

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

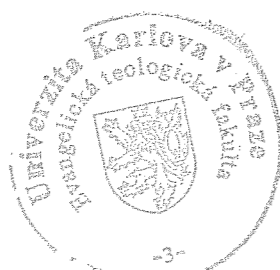
Disertační práce

**Kristus a spása člověka v teologii
sv. Hilaria z Poitiers**

Mgr. Jiří Ján

Katedra Církevních dějin
Vedoucí práce: Doc. ThDr. Martin Wernisch
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Historická teologie a teologie náboženství

Praha 2009



DIS 155

5205199171 / 2010

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem „Kristus a spása člověka v teologii sv. Hilaria z Poitiers“ napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Athénách dne 24. května 2009

Mgr. Jiří Ján

Bibliografická citace

Kristus a spása člověka v teologii sv. Hilaria z Poitiers : disertační práce / Mgr. Jiří Ján ; vedoucí práce: Doc. ThDr. Martin Wernisch. – Praha, 2009. – 447 s.

Anotace

Předložená práce „Kristus a spása člověka v teologii sv. Hilaria z Poitiers“ se zabývá theologickým myšlením představitele vrcholné latinské patristiky sv. Hilaria z Poitiers, konkrétně jeho christologií a soteriologií. Práce je dělena na dvě části. V první části, která je věnována předexilnímu období, je provedeno zkoumání christologické a soteriologické nauky, jak ji sv. Hilarius předkládá ve svém díle *Commentarius in evangelium Matthei*. Druhá část věnovaná poexilnímu období působení sv. Hilaria se zabývá zvoleným tématem na stránkách jeho vrcholného díla *De Trinitate*. Cílem práce je nejenom představit christologickou a soteriologickou nauku sv. Hilaria, ale také pokusit se objasnit některé její problematické aspekty a to pomocí zkoumání těchto aspektů v širším kontextu starověké teologie a v dílech ostatních církevních Otců. Na závěr práce je předložena krátká studie o pneumatologii *De Trinitate*, jejímž cílem je osvětlit způsob, jakým sv. Hilarius pracuje s pojmem Duch Svátý.

Klíčová slova

Sv. Hilarius z Poitiers, vrcholné období latinské patristiky, christologie, soteriologie, pneumatologie.

Summary

The submitted study „Christ and Salvation of Man in the Theology of St. Hilary of Poitiers“ deals with the theological teaching of St. Hilary of Poitiers, the representative of the Golden Age of the Latin Patristics, especially with his Christology and Soteriology. The study is divided into two parts. The

christological and soteriological teaching presented in his work *Commentarius in evangelium Matthei* is examined in the first part which is dedicated to the period before St. Hilary's exile. The second part discussing the period after his exile, deals with the chosen theme in his masterpiece *De Trinitate*. The aim of this work is not only to present St. Hilary's teaching on Christology and Soteriology but also to clarify some of its problematical aspects by examining them in the wide context of the Patristic theology. The short study about the Pneumatology of *De Trinitate* is attached in the end of the work. Its purpose is to make clear how St. Hilary uses the notion of the Holy Spirit.

Keywords

St. Hilary of Poitiers, Golden Age of Latin Patristics, Christology, Soteriology, Pneumatology.

Obsah

Předmluva.....	9
Život sv. Hilaria.....	14
Dílo sv. Hilaria.....	25
ČÁST I. Kristus a spása člověka podle <i>Komentáře</i>	
Uvedení do <i>Komentáře</i>	28
I.A.Christologie <i>Komentáře</i>	30
1. Kristus <i>ut Deus</i>	32
1.1. Koncept narození v přednicejské teologii a v <i>Komentáři</i>	34
1.2. Výklad konceptu narození v moderním hilariovském bádání.....	62
1.3. Boží přirozenost Syna – <i>substantia</i>	70
1.4. Otázka přítomnosti arianismu v <i>Komentáři</i>	73
1.5. Boží přirozenost Syna – <i>Spiritus, aeternitas</i>	77
2. Kristus <i>ut homo</i>	79
2.1. Vtělení.....	79
2.2. Křest v Jordánu.....	84
2.3. Pokoušení na poušti.....	87
2.4. Utrpení a ukřižování.....	89
2.5. Smrt na kříži.....	93
2.5.1. Oddělení Slova od těla podle starověké teologie.....	95
2.5.2. Oddělení Slova od těla podle <i>Komentáře</i>	99
I.B. Soteriologie <i>Komentáře</i>	106
1. Zbožštění - základní charakteristika soteriologie starověké Církve.....	106
1.1. Základní aspekty soteriologie sv. Irenea Lyonského.....	111
1.2. Základní aspekty Tertullianovy soteriologie.....	118
2. Spása člověka podle <i>Komentáře</i>	125
2.1. <i>Officium mediatoris</i> - přenesení Boha do člověka.....	127
2.2. Vzkříšení - přechod těla do slávy duchovní substance.....	133
ČÁST II. Kristus a spása člověka podle <i>De Trinitate</i>	
Uvedení do <i>De Trinitate</i>	148
II.A. Christologie <i>De Trinitate</i>	153
1. Oblast teologie.....	153
1.1. Koncept narození podle ariánské nauky.....	155
1.2. Koncept narození podle <i>De Trinitate</i>	168
2. Oblast ekonomie.....	190
2.1. Pojetí ekonomie podle starověké teologie.....	191

2.2. Stvoření světa skrze Boží stvořitelé síly.....	204
2.3. Přítomnost Boha ve světě.....	213
2.4. Starozákonní theofanie.....	224
2.5. <i>Evacuatio</i>	239
2.6. Vtělení	244
2.7. Jednota osoby vtěleného Slova.....	248
2.8. Charakter lidské přirozenosti Krista do vzkříšení.....	262
2.9. Desátá kniha <i>De Trinitate - contra Photinum?</i>	266
2.10. Historie výkladu 10. knihy <i>De Trinitate</i>	301
2.11. Smrt na kříži.....	328
2.12. <i>Totus homo, totus Deus</i>	332
2.13. Oslavení Kristova lidství ve vzkříšení	334
2.14. <i>Subiectio</i> - podřízení Krista Bohu Otci.....	344
II.B. Soteriologie <i>De Trinitate</i>	358
1.1. Cesta neustálého vzrůstu.....	360
1.2. Křest a eucharistie – účast na obovené lidské přirozenosti.....	365
1.3. <i>Subiectio</i> – podřízení všeho Kristu.....	372
1.4. Jednota Boha a člověka.....	380
2. Pneumatologie <i>De Trinitate</i>	385
2.1. Pojem Duch Svatý v <i>De Trinitate</i>	387
2.1.1. Jednota <i>virtus</i> Otce a Syna dokazuje jednotu přirozenosti Otce a Syna.....	395
2.2. <i>Officium Sancti Spiritus in nobis</i>	414
Závěr.....	429
Seznam použité literatury.....	435
Seznam zkratk.....	447

Předmluva

Jednou z největších postav starověké latinské teologie je bezesporu sv. Hilarius, biskup z Poitiers. Již starověká Církev vysoce hodnotila jak jeho duchovní a intelektuální schopnosti na jedné straně, tak i jeho osobní odvahu na straně druhé. Pro závažnost jeho theologických spisů ho sv. Jan Cassianský nazývá *magister Ecclesiarum*.¹ Stejně vysoko je sv. Hilarius hodnocen u Hincmara, kde je nazýván *doctor catholicus* a osvětitel Římanů (*lucifer Romanorum*).² Pro jeho osobní statečnost jej sv. Jeroným ve svých listech nazývá vyznavačem (*confessor*). Právě tato kombinace theologické hloubky a odhodlání trpět za pravdu byla důvodem, pro který byl sv. Hilarius v historii Církve obdařen přízviskem Athanasius Západu. Mezi jeho další výrazné charakteristiky náleží fakt, že podobně jako jeho předchůdce a další veliká postava galské Církve, sv. Ireneus Lyonský, je také sv. Hilarius svědkem nerozdělené, jednotné tradice východní a západní části Církve. Oba dva velikáni galské Církve sehráli důležitou úlohu prostředníka a pojícího pouta mezi řecky a latinsky mluvící částí Církve.³

Katolický theolog Marie-Joseph Le Guillou poukazuje na to, že odkaz a vliv díla sv. Hilaria v následující latinské tradici byl zásadně určen tím, že sv. Hilarius působil před vystoupením sv. Augustina. Theologie sv. Hilaria je ještě plodem nerozdělené, jednotné tradice východní a západní teologie. Podle tohoto autora v době sv. Hilaria není ještě možné mluvit o rozdělení na theologii západní a východní, neboť odcizení mezi těmito dvěma tradicemi přichází až následkem rozšíření augustinianismu. M.-J. Le Guillou se domnívá,

1 Sv. Jan Cassianský, *De incarnatione Christi* 7, 24 / PL 50, 250B.

2 Hincmarus, *De predestinatione* 25 / PL 125, 227C.

3 K tomu podrobněji viz. P. Galtier, *Saint Hilaire trait d'union entre l'Occident et l'Orient* in *Gregorianum* 40, (1959), s. 609-623; M.-J. Le Guillou, *Hilaire entre l'Orient et l'Occident* in *Hilaire de Poitiers: évêque et docteur (368-1968)*, Paris, 1968, s. 39-58.

že latinská tradice určená dominantním vlivem myšlení sv. Augustina ve svém dalším vývoji na theologii sv. Hilaria pozapomněla.⁴

I když v průběhu historie osobnost sv. Hilaria nikdy zcela neupadla v zapomnění, přece jenom 20. stol. znamená znatelné oživení zájmu o tuto velikou postavu církevních dějin. Začínají vycházet odborné monografie věnované různým aspektům života a díla sv. Hilaria. Předmětem zájmu badatelů se stává jeho trojiční theologie⁵, christologie⁶, soteriologie⁷. Ve 40. letech 20. stol. bylo na Katolické universitě ve Washingtonu předloženo několik studií zabývajících se filologickou stránkou díla sv. Hilaria.⁸ J. Doignon, jeden z nejaktivnějších účastníků hilarovského bádání, se zaměřil na prozkoumání širšího církevního a kulturního kontextu v Galii v období před exilem sv. Hilaria. Výsledky svého intenzivního a podrobného studia představil v obsáhlé studii „Hilaire de Poitiers avant l'Exil“.⁹ C. F. A. Borchardt se zase věnoval místu sv. Hilaria v boji křesťanství proti arianismu.¹⁰ Moderní patristické bádání neprojevílo zájem o osobu sv. Hilaria pouze v oblasti západního křesťanství. Těsně před zničením svobodného církevního a

4 Le Guillou, Hilaire entre l'Orient et l'Occident in *Hilaire de Poitiers*, s. 39-58.

5 Viz. P. Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers* (Analecta Gregoriana; sv. 32), Roma, 1944; A. Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius*, Mainz, 1903.

6 R. Favre, La communication des idiomes dans les oeuvres de Saint Hilaire de Poitiers in *Gregorianum* 17 (1936), s. 481-514.; G. Giamberardini, De incarnatione Verbi secundum S. Hilarium Pictaviensem in *Divus Thomas* 50 (1947), s. 35-56 a s. 194-205; pokrač. 48 (1951), s. 3-18; P. Galtier, La Forma Dei et la forma servi selon saint Hilaire de Poitiers in *Recherches de science religieuse*, 48 (1960), s. 101-118; P. C. Burns, *The christology in Hilary of Poitiers' commentary on Matthew*, Roma, 1981.

7 P. T. Wild, *The Divinization of Man according to Saint Hilary of Poitiers* (Dissertationes ad lauream; sv. 21), Mundelein, Ill., 1950.

8 R. J. Kinnavey, *The Vocabulary of St. Hilary of Poitiers as Contained in Commentarius in Matthaem, Liber I ad Constantium and De Trinitate: a Morphological and Semasiological Study*, Washington, 1935; T. D. Gimborn, *The Syntax of the Simple Cases in St. Hilary of Poitiers*, Washington, 1939; M.V. Brown, *The Syntax of the Prepositions in the Works of St. Hilary*, Washington, 1934.

9 J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil: recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IVe siècle*, Paris, 1971.

10 C. F. A. Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle* (Kerkhistorische Studien; sv. 12.), Hague, 1966.

akademického života v Rusku, stihly také tam vyjít tři podrobné studie věnované sv. Hilariovi.¹¹

Přestože snaha theologů, historiků a filologů představit širší veřejnosti osobnost sv. Hilaria přinesla hojně plody, zůstává stále mnoho ze života a myšlení sv. Hilaria, co by si zasluhovalo podrobnějšího prozkoumání a objasnění. Předkládaná studie je pokusem přispět k této snaze badatelů o zpřístupnění hlubokého duchovního bohatství této veliké a v dějinách nedocenené postavy starověkého křesťanstva. Rozhodnutí zabývat se zvoleným tématem bylo ve velké míře ovlivněno také tím, že v českém theologickém prostředí se doposud postava sv. Hilaria nacházela a nachází mimo oblast badatelského zájmu.¹²

Protože u nás – nakolik je nám známo – se jedná o první odbornou studii věnovanou sv. Hilariovi, vybrali jsme si za téma to, co bylo předmětem celoživotního theologického zápasu sv. Hilaria. Tím máme na mysli vyložení a obhájení nauky a víry Církve o osobě vtěleného Slova, Syna Božího, Pána Ježíše Krista v kritické době historie Církve ve 4. stol. To nám bude, jak se domníváme, dobrou příležitostí představit samotné jádro myšlení tohoto velikána starověké latinské theologie. Téma christologie sv. Hilaria jsme potom v našem pojednání, a to z důvodu hluboké vnitřní souvztažnosti, rozšířili o téma soteriologie.

Předmětem naší studie je tak Kristus a spása člověka v theologii sv. Hilaria. Naším cílem bude postupně představit christologickou a soteriologickou nauku sv. Hilaria a objasnit úzký a vzájemný vztah, se kterým

11 И. В. Попов, Святой Иларий епископ Пиктавийский in *Труды по патрологии Т. 1: Святыя Отци II-IV вв.*, Сергиев Посад, 2004. s. 417-725; А. Орловъ, *Христология Илария Пиктавийскаго: въ связи съ обзоромъ христологическихъ учений 2-4 вв.*, Сергиев Посад, 1909; А. Орловъ, *Тринитарныя воззрения Илария Пиктавийскаго: историко-догматическое исследование*, Сергиев Посад, 1908.

12 V průběhu naší snahy nalézt ozvuky hilariovského bádání v českém jazyce jsme narazili pouze na jednu krátkou studii z poloviny 19. stol.: J. Stárek, Sv. Hilarius, biskup Piktavský a jeho boj s ariány in *ČKD* 25 (1852), 2, 219-55.

se zde mezi christologií a soteriologií setkáváme. Již od dob sv. Irene se nejvýstižnější formulací, která nejlépe vyjadřovala, to jakým způsobem starověká Církev chápala samou podstatu křesťanství, stalo rčení: „*Syn Boha Nejvyššího... se stal Synem člověka, aby se člověk stal synem Božím.*”¹³ Podle sv. Hilária podobně jako podle ostatních církevních Otců vtělení Boha, sestup Boha k člověku otevřel možnost obráceného pohybu, výstupu člověka k Bohu. Vtělení Boha bylo ve starověkéologii chápané jako podmínka *sine qua non* spásy člověka zakoušené jako oslavení a zbožštění člověka. G. Patronos ve svém pojednání věnovaném otázce zbožštění uvádí o vzájemném vztahu mezi vtělením Boha a spásou člověka následující:

„Historie vtělení Krista – jak je vyložena v Novém zákoně – a zbožštění člověka co by plod tohoto Božího zásahu – jak to bylo pochopeno v církevní literatuře – mohou být pokládány za dvě strany jednoho soteriologického tajemství.”¹⁴

Ovšem úzký vztah mezi christologií a naukou o spáse člověka není podmíněn pouze tím, že sestup Boha otevřel možnost pro výstup člověka. Úzké pouto je způsobeno také tím, že z pohledu patristické teologie mírou skutečného, naplněného lidství, je Kristovo lidství. Měřítkem antropologie je v této perspektivě christologie. Kristus *ut homo* je pro církevní Otce obrazem a vzorem uzdraveného, spaseného lidství. V tomto ohledu patristická teologie navazovala na teologii apoštola Pavla, který v Ef 4, 13 ukazuje, že naplnění údělu člověka, dosažení dokonalosti, je měřeno mírou plnosti Krista. V 1 K 15, 49 vidíme, že dosáhnout spásy znamená nést v sobě obraz nebeského člověka Krista.

P. Nellás ve své studii o patristické antropologii podrobně dokládá, jak církevní Otcové vzali pavlovské téma Kristus obraz Boží (Ko 1, 15) a spojili

13 Sv. Irenej Lyonský, *Adversus haereses* 3, 10, 2.

14 Γ. Π. Πατρωνου, *Η θεωση του ανθρωπου*, Αθηνα, 1995, s. 76.

ho s naukou Geneze o stvoření člověka podle obrazu Božího.¹⁵ Z tohoto pohledu člověk jsa stvořen podle obrazu Božího byl stvořen podle obrazu vtěleného Logu – Pána Ježíše Krista. A tak Kristus vtělený Logos je archetypem, podle kterého byl stvořen člověk a zároveň ukazatelem a mírou plnosti člověka.

Naše pojednání bude mít dvě části. V první části se budeme věnovat vybranému tématu na základě prvního díla sv. Hilária *Commentarius in evangelium Matthei* (dále jen *Komentář*). Ve druhé části budeme zkoumat stejné téma na stránkách jeho vrcholného díla *De Trinitate*. Obě dvě části budou dále rozděleny na dvě hlavní kapitoly, z nichž první bude věnovaná christologii a druhá soteriologii. V první budeme sledovat sestup Boha k člověku a ve druhé zase výstup člověka k Bohu. V obou částech bude kapitola věnující se christologii obsažnější, protože to byla christologie, která stála v centru pozornosti sv. Hilária.

Také bychom měli vysvětlit, proč jsme se rozhodli zkoumat vybrané téma v uvedených dvou dílech sv. Hilária. *Komentář*, který sv. Hilarius napsal před nuceným odjezdem na Východ, je svědectvím o poslední fázi latinské přednicejské teologie. Přestože ho sv. Hilarius psal zhruba 30 let po Nicejském koncilu, nevěděl v té době ještě nic o ariánském konfliktu a tom, co se dělo ve východní části Římské říše. Naproti tomu *De Trinitate* napsal po podrobném seznámení se s východní teologií, arianismem a Nicejským koncilem. V díle sv. Hilária tak máme unikátní možnost sledovat změnu, která nastala ve starověkéologii mezi přednicejským a postnicejským obdobím. Ovšem dříve než se pustíme do samotného zkoumání našeho tématu, seznámíme se s tím, co víme o životě a díle sv. Hilária.

15 Π. Νελλα, *Ζωον θεουμενον*, Αθηνα, 2000, s. 23.

Život sv. Hilaria

Sv. Hilarius byl původem Gal. Narodil se v římské provincii Akvitanie, ve městě Pictavium, dnešním Poitiers. Většina badatelů klade jeho narození do prvních dvou desetiletí 4. stol.¹⁶ Akvitanie byla jednou ze čtyř galských provincií Římské říše. Na začátku 4. stol. byla již plně romanizovaná. Sv. Hilarius nazývá latinský jazyk *latinitas nostra*¹⁷. Jeho rodiče patřili k předním rodinám v Poitiers.¹⁸ Stále otevřenou otázkou zůstává, zdali pocházel z křesťanské nebo pohanské rodiny. První životopisec sv. Hilaria, Venantius Fortunatus, uvádí, že pocházel z křesťanské rodiny.¹⁹ Proti jeho svědectví se však dají postavit slova sv. Hilaria ze začátku první knihy *De Trinitate*, kde popisuje svoji cestu poznání pravdy od pohanské filosofie ke křesťanství. C. F. A. Borchardt shrnuje diskusi moderních badatelů, kteří se kloní spíše k tomu, že sv. Hilarius pocházel z pohanské rodiny.²⁰

I. V. Popov se domnívá, že sv. Hilarius byl podle tehdejších zvyklostí pokřtěn až v dospělosti, pravděpodobně nedlouho předtím, než byl zvolen biskupem.²¹ Nevíme nic jistého o vzdělání, kterého se mu dostalo. Sv. Hilarius byl ženatý, měl dceru Abru. Dochoval se nám dopis, který jí poslal z vyhnanství.²² Podle Fortunatova svědectví sv. Hilarius již jako laik žil takovým způsobem života, že dokonce i biskupové se jej snažili napodobovat.²³ Za biskupa byl zvolen na základě přání lidu.²⁴ Ani rok vysvěcení na biskupa nám

16 Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, s. 2.

17 Sv. Hilarius, *Tractatus super Psalmos* 65, 12.

18 Fortunatus, *Vita Sancti Hilarii* 1, 3.

19 Ibid.

20 Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, s. 3.

21 Попов, Святой Иларий епископ Пиктавийский, s. 419.

22 Sv. Hilarius, *Epistola ad Abram et hymnus Abrae missus*, PL 10, 549A- 552C.

23 Fortunatus, *Vita Sancti Hilarii* 1, 3.

24 Ibid. 1, 4.

není znám. Brzy poté, co se sv. Hilarius stal biskupem, se galská Církev musela začít bránit vpádu arianismu.

V bitvě u Mursy 28.října 351, jedné z nejkrvavějších bitev v dějinách Římské říše, císař Constantius porazil, tehdy faktického vládce západní části římské říše, Magnentia. Úplného ovládnutí Západu dosáhl Constantius v roce 353, kdy vpadl do Galie. Poté, co se stal jediným vládcem Římské říše, rozhodl se, že spojí východní a západní část říše také nábožensky. K prvnímu pokusu došlo již na synodě v Sardice roku 343, který však skončil ještě hlubším rozdělením mezi západními a východními biskupy. Na Západě se nástrojem pro náboženskou politiku císaře Constantia stali ariánští biskupové Ursacius ze Sinigidunum (dnešní Bělehrad), Valens z Mursi a Saturninus z Arles.

Podzim a zimu na přelomu let 353 a 354 strávil Constantius se svým dvorem v Arles. Zde byl v listopadu roku 353 svolán koncil. Po zkušenostech s koncilem v Sardice, kde se západní biskupové postavili na stranu nicejského vyznání a podpořili sv. Athanasia, se Saturninus a jeho spojenci neodvážili otevřeně postavit proti nicejskému vyznání. Koncil tak vůbec nejednal o dogmatických otázkách. Po biskupech bylo požadováno, aby schválili odsouzení sv. Athanasia. Paulinus z Trier, který znal sv. Athanasia z doby, kterou sv. Athanasius strávil ve vyhnanství právě v Trier, odmítl podepsat a byl poslán do vyhnanství. Tímto koncilem začíná doba pronásledování v galské Církvi.

Sulpicius Severus uvádí, že po concilu v Arles se arianismus pod vedením Saturnina začal šířit galskou Církví.²⁵ V květnu roku 355 byla svolána nová synoda do Milána. Eusebius z Verceli, kterému nejdříve vůbec nechtěli povolit účast na concilu, požadoval, aby bylo nejdříve schváleno nicejské vyznání. S tím však nesouhlasil císař Constantius, který naopak požadoval, aby biskupové podepsali odsouzení sv. Athanasia. Biskupové namítli, že neexistuje

25 Sulpicius Severus, *Historia sacra* 2, 39.

žádný církevní kánon, který by je k tomu mohl přinutit. Na to císař reagoval prohlášením, že jeho vůle má být považována za kánon (ἀλλ' ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο κανὼν νομιζέσθω) a že existují pouze dvě možnosti – souhlasit, nebo jít do vyhnanství.²⁶ Dionysius Milánský, Eusebius z Verceli a Lucifer z Cagliari odmítli souhlasit a byli posláni do vyhnanství. Nemáme žádné svědectví o tom, že by se sv. Hilarius této synody zúčastnil. Pokud by tomu tak bylo, musel by být mezi exilovanými biskupy. Po koncilu poslal císař své legáty doprovázené kleriky z okruhu Ursacia a Valense do všech západních provincií s tím, aby od všech biskupů vyžadovali souhlas s rozhodnutím milánského koncilu.²⁷

Události, které následovaly milánský koncil, jsou již spojeny s prvním dochovaným vystoupením sv. Hilaria. Na pronásledování rozpoutaném v galské Církvi reagoval dopisem, který poslal galským biskupům. V něm prohlašuje, že přerušuje obecnství s ariánskými biskupy, Saturninem, Ursaciem a Valensem. Ve zdůvodnění svého rozhodnutí uvádí, že je potřeba odseknout nemocné údy proto, aby nebylo narušeno celé tělo.²⁸

Tímto okamžikem se sv. Hilarius stal hlavou antiariánské opozice v západní části Římské říše. Autorita, které sv. Hilarius v Galii požíval, jeho odvaha a smělost, se kterou vystoupil, přinutila Saturnina jednat. Na jaře roku 356 spolu s Ursaciem a Valensem svolali malou synodu do Beziers. Ze svědectví sv. Hilaria víme, že synody se zúčastnilo také několik dalších galských biskupů.²⁹ Zdá se, že se sv. Hilarius zpočátku odmítal zúčastnit synody. Vždyť již předtím přerušil společenství se západními ariány v čele se Saturninem. Sám říká, že byl přinucen zúčastnit se této „synody

26 Sv. Athanasius, *Historia Arianorum ad monachos* 33 / PG 25, 731C.

27 ἡ ὑπογράψατε ἢ τῶν ἐκκλησιῶν ἀναχωρεῖτε, καθαιρεθῆναι γὰρ ὑμᾶς βασιλεὺς προσέταξε (Ibid. 31 / PG 25, 729A.)

28 Sv. Hilarius, *Liber contra Constantium* 2.

29 Sv. Hilarius, *Liber de Synodis* 2.

pseudoapoštolů“.³⁰ Důvodem mohl být rozkaz císaře. Saturninus po sv. Hilariovi požadoval schválit odsouzení sv. Athanasia. Ten však odmítl. Nebylo mu dáno mnoho prostoru mluvit.³¹ Když se jim žádným nátlakem nepodařilo přinutit sv. Hilaria k podpisu, obrátili se k politickému řešení problému. V čem spočívalo obvinění, na základě kterého byl sv. Hilarius císařem Constantiem poslán do vyhnanství, nevíme. Sv. Hilarius pouze uvádí, že obvinění bylo nehodné nejen svatosti biskupa, ale dokonce i věrnosti laika.³² Dom P. Coustant se domnívá, že v době, kdy byla politická situace v Galii velice neklidná, mohlo být pro ariány jednoduché zpochybnit politickou loajalitu sv. Hilaria k Římu a obvinít ho z přípravy galského povstání.³³ Ať bylo obvinění jakékoli, císař mu popřál sluchu a sv. Hilarius byl někdy v létě 356 poslán do vyhnanství.

Krátce předtím, než sv. Hilarius odjel do vyhnanství, přijel na jaře 356 do Poitiers sv. Martin Tourský³⁴, s jehož působením se začíná historie mnišství v Galii. Na základě všeho toho, co sv. Martin slyšel o sv. Hilariovi, měl velikou touhu žít v jeho blízkosti.³⁵ Nemohli však spolu strávit více než několik měsíců, protože někdy v září 356 sv. Hilarius dorazil do Frygie, která byla místem jeho vyhnanství.³⁶

Sv. Hilarius, jak sám dosvědčuje, měl určitou volnost pohybu. Zmiňuje, že procestoval deset maloasijských provincií.³⁷ Zdá se, že biskupský stolec v Poitiers zůstal po celou dobu nucené nepřítomnosti sv. Hilaria neobsazen. Z dopisu císaři Constantiovi je patrné, že i ve vyhnanství sv. Hilarius dál

30 Sv. Hilarius, *Con. Const.* 2.

31 Sv. Hilarius, *Fragmenta* 1, 5.

32 Ibid. 1, 5.

33 P. Coustant, *Vita sancti Hilarii* 37 / PL 9.

34 O jejich vzájemném vztahu viz.: J. Fontaine, Hilaire et Martin in *Hilaire de Poitiers : évêque et docteur (368-1968)*, Paris, 1968, s. 59-86.

35 Sulpicius Severus, *De vita beati Martini* 5.

36 Sv. Jeroným, *De viris illustribus* 100; Fortunatus, *Vita Sancti Hilarii* 1, 5.

37 Sv. Hilarius, *De Syn.* 63.

vystupoval jako legitimní biskup z Poitiers, který je dál v obecnství s galskými biskupy a v kontaktu se svými kněžími.³⁸

Na Východě měl sv. Hilarius jedinečnou možnost seznámit se s řeckou theologií. Výjimečné autority v té době na Východě požívaly Origenovy spisy. Sv. Hilarius se pustil do jejich studia. Výsledkem je spis *Tractatus super Psalmos*, o kterém sv. Jeroným píše *in quo opere imitatus Origenem, nonnulla etiam de suo addidit*.³⁹ Plody svého studia Origenových spisů zúročil také ve výkladu na starozákonní knihu Jób - *de Graeco Origenis ad sensum transtulit*⁴⁰. Tento spis se nám však nedochoval.

Situace východních církví byla hrozivá. Sv. Hilarius uvádí, že v době, kdy přijel na Východ ve většině z deseti asijských provincií, kde se pohyboval, neznali pravého Boha (*vere Deum nesciunt*). Najít laika či biskupa, který by zachovával pravou víru, nebylo časté.⁴¹

Roku 357 přichází zlomová událost v historii arianismu. Za vedení Ursacia a Valense byla v Panonii v Sirmiu, v dnešní Sremské Mitrovici, svolána malá synoda, jejímž výsledkem bylo vyznání, které sv. Hilarius nazývá *blasphemia Sirminiensis*. Uvádí, že účelem tohoto vyznání bylo prohlásit, že pouze Otec je jediný Bůh a popřít, že Syn je Bůh. O Synu má být věřeno, že není zrozen z Otce, ale z ničeho.⁴² Synoda také zakázala používat jak pojem *homoousios* tak i *homoiousios*.

Blasphemia Sirminiensis byla klíčovou událostí v ariánském konfliktu, protože byla prvním, otevřeným a synodou potvrzeným odsouzením nicejské víry. Svým otevřeným přiznáním se k arianismu toto vyznání způsobilo rozkol v protinicejské opozici na Východě a přinutilo východní odpůrce *homoousios*, aby se oddělili od ariánů.

38 Sv. Hilarius, *Liber II ad Constantium* 2.

39 Sv. Jeroným, *De viris illustribus* 100 / PL 23, 699B.

40 Ibid. 100.

41 Sv. Hilarius, *De Syn.* 63.

42 Ibid. 10.

Převládající většina východních odpůrců nicejského vyznání byla přivedena do opozice nikoliv z důvodu sympatií k arianismu, ale kvůli obavě ze sabellianistické interpretace pojmu *homoousios*. Tito biskupové neodmítali obsah nicejské víry, ale pouze termín *homoousios*. V kritické církevní situaci na Východě tak sv. Hilarius našel v této skupině biskupy, kteří s ním sdíleli stejnou víru a kteří se mohli stát základem pro znovusjednocení Církve Východu a Západu. Hlavní představitelé tohoto směru byli Basil z Ankyry, Eleusius z Cyziku a Georgios z Laodikeje. V Ankyře v roce 358 uspořádali sněm, kde jasně formulovali svoji víru. Pojem *homoousios* odmítali zejména kvůli tomu, že někteří jeho hlavní zastánci jako např. Marcel z Ankyry vykládali tento pojem sabellianisticky. Navíc upozorňovali na to, že pojem *homoousios* byl odsouzen v Antiochii v roce 268 ve spojitosti naukou Pavla ze Samostaty. Svoji víru v božství Syna vyjadřovali pomocí tvrzení, že Syn je podobné podstaty s Otcem (*homoiousios*). Charakteristická pro jejich pozici byla snaha vyhnout se zároveň jak arianismu tak i sabellianismu.

Za účelem náboženského sjednocení říše císař Constantius chystal svolání dvoj-koncilu. Na jednom sněmu se měli sejít východní biskupové a na druhém sněmu západní biskupové. Ke sjednocení mělo dojít za pomoci maximálně neutrálního vyznání, které by bylo přijatelné nejlépe pro všechny. Také sv. Hilarius měl svoji představu o sjednocení Církve, ke kterému mělo dojít mezi západními nikájci a východními homoiousiány. Byl si však dobře vědom toho, že nejdříve bude nutné zbavit obě strany vzájemných předsudků. Východní biskupové měli totiž tendenci považovat západní biskupy v podstatě za sabellianisty. Toto podezření bylo navíc podpořeno tím, že zatímco na Východě byl Marcel z Ankyry odsouzen jako sabellianista, na Západě byl přijat do obecnství. Západní biskupové se zase na celý Východ dívali jako na ariány.

Proto sv. Hilarius na konci roku 358 či na začátku roku 359 sepsal pojednání *Liber de synodis* adresované jak západním tak i východním biskupům. V něm informuje západní biskupy o tom, že homoiousiáni na Východě stejně jako oni na Západě odmítli *blasphemia Sirminiensis*, a předkládá jim vyznání, které bylo schváleno na synodě v Ankyře (358). Ve svém komentáři jim dokazuje, že toto vyznání je plně ve shodě s orthodoxní naukou o Synu Božím. Západní biskupy seznamuje také s výsledky východních synod z Antiochie 341, z Filipopolis 343 a s první Sirmijskou synodou z 351 a ukazuje jejich orthodoxní víru. Žádá západní biskupy, aby si uvědomili, že *homoousios* může obsahovat také nesprávnou, sabelliánskou interpretaci. Při správném výkladu termíny *homoousios* a *homoiousios* nejsou v rozporu. Předsudky byly tak silné, že sv. Hilarius čtenáře žádá, aby vydrželi se čtením až do konce a teprve pak si udělali obrázek o skutečném stavu věcí.

Roku 359 byla skutečně svolána synoda, která měla vést ke sjednocení západní a východní Církve. Západní biskupové se sešli v Rimini, zatímco východní v Seleukii. Za základ pro jednání bylo vzato tzv. datované vyznání sestavené na císařském dvoře v Sirmiu 22. května 359. Sv. Hilarius byl jediný ze Západu, který se zúčastnil shromáždění východních biskupů v Seleukii. Dom P. Coustant to připisuje aktivitě Basila z Ankyry, který měl v té době významné slovo u císaře a který také očekával od sv. Hilaria podporu.⁴³ Podle Sulpicia Severa byl sv. Hilarius na synodě přijat velice kladně. Byl vyzván, aby vydal svědectví o víře galské Církve. Východní biskupové se chtěli přesvědčit o tom, jestli skutečně, jak mnozí tvrdí, na Západě vykládají *homoousios* sabellianisticky. Sv. Hilarius vyložil západní interpretaci nicejské víry a to k veliké spokojenosti východních biskupů.⁴⁴

43 Coustant, *Vita santi Hilarii* 56.

44 Sulpicius Severus, *Historia sacra* 2, 42.

Sv. Hilarius nám podává důležité svědectví o rovnováze sil na koncilu v Seleukii. Ze shromážděných biskupů jich 105 zastávalo *homoiousios*, 19 biskupů vyznávalo nepodobnost Syna a Otce (*anomoios*) a tvrdili, že Syn je stvoření. Pouze biskupové z Egypta (s výjimkou Georgia Alexandrijského) vyznávali *homoousios*. Prohlášení víry, se kterým vystoupili anomeáni vedlo k rozpadu sněmu. Homoiousiánští biskupové se sešli na zvláštním zasedání, kde podepsali antiochejské vyznání z roku 341 a odsoudili nauku anomeánů. Do Konstantinopole vyslali delegaci o deseti členech. Kromě Basila z Ankyry, Eusthatia ze Sebastii, Eleusia z Cyziku, byl jejím členem také sv. Hilarius. Císař se v Konstantinopoli snažil sjednotit znesvářené strany za pomoci co nejobecnějšího vyznání, bez použití pojmů *ousia*, *homoousios* a *homoiousios*. Anomeánská strana kapitulovala a vzdala se svého pojmu *anomoios*. Stejně tak bylo i po homoiousiánech požadováno, aby se vzdali svého klíčového pojmu. Odmítli a tím na sebe přivodili hněv císaře jako ti, kteří jsou překážkou sjednocení Církve.

Situace se však nevyvíjela dobře ani v Rimini. Podle církevního historika Sozomena⁴⁵ se v Rimini sešlo kolem 400 biskupů. Ursacius a Valens požadovali, aby bylo nejdříve schváleno datované vyznání ze Sirmia z roku 359. Většina biskupů však byla proti a dožadovala se odsouzení arianismu a schválení nicejského vyznání. Ursacius a Valens byli na této synodě odsouzeni.⁴⁶ Synoda vybrala dvanácti člennou delegaci a poslala jej k císaři, aby ho informovala o rozhodnutí synodu. K císaři však spěchali také Ursacius a Valens s tím, že ho budou informovat o tom, jak koncil v Rimini odmítl datované vyznání, které bylo složené v jeho přítomnosti a že západní biskupové odmítají jednotu s Východem.

45 Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 17-19.

46 Sv. Hilarius, *Fragm.* 7, 4.

Nátlakem se jim však podařilo přinutit delegáty z Rimini, aby podepsali tzv. datované vyznání. K podpisu se připojilo také mnoho dalších biskupů, kteří ještě prodlévali v Rimini. Tento výsledek, kdy biskupové v Rimini místo toho, aby byli v jednotě s východními homoiousiány, se sjednotili s ariány, byl velkým šokem a zdrcující zprávou jak pro sv. Hilaria tak i pro homoiousiány. Ti, se obrátili na sv. Hilaria s tím, aby západním biskupům poslal jejich žádost o přerušování jednoty s biskupy v Rimini. K tomu sv. Hilarius přidal svůj list, ve kterém se postavil na stranu homoiousiánů⁴⁷.

Někdy v druhé polovině roku 359, když se sv. Hilarius nacházel v Konstantinopoli, sepsal *Liber II ad Constantium*. Zdá se, že v této době za hlavního viníka katastrofického výsledku synody Seleukie – Rimini považoval nikoliv císaře, ale jeho dvorní ariánské biskupy. Rozhodl se tedy požádat císaře o audienci. Domníval se, že by císař mohl přestat ariány podporovat, kdyby uslyšel výklad pravé víry o Synu Božím. V přímé konfrontaci se Saturninem, který byl v té době také přítomný v Konstantinopoli, byl připraven vyvrátit pomluvy, kvůli kterým byl poslán do vyhnanství.⁴⁸

Sv. Hilarius si byl vědom toho, že západní biskupové byli oklamáni, když Ursaciovi a Valentovi uvěřili, že není možné sjednocení Východu a Západu jinak než, že se vzdají nebiblických termínů *ousia*, *homoousios* a *homoiousios*. Věděl, že nenahlédli smysl obecně formulovaného vyznání. To vše jej vedlo k tomu, že se rozhodl napsat druhou část *Adversus Valentem et Ursacium*. V tomto spisu západním biskupům podává svědectví o skutečném průběhu koncilu v Seleukii a v Rimini. Jeho záměrem bylo dosáhnout zrušení výsledku těchto koncilů. Za hlavní viníky považoval právě Ursacia a Valenta.

Mezitím, co sv. Hilarius pracoval na tomto pojednání, se situace ještě zhoršila. 1. ledna 360 bylo v Konstantinopoli na sněmu přijato vyznání, které

47 Ibid. 11, 1.

48 Sv. Hilarius, *Ad Const. II*, 1-2.

již předtím na nátlak Ursacia a Valenta podepsali delegáti z Rimini, s tím rozdílem, že toto vyznání navíc obsahovalo výslovný zákaz používání pojmu *ousia*.⁴⁹ Nyní k němu připojili podpis ještě delegáti ze Seleukie a nakonec se k němu připojili také ti homoiousiáni, kteří se chtěli vyhnout vyhnanství. Císař Constantius tak nakonec dosáhl svého. Jednání obou koncilů skončilo v Konstantinopoli jejich společným vyznáním. Sv. Jeroným popisuje dosažený výsledek takto: „*Tehdy bylo zničeno jméno ousia. Tehdy bylo prohlášeno odsouzení nicejské víry. Celý svět zasténal s podivem, že je ariánský.*“⁵⁰

Sv. Hilarius dostal od císaře zamítavou odpověď na žádost o audienci a jako *discordie disturbatur a perturbator orientalis*⁵¹ mu bylo přikázáno navrátit se zpět do Galie. Sv. Hilarius nabyl přesvědčení, že císař není pouze obětí zápasu ariánských biskupů o podporu státní moci, ale že on sám je strůjcem vítězství arianismu, které by jinak bez císařovy politické podpory vzhledem k absolutní menšině ariánů mezi východními biskupy nemělo šanci na úspěch. Výsledek koncilu z Rimini a Seleukie, kterého bylo dosaženo 1. ledna 360 v Konstantinopoli, chápal jako ovládnutí většiny menšinou (*pauci plurium dominati sunt*).⁵² Aby západním biskupům ozřejmil úlohu císaře na tom, co se zdálo být úplným vítězstvím arianismu v Církvi, sepsal pojednání *Contra Constantium Imperatorem*.

Ještě předtím, než sv. Hilarius dorazil z Konstantinopole do Galie, se galští biskupové sešli na synodě v Paříži 360. Galská církev zde chtěla projednat žádost homoiousiánských delegátů, kterou jim spolu se svým dopisem zaslal z Konstantinopole sv. Hilarius. Galští biskupové následovali sv. Hilaria a postavili se na stranu homoiousiánů. Zachoval se nám dopis ze

49 Vyznání cituje sv. Athanasius v *De synodis* 30; a Theodoretus v *Historia ecclesiastica* 2, 21.

50 Tunc usiae nomen abolitum est; tunc Nicaenae fidei damnatio conclamata est. Ingenuit totus orbis, et Arianum se esse miratus est. (sv. Jeroným, *Dialogus contra Luciferianos* 19.)

51 Sulpicius Severus, *Historia sacra* 2, 45.

52 Sv. Hilarius, *Con. Const.* 15.

synody, který jim byl adresovaný těmito slovy *Dilectissimis et beatissimis consacerdotibus episcopis orientalibus omnibus*. Galští biskupové spravují východní biskupy o tom, že vzali na vědomí správu, jak byli jejich zástupci z Rimini oklamáni.⁵³ Vysvětlují jim, že oni se i nadále drží *homoousios*, které však nevykládají sabelliánsky. Neodmítají podobnost (*similitudo*), kterou chápou jako podobnost pravého Boha k pravému Bohu.⁵⁴ Východní biskupy dále spravují o tom, že se k nim a ke sv. Hilariovi připojují v exkomunikaci Ursacia, Valenta a dalších a že přerušují společenství s těmi biskupy, kteří souhlasí s konstantinopolským sněmem.⁵⁵ I. V. Popov se domnívá, že výsledky pařížského sněmu svědčí o tom, jak realistická byla představa sv. Hilaria sjednotit západní homoousiány s východními homoiousiány.⁵⁶

Po svém návratu z vyhnanství se sv. Hilarius spolu s Eusebiem z Verceli, který se vrátil o téměř dva roky později, všemi silami snažili zbavit západní Církev arianismu.⁵⁷ Sulpicius Severus uvádí, že se za tímto účelem v Galii uskutečnilo mnoho synod. Na jedné takové synodě byl také exkomunikován hlavní představitel arianismu v Galii, Saturninus z Arles. Sulpicius Severus svědčí také o umírněnosti, se kterou synody pod vedením sv. Hilaria jednali s těmi, kteří připojili svůj podpis k delegátům z Rimini. Pokud odmítli toto vyznání a připojili se k nicejskému vyznání, byli bez dalších opatření přijati zpět do církevního společenství. Proti tomu staví konání Lucifera Cagliarského, který přerušil společenství nejenom s těmi, kteří podepsali rozhodnutí synody v Rimini, ale také s těmi, kteří je poté, co činili pokání, přijali do společenství.⁵⁸

53 Sv. Hilarius, *Frarm.* 11, 1.

54 *Ibid.* 11, 2.

55 *Ibid.* 11, 4.

56 Попов, Святой Иларий епископ Пиктавийский, s. 441.

57 Socrates, *Historia ecclesiastica* 3, 10; Sulpicius Severus, *Historia sacra* 2, 45.

58 Sulpicius Severus, *Historia sacra* 2, 45.

O tom, že se sv. Hilarius vrátil z exilu, se dozvěděl také sv. Martin Tourský. Hned se za ním vydal a znovu se setkali v Poitiers. Sv. Hilarius mu věnoval dům, který se nacházel nedaleko od Poitiers, kde sv. Martin založil klášter.⁵⁹ V tomto klášteře žil až do roku 371, kdy byl zvolen biskupem v Tours.

Boje proti arianismu se sv. Hilarius neúčastnil jenom v Galii. V Miláně byl biskupem Auxentius, který byl odsouzen již pařížským sněmem, ale měl podporu císaře Valentiniána, který stanul v čele Římské říše roku 364. Sv. Hilarius chtěl císaři ukázat, jaká je skutečně Auxentiova víra. Císař nechal svolat veřejnou disputaci mezi sv. Hilariem a Auxentiem. Nechal se však uspokojit dvojsmyslnými výroky Auxentia a sv. Hilarius se musel vrátit do Galie. Posléze publikoval pojednání *Contra Arianos, vel Auxentium*, kde vyložil skutečný význam Auxentiova vyznání víry. O dalším působení sv. Hilaria se nám nedochovaly žádné zprávy. Sulpicius Severus uvádí, že zesnul ve své vlasti šest let po návratu z exilu, tedy na přelomu roku 366/7.⁶⁰

Dílo sv. Hilaria

Dílo sv. Hilaria můžeme rozdělit na spisy dogmatické, historicko-dogmatické a exegetické. Ke spisům dogmatickým náleží jeho nejdůležitější dílo *De Trinitate*.

Ze spisů historicko-dogmatických je nejdůležitější pojednání *Liber de synodis* napsané na přelomu roku 358/9. Negativně na smířlivý tón tohoto pojednání reagoval Lucifer Cagliarský. Sv. Hilarius na jeho kritiku odpověděl pojednáním *Apologetica ad reprehensores libri de synodis*. Z tohoto díla se

59 Sulpicius Severus, *De vita beati Martini* 7.

60 Sulpicius Severus, *Historia sacra* 2, 45.

nám zachoval pouze zlomek.⁶¹ Sv. Jenonym v soupisu děl sv. Hilaria uvádí spis *Liber adversus Valentem et Ursacium, historiam Ariminiensis et Seleuciensis synodi continens*, z něhož se nám zachovaly některé části, které v 17. stol. Dom P. Coustant publikoval pod názvem *Fragments*. Na začátku 20. stol. A. L. Feder připravil novou edici dochovaných částí tohoto díla pod názvem *Collectanea antiariana Parisina*. Obsah a kompozice tohoto díla byla předmětem bádání po dlouhá staletí.⁶² Nakonec nejširšího přijetí došla rekonstrukce A. L. Federa, která předpokládá, že toto dílo mělo původně tři části. První část *Adversus Valentem et Ursacium* sv. Hilarius publikoval po koncilu v Bezierech roku 356 ještě před odjezdem do vyhnanství. Obecný konsenzus předpokládá, že její součástí byl také spis, který je v Migneho *Patrologii* publikován jako *Liber I ad Constantium*. Existuje shoda badatelů v tom, že *Liber I ad Constantium* nebyl napsán sv. Hilariem. Předpokládá se, že se jedná o list biskupů z koncilu v Sardice 343 adresovaný císaři Constantiovi, ke kterému sv. Hilarius přidal svůj komentář. První část dále popisuje události na koncilu v Arles a v Miláně. Tato část byla koncipována jako historie arianismu na Západě.

V roce 359, po událostech na koncilech v Rimini a Seleukii, sv. Hilarius publikoval druhou část *Adversus Valentem et Ursacium*. Nakonec mezi lety 366 a 367 publikoval závěrečnou třetí část, která obsahuje sbírku dokumentů zachycujících události po roku 360. Její součástí je např. dopis pařížské synody východním homoiousiánům.

Mezi historicko-dogmatické spisy musíme zařadit ještě *Liber II ad Constantium*, *Liber contra Constantium* a pojednání *Contra Auxentium*.

61 Sv. Hilarius, *Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa*, PL 10, 545-548.

62 Viz. Borchart, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, s. 31-35; J. Quasten. *Patrology*. Vol. 4. Allen, Tex., [1986], s. 46-47.

Mezi exegetická díla patří *Commentarius in evangelium Mathaei* sepsaný ještě před exilem, a také *Tractatus super Psalmos* napsaný na konci života. Navíc v roce 1887 byl nalezen spis *Liber de mysteriis*.

Sv. Hilarius se jako první ze západních autorů věnoval také skládání hymnů. Od sv. Jeronýma víme, že sv. Hilarius sepsal *Liber de hymnorum*, z nichž se nám však zachovaly pouze jeden večerní a jeden jitřní hymnus, které složil pro svoji dceru Abru.

ČÁST I. Kristus a spása člověka podle *Komentáře*

Uvedení do *Komentáře*

Předtím, než se pustíme do zkoumání našeho tématu v *Komentáři*, zastavíme se krátce u toho, co víme o vlivech, které formovaly sv. Hilaria v předexilní době. *Komentář*, první dílo sv. Hilaria, bylo dokončeno ještě před nuceným odjezdem na Východ. V každém případě to muselo být předtím, než v roce 356 publikoval první část *Liber adversum Valentem et Ursacium*. Toto dílo je svědectvím o průběhu ariánské krize na Západě, zatímco v *Komentáři* o ariánech není zmínky. Základní motivace, která sv. Hilaria vedla k výkladu Matoušova evangelia, bylo uvědomění si katechetické odpovědnosti biskupa. Není důvod, proč bychom nemohli předpokládat, že měl v plánu (pokud by mu to životní okolnosti dovolily) komentovat také ostatní evangelia. Jistě proto není náhodou, že se rozhodl začít právě Matoušovým evangeliem. Již od přelomu 2. a 3. stol., kdy byl uzavřen novozákonní kánon, zaujímalo Matoušovo evangelium pravděpodobně první místo tak, jak je tomu i dnes.⁶³

V celém *Komentáři* jsou uvedena pouze dvě jména a to Tertulliana a sv. Cypriana. Vliv těchto dvou autorit latinské teologie je v *Komentáři* všudypřítomný. Podle svědectví sv. Jeronýma existovala ve 4. stol. celá řada komentářů Matoušova evangelia. Z řeckých autorů uvádí mimo jiné Origena, Theophila Antiochejského a sv. Hippolyta Římského. Z latinských autorů vedle sv. Hilaria uvádí Victorina a Fortunatia.⁶⁴

⁶³ Podle Tertulliana je Matoušovo evangelium nejvěrnější. (*De carne Christi* 22, 1). Origenes ve svém soupisu novozákonních knih uvádí Matoušovo evangelium jako první (Eusebius Cesarejský, *Církevní dějiny* (Teologické studie, s. 117), Praha, 1988.)

⁶⁴ Sv. Jeroným, *Commentaria in Mathaeum*, PL 26, 20B.

J. Doignon, který podrobil předexilní období sv. Hilaria zatím nejpodrobnějšímu zkoumání⁶⁵, se zabýval také otázkou, jestli můžeme předpokládat, že sv. Hilarius při komentování Matoušova evangelia mohl čerpat z Origenova komentáře a být tak ovlivněn řeckou theologií. Ve svém zkoumání doložil, že v 78 % se výklad sv. Hilaria liší od Origenova výkladu.⁶⁶ Protože ještě v polovině 4. stol. neexistoval překlad tohoto díla do latiny, tak pouze ti z latinských autorů, kteří znali řecky, měli přístup k Origenovu výkladu Matoušova evangelia. To však nebyl případ sv. Hilaria. Podle J. Doignona vše nasvědčuje tomu, že před exilem sv. Hilarius neuměl řecky. K dispozici měl pouze glosář s řeckými theologickými výrazy.⁶⁷ Navíc ze svědectví sv. Jeronýma víme, že ještě na Východě měl sv. Hilarius problémy s řečtinou a využíval pomoci překladatele.⁶⁸ J. Doignon se domnívá, že sv. Hilarius ani na konci svého života neměl „une bonne pratique du grec“.⁶⁹ Možnost, že by sv. Hilarius mohl být před exilem ovlivněn Origenem, je tedy nepravděpodobná.

Zdá se, že také ke spisům dalšího velikána přednicejské teologie sv. Irenea Lyonského neměl sv. Hilarius před exilem přístup. Jméno sv. Irenea není v *Komentáři* nikde zmíněno. Nevíme také přesně, kdy byl pořízen první překlad jeho díla do latiny. Názory odborníků se v této otázce rozcházejí. Někteří kladou jeho vznik až do druhé poloviny 4. stol. Jiní předpokládají, že již sv. Cyprian měl k dispozici překlad sv. Irenea do latiny.⁷⁰ J. Doignon je

⁶⁵ J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil: recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV^e siècle*, Paris, 1971.

⁶⁶ Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, s. 545-555.

⁶⁷ Ibid., s. 173-175.

⁶⁸ Sv. Jeroným, *Epistolae* 34, 3.

⁶⁹ Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, s. 176.

⁷⁰ Srv. J. Quasten, *Patrology*. Vol. 1. Allen, Tex., [1986], s. 291; Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, s. 200.

toho názoru, že před exilem bylo sv. Hilariovi dílo sv. Ireneia nedostupné stejně jako dílo Origenovo.⁷¹

Pokud odmítneme možnost přímého vlivu sv. Ireneia, neznamená to, že musíme odmítnout možnost nepřímého vlivu jeho theologie. Sv. Ireneus byl jeden z největších přednicejských církevních Otců s velikým vlivem na pozdější vývoj starověké theologie. Je zřejmé, že jeho působení v Lyonu zásadním způsobem ovlivnilo duchovní klima galské Církve, jejímž údem se zhruba po 120 letech stal také sv. Hilarius. Navíc za jistou musíme považovat skutečnost, že sv. Hilarius byl sv. Ireneem ovlivněn zprostředkovaně skrze Tertulliana⁷².

J. Doignon na základě svého podrobného zkoumání dochází k závěru, že kultura, v rámci které sv. Hilarius píše svůj *Komentář*, je čistě latinská.⁷³ Rozhodující vliv vidí především v theologii Tertulliana a sv. Cypriana. *Komentář* sv. Hilaria je tak unikátním svědectvím o stavu a charakteru latinské starověké theologie v době těsně předtím, než díky ariánské krizi dojde k intenzivnímu setkání mezi řeckou a latinskou theologií prostřednictvím přebývání západních biskupů na Východě a východních zase na Západě.

I.A. Christologie *Komentáře*

V první polovině naší práce budeme sledovat vytyčené téma Kristus a spása člověka v *Komentáři*. Zkoumání, jak jsme uvedli v úvodu, budeme provádět ve dvou krocích. Nejdříve budeme sledovat christologickou nauku *Komentáře* a potom nauku soteriologickou.

⁷¹ Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, s. 200.

⁷² O vlivu sv. Ireneia na Tertulliana viz. R. E. Roberts, *The Theology of Tertullian*, London, 1924, s. 58-59.

⁷³ Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, s. 201.

Jednou z možností, jak představit christologickou nauku *Komentáře*, je vyjít z christologického vyznání, které nacházíme v 16. kapitole. Zde sv. Hilarius komentuje událost z Cesareje Filipovy, kde se Kristus ptá svých učedníků: „*Za koho lidé pokládají Syna člověka?*“ (Mt 16, 13) Podle jeho výkladu zde Pán Ježíš Kristus „*poskytuje učedníkům úplnější poznání o sobě a ustanovuje jakousi formu a řád, jak se má o něm přemýšlet*“⁷⁴. Tato forma a řád, která bude základem pro naše představení christologické nauky *Komentáře*, má následující obsah.

„*Neboť pravá a neporušitelná víra nám říká, že Bůh Syn vyšel z Boha věčnosti, kterému kvůli tomu, že vždy měl Syna, vždy náleží právo a jméno Otce. Kdyby totiž neměl vždy Syna, nebyl by vždy ani Otec. Věčnost Boha Syna je z Otcovy věčnosti. Aby se narodil, to byla vůle toho, v jehož schopnosti a moci bylo, aby se narodil. Syn Boží je Bůh z Boha, jeden ve dvou. Ze svého věčného Otce, ze kterého svým narozením vyšel, přijal theotetam, kterou latiníci nazývají božství. Ale přijal to, čím byl, a narodilo se Slovo, které bylo vždy v Otci. A tak Syn je i narozený i věčný, protože nic jiného se v něm nenarodilo než to, co je věčné.*

Dokonalé vyznání tedy je, že přijal tělo a stal se člověkem. Neboť tak je nám dáno poznat, že jako věčnost přijala tělo naší přirozenosti, tak přirozenost našeho těla může přijat sílu věčnosti. A protože svrchované dobro spočívá v této víře, ptá se učedníků, za koho lidé pokládají, a dodává, Syna člověka. Neboť takový je řád vyznání, který je potřeba držet. Jako pamatujeme Syna Božího, tak musíme pamatovat i Syna člověka, protože jedno bez druhého nepřináší žádnou naději ke spáse.“⁷⁵

⁷⁴ ... absolutius discipulis cognitionem suam (id est, sui) praestat, et quamdam intelligendi se formam rationemque constituit. (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 16, 4 / SC 258, 52, 3-5.)

⁷⁵ Est autem haec vera et inviolabilis fides, ex Deo aeternitatis (cui ob id quod semper filius fuerit, semper et jus patris et nomen sit; ne si non semper filius, non semper et pater sit) Deum filium profectum fuisse, cui sit ex aeternitate parentis aeternitas. Nasci autem eum

Vyznání, které nám zde sv. Hilarius předkládá, má dvě části. První část se věnuje vztahu Syna Božího k Bohu Otci a pojednává o narození Syna Božího. Druhá část se zase věnuje vztahu Syna Božího ke světu a pojednává o vtělení. Tak i naše představení christologické nauky *Komentáře* bude mít dvě části. V první části se budeme věnovat tomu, co sv. Hilarius učí o vztahu Syna Božího k Bohu Otci, o Boží přirozenosti Krista, jinými slovy o Kristu *ut Deus*, a v druhé části tomu, co učí o lidské přirozenosti Krista, tedy o Kristu *ut homo*.

1. Kristus *ut Deus*

Všimněme si, že v první části citované pasáže sv. Hilarius na jednu stranu jasně mluví o věčnosti Syna, kterého nazývá Bohem. Ovšem na druhou stranu, když mluví o narození Syna z Otce, neříká nic o věčném narození. Naopak mluví o tom, že Syn skrze akt narození přijal to, co již byl a že se narodilo Slovo, které bylo vždy v Otci. Místo konceptu věčného narození, který by byl zcela přirozeným důsledkem vyplývajícím z věčnosti Syna, sv. Hilarius zavádí časový prvek do jeho narození. Zřetelně to můžeme vidět také v následující pasáži:

voluntas ejus fuit, cujus in virtute ac potestate inerat ut nasceretur. Est ergo filius Dei ex Deo Deus, unus in utroque: theotetam enim, quam deitatem Latini nuncupant, aeterni ejus parentis, ex quo nascendo est profectus, accepit. Accepit autem hoc quod erat: et natum est Verbum quod fuit semper in Patre. Atque ita Filius et aeternus et natus est: quia non aliud in eo natum est, quam quod aeternum est. Hunc igitur assumpsisse corpus, et hominem factum esse, perfecta confessio est: quia sicut aeternitas naturae nostrae corpus accepit; ita cognoscendum est, naturam corporis nostri aeternitatis assumere posse virtutem. Igitur quia summum in fide ista bonum est; a discipulis requirit quem se homines esse dicerent: et adjecit, hominis filium. Haec enim confessionis tenenda ratio est, ut sicut Dei filium, ita et filium hominis meminerimus: quia alterum sine altero nihil spei tribuit ad salutem. (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 16, 4-5 / SC 258, 52, 5-17; 52, 1-10.)

„Kdyby skrze viru a řádný život byli schopni pochopit evangelia, věděli by, že Slovo na počátku je Bůh a že od počátku je u Boha a že se narodilo z toho, který byl, a že je v tom, který se narodil, a že on sám je u toho, který byl dříve, než se narodil.“⁷⁶

Syn je u toho, který byl dříve, než se narodil (*ipse est penes quem erat ante quam nasceretur*). Také tato slova vylučují možnost věčného narození Syna. Naopak sv. Hilarius zde formuluje nauku o dvou fázích existence Slova. V první fázi své existence Slovo věčně existuje v Otci. Potom skrze akt narození přechází do druhé fáze své existence.

V této části naší práce se pokusíme odpovědět na otázku, která se vynořuje před každým badatelem zabývajícím se *Komentářem*. Jak je možné mluvit o věčném Synu bez konceptu věčného narození? Jak je možné, aby Otec byl věčně Otcem, tedy i před narozením Syna? Jak je možné mluvit o božství Syna a zároveň zavádět postupné fáze jeho existence? Nebo tomu máme rozumět tak, jak je to často vykládáno tedy, že se zde setkáváme s pozůstatky subordinacianismu starověké theologie, které se potom staly východiskem a základem pro ariánskou nauku?

Naše zkoumání bude provedeno tak, že se nejdříve budeme věnovat konceptu narození v přednicejské teologii a v *Komentáři* a pokusíme se odpovědět na položené otázky. Poté se zaměříme na to, jakým způsobem byla tato problematika interpretována v současném hilariovském bádání.

⁷⁶ Qui si per fidem vitaeque probitatem capaces Evangeliorum esse potuissent, scirent Verbum in principio Deum, et hoc a principio apud Deum, et natum esse ex eo qui erat, et hoc in eo esse qui natus est, quod is ipse est penes quem erat ante quam nasceretur: (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 31, 3 / SC 258, 228, 11-15.)

1.1. Koncept narození v přednicejské theologii a v *Komentáři*

Pro pochopení theologického významu konceptu narození Božího Syna v *Komentáři*, je nezbytné provést krátkou historicko-dogmatickou sondu, která nám poskytne jasnější představu o tom, jak byl tento koncept používán ve starověké theologii.

Existuje jedna zcela základní skutečnost, kterou někteří badatelé zabývající se dílem sv. Hilaria nechali bez povšimnutí a která jim podle našeho názoru zabránila ve správném pochopení konceptu narození Božího Syna u sv. Hilaria v době, kdy psal svůj *Komentář*. Touto skutečností je zásadní obrat v používání konceptu narození ve starověké theologii v době před a po Nicejském koncilu. Jinými slovy nevšimli si toho, že sv. Hilarius používá tento koncept jinak v předexilní a jinak v poexilní období.

Význačný novodobý řecký theolog o. J. Romanidis popisuje koncept narození Božího Syna ve starověké theologii takto:

„Skupina starověkých ortodoxních theologů a Otců tvrdila obecně, že na počátku před stvořením světa byl Bůh se svým Λόγος ενδιάθετος. Bůh kvůli stvoření světa zrodil tento Λόγος ενδιάθετος a ten se stal προφορικός. Λόγος ενδιάθετος a Λόγος προφορικός je jeden a týž Logos. Bůh a Otec je jeden a týž. Logos a jednorozený Syn Boží je také jeden a týž. Λόγος προφορικός, jednorozený Syn Boží je vždy z Otce, vždy existoval v Bohu a Bůh v něm a skrze něho stvořil svět atd. Tento Logos se stal tělem a je nazýván Kristem. V žádném případě se zde nejedná o vznik hypostaze Logu skrze jeho narození z Boha. V terminologii těchto theologů a Otců pojmy Λόγος προφορικός, Otec a jednorozený Syn Boží vyjadřují vztah Boha ke světu.“⁷⁷

⁷⁷ I. Σ. Ρωμανίδης, *Δογματική και συμβολική θεολογία της Ορθόδοξου καθολικής εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη, 2004, s. 206.

Uvedme si ještě jeden citát ze stejného díla o. J. Romanidise, který má vztah k našemu tématu:

„Možná existuje také nějaký základ pro to, abychom přijali, že zcela ortodoxní byli ti Otcové, kteří učili, že jména Otec a Syn se vztahují k narození z Boha již věčně a přirozeností existujícího hypostatického Logu a to za účelem stvoření a vtělení... Jednou vůlí Otce Svaté Trojice Λόγος ενδιάθετος se vyslovuje (προφέρεται), to znamená, rodí se a tak se Bůh stává Otcem a Logos Synem. Děje se to kvůli stvoření, vtělení a adopci lidí.“⁷⁸

Na Východě jako první tento koncept narození spojený s dvěma fázemi existence Logu rozvádí sv. Justin Mučedník a Theophilus Antiochejský. V 61. kapitole *Dialogus cum Tryphone Judaeo* sv. Justin píše:

„Před všemi stvořenými věcmi jako počátek zrodil Bůh ze sebe jakousi logickou mohutnost. Duch Svatý ji jednou nazývá Slávou Páně, jednou Synem, Moudrostí, Andělem, jednou Bohem, jednou Pánem nebo Slovem. Sama sebe také nazývá Velitelem Hospodinova zástupu, když se v lidské podobě zjevila Jozuovi, synu Núnovu. Všechna tato jména ji náležejí, protože slouží Otcově vůli a protože se narodila z Otcovy vůle.“⁷⁹

Podobně jako u sv. Hilaria, tak i zde Logos v první fázi své existence existuje v Bohu. Ve druhé fázi své existence před stvořením světa Bůh ze sebe tento Logos zrodil. Příčina rození spočívá v Otcově vůli. Rození je vztaženo ke stvoření světa. V 6. kapitole *Apologia secunda* popisuje sv. Justin dvě fáze existence Logu těmito slovy: „A jeho Syn, který jediný může být nazýván

⁷⁸ Ibid., s. 290-291.

⁷⁹ ... ὅτι ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν, ἣτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεός, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος, ποτὲ δὲ ἀρχιστράτηγον ἑαυτὸν λέγει, ἐν ἀνθρώπου μορφῇ φανέντα τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ· ἔχει γὰρ πάντα προσονομάζεσθαι ἕκ τε τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι καὶ ἕκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγεννηθῆσθαι.... (Sv. Justin, *Dialogus cum Tryphone*, PG 6, 613C.).

skutečně Synem, Logos před všemi stvořeními spolu s Otcem jsoucí a narozený...⁸⁰

Všimněme si, že označení Syna και συνων και γεννώμενος u sv. Justina a *et aeternus et natus* u sv. Hilaria z *Komentáře* 16, 4 je v podstatě totožné.

Podobným způsobem také Theophilus Antiochejský rozlišuje dvě fáze existence Logu. Ve svém pojednání *Ad Autolyicum* píše:

„Řekneš mi [Theophilovi]: »Vždyť jsi řekl, že Bůh nemůže být obsažen na žádném místě. Jak tedy nyní můžeš o něm říci, že chodil v ráji?« Poslouchej co odpovídám. Bůh a Otec všeho je neobsažitelný a nenachází se na žádném místě. Jeho Logos, skrze něhož bylo vše stvořeno, je jeho moc a moudrost... Tento Λόγος ενδιάθετος byl vždy v srdci Boha. Předtím, než cokoli vzniklo, měl ho jako rádce, jako svou Mysl, svůj Rozum. Když potom Bůh chtěl učinit to, o čem se radil, zrodil tento Logos a ten se stal προφορικός a prvorozený všeho stvoření... Tento Logos je Bůh a svou přirozeností je z Boha, a když Otec všeho chce, posílá jej na určité místo. On, od něj poslán, přichází, je vidět a slyšet a nachází se tak na tom určitém místě.“⁸¹

80 ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων και συνων και γεννώμενος... (Sv. Justin, *Apologia secunda*, PG 6, 453A.)

81 Ερεῖς οὖν μοι: "Σὺ φῆς τὸν θεὸν ἐν τόπῳ μὴ δεῖν χωρεῖσθαι, καὶ πῶς νῦν λέγεις αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ περιπατεῖν;" Ἄκουε ὃ φημι. ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὄλων ἀχώρητός ἐστιν καὶ ἐν τόπῳ οὐχ εὐρίσκεται "οὐ γὰρ ἐστὶν τόπος τῆς καταπαύσεως αὐτοῦ". ὁ δὲ λόγος αὐτοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκεν, "δύναμις" ὡν "καὶ σοφία" αὐτοῦ... τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ενδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ. πρὸ γὰρ τι γίνεσθαι τοῦτον εἶχεν σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα. ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικός, "πρωτότοκον πάσης κτίσεως... θεὸς οὖν ὡν ὁ λόγος καὶ ἐκ θεοῦ πεφυκώς, ὁπότεν βούληται ὁ πατὴρ τῶν ὄλων, πέμπει αὐτὸν εἰς τινὰ τόπον, ὃς παραγινόμενος καὶ ἀκούεται καὶ ὁράται, πεμπόμενος ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἐν τόπῳ εὐρίσκεται. '... (Theophilus Antiochejský, *Ad Autolyicum*, PG 6, 1088A).

Λόγος ενδιάθετος vždy existuje v Bohu. Příčina přechodu Logu z první do druhé fáze existence, kdy Λόγος ενδιάθετος se rodí jako Λόγος προφορικός, spočívá ve vůli Boha a je vztažena ke stvoření světa.

Na Západě nacházíme tento koncept narození spojený s konceptem dvou fází existence Logu jak v africké tak i v římské starověkéologii. V 5. kapitole *Adversus Praxeam* Tertullianus píše, že před stvořením všeho Bůh byl sám (*solus*) a že nic vnějšího mimo něj nebylo, ale že vlastně nebyl sám, protože měl sebou to, co měl v sobě, svůj Rozum (*ratio*). Tento Rozum je starší než Slovo (*sermo*) a má svoji vlastní substanci. Pokud ještě Bůh neposlal své Slovo, tak ho měl v sobě ve svém Rozumu (*ratio*) a tiše přemýšlel o tom, co skrze Slovo hodlal říci. V 6. kapitole dále pokračuje:

„Když pak Bůh chtěl dát podstatu a druh těm věcem, které spolu s Moudrostí, Rozumem a Slovem v sobě naplánoval, jako první pronesl samotné Slovo, které v sobě mělo svůj neoddělitelný Rozum a Moudrost, aby se prostřednictvím Slova uskutečnilo vše, co měl v úmyslu a co bylo v jeho plánu...“⁸²

Nakonec v 7. kapitole píše:

„Slovo totiž přijímá svou vlastní formu a svůj šat, svůj život a svůj hlas, když Bůh říká: »Budiž světlo«. Zde se uskutečňuje dokonalé narození Slova, když vychází z Boha. Nejdříve je založil, aby přemýšlel ve jménu Moudrosti: »Bůh mě založil jako počátek cest«. Potom zrozené se zaměřilo na účinek: »Když připravoval nebesa, bylo jsem s ním spolu u toho«. Tak je učinil sobě rovným, a vycházejíc z něj stalo se jeho prvorozeným Synem.“⁸³

82 Nam ut primum Deus voluit ea quae cum sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas, Rationem et Sophiam; ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata atque disposita... (Tertullianus, *Adversus Praxeam* 6 / PL 2, 161B).

83 Tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit Deus: Fiat lux. Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit: conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine Sophiae: Dominus condidit me initium viarum. Dehinc

V téže době jako Tertullianus v Africe sv. Hippolytus v Římě formuluje stejnou nauku. V *Contra Noetum* 10 čteme:

„Bůh jsa sám a nemaje nikoho současného k sobě chtěl stvořit svět... On jsa sám byl mnohý. Neboť nebyl ani bez Logu, ani bez Moudrosti, ani bez moci, ani bez vůle. Vše bylo v něm, on byl vše. Když chtěl a jak chtěl, v časech, které určil, ukázal svůj Logos. Skrze něj vše učinil... všechny stvořené věci skrze Logos a Moudrost vytváří. Tvořice Logem a pořádaje Moudrostí učinil, jak chtěl, neboť byl Bůh. Jako Vůdce, Rádce a Vykonavatele pro stvořené věci zrodil Logos, kterého maje v sobě neviditelného pro stvořený svět, činí viditelným. Pro stvořený svět ho neviditelného činí viditelným proto, aby svět skrze to, jak se bude zjevovat, ho viděl a mohl být spasen. A tak ho postavil sobě jako druhého. Když říkám druhého, nemyslím dva Bohy, ale jako světlo ze světla, nebo jako vodu z pramene...“⁸⁴

Podobnost je zřetelná. Tertullianus v *Adversus Praxeam* 5 píše: „Přede všemi věcmi Bůh byl sám... Byl sám, protože neexistovalo nic jiného, vnějšího mimo něho. Avšak nebyl tehdy sám; neboť měl sebou to, co měl v samém sobě, tedy svůj Rozum (ratio). Bůh je rozumný (rationalis).“⁸⁵

generatus ad effectum: Cum pararet coelum, aderam illi simul. Exinde eum parem sibi faciens, de quo procedendo Filius factus est, primogenitus. (Ibid. 7 / PL 2, 161B-C).

84 Θεός μόνος ὑπάρχων καὶ μηδὲν ἔχων ἑαυτῷ σύγχρονον, ἐβουλήθη κόσμον κτίσαι... αὐτὸς δὲ μόνος ὦν πολὺς ἦν. οὐτε γὰρ ἄλογος οὐτε ἄσοφος οὐτε ἀδύνατος οὐτε ἀβούλευτος ἦν. πάντα δὲ ἦν ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ ἦν τὸ πᾶν. ὅτε ἠθέλησεν, καθὼς ἠθέλησεν, ἔδειξεν τὸν Λόγον αὐτοῦ καιροῖς ὠρισμένοις παρ' αὐτῷ· δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησεν... πάντα γὰρ τὰ γενόμενα διὰ Λόγου καὶ σοφίας τεχνάζεται, Λόγῳ μὲν κτίζων, σοφίᾳ δὲ κοσμών. ἐποίησεν οὖν ὡς ἠθέλησεν. Θεὸς γὰρ ἦν. τῶν δὲ γινομένων ἀρχηγὸν καὶ σύμβουλον καὶ ἐργάτην ἐγέννα Λόγον. ὃν Λόγον ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατον τε ὄντα τῷ κτιζομένῳ κόσμῳ ὄρατὸν ποιεῖ... τῷ δὲ γινομένῳ κόσμῳ ἀόρατον ὄντα ὄρατὸν ποιεῖ, ὅπως διὰ τοῦ φανῆναι ἰδὼν ὁ κόσμος σωθῆναι δυνήθη. καὶ οὕτως αὐτῷ παρίστατο ἕτερος. ἕτερον δὲ λέγων οὐ δύο θεοὺς λέγω, ἀλλ' ὡς φῶς ἐκ φωτός ἢ ὡς ὕδωρ ἐκ πηγῆς... (Sv. Hippolytus Římský, *Contra haeresin Noeti*, PG 10, 817A-C.)

85 Ante omnia enim Deus erat solus... Solus autem, quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Caeterum, ne tunc quidem solus; habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. Rationalis etiam Deus (Tertullianus, *Aversus Praxeam* 5 / PG 2, 160A.)

Sv. Hippolytus v *Contra Noetum* 10 zase uvádí: „Bůh, jsa sám a nemajíce nikoho současného k sobě, chtěl stvořit svět... On jsa sám byl mnohý. Neboť nebyl bez Logu, bez Moudrosti.“

Jak u Tertulliana, tak i u sv. Hippolyta (podobně jako před tím u Theophila Antiochejského) Bůh před narozením Slova a stvořením světa existoval se svým Slovem, které měl v sobě. Protože Bůh je vždy *rationalis* a nikoliv ἄλογος. Situace se mění, když se Bůh rozhodl přistoupit ke stvoření světa. Tehdy Bůh ze sebe zrodil své Slovo, aby skrze něj mohlo být vše stvořeno.

Po sv. Hippolytovi také další z římských theologů používá tento koncept narození. V 31. kapitole *De Trinitate* Novatianus říká, že pouze Bůh Otec nemá žádný počátek, a pokračuje:

„Z něho, když on sám chtěl Slovo, Syn se narodil... On tedy, protože se narodil z Otce, vždy je v Otci. Říkám vždy, abych dokázal, že není nezrozený, ale narozený. Ale ten, který byl před každým časem, musí být chápán tak, že byl vždy v Otci. Neboť nemůžeme připsat čas k tomu, kdo je před časem. Je totiž stále v Otci, jinak by Otec nebyl vždy Otcem. Ovšem Otec ho nějakým způsobem předchází, protože nutně musel být dříve, když je Otec... On tedy, když Otec chtěl, vyšel z Otce... totiž ona Boží substance, jejíž jméno je Slovo, skrze které vše bylo stvořeno a bez níž nebylo nic učiněno.“⁸⁶

Při pozorném čtení uvedených pasáží si všimneme, že koncept narození má ve všech případech tři společné prvky. Tyto tři prvky jsou podle našeho

86 Ex quo, quando ipse voluit, Sermo Filius natus est...Hic ergo, cum sit genitus a Patre, semper est in Patre. Semper autem sic dico, ut non innatum, sed natum probem. Sed qui ante omne tempus est, semper in Patre fuisse dicendus est: nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est. Semper enim in Patre; ne Pater non semper sit Pater: quin et Pater illum etiam (quadam ratione) praecedit, quod necesse est (quodammodo) prior sit qua Pater sit...Hic ergo quando Pater voluit, processit ex Patre:... substantia scilicet illa divina, cujus nomen est Verbum, per quod facta sunt omnia, et sine quo factum est nihil. (Novatianus, *De Trinitate* 31 / PL 3, 949B - 950A.)

názoru základem, na kterém starověká theologie v přednicejské době postavila svůj koncept narození Syna.

Zprvé aktu narození Syna z Otce předchází věčná existence Slova, Syna v Otci. Za druhé ve všech případech příčinou narození Syna je vůle Otce. A nakonec za třetí ve všech citovaných pasážích narození Syna je přímo vztaheno ke stvoření světa. Narození Syna je zde představeno jako počátek veškerého konání Boha *ad extra*.

Přesně do této tradice přednicejské theologie nás přivádí sv. Hilarius svými christologickými tezemi z 16, 4 a 31, 3, které jsme citovali výše. Z nich je patrné, že také podle sv. Hilaria Syn před tím, než aktem narození vyšel z Otce, věčně pobýval v Otci. Stejně jako u citovaných Otců, tak i podle sv. Hilaria příčinou narození Syna je vůle Otce. Ta však není příčinou pouze narození Syna, ale celé další ekonomie spásy. O tom sv. Hilarius říká: „*A tak i jeho vtělení a utrpení je vůle Boží a spása světa.*“⁸⁷

Nyní již máme dostatek materiálu, abychom se mohli pokusit shrnout theologický obsah konceptu narození Božího Syna v *Komentáři*. Sv. Hilarius podobně jako většina Otců před Nicejským koncilem, když používá koncept narození Božího Syna, nemluví v tomto smyslu v žádném případě o narození jako o počátku hypostaze Syna skrze jeho narození z Otce. Kontext, ve kterém tyto Otcové používají koncept narození, není oblast theologie, tedy oblast vnitřních, věčných vztahů mezi jednotlivými osobami Svaté Trojice. Naopak vlastním kontextem, ve kterém pojednávají o narození Syna, je oblast ekonomie, kde se pojednává o konání Boha *ad extra*. Bůh kvůli stvoření světa a spáse světa tehdy, když chce, svou vůlí rodí svého Syna. Ten před tím věčně existuje v Bohu. Skrze svého Syna, své Slovo Bůh tvoří svět a poskytuje mu spásu.

⁸⁷ Itaque et corporalitas eius et passio voluntas dei et salus saeculi est; (Sv Hilarius, *Comm. In Matt.* 4, 14 / SC 254, 132, 16-17.)

Tento základní rámeček konceptu narození sdílejí všichni zmiňovaní Otcové. Liší se pak v tom, na co kladou větší důraz. I. V. Popov ukazuje, že Tertullianus a sv. Hilarius se shodují v tom, že oba rozlišují v existenci Syna Božího dva momenty a to věčné přebývání Syna v Otci a potom jeho rození od Otce v čase před samotným stvořením světa vůlí Otce. Rozdíl mezi nimi je v tom, že Tertullianus klade důraz na druhý moment bytí Syna, na jeho rození před stvořením světa, a tvrdí, že byla doba, kdy Syn nebyl a že Otec nebyl Otcem a nenazýval se Otcem do narození Syna. Zatímco sv. Hilarius, možná proti ariánům, vyzdvihuje moment věčného přebývání Syna v Otci a odtud vychází k tomu, že zdůrazňuje jeho věčnost a fakt, že Bohu věčně náleží vlastnost být nazýván Otcem.⁸⁸

Pokud máme na mysli tento širší kontext, ve kterém starověká theologie používala koncept narození, pak rozumíme tomu, proč sv. Hilarius nemluví o věčném narození Syna, přestože mluví o věčném Synu. Svět není věčný, je Bohem stvořený. Proto i narození Syna, které je přímo vztaheno ke stvoření světa a ke konání Boha ve světě a které má svůj původ ve vůli Boha, nemůže být věčné.

V této souvislosti je potřeba zdůraznit následující skutečnost. Poukazuje na ni H. A. Wolfson, když ukazuje, že „dvoufázová teorie Logu“, tedy koncept narození, jak jsme ho právě rekonstruovali, nikdy nebyl odsouzen jako hereze. O anathematu obsaženém v nicejském vyznání proti těm, kteří říkají, byla doba, kdy nebyl, uvádí, že v žádném případě nebylo namířeno proti „zastáncům dvojfázové teorie Logu“ ani proti Tertullianovi. H. A. Wolfson to zdůvodňuje existencí fundamentálního, doktrinálního rozdílu mezi přednicejskými Otcí a ariány. Ten spočívá v tom, že podle prvních Logos má původ v přirozenosti Boha, zatímco podle druhých Logos pochází *ex nihilo*.

⁸⁸ Попов, Святой Илариий епископ Пиктавийский, s. 458-459.

„Zdálo by se, že důvody, pro které Otcové nakonec úplně opustili dvoufázovou teorii, spočívaly podobně jako u Irenea na čistě psychologických základech. V případě Irenea to bylo kvůli jeho opozici vůči gnosticizmu, v případě pozdějších Otců to byla jejich opozice vůči arianismu.“⁸⁹

Také podle našeho názoru je zřejmé, že jak u sv. Hilaria tak i u ostatních přednicejských Otců, kteří tímto způsobem mluví o narození Božího Syna, nemůžeme mluvit o subordinacionismu, přestože jsou tímto způsobem často interpretováni. Zdá se, že pouze ten, kdo nebere v potaz, v jakém kontextu tito starověcí Otcové používali koncept narození a posuzuje je tak z perspektivy postnicejské teologie, může u těchto Otců nacházet pokušení subordinacionismu. Teprve ariáni, kteří používali stejný koncept narození, ovšem, a to je důležité si uvědomit, k vyjádření své vlastní, od přednicejských Otců odlišné nauky, způsobili, že takto chápaný koncept narození Syna byl vypuštěn ze slovníku starověké teologie.

Příkladem, kdy je koncept narození u přednicejských Otců posuzován mimo jeho vlastní kontext, je interpretace J. Quastena. Ve své *Patrologii* představuje Tertullianův koncept narození tímto způsobem: „Avšak Tertullianus se nemohl úplně zbavit vlivu subordinacionismu. Staré rozlišení mezi *logos endiathetos* a *logos proforikos*, Slovo vnitřní či imanentní a Slovo vyslané či pronesené Bohem, které svedlo řecké apologety, jej přivedlo k tomu, aby nahlížel Boží rození jako dějící se postupně.“⁹⁰

Pojďme se však na tuto problematiku podívat z jiné stránky, která nám umožní udělat si ještě jasnější obrázek o tom, jakým způsobem starověká teologie používala koncept narození. V *Adversus Hermogenem* Tertullianus vyvrací Hermogenovu nauku, že Bůh stvořil svět z předvěčně existující hmoty. Hermogenes, říká Tertullianus, se obrátil od křesťanství k filosofii a pod jejím

⁸⁹ H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*. Vol 1. Cambridge, Mass., 1956, s. 217-218.

⁹⁰ J. Quasten, *Patrology*. Vol. 2. Allen, Tex., [1986], s. 326.

vlivem popřel křesťanskou nauku o stvoření světa *ex nihilo*. To učinil z obavy, že by to způsobilo změnu Boha. Taková je jeho premisa: „*Bůh byl vždy Bohem a také vždy Pánem, nebyla doba, kdy Bůh nebyl Pánem [stvoření]*.“⁹¹ Kdyby Hermogenes připustil myšlenku, že svět nebyl předtím, než byl stvořen, pak by to podle něj nevyhnutelně znamenalo zavést do Boha změnu. Bůh, který před tím nebyl Pánem stvoření a který se jím potom stal, stěží může vlastnit jeden z predikátů Boha neměnnost. Odpověď Tertulliana je následující:

„*My tvrdíme, že jméno Bůh vždy existovalo u Boha samého a v něm samém, naproti tomu jméno Pán nikoliv. Neboť podmínka každého jména je odlišná. Bůh je jméno samotné podstaty, tedy božství. Naproti tomu jméno Pán neoznačuje podstatu, ale moc. Tvrdíme, že podstata této moci byla vždy se svým jménem, které je Bůh. Název Pán je později, tedy přidáním věci. Neboť Bůh se stal a byl nazván Pánem až přibytím moci a to od chvíle, kdy povstaly věci, nad kterými Pán vykonává svoji moc. Protože Bůh je i Otec a Bůh je i Soudce, přece však není stejně vždy Otec i Soudce, protože je vždy Bůh. Neboť nemohl být ani Otcem předtím, než byl Syn, ani Soudcem předtím, než bylo provinění... Byla však doba, kdy nebylo ani provinění ani Syn. Provinění ho učinilo Soudcem a Syn Otcem.*“⁹²

Po přečtení této pasáže se můžeme zeptat. Pokud je Tertullianus a s ním i ostatní přednicejští Otcové pracující se stejným konceptem narození obviňován ze subordinacionismu na základě toho, že formuluje koncept rození

⁹¹ Deum semper Deum et jam semper Dominum fuisse; numquam non Dominum (Tertullianus, *Adversus Hermogenem* 3, PL 2, 199B.)

⁹² Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum, et in semetipso, Dominum vero non semper: diversa enim utriusque conditio. Deus substantiae ipsius nomen, id est divinitatis; Dominus vero non substantiae, sed potestatis substantiam semper fuisse cum suo nomine, quod est Deus, postea Dominus, accedentis scilicet rei mentio. Nam ex quo esse coeperunt in quae potestas Domini ageret, ex illo per accessionem potestatis et factus et dictus est Dominus: quia et pater Deus est, et iudex Deus est; non tamen ideo pater et iudex semper, quia Deus semper. Nam nec pater potuit esse ante filium, nec iudex ante delictum. Fuit autem tempus, cum et delictum et filius non fuit, quod iudicem, et qui patrem Dominum (Tertullianus, *Adversus Hermogenem* 3 / PL 2, 199C-200A.)

ve dvou fázích, neměli bychom Tertulliana nazvat také otcem arianismu, když součástí jeho konceptu narození je tvrzení, že byla doba, kdy Syn nebyl? Bylo by však takové tvrzení v případě jednoho z nevlivnějších latinských církevních Otců, který zcela zásadním způsobem přispěl k rozpracování trojiční theologie odůvodněné? Je shoda v terminologii dostatečným důvodem k tomu, abychom předpokládali také shodu v nauce?

Jak u Tertullina tak i u ostatních Otců koncept narození a s ním spojené postupné fáze existence Slova jsou nástrojem, jak předložit christologickou nauku v rámci biblické perspektivy. Na základě toho jakým způsobem Bůh tvoří svět a skrze jakou správu (ekonomii) o tento svět pečuje a poskytuje mu spásu, poznáváme, že Bůh je Otec, Syn a Duch Svatý. A. Grillmeier ve svém pojednání o dějinách christologické nauky na několika místech zdůrazňuje tento biblický charakter theologie 2. stol., která, jak ukazuje, byla primárně funkční a nikoliv ontologická.

„V poapoštolské době, ve 2. a na začátku 3. stol. nacházíme archaickou christologii, která má svůj vlastní, ještě do velké míry židovský způsob vyjadřování transcendence Krista. Kristus je přítomné „jméno“ Boha, realizace Božího „zákonu“, „počátek“ a nový „den“ pro svět, „Anděl velké rady“. Všechny tyto výrazy stále patří ke Starému zákonu, k biblickému způsobu mluvení o Bohu, který v případě Boha nebo Krista, se více soustředí na jejich díla, zjevení a demonstraci jejich moci, než na porozumění jejich esenciálního bytí.“⁹³

Ariánská theologie ve 4. stol. přinutí církevní Otce radikálním způsobem změnit tuto perspektivu. Jak uvidíme v dalších kapitolách, arianismus se shodoval se starověkou theologií v pojetí funkce Krista, ale radikálně se s ní rozešel v pojetí bytí Krista. A je to právě otázka bytí Krista,

⁹³ A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition : From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, New York, 1965, s. 61.

kteří od vystoupení arianismu bude určovat perspektivu theologického myšlení. Je pak pochopitelné, že podobné výroky v takto odlišných kontextech mají zcela odlišné významy.

Existuje jeden bod, kde zvláště ostře vynikl rozdíl mezi řeckým a biblickým výkladem světa. Tímto bodem byla nauka o stvoření světa. Řecké filosofii v protikladu k biblické nauce byla totiž vlastní představa věčného kosmu.

Tertullianus, díky svému specifickému vztahu k filosofii, necítil na rozdíl od Hermogena potřebu vyhnout se kritice řecké filosofie (stvoření světa v čase přináší změnu do Stvořitele), tak aby začal učit věčnost stvoření. Církevní Otcové často zdůrazňovali, že změna a ne-věčnost jsou základním určením stvořené přirozenosti.⁹⁴

Starověká theologie obhajovala tvrzení, že počátek stvoření je změna, kdy nebytí přechází do bytí. To, co nebytí přivádí do bytí, je podle řeckých Otců stvořitelská, konající, činící energie či působení Boží (ἡ δημιουργική, ποιητική, δραστική ἐνέργεια), nebo moc Boží (δύναμις θεοῦ) nebo jinými slovy Boží vůle (τὸ θεῖον βούλημα). Na Západě Tertullianus, sv. Hilarius a další Otcové v této souvislosti mluví o síle (*virtus*), moci (*potestas*), nebo konání Boží (*operatio Dei*). V *Adversus Hermogenem* Tertullianus navíc pro

⁹⁴ Sv. Řehoř Nysský k tomu říká: „Jaký rozdíl vidíme mezi tím, co je Boha, a tím, co je božskému podobno (tj. člověk stvořený k obrazu a podobnosti Boha)? V tom, že to první existuje nestvořeně, zatímco to druhé povstalo skrze stvoření. Rozdíl takové vlastnosti způsobuje opět řadu dalších charakteristik. Shodně se vždy vyznává, že nestvořená přirozenost je neměnná a vždy je taková, zatímco stvořená přirozenost nemůže existovat beze změny. Neboť přechod z nebytí do bytí je následující. Je to jakýsi pohyb a změna nebytí do bytí převedeného na základě Boží vůle.“ (Τίνα τοίνυν αὐτοῦ τε τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦ πρὸς τὸ Θεῖον ὁμοιωμένου τὴν διαφορὰν καθορώμεν; Ἐν τῷ, τὸ μὲν ἀκτίστως εἶναι, τὸ δὲ διὰ κτίσεως ὑποστῆναι. Ἡ δὲ τῆς τοιαύτης ιδιότητος διαφορὰ πάλιν ἐτέρων ιδιωμάτων ἀκολουθίαν ἐποίησε. Συνομολογεῖται γὰρ πάντη τε καὶ πάντως, τὴν μὲν ἀκτιστον φύσιν καὶ ἀτρεπτον εἶναι, καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχειν, τὴν δὲ κτιστὴν ἀδύνατον ἀνευ ἀλλοιώσεως συστῆναι. Αὐτὴ γὰρ ἢ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι πάροδος, κίνησις τίς ἐστι, καὶ ἀλλοίωσις τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι, κατὰ τὸ θεῖον βούλημα μεθισταμένου. (*De hominis opificio* 16 / PG 44, 184C.)

označení stvořitelské a spasitelské aktivity Boha používá také pojmy Otec, Syn, Soudce. Pomocí těchto pojmů Tertullianus označuje tu „tvář Boha“, která je obrácena ke světu, ke stvoření, a která na základě toho, že tvoří nevěčný svět, je jednoduše řečeno spojena se změnou. To, zdá se, má Tertullianus na mysli, když říká, že aktem rození Syna (které se děje kvůli stvoření světa) a aktem stvoření světa se Bůh stává také Otcem a Pánem, tedy tím, čím předtím nebyl.

V Tertullianově výkladu theologie stvoření, který prezentuje v kontextu vyvrácení Hermogenova učení, nacházíme jednu myšlenku, která by neměla uniknout naší pozornosti. Když Tertullianus vysvětluje Hermogenovi, jak věčný Bůh tvoří ne-věčný svět, rozlišuje mezi podstatou Boží (*substantia Dei*) a mocí Boží (*potestas Dei*). Říká, že pojmy *Dominus, Pater, Filius, Judex* se vztahují k moci (*potestas*), zatímco pojem *Deus* se vztahuje k podstatě (*substantia*).⁹⁵ Stvoření a s ním spojený koncept narození a také pojmy Otec a Syn jsou aktem Boží moci a nikoliv výrazem Boží podstaty. Proto změna spojená s konáním této moci nepřináší změnu do podstaty Boha. Jinak řečeno Bůh je vždy nutně Bůh – to je výraz jeho podstaty (*substantia*), ale není nutně vždy Stvořitel, to je zase výraz jeho moci (*potestas*). Jinak je Bůh Bohem a jinak je Pánem a Otcem. Proto Tertullianus může říct, že byla doba, kdy Syn nebyl, bez toho aniž by to znamenalo zavedení změny v Bohu.

Stvoření světa je tak podle Tertulliana spojené v případě Boha s přírůstkem, s přibytím moci (*accessio potestatis*). Je to v podstatě přesně to, čemu se ve stejné době chtěl vyhnout Origenes. Proto také formuluje svoji nauku o věčném tvoření světa. Podle Origena platí, že pokud někdo tvrdí, že věci, nad kterými Bůh vykonává svoji moc, neexistovaly věčně, pak nutně musí připustit, že Bůh přijal nějaký vzrůst a ze stavu menších přišel do stavu

95 Více k tomu viz. R. Braun, *Deus Christianorum : recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 2. éd. Paris, 1977, s. 95.

větších (*profectum quemdam accepisse, et ex inferioribus ad meliora venisse*).⁹⁶ To však podle Origena není možné.

V protikladu k Tertullianovi Origenes uvádí: „Jako někdo nemůže být Otec, jestliže není Syn, tak nikdo nemůže být Pán bez ovládní, bez služebníka. A tak Bůh nemůže být zván všemohoucí, pokud neexistuje to, na čem by mohl vykonávat svoji moc.“⁹⁷ Zachovaný citát v řečtině praví: „Jestliže není [doba], kdy [Bůh] nebyl Pantokrator, pak je potřeba, aby vždy existovaly ty věci, skrze které je Pantokrator.“⁹⁸

Z přednicejských Otců to byl pouze sv. Ireneus a Origenes, kteří kvůli gnosi formulovali koncept narození odlišným způsobem a nemluvili o dvou fázích existence Logu.⁹⁹ Origenes mluvil o věčném narození Syna (ἀεὶ γεννᾶ αὐτόν)¹⁰⁰ a na rozdíl od Tertulliana tvrdil, že nebyla doba, kdy Syn nebyl (*non est autem quando non fuerit*)¹⁰¹, (*nunquam fuit quando non fuit*)¹⁰² J. Quasten k tomuto Origenovu tvrzení říká: „Téměř to zní jako by Origenes anticipoval vyvrácení arianské hereze, která tvrdila přesný opak... Tak Origenova nauka o Logu představuje pozoruhodný posun ve vývoji theologie a má dalekosáhlý vliv na církevní theologii.“¹⁰³

Ve skutečnosti je však situace mnohem složitější, než by se na první pohled mohlo jevit. Zdá se, že se zde setkáváme s určitým paradoxem. Tertullianus tvrdí, že byla doba, kdy Syn nebyl. Naproti tomu Origenes tvrdí,

96 Origenes, *De principiis* 1, 2, 10 / PG 11, 139A.

97 Quemadmodum pater non potest esse quis si filius non sit, neque dominus quis esse potest sine possessione, sine servo; ita ne omnipotens quidem Deus dici potest, si non sint in quos exercent potentatum. (Ibid. / PG 11, 138C-139A.)

98 εἰ δὲ οὐκ ἔστιν ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα, δι' ἃ παντοκράτωρ ἔστι. (Ibid. / PG 11, 140A.)

99 Viz. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, s. 198-204.

100 Origenes, *Homiliae in Ieremiam* 11, 4 / PG 13, 357A; podobně sv. Ireneus prohlašuje, že Syn vždy existoval s Otcem (*semper autem coexistens filius Patri*). Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 2, 30, 9 / PG 7, 823A.

101 Origenes, *De principiis* 1, 2, 9 / PG 11, 138A.

102 Ibid. 4, 28 / PG 11, 403A.

103 Quasten, *Patrology* 2, s. 78.

že nebyla doba, kdy Syn nebyl. Mohlo by se tedy zdát, že interpretace J. Quastena odpovídá historické skutečnosti. Tertullianus svedený řeckými apologety spolu s dalšími přednicejskými Otcí svým subordinacionismem otevíral cestu ariánské teologii. Naopak Origenes svou myšlenkou o věčném rození Syna předjímal vyvrácení arianismu. Při bližším pohledu však zjistíme, že to byl naopak Tertullianus, který svým rozlišením mezi *substantia Dei* a *potestas Dei* předjímal cestu, kterou se vydala theologie ve 4. stol.

Jak dále uvidíme, sv. Hilarius a sv. Athanasius jako základní nástroj pro vyvrácení arianismu použili právě rozlišení mezi přirozeností Boží a působením či mocí Boží. Přičemž přirozenost Boží je příčinou rození Syna, zatímco působení či moc Boží je příčinou stvoření světa. Zdá se, že intuitivní náznak tohoto rozlišení nacházíme právě u Tertulliana, když rozlišuje mezi jménem Bůh náležející k *substantia Dei* a jmény Pán, Otec, Syn, Soudce náležející k *potestas Dei*. Naopak cestu k tomu, jak ve 4. stol. budou Otcové ve sporu s ariány rozlišovat mezi rozením Syna a stvořením světa, Origenes při svém výkladu stvoření světa neukazuje. Origenes sice na jedné straně mluví o věčném rození Syna, ale zároveň a v tom je právě problém, mluví také o věčném tvoření světa. O. G. Florovsky k této oblasti Origenovy theologie poznamenává: „V Origenově systému věčné bytí Svaté Trojice a věčná existence světa jsou nerozdělitelně a neřešitelně spojeny.“¹⁰⁴ V úvahu je potřeba vzít také následující a velice důležitý fakt. Origenes sice na rozdíl od ostatních přednicejských Otců postuluje věčné rození Syna, ale stejně jako oni připisuje rození Syna vůli Otce.¹⁰⁵

Ještě více kriticky než k Tertullianovi se J. Quasten staví k Hippolytově christologii a jeho konceptu narození. Ve svém výkladu mimo jiné cituje následující pasáž z *Contra Noetum*:

¹⁰⁴ G. Florovsky, The Concept of Creation in Saint Athanasius in *Studia Patristica*. 4 (1962), s. 40.

¹⁰⁵ Origenes, *De principiis* 1, 2, 6 / PG 11, 134C.

„Jakého Syna Bůh poslal skrze tělo než Logos, kterého nazýval Synem, protože se měl takovým stát? Jsa nazván Synem přijímá jméno běžné mezi lidmi pro označení láskyplnosti. Ani nevtělený (ἄσαρκος) Logos, tedy Logos sám o sobě nebyl dokonalým Synem, ačkoliv byl dokonalým Logem, Jednorozným. Ani tělo samo o sobě nemohlo subsistovat (ὑποστῆναι) bez Logu, protože v Logu má svoji hypostazi. Tak se zjevil dokonalý Syn Boží.“¹⁰⁶

Takový je komentář J. Quastena: „Tak Hippolytus šel dál za apologety, když narození Logu spojil nejen se stvořením světa, ale také s vtělením. Je zřejmé, že si neuvědomil, že tento vývoj Slova v průběhu odlišných fází přivádí do Boží podstaty vzrůst, postup, který je neslučitelný s její neměnností.“¹⁰⁷

Je zřejmé, že J. Quasten nevěnoval dostatek pozornosti tomu, co sv. Hippolytus míní rozením Slova. Na základě citátu z *Contra Noetum* 10, který jsme uvedli na začátku této kapitoly, je zřejmé, že sv. Hippolytus nechápe rození Slova jako původ hypostaze Slova, ale a to je velice důležité jako zjevení Slova. Viděli jsme, že Bůh rodí svůj Logos, který před svým narozením byl v Bohu a byl tak pro stvoření neviditelný (ὄν Λόγον ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατόν τε ὄντα τῷ κτιστομένῳ κόσμῳ) proto, aby se Logos ve svém narození stal pro svět viditelným (ὄρατόν). To mu umožnilo, aby se pro stvoření stal Vůdcem a Rádcem (ἀρχηγός και σύμβουλος) na cestě ke spáse.

U sv. Hippolyta, stejně jako u ostatních přednicejských Otců, rození Logu nemá nic společného s původem Logu ani s podstatou Boha. Rození je

¹⁰⁶ ποῖον οὖν Υἱὸν ἑαυτοῦ ὁ Θεὸς διὰ τῆς σαρκὸς κατέπεμψεν ἀλλ' ἢ τὸν Λόγον, ὃν Υἱὸν προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι; καὶ τὸ κοινὸν ὄνομα τῆς εἰς ἀνθρώπους φιλοστοργίας ἀναλαμβάνει Υἱὸς καλούμενος. οὕτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ Λόγος τέλειος ἦν Υἱός, καίτοι τέλειος, Λόγος ὢν, μονογενής· οὐθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ Λόγου ὑποστῆναι ἠδύνατο διὰ τὸ ἐν Λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν. οὕτως οὖν εἰς Υἱὸς τέλειος Θεοῦ ἐφανερώθη. (Sv. Hippolytus Římský, *Contra Noetum*, PG 10, 824B-C.)

¹⁰⁷ Quasten, *Patrology* 2, s. 200.

vůli Boha a nikoliv přirozeností Boha a proto nemůže do Boží podstaty přivádět žádnou změnu. Rození Logu znamená zjevení Logu světu, který je skrze narození Logos stvořen. Logos se rodí proto, aby stvořil svět a ten aby skrze zjevování nejdříve nevtěleného Logu ve Starém zákoně a potom vtěleného Logu v Novém zákoně došel spásy.

Navíc sv. Hippolytus v 16. kapitole mluví o dvou rozeních Logu. První rození, tedy první fáze zjevení Logu je ta, kdy Logos, jsa neviditelný v Otci, aktem rozením z Otce vychází. Tehdy se Logos skrze stvoření světa a starozákonní theofanie zjevuje světu. Toto první rození Logu sv. Hippolytus nazývá rozením *κατὰ πνεῦμα*, neboť je to Logos nevtělený, který se tímto rozením zjevuje. Druhé rození, to jest inkarnace, která je druhou fází zjevování Logu ve světě, tentokrát však v těle, nazývá rozením *κατὰ σάρκα*. Tehdy se nevtělený Logos stává Logem vtěleným a je křesťany vyznán jako Syn Boží.

Ve svém zhodnocení Hippolytovy christologie J. Quasten dále uvádí:

„Hippolytus ve své christologické nauce přemýšlí v terminologii apologetů Justina, Athenagora, Theophila a Tertulliana. Jako to dělali oni, tak i on definuje vztah Logu k Otci subordinacionistickým způsobem. Navíc jeho subordinacionismus je horší než jejich..., popisuje rození Logu jako postupný vývoj ve třech periodách a učí, že Logos se pouze později objevil jako osoba, v čase a způsobem určeným Otcem.“¹⁰⁸

Z hlediska zkoumání dějin dogmatu je potřeba k této interpretaci starověké přednicejské teologie uvést alespoň dvě poznámky. První se týká Quastenovy výtky, že přednicejští Otcové definovali vztah Logu k Otci pomocí subordinacionismu. Již jsme mluvili o tom, že koncept narození, je-li vykládán ve svém vlastním kontextu přednicejské teologie, nedává důvody k tomu, abychom jeho exponenty chápali jako subordinacionisty. Navíc je potřeba vzít v potaz následující fakt. Subordinacionismus přednicejských Otců musíme

¹⁰⁸ Ibid., s. 198-199.

nutně nahlížet ve vztahu k herezi monarchianismu, protože subordinacionismus jako koncept podřízení Syna Otci byl použit v přednicejské teologii jako nástroj pro vyvrácení monarchianismu.

Jak Tertullianus tak i sv. Hippolytus formulují své názory, které bývají tak často interpretovány subordinacionisticky při vyvrácení modalistického monarchianismu. Jejich výroky z tohoto důvodu musíme brát především jako reakci a nikoliv jako výklad víry. Modalističtí monarchianisté tvrdili, že Otec, Syn a Duch Svatý jsou pouze různé mody, způsoby zjevení jednoho Boha. Popírali, že se jedná o tři odlišné hypostaze. Záměrem a cílem antimonarchianistických výroků přednicejských Otců bylo dokázat, že Logos je samostatná a od Otce odlišná hypostaze. Za tímto účelem používali každé *factum*, které historie zjevení zachycená ve Starém a Novém zákoně poskytovala o tom, že Otec a Syn nejsou identické hypostaze, ale že jsou *alius et alius*.

Sám Tertullianus si byl vědom toho, že výroky dosvědčující odlišnost Otce a Syna mohou být lehce dezinterpretovány, a proto v *Adversus Praxeam* rozvádí následující úvahu. Pravidlo (*regula*) naší víry říká, že Otec, Syn a Duch jsou od sebe neoddělitelní (*inseparatos ab alterutro Patrem et Filium et Spiritum*). S tímto výrokem nejsou podle Tertulliana žádné problémy. V diskusi s monarchianismem jsme však nuceni uvést také další výrok. Jiný je Otec, jiný je Syn, jiný je Duch (*alium esse Patrem, et alium Filium, et alium Spiritum*). Ovšem se správným pochopením tohoto výroku, již mohou být problémy¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Některé antimonarchianistické výroky přednicejských Otců byly interpretovány subordinacionisticky již ve starověku, jak o tom svědčí případ sv. Dionysia Alexandrijského (sv. Athanasius, *De sententia Dionysii*, PG 25, 479-522). Za doby sv. Dionysia se v Lybii takovým způsobem rozšířil modalistický monarchianismus Sabellia, že v církvích se již málem nekázal Syn Boží (*ὡς ὀλίγου δεῖν μηκέτι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις κηρύττεσθαι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*). Na to reagoval sv. Dionysius dopisem Eufronarovi a Ammoniovi, ve kterém vyvracel Sabellia. Součástí argumentace byly výroky, na základě kterých se ariáni později

„Každý nevzdělaný nebo nerozumný člověk přijme tento výrok špatným způsobem, jako by vyjadřoval různost a z různosti přecházel k rozlišnosti a z rozlišnosti se vztahoval k oddělení Otce, Syna a Ducha. Je však nutné, abych používal tento výrok, protože oni [monarchianisti] tvrdí, že Otec, Syn a Duch jsou totéž a tak zvěstují monarchii proti ekonomii.“¹¹⁰

Druhá poznámka se týká Quastenova názoru, že podle sv. Hippolyta se Logos jako osoba objevuje až později. Domníváme se, že se v tomto případě J. Quasten dopouští stejné chyby jako P. Smulders, který se podobnou nauku, tedy popření hypostatického charakteru Logu před jeho narozením, snaží doložit u sv. Hilaria. O rození Syna v *Komentáři* P. Smulders píše: „Zdá se, že Hilarius chápal Boží narození tak, že Syn předtím, než se narodil, byl v Otci nejen jako Slovo, ale také jako Syn. Tato existence Syna v Otci není osobní ani

dovolávali sv. Dionysia jako svého předchůdce a učitele. Mezi nimi byl také výrok „Syn Boží povstal a je výtvorem a není stejně přirozeností, ale podle podstaty je cizí Otci..., neboť jako výtvor nebyl předtím, než povstal“ (ποίημα καὶ γεννητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ μῆτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρὸς... γὰρ ὡς ποίημα ὦν οὐκ ἦν πρὶν γένηται). Již za svého života byl sv. Dionysius nucen napsat pojednání na svoji obranu adresované svému jmenovci na římském biskupském stolci. Bránil se tím, že v tom kontextu, ve kterém to používají ti, kteří ho obviňují z popírání božství Syna, samozřejmě nebyla doba, kdy Bůh nebyl Otec. Ve své apologii vyjádřil nelibost nad tím, že se z jeho listu vydělují dvě slova a s těmi, že se proti němu bojuje. Sv. Athanasius ukazuje, že není možné vedle sebe klást ariánskou herezi a myšlení sv. Dionysia. „Jeden je učitel katolické Církve a druhý se stal původcem nové hereze.“ (ὁ μὲν γὰρ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας διδάσκαλός ἐστιν, ὁ δὲ καινῆς αἰρέσεως ἐφευρετῆς γέγονε). Sv. Athanasius upozorňuje na to, že tento list nebyl napsán jako vyznání víry. Naopak byl to důvod určité doby a osoby (καιροῦ καὶ προσώπου πρόφασις εἰλκυσεν αὐτὸν τοιαῦτα γράψαι), tedy vyvrácení sabellianismu, který vedl sv. Dionysia použít κατ' οἰκονομίαν takové výroky. Jeho záměrem bylo sabellianům ukázat, že to nebyl Otec ale Syn, který se stal pro nás člověkem, aby tak nevzdělané přesvědčil, že Otec není Syn (πείσῃ τοὺς ἀμαθεῖς μὴ εἶναι τὸν πατέρα υἱόν).

110 Male accipit idiotas quisque aut perversus hoc dictum, quasi diversitatem sonet, et ex diversitate separationem protendat, Patris et Filii et Spiritus. Necessitate autem hoc dico, cum eumdem Patrem et Filium et Spiritum contendunt, adversus oeconomiam monarchiae adulantes... (Tertullianus, *Adversus Praxeam* 9 / PL 2, 164A.)

odlišná, dokud ještě Otec nepředal Synu plnost své vlastní přirozenosti a nenechal jej vyjít.“¹¹¹

Jak u J. Quastena tak i P. Smulderse se podle našeho názoru setkáváme s totožným pochybením.¹¹² Ani jeden si nevšiml toho, jak byl koncept narození používán ve starověké teologii před Nicejským koncilem. Rození Logu či Syna nepatří do oblasti teologie, ale ekonomie. Rození zatím není, jako bude později po Nicejském koncilu, definováním původu hypostaze Slova. U sv. Hippolyta a v *Komentáři* sv. Hilaria narození ještě náleží do oblasti ekonomie. Rození je akt zjevení Logu a nikoliv počátek předtím neexistující hypostaze Logu. Sv. Hippolytus tvrdí, že Logos nebyl dokonalým Synem před vtělením. Je to z toho důvodu, že pojem Syn Boží používá až pro zjevení vtěleného Logu v Novém zákoně na rozdíl od zjevení téhož, ale nevtěleného Logu ve Starém zákoně.

„Jako dříve Logos Boží se zjevil blaženým prorokům, tak nyní opět ten sám Boží Syn, který dřív byl Logos, nyní i člověk, se kvůli nám objevil ve světě.“¹¹³

Jak je vidět problém Quastenovy interpretace spočívá v tom, že pohlíží na sv. Hippolyta měřítky postnicejské teologie. J. Quasten uvádí: „Další chyba spočívala v tom, že Hippolytus chápal rození Slova jako svobodný akt, stejně jako je tomu u stvoření...“¹¹⁴ Domnívá se tedy, že je chyba, když sv. Hippolytus chápe narození Slova stejně jako stvoření světa, jako svobodný akt. Tím míří k tomu, že sv. Hippolytus neměl vázat rození Slova na vůli Boha.

111 Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, s. 78-79.

112 Jak dále uvidíme, stejný názor zastával také A. Harnack, u kterého se mohli inspirovat.

113 ὅπως ἂν πάλαι τοῖς μακαρίοις προφήταις ἀπεκάλυψεν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, νῦν αὐτὸς πάλιν ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, ὁ πάλαι μὲν λόγος ὦν, νυνὶ δὲ καὶ ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς ἐν κόσμῳ φανερωθεῖς... (Sv. Hippolytus Římský, *Demonstratio de Christo et Antichristo* 3 / PG 10, 729C.)

114 Quasten, *Patrology* 2, s. 200.

Zcela jinak se však k tomuto problému staví ve 4. stol. sv. Athanasius. Ten naopak tvrdí, že pokud výrok Syn povstal vůlí a chtěním Otce (βουλήσει καὶ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν Υἱὸν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς), pronáší někdo z těch, kdo správně věří (τις τῶν ὀρθῶς πιστευόντων), pak na tom není nic podezřelého. V tomto případě totiž orthodoxní smýšlení přemůže prostotu pronesených slov (νικώσης τῆς ὀρθοδόξου διανοίας τὴν ἀπλουστέραν τῶν ῥημάτων προφοράν). Sv. Athanasius to píše proto, že věděl, jak a k čemu jeho předchůdci používali koncept narození Syna vůlí Otce. Také si byl vědom toho, že Árius tímto výrokem míní již něco úplně odlišného. Proto tvrdí, že pokud stejný výrok o rození Logu vůlí Otce pronese heretik, je potřeba zkoumat, co míní těmito slovy. Podle sv. Athanasia ariáni tímto výrokem chtějí říct to stejné, jako když prohlašují, že byla doba, kdy Syn nebyl, že Syn přišel do bytí z ničeho a že Syn je stvoření.¹¹⁵

Pokud se chceme vyhnout nebezpečí dezinterpretace, je potřeba nepřehlížet vlastní kontext přednicejské teologie a neposuzovat myšlení jejích představitelů pomocí pojmů a konceptů, které byly v teologii definované až později za účelem vyvrácení arianismu.

Zdá se, že kořeny interpretace, která do určité míry podceňuje zmíněné nebezpečí, můžeme hledat u zcela výjimečného znalce starověké teologie Dionysia Petavia S. J. Tento fenomenální jezuitský učenec z první poloviny 17. stol., který bývá po právu nazýván otcem dějin dogmatu, se touto otázkou zabýval ve svém monumentálním pojednání *De theologicis dogmatibus*, což je dílo, ve kterém autor ohromuje čtenáře svou znalostí děl starověkých církevních Otců. Nesmíme také zapomenout, že toto výjimečné dílo je prvním pojednáním o historickém vývoji křesťanské dogmatiky, které zásadním způsobem určilo cestu, kterou se potom ubírali jeho následovníci.

¹¹⁵ Sv. Athanasius, *Orationes contra Arianos* 3, 59 / PG 26, 446 C- 448A.

V 1. knize *De Trinitate* Dionysius Petavius vykládá počátky trojiční teologie u východních Otců z předariánského období. Domnívá se, že se tito Otcové alespoň, co se týče jejich vyjadřování, odklonili od katolického pravidla (*ab catholica regula, saltem loquendi usu, discrepantes*).¹¹⁶ Sám uvádí, že nemá v úmyslu tyto theology obviňovat, přesto však nemůže opomenout místa, kde tito Otcové nejsou ve shodě s katolickou normou (*ab catholica norma dissidens*).¹¹⁷ Zde se ukazuje, v čem spočívá jádro problému. *Catholica norma* nebo *catholica regula* v té podobě, jak ji Dionysius Petavius používá k tomu, aby skrze ni poměřoval církevní Otce z předariánského období, tehdy ještě neexistovala, neboť sama je výsledkem střetu církevních Otců právě s ariány. To jej potom vede nutně k tomu, že v jeho interpretaci jsou všichni přednicejší Otcové, které ve svém výkladu uvádí, v různé míře subordinacionisti.

Tak například o sv. Justinovi uvádí, že učil, že Syn je menší Bůh, který není všudypřítomný a který slouží Otcově vůli.¹¹⁸ Úvahy Theophila Antiochejského o Λόγος ἐνδιάθετος a Λόγος προφορικός, které jak uvádí, jsou shodné s naukou Justina, Athenagora a Tatiana, hodnotí jako nesmyslné (*absurdae*) a inspirované platonismem.¹¹⁹ O konceptu narození, jak ho Tertullianus vykládá v *Adversus Praxeam* a který jsme si krátce představili, tvrdí, že nesmyslností a bezbožností převyšuje ariánskou herezi (*arianam heresim impietate et absurditate superat*). O Tertullianově výroku z *Adversus Hermogenem*, že byla doba, kdy Syn nebyl, prohlašuje, že je to ještě absurdnější směřující proti věčnosti a rovnosti Syna (*imo etiam absurdiora*

¹¹⁶ D. Petavius, *De Trinitate* 1, 3 in *De theologicis dogmatibus* 3, 1867, s. 353.

¹¹⁷ *Ibid.*, s. 354.

¹¹⁸ *Ibid.*, s. 357.

¹¹⁹ *Ibid.*, s. 358.

contra aeternitatem Filii et aequalitatem), než některé jeho jiné výroky z *Adversus Praxeam*.¹²⁰

Dionysius Petavius však přesto uznává, že jsou u Tertulliana také mnohá místa, které se skutečně zdají být katolickými (*quae apprime catholica videntur*). Například jeho výroky že Otec a Syn jsou jedné podstaty (*unius substantiae*), nebo že Syn je z podstaty Otce (*ex substantia Patris*).¹²¹ Nepozastavuje se však nad tímto zvláštním fenoménem, že by týž autor jedněmi výroky převyšoval dokonce bezbožnost ariánů a jinými zakládal trojiční teologii na Západě. Na závěr o Tertullianovi a domníváme se, že zcela v rozporu s jeho naukou uvádí: „Co se týče věčnosti Slova, tak z těch míst, které jsme výše popsali, je zjevné, že ji Tertullianus nikterak neuznával.“¹²²

O. G. Florovsky se v jedné ze svých patristických studií zabývá tímto svébytným fenoménem, tedy tím jak západní theologové ve většině případů interpretují nauku apologetů a nabízí následující vysvětlení:

„Obvinění, se kterým se ještě dnes často setkáváme, že Tertullianus – přes veškerou nádheru jeho trojiční teologie – upadnul do subordinatismu, je z větší části výsledkem nepochopení theologické perspektivy, v rámci které Tertullianus píše své spisy a jako takové je tedy toto obvinění chybné. Tertullianus – a to je stále pro západní teologii obtížné uchopit – píše o ekonomické Trojici a nikoliv o věčném životě uvnitř Svaté Trojice. Západní theologové jsou stále neschopni porozumět tomuto náhledu, vycházejícímu od apologetů. Stále mají problém porozumět, jak se vztahuje *logos endiathetos* a *logos proforikos* v jejich Božím životě *ad se* a *ad extra*. Příčinu této neschopnosti pochopit Tertulliana a další Otce, když píší o Trojici a Logu není obtížné rozpoznat. Jde o to, že čtou tyto Otce skrze perspektivu *De Trinitate* sv. Augustina. Je to právě sv. Augustin, který má problém s rozlišováním v oblasti

¹²⁰ Ibid., s. 369.

¹²¹ Ibid., s. 370.

¹²² Ibid.

Božího života a Božích osob a kdo je v posledku modalistou ve svém trojičním myšlení.“¹²³

Také další veliká postava dějin dogmatu A. Harnack se podle našeho mínění úplně nevyvaroval zmíněného nebezpečí. Na jednu stranu uvádí, že historie christologické nauky od sv. Athanasia po sv. Augustina je dobou, kdy je ekonomická, relativní Trojice nahrazována Trojicí imanentní, absolutní.¹²⁴ O Tertullianovi a sv. Hippolytovi říká, že o imanentní Trojici toho znají stejně tak málo jako apologeti.¹²⁵ Všichni apologeti se podle Harnacka shodují v tom, že Logos vychází z podstaty Boha, aktem vůle a kvůli stvoření světa.¹²⁶ To jsou teze, se kterými podle našeho názoru není možné než souhlasit.

Ovšem na druhou stranu A. Harnack dochází k názoru, který podle našeho zkoumání z uvedených tezí neplyne a se kterým již není možné souhlasit. „Tehdy (při vyjití, při narození z Otce) se poprvé Logos stal odlišnou hypostazí od Boha, nebo jinými slovy poprvé povstal do existence.“¹²⁷ Na jiném místě uvádí: „Λόγος προφορικός je poprvé hypostaze odlišná od Otce, λόγος ενδιάθετος jí není.“¹²⁸

Na základě čeho A. Harnack usuzuje, že podle apologetů Logos před svým narozením neexistoval jako samostatná hypostaze? O. G. Florovsky k této části nauky apologetů píše:

„Ve vztahu ke stvořené skutečnosti, ke světu a k lidem je Logos jakožto Logos προφορικός tedy Logos „vyjádřený“, který ve svém vyjádření zjevuje Otce, vyjadřuje sám sebe a zároveň Otce. To však v žádném případě neznamená ani neobsahuje myšlenku, že se Logos teprve tehdy poprvé „stal“

¹²³ G. Florovsky, *The Byzantine Fathers of the Fifth Century* [online], [cit. 2007-03-15]. Dostupný z WWW: <http://www.holytrinitymission.org/books/english/#_Toc16316357>

¹²⁴ A. Harnack, *History of Dogma*. Vol. 3. New York, 1961, s. 8.

¹²⁵ Ibid., vol. 2, s. 260.

¹²⁶ Ibid., s. 210.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid., s. 211.

hypostazí a to za účelem, aby stvořil svět. Takový názor je zcela chybné čtení apologetů.¹²⁹

Všichni apologeti se shodovali a na rozdíl od ariánů tvrdili, že Logos před svým narozením věčně existoval v Bohu. Pokud však na základě jejich spisů chceme vyvozovat závěry o tom, jaká byla tato existence Logu před jeho narozením, tak již překračujeme vlastní kontext jejich myšlení.¹³⁰ Jinými slovy řečeno opouštíme oblast ekonomické Trojice a vstupujeme do oblasti imanentní Trojice. A to je pohyb, o kterém, jak sám Harnack tvrdí, tito Otcové vůbec neuvažovali.

Je potřeba si uvědomit, že přednější Otcové stejně jako Písmo vydávají svědectví o Bohu, který se zjevuje a o tom, jak se zjevuje. Z této perspektivy lze stěží odpovídat na otázku, jaký byl Bůh před tím, než se začal zjevovat. Na druhou stranu ze samotných spisů těchto Otců je zřejmé, že účelem narození či vyjití Logu z Boha je stvoření a spása světa. Nikde tito Otcové neříkají, že by se Logos narodil proto, aby teprve narozením povstal jako samostatná hypostaze. Logos se rodí proto, aby stvořil svět a aby se tomuto světu svým zjevováním stal Vůdcem a Rádce na cestě poznání Boha a dosažení spásy. To, co zůstává mnoha badatelům skryto, je skutečnost, že podle přednicejské teologie rození Logu je zjevení Logu.

Ve svém velice podrobném výkladu dějin přednicejské trojiční teologie se konceptu narození Logu a to zvláště u apologetů věnoval také J. Lebreton. Ostře kritizuje to, jakým způsobem apologeté vztahují narození Logu ke stvoření světa.

¹²⁹ Florovsky, *The Byzantine Fathers of the Fifth Century* [online], [cit. 2007-03-15]. Dostupný z WWW: <http://www.holytrinitymission.org/books/english/#_Toc16316357>

¹³⁰ „Když začneme zkoumat to, co je o Bohu známo, bude potřeba - když vyvstane otázka, pod jakou podmínkou je nám znám -, abychom začali od jeho děl...“ (Igitur oportebit ineuntes examinationem in Deum notum, si quaeritur in qua conditione sit notus ab operibus ejus incipere...; Tertullianus, *Adversus Marcionem* 2, 3 / PL 2, 287A.)

„Jestliže se vrátíme k textu z Justinovy *Apologie*, o kterém jsme diskutovali výše, vidíme, že narození Slova je zde úzce vztaženo ke stvoření světa: tento vztah, který byl chápán příliš výlučným způsobem, byl pro teologii Justina a dalších apologetů základním pramenem jejich matení a omylů. Jistě nic nebylo tradičnější než výroky o úloze Slova Božího při stvoření: tato tradice měla své kořeny zapuštěné ve Starém zákoně, v knihách Moudrosti, byla rozvedena v Pavlových dopisech a v Janově evangeliu.“¹³¹

Vztáhnout narození Logu ke stvoření světa by mohlo být pro křesťanskou nauku principiálním omylem až v období po Nicejském koncilu. Tehdy došlo ke změně kontextu, ve kterém byl používán koncept narození: byl přesunut z oblasti ekonomie do oblasti imanentní Trojice. Ovšem v přednicejské teologii vztáhnout narození Logu ke stvoření světa¹³² nebylo v žádném případě principiálním omylem, ale naopak jedním ze základních stavebních prvků konceptu narození.

Jako příklad citlivého a pozorného přístupu k této část teologie církevních Otců nám může posloužit významný řecký theolog N. Matsukas. Podle jeho názoru by bylo chybou interpretovat přednicejské Otce jako předchůdce arianismu kvůli tomu, že neoddělovali teologii od ekonomie a že umísťovali původu Logu do vůle Boha. Upozorňuje, že historicko-dogmatické zkoumání v této otázce musí být opatrné. Podle tohoto autora připustit takový názor by nebylo ničím jiným, než soudit tyto Otce „anachronicky, skrze optiku

¹³¹ J. Lebreton, *Histoire dogme de la Trinité des origenes au concile de Nicée*. Tome 2. De Saint Clément a Saint Irénée. (Bibliothèque de théologie historique), 2. ed., Paris, 1928, s. 452.

¹³² Také je podle našeho názoru potřeba odmítnout Lebretonovu tezi (Ibid., s. 456), že sv. Justín vztáhnul narození Logu ke stvoření světa, protože se tomu naučil u Platóna. Rozhodující je v tomto případě koncept ekonomie, který starověká teologie formulovala na základě biblického svědectví o tom, jak se Bůh zjevuje ve světě: Bůh Otec dělá vše skrze svého Syna, své Slovo ve Starém zákoně nevtělené (nazývané Hospodin, Bůh Abrahámův Izákův a Jákobův, nebo Anděl velké rady) v Novém zákoně vtělené (nazývané Syn Boží).

theologie 4. a 5. stol. a pomocí pojmů, které byly ustanoveny pro určité potřeby své doby.¹³³ Na jiném místě ještě dodává:

„Skutečnost, že později tato theologie apologetů bude interpretována a dezinterpretována, není v žádném případě problém této theologie, ale problémem těchto interpretů a dezinterpretů. V každém případě v tomto bodě musí být důrazně poznamenáno, že první theologové přednicejského období pokračovali dále v theologickém promýšlení historického významu biblických a církevních theofanií. Nevystala ještě nutnost přesného určení věčných vztahů mezi osobami Svaté Trojice pomocí filosofických pojmů, neboť se ještě neobjevil podnět ze strany příslušné heretické nauky.“¹³⁴

V dalších kapitolách uvidíme, že pro ariány byla starověká theologie výchozím rámcem, na základě kterého formulovali svoji theologii. Jako ostatní přednicejští Otcové mluvili i oni o narození Božího Syna z Boha Otce. Stejně jako u citovaných Otců, tak i u ariánů narození Logu mělo příčinu ve vůli Otce přede všemi věky. Také podle ariánů Bůh rodí svého Syna kvůli stvoření světa jako prostředníka, skrze kterého Bůh koná ve světě. Jsou zde však dva zásadní rozdíly. Za prvé u ariánů narození Logu nepředchází jeho věčná existence v Bohu. Za druhé Logos je narozen či stvořen z ničeho a nikoliv z podstaty Boha.¹³⁵

Na tento základní rozdíl v konceptu narození Syna u přednicejských Otců a ariánů upozorňuje také I. V. Popov:

„Ačkoliv Hilarius znal ariánskou nauku o původu Syna Božího v čase, tak s klidným srdcem mohl zůstat u Tertullianova pojetí rození Syna. Neboť to se podstatným způsobem odlišovalo od ariánského pojetí. V ariánské nauce o

¹³³ N. A. Ματσουκα, *Δογματική και συμβολική θεολογία Β : εκθεση της ορθόξης πίστεως σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη* (Φιλισιφική και θεολογική βιβλιοθήκη, τ. 3.), Θεσσαλονίκη, 2003, s. 81.

¹³⁴ Ibid., s. 82-83.

¹³⁵ Naopak sv. Hippolytus jasně rozlišuje mezi původem Logu a původem světa. Ve *Philosophumena* 10, 33 píše: „Jediný Logos je z něho [Boha] a proto je Bůh, existuje z podstaty Boha. Ovšem svět je z ničeho a proto není Bůh.“

stvoření Logu v čase a z ničeho není místa jak pro myšlenku věčnosti Syna tak ani pro jeho božství. V Tertullianově nauce se Logu přiznává věčné bytí v Otcí a jeho původ z toho, co je obsaženo v Otcí. Z toho plyne božství jeho přirozenosti.“¹³⁶

Podstata problému spočívala v tom, že ariáni začali používat koncept narození v odlišném kontextu, než jak jsme to viděli u citovaných Otců. Z tohoto důvodu podobnost terminologie v tomto případě nesvědčí o podobnosti nauky. Naopak v některých případech může být tato podobnost velice matoucí. V ariánské theologii byl koncept narození používán nejenom k vyjádření vztahu Boha ke světu, ale také k definování vzniku samotné hypostaze Syna Božího. Jednoduše řečeno ariáni nedělali žádný rozdíl mezi stvořením světa a rozením Božího Syna, které chápali jako vznik předtím neexistující hypostaze Syna.

Když se Otcové dostali do konfliktu s ariánskou theologií, začali i oni používat koncept narození Božího Syna ve změněném kontextu. Důvodem bylo nebezpečí dezinterpretace. Po Nicejském koncilu tak koncept narození změnil své *Sitz im Leben* a přešel z oblasti ekonomie do oblasti theologie, tedy do oblasti věčných, vnitřních vztahů mezi osobami Svaté Trojice. Napříště již církevní Otcové nebudou používat koncept narození v souvislosti s konáním Boha *ad extra*. Naopak budou jím vysvětlovat vnitřní vztahy mezi osobami Svaté Trojice, tedy původ hypostaze Syna z hypostaze Boha Otce. Pokud někdo v tomto změněném kontextu nebude mluvit o věčném narození, bude ariánem.

A právě tuto změnu kontextu vidíme v průběhu díla sv. Hilaria. Až do doby svého vyhnanství, v době psaní *Komentáře*, nebyl sv. Hilarius konfrontován s ariánskou theologií. Proto bez problémů používá koncept narození tak, jak se tomu naučil u Tertulliana. Poté, co se podrobně seznámí s

¹³⁶ Попов, Святой Иларий епископ Пиктавийский, s. 459.

ariánským myšlením, začne používat koncept narození zcela jiným způsobem. Narození již nebude vůlí Boha, ale bude přirozeností Boha. Narození již nebude postupné či přechodem z první do druhé fáze existence Slova, ale bude věčné. A nakonec narození již nebude svázáno s ekonomii, s konáním Boha ve světě, ale bude vyjádřením vnitřních, věčných vztahů osob Svaté Trojice. Tím se však budeme zabývat v druhé části naší práce, v kapitole věnované konceptu narození v *De Trinitate*.

1.2. Výklad konceptu narození v moderním hilariovském bádání

Poté, co jsme si v předcházející kapitole ukázali, jak byl koncept narození používán v přednicejské theologii a v *Komentáři*, podíváme se nyní na to, jakým způsobem byla tato problematika zpracovaná v moderním hilariovském bádání.

Nejdříve se zastavíme u P. Smulderse S. J. a jeho historicko-dogmatického pojednání *La doctrine trinitaire de Saint Hilaire de Poitiers*. Nauce *Komentáře* se P. Smulders věnoval v 1. kapitole. K otázce konceptu narození Syna uvádí, že i když sv. Hilarius vědomě mluví o věčnosti Syna, tak přesto zavádí do vztahu Otce a Syna časový prvek.¹³⁷

Pasáž z *Komentáře* 16, 4, kterou jsme citovali na začátku našeho pojednání, interpretuje těmito slovy: „Tímto textem Hilarius nejdříve tvrdí, že Syn musí být věčný jako Otec. Přesto však jeho narození a vyjití z Otce nejsou věčné; jsou stanoveny vůlí a mocí Otce.“¹³⁸ Ve snaze vysvětlit, jak může být Syn věčný bez věčného narození, nabízí P. Smulders řešení, které

¹³⁷ Smulders, *La doctrine trinitaire de Saint Hilaire de Poitiers*, s. 77.

¹³⁸ Ibid., s. 78.

podle našeho názoru nemůže být podloženo a obhájeno na základě theologie sv. Hilaria:

„Zdá se, že sv. Hilarius chápal Boží narození tak, že Syn předtím, než se narodil, byl v Otci nejen jako Slovo, ale také jako Syn. Tato existence Syna v Otci není osobní ani odlišná, dokud ještě Otec nepředal Synu plnost své vlastní přirozenosti a nenechal jej vyjít. Ten, který předtím byl skryt v Otci, se ve svém narození ukázal jako odlišná osoba. Syn je věčný nikoliv na základě věčnosti svého narození, ale protože při narození dostal božskou přirozenost, která je věčná.“¹³⁹

Pasáž z Tertullianova *Adversus Praxeam* a pasáž z Novatianova *De Trinitate*, které jsme citovali v předcházející kapitole, mají být podle P. Smulderse vykládány stejným způsobem.

Podle našeho názoru se autor při své interpretaci nevyhnul nebezpečí, o kterém jsme mluvili výše. Interpretuje totiž koncept narození Syna v *Komentáři*, na základě toho, jak ho sv. Hilarius používá až v *De Trinitate*, tedy jako definování počátku existence hypostaze Syna z Boha Otce (viz. Jeho slova „ve svém narození se ukázal jako odlišná osoba“). P. Smulders si nevšiml toho, že sv. Hilarius jinak používal koncept narození v *Komentáři* a jinak v *De Trinitate*. Naopak předpokládá, že sv. Hilarius jak v *Komentáři*, tak i v *De Trinitate* používá koncept narození ve stejném kontextu a stejným způsobem.

„Jediný rozdíl mezi tímto spisem [*Komentářem*] a pozdějšími spisy je následující: Ačkoliv Hilarius zde tvrdí jak věčnost Božího narození, tak i věčnost Syna samotného, zároveň se zdá, že chápe toto narození jako dokonávající se (*se perfectionnant*) a tím pádem ne jako striktně věčné. Později použije koncept věčného narození s větší jasností a logikou.“¹⁴⁰

¹³⁹ Ibid., s. 78-79.

¹⁴⁰ Ibid., s. 83.

S tímto závěrem však není možné souhlasit. Ukázali jsme, že v době psaní *Komentáře* sv. Hilarius vůbec nepoužívá koncept věčného narození a to protože narození Syna v *Komentáři* nemá žádný vztah k otázce původu hypostaze Syna Božího z Boha Otce. Tím také nemá žádný vztah k věčnosti Syna. Narození Syna je zde vztaženo ke zjevení a konání Boha ve světě, k ekonomii spásy. Až poté, co se sv. Hilarius seznámí s arianismem, začne používat koncept narození Syna ve změněném kontextu jako definování původu hypostaze Syna Božího z Boha Otce. V tomto případě narození již bude věčné.

P. Smulders předpokládá, že podle sv. Hilaria byla doba (před narozením Syna), kdy existence Syna v Otci není osobní ani odlišná. Pak by věčná existence Syna nepředcházela jeho narození z Otce. To by však znamenalo, že buď sv. Hilarius skutečně nevěřil v plné božství Syna, což je v rozporu s ostatními pasážemi *Komentáře* nebo to, že prostě nepochopil, že není možné mluvit o věčném Synu bez věčného narození. P. Smulders se rozhoduje pro druhou variantu. Sám si je však vědom toho, že jím nabízená interpretace je v rozporu s jinými pasážemi *Komentáře*:

„Jestliže to chápal Hilarius tímto způsobem, pak je potřeba uznat, že jeho systém obsahuje problematické prvky. Ve skutečnosti mluví o věčnosti Syna, ale jak může existovat od věčnosti, jestliže není věčně narozený? A jak Otec může být Otcem před narozením svého Syna? Tak moc trvá na neměnnosti Syna, že není pochopitelné, jakým způsobem je to možné smířit s myšlenkou postupného narození...“¹⁴¹

Odpověď na tyto otázky P. Smulders nakonec nachází v nekonzistentnosti myšlení sv. Hilaria:

„Ačkoliv musíme připustit, že Hilarius rozlišuje mezi dvěma stavy Slova, tak přesto tyto dva stavy nejsou absolutně odlišné, protože i po narození Syna jeho jednota s Otcem zůstává. Zdá se, že se přiklání současně k několika

¹⁴¹ Ibid., s. 79-80.

odlišným konceptům, které jsou po pravdě řečeno stěží slučitelné. To jest na jedné straně koncept skutečného božství a tedy věčnosti Syna, který získal z tradiční víry, a na druhé straně koncept postupných fází narození, které čerpal z theologie svých předchůdců.“¹⁴²

I zde musíme říci, že problém není v tom, že by se sv. Hilarius pokoušel sloučit neslučitelné, ale v tom, že se P. Smulders nepokusil nalézt jinou interpretaci konceptu narození, která by nebyla v rozporu s myšlením sv. Hilaria.

Dílem sv. Hilaria se zabýval také P. Galtier S. J. Výsledky svého zkoumání představil v pojednání *Saint Hilaire de Poitiers: le premier docteur de l'eglise latine*.

Jeho interpretace konceptu narození v *Komentáři* je určena tím, že se domnívá, že již *Komentář* napsal sv. Hilarius jako vyvrácení ariánské nauky. „Ve skutečnosti však je to chybná nauka Ária, kterou má ve svém komentáři na mysli, když mluví o herezi a hereticích a vůči které staví pravou nauku o vzájemných vztazích Otce a Syna.“¹⁴³

P. Galtier tvrdí, že v *Komentáři* je sv. Hilarius konfrontován s těmi, kteří „popírají jeho věčné narození a jeho účast na nekonečné substanci Otce a říkají o něm, že byl učiněn z ničeho skrze toho, který vše stvořil.“¹⁴⁴

Skutečně je velice důležitá otázka, nakolik sv. Hilarius v době psaní *Komentáře* byl obeznámen s ariánskou naukou a s jejich interpretací starověkého konceptu narození. Podle našeho názoru však na základě faktů¹⁴⁵, které máme dnes k dispozici, nelze s plnou jistotou, vyslovit konečný verdikt v této otázce. Proto se také názory jednotlivých badatelů na toto téma liší. Je příznačné, že v průběhu bádání nad dílem sv. Hilaria se objevily v podstatě

¹⁴² Ibid., s. 80.

¹⁴³ P. Galtier, *Saint Hilaire de Poitiers : le premier docteur de l'eglise latine*, Paris, 1960, s. 22.

¹⁴⁴ Ibid., s. 27.

¹⁴⁵ K této otázce se podrobněji vrátíme v následující kapitole.

všechny možné alternativy od názoru, že v době psaní *Komentáře* sv. Hilarius neměl žádné podrobnější informace o ariánech, až po názor P. Galtiera.¹⁴⁶

Pokud však P. Galtier s takovou jistotou předpokládá, že *Komentář* je koncipován sv. Hilariem také jako vyvrácení ariánské nauky a jejich boji proti konceptu věčného narození, pak sám sebe staví před obtížný úkol. Jak se vyrovnat s tím, že v *Komentáři* sv. Hilarius na rozdíl od *De Trinitate* nemluví o věčném narození, ale naopak mluví o dvou fázích existence Slova?

P. Galtier si je přitom vědom, jak podstatnou úlohu v ariánském sporu sehrál koncept narození Syna a že se ariáni intenzivně snažili dokázat nevěčnost tohoto narození. Sám o tom říká:

„Celé tajemství [Svaté Trojice] je vedeno a v průběhu ariánské kontroverze bylo přivedeno k otázce věčného narození Slova. Sv. Hilarius se ve svém *Komentáři* stejně neúnavně vrací k této otázce jako později v *De Trinitate* nebo jako sv. Athanasius.“¹⁴⁷

P. Galtier tento problém vyřešil tak, že předpokládá, že sv. Hilarius v *Komentáři* stejně jako později v *De Trinitate* vyvrací ariánskou nauku pomocí konceptu věčného narození. Ovšem pro své tvrzení nepodává žádné přesvědčivé argumenty. Celá jeho úvaha stojí na tom, že koncept věčného narození Syna přirozeně plyne ze samotného faktu věčné existence Syna. Na základě toho, že Syn má *eadem substantia* jako Otec a že v pasáži 16, 4, kterou jsme citovali na začátku, se mluví o věčnosti Syna a Otce, vyvozuje následující závěr: „Ariáni by tak věděli, že věčnost je stejná jak pro Otce, tak i pro Syna. Toto tvrzení samo sebou vylučuje možnost, aby v případě Syna cokoliv předcházelo jeho narození.“¹⁴⁸

¹⁴⁶ Shrnutí této diskuse viz Burns, *The Christology in Hilary of Poitiers' s Commentary of Matthew*, s. 16-22.

¹⁴⁷ Galtier, *Saint Hilaire de Poitiers: le premier docteur de l'église latine*, s. 28.

¹⁴⁸ *Ibid.*, s. 31.

Svoji úvahu končí těmito slovy: „Sv. Hilarius tudíž vylučuje v případě Syna myšlenku dvou odlišných a následných momentů, mezi kterými by se umístilo vlastní narození. Tento koncept, který nacházíme u Novatiana, je mu úplně cizí.“¹⁴⁹

Podle toho, jak jsme v první části tohoto článku rekonstruovali koncept narození v *Komentáři*, je evidentní, že nemůžeme souhlasit s interpretací P. Galtiera. Podle našich závěrů naopak sv. Hilarius používá koncept narození v *Komentáři* stejně jako jeho předchůdci, Tertullianus a Novatianus. Nelze také souhlasit s tak jednoznačně formulovanou tezí, že *Komentář* je psán jako vyvrácení ariánské nauky. Právě absence konceptu věčného narození v *Komentáři* je jedním z důvodů proč se domnívat, že v době psaní *Komentáře* sv. Hilarius nebyl ještě dostatečně obeznámen s ariánskou naukou.

Nyní svoji pozornost obrátíme k přednášce *La theologie trinitaire de s. Hilaire*, kterou J. Moingt, S. J. proslovil na semináři pořádaném při výročí 1600 let od zesnutí sv. Hilaria. Ve druhé části své přednášky se J. Moingt věnoval některým aspektům trojiční theologie sv. Hilaria. Mimo jiné se zabýval také otázkou věčnosti narození Syna.

V této souvislosti si J. Moingt pokládá následující otázku: „Jak může být Syn věčný, jestliže není věčně narozený?“¹⁵⁰ Podle J. Moingta je třeba hledat odpověď v historickém vývoji, který v krátkosti nastiňuje. Uvedeme si zde pouze hlavní teze. Ve 2. a na počátku 3. stol. se nemluví o věčnosti Syna, i když se ví, že Syn existuje v Bohu i před počátkem všech věcí. Narození Syna se zde chápe tak, že Syn na počátku vychází z Boha proto, aby stvořil všechny věci. Ve 3. stol. se začne výslovně mluvit o věčnosti Syna (Origenes, Novatianus). Ale koncept *nativitas* se nevyvíjí. *Komentář*, kde se mluví o

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ J. Moingt, *La théologie trinitaire de S. Hilaire in Hilaire et son temps* [Actes du colloque de Poitiers. 29.9-3.10.1968], Paris, 1969, s. 162.

věčnosti Syna bez věčného narození, je podle J. Moingta svědkem tohoto vývoje. O něco dále J. Moingt shrnuje:

„Nacházíme zde neadekvátnost mezi touto koncepcí narození a tvrzením věčnosti Syna. Árius odhalil tento protiklad: Zrozený nemůže být spolu-věčný se svým principem. Tak narození Syna se stalo stvořením...“¹⁵¹

Proces vývoje konceptu věčného narození Syna je podle J. Moingta završen, když sv. Hilarius píše 8. až 12. knihu *De Trinitate*: „A tak byl definitivně založen koncept věčného původu Syna.“¹⁵²

Jak je patrné, J. Moingt se nevyvaroval nebezpečí, na které jsme upozorňovali, a interpretuje koncept narození Božího Syna v *Komentáři* skrze perspektivu postnicejské teologie. Neuvědomuje si, že sv. Hilarius používá koncept narození v *Komentáři* v jiném kontextu (oblast ekonomie spásy, narození je vůlí Boží) než v *De Trinitate* (oblast věčných vztahů mezi osobami Svaté Trojice, narození je přirozeností Boží). Naopak předpokládá jeden koncept *nativitas*, který se postupně vyvíjí.

Již jsme ukázali, že správně pochopený koncept narození Božího Syna v přednicejské teologii nebyl v žádném rozporu s tvrzením věčnosti Syna. Proto Árius nemohl odhalit žádný protiklad. Ariáni pouze dezinterpretovali koncept narození z přednicejské teologie a pomocí stejné terminologie začali vyjadřovat nejen vztah Boha ke světu, ale také původ hypostazí Syna Božího z Boha Otce.

Na závěr se ještě zastavíme u P. C. Burnse a jeho pojednání *The Christology in Hilary of Poitiers's Commentary of Matthew*. Problematice konceptu narození v *Komentáři* se věnoval ve 2. kapitole.

Zde P. C. Burns tvrdí, že vztah mezi Otcem a Synem je u sv. Hilaria vyjádřen tradičním jazykem „narození“.¹⁵³ Dále uvádí, že v použití této

151 Ibid., s. 163.

152 Ibid.

153 Burns, *The Christology in Hilary of Poitiers's Commentary of Matthew*, s. 74.

terminologie vidí zřetelný vývoj od Tertulliana k Novatianovi. Přesto, že si je vědom toho, že Tertullianus „vztahuje plné narození Syna ke stvoření světa“, je toho názoru, že „Tertullianus je ovlivněn elementárním subordinacionismem, který zdědil z Logos theologie apologetů“.¹⁵⁴

Příčinu elementárního subordinacionismu vidí v tom, že ve 3. kapitole *Adversus Hermogenem* Tertullianus říká, že byl čas, kdy Syn nebyl a také v tom, jak v *Adversus Praxeam* prezentuje „narození ve dvou fázích“.

O Novatianovi s odkazem na pasáž z jeho *De Trinitate*, kterou jsme uváděli v předcházející kapitole, soudí následující: „Velkým příspěvkem Novatiana je to, že osvobodil myšlenku narození z času stvoření.“¹⁵⁵ S tímto výrokem však nelze souhlasit, protože také u Novatiana, jak jsme viděli, narození je jasně vztaheno k vůli Otce a ke stvoření světa.

Nakonec P. C. Burns o konceptu narození v *Komentáři* říká: „Hilarius přebíral Novatianův pohled na narození Syna z Otce. Používá to k tomu, aby udržel plnou rovnost Syna s Otcem proti radikálnímu subordinacionismu ariánů.“¹⁵⁶

Tvrzením, že koncept narození je sv. Hilariem použit k zachování plné rovnosti Syna s Otcem, se P. C. Burns dopouští zásadního omylu. V *Komentáři* sv. Hilarius rozlišuje mezi vztahem Boha Otce ke světu a vztahem Boha Otce k Synu Božímu. Pouze Syn má *communio paternae substantiae*. Otec se k němu vztahuje na základě své podstaty. Hlavním argumentem pro doložení božství Syna je skutečnost, že Syn má s Otcem *eadem substantia*.

Naopak ke světu se Bůh vztahuje svojí vůlí. V *Komentáři* má narození Syna svůj původ právě ve vůli Otce, stejně jako vtělení a utrpení, tedy celá ekonomie spásy. Narození Syna, které má svůj původ ve vůli Otce, by potom nebylo nástrojem proti radikálnímu arianismu, jak se domnívá P.

154 Ibid., s. 75.

155 Ibid., s. 76.

156 Ibid.

C. Burns, ale naopak jeho úplným potvrzením. Protože v takovém případě by se Otec vztahoval k Synu tak, jako se vztahuje ke stvoření. Nesmíme zapomenout na to, že přesně tímto způsobem používali ariáni koncept narození Božího Syna, když chtěli dokázat jeho stvořenost.

P. C. Burns však zároveň připouští, že sv. Hilarius mluvíce o věčnosti Syna, nemluví v *Komentáři* o věčném narození. Tento nedostatek potom vysvětluje s odkazem na „nedostatek přesnosti v Hilariově vyjadřování“¹⁵⁷. Další důvod shledává ve vlivu tzv. Logos theologie apologetů a v tom, že sv. Hilarius „do svého vlastního myšlení plně nezačlenil to, co již dokázal Novatianus (tj. P. C. Burnsem u Novatiana předpokládané vyvázání narození Syna ze stvořitelství Boha)“¹⁵⁸.

1.3. Boží přirozenost Syna - *substantia*

I při zběžném pohledu je čtenáři patrné, že jedním z hlavních témat *Komentáře* je dokazování božství Krista a vyvracení nauky těch, kteří tuto víru popírají. Na rozdíl od P. C. Burnse však nesouhlasíme s tím, že by za tímto účelem sv. Hilarius používal koncept narození. K tomu, aby sv. Hilarius doložil Kristovo božství, dokazuje, že v Kristu byla přítomná přirozenost Boží.

V *Komentáři* se pro označení Boží přirozenosti Krista používá pojem substance (*substantia*) a to na rozdíl od *De Trinitate*, kde se většinou používá pojem přirozenost (*natura*). V době, kdy sv. Hilarius píše v Galii svůj *Komentář*, ještě neví nic o pojmu *homoousios*, o Nicejském koncilu ani o sporu, který v té době již více než čtvrt století probíhal na Východě mezi orthodoxí a arianismem. Sám o tom píše v *De Synodis* takto: „Ačkoli jsem již byl dlouhou

¹⁵⁷ Ibid., s. 77.

¹⁵⁸ Ibid.

dobu pokřtěný a několik let biskupem, o nicejské víře jsem se poprvé dozvěděl, až když jsem měl odejít do vyhnanství. Ovšem Evangelia a spisy Apoštolů mně daly pochopení pojmů *homoousios* a *homoiousios*.“¹⁵⁹

Jak sv. Hilarius na základě Nového zákona pochopil nauku Nicejského koncilu, je patrné z toho, jakým způsobem pracuje s pojmem *substantia*. V *Adversus Praxeam* Tertullianus dokazuje, že Otec, Syn a Duch Svätý jsou jeden Bůh (*unus Deus*) na základě toho, že jsou jedné substance (*unius substantiae*).¹⁶⁰ Podobným způsobem také sv. Hilarius v *Komentáři* dokazuje totožnost a jednotu přirozenosti Otce a Syna. Z Kristova výroku z Mt 11, 27, že nikdo nezná Otce než Syn, vyvozuje následující závěr: „Tímto zjevením nás učí, že v tomto vzájemném poznání spočívá to, že oba mají tutéž substanci...“¹⁶¹

Syn má stejnou substanci jako Otec (*eadem substantia utriusque*). Proto sv. Hilarius tvrdí, že Syn je Bůh z Boha (*Deus ex Deo*). Původ Syna je ze substance Otce, a proto pobývá v substanci Otce. „Přesahuje možnost lidské řeči, že Bůh je z Boha, že Syn je ze substance Otce a že zůstává v substanci Otce nejdříve se vtělil v člověka...“¹⁶² Pokud si uvědomíme, že řecký pojem *ousia* měl svůj protějšek v latinském *substantia*, tak vidíme, že *eadem substantia* odpovídá řeckému *homoousios*.

V 8. kapitole sv. Hilarius popisuje, jak zákoníci vědouce, že pouze Bůh může odpouštět hříchy, byli pohoršeni, když viděli Krista odpouštět ochrnutému jeho hříchy. Pohoršení byli proto, že viděli v Kristu pouze člověka. Proč Pán

¹⁵⁹ Regeneratus pridem, et in episcopatu aliquantisper manens, fidei Nicaenam numquam nisi exsulaturus audivi: sed mihi homousii et homoeusii intelligentiam Evangelia et Apostoli intimaverunt. (Sv. Hilarius, *De Syn.* 91 / PL 10, 545A.)

¹⁶⁰ Tres autem non statu, sed gradu; nec substantia, sed forma; nec potestate, sed specie: unius autem substantiae, et unius status, et unius potestatis. (Tertullianus, *Adversus Praxeam* 2 / PL 2, 157B.)

¹⁶¹ Qua revelatione eadem utriusque in mutua cognitione esse substantiam docet... (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 11, 12 / SC 254, 266, 5-6.)

¹⁶² et ultra humani sermonis eloquium est Deum ex Deo, Filium ex Patris substantia atque intra Patris substantiam consistentem, primum in hominem incorporatum... (Ibid. 4, 14 / SC 254, 132, 17-20.)

Ježíš Kristus mohl dělat to, co náleží pouze Bohu, vysvětluje sv. Hilarius těmito slovy: „...jenom z důvodu účasti na substanci Otce mohl konat takové věci [odpouštět hříchy].“¹⁶³

Tertullianus mluví o Synu a Duchu Svatém jako o účastnících Otcovy substance (*consortes substantiae Patris*)¹⁶⁴. Novatianus zase mluví o společenství substance (*communio substantiae*) Otce a Syna.¹⁶⁵ Sv. Hilarius pokračuje v této tradici a v *Komentáři* dokazuje, že Synu náleží účast na substanci Otce. Ve 12. kapitole mluví o Židech, kteří uznávají, že díla Krista přesahují veškerou lidskou moc, odmítají vyznat, že to jsou díla Boha v těle, i když jsou ochotni za určitých okolností o Kristu jako o Bohu mluvit.

„Rouhání proti Duchu také je, když činíme něco uprostřed. To znamená, něco Kristu přiznáváme, ale zároveň mu upíráme to největší. Neboť ho uctíváme jako Boha a zbavujeme ho společenství s Bohem. To se děje tehdy, když z obdivu k tak velkým skutkům se ho neodvažuješ zbavit jména Bůh, ale ze zlé mysli a rozumu popíráš, že má společenství Otcovy substance a tak mu odnímáš jeho vznešenost, kterou jsi musel takto nominálně vyznat.“¹⁶⁶

Obsah této pasáže nás nutí na chvíli přerušit výklad a podniknout malý exkurz. Důvodem je zarážející podobnost této pasáže s ariánskou naukou.

163 .. soli de communione paterna substantiae haec agere erat familiare. (Ibid. 8, 8 / SC 254, 202, 12-13.)

164 Tertullianus, *Adversus Praxeam* 3.

165 Novatianus, *De Trinitate* 31.

166 Caeterum medium se agere, et Christo aliqua deferre, negare quae maxima sunt; venerari tamquam Deum, Dei communione spoliare, haec blasphemia Spiritus est: ut cum per admirationem operum tantorum Dei nomen detrahare non audeas; per malevolentiam mentis et sensus, generositatem ejus, quam confiteri es coactus in nomine, abnegata paterna substantiae communione decerpas. (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 12, 18 / SC 254, 286, 23-30.)

1.4. Otázka přítomnosti arianismu v *Komentáři*

Již jsme se zmínili, že jedním z vůdčích témat *Komentáře* je božství Krista. Otázka, která se nabízí každému badateli, který se zabývá *Komentářem*, zní: Věděl sv. Hilarius v době psaní *Komentáře* o existenci ariánů a jejich nauky? *Komentář*, a v tom se shodují všichni badatelé, byl napsán ještě před nuceným odjezdem sv. Hilaria na Východ. Sv. Hilarius, jak jsme viděli, se seznámil s nicejskou vírou až těsně před exilem. Nikde v *Komentáři* nenacházíme jméno Ária.

Odpovědi badatelů se na tuto otázku různí. Dom P. Coustant, první editor spisů sv. Hilaria z konce 17. stol., se domnívá, že fakt, že *Komentář* byl sepsán ještě před odjezdem na Východ je patrný také z toho, že některé pasáže jsou napsané tak, jako by sv. Hilarius o ariánech nic neslyšel. Tyto pasáže jsou pro něj dokladem toho, že sv. Hilarius neměl potřebné znalosti o ariánské nauce. Přesto připouští, že některé pasáže (např. výše citovaný 12, 18) prozrazují, že určité povědomí o ariánech sv. Hilarius měl.¹⁶⁷

P. Smulders v podstatě sdílí stejný názor. Podle něj sv. Hilarius nebyl zcela bez znalostí o arianismu. Některé pasáže tak můžeme chápat jako narážku na ariánskou nauku.¹⁶⁸ Ch. Kannengiesser je již odvážnější a tvrdí, že určité pasáže byly napsané přímo jako obrana proti ariánskému popírání božství Krista.¹⁶⁹ P. Galtier jde ještě dále: „Ve skutečnosti je to chybná nauka Ária, kterou má na mysli, když ve svém *Komentáři* mluví o herezi a hereticích a proti které staví pravou nauku o vzájemných vztazích Otce a Syna.“¹⁷⁰ Z faktů, které máme k dispozici, stěží můžeme vyvodit definitivní závěr o existenci a podobě arianismu v Galii na konci první poloviny 4. stol. Nezpochybnitelným faktem

167 *Admonitio de commentario in evangelium Sancti Mathei* 15.

168 Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, s. 39.

169 Ch. Kannengiesser, S. Hilaire de Poitiers in *Dictionnaire de spiritualité* 7, Paris 1937-1995, s. 473.

170 Galtier, *Saint Hilaire de Poitiers: le premier docteur de l'église latine*, s. 22.

však je, že v *Komentáři* nacházíme několik pasáží, které vykazují až překvapivě velké shody s ariánskou naukou.

Začněme u pasáže 12, 18, kterou jsme začali tento exkurz. Zde se mluví o těch, kteří se neodvážili Kristu odepřít jméno Bůh a to na základě velikosti jeho skutků. Zároveň se však neodvážili myslet Krista jako skutečného Boha a proto mu odmítli přiznat *communio paternae substantiae*. Také ariáni neviděli v Kristu pouze člověka. Mluvili o tom, že Logos se stal člověkem. Byli ochotni jej nazvat Bohem tak, jako Mojžíš byl nazván bohem faraonovým, jinými slovy bohem podle milosti, ale nikoliv Bohem podle přirozenosti. Teprve až pojem *communio paternae substantiae* nebo termín *homoousios* mohl ukázat, v čem a jak se ve svých názorech odlišují.

Další pasáž, která vykazuje společné rysy s ariánskou naukou, nacházíme ve 31. kapitole. Zde sv. Hilarius komentuje události ze zahrady Getsemane a vyrovnává se s těmi, kteří používali projevy smutku a soužení k tomu, aby popřeli božství Krista.

*„Ale celá tato představa, že se domnívají, že strach ze smrti padl na Syna Božího, je dilem těch, kteří tvrdí, že nevyšel z věčnosti a že nepovstal z nekonečné Otcovy substance, ale že vznikl z ničeho skrze toho, který vše stvořil; takže byl vyveden z ničeho, má svůj počátek v díle a byl potvrzen v čase. A tak je v něm úzkost bolesti a utrpení Ducha společně s utrpením těla.“*¹⁷¹

Také zde je podobnost s ariánskou naukou velice zřetelná. Ariáni popírali, že by Logos měl původ v přirozenosti Otce. Jako první stvoření byl před věky Bohem stvořen z ničeho. Podle ariánů jedině tak mohl Logos přijmout slabosti lidské přirozenosti. Kdyby totiž povstal z přirozenosti Otce, nemohl by se sjednotit s jinou přirozeností.

¹⁷¹ Sed eorum omnis hic sensus est, ut opinentur metum mortis in Dei filium incidisse qui asserunt non de aeternitate esse prolatum neque de infinitate paternae substantiae exstitisse, sed ex nullo per eum qui omnia creavit effectum: ut assumptus ex nihilo sit, et coeptus ex opere, et confirmatus ex tempore. Et ideo in eo doloris anxietas, ideo, Spiritus passio cum corporis passione... (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 31, 3 / SC 258, 228, 1-7).

S ariánskou naukou se setkáváme také v následující pasáži:

*„Dva jsou na loži a zvěstují totéž odpočinutí a utrpení Páně, které je obsahem vyznání stejně jak heretiků, tak i katolíků. Ale protože pravda katolíků bude hlásat jednotu Otce a Syna a jejich společnou theotetam, kterou nazýváme božství, a naopak lži heretiků ji budou napadat mnohými urážkami, tak z těch dvou na loži jeden bude zanechán a druhý bude vzat...“*¹⁷²

Sv. Hilarius zde mluví o tom, jak katolíci i heretici mají totéž vyznání utrpení a smrti Páně. Ovšem podle katolického vyznání utrpení a smrti Syna Božího nejsou překážkou pro jednotu (*unitatem*) Otce a Syna a jejich společné božství (*communem theotetam*). Naopak pro ariány celá ekonomie spásy tak, jak ji Syn vykonal, je důkazem toho, že tento Syn nemohl být stejně Bohem jako Otec.

Jako poslední pasáž, která vykazuje zřetelné paralely s ariánskou naukou, si uvedeme citát z 11. kapitoly. Zde sv. Hilarius ukazuje, jak mnozí špatně interpretují verš „*Kristus je Boží moc a Boží moudrost*“ (1 K 1, 24).

„On sám je Moudrost a to nikoliv z působení (ex efficientiis), ale z přirozenosti (ex natura). Každá věc má moc, úkolem každé moci je pak působení. Není totožné dílo síly a síla, jako ten, kdo působí, se odlišuje od toho, co je působeno. Neboť mnozí, špatně chápou výrok Apoštola »Kristus je Boží síla a Boží moudrost« když říkají, že Boží moudrost a síla se v něm ukázala být účinná tím, jak ho stvořila z Panny, abychom tak v jeho narození poznali dílo Boží moudrosti a moci a že je v něm přítomné spíše působení [Moudrosti] než přirozenost Moudrosti. Neboť dilem Moudrosti je víra, láska, naděje, stud, půst,

¹⁷² Duo autem sunt in lecto, eadem passionis dominicae requiem praedicantes: circa quam et haeticorum et catholicorum eadem atque una confessio est. Sed quia unitatem Patris et Filii, et communem eorum theotetam, quam deitatem nuncupamus, catholicorum veritas praedicabit, et eadem rursus plurimis contumeliis haeticorum falsitas impugnabit; idcirco ex duobus in lecto alius relinquetur, et alius assumetur (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 26, 5 / SC 258, 198, 19-26).

*zdrženlivost, pokora, lidskost. To jsou však díla přirozenosti a nikoliv sama přirozenost. V těch, co se dějí, nespočívá věc sama, která koná.*¹⁷³

V druhé polovině naší práce, v kapitole, kde se budeme důkladněji věnovat výkladu ariánské nauky o stvoření, uvidíme, že ariánská theologie věnovala slovům sv. Pavla „*Kristus je Boží moc a Boží moudrost*“ zvláštní pozornost. Zde si pouze řekněme, že ariáni rozlišovali dvě moudrosti a moci. První moudrost a moc je nestvořená a věčně existující s Bohem. Je moudrostí a mocí svou vlastní přirozeností a je věčná (ιδία φύσει και αίδιος) a Bohu vrozená (ἐμφυτον). Syn byl zrozen z této Moudrosti a účastí na této Moudrosti byl podle milosti (κατὰ χάριν) nazván Synem a Moudrostí.

Stejným způsobem vykládali slova sv. Pavla také mnozí (*plures*), které zmiňuje sv. Hilarius. Ti odmítali připustit, že Kristus je Boží Moudrost *ex natura*, jinými slovy, že je v něm přítomná přirozenost moudrosti (*natura sapientiae*). Kristus je Boží Moudrostí pouze *ex efficientiis*, tedy díky tomu, že je v něm přítomné působení Boží Moudrosti (*efficientia sapientiae*) a nikoliv *natura sapientiae*.

Tito *plures* jsou stejní jako ti, o kterých sv. Hilarius ve 12, 18 říká, že „*činí něco uprostřed, něco Kristu přiznávají, ale zároveň mu upírají to největší*“. To, co mu přiznávají, je *efficientia sapientiae* a to, co mu upírají je *natura sapientiae*. Proto jim sv. Hilarius dokazuje, že Kristu náleží *communio paternae substantiae*.

173 Est enim ipse Sapientia, non ex efficientiis, sed ex natura: res enim omnis habet potestate, caeterum negotium omne potestatis effectus est: et non idem est opus virtutis et virtus, ut efficiens discernitur ab effecto. Plures enim eludere dictum apostolicum, quo ait Christum Dei virtutem et Dei sapientiam, his modis solent: quod in eo ex virgine creando efficax Dei sapientia et virtus exstiterit, ut in nativitate ejus divinae prudentiae et potestatis opus intelligatur; sitque in eo efficientia potius, quam natura sapientiae. Quorum ne quid tale intelligi posset, ipsum se Sapientiam nuncupavit; eam in se, non quae ejus sunt ostendens. Est enim Sapientiae opus, fides, spes, charitas, pudicitia, jejunium, continentia, humilitas, humanitas: sed haec naturae opera sunt, non ipsa natura; et non in his quae fiunt, consistit res ipsa quae faciat... (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 11, 9 / SC 254, 262, 7-22.)

V jednom z dochovaných starověkých fragmentů latinských ariánských kázání nacházíme podobný výklad slov sv. Pavla „*Kristus je Boží moc a Boží moudrost*“:

„... celou sílu a celou moudrost vtiskl jako pečeť do bytí Syna, jako je psáno, Bůh Otec jej označil svou pečeti (J 6, 27). Proto o něm Apoštol káže, že je obrazem neviditelného Boha a že Bůh ukazuje svou neviditelnou sílu a moudrost v substantci Syna. Nakolik tedy Bůh mohl, ukázal v Synu sílu a Moudrost: proto Apoštol učí, že Syn je síla a moudrost Boží.“¹⁷⁴

Z uvedených faktů je zřejmé, že již v první polovině 4. stol., předtím, než se i na Západ začal šířit arianismus z Východu, existovaly v západní části Římské říše skupiny, které měly svůj vlastní výklad Písma, který byl velice podobný arianismu. Sv. Hilarius rozpoznal, že jde o útok na samotnou podstatu křesťanské víry a proto se otázka skutečného, plného božství Krista stala vůdčím tématem celého *Komentáře*.

1.5. Boží přirozenost Syna – *Spiritus, aeternitas*

Vedle pojmu *substantia* dalším pojem, který je v *Komentáři* použit pro označení Boží přirozenosti Krista, je pojem *Spiritus*. V latinské starověké theologii od dob sv. Irenea a Tertulliana to bylo tradiční označení pro Boží přirozenost. Svůj původ má v christologické formuli z epištoly Římanům 1, 4, kde apoštol Pavel říká o Kristu, že je Synem Davidovým podle těla (*secundum carnem*) a Synem Božím podle Ducha (*secundum spiritum*). Sv. Hilarius píše, že v Pánu Ježíši

174 ... totam virtutem et totam sapientiam in substitutione filii consignans, sicuti scriptum est, quem Pater consignavit Deus. Inde etiam imaginem Dei invisibilis hunc Apostolus praedicat, invisibilem suam virtutem sive sapientiam ostendentem Deum in substantia Filii. Ergo quantum potuit Deus virtute et sapientia ostendit in Filio: unde Apostolus Dei virtutem et Dei sapientiam docet esse filium: (*Sermonum arianorum fragmenta antiquissima*, PL 13, 597.)

Kristu byl celý člověk a že tělo, které na sebe přijal, bylo ve službě Ducha (*corpus adsumptum in famulatum spiritus*)¹⁷⁵ a že v sobě vyplnilo celé tajemství naší spásy. Výrok *corpus adsumptum in famulatum spiritus* potom označuje vztah lidské a Boží přirozenosti Krista.

V 5. kapitole čteme, že Bůh štědře udělí odpuštění hříchů, avšak rouhání proti Duchu bude vyloučeno z budoucího odpuštění hříchů. Rouhání proti Duchu je definováno tímto způsobem: „*Hřích proti Duchu znamená popírat Bohu moc síly a Kristu odnímat substancí věčnosti.*“¹⁷⁶

Nakonec ještě uveďme jedno místo, kde sv. Hilarius mluví o pohanech, kteří byli „*ospravedlněni vírou a vyznáním Otce a Syna a Pána našeho Ježíše Krista, Boha a člověka (Deus et homo) a Ducha a těla (Spiritus et caro)*“.¹⁷⁷ Z toho je patrné, že pojmem *Spiritus* označuje Krista *ut Deus* a pojmem *caro* Krista *ut homo*.

Další termín, kterým sv. Hilarius označuje božství Krista, je pojem věčnost (*aeternitas*). Již Tertullianus používá pojem *aeternitas* pro označení substance božství (*substantia divinitatis*).¹⁷⁸ Ve vyznání, které sv. Hilarius uvádí v 16. kapitole, čteme mimo jiné „*věčnost Boha Syna je z Otcovy věčnosti*“; „*v Bohu Synu se nenarodilo nic jiného než to, co je věčné*“ a také „*jeho věčnost přijala tělo naší přirozenosti*“.

Na jiném místě sv. Hilarius o věčnosti Boha píše: „*Bůh je vždy bez měření času, a jaký je, takový je navěky. Věčnost pak zůstává v nekonečnosti...vždy celistvá, neporušená, dokonalá.*“¹⁷⁹

175 Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 2, 5.

176 *Peccatum autem in Spiritum est, Deo virtutis potestate negare, et Christo substantiam adimere aeternitatis...* (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 5, 15 / SC 254, 168, 5-7.)

177 ... *fide atque confessione et Filii justificatus et Patris, et Dominum nostrum Jesum Christum Deum atque hominem et Spiritu et carne confessus.* (Ibid. 27, 8 / SC 258, 212, 2-4.)

178 ... *non capit utique videri deus carens substantia divinitatis, id est aeternitate...* (Tertullianus, *Ad nationes* 2, 3 / PL 1, 589D.)

179 *Deus autem sine mensura temporum semper est: et qualis est, talis aeternus est. Aeternitas autem in infinito manens... semper integra, incorrupta, perfecta...* (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 31, 2 / SC 258, 226, 18-23.)

2. Kristus *ut homo*

V předcházejících kapitolách jsme se věnovali tomu, jak sv. Hilarius pojednával o vztahu Syna Božího k Bohu Otci, o Boží přirozenosti Krista, o Kristu *ut Deus*. V následujících kapitolách svoji pozornost budeme věnovat tomu, jak je v *Komentáři* představena lidská přirozenost Krista a vztah Syna Božího ke světu. Budeme se tedy zabývat Kristem *ut homo*.

2.1. Vtělení

Pro lidskou přirozenost Krista sv. Hilarius používá označení tělo (*caro, corpus*) nebo člověk (*homo*). V pasáži 16, 5, kterou jsme uváděli na začátku první kapitoly, jsme viděli, že přijmout tělo znamená stát se člověkem (*assumpsisse corpus et hominem factum esse*).¹⁸⁰ O něco dále čteme, že *contemplatio corporis* ukazovalo, že Kristus je také Synem člověka.¹⁸¹ Ve 4. kapitole pak o Kristově lidství sv. Hilarius říká: „*Vždyť Ježíš je jméno z těla pro našeho Pána.*“¹⁸²

Pro vtělení je v *Komentáři* použito různých variant pojmů *corporatio, adsumptio corporis*, nebo *caro factus*. Podmětem pro tyto výpovědi je Bůh, Syn Boží, *natura aeternitatis, natura virtutis*, nebo pouze *aeternitas*.

O těle, které Kristus přijal z člověka, sv. Hilarius uvádí, že bylo vytvořeno samotným Slovem. „*K Janovi přichází narozený z ženy,*

180 Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 16, 5 / SC 258, 52, 1-2.

181 Ibid. 16, 6 / SC 258, 54, 6.

182 *Iesus enim Domino nostro nomen ex corpore est.* (Ibid. 4, 14 / SC 254, 132, 15-16).

podrobený Zákonu a skrze Slovo učiněný tělem.“¹⁸³ Znovu se s touto myšlenkou setkáme v *De Trinitate*.

A. Orlov zasazuje christologickou nauku sv. Hilaria do tradice, která má své kořeny v christologii sv. Irene Lyonského. Nazývá ji mysticko-realistickou christologií. Je hluboce zakořeněná v biblické nauce zvláště sv. Pavla a sv. Jana. Skrze maloasijské apoštolské Otce se dostává a nachází své nejlepší vyjádření v theologii sv. Irene. Od něj se rozšiřuje na Západ a zvláště na Východ.

„Christologie uvedeného typu nachází svoji ústřední myšlenku a svůj hlavní zájem v ideji zbožštění lidstva v Kristu. Toto zbožštění je přitom chápáno v silně realistickém, téměř naturalistickém (fyzickém) významu. Jedná se o substanciální proměnění lidské přirozenosti, o smíšení jejich vlastností účastí na božství a to podle analogie spojení ohně a kovu, jak k němu dochází v rozžhaveném kusu železa.“¹⁸⁴

Podrobněji se budeme touto tradicí zabývat v příští kapitole, při výkladu soteriologické nauky *Komentáře*. Sv. Hilarius navazuje na tuto tradici a již v *Komentáři* pojednává o vtělení jako příchodu Boha do člověka, který umožnil člověku stát se Bohem: „*Ovšem hřích proti Duchu je upírat Bohu moc síly a Kristu odnímat substanci věčnosti, skrze kterou kvůli tomu, že Bůh přišel do člověka, člověk naopak povstane v Boha.*“¹⁸⁵

Důsledkem vtělení, tedy sjednocení božství a lidství v Kristu, je zbožštění Kristovy lidské přirozenosti. Sv. Hilarius chápal sjednocení Božské a lidské přirozenosti v Kristu stejně realistickým způsobem

183 Ad Joannem igitur venit ex muliere natus, constitutus sub lege, et per Verbum caro factus. (Ibid. 2, 5 / SC 254, 108, 5-7).

184 Орловъ, *Христология Илария Пиктавийскаго*, s. 1.

185 Peccatum autem in Spiritum est, Deo virtutis potestate negare, et Christo substantiam adimere aeternitatis: per quem, quia in hominem Deus venit, homo rursus fiet in Deum. (Sv. Hilarius, *Comm. In. Matt.* 5, 15 / SC 254, 168, 5-8.)

jako Tertullianus. Ten na několika místech hovoří o *homo Deo mixtus*.¹⁸⁶ Přitom Tertullianus upřesňuje, že to nemá být chápáno jako nějaké smíšení (*mixtura quedam*), jehož výsledkem by bylo *tertium quid*.¹⁸⁷ V Kristu Bůh a člověk není promíšen, ale spojen v jedné osobě (*non confusum, sed coniunctum in una persona*).¹⁸⁸ R. Braun dokládá, že Tertullianus používal termín *miscere* pro sjednocení Boha a člověka v Kristu takovým způsobem, jakým tento termín používal pro spojení duše a těla v člověku.¹⁸⁹ Tertullianus vykládal jednotu duše a těla, pomocí stoického konceptu smíšení dvou těles. Duše je vpletena a přimíšena do těla (*inserere, immiscere*).¹⁹⁰ Podobně v *De baptismo* o jednotě duchovního a tělesného uvádí, že to, co je duchovní (*spiritalis*) skrze jemnost své substance (*per subtilitatem substantiae suae*), jednoduše proniká do tělesného.¹⁹¹

Sv. Hilarius navazuje na Tertulliana a tvrdí, že Kristus v sobě sloučil látku přijatého těla s věčností Ducha a své substance (*materia assumpti corporis consociata aeternitati Spiritus et substantiae*).¹⁹²

Následkem zbožštění Kristova lidství bylo jeho tělo naplněno Božími silami (*virtutes*).¹⁹³ Skrze tyto Boží síly Pán Ježíš Kristus vykonával všechny své zázračné skutky a uzdravování. V případě uzdravení ženy s krvotokem, která se dotkla třásní Kristova oděvu (Lk 8, 44), sv. Hilarius mluví dokonce o tom, že dar Ducha Svatého

186 Tertullianus, *Apologeticus* 21, 14; *Adversus Marcionem* 2, 27; *De carne Christi* 15, 6.

187 Tertullianus, *Adversus Praxeam* 27.

188 Ibid.

189 Braun, *Deus Christianorum*, s. 314.

190 Tertullianus, *De anima* 7.

191 Tertullianus, *De baptismo* 4 / PL 1, 1203A. Podrobněji k tomu v příští kapitole.

192 Sv. Hilarius, *Comm. In. Matt.* 4, 14.

193 ... quae in homine de coceptu virginis sumpto divinarum erant plena virtutum (Ibid. 16, 2 / SC 258, 50, 19-20.)

vycházel z Kristova těla jako trásně z oděvu (*donum videlicet Spiritus sancti, de Christi corpore modo fimbriae exeuntis*).¹⁹⁴

Podle sv. Hilaria nejenom tělo Krista bylo naplněno Božími silami. Sjednocení Boha a člověka v Kristu bylo takové, že se dokonce Boží síly z těla přelily a naplnily také Kristův oděv a to až do samotných jeho okrajů.

„Velký obdiv, který způsobovala síla Páně, spočívá v prostém vysvětlení, že moc pobývající uvnitř těla přinášela uzdravení slabým údům a Boží konání dosahovalo až k trásním oděvu... Jeho síla je tak nekonečná a tak svobodná, že konání, které přináší spásu člověka, bylo obsaženo i v jeho trásních.“¹⁹⁵

V Komentáři se v souvislosti s vtělením objevuje myšlenka, kterou sv. Hilarius dále rozvede v *De Trinitate*. Kristus při svém vtělení na sebe přijal v určitém slova smyslu přirozenost celého lidského rodu. Je to myšlenka, se kterou se setkáváme v rozpracované podobě již u sv. Ireneia,¹⁹⁶ v jeho nauce o *recapitulatio*. Kristus je nový Adam, který při vtělení v sobě zahrnul (*in semetipso recapitulatus est*) všechny národy od Adama, celý lidský rod i s Adamem.¹⁹⁷ Kristus, nový Adam, se tak stává otcem, počátkem nového, duchovního lidství, které utváří Církev. Tento nový lidský rod, který má účast na Boží neporušitelnosti a nesmrtelnosti a který je oživovaný Duchem a

194 Ibid. 9, 6.

195 Est autem in simplici intelligentia, magna virtutis dominicae admiratio: cum potestas intra corpus manens rebus caducis efficientiam adderet sanitatis, et usque in vestium fimbrias operatio divina procederet...: quae tam infinita, tam libera est, ut etiam in fimbriis ejus humanae salutis operatio contineretur. (Ibid. 9, 7 / SC 254, 210, 1-12)

196 Viz. J. Fantino, *La théologie d'Irénée : lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique : une approche trinitaire* (Cogitatio fidei, 180), Paris, 1994, s. 226-233.

197 Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 3, 22, 3 / PG 7, 958A.

sjednocený s Bohem, je dokonalé lidství, schopné pochopení dokonalého Otce (*capientem perfectum Patrem*).¹⁹⁸

Sv. Hilarius přichází s myšlenkou shromáždění celého lidského rodu¹⁹⁹ v Kristu také proto, aby vyjádřil, jakým způsobem spásonosné dílo Krista zahrnuje všechny lidi. E. Mersch, který se touto problematikou podrobně zabýval, uvádí, že sv. Hilarius a další Otcové, v této souvislosti nemluví o univerzálním vtělení, ale o univerzálních účincích vtělení. Chtějí tím vysvětlit „úzké a mystické vztahy mezi božstvím Spasitele a zbožštěním křesťanů“.²⁰⁰

„Tělo, které na sebe přijal, nazývá městem, protože jako město se sestává z mnoha různých obyvatel, tak i v něm je obsaženo jakoby shromáždění celého lidského rodu a to skrze přirozenost přijatého těla. A tak pro naše shromáždění v něm On je městem a my prostřednictvím účasti na jeho těle jsme obyvatelé města.“²⁰¹

Se stejnou myšlenkou přichází sv. Hilarius také, když vykládá podobenství o člověku, který měl sto ovcí, z nichž jedna se mu ztratila. Ten člověk opustí devadesát devět ovcí a jde hledat zbloudilou ovečku.²⁰²

„Tou jednou ovčí je potřeba rozumět člověka a pod jedním člověkem je třeba chápat souhrn všech lidí. Ovšem chybou jednoho

198 Ibid. 5, 1, 2 / PG 7, 1123A.

199 J. Pettoelli se domnívá, že obraz města, obsahujícího celý lidský rod, má u sv. Hilaria své kořeny nejen v biblické exegezi, ale také ve stoicismu, u Cicera a Seneky. (Le theme de Sion, expression de la théologie de la rédemption dans l'œuvre de saint Hilaire de Poitiers in *Hilaire et son temps* [Actes du colloque de Poitiers. 29.9-3.10.1968]. Paris, 1969, s. 227.)

200 E. Mersch, *Le corps mystique du Christ : études de théologie historique 2 : Tradition occidentale*. 2. vyd. (Museum Lessianum, Section théologique, 29), Paris, 1936, s. 348.

201 Civitatem carnem quam assumpserat nuncupat: quia ut civitas ex varietate ac multitudine consistit habitantium; ita in eo, per naturam suscepti corporis, quaedam universi generis humani congregatio continetur. Atque ita et ille ex nostra in se congregatione fit civitas, et nos per consortium carnis suae sumus civitatis habitatio. (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt. 4, 12* / SC 254, 130, 1-9.)

202 Mt 18, 12-14.

Adama celý lidský rod sešel z cesty. Devadesát devět ovcí, které nezabloudily, je třeba chápat jako množství nebeských andělů, kteří se v nebi radují a pečují o spásu lidí. Tak ten, který hledá člověka, je Kristus a devadesát devět zanechaných [ovcí] je množství nebeské slávy, ke které je zbloudilý člověk v těle Páně s velikou radostí donesen zpět.“²⁰³

2.2. Křest v Jordánu

Další perikopa, která nám poskytuje materiál pro pochopení christologické nauky *Komentáře*, je výklad křtu Páně v Jordánu. Také v této perikopě se setkáváme s myšlenkou univerzálního soteriologického významu díla Krista.

„V Ježíši Kristu byl celý člověk. A proto tělo, které na sebe vzal, aby sloužilo Duchu, vykonalo v sobě celé tajemství naší spásy... On sám neměl potřebu křtu, vždyť o něm bylo řečeno: »Hřích neučinil.« Tam, kde není hřích, je zbytečné odpuštění hříchů. Ovšem přijal tělo a jméno naší stvořenosti a i když neměl potřebu křtu, tak skrze něho ve vodách křtu mělo dojít k posvěcení našeho očištění. Proto, když mu jako Bohu Jan brání, aby byl pokřtěn, on ho učí, že se mu to musí stát jako člověku... Autoritou svého příkladu dokonává

²⁰³ Ovis una, homo intelligendus est, et sub homine uno, universitas sentienda est. Sed in unius Adae errore omne hominum genus aberravit; ergo nonaginta novem non errantes, multitudo angelorum coelestium opinanda est, quibus in coelo est laetitia et cura salutis humanae. Igitur et quaerens hominem, Christus est; et nonaginta novem relictī, coelestis gloriae multitudo est: cui cum maximo gaudio errans homo in Domini corpore est relatus. (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 18, 6 / SC 258, 80, 6-14.)

tajemství lidské spásy a posvěcuje člověka svým vtělením a svým křtem.“²⁰⁴

První problém, který se před námi objevuje, je problém překladu. Dom. P. Coustant ve své edici spisů sv. Hilaria, která byla později použita v Migneho *Patrologii*, opatřil slova *erat in Christo Jesu homo totus* poznámkou *id est, omnis homo*. Svoji interpretaci opírá také o citáty z *De Trinitate* 2, 24-25, kde se setkáváme se stejnou myšlenkou. Těmito pasážemi se budeme zabývat v druhé polovině naší práce.

Interpretovat tímto způsobem termín celý však odmítá J. Doignon. Ve svém vydání *Komentáře*, které připravil pro *Sources chrétiennes* překládá *homo totus* takto: „Il a avait en Jésus-Christ totalement un home.“²⁰⁵ V článku publikovaném k tomuto tématu uvádí, že celý člověk (*homo totus*) je potřeba v této perikopě vykládat nikoliv jako souhrn všech lidí, ale jako celek člověka, tedy duši a tělo.²⁰⁶

Jinak se k tomuto problému staví E. Mersch, který dává přednost čtení Doma P. Coustanta²⁰⁷. Za rozhodující argument považuje kontext celé pasáže a domnívá se, že v případě myšlenky

²⁰⁴ *Erat in Christo Jesu homo totus; atque ideo in famulatum spiritus corpus assumptum, omne in se sacramentum nostrae salutis explevit...Ipsa quidem lavacri egens non erat, quia de eo dictum est, Peccatum non fecit; et ubi peccatum non est, remissio quoque ejus est otiosa. Sed assumptum ab eo creationis nostrae fuerat et corpus et nomen: atque ita non ille necessitatem habuit abluendi, sed per illum in aquis ablutionis nostrae erat sanctificanda purgatio. Denique et a Joanne baptizari prohibetur, ut Deus: et ita in se fieri oportere, ut homo edocet ... et exempli sui auctoritate humanae salutis sacramenta consummat, hominem et assumptione sanctificans et lavacro.* (Ibid. 2, 5 / SC 254, 108, 2-18.)

²⁰⁵ J. Doignon, SC 254, s. 109.

²⁰⁶ J. Doignon, „Erat in Iesu Christo homo totus“ : Hilaire de Poitiers, in *Matthaeum* 2, 5 : pour une saine interprétation de la formule in *Revue des études augustinienes*. 28 (1982), s. 205-207.

²⁰⁷ Mersch, *Le corps mystique du Christ*, s. 346, pozn. 6.

Krista zahrnujícího v sobě celý lidský rod, se sv. Hilarius inspiroval u východních Otců a to dokonce i v předexilním období.²⁰⁸

Naproti tomu P. C. Burns se snaží nalézt kořeny tohoto pojetí v latinské a to jak křesťanské, tak i profánní literární tradici.²⁰⁹ Upozorňuje na některé pasáže apoštola Pavla, zvláště pak na 1 K 12, 12, kde se objevuje myšlenka inkorporace všech lidí do těla Krista. Podobnou myšlenku dokládá u Lactantia, Tertulliana a sv. Cypriana. Dále poukazuje také na význam pojmu *corpus* u Cicerona a Seneky. Na konec své zkoumání shrnuje tvrzením, že je zcela zřejmé, že sv. Hilarius prezentuje svůj pojem „rozšířeného těla“ Krista za pomoci pramenů latinské tradice.²¹⁰

Sv. Hilarius tvrdí, že Kristus neměl potřebu křtu, protože v něm nebyl přítomen hřích. Zde se ukazuje, že pokus Doma P. Coustanta vykládat *homo totus* jako všichni lidé, může mít na základě kontextu celé perikopy své opodstatnění. Kristus *ut homo* nemá potřebu křtu. Smysl křtu Páně v Jordánu spočívá v tom, že skrze jeho křest dochází k posvěcení našeho očištění. Sv. Hilarius říká jasně, že Kristus posvěcuje člověka jak skrze vtělení tak, i skrze křest (*hominem et assumptione sanctificans et lavacro*). Zde je jistě potřeba pojmem člověk rozumět celý lidský rod, který potřeboval být posvěcen vtělením a křtem Páně. Podobně v *De Trinitate* se setkáme s myšlenkou, že výsledkem vtělení je existence posvěceného těla celého lidského rodu (*sanctificatum in eo universi generis humani corpus*).²¹¹

208 Ibid., s. 341.

209 Burns, *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, s. 99-108.

210 Ibid., s. 108.

211 Sv. Hilarius, *De Trin.* 2, 24.

2.3. Pokoušení na poušti

Další perikopu, u které se zastavíme, je výklad pokoušení Krista na poušti. Samotný fakt pokoušení podle sv. Hilaria „ukazuje svobodu Ducha Svatého, který nabízí svého člověka ďáblu a dává mu svolení ho pokoušet.“²¹² Duch Svatý nabízející svého člověka k pokoušení je vyjádřením vztahu Boží a lidské přirozenosti v Kristu, podobně jako při křtu Páně se mluví o *corpus adsumptum in famulatum spiritus*. O ďáblu, který pokoušel Krista na poušti, sv. Hilarius píše:

„Obelstil Adama a tím, jak ho oklamal, ho přivedl ke smrti. A tak hodno jeho zkaženosti a zločinu bylo, aby byl poražen v tom člověku, jehož smrtí a neštěstím se vychloubal a aby ten, který záviděl člověku dobrodiní Boží, nemohl před pokoušením poznat Boha v člověku.“²¹³

Sv. Hilarius zde pracuje s paralelou Adama a Krista. Celý argument s ďáblem spočívá na předpokladu, že Kristus *ut homo* je skutečným člověkem jako byl Adam, kterého ďábel obelstil. Je evidentní, že ďábel se odvážil pokoušet Krista jenom proto, že při setkáním s ním, podobně jako i jiní, v něm viděl pouze člověka. Také vzhledem ke spravedlnosti bylo pro poražení ďábla nezbytné, aby Kristus *ut homo*, byl skutečným člověkem.

„Navíc nehladověl po lidském jídle, ale po spáse. Neboť pocítil hlad po čtyřiceti dnech a nikoliv v průběhu čtyřiceti dnů; Mojžíš a Eliáš po stejnou dobu půstu neměli hlad. Neboť když Pán hladověl,

212 ...significatur libertas Spiritus sancti, hominem suum iam diabolo offerentis, et permittentis temptandi... (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 3, 1 / SC 254, 112, 6-8.)

213 Adam enim pellexerat, et in mortem fallendo traduxerat. Sed ita dignum nequitia ejus et scelere erat, ut in eo, cujus morte et calamitatibus gloriabatur homine vinceretur; et qui Dei beneficia homini invidisset, ante tentationem Deum in homine intelligere non posset. (Ibid. 3, 1 / SC 254, 112, 17-22.)

nebylo to tím, že by se pokradmu vplížilo působení hladu, ale ona síla, které se nedotkl čtyřicetidenní půst, ponechala člověka jeho přirozenosti. Neboť ďábel měl být poražen tělem, a nikoliv Bohem. Jistě by se ho ďábel neodvážil pokoušet, kdyby v něm skrze slabost hladovění nerozpoznal to, co je vlastní člověku.²¹⁴

V tomto výkladu můžeme vidět první náznak toho, jakým způsobem sv. Hilarius přemýšlel o charakteru lidské přirozenosti Krista. Podrobněji se pak tomuto tématu bude věnovat v 10. knize *De Trinitate*. V *Komentáři* jsme se doposud setkali se třemi základními charakteristikami lidské přirozenosti Krista. Za prvé byla stvořená samotným Slovem a narozená z Panny. Za druhé byla bez hříchu. Za třetí byla naplněná Božími silami. Podle sv. Hilaria musela být splněna určitá podmínka k tomu, aby taková lidská přirozenost, mohla pociťovat hlad a jiné slabosti (které jsou vlastní lidské přirozenosti poté, co byla oslabena hříchem). Spravedlnost ekonomie vyžadovala, aby ďábel byl poražen tělem a nikoliv Bohem, proto *virtus illa*, která za normálních okolností naplňovala celé tělo Krista, odstoupila. Tímto způsobem umožnila tělu Krista, aby se postavilo ďáblu o „vlastních silách“. Sv. Hilarius dává důraz na to, že podle evangelisty Matouše Kristus pocítil hlad až po čtyřiceti dnech (*et cum ieiunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus postea esuriit*). Po čtyřiceti dnech půstu *virtus illa*, které se půst nemohl dotknout, opustila Krista, který pak pocítil hlad a poté přistoupil pokušitel.

214 Non cibum etiam hominum esuriit, sed salutem: nam post quadraginta dies, non in quadraginta diebus esuriit, Moyses et Elia in eodem jejuniis tempore non esurientibus. Igitur cum esuriit Dominus, non inediae subrepsit operatio: sed virtus illa, quadraginta dierum non mota jejunio, naturae suae hominem dereliquit. Non enim erat a Deo diabolus, sed a carne vincendus: quam utique tentare ausus non fuisset, nisi in ea per esuritionis infirmitatem quae sunt hominis recognovisset. (Ibid. 3, 2 / SC 254, 112, 1-9.)

I. V. Popov komentuje odstoupení *virtus* z těla Krista tímto způsobem: „Boží životodárné síly, které přeplňovaly Kristovo tělo, překonaly slabosti lidské přirozenosti. Slabost stvořené lidské přirozenosti byla vlastní také Kristu, byla však přemožena silou vyšší přirozenosti. Mohla se projevit pouze v tom případě, pokud se Boží síly jakoby oddělily od těla a přenechaly ho jeho vlastní přirozenosti.“²¹⁵

Argumentace je zřejmá. Spravedlnost, která se zde předpokládá, vyžaduje, aby ďábel byl poražen tělem, tj. skutečným člověkem a nikoliv Bohem. Podobně jako se Boží přirozenost Krista vtělením nezměnila, tak i jeho lidská přirozenost, kterou na sebe Kristus vzal a která byla zcela naplněna Božími silami, nepřestala být po vtělení přirozeností člověka. Za tohoto předpokladu je pochopitelná úvaha sv. Hilaria o tom, že Kristus nemohl být pokřtěn *ut Deus*, ale mohl být pokřtěn *ut homo*, nebo že ďábel nebyl poražen Kristem *ut Deus* ale Kristem *ut homo*.

2.4. Utrpení a ukřižování

Další téma, kterému je v *Komentáři* věnována zvláštní pozornost, je utrpení a ukřižování Krista. Výrok Pána Ježíše Krista „*Blahoslavený je ten, kdo se nade mnou nepohoršuje*“ (Mt 11, 6) je komentován těmito slovy:

215 Попов, Святой Иларий епископ Пиктавийский, s. 471.

„Protože se v Pánu shromáždilo všechno utrpení a protože jeho kříž se měl stát pohoršením pro mnohé, prohlásil za blahoslavené ty, pro jejichž víru kříž, smrt a hrob nepřinesou žádné pokušení.“²¹⁶

V čem podle sv. Hilaria spočívá pokušení pro ty, kteří vidí smrt, kříž a hrob Páně? „Pokora utrpení je pokušením pro svět. Celá lidská nevědomost spočívá v tom, že nechtějí přijmout Pána věčné slávy pod deformací kříže.“²¹⁷ Na jiném místě říká o farizejích, že v rozporu se svědectvím Zákona pronásledují Boha v Kristu a to kvůli jeho utrpení a v Kristu tak nerozpoznávají Boha, původce života věčného.²¹⁸ V této souvislosti vykládá také slova Páně pronesená k učedníkům „Této noci budete kvůli mně pohoršeni“ (Mt 26, 31): „Ale protože rouhání proti Duchu nebude odpuštěno ani v tomto světě ani na věčnosti, bál se, aby nepopřeli, že je Bůh, když ho uvidí zbitého, poplivaného a ukřižovaného.“²¹⁹

Pokušení kříže pro víru spočívá v tom, že člověk nemůže pochopit, jak může být Bůh ten, kterého vidí ukřižovaného. Pokušení kříže je tak velké, že člověk musí nejdříve nabýt dokonalého vědění, pokud se chce bez úhony věnovat tajemstvím křesťanské víry. Sv. Hilarius se zde odvolává na výrok Páně „Nedávejte psům, co je svaté. Neházejte perly před svině, nebo je nohama ušlapou, otočí se a roztrhají vás“ (Mt 7, 6).

„Nesluší se, abychom pojednávali smíšeně o vtělení Slova Božího, o tajemství utrpení a moci vzkříšení a mluvili o těchto věcech bez znalosti a nedbale, aby nepošlapali a nepodupali naši nevědomost, kdyby nám totiž chybělo vzdělání dokonalého vědění a nevysmívali se slabosti utrpení v Bohu, a

216 Ergo quia in Domino haec passionum universitas conveniret, futuraque esset crux sua plurimis scandalum; beatos eos professus est, quorum fidei nihil tentamenti afferret crux, mors, sepultura. (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 11, 3 / SC

254, 254, 12-16.)

217 Ibid. 18, 3.

218 Ibid. 24, 1.

219 ...sed quia Spiritus blasphemia nec hic nec in aeternum remittitur, metuebat ne se Deum abnegarent, quem caesum et consputum et crucifixum essent contemplaturi. (Ibid. 31, 5 / SC 258, 232, 9-12.)

pak by se obrátili k nám a ostrším svých protimluvů by rozbili naši neznalost a naši víru.“²²⁰

Klíčem k problému utrpení a smrti Páně je otázka, jak máme chápat napomenutí, že nesmíme smíšeně pojednávat (*promiscue tractare*) o tajemství utrpení a moci vzkříšení. V předcházející kapitole jsme ukázali, že již v době psaní *Komentáře* byl sv. Hilarius konfrontován se skupinami, které vykládaly smrt a utrpení Pána věčné slávy stejně jako ariánská theologie. Je zajímavé, že při vyvracení těchto názorů už v době psaní *Komentáře* formuluje hermeneutické pravidlo, na kterém nebude muset nic měnit ani poté, co se v exilu podrobně seznámí s konfliktem mezi ariánskou naukou a orthodoxií.

Tímto pravidlem je nesmíšeně pojednávat o tajemství utrpení a moci vzkříšení, jinými slovy nesměšovat Boží a lidskou přirozenost Krista. Nesmíme Kristu *ut Deus* připisovat to, co mu náleží *ut homo*. Ve 31, 3 jako odpověď těm, kteří používali utrpení Krista k popření jeho božství, říká, že v Bohu nemohlo nic umřít (*mori igitur nihil in Deo potuit*).²²¹ Připomeňme si také následující napomenutí sv. Hilaria. „Neboť takový je řád vyznání, který je potřeba držet. Jak pamatujeme Syna Božího, tak musíme pamatovat Syna člověka, protože jedno bez druhého nepřinášejí žádnou naději na spásu.“²²²

Nesmíšeně pojednávat, znamená držet se tohoto základního hermeneutického a soteriologického principu, že Kristus je Bůh i člověk. Nemůžeme tedy tajemství utrpení připisovat Synu Božímu, stejně jako moc vzkříšení nemůžeme připisovat Synu člověka. Dary, které přinesli mudrcové do Betléma, vyjadřovaly poznání celého bytí Krista. Zlatem vyznali, že je Král,

220 Ergo et concorporationem Verbi Dei, et passionis mysterium, et virtutem resurrectionis non promiscue tractare nos convenit, neque imperite incurioseque proferre: ne ignorantiam nostram, si perfectae scientiae desit instructio, proterant atque conculcent, et infirmitatem in Deo passionis irrideant; conversique in nos, contradictionum aculeis imperitiam nostram fidei disrumpant. (Ibid. 6, 1 / SC 254, 170, 10-17.)

221 Ibid. 31, 3.

222 Haec enim confessionis tenenda ratio est, ut sicut Dei filium, ita et filium hominis meminimus: quia alterum sine altero nihil spei tribuit ad salutem. (Ibid. 16, 5 / SC 258, 52, 8-10.)

kadidlem, že je Bůh a myrhou, že je člověk. „A tak skrze jejich klanění je dovršeno poznání celého tajemství - v člověku smrt, v Bohu vzkříšení a v Králi soud.“²²³

Celé bytí Krista (*tota qualitas*) je *Deus et homo*. Tajemství utrpení a smrti náleží lidské přirozenosti Krista (*in homine mortis*). Moc vzkříšení náleží Boží přirozenosti Krista (*in Deo resurrectionis*). Dokonalé vědění a správná forma přemýšlení o Kristu vyžaduje, abychom vyznávali Krista *ut Deus a ut homo*. Nesmíšeně pojednávat o tajemství utrpení a moci vzkříšení vyžaduje, abychom nepřipisovali Boží přirozenosti Krista to, co náleží jeho lidské přirozenosti. Při tom je však třeba pamatovat také na jednotu v Kristu. Ačkoliv sv. Hilarius rozlišuje v člověku smrt a v Bohu vzkříšení, přesto tvrdí, že Izrael ukřižoval svého Boha. „Izrael nečinil pokání, ale vztáhl ruku na Pána. Jeho společenství bezbožnými ústy ukřižovalo svého Boha.“²²⁴

P. C. Burns ve svém pojednání o *Komentáři* tvrdí: „Hilarius jasně rozpoznal, že utrpení Krista může být a bylo užíváno ke zpochybnění božství Krista... Ale zdá se, že v *Komentáři* nemáme žádné konzistentní nebo systematické řešení problému vyplývajícího z otázky utrpení Krista.“²²⁵ Z toho, co jsme právě uvedli, vyplývá, že stěžejí můžeme souhlasit s tímto závěrem. Sv. Hilarius si byl vědom, jaké pokušení spočívá v otázce utrpení Krista a proto je podle něj nutné mít *instructio perfecte scientiae* k tomu, aby se člověk mohl bez úhony zabývat těmito otázkami a nesmíšeně pojednávat o tajemství utrpení a moci vzkříšení.

²²³ Atque ita per venerationem eorum, sacramenti omnis est consummata cognitio: in homine mortis, in Deo resurrectionis, in rege iudicii. (Ibid. 1, 5 / SC 254, 98, 7-9.)

²²⁴ ... Israel non paenituit, sed in Dominum manus intulit, et universitas ejus Deum suum impio ore crucifixit. (Ibid. 21, 11 / SC 258, 136, 6-8.)

²²⁵ Burns, *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, s. 87.

2.5. Smrt na kříži

Vyvrcholením utrpení Krista je smrt na kříži, kterou sv. Hilarius vykládá na závěr *Komentáře* v 33, 6 - 33, 7. Nejdříve si uvedeme první část: „Zvolání k Bohu je hlas těla dosvědčující oddělení Slova Božího, které od něj odstupuje. Vždyť volá, proč je opuštěno a říká: »Bože, Bože můj proč si mě opustil?« Avšak je opuštěno, protože člověk měl dokonat smrt.“²²⁶

Kristova slova na kříži „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?“ (Mt 27, 46) jsou podle sv. Hilaria svědectvím těla o oddělení Slova Božího. J. Doignon pro *Sources chrétiennes* uvádí termín *discidium*, který má význam rozchodu, rozloučení a také roztržení (*dis-cindo*). Naproti tomu Dom P. Coustant pro své vydání uvádí „měkčí“ verzi *dissidium*, které má význam spíše vzdálení (*dis-sedeo*) a neimplikuje tolik faktické rozdělení. Způsob, jakým sv. Hilarius vykládá smrt Krista na kříži, sebou přináší určité obtíže. Otázka, která před námi vyvstává, zní: Co tím sv. Hilarius míní, když mluví o oddělení Slova Božího?

Problém spočívá zejména v tom, že podle pozdější orthodoxní tradice, při smrti Krista k žádnému oddělení Slova od těla nedošlo. Byl to zejména konflikt s „rozdělující“ christologií nestorianismu, který starověkou Církev přinutil učinit tuto otázku předmětem svého zkoumání. Odpověď byla formulována jasným způsobem. Sv. Jan Damašský ji podává těmito slovy:

„Zemřel jako člověk a jeho svatá duše byla oddělena od jeho přečistého těla, ale jeho božství zůstalo neoddělitelné s oběma, tím myslím s duší a tělem. Tak nedošlo k rozdělení jedné hypostaze do dvou hypostazí... Takže jedna

²²⁶ Clamor vero ad Deum, corporis vox est, recedentis a se Verbi Dei contestata discidium. Denique cur relinquatur exclamat, dicens: Deus, Deus meus, quare me dereliquisti? Sed relinquitur; quia erat homo etiam morte peragens. (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt. 33, 6 / SC 258, 254, 4-8.*)

hypostaze Logu existovala jako hypostaze Logu, duše a těla. Nikdy ani duše ani tělo nemělo svoji vlastní hypostazi, měly pouze hypostazi Logu. Vždy existovala jedna hypostaze Logu a nikdy neexistovaly dvě hypostaze. Takže vždy byla jedna hypostaze Krista. I když se duše a tělo místně oddělily, tak přesto skrze Logos byly hypostaticky sjednoceny.²²⁷

Měřeno pohledem theologie po její zkušenosti s nestoriánskou naukou by se mohlo zdát, že se sv. Hilarius se svými slovy o oddělení (*discidium*) Slova Božího a jeho odstoupení (*recedere*) od těla Krista staví spíše na stranu rozdělující nestoriánské christologie.

Ovšem při posuzování této otázky je potřeba zvýšené opatrnosti, abychom se vyhnuli nebezpečí dezinterpretace, které se zde skrývá podobně, jako jsme to viděli v případě konceptu narození. Pojdme se proto podívat na to, jakým způsobem smrt Krista interpretovali někteří ze starověkých církevních Otců. Již zmiňovaný fenomenální znalec starověké theologie Dionysius Petavius se touto otázkou zabýval ve 12. knize *De incarnatione Verbi*²²⁸. Zde shromáždil citáty starověkých Otců, kteří mluvili o odloučení (*separatio*) Slova od těla. Mezi nimi cituje také pasáž z *Komentáře* sv. Hilaria, kterou se nyní zabýváme.

227 Εἰ καὶ τέθηκε τοιγαροῦν ὡς ἄνθρωπος καὶ ἡ ἀγία αὐτοῦ ψυχὴ τοῦ ἀχράντου διηρέθη σώματος, ἀλλ' ἡ θεότης ἀχώριστος ἀμφοτέρων διέμεινε, τῆς τε ψυχῆς φημι καὶ τοῦ σώματος, καὶ οὐδὲ οὕτως ἡ μία ὑπόστασις εἰς δύο ὑποστάσεις διηρέθη... Ὡστε ἡ μία τοῦ λόγου ὑπόστασις τοῦ τε λόγου καὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ὑπῆρχεν ὑπόστασις· οὐδέποτε γὰρ οὔτε ἡ ψυχὴ, οὐδὲ τὸ σῶμα ἰδίαν ἔσχον ὑπόστασιν παρὰ τὴν τοῦ λόγου ὑπόστασιν· μία δὲ ἀεὶ ἡ τοῦ λόγου ὑπόστασις καὶ οὐδέποτε δύο. Ὡστε μία ἀεὶ τοῦ Χριστοῦ ἡ ὑπόστασις. Ὡστε, εἰ καὶ τοπικῶς ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος κεχώριστο, ἀλλ' ὑποστατικῶς διὰ τοῦ λόγου ἦνωτο. (Sv. Jan Damašský, *Expositio fidei orthodoxae* 3, 27 / PG 94, 1097A-B.)

228 D. Petavius, *De incarnatione Verbi* 12, 19-20 in *De theologicis dogmatibus* 7, 1869.

2.5.1. Oddělení Slova od těla podle starověké theologie

Nejdříve se zastavíme u řeckých Otců, kteří při výkladu smrti Krista mluví o oddělení. Eusebius Cesarejský tvrdí, že při smrti Krista došlo k vzdálení (*ἀναχώρησις*) Krista jako Boha od jeho těla: „...jako člověk zanechává tělo obvyklému pohřbu a jako Bůh se od něj vzdaluje. Mocně zvolal »Otcí předávám Ducha«, to řekl a jsa volný vzdálil se od těla nečekaje na to, až smrt k němu [k tělu] přistoupí...²²⁹

Také sv. Athanasius při výkladu smrti Krista mluví o oddělení (*χωρισθῆναι*). Odvolává se při tom na J 10, 17-18, kde Kristus praví, že má moc položit a vzít zpět svoji duši. „Pán jsa nesmrtelný a maje smrtelné tělo, měl jako Bůh moc, když se chtěl oddělit od těla a znovu ho přijat.“²³⁰

Dále můžeme uvést příklad sv. Epiphania, který v krátkém vyznání víry o smrti Krista prohlašuje:

„...je křížován, ukládán do hrobu, svým božstvím a svou duší sestupuje do podzemí, bere do zajetí zajatce a třetího dne vstává z mrtvých spolu se svým svatým tělem. Tělo sjednotil s božstvím a to se již více neodděluje, netrpí a není pod vládou smrti...“²³¹

Pokud se tělo po vzkříšení již více neodděluje (*μηκέτι λυόμενον*), pak je zřejmé, že ve smrti k nějakému oddělení Boha od těla došlo. Po smrti Kristus

229 ὡς μὲν ἄνθρωπος τὸ σῶμα τῆ συνήθει παραχωρῶν ταφῇ, ἀναχωρῶν δὲ αὐτοῦ ὡς θεός. φωνήσας γοῦν μέγα, καὶ "τῷ πατρὶ παρατίθεμαι τὸ πνεῦμα" εἰπὼν, ἄφետος ἀνεχώρει τοῦ σώματος, οὐδαμῶς περιμείνας προσιέναι αὐτῷ τὸν θάνατον (Eusebius Cesarejský, *Demonstratio Evangelica* 4, 12 / PG 22, 281D.)

230 ὁ δὲ Κύριος, ἀθάνατος αὐτὸς ὢν, σάρκα δὲ θνητὴν ἔχων, ἐπ' ἐξουσίας εἶχεν, ὡς Θεός, ἀπὸ τοῦ σώματος χωρισθῆναι, καὶ τοῦτο πάλιν ἀναλαβεῖν, ὅτε βούλεται. (Sv. Athanasius, *Orationes contra Arianos* 3, 57 / PG 26, 444B.)

231 ...σταυροῦται θάπτεται κατέρχεται εἰς τὰ καταχθόνια ἐν θεότητι καὶ ἐν ψυχῇ, αἰχμαλωτεύει τὴν αἰχμαλωσίαν καὶ ἀνίσταται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ σὺν αὐτῷ τῷ ἁγίῳ σώματι, συνενώσας τὸ σῶμα τῇ θεότητι, μηκέτι λυόμενον μηκέτι πάσχον μηκέτι ὑπὸ θανάτου κυριευόμενον... (Sv. Epiphanius, *Panarium*, PG 41, 276 C-D.)

se svým božstvím a s duší sestupuje do podzemí. Tělo zůstává v hrobě. Při vzkříšení dochází k opětovnému sjednocení božství s tělem, které již více nebude rozvázáno.

V kapitole věnované arianismu sv. Epiphanius vyvrací ariánskou interpretaci Kristových slov „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?“ (Mt 27, 46). Podle sv. Epiphania byla tato slova řečena tehdy, když Kristovo lidství vidí, jak se jeho božství společně s jeho duší chystají opustit jeho svaté tělo (ὁρῶσα ἤδη τὴν θεότητα σὺν τῇ ψυχῇ κινουμένην ἐπὶ τὸ καταλείψαι τὸ ἄγιον σῶμα). Důvod tohoto opuštění spočívá v tom, že jeho božství spolu s jeho duší musely sestoupit do podsvětí a vysvobodit zajatce smrti (ἤμελλε γὰρ ἡ θεότης... σὺν τῇ ψυχῇ καταλθεῖν ἐπὶ τὰ καταχθόνια).²³²

Nyní svoji pozornost zaměříme na ty ze západních Otců, kteří vykládali smrt Krista podobným způsobem. Podle Tertulliana by smrt Krista nebyla možná, pokud by jeho Boží přirozenost zůstala v těle. O zvolání Krista na kříži uvádí: „Byl to hlas těla a duše, to jest člověka, ne Slova ani Ducha, to jest ne Boha. Ten hlas vyšel proto, aby se ukázala nemožnost utrpení Boha... když Duch zůstává v těle, tělo vůbec nemůže umřít.“²³³

Podle Novatiana v Kristu, který je Bůh a člověk (*hominem et Deum*), nezemřelo to, co je Bůh (*quod Deus est*) ale to, co je člověk (*quod homo est*). Smrt Krista vysvětluje pomocí analogie mezi Boží a lidskou přirozeností na jedné straně a lidskou duší a tělem na straně druhé. V případě člověka, který je duše a tělo, se smrt týká pouze těla, zatímco duše je neporušená a mimo zákony smrti (*extra leges autem interitus et mortis anima incorrupta*). Stejně tak i v případě Krista se smrt týká pouze jeho lidské přirozenosti. „Jestliže nesmrtelná duše nemůže být zabita ani usmrcena v žádném člověku, ačkoliv samotné tělo

²³² Ibid., PG 42, 305 C-D.

²³³ Sed haec vox carnis et animae, id est hominis, non Sermonis, nec spiritus, id est non Dei, propterea emissa est, ut impassibilem Deum ostenderet... Spiritu enim manente in carne, caro omnino mori non potest. (Tertullianus, *Adversus Praxeam* 30 / PL 2, 195A-B.)

může být zabito, pak mnohem více Slovo Boží a Bůh v Kristu nemohl být vůbec zabit, i když tělo samé bylo zabito.“²³⁴

Sv. Ambrož Milánský vykládá zvolání Krista na kříži takto:

„»A Ježíš zvolal velikým hlasem řkouce: Bože můj, Bože můj, pohleď na mne, proč jsi mne opustil?« (Mt 27, 46) To zvolal člověk, který měl umřít tím, jak se od něj oddělí božství. Neboť božství je svobodné od smrti, a tak smrt by v žádném případě nemohla přijít, kdyby život neodstoupil; protože život je božství.²³⁵

Sv. Ambrož podobně jako Tertullianus pokládá *separatio divinitatis* za nezbytnou podmínku možnosti smrti.

Nakonec si ještě uvedeme citát z Leporia, u kterého se také setkáváme s opuštěním (*relinquere*) těla od Boha: „...protože bylo nutné, aby pozemské tělo kvůli smrti na kříži bylo včas opuštěno od Boha a nejenom od Boha, ale také od duše, která byla sjednocená s Bohem...“²³⁶

Z uvedených pasáží je patrné, že ještě na přelomu 4. a 5. stol. byl názor o oddělení Slova od těla, ke kterému došlo při smrti Krista, jednoduše přijímán. Je však potřeba se zastavit u toho, co tento názor ve skutečnosti znamenal. Nebo spíše můžeme začít u toho, co neznamenal. Neznamenal to, proti čemu se vymezuje v uvedeném citátu sv. Jan Damašský. Citování Otcové mluví o tom, že božství Krista spolu s jeho duší opouští tělo, které zůstává v hrobě a sestupuje do Hádu osvobodit zajatce smrti. Těžko bychom však u uvedených

²³⁴ Quod si anima immortalis occidi aut interfici non potest in quovis alio, licet corpus et caro sola possit interfici, quanto magis utique Verbum Dei et Deus in Christo interfici omnino non potuit, cum caro sola et corpus occisum sit? (Novatianus, *De Trinitate* 25 / PL 3, 935C.)

²³⁵ Clamavit Jesus voce magna dicens: Deus, Deus meus, respice in me: quare me dereliquisti? Clamavit homo divinitatis separatione moriturus. Nam cum divinitas mortis libera sit, utique mors esse non poterat, nisi vita discederet; quia vita divinitas est (Sv. Ambrož, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, PL 15, 1836.)

²³⁶ ...quia per mortem crucis necessario terrenum corpus erat a Deo pro tempore relinquendum, non solum a Deo, verum etiam ab anima sua quae erat unita cum Deo (Leporius, *Libellus emendationis seu retractationis*, PL 31, 1228D.)

Otců hledali nějaké indicie o tom, že jim šlo také o rozdělení hypostaze vtěleného Slova na dvě samostatné hypostaze.

Dionysius Petavius prohlašuje, že není žádných pochyb o tom, že názor o oddělení Slova od těla musí být a také je po právu theology a křesťany odmítán. Jeho zdůvodnění je následující: „Když smrt od sebe obě části člověka oddělila, nedošlo k oddělení Boha Slova ani od duše Krista ani od jeho těla. Skutečně Bůh Slovo, jak byl, zůstal sjednocený καθ' ὑπόστασιν i s duší sestupující do pekla i s tělem, které ulehlo do hrobu.“²³⁷

Podle našeho mínění se zde Petavius dopouští jistého zkreslení a záměny kontextů. Neboť zavádí citované Otce do diskuse o problematice hypostatické jednoty Krista a to je otázka, která se stala předmětem theologické diskuse až později, v průběhu konfliktu s nestoriánskou naukou.

Způsobu, jakým starověká theologie vykládala smrt Krista, se věnoval také J. Lebon a to ve svém článku „*Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*“. V něm s příkladným citem pro historicko-dogmatické zkoumání poukazuje na jeden obecný rys starověké theologie. Jeho slova musíme vzít v úvahu nejen při posuzování otázky oddělení Slova od těla ve smrti Krista, ale také např. v otázce konceptu narození, kterým jsme se zabývali v první kapitole.

„Co se týče názorů, které hereze ještě přímo nenapadla, theologie žije poklidně s pocitem důvěry a bezpečí. Tradiční nauka se ještě neobrací ke spekulaci za účelem projasnění detailů, které byly do té doby ještě málo promyšlené, nebo za účelem vyvození závěrů, které jsou málo zřetelné. Jazyk theologie ještě zachovává tradiční vyjádření a výrazy. Jejich projasnění se považuje za bezpečné až poté, co došlo k jejich dogmatickému vypracování. Navíc jazyk této starověké epochy ještě nese charakter, který je hluboce a celkově biblický. Panuje zde zvyk brát doslovně a opakovat výroky Písma. Tak

²³⁷ Petavius, De incarnatione Verbi 12, 29, s. 117.

je tomu až do chvíle, kdy nové příčiny, což jsou téměř vždy heretická hnutí, vyzvou autory, aby upřesnili význam textů, takže je budou interpretovat ve shodě s jinými texty, se zbytkem křesťanské nauky a za pomoci nezbytných distinkcí.“²³⁸

2.5.2. Oddělení Slova od těla podle *Komentáře*

Sv. Hilarius věděl, jak důležitou povinností biskupa je vzdělávat věřící. Proto se rozhodl, že jim bude postupně komentovat celé Matoušovo evangelium. Jeho záměrem bylo věřícím ukázat základní výpovědi víry. Neexistuje žádný důvod, abychom se domnívali, že jim chtěl vysvětlit, jak ve smrti dochází k rozdělení Krista na dvě hypostaze. Spíše můžeme předpokládat, že jeho záměrem, podobně jako záměrem ostatních citovaných Otců, bylo prostým a jednoduchým jazykem podat tradiční víru Církve. Její součástí bylo přesvědčení, že při smrti Krista jeho tělo zůstalo uloženo v hrobě, zatímco jeho božství spolu s jeho duší sestoupilo do Hádu zvěstovat evangelium těm, kteří zesnuli před Kristovým příchodem.

V tomto kontextu se v žádném případě nejedná o otázku jednoty či rozdělení hypostaze vtěleného Slova. Je to pouze vyjádření biblické nauky o smrti jako oddělení duše od těla. Sv. Pavel mluví o smrti jako o odchodu z těla (ἐκδημησαι ἐκ τοῦ σώματος) (2 Kr 5,8) . Ve Fil 1, 20-24 píše, že život je pro něj Kristus a smrt zisk. O životě mluví jako o zůstávání v těle (ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκί) a o smrti jako o odloučení (ἀναλῦσαι) z těla. Sv. Ireneus v této souvislosti mluví o zákonu mrtvých (*lex mortuorum*), který Kristus zachoval. Poté, co zemřel, zanechal své tělo zemi (*relinquens corpus terrae*) a sestoupil

²³⁸ J. Lebon, Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort 2 : l'opinion de Saint Hilaire de Poitiers in *Revue de histoire ecclésiastique*. 23 (1927), s. 236.

do nitra země (*in inferioribus terrae*), kde byly duše zemřelých. Kristus tam sestoupil, aby je vyvedl a spasil.²³⁹ Pokud bychom v těchto výrociích chtěli nacházet dispute o hypostatické jednotě či rozdělení osoby Krista, je velice pravděpodobné, že bychom se dopouštěli zřetelného zkreslení.

Sv. Hilarius prohlašuje jasně, že tělo je opuštěno (*relinquitur*), protože člověk měl dokonat smrt (*quia erat homo etiam morte peragendus*). Na příkladu Tertulliana a Novatiana jsme viděli, že starověká latinská tradice, chápala smrt Krista, který je Bůh a člověk, analogicky ke smrti člověka, který je duše a tělo. V případě člověka smrt je oddělení duše od těla. Týká se pouze těla, neboť duše je nesmrtelná. V případě Krista při smrti dochází k oddělení božství a lidství, smrt se týká pouze Kristova lidství (kde dochází k oddělení Kristovy duše od jeho těla), neboť božství je nesmrtelné.

Otázkou odstoupení Slova od těla ve smrti Krista se zabýval také Dom P. Coustant, první editor kritického vydání spisů sv. Hilaria²⁴⁰. Jeho přístup je do jisté míry příkladem toho, kdy jsou výroky o smrti Krista posuzovány měřítky pozdější theologie.

Dom P. Coustant, jak sám uvádí,²⁴¹ se zpočátku ocitl ve velkých nesnázích, protože byl přesvědčen, že sv. Hilarius skutečně mluví o tom, že se Slovo Boží předtím, než Kristus zemřel, oddělilo od těla. Ovšem po pečlivém studiu jeho pozdějších děl dochází k závěru, že není možné, aby týž autor v *Komentáři* mluvil o oddělení Slova od těla a posléze tak vehementně vyvracel nauku těch, kteří rozdělovali Krista. Sv. Hilarius podle něj nesetřval ve svém původním názoru a v pozdějších spisech začal zastávat opačný názor.²⁴² Podle Doma P. Coustanta sv. Hilarius v pozdních dílech tak vehementně disputeje s rozdělovači Krista (*divisores Christi*), že „by se spíše slušelo, abychom ho

239 Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 5, 32, 1-2 / PG 7, 1208-1209.

240 P. Coustant, *De morte Christi*. An Hilarius moriente Christo verbum a carne secessit senserit, kap. 160-181, in *Prefatio generalis*, PL 9.

241 *Ibid.*, kap. 160-161.

242 *Ibid.*, kap. 161.

považovali za jejich pokořitele, než za jejich příznivce“.²⁴³ Na základě těchto pasáží se potom snaží ukázat, že je možné vykládat místo z *Komentáře* 33, 6 takovým způsobem, že se zde vůbec nemluví o oddělení Slova od těla.

Jak je zřejmé, Dom P. Coustant přistupuje ke *Komentáři* z perspektivy pozdější theologie. Obává se, že by výroky o oddělení Slova od těla mohly znamenat popření jednoty Krista. Bere tak slova sv. Hilaria, které, jak se domníváme, nemají jiný záměr než ukázat, že Slovo společně s duší Krista odchází do Hádu a že jeho tělo zůstává uložené v hrobě a zasazuje je do zcela jiného a historicky pozdějšího kontextu problematiky jednoty hypostaze vtěleného Slova.

Dom P. Coustant se snaží ukázat, že klíčový termín *dissidium* neznamená *separatio*. Odvolává se na *Tractatus super Psalmos* 68, 4. Zde sv. Hilarius ukazuje, že Kristus má dvě substance, které se mezi sebou odlišují svojí přirozeností.²⁴⁴ V *Komentáři* čteme: „*Zvolání k Bohu je hlas těla, které dosvědčuje oddělení (dissidium) Slova Božího...*“. Podle Doma P. Coustanta je tedy potřeba tato slova chápat nikoliv jako oddělení, ale pouze jako dosvědčení existence dvou odlišných přirozeností (*diversitatem tantum sonet, non separationem*).²⁴⁵

Velice fundovanou a podrobnou kritiku pojednání Doma P. Coustanta podal již citovaný J. Lebon, který mu vytýká, že přistupuje k interpretaci *Komentáře* nepřímou, skrze pozdější díla. Odmítá, že by bylo možné vykládat *dissidium* jako *diversitas*, protože je zcela zřejmé, že v samotném textu o otázku odlišnosti přirozeností vůbec nejde.²⁴⁶

Dom P. Coustant dále nalézá podporu pro svou interpretaci také v tom, jakým způsobem sv. Hilarius komentuje pokušení Krista na poušti. Zde, jak

243 *Ibid.*

244 Sv. Hilarius, *Tract.* 68, 4 / PL 9, 472C.

245 Coustant, *De morte Christi*, kap. 174.

246 Lebon, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort* 2, s. 213.

jsme viděli podle sv. Hilaria došlo k tomu, že *virtus illa* zanechala člověka jeho přirozenosti. Podle interpretace Doma P. Coustanta obě pasáže jak pokušení na poušti (2,5), tak i ukřižování (33, 6) mají stejný význam. Oddělení Slova Božího od těla při smrti Krista se tedy má interpretovat stejně, jako když při pokušení na poušti *virtus illa* zanechává člověka jeho přirozenosti.²⁴⁷

J. Lebon takovou interpretaci odmítá. Ukazuje, že v případě pokušení na poušti nejde o opuštění těla Slovem, ale o to, že *virtus illa* po čtyřiceti dnech půstu zanechala člověka jeho přirozenosti, tedy pocitům, které jsou vlastní lidské přirozenosti, jako je např. hlad. O opuštění těla Slovem při smrti Krista uvádí: „Ve 33. kapitole naopak [oproti 3, 2] není řeč o těle a jeho *relinqui naturae suae*, ale zcela jednoduše o *relinqui*. Tento termín je chápán a potvrzen ve smyslu skutečného opuštění tím, jak je řečeno *dissidui verbi Dei recedentis a se*.“²⁴⁸

J. Lebon se domnívá, že základní předpoklad interpretace Doma P. Coustanta a jádro celého problému je následující. Dom P. Coustant tvrdí, že oddělení Slova od těla, ke kterému podle *Komentáře* došlo ve smrti Krista, je totožné s rozdělením Krista, které je v *De Trinitate* tak ostře odmítnuto.²⁴⁹

J. Lebon potom přichází k výkladu vybraných pasáží z 10. knihy *De Trinitate*, kde sv. Hilarius vyvrací názory těch, kteří rozdělovali Krista (*Christi divisores*). Jeho záměrem je ukázat, že mezi názory, které v 10. knize sv. Hilarius vyvrací, se neobjevuje ten, který on sám zastával v *Komentáři*, tedy názor o odloučení Slova od těla.

S výkladem J. Lebona nelze než souhlasit. Je zde však jedna drobnost, která podle našeho názoru vyžaduje korekci. J. Lebon se domnívá, že ti, kteří rozdělovali Krista a které sv. Hilarius v 10. knize vyvrací, jsou ariáni. Cituje z 10, 49 -52, kde sv. Hilarius ukazuje, jak ke Kristovu výroku „*Bože můj, Bože*

247 Coustant, *De morte Christi*, kap. 169.

248 Lebon, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort 2*, s. 216.

249 *Ibid.*, s. 220.

můj, proč jsi mne opustil?“ (Mt 27, 46) heretici přistupovali dvojí cestou. Za prvé to brali jako potvrzení svého názoru, že Bůh Slovo tak upadnul, že se stal duší těla. Za druhé to brali jako argument pro následující nauku. Člověk, který se narodil z Panny Marie, není Kristus. Slovo Boží, je část sil Božích (*virtus*), která se rozšiřuje prostorem a která se v tomto člověku usídlila po vzoru proroků. Při smrti, jak dosvědčují slova „*Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?*“, Slovo Boží tohoto člověka opustilo. Proti tomu sv. Hilarius říká, že Církev nezná rozdělení (*divisionem*).

O ariánskou nauku se však jedná pouze v prvním případě, kdy Slovo zaujímá místo duše. Ariáni neměli žádný zájem na rozdělování Krista ve smrti. Naopak proto, aby dokázali stvořenost Logu, zdůrazňovali, že Logos zaujímal místo duše v Kristu a připisovali tak Logu všechno utrpení, které Kristus *ut homo* vytrpěl včetně smrti. V druhém případě nejde o ariány, ale o Fotina. Ten na rozdíl od ariánů nepovažoval Logos za stvoření, ale za nestvořenou *virtus Dei*. Právě kvůli tomu, že Logos není stvoření, bylo potřeba, aby takový Logos (chápaný nikoliv jako hypostaze, ale jako *virtus Dei*) opustil před smrtí tělo člověka.

J. Lebon o ariánské nauce uvádí: „Rozdělení Krista, proti kterému se sv. Hilarius postavil, je ukázkou toho jak ariánská nauka předjímala nestoriánský koncept, který chápal vtělení jako přebývání a nikoliv jako jednotu.“²⁵⁰ Domníváme se, že s takovým názorem není možné souhlasit, neboť ariánská nauka v sobě neanticipovala nestoriánský koncept vtělení. V druhé části naší práce v kapitole, kde se budeme zabývat otázkou jednoty hypostaze Krista v *De Trinitate* ukážeme, že naopak ariánská nauka ve svých názorech anticipovala monofyzitský koncept vtělení. Nestoriánské pojetí vtělení, jak ukážeme, předjímá svojí naukou právě Fotinus.

250 Lebon, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort 2*, s. 223.

J. Lebon nesouhlasí s Domem P. Coustantem, že by rozdělení Krista, proti kterému se sv. Hilarius v *De Trinitate*, zejména pak v 10. knize, tak ostře vymezuje, mělo být chápáno také jako oddělení Slova od těla, ke kterému podle *Komentáře* došlo ve smrti Krista.²⁵¹

Podle našeho zkoumání je Lebonův nesouhlas s interpretací Doma P. Coustanta oprávněný. Když sv. Hilarius v *De Trinitate* vyvrací Fotina, který rozděloval Krista na pouhého člověka a na neosobní *virtus Dei*, tak se tím zároveň nedostává do sporu se svým názorem o oddělení Slova od těla Krista, který formuloval v *Komentáři*. Naopak sv. Hilarius může posloužit jako doklad skutečnosti, že ti starověcí Otcové, kteří před vystoupením nestorianismu mluvili o tom, že Slovo opustilo tělo v hrobě, neměli na mysli rozdělení jednoty hypostaze Krista. Sv. Hilarius takto mluví v *Komentáři*, a přesto když se později setká s Fotinovou rozděľující christologií, nemá sebemenší problém s ní nesouhlasit a bránit jednotu Krista.

„Zdá se, že správná interpretace nás vede k tomu, abychom věřili, že sv. Hilarius nenacházel žádnou neslučitelnost mezi těmito dvěma naukami a že nepovažoval oddělení Slova od těla v hrobě (vyloženou v *Komentáři*) za tu formu rozdělení Krista, kterou odmítal jako zcela heretickou (v *De Trinitate*).“²⁵²

To, že Kristus *ut homo* dokonává smrt, znamená pro sv. Hilaria to, že duše Krista opouští jeho tělo. Takto vykládá druhé zvolání Krista z Mt 26, 50.

„A navíc je třeba si všimnout, že poté, co se napil z octa, který měl podaný v houbě na tyči, s výkřikem odevzdal svého ducha... U Jana čteme, že poté, co všechno dopil, řekl: »Dokonáno jest«, protože načerpal všechny nedostatky lidské porušitelnosti a protože vně již nebylo nic, co mělo být

251 Ibid., s. 223-224.

252 Ibid., s. 227.

vykonáno, vypustil svého ducha s mocným zvoláním, neboť trpěl, že nemůže nést hříchy všech lidí...“²⁵³

Na kříži zůstává tělo Krista a odstoupivší Slovo Boží a duše Krista sestupuje do pekel.

„Země se chvěje«, protože nebyla schopna přijmout takového mrtvého. »Skály pukaly«, protože vším co dosud bylo pevné a silné proniklo a vtrhlo Slovo Boží a moc věčné síly. »A hroby se otevřely«, neboť závory smrti byly otevřeny. »A těla mnohých zesnutých svatých byla vzkříšena«, tím totiž, že ozářil temnoty smrti a osvětlil tmu pekel, odňal smrti její kořist, a bylo možné spatřit vzkříšení svatých.“²⁵⁴

253 Quin etiam hoc, quod per calamum datum in spongia acetum cum potasset, proclamans spiritum reddidit, diligenter est contuendum... Denique in Joanne, post quam perpotaverat, dixit: Consummatum est : quia omne vitium humanae corruptionis hausisset. Et quia nihil agendum esset extrinsecus, spiritum cum clamore et voce magna emisit: dolens non omnium se peccata portare. (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 33, 6 / SC 258, 254, 8-22.)

254 Movetur terra: capax enim hujus mortui esse non poterat. Petrae scissae sunt: omnia enim tum valida et fortia penetrans Dei verbum et potestas aeternae virtutis irruperat. Et monumenta aperta sunt: erant enim mortis claustra reserata. Et multa corpora sanctorum dormientium surrexerunt: illuminans enim mortis tenebras, et infernorum obscura collustrans, in sanctorum ad praesens conspicatorum resurrectione mortis ipsius spolia detrahebat. (Ibid. 33, 7 / SC 258, 256, 3-11.)

I.B. Soteriologie *Komentáře*

Předcházející kapitolou jsme uzavřeli naše představení christologické nauky *Komentáře*. Sledovali jsme podrobně, jak je v *Komentáři* představen sestup Boha k člověku. Nyní před námi leží úkol představit soteriologickou nauku *Komentáře*. A to znamená zabývat se opačným pohybem, tj. výstupem člověka k Bohu. Ovšem dříve, než přistoupíme k samotnému výkladu, pokusíme se v krátkosti představit, na jakou tradici soteriologie v *Komentáři* sv. Hilarius navazuje.

1. Zbožštění - základní charakteristika soteriologie starověké Církve

A. Harnack ve svých dějinách dogmatu uvádí, že ve starověké theologii máme za ústřední myšlenku spásy považovat nauku o zbožštění člověka.²⁵⁵ „Největší požehnání uložené v křesťanství je adopce do stavu Božího synovství. To je zaručeno věřícím a dokonáno skrze účast na Boží přirozenosti, nebo lépe řečeno, skrze zbožštění člověka darem nesmrtnosti.“²⁵⁶

Spása tak, jak ji předkládala Církev ve starověku, spočívá podle Harnacka ve vykoupení lidského rodu ze smrtelnosti. Spása znamená poskytnout člověku možnost účasti na životě Boha. Zbožštění člověka, které

255 K tématu zbožštění ve starověké theologii viz. M. Lot-Borodine, La doctrine de la déification dans l'église grecque jusqu'au XI siècle in *Revue de l'histoire des religions* 105 (1932), s. 5-43, 106 (1932), s. 525-574, 107 (1933), s. 8-55; A. Θεοδώρου, *Η περι θεωσεως του ανθρωπου διδασκαλια των Ελληνων Πατερων της Εκκλησιας μεχρι Ιωαννου του Λαμασκηνου*, Αθηναί, 1956; Η. Δ. Μουτζουλλα, *Η σαρκωσις του Λογου και η θεωσις του ανθρωπου κατα την διδασκαλια Γρηγοριου του Νυσσης*, Αθηναί, 1965; Π. Νελλα, *Ζωον θεουμενον*, Αθηναί, 2000; Γ. Π. Πατρωνου, *Η θεωση του ανθρωπου*, Αθηναί, 1995; I. V. Popov, Idea zbožštění v rané východní Církvi in *Orthodox revue*, 1 (1997), s. 9-43.

256 Harnack, *History of Dogma* 3, s. 164.

bylo umožněno vtělením Boha, je darem nesmrtnosti a přináší tajemné proměnění lidské přirozenosti. A. Harnack je toho názoru, že idea zbožštění byla nejzazší a nejvyšší myšlenkou, která se objevuje u všech starověkých Otců. Nachází se také u západních autorů, především u sv. Augustina.²⁵⁷

V protikladu k uvedeným Harnackovým tezím se občas setkáváme s přesvědčením, že jednou z odlišností mezi latinskou a řeckou theologii byla nauka o zbožštění. Pojímání spásy člověka jako zbožštění bylo podle tohoto pojetí charakteristickým znakem mysticismu východní Církve v protikladu ke spíše právníckému moralismu západní Církve. Názorným příkladem takové historicko-dogmatické perspektivy je způsob, jakým francouzský patrolog Gustav Bardy představil v základních rysech nauku o zbožštění u latinských Otců v hesle napsaném pro *Dictionnaire de spiritualité*.

„Latinská theologie vždy méně než řecká theologie trvala na zbožštění člověka... Latiníci, bezprostředně větší realisté, se spokojili s tím, že kázali morálku striktně lidskou a tak přístupnou samotným silám přirozenosti. Tato fundamentální odlišnost orientace pokračuje ve svém projevu během doby, kdy křesťanství dobývá oblast kolem Středozevního moře. Pro řecké křesťany zůstává záměrem a cílem zbožštění. Křesťané Západu usilují o dosažení svatosti.“²⁵⁸

G. Bardy dále uvádí, že také záměr vtělení byl odlišně chápán na Východě a na Západě. V prvním případě jde o připodobnění člověka Bohu, zatímco v druhém případě jde o dluh, který je potřeba splatit vůči spravedlnosti Boží.

Domníváme se, že existují důvody, které nás opravňují nesouhlasit se základní tezí G. Bardyho, že v otázce nauky o zbožštění existuje fundamentální odlišnost v orientaci mezi řeckou a latinskou tradicí a že existuje „rozdíl, který

257 Ibid., s. 165, pozn. 368.

258 G. Bardy, *Divinisation in Dictionnaire de spiritualité* 3, s. 1389.

již od počátku křesťanství odděluje řeckou a latinskou koncepci.²⁵⁹ G. Bardy je toho názoru, že v případě nauky o zbožštění u latinských Otců, nám nezbyvá jiná možnost, než „pouze shromáždit jako rozptýlené fragmenty určité množství svědectví, ze kterých vyplývá, že nauka o zbožštění není v západním myšlení zcela nepřítomná: jak by také mohla být, když je součástí obsahu zjevení?“²⁶⁰

Naším záměrem není popřít zcela evidentní fakt svědčící o svébytnosti a odlišném charakteru řecké a latinské starověké theologie. Chceme spíše upozornit na nebezpečí, které se může skrývat v tendenci projektovat animozity, které mají kořeny v pozdějším vývoji řecké a latinské theologie do doby prvních staletí.

Jedním z charakteristických znaků starověké theologie je způsob, jakým pojednávala o spáse člověka. Jak již bylo řečeno, církevní Otcové této doby chápali spásu člověka především jako zbožštění člověka. Zde je však potřeba zastavit se krátce u terminologie.

Církevní Otcové ve své řeči o Bohu rozlišovali mezi označovaným a označujícím. Označovaný je Bůh a označující je pojem, který se používá. Bůh náleží do oblasti nestvořeného, zatímco pojem a jazyk do oblasti stvořeného. Zjednodušeně řečeno theologie v podání církevních Otců vzniká následujícím způsobem. Jako první přichází zkušenost s Bohem samým (vidění Boha) a až poté následuje jazykové či pojmové vyjádření této zkušenosti. Mluvení o Bohu tedy předchází vidění Boha. Z toho důvodu, že neexistuje žádná podobnost mezi nestvořeným (které je předmětem zkušenosti) a stvořeným (které se používá pro vyjádření této zkušenosti), není možné se domnívat, že existuje pouze jeden způsob vyjádření této zkušenosti. Zkušenost s Bohem může být vyjádřena různými pojmy. Pojmy a jazyk, který je používán pro sdělení

259 Ibid., s. 1390.

260 Ibid.

zkušenosti s Bohem je relativní prvek, který závisí na místě, době, vzdělání toho, kdo dosáhl vidění Boha a pak o tom svědčí.²⁶¹ Naproti tomu zkušenost samotná, tedy vidění Boha a zbožštění, je ve všech dobách od starozákonních theofanií až podnes stejná. Tak o tom svědčí zaznamenané zkušenosti těch, kteří v průběhu dějin dosáhli vidění Boha. O. J. Romanidis ve svém výkladu ukazuje, že tu stejnou zkušenost, kterou Otcové na Východě popisovali pojmem zbožštění (*θέωσις*), biblická terminologie označuje pojmem oslavení (*δοξασμός*).²⁶² V následujícím výkladu tedy budeme používat pojem zbožštění a oslavení jako dva různé pojmy odkazující k identické zkušenosti.

Nejranější rozvinutou formu nauky o zbožštění nacházíme u sv. Ireneae Lyonského: „*Syn Boha Nejvyššího... se stal Synem člověka, aby se člověk stal synem Božím.*“²⁶³ I. V. Popov ve své krátké studii²⁶⁴, ve které však svoji pozornost věnuje pouze oblasti východní církve, prezentuje dvě základní formy nauky o zbožštění. Hovoří o realistické a idealistické formě zbožštění a ukazuje, jaké byly základní východiska a akcenty těchto dvou forem. Za nejvýraznější představitele prvního směru uvádí např. sv. Ireneae a sv. Athanasia. Pro druhý směr uvádí alexandrijskou školu, kappadočany a díla připisovaná Dionýsiu Areopagitovi.

„Pro realistický směr je účast na božském životě následkem proniknutí duše i těla božskými energiemi Ducha Svatého, které bylo chápáno podle schématu stoického smíšení těles. Podle theologů idealistického směru je místem fyzického kontaktu lidské přirozenosti s božstvím mysl, jež zbožštěna skrze kontakt s Bohem předává zbožštění i tělu, které je pod jeho vládou... Pro křesťanské myslitele idealistického směru je zbožštění zaprvé mravní spojení s Bohem, připodobnění se jeho vlastnostem, za druhé spojení intelektuální,

261 Σ. Γ. Παπαδοπουλου, *Θεολογία και γλώσσα: εμπειρική θεολογία, συμβατική γλώσσα*. Νέα Σμυρνή, 2002, s. 18-65.

262 Ι. Σ. Ρωμανιδου, *Πατερική Θεολογία*. Θεσσαλονίκη, 2004, s. 138-139.

263 Sv. Irenej Lyonský, *Adversus haereses* 3, 10, 2.

264 I. V. Popov, *Idea zbožštění v rané východní Církvi* in *Orthodox revue*, 1 (1997).

vnitřní jednota, která vzniká mezi poznávajícím subjektem a poznávanou pravdou...“²⁶⁵

V první polovině 4. stol. v době, kdy sv. Hilarius píše svůj *Komentář*, má již starověká latinská theologie rozvinutou vlastní nauku o spáse člověka. Použijeme-li klasifikaci I. V. Popova, jedná se o realistickou formu nauky o zbožštění. Skutečnost, že starověká latinská tradice přijala za vlastní právě tuto formu nauky o zbožštění, je zásluhou prvních dvou velkých postav západní theologie, sv. Irene Lyonského a Tertulliana. Důvody, proč se v prvních stoletích na Západě prosadila právě realistická forma nauky o zbožštění na úkor její idealistické formy, jsou podle našeho mínění dva.

Hlavní důvod spočívá v tom, že jak sv. Ireneus tak i Tertullianus formulují svoji realistickou formu nauky o zbožštění v průběhu vyvrácení gnose. V základě gnostické nauky spočívá dualismus, který pohrdá tělem a celou materiální skutečností jako dílem nižšího boha *demiurga*. Podle gnostiků hmota nemá schopnost sjednotit se s Bohem. Druhým faktorem je pak to, že počínaje Tertullianem latinská starověká theologie k tomu, aby vyjádřila svoji zkušenost se zbožštěním, používala stoickou terminologii.

Charakteristickým rysem stoicismu je jeho monismus. Platonismus rozděloval skutečnost na svět noetický a svět smyslový. Ve stoicismu je svět sveden do jednoho počátku. Neponechává prostor pro dualismus. Stoická filosofie²⁶⁶ pouze rozlišuje mezi činným a trpným principem. Logos, bůh jako činný princip, působí a uděluje formu látce, která je trpným principem. Ovšem tyto dva principy, které jsou základem veškerenstva nikdy neexistují od sebe odděleně. K jejich oddělení dochází pouze v našem myšlení (*ἐπινοία μόνον*). Podle stoické filosofie to, co existuje, je smíšením boha a látky. Tertullianus

²⁶⁵ Ibid., s. 26-27.

²⁶⁶ Viz. A. A. Long, *Hellénistická filosofie : stoikové, epikurejci, skeptikové*, Praha, 2003, s. 192.

přirovnává stoické smíšení boha a látky k medu a plástvi: „Podle stoiků bůh protekl látkou jak med skrze plástev.“²⁶⁷

Podle idealistické varianty nauky o zbožštění je to noetická část přirozenosti člověka, která má blíže k Bohu. Je mu více podobna a je proto jakýmsi prostředníkem ve sjednocení člověka s Bohem. Latinská starověká theologie utvářená bojem s gnostickým odloučením Boha od hmoty a pracující se stoickou terminologií pro něco takového neměla příliš pochopení. Naopak byla vždy připravená poskytnout tělu stejně jako duši účast na Bohu a sjednocení s Bohem.

Zastavíme se teď krátce u jednotlivých představitelů rané západní tradice a jejich nauky o zbožštění. Na počátku této tradice stojí jedna z největších postav přednicejské theologie, sv. Ireneus Lyonský. Vliv sv. Irene a jeho nauka o zbožštění v jeho realistické formě se z Galie rozšířila také do dalších dvou hlavních center západní Církve. Prostřednictvím Tertulliana, který znal a četl dílo sv. Irene do severní Afriky a skrze sv. Hippolyta, který se označoval za jeho žáka zase do Říma.

1.1. Základní aspekty soteriologie sv. Irene Lyonského

Základním předpokladem gnosticizmu je dualismus.²⁶⁸ Gnostický dualismus předpokládá takový protiklad mezi Bohem a hmotným světem, že odmítá připustit, že by tento byl dílem nejvyššího Boha. Sv. Ireneus o tom pojednává na samém začátku svého *Adversus haereses*, v úvodu k první knize. Stvoření světa není dílem nejvyššího Boha, ale dílem nižšího boha - *demiurga*.²⁶⁹ Podle

²⁶⁷ Stoici enim volunt Deum sic per materiam decucurrisse, quomodo mel per favos. (Tertullianus, *Adversus Hermogenem* 44 / PL 2, 236B.)

²⁶⁸ Viz. F. Culdautová, *Nástin gnostické theologie*, Praha, 1999, s. 24-28.

²⁶⁹ K postavě *demiurga* viz. ibid., s. 34-37.

gnose příčina stvoření světa spočívá v nevěděni, v úpadku a ve zkáze (*ex ignorantia et labe facta sunt*).²⁷⁰ Naopak podle křesťanské theologie stvoření světa vychází z moudrosti a síly Otce (*ex sapientia et virtute Patris*).

Principiálně negativní vztah gnosticizmu ke stvoření a zvláště k jeho materiální části má příčinu v tom, že podle gnostiků již samotný původ stvořitele světa spočívá v degradaci, v odpadnutí části božství z *Pleromatu*. Kvalita stvořeného světa je určena tím, že jeho stvořitel padlý *demiurg* nemá poznání pravého Boha. *Demiurg* tvoří svět v nevědomosti. Jeho nevědomost se projevila také tím, že se o sobě mylně domníval, že je nejvyšším Bohem. Podařilo se mu oklamat proroky a tak se on, nižší a slabý bůh, který stvořil svět, stal Bohem Izraele. Skrze proroky pak zvěstoval, že mimo něj není jiný Bůh.²⁷¹

Podle gnostické nauky tak existují dva bohové. První je pravý nejvyšší Bůh, praotec, prapůvod, který je nepochopitelný a neviditelný. Tento nejvyšší Bůh nikdy nevstoupil do kontaktu s hmotou a nestvořil svět²⁷². Druhým bohem je pak nižší bůh, *demiurg*, stvořitel světa. Z tohoto důvodu při svém vyvrácení gnostické nauky sv. Ireneus začíná naukou o Bohu Stvořiteli.²⁷³ Z Písma dokládá, že existuje pouze jeden Bůh, nad kterým není žádný vyšší Bůh. Tento jediný Bůh (*solus Deus*) je také sám Stvořitelem světa. Jak je patrné, základní spor Církve s gnosí spočíval v jejich zcela rozdílném pojetí vztahu Boha a stvořeného světa. To potom určovalo rozdílné pojetí všech dalších oblastí theologie.

Přes všechny rozdíly v jednotlivých gnostických systémech je podle sv. Ireneua možné nalézt jednu myšlenku, která je všechny spojuje: „*Avšak podle žádné nauky heretiků neplatí, že se Slovo Boží stalo tělem. Jestli někdo projde*

270 Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 5, 18, 1 / PG 7, 1172B.

271 Ibid. 1, 2, 1-3; 1, 5, 1-5; 1, 19, 1-2; 2, 1-2.

272 Se stejnou myšlenkou se setkáme při výkladu ariánské nauky o stvoření světa.

273 Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 2, 1 / PG 7, 709C.

*všechny jejich zásady, nalezne, že všichni uvádějí, že Slovo Boží je bez těla a neschopné utrpení...*²⁷⁴

V souladu se svojí naukou o stvoření všechny gnostické systémy popíraly možnost skutečného sjednocení Boha a těla. Naproti tomu samotný základ křesťanské nauky spočívá ve skutečnosti, že Slovo se stalo tělem. Ve shodě se svým pojetím ekonomie sv. Ireneus ukazuje, že stejné Slovo, které na počátku stvořilo svět, se v něm potom vtělilo. Sv. Ireneus v tomto smyslu vykládá verš „*Přišlo do svého vlastního, ale jeho vlastní ho nepřijali...*“ (J 1, 11). Podle gnostiků však Slovo nepřišlo do svého vlastního, protože tento padlý, smrtí ovládaný, porušitelný svět, není jeho dílem.²⁷⁵ To je také důvod, proč podle gnostiků není možné, aby se Slovo sjednotilo s tělem.

Z určitého úhlu pohledu byl boj Církve proti gnosí pouze jednou fází boje, který se jako červená nit táhne celými dějinami starověké Církve. Je to boj proti oddělení Boha od hmoty, boj proti odloučení Boha ze světa. Otcové, kteří vyvraceli gnosí, bojovali proti stejnému pojetí vztahu Boha a světa jako později ti Otcové, kteří se postavili proti Pavlovi ze Samostaty, arianismu a nestorianismu. Společným znakem všech těchto heretických nauk je skutečnost, že odmítají připustit to, co je základem křesťanské víry - vtělení Boha, sjednocení Boha se skutečným tělem. Ve všech těchto fázích to byl boj za zachování možnosti spásy, která byla chápána jako skutečné a reálné sjednocení Boha a člověka, nestvořeného a stvořeného.

V průběhu vyvrácení gnose sv. Ireneus dokazoval, že při vtělení došlo ke skutečnému sjednocení Boha a těla. Skrze vtělení Logu je pak cesta sjednocení s Bohem otevřena všem lidem. Sjednocení Boha a člověka v Kristu je podmínkou našeho vlastního sjednocení s Bohem. Sv. Ireneus klade zvláštní důraz na soteriologické důsledky vtělení a formuluje tak perspektivu, ze které

274 Ibid. 3, 11, 3 / PG 7, 882A.

275 Ibid. 3, 11, 1-2.

patristická theologie bude nadále přistupovat k obraně křesťanské víry. Je potřeba zachovat základní fundamenty víry proto, aby byla zachována možnost spásy. „Bude pak soudit i ebionity. Jak mohou být spaseni, jestliže to nebyl Bůh, kdo vykonal na zemi jejich spásu? Jak může člověk přijít v Boha, jestliže Bůh nepřišel v člověka?“²⁷⁶

J. Fantino výstižně charakterizuje pojetí spásy u sv. Ireneae těmito slovy: „Vůdčí myšlenka pojmu spásy spočívá v tom, že Bůh může sdílet svůj život s člověkem.“²⁷⁷ V krátkosti se seznámíme alespoň se základními pojmy soteriologie sv. Ireneae. Přitom všechny tyto pojmy rozvádějí jeden základní fakt. To, že se Bůh stal člověkem a že se sjednotil s tělem, otevřelo člověku možnost stát sjednotit se s Bohem.

„Slovo Boží, náš Pán Ježíš Kristus, se skrze svoji nesmírnou lásku stal tím, čím jsme my, aby nás učinil tím, čím je On sám.“²⁷⁸ Syn Boží přivádí člověka do obecnství a jednoty s Bohem (*in communionem et unitatem Dei*).²⁷⁹ Na jiném místě sv. Ireneus uvádí, že příchod Slova v těle (*adventum secundum carnem*) přinesl sloučení a obecnství Boha s člověkem (*commistio et communio Dei et hominis*).²⁸⁰

Intenzita tohoto sjednocení je taková, že je člověk schopen obsáhnout a nosit Boha (*capere et portare Deum*).²⁸¹ Sestoupení Boha do člověka je výstupem člověka do Boha: „... Boha snesl skrze Ducha k lidem a člověka zase

276 Ἀνακρίνει δὲ καὶ τοὺς Ἐβιωναίους. Πῶς δύνανται σωθῆναι, εἰ μὴ ὁ Θεὸς ἦν ὁ τὴν σωτηρίαν αὐτῶν ἐπὶ τῆς γῆς ἐργασόμενος; Ἡ πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς Θεόν, εἰ μὴ ὁ Θεὸς ἐχώρησεν εἰς ἄνθρωπον; (Ibid. 4, 33, 4 / PG 7, 1074B-C.)

277 Fantino, *La théologie d'Irénée*, s. 205.

278 Verbum Dei, Jesum Christum Dominum nostrum: qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse. (Sv. Ireneus, *Adversus haereses*, Úvod do 5. knihy / PG 7, 1120B.)

279 Ibid. 4, 13, 1.

280 Ibid. 4, 20, 4 / PG 7, 1034B.

281 Ibid. 5, 8, 1 / PG 7, 1141B.

vynesl k Bohu skrze své vtělení...“²⁸² Ti, kdo popírají vtělení, zbavují člověka výstupu v Boha (*ἀποστεροῦντας τὸν ἄνθρωπον τῆς εἰς τὸν Θεὸν ἀνόδου*).²⁸³

Spása podle sv. Ireneae spočívá v tom, že celý člověk, jeho duše i tělo, má možnost účasti na Bohu. Člověk se stává účastníkem Boha (*participes Dei*).²⁸⁴ Při svém vyvrácení gnostické nauky musel sv. Ireneus zvlášť důrazně obhájit a vyložit víru Církve ve spasení těla. Základem gnose je přesvědčení, že hmota nemá schopnost přijmout spásu (*μὴ γὰρ εἶναι τὴν ὕλην δεκτικὴν σωτηρίας*).²⁸⁵ Naopak podle sv. Ireneae tělo má schopnost přijímat dar Boha (*δεκτικὴν τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ*).²⁸⁶

Plodem díla Ducha je spása těla (*salus carnis*). Smyslem ekonomie spásy je učinit tělo zralým a schopným pojmout neporušitelnost (*maturam efficere carnem et capacem incorruptelae*).²⁸⁷ Kořen realistické formy nauky o zbožštění tak, jak se rozvinula ve starověké latinské tradici, se podle našeho názoru nachází právě v obhajobě tohoto názoru. Tělo člověka má schopnost účasti a sjednocení s Bohem. Gnose rozlišovala mezi tělesným a duchovním. Naproti tomu sv. Ireneus rozlišuje mezi stvořeným a nestvořeným.²⁸⁸ V opozici vůči nestvořenému Bohu stojí stvořené tělo, stejně jako stvořená duše. Tělo stejně jako duše bylo Bohem stvořeno proto, aby mělo účast na nestvořeném²⁸⁹. K tomu je potřeba splnění dvou podmínek. Na jedné straně zde musí být Bůh, který takový dar uděluje. Na druhé straně jak duše tak, i tělo člověka musí mít schopnost přijímat (*δεκτικὴν*) účast na nestvořeném. Ysabel de Andía, která se podrobně zabývala pojetím zbožštění u sv. Ireneae ukazuje, že spis *Martyrium*

282 ... ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem (Ibid. 5, 1, 1 / PG 7, 1121C.)

283 Ibid. 3, 19, 1 / PG 7, 939A.

284 Ibid. 4, 28, 2.

285 Ibid. 1, 6, 1.

286 Ibid. 5, 2, 3.

287 Ibid. 5, 12, 4.

288 K tomuto rozdělení u sv. Ireneae viz. Fantino, *La théologie d'Irénée*, s. 344-347.

289 Srov. sv. Ireneus, *Adversus haereses* 4, 14, 1.

Polycarpi a dílo sv. Ignatia Antiochejského, sv. Ireneia a sv. Methodia z Olympu svědčí o tom, že od 2. stol. existovala společná antiochejská a maloasijská tradice. Tato tradice chápala neporušitelnost jako vlastnost Boží přirozenosti, která je skrze konání Ducha Svatého ve vzkříšení a ve vidění Otce předána celému člověku a to jak jeho duši, tak i jeho tělu.²⁹⁰ Sv. Ireneus a Tertullianus uvedli tuto tradici z Malé Asie do latinské theologie.

Ve své snaze obhájit možnost sjednocení Boha a těla sv. Ireneus navazuje na tradici založenou sv. Janem Theologem. Podle sv. Ireneia sv. Jan napsal své evangelium jako vyvrácení gnostické nauky Kerintha.²⁹¹ Prolog Janova evangelia - Slovo se stalo tělem - je tak prvním vyvrácením gnostické nauky a první apologií sjednocení Boha a těla. Učedníkem sv. Jana byl sv. Polykarp, který byl biskupem ve Smyrně. Jemu sv. Ireneus ve svém mládí naslouchal.²⁹²

Nejčastěji používaným pojmem, který se objevuje u sv. Ireneia, když mluví o účasti člověka na Bohu, je pojem neporušitelnost (ἀφθαρσία). Latinský text většinou uvádí *incorruptela*, *incorruptibilitas* nebo *incurruptio*. Již zmiňovaná Ysabel de Andía se domnívá, že pojem neporušitelnost je dokonce klíčovým termínem celé theologie sv. Ireneia.²⁹³

Sjednocení s Bohem podle sv. Ireneia znamená podílet se na neporušitelnosti: „*Kdyby nebyl člověk sjednocen s Bohem, nemohl by mít účast na neporušitelnosti.*“²⁹⁴ Podle sv. Ireneia je to Logos, který přináší lidem milost, kterou také nazývá neporušitelností, slávou nestvořeného, světlem Božím, světlem Otce a dalšími pojmy. Proto je Logos nazýván ekonomem, správcem

290 Y. de Andía, *Homo vivens : incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris, 1986, s. 339.

291 Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 3, 11, 1.

292 Ibid. 3, 3, 4.

293 Andía de, *Homo vivens*, s. 16.

294 Καὶ εἰ μὴ συννηώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ Θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. (Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 3, 18, 7 / PG7, 937B.)

Otcovy milosti (*dispensator paternae gratie*)²⁹⁵. Po vtělení je správcem a prostředníkem těchto darů těla, které na sebe Logos vzal. „...*aby se v těle Páně objevilo Otcovo světlo a aby z Jeho radoskvoucího těla přešlo do nás a aby tak člověk dosáhl toho, že bude Otcovým světlem zahalen do neporušitelnosti*“²⁹⁶

Často je u sv. Ireneia neporušitelnost spojena s nesmrtností.

„*Neboť jsme nemohli přijati neporušitelnost a nesmrtnost jinak, než že bychom byli sjednoceni s neporušitelností a nesmrtností. Jakým způsobem bychom však mohli být sjednoceni s neporušitelností a nesmrtností, pokud by se dříve neporušitelnost a nesmrtnost nestala tím, čím jsme my...?*“²⁹⁷

Dalším pojmem soteriologie sv. Ireneia je pojem sláva. Bůh bez závisti a na základě své nesmírné dobrotivosti daruje lidem slávu nestvořeného (ἀγενήτου δόξαν) a moc nestvořeného (δύναμιν ἀγενήτου).²⁹⁸ Člověk do sebe pojme Ducha Božího (*complexus Spiritum Dei*) a přejde tak do slávy Otce (*in gloriam cedat Patris*).²⁹⁹

O spáse mluví také jako o daru synovství. „*Proto se stal Logos člověkem..., aby člověk obsáhl Logos, přijal synovství a stal se Synem Božím.*“³⁰⁰

Další téma, které sv. Ireneus ve své soteriologii rozvádí, je téma vidění Boha.

„*Otec dává neporušitelnost ve věčném životě, která se každému dostává na základě toho, že vidí Boha... Ti, kteří vidí Boha, jsou uvnitř Boha a účastní*

295 Ibid. 4, 20, 7.

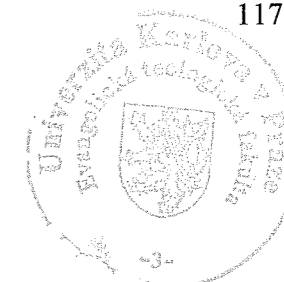
296 Et ut in carne Domini nostri occurat paternae lux, et a carne ejus rutila veniat in nos, et sic homo deveniat in incorruptelam circumdatus paterno lumine. (Ibid. 4, 20, 2 / PG 7, 1033B.)

297 Non enim poteramus aliter incorruptellam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissetus incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos... (Ibid. 3, 19, 1 / PG 7, 939B-940A.)

298 Ibid. 4, 38, 3 / PG 7, 1107B-C.

299 Ibid. 4, 20, 4 / PG 7, 1034C.

300 Εἰς τοῦτο γὰρ ὁ Λόγος ἄνθρωπος ... ἵνα ὁ ἄνθρωπος χωρήσας τὸν Λόγον καὶ τὴν υἰοθεσίαν λαβὼν γένηται υἱὸς τοῦ Θεοῦ. (Ibid. 3, 19, 1 / PG 7, 939A.)



se jeho záře... Vidoucí Boha budou mít účast na jeho životě...Život pochází z účasti na Bohu, účast na Bohu je poznání Boha a požívání jeho dobroty...A lidé tedy uvidí Boha, aby žili a skrze vidění, budou učiněni nesmrtelní a dostoupí až v Boha.“³⁰¹

Ve výčtu pojmů, pomocí kterých sv. Ireneus představuje spásonosné účinky ekonomie, nám zbývá ještě uvést pojem obrazu a podobenství.

„Podřízenost Bohu pak je neporušitelnost, pobývání v nesmrtelnosti, sláva nestvořeného. Skrze tento řád a uspořádání a skrze takové vedení narozený a stvořený člověk se stává podle obrazu a podobenství nestvořeného Boha....“³⁰²

1.2. Základní aspekty Tertullianovy soteriologie

Podobně jako sv. Ireneus také Tertullianus pojednává o spáse ve formě realistické nauky o zbožštění. Tertullianus znal dílo sv. Ireneia, kterého nazývá *omnium doctrinarum curiosissimus explorator*.³⁰³ V mnoha ohledech Tertullianovy nauky můžeme nalézt paralely s naukou sv. Ireneia.³⁰⁴ G. Bardy uvádí, že většina západních autorů, kteří pojednávali o zbožštění, byli formováni východním myšlením. Mezi ně počítá také Tertulliana, v jehož díle rozpoznává „asijské“ vlivy. Jako příklad uvádí pasáž z *Adversus Marcionem*³⁰⁵.

301 ...Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, que unicuique evenit ex eo quod videat Deum...οἱ βλέποντες τὸν Θεὸν ἐν τῷ εἶσι τοῦ Θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος· ζωῆς οὖν μετέξουσιν οἱ ὁρῶντες Θεόν... ἢ δὲ ὑπαρξίς τῆς ζωῆς ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ περιγίνεται μετοχῆς, μετοχή δὲ Θεοῦ ἐστὶ τὸ γινώσκειν Θεὸν καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ...Homines igitur videbunt Deum, ut vivant, per visionem immoortales facti, et pertingentes usque in Deum. (Ibid. 4, 20, 5-6 / PG 7, 1035A-1036A.)

302 Ibid. 4, 38, 3 / PG 7, 1108A-B.

303 Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 6 / PL 2.

304 Viz. Roberts, *The Theology of Tertullian*, s. 58-60.

305 Tertullianus, *Adversus Marcionem* 2, 27. Tuto pasáž budeme citovat později.

Autor uvádí, že na jedné straně, se zde setkáváme s myšlenkou o vtělení jako podmínce zbožštění člověka, ovšem na druhé straně v Tertullianově theologii nachází „dramatický obrat“³⁰⁶.

Podle našeho mínění v případě Tertullianovy nauky o zbožštění stěží můžeme mluvit o dramatickém obratu. Tertullianus zde zůstává věrný maloasijské tradici, o které jsme mluvili výše. Podobně realistickým způsobem pojednává o zbožštění jako o skutečném, fyzickém sjednocení Boha s duší a tělem člověka. Tertullianus stejně jako sv. Ireneus tímto způsobem vyvrací gnostickou nauku a její axiom, že hmota není schopná sjednocení s Bohem. Při svém dokazování Tertullianus používá stoickou terminologii.

Základním kritériem jsoucnosti je podle stoicismu schopnost působit a podléhat působení. Takovou schopnost mají jenom těla (σώματα). Stoikové mluvili o dvou základních principech světa, kterými jsou bůh a hmota.³⁰⁷ Podle stoiků vše, co skutečně existuje, je složeno z boha a hmoty. Jak bůh, tak i hmota jsou tělesné, protože jinak by neměli schopnost na sebe vzájemně působit, pronikat se a vytvářet tak různé věci. Vztah mezi těmito dvěma principy, které spolu utvářejí vše, co existuje, je vztahem smíšení. Bůh se mísí s látkou, kterou formuje a tím se vytváří různé věci. Stoikové rozlišovali několik druhů smíšení.³⁰⁸ První druh smíšení nazývali μίξις nebo κρᾶσις. Jedná se o skutečnou sloučeninu, při které však nedochází k zániku přirozeností směřujících se složek. Od toho stoikové odlišovali σύγχυσις. Při takovém sloučení, dochází k zániku směřujících se těles a ke vzniku nového tělesa.

Theologický jazyk přebíral ze stoické terminologie svůj specifický realistický charakter. Základním kritériem jsoucnosti je podle Tertulliana tělesnost. Vše, co existuje, je tělo svého druhu; pouze to, co není, je netělesné

306 Bardy, *Divinisation in Dictionnaire de spiritualité*, s. 1393-1394.

307 J. M. Rist, *Stoická filosofie*, Praha, 1998, s. 174.

308 Viz. Long, *Hellénistická filosofie*, s. 197-199.

(*omne quod est, corpus est sui generis: nihil est incorporale, nisi quod non est*)³⁰⁹. Důvod je u Tertulliana stejný jako u stoiků. Pouze tělo má schopnost něco trpět či zakoušet (*pati*). Když na základě evangelií podává důkazy o tělesnosti duše (*corporalitas animae*), tak uvádí příklad Lazara a boháče. Poté, co se ve smrti jejich duše oddělily od těla, duše Lazara zakouší radost a duše boháče trpí. Pro Tertulliana je to důkaz jejich tělesnosti. Pokud by duše byly netělesné, nebyly schopny nic trpět, ani radost ani bolest. Netělesné nemá schopnost nic trpět, protože nemá, skrze co by trpělo. Trpět, něco zakoušet, je možné pouze skrze tělo (*incorporalitas enim nihil patitur, non habens per quod pati possit: aut si habet, hoc erit corpus*).³¹⁰

Rozdíl mezi duší a tělem podle Tertulliana nespočívá v tom, že jedno je tělesné a druhé netělesné. Rod (*genus*) obou je stejný, jsou tělesné (*corporalia*). Liší se pouze svým druhem (*species*). Tak některé *corporalia* jsou neviditelná (*invisibilia*) a lehčí (*levia*), zatímco jiná jsou viditelná (*visibilia*) a těžší (*gravia*).³¹¹ Duše je taky tělo svého druhu (*corpus sui generis*), které se od těla liší vlastními kvalitami (*propriae qualitatis*).³¹²

Podobně také Bůh, protože je skutečně jsoící, musí být tělo. Praxeovi Tertullianus dokazuje, že Slovo je samostatná hypostaze (*substantiam esse Sermonem*) a nikoliv pouze hlas a zvuk vycházející z úst (*vox et sonus oris*). Protože Slovo není prázdné (*vacua et inanis res*), musí mít substanci, musí být tedy tělesné. Bůh, i když je svojí přirozeností Duch (*Spiritus*), tak z toho důvodu, že je skutečně jsoící, musí mít svoji substanci. Je tedy tělo (*Deum corpus esse*). Ovšem tělesnost, tedy jsočnost Boha, je odlišná od tělesnosti

309 Tertullianus, *De carne Christi* 11 / PL 2, 774B.

310 Tertullianus, *De anima* 7 / PL 2, 657B.

311 Ibid. 8 / PL 2, 658A.

312 Ibid. 9 / PL 2, 658C.

stvořených věcí. Duch je tělo svého rodu a své podoby (*Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie*).³¹³

Tento specifický theologický realismus však není potřeba interpretovat tak, že Tertullianus neviděl rozdíl mezi přirozeností Boha a stvořením. Naopak podle Tertulliana musíme rozlišovat mezi dvěma přirozenostmi stvořenou a nestvořenou (*naturae conditio sic erit definienda, ut duplex determinetur... factorum et infectorum*). Pouze Bohu náleží, aby byl nestvořený, nesmrtelný a neměnný (*soli Deo competat, ut soli ... infecto, et idcirco immortalis et inconvertibili*).³¹⁴ Také Markionovi ukazuje, že je potřeba rozlišovat mezi přirozeností Boha a člověka (*discerne substantias*). Na tomto místě rozdíl mezi Boží a lidskou přirozeností vykládá jako rozdíl mezi porušitelností lidské přirozenosti (*corruptibilitas substantiae humanae*) a neporušitelností Boží přirozenosti (*incorruptibilitas substantiae divinae*).³¹⁵

Podle stoického konceptu vykládal Tertullianus také spojení duše a těla. „Umístil nebo lépe řečeno vpletl a přimísil [duši] tělu. Srůst je takový, že není jisté, zdali je to tělo, které nosí duši nebo duše nosí tělo. Zdali je to tělo, které slouží duši, nebo duše slouží tělu.“³¹⁶

Stejně realisticky chápal Tertullianus také spojení Ducha Svatého a hmoty. Gnostici odmítali připustit, že by voda jakožto hmota (*materia*) měla schopnost člověka ve křtu znovu utvořit (*reformari*). Tertullianus ukazuje, že hmota je hodna tak důstojné služby (*taetae dignationis officium*). S odkazem na slova „... a Duch Boží se nesl nad vodami“ (*et spiritus Dei super aquas ferebatur*) (Gn 1, 2; LXX) ukazuje, že voda je sídlem Ducha Božího (*divini spiritus sedes*). Vodu také nazývá vhodným nositelem pro Boha (*dignum*

313 Tertullianus, *Adversus Praxeam* 7 / PL 2, 162C.

314 Tertullianus, *De anima* 21 / PL 2, 685B.

315 Tertullianus, *Adversus Marcionem* 2, 16 / PL 2, 330B.

316 Collocavit autem, an potius inseruit et immiscuit carni, tanta quidem concretionem, ut incertum haberi possit utrumne caro animam, an carnem anima circumferat; utrumne animae caro, an anima appareat carni (Tertullianus, *De resurrectione carnis* 7 / PL 2, 805A.)

vectaculum Deo)³¹⁷. Sjednociení Ducha a hmoty vykládá následujícím způsobem:

„Poněvadž je nutné, aby látka, která má nižší postavení uchopila vlastnosti látky, která ji převyšuje. Zvláště to, co je duchovní skrze jemnost své substance, jednoduše proniká a vniká do tělesného.... Když je Bůh vzýván, okamžitě Duch sestupuje z nebe, zůstává nad vodou a ze sebe samého ji posvěcuje. Posvěcená voda do sebe vpíjí posvěcující sílu.“³¹⁸

Podobně, jak sv. Ireneus obhajoval, že hmota a tělo je schopno přijímat spásu, tak i Tertullianus dokazuje, že hmota je schopná nést Ducha. Velice častým citátem v Tertullianových protignostických spisech je Joelovo proroctví. „Vylíj svého Ducha na každé tělo.“ (Jl 3,1) Při tom Tertullianus tato slova chápal tím nejrealističtější způsobem, po vzoru stoického smíšení dvou těles.³¹⁹ Hmota je schopna do sebe vpít posvěcující sílu Ducha Svatého. J. Alexandre se dokonce domnívá, že Tertullianus je v tomto bodě své nauky důraznější než sv. Ireneus. „Na rozdíl od Ireneu, nebo spíše více než on, zcela zřetelně a úmyslně dokazuje vlastně neuvěřitelné sjednocení toho, co člověk vnímá jako nejradikálnější způsobem vzdálené.“³²⁰

317 Tertullianus, *De baptismo* 3 / PL 1, 1202A.

318 Quoniam subjecta quaeque materia, ejus quae desuper imminet, qualitate rapiat necesse est, maxime corporalis spiritali, et penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem.... invocato Deo. Supervenit enim statim spiritus de coelis, et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt (Ibid. 4 / PL 1, 1203A-1204A.)

319 Přestože Tertullianus dokazoval gnostikům, že Duh se může spojit s hmotou, tak existuje výjimka z tohoto pravidla. Například člověk se může svým mravním životem stát neschopným posvěcení. „Boží milost posvěcuje to, co nachází. Co nemohlo být posvěceno, je nečisté. Co je nečisté, nemůže mít účast na svatém.“ (Dei autem gratia illud sanctificat, quod invenit. Ita quod sanctificari non potuit, immundum est; quod immundum est, cum sancto non habet partem. *Ad Uxorem* 2,1 / PL 1, 1292B.)

320 J. Alexandre, *Une chair pour la gloire : l'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris, 1986, s. 516.

Tertullianovy protignostické spisy, ve kterých je vyložena také jeho nauka o spáse, jsou především obranou těla.³²¹ Tertullianus se nezdráhá prohlásit spásu těla dokonce za stěžejní bod, osu spásy (*caro salutis est cardo*).³²² Tělo stejně jako duše bylo stvořeno Slovem Božím. Navíc podle Tertulliana velikost těla, které Bůh stvořil, spočívá v tom, že tělo bylo stvořeno podle obrazu Božího.³²³ Obraz, podle kterého byl člověk stvořen, je totiž vtělený Syn.³²⁴ K tělu, které bylo stvořeno Bohem, pak může přistoupit (*accedere*) dobrotivost, milost a každá síla Boží (*benignitas, gratia, misericordia, omnis vis Dei*).³²⁵ Cokoliv bylo člověku Bohem předem slíbeno, je závazek Boha nejen vůči duši, ale také vůči tělu (*non soli animae, verum et carni scias debitum*).³²⁶

De resurrectione carnis a *De carne Christi* nejsou jenom obranou těla, ale také oslavou velikosti těla. Tělo je *beatissima et gloriosissima*. Tělo je pro Boha králem jeho stvoření, dědicem jeho svobody, veleknězem jeho náboženství, sestrou jeho Krista.³²⁷

Oproti gnostikům, kteří chtěli vyloučit všechno tělo a krev z království Božího (*omnem passim carnem et sanguinem a regno Dei extrusit*), Tertullianus ukazuje, že v Kristu bylo tělo a krev sjednoceno s Bohem a přivedeno do nebe. Proto je Kristus prostředník mezi Bohem a lidmi (*sequester Dei atque hominum*). Kristus je člověk ale také Bůh, poslední Adam ale také první Slovo, tělo a krev ačkoliv čistší než naše tělo a krev (*homo, etsi Deus; Adam novissimus, etsi Sermo primarius; caro et sanguis, etsi nostris puriora*).

321necessario et a nobis carnis primum conditio munitur (Tertullianus, *De resurrectione carnis* 5 / PL 2, 801A.)

322 Ibid. 8 / PL 2, 806A.

323 ... quam (carnem) Deus manibus suis ad imaginem Dei struxit (Ibid. 9 / PL 2, 807A.)

324 Tertullianus, *Adversus Praxeam* 12.

325 Tertullianus, *De resurrectione carnis* 9 / PL 2, 808A.

326 Ibid. 5 / PL 2, 802A.

327 ...molitionis suae reginam, liberalitatis suae haeredem, religionis suae sacerdotem, testimonii sui militem, Christi sui sororem. (Ibid. 9 / PL 2, 807B.)

Kristus je prostředníkem mezi Bohem a lidmi následujícím způsobem. Tělo, které od nás přijal, sjednotil s Bohem a zbožštěné je lidem při vzkříšení navrátí. „*Tak i od nás přijal závdavek těla, který přivedl do nebe jako zálohu celého souhrnu, který má být jednou navrácen... Tělo a krev buďte bezpečni, neboť jste v Kristu uchvátili nebe a království Boží.*“³²⁸ Tertullianus, jak jsme viděli, chápe neporušitelnost a nesmrtelnost jako vlastnost náležící pouze Boží substanci (*substantia divina*). Ovšem při vzkříšení v souladu s maloasijskou tradicí budou tyto Boží kvality uděleny také tělu a krvi člověka. „*To, co trpí porušitelností a nesmrtelností, tedy tělo a krev, musí nutně přijat neporušitelnost a nesmrtelnost.*“³²⁹

V poslední kapitole *De resurrectione carnis* slavnostně pronáší: „*Tělo tedy bude vzkříšeno, nejenom každé tělo, ale to stejné tělo ve své úplnosti. Ať je kdekoliv, je v úschovně u Boha skrze nejvěrnějšího prostředníka Boha a člověka, Ježíše Krista. On je Bůh i člověk, který Boha navrátí člověku a člověka navrátí Bohu, Duchu navrátí tělu a tělu Duchu. On již sám v sobě oba sjednotil.... Ale tělo je nevěsta, která byla v Kristu Ježíši skrze krev spojena s Duchem, svým ženichem.*“³³⁰

Při vzkříšení se podle Tertulliana člověk stane bohem: „...*aby z ní [ze země] Adam znovu vyšel a postavil se před Hospodina, připravený uslyšet: »Hle Adam učiněn byl jako jeden z nás.«*“³³¹

328 ...ita et a nobis arrhabonem carnis accepit, et vexit in coelum pignus totius summae illuc quandoque redigendae. ..Securi estote, caro et sanguis; usurpastis et coelum et regnum Dei in Christo (Ibid. 51 / PL 2, 869A.)

329 Ita, quae patiuntur corruptelam et mortalitatem, caro scilicet et sanguis, ea necesse est patiantur et incorruptelam et immortalitatem (Ibid. 51 / PL 2, 870B.)

330 Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra. In deposito est ubicumque apud Deum, per fidelissimum sequestrem Dei et hominum Jesum Christum, qui et homini Deum, et hominem Deo reddet, carni spiritum, et spiritui carnem. Utrumque jam in semetipso faederavit...Sed caro est sponsa, quae et in Christo Jesu spiritum sponsum per sanguinem pacta (Ibid. 63 / PL 2, 885B-C.)

331 ...ut rursus ex illa repraesentetur Adam, auditorus a Domino: Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est (Ibid. 63 / PL 2, 886A.)

Podobně jako u sv. Irenea také u Tertulliana smysl vtělení spočívá ve zbožštění člověka: „*Aby člověku udělil to, co odňal Bohu. To, co je u vás [u markionitů] hanbou pro mého Boha, je tajemstvím lidské spásy. Bůh prodléval s lidmi, aby se člověk naučil jednat Božím způsobem. Bůh jednal s člověkem jako rovným, aby člověk mohl jako rovný jednat s Bohem. Bůh byl nalezen malý, aby se člověk stal co největším.*“³³²

Když Tertullianus vyvracel Hermogenovu nauku o zbožštění hmoty, měl příležitost vysvětlit, jak on sám chápe zbožštění člověka:

„*Tedy pravíš [Hermogene], ani my nemáme něco z Boha. Naopak máme a budeme mít, ale je to z Boha samotného a nikoliv z nás. Neboť budeme bohy, jestliže si zasloužíme být mezi těmi, o kterých bylo zvěstováno: »Já jsem řekl jste bohové.« A na jiném místě: »Postavil se Bůh ve shromáždění bohů.« [Ž 82] Ale to je z milosti Boha samého, nikoliv z našeho vlastnictví, protože On je jediný, který může učinit bohy.*“³³³

2. Spása člověka podle *Komentáře*

Pro naši klasifikaci soteriologie rané západní theologie jsme použili definici I. V. Popova. Realistická forma nauky o zbožštění chápala spásu jako účast na Božím životě, kdy duše a tělo jsou proniknuty působením Duchu Svatého. Sv.

332 ... ut tantum homini conferat, quantum Deo detrahit: totum denique Dei mei penes vos dedecus, sacramentum est humanae salutis. Conversabatur Deus, ut homo divine agere doceretur. Ex aequo agebat Deus cum homine, ut homo ex aequo agere cum Deo posset. Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret. (Tertullianus, *Adversus Marcionem* 2, 27 / PL 2, 317C.)

333 Ergo, inquis, nec nos habemus Dei aliquid. Imo habemus, et habebimus, sed ab ipso, non a nobis. Nam et dii erimus, si meruimus illi esse de quibus praedicavit: Ego dixi: Vos Dei estis; et, stetit Deus in ecclesia deorum: sed ex gratia ipsius, non ex nostra proprietate, quia ipse est solus qui deos faciat (Tertullianus, *Adversus Hermogenem* 5 / PL 2, 202B.)

Hilarius v *Komentáři* vykládá svoji nauku o spáse v rámci této realistické formy nauky o zbožštění.

Sv. Hilarius následuje tradici založenou sv. Ireneem a přistupuje k věrouce z perspektivy spásy. Dokonalé vyznání (*perfecta confessio*) spočívá v tom, že Bůh Syn přijal tělo a stal se člověkem. Pouze takové úplné a dokonalé vyznání lidem přináší možnost spásy: „*Neboť rád vyznání, který je potřeba držet, je takový, že jako máme na paměti Syna Božího, tak musíme mít na paměti i Syna člověka, protože jedno bez druhého nepřináší žádnou naději ke spáse.*“³³⁴

Možnost naší spásy je ohrožena stejným způsobem jak popřením Boží přirozenosti Krista, tak i popřením jeho lidské přirozenosti: „*Je stejně nebezpečné popírat tělo bez Boha nebo Boha bez těla. Ve věčnosti Ducha Bůh nemá tělo. To pro spásu člověka Kristus je v těle, které přijal z člověka.*“³³⁵

V Kristu musíme vyznávat stejně tak Boha jako tělo, tedy Boží a lidskou přirozenost. Pouze na základě jejich sjednocení je možná spása jako zbožštění člověka. Sv. Hilarius navazuje na tu tradici nauky o zbožštění, kterou na Západ přinesl sv. Ireneus Lyonský a Tertullianus a klade mezi vtělení Boha a zbožštění člověka příčinný vztah: „*Ovšem hřích proti Duchu je popírat Bohu moc síly a Kristu odnímat substanci věčnosti, skrze kterou kvůli tomu, že Bůh přišel do člověka, člověk naopak povstane v Boha.*“³³⁶

334 Haec enim confessionis tenenda ratio est, ut sicut Dei filium, ita et filium hominis meminerimus: quia alterum sine altero nihil spei tribuit ad salutem. (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 16, 5 / SC 258, 52, 7-10.)

335 Atque ejusdem periculi res est, vel corpus negare sine Deo, vel Deum negare sine corpore. Corpus autem carnis hujus in aeternitate Spiritus Deo nullum est: verum humanae salutis causa Christus in corpore est, quod assumpsit ex homine. (Ibid. 16, 9 / SC 258, 56, 9-14.)

336 Peccatum autem in Spiritum est Deo uirtutis potestatem negare, et Christo substantiam adimere aeternitatis: per quem, quia in hominem Deus venit, homo rursus fiet in Deum. (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 5, 15 / SC 254, 168, 5-8.)

2.1 *Officium mediatoris*- přenesení Boha do člověka

Podle sv. Hilaria podobně, jako jsme to viděli u Tertulliana, ke sjednocení Boha a člověka, ke zbožštění člověka, došlo nejdříve v osobě Krista. Základním smyslem služby prostředníka (*officium mediatoris*), která byla naplněna Kristovým vtělením a vzkříšením, je podle *Komentáře* přenesení Boha do člověka: „...učí nás, že má službu prostředníka. Pokud přijímáme toho, který vyšel z Boha, Bůh je skrze něj do nás přenášen.“³³⁷

Jak vidíme, sv. Hilarius k tomu, aby vyjádřil skutečné sjednocení Boha a člověka nejdříve v Kristu a potom v křesťanech, používá stejně realistické obraty jako Tertullianus. Bůh je do nás skrze Krista přenášen či přeléván (*Deus transfusus sit in nos*). Sloveso *transfundere* je významným pojmem soteriologické nauky *Komentáře*. Fakt, že vtělení otevřelo cestu ke zbožštění, tedy k tomu, aby člověk přijal to, co patří Bohu, je pevným přesvědčením *Komentáře*. „*Neboť jako věčnost přijala tělo naší přirozenosti, tak musíme vědět, že přirozenost našeho těla může přijmout sílu věčnosti.*“³³⁸

Viděli jsme, že podle Tertulliana látka nižšího postavení přijímá látku vyššího postavení. Podobně podle sv. Hilaria byly v Kristu pohlceny všechny lidské slabosti (*infirmities humanae imbecillitatis absorbens*).³³⁹

Když sv. Hilarius pojednává o sjednocení Boha a těla v Kristu, používá za tímto účelem, stejně jako jsme to viděli u Tertulliana, obrazu ženicha a nevěsty.

„*Ženich a nevěsta, náš Pán, je Bůh v těle. Jako Duch tělu, tak i Duchu tělo je nevěstou. Když zazní polnice, vydáme se vstříc pouze ženichovi, neboť oba se již stali jedním. Poniženost těla přešla do duchovní slávy... Sňatek je*

337 ...docetque in se etiam mediatoris officium, qui cum sit receptus a nobis, atque ille profectus ex Deo sit, Deus per illum transfusus in nos sit. (Ibid. 10, 27 / SC 254, 248, 6-8.)

338 ... quia, sicut aeternitas naturae nostrae corpus accepit; ita cognoscendum est, naturam corporis nostri aeternitatis assumere posse uirtutem. (Ibid. 16, 5 / SC 258, 52, 2-5.)

339 Ibid. 7, 7.

*přijetí nesmrtnosti a spojení, které vychází z nového společenství mezi porušitelností a neporušitelností.*³⁴⁰

Celá tato pasáž je nádhernou ukázkou realistické formy nauky o zbožštění. Obsahuje její základní charakteristiky, které jsme viděli u sv. Irene a Tertulliana. Tělu se zde přiznává sjednocení s Duchem, při kterém dojde k jeho proměnění. Tělo změní své vlastnosti, opustí poníženost a přijme duchovní slávu. Obdrží nesmrtnost, neporušitelnost a další vlastnosti Boha. Vzkříšení Krista je začátek nového vztahu mezi Bohem a člověkem. Došlo při něm ke sjednocení Boha a člověka a k ustanovení nového společenství mezi porušitelností a neporušitelností.

Již v *Komentáři* sv. Hilarius přichází s myšlenkou, kterou bohatě rozpracuje v *De Trinitate*. Ve vzkříšení Krista došlo k takovému zbožštění a proměnění Kristovy lidské přirozenosti, že Bůh a tělo se stali jedním. Před vzkříšením lidská a Boží přirozenost Krista (*spiritus* a *caro*) jsou ženichem a nevěstou. Naproti tomu po vzkříšení, ve kterém došlo k proměnění přirozenosti těla do duchovní slávy, jsou již oba jedním. V *De Trinitate* bude Kristus před vzkříšením nazýván člověkem a Bohem (*homo et Deus*). Po vzkříšení se v Kristu celý člověk stává celým Bohem (*totus homo totus Deus*).

V *Komentáři* se nachází také další myšlenka, se kterou se potom setkáme v *De Trinitate*. *Adsumptio* se odehrálo dvakrát. První *adsumptio* je vtělení, přijetí těla (*adsumptio carnis*), kdy Bůh na sebe přijímá tělo. Při vzkříšení se odehrává druhé *adsumptio*, zbožštění. Tím je přijetí nesmrtnosti (*adsumptio immortalitatis*), kdy tělo na sebe přijímá nesmrtnost.

Jako jsme to viděli u Tertulliana, tak i v *Komentáři* Kristovo tělo, jeho zbožštěná lidská přirozenost, ve které došlo ke sjednocení neporušitelnosti a

³⁴⁰ Sponsus atque sponsa, Dominus noster est in corpore Deus. Nam ut Spiritus carni, ita Spiritui caro sponsa est. Denique tuba excitante, sponso tantum obviam proditur; erant enim jam ambo unum; quia in gloriam spiritalem humilitas carnis excesserat... Nuptiae, immortalitatis assumptio est, et inter corruptionem atque incorruptionem ex nova societate conjunctio. (Ibid. 27, 4 / SC 258, 204, 1-18.)

porušitelnosti, bude při vzkříšení darována věřícím. „*Tichým slibuje zemi za dědictví, to znamená obývání jeho těla, které Pán sám přijal. Protože skrze mírnost naši myslí v nás bude přebývat Kristus a my rovněž budeme oblečeni slávou jeho oslaveného těla.*“³⁴¹

To je také důvod, proč zbožštění Kristova těla je i naším zbožštěním. Všimněme si obratu „být oblečen slávou Kristova oslaveného těla“. Jak dále uvidíme, v *De Trinitate* to bude jeden ze základních pojmů nauky o zbožštění.

Po sv. Ireneovi také další z velkých galských biskupů, sv. Hilarius, slibuje věřícím možnost účasti člověka na vlastním životě Boha. *Officium mediatoris*, které bylo vykonáno vtělením, smrtí a vzkříšením Krista, zpřístupnilo člověku to, co patří pouze Bohu.

„*Bůh je vždy bez měření času, a jaký je, takový je navěky. Věčnost pak zůstává v nekonečnosti a rozprostírá se v tom, co bylo, stejně jako v tom, co bude následovat: vždy celistvá, neporušená, dokonalá... Sama není na nějakém místě, ale vše je v ní. Může nám štědře rozdávat to, co je její, aniž by ji scházelo něco z toho, co rozdala.*“³⁴²

Bůh to, co je jeho (*suum*), může dát člověku. Jedině za této podmínky je možné, aby sv. Hilarius tvrdil, že Bůh je přenesen do člověka (*Deus transfusus sit in nobis*). Jak dále uvidíme mezi *sua*, které Bůh tak štědře udílí člověku, je neporušitelnost, nesmrtnost, věčnost, sláva, síla Páně, nebeská sláva, aj.

Kuriózním způsobem interpretuje citovaná slova sv. Hilaria J. J. McMahan. V části svého pojednání, kde vykládá nauku sv. Hilaria o zbožštění, zavádí následující axiom. Bůh v žádném případě nemůže být sdílen. Důvod má

³⁴¹ Mitibus terrae haereditatem pollicetur, id est, ejus corporis, quod ipse Dominus assumpsit habitaculum. Quia per mansuetudinem mentis nostrae habitaverit Christus in nobis, nos quoque gloria clarificati ejus corporis vestiemur. (Ibid. 4, 3 / SC 254, 124, 1-6.)

³⁴² Deus autem sine mensura temporum semper est: et qualis est, talis aeternus est. Aeternitas autem in infinito manens, ut in his quae fuerant, ita in illis quae consequentur extenditur: semper integra, incorrupta, perfecta... Non ipsa in aliquo, sed intra eam cuncta: potens ita largiri nobis ipsa quod suum est, ut sibi nihil de eo quod sit largita decedat. (Ibid. 31, 2 / SC 258, 226, 18-26.)

spočívat v tom, že Bůh není schopen ani vzrůstu ani umenšení (*Deitas stricts est incommutabilis, ideoque novitas immunis; estque perfectissimus. Ideoque nec crescere nec decrescere valet*).³⁴³ Je paradoxní, že jako doklad předpokládané nesdílnosti Boha uvádí citovanou pasáž z *Komentáře* 31, 2. Zdá se, že J. J. McMahon uvažoval následujícím způsobem. Pokud by ze sebe Bůh něco udělil člověku - což je podstata zbožštění - pak by to způsobilo v Bohu umenšení či změnu.

J. J. McMahon se domnívá, že mezi Bohem a člověkem existuje nepřekonatelná propast. „Opravdu nekonečný Stvořitel a konečné stvoření jsou odděleni nepřekonatelnou vzdáleností (*intervallo insuperabili separantur*).“³⁴⁴ Tímto svým výrokem však autor podkopal samotné základy starověké theologie. J. J. McMahon si to pravděpodobně neuvědomuje, ale jeho výrok o nepřekonatelné propasti mezi Bohem a stvořením je základním principem ariánské theologie. Rozdíl mezi nimi je v tom, že ariáni k tomu, aby překlenuli tuto propast, přicházejí se stvořeným Logem, zatímco J. J. McMahon za tímto účelem používá stvořenou svatost (*sanctitas creata*) a stvořenou milost (*gratia creata*). Dále k tomu uvádí: „Veškerá stvořená svatost je v určité míře a ve vztahu k Bohu ustanovena jako maximum.“³⁴⁵

Podle *Komentáře* je Kristus na základě *officium mediatoris* prostředníkem ve zbožštění člověka. V Kristu totiž došlo ke sjednocení Boha a člověka, porušitelnosti a neporušitelnosti, k oslavení lidské přirozenosti, která je počátkem nového lidství. V tomto zprostředkujícím díle mezi Bohem a člověkem, v tomto přenášení Boha do člověka, dále pokračují Apoštolové. „*Jestliže učedníci působí v Kristu a jestliže Kristus působí z Ducha Božího, tak*

³⁴³ J. J. McMahon, *De Christo mediatore doctrina Sancti Hilarii Pictavensis*. (Dissertationes ad lauream; sv. 15), Mundelein, 1947, s. 69.

³⁴⁴ Ibid.

³⁴⁵ Ibid., s. 70.

království Boží je přítomné již v Apoštolech, do kterých bylo přeneseno (transfusum) službou prostředníka.“³⁴⁶

Opět se zde setkáváme se slovesem *transfundere*. Stejně realistickým způsobem popisuje tuto „transfúzi“ Božího království do Apoštolů také v následující pasáži. „*Avšak tak jako z celého oděvu třásně, vyšla z našeho Pána Ježíše Krista síla Ducha Svatého: a ta, když byla dána Apoštolům, kteří rovněž jakoby vyšli z toho stejného těla, poskytuje spásu těm, kteří ji touží dosáhnout.*“³⁴⁷

Do Apoštolů bylo převedeno království Boží, dostali sílu Ducha Svatého. V další pasáži sv. Hilarius mluví o Apoštolech, jakoby již za svého života dosáhli stavu, kterého člověk dosáhne až při vzkříšení.

„*Veškerá moc síly Páně se pak přenáší na Apoštoly: a ti, kteří byli Adamovi stvořeni k obrazu a podobnosti Božímu, nyní dostávají dokonalý obraz a podobnost Krista. V ničem se neliší od síly svého Pána. Ti, kteří byli pozemští, se nyní stávají nebeskými. Budou hlásat, že se blíží království nebeské, tedy že se přijímá obraz a podobnost Boží v účasti pravdy, aby všichni svatí, kteří jsou nazváni nebem, vládli společně s Pánem.*“³⁴⁸

Celá tato pasáž popisující přechod od obrazu pozemského Adama k obrazu nebeského Adama je inspirovaná Pavlovým výkladem o vzkříšení v 1K 15. Jak dále uvidíme, sv. Hilarius následující Tertulliana a sv. Ireneu vykládá vzkříšení právě za pomoci této pasáže jako oblečení těla Duchem Svatým. Je

³⁴⁶ Ergo si discipuli operantur in Christo, et ex Spiritu Dei Christus operatur; adest Dei regnum, iam in Apostolos mediatoris officio transfusum. (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 12, 15 / SC 254, 280, 15-18.)

³⁴⁷ Sed ut ex veste tota fimbriae, ita ex Domini nostro Jesu Christo sancti Spiritus virtus exiit: quae apostolis data, ipsis quoque tamquam ex eodem corpore exeuntibus, salutem his qui contingere cupiunt, ministrat. (Ibid. 14, 19 / SC 258, 31, 12-15.)

³⁴⁸ Tota deinde in apostolos potestas virtutis dominicae transfertur: et qui in Adam in imaginem et similitudinem Dei erant figurati, nunc perfectam Christi imaginem et similitudinem sortiuntur, nihil a Domini sui virtutibus differentes; et qui terrestres antea erant, coelestes modo fiunt. Praedicent regnum coelorum propinquare, imaginem scilicet et similitudinem Dei nunc in consortium veritatis assumi; ut sancti omnes, qui coeli nuncupati sunt, Domino conregnent. (Ibid. 10, 4 / SC 254, 218, 1-9.)

možné se domnívat, že sv. Hilarius chápal Letnice jako v určitém smyslu předehtu vzkříšení. Při Letnicích sestoupil na shromážděné Apoštoly Duch Svátý. Byla jim dána síla Ducha Svatého a bylo do nich „přelito“ nebeské království. O Apoštolech dále uvádí: „*At' slabé uzdravují, mrtvé křísí, malomocné očisťují, démony vyhánějí. Cokoli ze zlých věcí, které byly do Adamova těla přivedeny z popudu Satana, opět sami Apoštolové na základě toho, že mají účast na moci Páně, čistí.*“³⁴⁹

Všechny tyto dary, které Apoštolové dostali, jsou plnou výzbrojí k tomu, aby mohli konat *officium mediatoris*. Podle sv. Hilaria služba Apoštolů spočívá v přípravě těl věřících na vzkříšení, na přijetí věčnosti a nesmrtelnosti, tedy na zbožštění. To je důvod, proč Apoštolové byli nazváni solí země (Mt 5, 13).

„*Apoštolové jsou zvěstovatelé věcí nebeských a jakoby rozsévači věčnosti rozsévají nesmrtelnost všem tělům, která jsou posypána jejich slovem... Po zásluze byli nazváni solí země, když skrze moc své nauky po způsobu nasolení uchovávají těla pro věčnost.*“³⁵⁰

Viděli jsme, že podle sv. Ireneia cílem konání Ducha je učinit tělo zralým a schopným pojmout neporušitelnost (*maturam efficere carnem et capacem incorruptelae*).³⁵¹ Stejně tak je tomu u sv. Hilaria. Apoštolové přijali sílu Ducha Svatého a mohou tak uchovávat těla pro přijetí věčnosti.

349 *Infirmos curent, mortuos suscitent, leprosos emudent, daemones ejciant ; quidquid malorum Adae corpori satanae instinctus intulerat, hoc rursum ipsi de communione dominicae potestatis emudent.* (Ibid. 10, 4 / SC 254, 220, 9-13.)

350 *Apostoli autem sunt rerum coelestium praedicatores, et aeternitatis velut satores: immortalitatem omnibus corporibus, quibus eorum sermo adpersus fuerit, conserentes... Merito igitur sal terrae nuncupati sunt, per virtutem doctrinae saliendi modo aeternitati corpora reseruant.* (Ibid. 4, 10 / SC 254, 128, 10-17.)

351 Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 5, 12, 4.

2.2. Vzkříšení - přechod těla do slávy duchovní substance

Na cestě zbožštění a sjednocení se s Bohem tělo člověka prochází postupnou proměnou. Při ní dochází ke změně vlastností (*qualitates*), zatímco substance těla zůstává zachována. Tělo při něm i nadále existuje ve své látce (*in materia sua*). Koncept změny vlastností věci při zachování její substance vychází ze stoické filosofie. Sv. Hilarius od Tertulliana přebral stoickou terminologii. To se projevilo také v jeho definici duše.

„*Není nic, co by nebylo tělesné ve své substanci a svým stvořením. Prvky všeho, co je na nebi nebo na zemi, co je viditelné nebo neviditelné, byly stvořeny. Také duše, ať už mají tělo, nebo tělo opustily, mají tělesnou substanci vlastní své přirozenosti; protože vše, co bylo stvořeno, nutně musí být v něčem.*“³⁵²

Tělesnosti duše se sv. Hilarius naučil u Tertulliana. Základním určením celé stvořené přirozenosti je tělesnost. Vše, co je stvořené, je těleso zaujímající určitý prostor (*omne quod creatum est, in aliquo sit necesse est*). To platí jak pro duši, tak i pro tělo. Existují však různé druhy (*species*) stvořené přirozenosti a v tom se odlišuje tělesnost těla a tělesnost duše. Podobně, jako jsme to viděli u Tertulliana, také sv. Hilarius nedělá rozdíl mezi duchovním a tělesným, nebo viditelným a neviditelným, ale mezi stvořeným a nestvořeným.³⁵³

352 *Nihil est quod non in substantia sua et creatione corporeum sit: et omnium, sive in coelo sive in terra, sive visibilium sive invisibilium, elementa formata sunt. Nam et animarum species, sive obtinentium corpora, sive corporibus exsulantium, corpoream tamen naturae suae substantiam sortiuntur; quia omne quod creatum est, in aliquo sit necesse est.* (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 5, 8 / SC 254, 158, 14-20.)

353 Tělesnost duše však není potřeba chápat pouze jako záležitost západní theologie ovlivněné stoicismem. Do určité míry byla přirozeným důsledkem křesťanské nauky o stvoření. N. Matsukas (*Ιστορία της Βυζαντινής φιλοσοφίας : με παραρτημα το σχολαστικισμο του Δυτικου Μεσαιωνα. β' ανατυπ., Θεσσαλονικη, 2001, s. 195-225*) popisuje revoluční převrat, kterou koncept stvoření skrze kappadocké Otce způsobil vzhledem k řecké filosofii. Ta ve

Řekli jsme, že na cestě zbožštění tělo prochází proměnou, při které jeho substance zůstává stejná, zatímco dochází ke změně jeho vlastností. Jedná se o proměnění a naplnění těla Duchem Svatým. Tato proměna začíná křtem, ale své plnosti dosáhne až ve vzkříšení.

„... z nebeských bran do nás po křtu přilétá Duch Svatý. Jsme obmyti pomazáním nebeské slávy a adopcí Otcova hlasu se stáváme syny Božími.“³⁵⁴

Před člověkem je podle sv. Hilaria otevřená možnost, aby se stal příbytkem pro Boha a chrámem pro přebývání Ducha Svatého. „*Věčný chrám byl posvěcen pro přebývání Ducha Svatého: totiž člověk, který skrze poznání Syna a vyznání Otce a skrze poslušnost přikázání Božích je hoden stát se obydlím Boha*“³⁵⁵

Člověk již při křtu dosahuje účasti na Duchu Svatém a stává se příbytkem pro Boha. Ovšem k plnému obléknutí těla Duchem Svatým dojde až při vzkříšení. P. T. Wild upozorňuje na budoucnostní charakter nauky sv. Hilaria o zbožštění, které dosáhne svého naplnění až v příštím životě. Ačkoliv plně se tato charakteristika projeví až v pozdějších dílech, její základy jsou

svém myšlení vedla základní a primární rozlišení mezi smyslovým a noetickým, tělesným a duchovním, látkou a ideou, tělem a duší, aj. Patristická teologie nahradila toto rozlišení rozdílem mezi nestvořeným a stvořeným. To, co bylo v řecké filosofii primárním rozlišením, se tak v teologii stává sekundárním rozlišením a na jeho místo nastupuje rozdíl mezi nestvořeným Bohem a stvořeným světem. V tomto případě se duše a tělo již nenacházejí na protikladných stranách ontologického rozlišení (smyslové, noetické; tělesné, netělesné). Naopak primární určení duše je stejné jak u těla, je stvořená. Vzhledem k nestvořenému Bohu je duše tělesná stejně jako tělo. Sv. Jan Damašský k tomu uvádí: „*Bůh je svojí přirozeností zcela netělesný. Ovšem anděl, duše a démon, pokud se srovnávají k jedinému nesrovnatelnému Bohu, jsou těla, vzhledem k hmotným jsoucům jsou to netělesná těla.*“ (‘Ο μὲν γὰρ θεὸς φύσει καὶ παντελῶς ἀσώματος· ἄγγελος δὲ καὶ ψυχὴ καὶ δαίμων πρὸς μὲν θεὸν συγκρινόμενοι τὸν μόνον ἀσύγκριτον σώματά εἰσι, πρὸς δὲ τὰ ὑλικά σώματα ἀσώματοι.; (*Expositio fidei orthodoxae*, PG 94, 1345A.)

354... post aquae lavacrum, et de coelestibus portis sanctum in nos Spiritum involare, et coelestis nos gloriae unctione perfundi, et paternae vocis adoptione Dei filios fieri... (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 2, 6 / SC 254, 110, 10-13.)

355 Templum enim aeternum ad habitationem sancti Spiritus consecratur: homo scilicet per agnitionem Filii et confessionem Patris et praeceptorum obedientiam Deo fieri dignus habitaculum. (Ibid. 25, 1 / SC 258, 180, 6-10.)

patrné již v *Komentáři*.³⁵⁶ Zde sv. Hilarius vykládá vzkříšení, které je završením spásy člověka, jako událost, kdy budeme přeneseni z porušitelnosti těla do slávy duchovní substance (*in honorem spiritalis substantiae transferemur*).³⁵⁷

Domníváme se, že pochopit soteriologii *Komentáře*, pochopit nauku o zbožštění, předpokládá pochopit, co sv. Hilarius rozuměl tímto přechodem těla do slávy duchovní substance. *Komentář* však není dogmatickým pojednáním. Sv. Hilarius zde věřícím předkládá základní výpovědi křesťanské víry. Ncvčnuje se theologické analýze jejich obsahu (jak tomu bude v *De Trinitate*). Chceme-li tedy pochopit, jakým způsobem sv. Hilarius mohl chápat přechod těla ze stavu porušitelnosti do slávy duchovní substance, musíme se obrátit tam, odkud sv. Hilarius tento koncept přebíral.

Jak sv. Ireneus, tak i Tertullianus vykládali vzkříšení jako akt, kdy duše a tělo obdrží některé Boží vlastnosti (*qualitates Dei*).³⁵⁸ Oba církevní Otcové ve svém výkladu vycházeli z pojednání sv. Pavla o vzkříšení z 1K 15. Sv. Pavel zde ukazuje, jaký je rozdíl mezi tělem před a po vzkříšení. Za tímto účelem používá dlouhou řadu protikladných určení. Rozlišuje mezi těly nebeskými (*corpora caelestia*) a pozemskými (*corpora terrestria*), mezi neporušitelností (*incompactio*) a porušitelností (*compactio*), mezi tělem duševním (*corpus animale*) a duchovním (*corpus spiritale*), mezi prvním Adamem, který byl duší živou (*anima vivens*) a posledním Adamem, který byl Duchem oživujícím (*spiritus vivificans*), mezi člověkem pozemským (*terrenus*) a nebeským (*caelestis*). Jako jsme před vzkříšením nesli obraz pozemského (*imaginem terreni*), tak při vzkříšení obdržíme obraz nebeského (*imaginem*

356 Wild, *The Divinization of Man according to Saint Hilary of Poitiers*, s. 115.

357 Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 26, 1.

358 J. Fantino upozorňuje na zajímavou myšlenku sv. Ireneia. Proměna, kterou působí Duch Svatý v člověku, je více orientována na tělo než na duši, neboť duše na rozdíl od těla již při svém stvoření přijala trvalou existenci a na rozdíl od těla se ve smrti nerozkládá. (*La théologie d'Irénéus*, s. 336.)

caelestis). Při vzkříšení smrtelné obleče nesmrtelnost (*induere immortalitatem*) a porušitelné neporušitelnost.

Sv. Ireneus velice precizně vysvětluje, v čem spočívá rozdíl mezi tělem před a po vzkříšení, mezi *corpus animale* a *corpus spiritale*. Na jednu stranu klade dech života (*πνοή ζωής, afflatus vitae*), který způsobil, že se člověk stal duševním (*ψυχικόν, homo animale*). Hospodin poté, co stvořil tělo z prachu země, vdechnul do něj dech života.³⁵⁹ Na druhou stranu klade Ducha oživujícího (*Πνεῦμα ζωοποιόν, spiritus vivificans*), který způsobuje, že se člověk stává duchovním (*πνευματικόν, homo spiritale*). Tento Duch bude tělu darován při vzkříšení. Rozdíl mezi dechem a Duchem spočívá v tom, že dech života, tedy lidská duše, je stvořený, zatímco Duch oživující je nestvořený. Sv. Ireneus se v této souvislosti odvolává na text: „*Neboť Duch vyjde ode mě a každý dech jsem učinil.*” (Iz 57, 6)

„*Ducha, kterého vylil na lidství za účelem daru synovství, přiřazuje zvlášť k Bohu, ale dech přiřadil společně ke stvoření a nazval ho dílem. Jiné je to, co je učiněné a jiný je ten, kdo to učinil. Dech je dočasný, ale Duch je věčný.*”³⁶⁰

Rozdíl mezi *corpus animale* a *corpus spiritale* spočívá v tom, že první je oživováno stvořeným dechem, tedy duší, zatímco druhé nestvořeným Duchem.

„*Neboť bylo potřeba, aby člověk byl nejprve stvořen a potom, co byl stvořen, obdržel duši; a až poté přijal společenství Ducha. Z tohoto důvodu byl první Adam učiněn Hospodinem duší živou a druhý Adam v Ducha oživujícího.*”³⁶¹

Podle J. Fantina se tak v teologii sv. Irenea realizuje jednota stvořeného a nestvořeného. Přejít od prvního Adama k druhému Adamovi u

³⁵⁹ Gn 2, 7.

³⁶⁰ Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 5, 12, 2 / PG 7, 1152C.

³⁶¹ Ibid. 5, 12, 2 / PG 7, 1153B.

sv. Irenea pak tento autor interpretuje jako „přechod z biologického života, který uděluje duše do života, který uděluje Duch.”³⁶²

Na tuto exegezi sv. Irenea navazuje Tertullianus a stejným způsobem vykládá rozdíl mezi *corpus animale*, které se zasévá ve smrti, a *corpus spiritale*, které se sklízí ve vzkříšení. Jak sv. Ireneus, tak i Tertullianus museli gnostikům dokazovat, že *corpus spiritale* je svojí substancí stále stejné, i když svými kvalitami změněné tělo člověka. Tertullianus za tímto účelem používá stoické terminologie a gnostikům ukazuje, že proměnění těla, ke kterému dojde při vzkříšení, není změnou substance, ale změnou vlastností.

„*Je ovšem třeba všemi argumenty odlišovat změnu od zániku. Neboť něco jiného je změna, něco jiného je zánik. Nebude pak něčím jiným, pokud se tělo tak promění, že zanikne. Proměněné tělo zanikne, jestliže samo nepřetrvává v té změně, která nastane ve vzkříšení.*”³⁶³

Tertullianus ve svém výkladu pojmů *corpus animale* a *corpus spiritale* následuje sv. Irenea a ukazuje, že člověk byl nejdříve stvořen jako tělo z prachu země. Do tohoto těla je potom vdechnut dech života, jeho duše. Když byla Adamovi vdechnuta duše, stal se tělem duševním (*corpus animale*). Analogicky k tomu pak Tertullianus vysvětluje Pavlův pojem tělo duchovní (*corpus spiritale*). Člověk se stane tělem duchovním, když bude jeho tělo oblečeno Duchem Svatým. „*Jako předtím byl tělem duševním, to znamená tělem přijímajícím duši, tak později, když oblékne Ducha, stane se duchovním.*”³⁶⁴

Při vzkříšení dojde k proměnění těla duševního do těla duchovního. Tělo, které nejdříve (při stvoření) přijalo stvořenou duši, při vzkříšení přijme

³⁶² Fantino, *La théologie d'Irénée*, s. 338.

³⁶³ Discernenda est autem demutatio ab omni argumento perditionis. Aliud enim demutatio, aliud perditio. Porro non aliud, si ita demutabitur caro, ut pereat. Peribit autem demutata, si non ipsa permanserit in demutatione, quae exhibita fuerit in resurrectione. (Tertullianus, *De resurrectione carnis* 55 / PL 2, 876A.)

³⁶⁴ Sicut ergo ante animale corpus, caro recipiens animam; ita et postea spiritale, induens spiritum. (Ibid. 53 / PL 2, 873C.)

nestvořeného Ducha. Vzkříšení tedy bude znamenat proměnění těla. Ovšem toto proměnění nebude znamenat změnu substance těla (*conversio in transitum substantiae*). Při vzkříšení sice dojde ke změně (*mutari, converti, reformari*), ale substance těla zůstane zachována (*licebit cum salute substantiae*).³⁶⁵

Rozdíl mezi *corpus animale* a *corpus spiritale* není v substanci, ale v akcidentu. O tom Tertullianus mluví v *De resurrectione* 53. V prvním případě k tělu přistupuje duše. Duše tím, jak přistupuje (*accidere*) k tělu, činí ho tělem duševním (*corpus animale*). V druhém případě k tělu přistupuje Duch a činí ho tělem duchovním (*corpus spiritale*). To, co mají tělo duševní a duchovní, tedy první a poslední Adam společné, je substance těla (*hic de substantia carnis, primus et novissimus dicti sunt*).

Tertullianus také odpovídá na otázku, proč sv. Pavel píše, že se zasévá *corpus animale*, když přece i za tohoto života například ve křtu tělo přijímá Ducha Svatého. Odpověď je následující. Tělo skutečně již za tohoto života přijímá Ducha, ale jde pouze o závdavek (*arrhabonem*). Naproti tomu duši dostalo tělo při stvoření v plnosti (*plenitudine*). Tělo je tedy nazváno *corpus animale* na základě substance, které je v ní více (*propterea majoris substantie nomine*). Při vzkříšení však tělo dostane již nikoliv závdavek, ale plnost Ducha. Bude tak po právu nazváno *corpus spiritale*.

Zde je potřeba mít na mysli, že Tertullianus vnímá jednotu Ducha a těla analogicky k jednotě duše a těla. Když Bůh vdechnul do Adama dech života, stalo se následující: „*Celý dech byl vzápětí skrze tvář přenesen do vnitřních částí [těla] a rozlit po všech prostorech těla...*“³⁶⁶ K podobnému proniknutí celého těla tentokrát Duchem Svatým dojde při vzkříšení. Tělo bude oblečeno Duchem a přejde ze stavu *corpus animale* do stavu *corpus spiritale*. Duch

³⁶⁵ Ibid. 55 / PL 2, 877B.

³⁶⁶ ... totum utique per faciem statim flatum illum in interiora transmissum, et per universa corporis spatia diffusum... (Tertullianus, *De anima* 9 / PL 2, 661A.)

Svatý při vzkříšení udělí tělu a krvi kvality, které jsou vlastní Bohu, jako je nesmrtelnost a neporušitelnost.³⁶⁷

Ve svém pojetí vzkříšení sv. Hilarius navazuje na Tertulliana. Tvrdí, že tělo při vzkříšení přejde ze stavu porušitelnosti do slávy duchovní substance (*in gloriam spiritualis substantie*). Pokud je náš předpoklad správný, pak je třeba chápat výroky o přechodu těla do nové a nebeské substance či do slávy duchovní substance, nikoliv jako změnu substance těla, ale jako naplnění a obléknutí těla Duchem Svatým. Takovému výkladu odpovídají také další výroky *Komentáře*.

Sv. Hilarius uvádí, že poté, co Bůh vstoupí do shromáždění vzkříšených, budou z něj vyhnáni ti, kteří nemají svatební oblek. *Vestitus nuptialis* vykládá jako slávu Ducha Svatého (*gloria Spiritus sancti*).³⁶⁸ Při vzkříšení se člověk stane podobný andělům a bude pokryt nebeskou slávou (*operimentum coelestis glorie*).³⁶⁹ Na jiném místě vedle sebe klade osudy těch, kteří zdědí království nebeské a těch, kteří z něj budou vyloučeni. Všem lidem bude darována tělesná věčnost. V případě těch, kteří nezdědí království nebeské, mluví o věčnosti těla (*aeternitas corporalis*), která bude věčnou hmotou (*aeterna materies*) pro věčný oheň. Naproti tomu svatým bude ve vzkříšení dána sláva věčnosti (*gloria aeternitatis*). Dále pokračuje a uvádí:

„*A taková je odměna těch, kteří vedli správný a dokonalý život. Jsou přeneseni z hmoty porušitelného těla do nové nebeské substance a pozemská porušitelnost je nahrazena nebeskou neporušitelností.*“³⁷⁰

Na začátku kapitoly jsme citovali Ysabel de Andú. Ta mluví o maloasijské tradici, která chápala neporušitelnost jako atribut vlastní Bohu,

³⁶⁷ Tertullianus, *De resurrectione carnis* 51.

³⁶⁸ Sv. Hilarius, *Comm. In. Matt.* 22, 7.

³⁶⁹ Ibid. 5, 11.

³⁷⁰ Et haec recte perfecteque viventium merces est, ut in novam coelestemque substantiam ex hac corruptibilis corporis materie transferantur, et corruptio terrena coelesti incorruptione mutetur. (Ibid. 5, 12 / SC 254, 164, 24-27.)

který je Duchem ve vzkříšení udělen tělu a duši člověka. Jak vidíme, sv. Hilarius skrze Tertulliana a sv. Ireneu pokračuje v této tradici. Při vzkříšení bude tělo proměněno a obdrží vlastnosti charakteristické pro Boží substanci. Proměnu, při které hmota porušitelného těla bude proměněna do nebeské substance a nebeské neporušitelnosti je potřeba chápat jako u Tertulliana. Nejde o zánik hmoty těla, ale o jeho proměnění a naplnění Duchem Svatým.

Podle sv. Ireneu dokonalý člověk je takový, u kterého Duch smíšený s duší je sjednocen s tělem (*spiritus commistus animae unitur plasmati*). Člověk se stává dokonalým a duchovním skrze vylití Ducha (*effusio spiritus*). Pokud člověku schází Duch Svatý, je člověk pouze duševní a nedokonalý (*imperfectus et animalis*).³⁷¹

Stejně tak i sv. Hilarius nachází dokonalost těla (*perfectio corporis*) v daru Ducha Svatého. Dokonalý člověk je takový, který je nový znovuzrozením, vysoký Duchem a dokonalý dokonalostí Božího daru (*regeneratione novus, spiritu celsus, et divini muneris absolute perfectus*).³⁷²

Také při výkladu blahoslavenství „*Blahoslavení čistého srdce, nebo oni Boha viděti budou.*“ (Mt 5, 8), sv. Hilarius mluví o dokonalosti způsobené Duchem. Nejdříve uvádí, že nic nečistého nemůže přistoupit k setkání s Boží jasností (*divinae claritatis*). Možnost snést vidění Boha a setkání s Bohem (*patientes visui et occursi Dei*) budou mít pouze dokonalí. „*Jenom tehdy jsme-li dokonalí Duchem a proměnění nesmrtností, což je vlastnost pouze těch, kdo mají čisté srdce, uvidíme to, co je nesmrtelné v Bohu.*“³⁷³

P. T. Wild ve svém pojednání věnovaném zbožštění u sv. Hilaria přichází s jiným výkladem proměny těla, ke kterému podle *Komentáře* dojde při vzkříšení. Domníváme se, že ve svém výkladu zaměňuje působení Ducha

³⁷¹ Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 5, 6, 1 / PG 7, 1137-1138.

³⁷² Sv. Hilarius, *Comm. In. Matt.* 25, 5.

³⁷³ Non enim nisi spiritu perfecti, et immortalitate immutati, quod solis mundis corde dispositum est, hoc quod in Deo est immortale cernemus. (Ibid. 4, 7 / SC 254, 126, 7-9.)

Svatého za působení duše. P. T. Wild mluví o spiritualizaci těla, kterou však nechápe jako oblečení a proměnění těla Duchem Svatým, ale jako připodobňování těla člověka duši člověka.

„Pro Hilaria přijetí nesmrtnosti je spiritualizace těla. Tak se tělo stává s duší jedno, stává se jí podobné... Přijetí nesmrtnosti je spiritualizace, protože tělu jsou dány charakteristiky duše.“³⁷⁴ O vzkříšení, při kterém dojde k plné spiritualizaci těla, P. T. Wild uvádí: „Spiritualizace a oslavení těla, které je způsobeno obnovenou jednotou těla a duše, je ve skutečnosti zbožštěním těla, protože duše tělu „udělí záři svého původu“.“³⁷⁵ Podle P. T. Wilda zbožštění těla může být způsobeno duší, protože na rozdíl od těla její původ není v zemi, ale v Bohu. Tak duše udělující tělu záři svého původu, uděluje mu záři Boha.³⁷⁶

Podle našeho názoru však není možné souhlasit s tím, že by spiritualizace těla spočívala v tom, že by tělo přijímalo charakteristiky duše, ani s tím, že by duše mohla způsobit zbožštění těla. Podstata spiritualizace, která je zbožštěním těla, není způsobena stvořenou duší, ale nestvořeným Duchem Svatým a spočívá v tom, že Duch Svatý uděluje tělu své Boží vlastnosti, jako je neporušitelnost a nesmrtnost. Ve vzkříšení bude tělo nejen znovusjednoceno s duší, ale také oblečeno a naplněno Duchem Svatým.

Viděli jsme, že podle sv. Hilaria ti, ve kterých se vyplní blahoslavenství, budou při vzkříšení oblečeni slávou Kristova oslaveného těla. Budou tedy proměněni stejným způsobem, jako se před učedníky proměnil Pán Ježíš Kristus na hoře Tábor. Kristus učedníkům slíbil, že někteří z nich neokusí smrti, dokud neuvidí Syna člověka přicházejícího ve svém království (Mt 16, 28). Podle výkladu sv. Hilaria došlo k naplnění těchto slov po šesti dnech na hoře Tábor. Kristus byl tehdy proměněn a zazářil celou svoji slávou (*toto*

³⁷⁴ Wild, *The Divinization of Man according to Saint Hilary of Poitiers*, s. 124-125.

³⁷⁵ Ibid., s. 130.

³⁷⁶ Ibid.

habitu clariatis suae). Při proměnění se ukázala sláva Páně (*habitus dominicae gloriae*), sláva nebeského království (*honor coelestis regni*), sláva vzkříšení (*gloria resurrectionis*). Kristus se zaskvěl v záři nebeského světla, které přesahuje lidské chápání (*supra opinionem nostram splendore coelestis luminis*).³⁷⁷ Podle sv. Hilaria k proměnění došlo také proto, aby bylo potvrzeno, že po zániku těla a vzkříšení z mrtvých následuje sláva nebeského království (*gloria coelestis regni*).³⁷⁸

Již jsme uváděli, že podle sv. Hilaria spása, zbožštění člověka, je umožněna tím, že Bůh může štědře udělovat to, co je vlastní Bohu (*potens ita largiri nobis ipsa quod suum est*). Proto je možné, aby prostřednictvím Krista byl do nás přenášen Bůh (*transfusus sit in nobis*). Mezi *sua*, které Bůh může udělit člověku, sv. Hilarius uvádí *virtus Spiritus Sancti, virtus dominicae, virtus aeternitatis, immortalitas, incorruptio*. Apoštolům je dána účast na moci Páně (*communio potestas dominicae*). Ovšem nejčastěji sv. Hilarius hovoří o darování slávy (*gloria*). Podle *Komentáře* neexistuje větší dar než to, když je člověk zahrnut do slávy Boží.³⁷⁹ Viděli jsme, že sv. Ireneus mluví o slávě nestvořeného, kterou Bůh bez závidění daruje lidem. Také podle sv. Hilaria lidem bude darována sláva Boží. Věřící budou při vzkříšení oblečeni do slávy Kristova oslaveného těla (*gloria clarificati ejus corpori*). Sv. Hilarius dále mluví o *gloria spiritualis substantiae, gloria Spiritus Sancti, gloria coelestis, gloria aeternitatis*.

Na začátku této kapitoly jsme se zmínili o tom, že se mezi badateli objevuje názor, že nauka o zbožštění je víceméně vlastním projevem pouze pro *traditio orientalis*. Tento předpoklad našel svoji odezvu také v hilariovském bádání. E. Mersch, S. J. se ve své historické studii *Le corps mystique du Christ*

377 Sv. Hilarius, *Comm. In. Matt.* 17, 2.

378 *Ibid.* 17, 3.

379 ... id est, in Dei gloria collocabitur, quia nihil sit ultra quod melius sit. (*Ibid.* 27, 1 / SC 258, 202, 15-16.)

věnuje tomu, jak starověká theologie pojednávala o jednotě Krista a člověka. Podle tohoto autora existovaly dvě tradice. První byla charakteristická svým realismem a mysticismem. Pojednávala o skutečné, ontologické jednotě člověka s Kristem a o skutečné přítomnosti Krista v člověku. Druhá tradice také pojednávala o reálné jednotě s Kristem, ale realita této jednoty byla již „méně výrazná“, jednalo se spíše o realitu „morálního řádu“.³⁸⁰ E. Mersch se ve svém díle věnuje pouze první tradici, kterou nazývá realisticko-mystickou tradicí. Nás zde zajímá, jakým způsobem se E. Mersch vyrovnal se sv. Hilariem.

Kapitolu věnovanou sv. Hilariovi kupodivu nenacházíme ve druhém díle, který autor věnoval latinským Otcům, ale v prvním díle věnovaném řeckým Otcům. E. Mersch vysvětluje zařazení sv. Hilaria mezi řecké církevní Otce těmito slovy:

„Sv. Hilarius je západní. Narodil se v Poitiers... A přesto alespoň, co se týče nauky o mystickém těle (a tím také nauky o zbožštění³⁸¹), se jeho nauka sama ze sebe zařazuje do linie východní tradice. Opakuje, ačkoliv to možná ani nevěděl, ale to není důležité, Athanasiovu theologii. Přidává k ní důležité doplňky. Ty jsou přesně takové, které později nalezneme u Cyrila Alexandrijského... Vysvětlení pro tyto podobnosti nemáme. Můžeme si jednoduše představit možné vlivy. Více teď však dělat nemůžeme. Studie o vztazích mezi Hilariem a řeckou theologií a také samotná studie o jeho vztazích k řeckému jazyku, by mohly přinést zajímavé závěry. Ovšem byla by to obtížná a dlouhá práce. Nakolik je nám známo, nikdo se o to ještě nepokusil.“³⁸²

380 Mersch, *Le corps mystique du Christ* 1, s. 23-24.

381 Podle E. Mersche je nedílnou součástí realistické nauky o mystickém těle Krista nauka o zbožštění. „Život v Kristu, zbožštění v Kristu, druhé stvoření v Kristu, jsou pojmy [u sv. Hilaria], které vyjadřují naše mystické vtělení do Spasitele.“ (*Ibid.*, s. 344.)

382 *Ibid.*, s. 341.

E. Mersch se také domnívá, že základy nauky o mystickém těle Krista, o životě v Kristu a o zbožštění vypracoval sv. Hilarius již před vyhnanstvím.

„Je velice pravděpodobné, že byl v tomto bodě vyučen ve školách v Galii, kde studoval teologii. Opravdu texty z jeho *Komentáře na evangelium podle sv. Matouše*, které spadají do této doby, ukazují, jak uvidíme, již značnou znalost toho, co Tradice řekla o tomto tématu. Ačkoliv během svého pobytu v Asii měl možnost se o tom naučit ještě více. Nemůžeme však upřesnit, ani v jaké míře to bylo ještě nutné, ani v jaké míře to skutečně udělal.“³⁸³

Nemožnost rozlišovat mezi tím, co se sv. Hilarius naučil na Východě a tím, co již znal z doby před vyhnanstvím, vede E. Mersche k tomu, že v kapitole věnované sv. Hilariovi nerozlišuje mezi spisy z doby před a poexilní.³⁸⁴

Souhlasíme s E. Merschem v tom, že v nauce o zbožštění nenacházíme v díle sv. Hilaria nějaký podstatný zlom mezi předexilním a poexilním obdobím. Nesouhlasíme však s tím, že je potřeba hledat vysvětlení v předpokládaném vlivu řecké teologie již v předexilní době. Uváděli jsme názor J. Doignona. Ten se pustil do onoho bádání o vztahu galské Církve a východní teologie a znalosti řečtiny u sv. Hilaria v předexilní době, po kterém volal E. Mersch. Na základě svého podrobného a obsáhlého studia o situaci galské Církve v první polovině 4. stol. odmítá možnost, že by sv. Hilarius byl ovlivněn řeckou teologií v předexilní době.³⁸⁵

E. Mersch si dále všímá shody, která panuje mezi naukou sv. Athanasia a sv. Hilaria. Nemá však, jak uvádí, pro tuto shodu vysvětlení. I. V. Popov nabízí následující vysvětlení:

„Na základě svého historického postavení je Hilariovo myšlení dalším rozvinutím myšlení znamenitého galského theologa – sv. Irene Lyonského.

³⁸³ Ibid., s. 345.

³⁸⁴ Ibid., s. 346.

³⁸⁵ Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, s. 169-225.

Oba systémy jsou si blízké jak svým charakterem tak i hlavním zájmem. Myšlení sv. Irene bylo bezpochyby pramenem pro Hilariovu nauku. Nešlo ani tak o pramen přímý jako spíše prostřednictvím obecného ducha a církevní tradice galské Církve vytvořeného systémem sv. Irene. Hilarius své křesťanské vzdělání získal pod vlivem této tradice. Ovšem Ireneus, který byl formován u Polykarpa ze Smyrny, přinesl na galskou půdu principy maloasijské teologie. Skrze ně byl Hilarius svázán s Východem. Z jednoho a toho stejného pramene - z původní maloasijské teologie - se rozvinula soteriologie zbožštění jak na Východě v alexandrijské církvi tak skrze Irene a na Západě. V obou částech křesťanského světa nabyla přibližně stejné formy. Zde mají svoji příčinu zřetelné shody mezi myšlením sv. Athanasia a sv. Hilaria, přestože byli na sobě navzájem nezávislí. Shoda je mezi nimi natolik zřejmá, že již dávno v církevní historii bylo Hilariovi uděleno pojmenování západní Athanasius.“³⁸⁶

Na začátku této kapitoly jsme si za cíl vytýčili v krátkosti rekonstruovat tradici rané latinské soteriologie, na kterou sv. Hilarius navázal svým *Komentářem*. Závěry našeho zkoumání potvrzují tezi I. V. Popova. Domníváme se však, že v jednom bodě potřebuje doplnit. Opomíjí totiž vliv Tertulliana. Ukázali jsme, že maloasijská nauka o zbožštění (viz. její vymezení u Ysabel de Andía) byla v latinské teologii rozpracována nejenom sv. Ireneem, ale také Tertullianem. Navíc v případě sv. Hilaria v době psaní *Komentáře* je právě vliv Tertulliana zcela klíčový a na rozdíl od vlivu sv. Irene se jedná o vliv přímý.

Také další badatel J. J. McMahon zasazuje sv. Hilaria do řecké tradice. Tento autor podobně, jako jsme to viděli u I. V. Popova, rozlišuje v dějinách starověké teologie dvě pojetí spásy. První nazývá *theoria physica vel mystica* či *theoria unionis*. Toto pojetí, které klade hlavní důraz na hypostatické

³⁸⁶ Попов, Святой Иларий епископ Пиктавийский, s. 673.

sjednocení Boha a člověka v Kristu může být podle J. J. McMahona nazýváno obecně *traditio orientalis*. Druhé pojetí spásy nazývá *theoria redemptio moralis*. Toto pojetí klade hlavní důraz na cenu, kterou Kristus zaplatil Bohu Otci za naše osvobození. Protože bylo rozvinuto zvláště u západních Otců, představuje *traditio occidentalis*.³⁸⁷

J. J. McMahon uvádí, že sv. Hilarius ve svém díle mísí aspekty obou dvou pojetí. Je příznačné, že v kapitole, kde se zabývá zprostředkující funkcí Krista v rámci *theoria physica*, zcela ponechává stranou západní starověkou tradici, kterou jsme v krátkosti představili na začátku této kapitoly. Naopak sv. Hilarius zasazuje pouze do řecké tradice – *Hilarius a Graecis eruditus*. Od řecké tradice se má lišit pouze menší jasností.³⁸⁸

Ve svém výkladu základních principů nauky sv. Hilaria o zbožštění (*principium deificationis*) tvrdí, že *thema fundamentale* celé jeho soteriologie je pravidlo - Bůh se stal člověkem, aby se člověk stal bohem. Autor dále uvádí, že poprvé se s touto myšlenkou setkáváme v *De Trinitate*.³⁸⁹ A skutečně celý svůj výklad o zbožštění u sv. Hilaria³⁹⁰ založil pouze na pasážích z *De Trinitate*. Podle toho, co jsme v této kapitole ukázali o soteriologii *Komentáře*, je patrné, že není možné souhlasit s takovou interpretací. Zbožštění není *thema fundamentale* pouze pro soteriologii *De Trinitate*, ale také pro soteriologii *Komentáře*.

Zatím jediný badatel, který věnoval speciální pojednání přímo nauce o zbožštění u sv. Hilaria je P. T. Wild, konkrétně jeho dílo *The Divinization of Man according to Saint Hilary of Poitiers*. Tento autor se domnívá, že

387 McMahon, *De Christo mediatore doctrina Sancti Hilarii Pictavensis*, s. 63.

388 Ibid., s. 66.

389 Ibid., s. 69.

390 Ibid., s. 68-87.

zbožštění je zvláště, i když nikoliv výlučně řecká nauka.³⁹¹ Fakt, že se přesto rozhodl zkoumat takovou nauku u latinského autora, je podle P. T. Wilda umožněn tím, že sv. Hilarius byl ve velké míře ovlivněn řeckou theologií.³⁹² Odvolává se na E. Mersche, který jak jsme viděli, ve svém pojednání zařazuje sv. Hilaria dokonce přímo mezi řecké Otce.

Předpoklad, podle kterého nauka o zbožštění je charakteristickým znakem výlučně pro *traditio orientalis*, u P. T. Wilda tak silně zakořenil, že jej vedl k některým poněkud násilným interpretacím. To platí také pro jeho výklad následující pasáže z *Komentáře*: „*Ovšen hřích proti Duchu je popírat Bohu moc síly a Kristu odnímat substanci věčnosti, skrze kterou kvůli tomu, že Bůh přišel do člověka, člověk naopak povstane v Boha.*”³⁹³

P. T. Wild k této pasáži uvádí: „Ačkoliv tato pasáž se téměř doslovně shoduje s Athanasiovým výrokem, že Slovo se stalo člověkem, abychom se my mohli stát bohy, tak Hilariova myšlenka je zcela odlišná.”³⁹⁴

P. T. Wild se potom chybně snaží ukázat, že rozdíl mezi sv. Hilariem a sv. Athanasiem spočívá v tom, že první mluví pouze o zbožštění lidské přirozenosti Krista, zatímco druhý o zbožštění lidí. Tato distinkce však nemá oporu v soteriologické nauce *Komentáře*.

391 Tento pokus o vyváženost mu však dále nezabraňuje mluvit o zbožštění jako o *peculiarly Eastern doctrine*. (Wild, *The Divinization of Man according to Saint Hilary of Poitiers*, s. 22.)

392 Ibid., s. 19.

393 *Peccatum autem in Spiritum est Deo uirtutis potestatem negare, et Christo substantiam adimere aeternitatis: per quem, quia in hominem Deus venit, homo rursus fiet in Deum.* (Sv. Hilarius, *Comm. In. Matt. 5, 15* / SC 254, 168, 5-8.)

394 Wild, *The Divinization of Man according to Saint Hilary of Poitiers*, s. 60, poz. 51.

ČÁST II: *Kristus a spása člověka podle De Trinitate*

Uvedení do *De Trinitate*

V druhé polovině naší práce budeme sledovat vytýčené téma Kristus a spása člověka ve vrcholném díle sv. Hilaria. Dnes je toto dílo všeobecně známo jako *De Trinitate libri duodecim*. To však není původní název. Tomuto názvu neodpovídá obsah díla, neboť osobě Ducha Svatého je zde věnováno velice málo pozornosti. Sv. Jeroným referuje o tomto díle jako *Libri duodecim adversus Arianos*.³⁹⁵ Tento název sice vystihuje přesně obsah díla, ale ani to nemohl být původní název. Jak dále uvidíme, sv. Hilarius v tomto díle záměrně neuvádí jména heretiků, jejichž nauku vyvrací. Stěží lze tedy předpokládat, že by tak udělal v názvu. Rufinus a sv. Jan Cassianský uvádí jednoduchý název *De fide*.³⁹⁶

Předtím, než se pustíme do zkoumání našeho tématu v *De Trinitate*, podíváme se nejdříve na to, v jakém theologickém prostředí toto bezesporu jedno z vrcholných děl latinské starověké theologie vznikalo. Císař Constantius poslal sv. Hilaria do Frygie v Malé Asii. Ten se tak ocitl v prostředí, které A. Harnack nazval prostředím východní konzervativní theologie. Nejvýznamnějšími představiteli této tradice byl Eusebius Cesarejský, Basíl z Ankyry a Georgios z Laodikeje. Někdy jsou také nazýváni origenisty.³⁹⁷ Klíčovým termínem ve sporech následujících po Nicejském koncilu byl pro ně

³⁹⁵ Sv. Jeroným, *De viris illustribus* 100.

³⁹⁶ Rufinus, *Historia ecclesiastica* 1, 31; sv. Jan Cassianský, *De incarnatione Christi* 7, 24.

³⁹⁷ Π. Κ. Χριστου, *Ελληνικη πατρολογία Γ'*, Θεσσαλονικη, 1987, s. 403.

homoiousios a proto jsou nazýváni také homoiousiány. Ve 4. stol. pro ně sv. Epiphanius zavedl nepřesné označení semiariáni.³⁹⁸

Podle Harnackova výkladu být v polovině 4. stol. na Východě konzervativcem znamenalo vyvracet monarchianismus na základě Origenových trojičních formulací.³⁹⁹ V době od konce 2. stol. představoval hlavní nebezpečí pro křesťanství monarchianismus, který jsme se naučili rozlišovat na dynamický a modalistický monarchianismus. Přitom více nebezpečný pro křesťanskou nauku byl monarchianismus modalistický.⁴⁰⁰ Ten byl na Východě od konce 3. stol. označován obecně jako sabellianismus. V první části naší práce jsme zmiňovali svědectví sv. Dionysia Alexandrijského, který uvádí, že za jeho doby se sabellianismus rozšířil v Libyi takovým způsobem, že v kostelech se již málem nekázal Syn Boží.

A. Harnack uvádí, že boj proti sabellianismu byl na Východě velice urputný a že následný vývoj christologie Logu založený na Origenově theologii byl tímto zápasem přímo určen a ovlivněn.⁴⁰¹ Origenova trojiční theologie se svým zřetelným rozlišením hypostaze Otce a Syna poskytovala východním Otcům potřebné nástroje pro vyvrácení sabellianismu, který popíral skutečnou rozlišnost tří hypostazí Svaté Trojice.⁴⁰² Podle Harnacka Origenova theologie poskytovala efektivnější nástroje pro vyvrácení monarchianismu⁴⁰³, než tomu bylo v případě nauky Tertullianovy nebo sv. Hippolyta.⁴⁰⁴

³⁹⁸ Sv. Epiphanius, *Panarium* 3, 73.

³⁹⁹ Harnack, *History of dogma* 3, s. 137.

⁴⁰⁰ I. O. Καλογηρου, *Ιστορια των δογματων Α'*, Θεσσαλονικη, 1985, s. 163; Harnack, *History of dogma* 3, s. 51.

⁴⁰¹ Harnack, *History of dogma* 3, s. 82.

⁴⁰² *Secundus Deus* (Origenes, *Contra Celsum* 5, 39.); *virtus altera in sua proprietate subsistens* (Origenes, *De principiis* 1, 2, 2.)

⁴⁰³ Theologické myšlení, které bývá často vykládáno jako subordinatianismus, je potřeba nahlížet právě jako reakci na monarchianismus a nikoli jako předchůdce arianismu. Jejich hlavním záměrem bylo proti monarchianismu doložit existenci hypostaze Syna odlišné od hypostaze Otce.

⁴⁰⁴ Harnack, *History of dogma* 3, s. 84.

Maloasijsí konzervativní biskupové byli prostě řečeno orthodoxní odpůrci pojmu *homoousios*. Nebo přesněji řečeno odpůrci monarchianistické interpretace *homoousios*. V tomto ohledu byl v jejich očích obsah tohoto termínu určen, nebo spíše zdiskreditován tím, jak ho používal Marcel z Ankyry a jeho žák Fotinus. Marcel z Ankyry byl na Nicejském koncilu jedním z předních zastánců pojmu *homoousios*. Ovšem právě kvůli tomu, jak s tímto pojmem nakládal, mnoho východních biskupů odmítalo *homoousios* přijmout. Pro východní konzervativní biskupy nebyly monarchianistické teze Marcela z Ankyry a Fotina ničím jiným, než potvrzením jejich obav z *homoousios*. Navíc musíme vzít v potaz skutečnost, že *homoousios* používal Pavel ze Samosat, jehož nauka byla odsouzena na koncilu v Antiochii (268). Podle homoiousiánů Pavel ze Samosat používal *homoousios* monarchianisticky.⁴⁰⁵

Celá nauka *De Trinitate* je zásadním způsobem určena tím, že sv. Hilarius formuluje svoji teologii při souběžném vyvracení jak arianismu tak i monarchianismu. U homoiousiánů se totiž sv. Hilarius naučil vyvracet arianismus a interpretovat pojem *homoousios* tak, aby nezanechal prostor pro obavy z monarchianismu. To však neznamená, že by pod jejich vlivem opustil *homoousios*. Viděli jsme, že již u Tertulliana se naučil používat *unius substantiae* k tomu, aby vyjádřil svoji víru v božství Syna. Krátce předtím, než odjel do vyhnanství, se seznámil s nicejským vyznáním a s pojmem *homoousios*. Pod vlivem homoiousiánů však s pojmem *homoousios* začíná v exilu pracovat trochu obezřetnějším způsobem. Je si vědom toho, že výklad o jednotě přirozenosti Otce a Syna musí být vždy prováděn s ohledem na výklad o odlišnosti hypostazí Otce a Syna. V exilu se naučil interpretovat *homoousios* tak, aby nicejská víra nemohla být podezřívána z monarchianismu.

Homoiousiánská teologie, která jej v exilu ovlivnila, je obsažená v nauce tří synod – antiochejské (341), sirmijské (351) a ankyrské (358). Tyto tři

405 Sv. Hilarius, *De Syn.* 81.

synody jsou základem spisu *Liber de synodis*, který sv. Hilarius sepsal proto, aby západním biskupům dokázal, že víra homoiousiánů je plně orthodoxní. O antiochejské synodě z roku 341, kterou nazývá *sanctorum synodus*, píše, že jejím cílem nebylo vyvrátit nauku těch, kteří tvrdí, že Syn je odlišné podstaty než Otec (ariáni), ale naopak těch, kteří uznávají existenci pouze jedné osoby, kterou nazývají třemi jmény (monarchiáni).⁴⁰⁶

Nejvíce pozornosti ve svém výkladu věnuje sirmijské a ankyrské synodě. Sirmijská synoda byla svolaná roku 351 za účelem odsouzení Fotinovy nauky. Ten byl tehdy v Sirmiu biskupem. Basil z Ankyry, vůdčí postava homoiousiánů, vedl s Fotinem veřejnou disputaci, na základě které byla Fotinova nauka odsouzena. Naproti tomu ankyrská synoda byla roku 358 svolána jako reakce proti ariánskému vyznání druhé sirmijské synody z roku 357 (tzv. *blasphemia Sirminensis*).

Jak ze závěrů těchto tří synod tak i z komentáře, který k nim sv. Hilarius připojil, je evidentní, jak velké nebezpečí (o nic menší než nebezpečí arianismu) pro homoiousiány představovala hrozba monarchianismu. Sv. Hilarius západním biskupům vysvětluje, že pojem *homoousios* může mít jak správnou, tak i špatnou interpretaci. Předkládá jim tři základní výtky, které měli homoiousiáni proti používání tohoto klíčového pojmu. Tvrdit o Otci a Synu, že jsou *unius substantiae*, může znamenat buď to, že existuje jedna hypostaze označovaná dvěma různými jmény nebo to, že substance Otce je rozdělena tak, že z jedné její části povstal Syn nebo také to, že Otcí a Synu předchází substance, na které mají oba účast.⁴⁰⁷

Přítom klíčovou námitkou pro homoiousiány byla první výtka tedy, že *homoousios* může být vykládán monarchianisticky. Homoiousiáni přesvědčili sv. Hilaria o tom, že pojem *homoiousios* se nedá používat sám o sobě a bez

406 Ibid. 32.

407 Ibid. 68.

vysvětlení. Na druhou stranu se sv. Hilarius snažil homoiousiány přesvědčit o tom, že monarchianistická interpretace pojmu *homoousios*, jak se s ní setkali u Pavla ze Samosat, Marcela z Ankyry a Fotina, je neopravňuje k tomu, aby tento pojem zavrhl.

Sv. Hilarius měl k homoiousiánům stejný vztah jako sv. Athanasius, který se k nim stavěl jako k bratřím majícím stejné smýšlení, ale lišícím se v terminologii.⁴⁰⁸ Rozhodující pro sv. Athanasia bylo to, že Basil z Ankyry a ostatní homoiousiáni vyznávali, že Syn je ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς. Stejně tak sv. Hilarius západním biskupům píše, že homoiousiáni sdílejí se západními biskupy stejnou víru a nejsou to v žádném případě ariáni.⁴⁰⁹

Jako poznámku na okraj uvedme, proč sv. Hilarius a sv. Athanasius zaujali k homoiousiánům stejný postoj. To plyne z toho, že oba mají podobné pojetí theologie a jazyka. Již jsme mluvili o tom, jakým způsobem v patristické tradici vzniká theologie.⁴¹⁰ Nejdříve přichází zkušenost s Bohem, vidění Boha a až potom následuje jazykové vyjádření této zkušenosti. Církevní Otcové rozlišovali mezi označovaným a označujícím. To označované je Bůh, který je nestvořený a který se může stát předmětem zkušenosti. Označující jsou slova, která jsou stvořená. Slova používáme pro vyjádření zkušenosti, která slovům předchází

Sv. Hilarius k tomu uvádí: „*Pochopení toho, co je řečeno, je potřeba získat z příčin mluvení, protože nikoliv skutečnost slovu, ale slovo je podřízeno skutečnosti.*“⁴¹¹

Podobně se vyjadřuje také sv. Athanasius: „*Ne slova mají v moci přirozenost, ale spíše přirozenost mění slova, když si je přivlastní. Neboť slova*

408 Sv. Athanasius, *De synodis* 41.

409 Sv. Hilarius, *De Syn.* 81.

410 Viz. I. kapitola „Soteriologie Komentáře“

411 *Intelligentia enim dicatorum ex causis est assumenda dicendi : quia non sermoni res, sed rei est sermo subjectus.* (Sv. Hilarius, *De Trin.* 4, 14 / SC 448, 40, 26-28.)

nepředchází podstaty, ale podstaty jsou dříve a slova jsou po nich později.“⁴¹²

Ten, kdo takovým způsobem rozlišuje mezi označovaným a označujícím, si je vědom toho, že slova (která jsou stvořená) nemohou obsáhnout skutečnost (která je nestvořená). Proto si sv. Hilarius uvědomoval, že skutečnost či pravda, o kterou se vedl spor (božství Syna), mohla být vyjádřena různými způsoby. V *Liber de synodis* vysvětluje, že není důvod k tomu, aby slovo (*verbum*) způsobovalo podezření, pokud pochopení skutečnosti (*intelligentia rei*) je stejné.⁴¹³

II.A. Christologie *De Trinitate*

1. Oblast theologie

Naše představení christologické nauky *De Trinitate* bude rozděleno do dvou hlavních kapitol, z nichž první se bude zabývat oblastí theologie a druhá oblastí ekonomie. V první části naší práce jsme mohli vidět, že christologie *Komentáře* (zvláště koncept narození) je pevně zakotvena v rámci přednicejské theologie. Ta nahlížela na osobu Pána Ježíše Krista z perspektivy biblického podání. O Kristu se zde pojednává především v rámci ekonomie, tedy z perspektivy historického průběhu jednotlivých událostí historie spásy. J. Grillmeier v této souvislosti uvádí, že raná christologie byla funkční a nikoli

412 Οὐ γὰρ αἱ λέξεις τὴν φύσιν παραιροῦνται· ἀλλὰ μάλλον ἡ φύσις τὰς λέξεις εἰς ἑαυτὴν ἔλκουσα μεταβάλλει. Καὶ γὰρ οὐ πρότεροι τῶν οὐσιῶν αἱ λέξεις, ἀλλ' αἱ οὐσίαι πρῶται, καὶ δεύτεροι τούτων αἱ λέξεις. (Sv. Athanasius, *Orationes contra Arianos* 2, 3 / PG 26,152C.)

413 Sv. Hilarius, *De Syn.* 71.

ontologická.⁴¹⁴Zcela jinak je tomu v případě *De Trinitate*. Christologická nauka tohoto vrcholného díla sv. Hilaria je naopak vyložena zřetelně z perspektivy postnicejské theologie. Nejde již o to představit, co Kristus koná v dějinách spásy, jaký je vztah Krista ke světu, ale naopak primární otázkou se stává vztah Krista k Bohu Otci. Hlavním předmětem zájmu již není dílo Krista, ale bytí Krista. Proto se v době po Nicejském koncilu mluví o přechodu z oblasti ekonomie do oblasti theologie, tedy o přechodu z oblastí vnějších vztahů Boha ke světu do oblastí vnitřních vztahů mezi osobami Svaté Trojice.

Nutnost jasného a zřetelného vyvrácení ariánské nauky přinutila ve 4. stol. církevní Otce změnit terminologii a perspektivu přednicejské theologie a začít důsledně rozlišovat mezi oblastí theologie a ekonomie⁴¹⁵, mezi imanentní a ekonomickou Trojicí. Jak dále uvidíme, rozlišení mezi oblastí theologie a ekonomie stojí na jiném rozlišení, které starověká theologie činila mezi Boží přirozeností a Božími silami, energiemi, či působením. Rozdíl mezi theologií a ekonomii je tak rozdílem mezi oblastí, kde Bůh působí svoji přirozeností (tj. oblast vnitrotrojčích vztahů) a oblastí, kde Bůh působí svými nestvořenými silami či energiemi (vztah Boha ke stvoření). V první části věnované theologii se budeme zabývat tím, jak sv. Hilarius definuje vztah mezi Otcem a Synem pomocí nově formulovaného konceptu narození. Ve druhé části věnované ekonomii uvidíme, jak je v *De Trinitate* vyložený vztah Boha ke světu v průběhu jednotlivých fází ekonomie. Ovšem dříve, než se v první části pustíme do výkladu nově formulovaného konceptu narození v *De Trinitate*, zastavíme

414 Grillmeier, *Christ in christian tradition*, s. 55.

415 Krátké pojednání *Liber de definitionibus*, což je vlastně jakýsi slovník starověké theologie uvedený mezi spornými díly připisovanými sv. Athanasiovi, definuje rozlišení mezi theologií a ekonomii takto: „*Jestli se tě někdo zeptá, kolik vyznáváš přirozeností v ekonomii viělení, řekni dvě a jednu hypostazi... v theologii vyznáváme jednu přirozenost Svaté Trojice a tři hypostaze*” Ἐάν δὲ εἴπη σοι ἐπὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας, πόσας φύσεις ὁμολογεῖς; εἰπέ δύο· μίαν δὲ τὴν ὑπόστασιν... Ἐπὶ δὲ τῆς θεολογίας μίαν φύσιν ὁμολογοῦμεν τῆς ἁγίας Τριάδος, τρεῖς δὲ ὑποστάσεις. (Sv. Athanasius, *Liber de definitionibus*, PG 28, 537A-B.)

se nejdříve u toho, jakým způsobem vykládala narození Syna ariánská theologie.

1.1. Koncept narození podle ariánské nauky

Jestliže chceme pochopit koncept narození v ariánské theologii, musíme se podívat na to, jakým způsobem ariáni vykládali stvoření světa, protože podle ariánů narození Syna není nic jiného než první stvořitelství akt Boha. Ke kořenům ariánské nauky je však zapotřebí se vrátit o necelé století později k Pavlu ze Samosat.

Sv. Epiphanius ze Salamíny uvádí dopis Basila z Ankyry a Georgia z Laodiceje, kde vysvětlují, jak Pavel ze Samosat chápal vztah Boha a Logu Božího. V dopise jsou popisovány události z koncilu v Antiochii z roku 268, kde byla Pavlova nauka odsouzena. Uvedeme si zde část z tohoto dopisu.

„*Protože Syn je jsoucí, tak si Pavel ze Samosat a Marcel vzali za záminku slova Janova evangelia, »Na počátku bylo Slovo«. Nechtějí totiž říci, že Syn Boží je skutečně Synem. Jako záminku si vzali pojem slovo, aby tak mohli tvrdit, že Syn je výrok, hlas z úst. Proto Otcové, kteří soudili Pavla ze Samosat za tuto herezi, byli přinuceni říci, že také Syn je podstata.*⁴¹⁶ *To učinili proto, aby ukázali, že Syn Boží má hypostazi, že existuje, že je jsoucí a že není výrok. Tím, že použili pojem podstata, ukázali, jaký je rozdíl mezi tím, co samo osobě nemůže existovat a tím, co je existující. Neboť výrok nemůže existovat sám o sobě a nemůže být Synem Božím, protože jinak by bylo mnoho Synů Božích. Vždyť Otec vyznává, že jsou mnohé věci, které říká Synu, když praví, »Bud' obloha«; »Bud' te hvězdy«; »Bud' vyvedena země«; »Učiňme člověka«. Je*

416 V řeckém textu čteme οὐσία. Až do roku 362, kdy se konala synoda v Alexandrii, se v theologii nerozlišovalo mezi pojmem οὐσία a ὑπόστασις. To je patrné také z citovaného dopisu.

tedy zřejmé, že Otec mluví k Synu a že slova, které Synu říká, nejsou synové. Ovšem Syn, ke kterému Otec mluví, je mimo jiné zbožně nazýván chlebem, životem, vzkříšením. Je nazýván také Logem, protože vykládá Boží úradky. Heretici ztotožňují Syna se slovy, která Bůh mluví a tak klamou prostě věřící. Proto Otcové tím, jak nazvali Syna podstatou, ukázali, jaký je rozdíl mezi Synem Božím a Božími výroky. Tak ukázali, že Bůh je jsoící a že slova, které mluví, jsou také jsoící, ale že to nejsou podstaty Boha, jsou to slovní působení. Naproti tomu Syn, jsoící Logos není slovní působení Boha. Syn je jsoící podstata.⁴¹⁷

Podstata sporu spočívala v tom, že Pavel ze Samosat ztotožnil hypostazi Logu Božího s působením (ἐνέργεια) Božím. Odmítl uznat, že Logos má svoji vlastní hypostazi a tvrdil, že Logos je pouze působení, energie Boží. Při pozorném čtení této pasáže si můžeme všimnout, že obě strany sporu rozlišovali na jedné straně ὑπόστασις či οὐσία Boha Otce (navíc v případě koncilních Otců ještě ὑπόστασις či οὐσία Syna), a na druhé straně λόγοι

417 ἐπειδὴ δὲ καὶ υἱὸς ἐστὶν [ὁ] ὦν, ἔλαβε δὲ ἀπὸ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου λέγοντος "ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος", ἀφορμὴν [εὐρατο] Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς καὶ Μάρκελλος, οὐκ ἐπιθέλοντες λέγειν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἰδιωτῶς, ἀλλὰ ἀπὸ τοῦ λόγου ὀνόματος ἀφορμὴν λαβόντες, φημί, ἐκ στόματος ῥῆμα καὶ φθέγμα ἠβουλήθησαν εἰπεῖν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἠναγκάστησαν οἱ πατέρες, οἱ κρίναντες Παῦλον τὸν Σαμοσατέα ἐπὶ τῷ τοιούτῳ αἰρετισμῷ, ἵνα δείξωσιν ὅτι ὁ υἱὸς ὑπόστασις ἔχει καὶ ὑπάρχων ἐστὶ καὶ ὦν ἐστὶν, οὐχὶ δὲ ῥῆμα ἐστὶν, οὐσίαν εἰπεῖν καὶ τὸν υἱόν, τὴν διαφορὰν τοῦ τε καθ' ἑαυτὸν ἀνυπάρχοντος καὶ τοῦ ὑπάρχοντος τῷ τῆς οὐσίας ὀνόματι ἐπιδεικνύντες. τὸ μὲν γὰρ ῥῆμα καθ' ἑαυτὸ ἀνυπάρχον ἐστὶ καὶ οὐ δύναται εἶναι υἱὸς θεοῦ, ἐπεὶ πολλοὶ γε οὕτως ἐσονται υἱοὶ θεοῦ. πολλὰ γὰρ ὁ πατήρ ὁμολογεῖται λαλῶν τῷ υἱῷ, <ὡς> ὅταν λέγῃ "γεννηθήτω στερέωμα", "γεννηθήτωσαν φωστῆρες", "ἐξαγαγέτω ἡ γῆ" καὶ "ποιήσωμεν ἄνθρωπον". ὥστε ὁ πατήρ τῷ υἱῷ λαλεῖ καὶ οἱ μὲν λόγοι τοῦ θεοῦ οὕς λαλεῖ τῷ υἱῷ, οὐκ εἰσὶν υἱοὶ, ὁ δὲ υἱὸς πρὸς ὃν λαλεῖ ὁ πατήρ μετὰ τῶν ἄλλων εὐσεβῶς καλεῖται ἄρτος καὶ ζωὴ καὶ ἀνάστασις, ἐπὶ καὶ λόγος ὀνομάζεται, ἐπειδὴ ἐρμηνεύς ἐστὶ τῶν τοῦ θεοῦ βουλημάτων. ἵνα μὴ ὄν ἀπατῶντες τοὺς ἀπλουστέρους τὸν υἱὸν ταῦτ' ὀνομάσωσιν οἱ αἰρετικοὶ τοῖς λόγοις τοῖς παρὰ τοῦ θεοῦ λαλουμένοις, τὸ διάφορον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ὡς πρὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ὑποδεικνύντες οἱ πατέρες τὸν υἱόν, φημί, οὐσίαν ἐκάλεσαν· οὕτως τὴν διαφορὰν παριστῶντες, ὅτι ὁ θεὸς ὦν ἐστὶν, καὶ οἱ λόγοι, οὕς λαλεῖ, ὄντες <εἰσίν>, ἀλλ' οὐκ οὐσίαι τοῦ θεοῦ, λεκτικαὶ δὲ ἐνέργειαι. ὁ δὲ υἱὸς, λόγος ὦν, οὐχὶ ἐνέργεια λεκτικὴ ἐστὶ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' υἱὸς ὦν οὐσία ἐστίν. (Sv. Epiphanius, *Panarium*, PG 42, 428A-C.)

chápané jako slovní působení Boží (ἐνέργεια λεκτική). Tyto λόγοι, kterými Bůh tvoří svět a působí ve světě, nejsou podstaty (οὐσίαι), to znamená, nemají svoji vlastní hypostazi. Ovšem jsou skutečně jsoící (ὄντες). Pojem Logos Boží tedy může označovat buď samotnou hypostazi Logu, Syna Božího, nebo skutečně jsoící působení (ἐνέργεια) Boží nemající vlastní hypostazi. Pavel ze Samosat učinil to, že ztotožnil hypostazi Syna Božího s působením Božím. Odtud také pochází název pro jeho nauku dynamický monarchianismus, protože připouští existenci pouze jedné hypostaze Boha Otce a jeho moci, či působení (δύναμις, ἐνέργεια).

Je evidentní, že Pavel ze Samosat pracoval s rozlišením, která starověká theologie činila mezi Bohem a jeho působením. Sv. Hilarius v této souvislosti rozlišuje mezi Boží přirozeností (*natura* či *substantia*) a Božími silami (*virtus*). Pavel ze Samosat tedy vzal toto rozlišení, které starověká theologie používala, aby vysvětlila, jak se Bůh vztahuje ke světu a aplikoval ho při svém výkladu vztahu mezi Otcem a Synem a tak zaměnil osobu Syna Božího s působením Božím a upřel Synu jeho vlastní hypostazi.

Lukián, zakladatel slavné antiochejské školy, byl podle sv. Alexandra Alexandrijského⁴¹⁸ tím, kdo pokračoval a rozvíjel nauku Pavla ze Samosat. Jeho žákem v Antiochii byl také Árius, který tam studoval předtím, než začal působit v Alexandrii. A. Harnack nazývá Lukiána Ária před Áriem a jeho školu v Antiochii *alma mater* ariánské nauky. Základy arianismu byly podle Harnacka položeny Pavlem ze Samosat.⁴¹⁹ J. Quasten ke genealogii ariánské nauky uvádí: „Vše ukazuje na to, že Lukián byl otcem arianismu. Tak tato hereze nemá své kořeny v Alexandrii, kde byla nejdříve vyučována, ale v Antiochii.“⁴²⁰

418 Theodoretus z Kýru, *Historia ecclesiastica* 1, 3.

419 Harnack, *History of Dogma* 3, s. 48-49; *History of dogma* 4, s. 3.

420 Quasten, *Patrology* 2, s. 143.

Základní rámec, ve kterém ariánská theologie vysvětlovala původ světa, je stejný jako u Pavla ze Samosat. Tímto rámcem je tradiční rozlišení mezi Boží podstatou a Boží mocí, působením či energiemi (ἐνέργεια, δύναμις). Pomocí tohoto rozlišení starověká theologie vysvětlovala, jak se Bůh vztahuje ke stvoření. Árius však k tomu přidal další myšlenky, které již nebyly součástí tradice a které ho přivedly do konfliktu s církevní naukou. Pavel ze Samosat, jak jsme viděli, rozlišoval mezi Bohem a Logem, který však chápal nikoliv jako samostatnou hypostazi, ale jako působení, energii Boží. Stejným způsobem rozlišoval mezi Bohem a jeho vlastním nestvořeným Logem také Árius v *Thalii*:

„Praví [Árius], že jsou dvě moudrosti. První je vlastní moudrost společně existující s Bohem. V této moudrosti Syn vzniknul, a protože má na ni účast, je nazván jedinou Moudrostí a Logem. Praví, že Moudrost existovala v Moudrosti vůlí moudrého Boha. A tak říká, že mimo Syna existuje jiný Logos, který je v Bohu. Syn je podle milosti Logem a Synem, protože má účast na tomto jiném Logu.“⁴²¹

V jiném citátu z Áriovy *Thalie* se dočítáme:

„...jsou mnohé mocnosti, ale pouze jedna je Bohu vlastní přirozeností a je věčná. A opět Kristus není skutečná mocnost Boží, ale jedna z těch takzvaných mocností. Není nazýván pouze mocností, ale dokonce velikou mocností a vrcholem. Existují také mnohé další mocnosti, které jsou podobné Synu, o kterých David v *Žalmech* zpívá »Hospodin mocností«. Sám Logos stejně jako všechny ostatní mocnosti je proměnlivý...“⁴²²

421 Δύο γοῦν σοφίας φησὶν εἶναι, μίαν μὲν τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν τῷ Θεῷ, τὸν δὲ Υἱὸν ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ γεγενῆσθαι, καὶ ταύτης μετέχοντα ὀνομάσθαι μόνον Σοφίαν καὶ Λόγον. Ἡ Σοφία γὰρ, φησὶ, τῇ σοφίᾳ ὑπῆρξε σοφοῦ Θεοῦ θελήσει. Οὕτω καὶ Λόγον ἕτερον εἶναι λέγει παρὰ τὸν Υἱὸν ἐν τῷ Θεῷ, καὶ τούτου μετέχοντα τὸν Υἱὸν ὀνομάσθαι πάλιν κατὰ χάριν Λόγον καὶ Υἱὸν αὐτόν. (Sv. Athanasius, *Orationes contra Arianos* 1, 5 / PG 26, 21B.)

422 ὅτι πολλαὶ δυνάμεις εἰσὶ· καὶ ἡ μὲν μία τοῦ Θεοῦ ἐστὶν ἰδίᾳ φύσει καὶ αἰδίως· ὁ δὲ Χριστὸς πάλιν οὐκ ἐστὶν ἀληθινὴ δύναμις τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ

Árius tedy rozlišoval mezi nestvořeným a stvořeným Logem. Nestvořený Logos je Bohu vlastní svojí přirozeností. Je věčný a je vždy v Bohu. Je to nestvořené působení, energie Boží. Skrze tento nestvořený Logos Bůh stvořil druhý Logos. A skrze tento druhý, stvořený Logos Bůh potom stvořil svět. Byl to také tento druhý, stvořený Logos, který se na konci věků vtělil. Rozlišení mezi stvořeným a nestvořeným Logem nacházíme také v některých dochovaných fragmentech z děl Astéria:

„Blažený Pavel neřekl, že Kristus zvěstuje tu Boží moc nebo tu Boží moudrost, ale bez přidání členu »moc Boží a moudrost Boží« (1 K 1, 24) Hlásá, že jiná je jeho věčná Boží moc, která je Bohu vrozená a která spolu s ním nezrozeně existuje. Je to rodičí moc Krista a stvořitelská moc světa, o které v epištole Římanům učíce praví: »Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět«... Učí, že jiná je moc a moudrost Boha, která je ukazovaná skrze Krista...“⁴²³

V jiném fragmentu Astérius nazývá tuto Boží věčnou moc z Ř 1, 20 bezpočáteční (ἀναρχον) a nezrozenou (ἀγέννητον).⁴²⁴ O Kristu tvrdí, že není ta z přirozenosti vycházející a skutečná moc Boží (ἡ φυσικὴ καὶ ἀληθινὴ δύναμις τοῦ Θεοῦ).⁴²⁵

μία τῶν λεγομένων δυνάμεων ἐστὶ καὶ αὐτὸς, ὧν μία καὶ ἡ ἀκρις καὶ ἡ κάμψη οὐ δύναμις μόνον, ἀλλὰ καὶ μεγάλη προσαγορεύεται· αἱ δ' ἄλλαι πολλαὶ καὶ ὁμοιαὶ εἰσι τῷ Υἱῷ, περὶ ὧν καὶ Δαβὶδ ψάλλει λέγων· Κύριος τῶν δυνάμεων· καὶ τῇ μὲν φύσει, ὡσπερ πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς ὁ Λόγος ἐστὶ τρεπτὸς... (Ibid. 1, 5 / PG 26, 21B-C.)

423 Οὐκ εἶπεν ὁ μακάριος Παῦλος Χριστὸν κηρύσσειν τὴν τοῦ Θεοῦ δύναμιν ἢ τὴν τοῦ Θεοῦ σοφίαν, ἀλλὰ δίχα τῆς τοῦ ἄρθρου προσθήκης, δύναμιν Θεοῦ καὶ Θεοῦ σοφίαν· ἄλλην μὲν εἶναι τὴν ἰδίαν αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ δύναμιν τὴν ἐμφυτον αὐτῷ καὶ συνυπάρχουσαν αὐτῷ ἀγεννήτως κηρύσσειν, γεννητικὴν μὲν οὖσαν δηλονότι τοῦ Χριστοῦ, δημιουργικὴν δὲ τοῦ παντός κόσμου, περὶ ἧς ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους Ἐπιστολῇ διδάσκων λέγει· Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθοράται, ἢ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης... Ἄλλην δὲ δύναμιν καὶ σοφίαν διδάσκει Θεοῦ εἶναι διὰ Χριστοῦ δεικνυμένην... (Asterius, fr. 64.)

424 Ibid., fr. 66.

425 Ibid., fr. 68.

Podle ariánské nauky před stvořením světa existuje pouze Bůh (ještě nikoliv jako Otec) a v něm jeho Logos. Tento první Logos je nestvořený, bezpočáteční. Je vždy v Bohu a svou přirozeností je vlastní Bohu. Když se Bůh rozhodl stvořit svět, stalo se následující: „*Neboť praví Bůh, byl sám a nebyl ani Logos (ten druhý) ani Moudrost. Když nás chtěl stvořit, tak učinil jednoho a nazval ho Logem, Moudrostí a Synem. To učinil proto, aby nás stvořil.*“⁴²⁶

Bůh předtím, než byl stvořen svět, učinil jednoho (ένα τινα), kterého nazval Logem a Synem. Tento počátek hypostaze Logu⁴²⁷ ariáni nazývali jak narozením, tak i stvořením. Rozdíl mezi arianismem a církevní naukou se jasně ukázal v tom okamžiku, když se objevila otázka, kde v Bohu máme umístit příčinu narození Logu. Podle církevní nauky příčina narození Logu spočívá v přirozenosti Boha.

To však podle ariánů není možné. Candidus Arianus v jednom ze svých dopisů uvádí část listu Eusebia Nikomédského adresovaného Pavlovi z Tíru, ve kterém Eusebius vysvětluje, že Syn nemůže mít účast na přirozenosti Boha (*naturae ejus neque participans*), že není z přirozenosti Boha (*non ex ejus substantia*). To, že se o něm říká, že je narozený, nemá být chápáno, „*jakoby sám byl z Otcovy přirozenosti a z něho samého měl totožnost přirozenosti*“.⁴²⁸

Ariáni tvrdili, že hypostaze Logu existuje tak, že má účast na tom prvním, bezpočátečním a nestvořeném Logu, tedy na působení, energii Boží a nikoliv na přirozenosti Boha. Logos je tedy nazýván Logem a Synem Božím

⁴²⁶ Ἦν γὰρ, φησὶ, μόνος ὁ Θεός, καὶ οὐπω ἦν ὁ Λόγος καὶ ἡ σοφία. Ἐῖτα θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινα, καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν Λόγον, καὶ Σοφίαν καὶ Υἱὸν, ἕνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ. (Sv. Athanasius, *Orationes contra Arianos* 1, 5 / PG 26, 21A.)

⁴²⁷ Viděli jsme, že Pavel ze Samosat byl v Antiochii odsouzen, za to, že neuznával hypostazi Logu. Aby se jeho následovníci vyhnuli odsouzení, korigovali v tomto bodě nauku svého učitele. Přestali popírat existenci hypostaze Logu. Vedle Boha Otce uznávali hypostazi Logu, Syna Božího, o které tvrdili, že vznikla působením jiného nestvořeného Logu (to je ten Logos, který Pavel ze Samosat chápal jako ἐνέργεια λεκτικὴ a jehož hypostazi odmítl uznat).

⁴²⁸ ... veluti ex substantia paterna ipsum fuisse, et habere ex ipso identitatem naturae ... (Candidus Arianus, *Epistola ad Marium Victorinum*, PL 8, 1038A-1039A.)

podle milosti (κατὰ χάριν). Podle ariánské theologie není v Logu přítomná přirozenost Boha, ale pouze nestvořený a Bohu vrozený (ἐμφυτον αὐτῷ) Logos. Tímto okamžikem se Bůh stává Otcem, když takto adoptuje toto první stvoření za svého Syna.

Řekněme si také, v čem podle Ária spočívá základní rozdíl mezi tímto stvořeným Logem a zbytkem stvoření. Logos, Syn Boží, je dokonalé stvoření, protože byl stvořen jinak než ostatní stvoření. V dopise sv. Alexandru Alexandrijskému Árius vysvětluje, že Syn jako jediný povstal od Otce (μόνος ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὑπέστη) a že tak pouze Syn má od Boha své bytí, svou slávu a žití (παρὰ τοῦ θεοῦ τὸ εἶναι ἔχει καὶ τὰς δόξας καὶ τὸ ζῆν). Takže pouze v případě Syna platí, že má svůj počátek v Bohu (ἀρχὴ αὐτοῦ ἐστὶν ὁ θεός)⁴²⁹, přesněji řečeno v nestvořeném Logu, v působení, energii Boží. Naproti tomu všechno ostatní stvoření má pramen svého bytí v tomto stvořeném Logu, skrze něhož vše bylo stvořeno.

Astérius na několika místech vysvětluje, z jakého důvodu stvoření nemohlo povstat přímo ze stvořitelství Boha. Důvod spočívá v tom, že stvoření by nebylo schopno mít účast na silné ruce Otce (μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ Πατρὸς ἀκράτου χειρὸς).⁴³⁰ Podobně na jiném místě prohlašuje: „*Protože ostatní stvoření nemohla unést konání silné ruky nestvořeného, tak jediný Syn vznikl od samotného Boha, ostatní vzniklo skrze Syna jako skrze služebníka a pomocníka.*“⁴³¹

Podle ariánské nauky pouze před věky stvořený Logos může mít účast na silné ruce nestvořeného, tedy na nestvořeném Logu. Všechna ostatní stvoření mají přístup pouze ke stvořenému Logu, který sám je stvořitelem

⁴²⁹ Sv. Athanasius, *De synodis* 16.

⁴³⁰ Astérius, fr. 26.

⁴³¹ Εἰ δὲ ὅτι μὴ ἐδύνατο τὰ λοιπὰ κτίσματα τῆς ἀκράτου χειρὸς τοῦ ἀγενήτου τὴν ἐργασίαν βαστάξαι, μόνος ὁ υἱὸς ὑπὸ μόνου τοῦ θεοῦ γέγονε, τὰ δ' ἄλλα ὡς δι' ὑπουργοῦ καὶ βοηθοῦ τοῦ υἱοῦ γέγονε· (Ibid., fr. 27.)

světa. Zde se nám odkrývá jádro podstaty ariánského sporu. Principiálně konflikt mezi křesťanstvím a arianismem spočíval v otázce, zdali stvoření může mít přímý nezprostředkovaný vztah s Bohem, nebo jsou-li Bůh a svět rozdělení nepřekonatelnou propastí.

Církev tvrdila, že svět má přímý vztah s Bohem a že je to jak podstata stvoření, tak i spásy. Podle ariánů to však možné není. To je základní důvod, proč zavedli druhý, stvořený Logos, který byl stvořen proto, aby se sám stal stvořitelem světa a prostředníkem mezi Bohem a stvořením. Kdyby Bůh mohl vejít do přímého vztahu se světem, nebylo by třeba zavádět prostředníka. Vztah Boha a světa se podle ariánů odehrává prostřednictvím stvořeného Logu,⁴³² což je v přímém protikladu ke křesťanství. V poslední kapitole první části, jsme citovali sv. Ireneu, podle kterého podstata života spočívá v účasti na Bohu (ἡ δὲ ὑπαρξίς τῆς ζωῆς ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ περιγίνεται μετοχής)⁴³³ a nikoliv na stvořeném Logu.

Dalším charakteristickým prvkem ariánské nauky o stvořitelství Boha bylo tvrzení, že Syn byl stvořen, či zrozen vůlí Boha. Takto o tom Árius referuje ve svém vyznání adresovaném sv. Alexandru Alexandrijskému:

*„A tento Bůh přede všemi věky zrodil jednorozeného Syna, skrze kterého učinil věky a veškerenstva. Tento Syn je narozený skutečně, nikoli pouze domněle, povstal na základě jeho vlastní vůle.“*⁴³⁴

432 N. Matsukas upozorňuje na to, že arianismus tím, jak předpokládá existenci světa, který není přímo závislý na Bohu, vede do krajního moralismu a přeceňuje možnosti stvořené přirozenosti. (Zde se znovu projevuje nauka Pavla ze Samostaty, tentokrát jeho adopcianismus: Kristus si zasloužil být adoptován za Syna Božího na základě svých mimořádných morálních úspěchů). „Znovu se problémem a pohoršením [pro ariány] stává možnost bezprostřední komunikace Boha a stvoření skrze nestvořené energie. Nakolik vládne filosofické pojetí, přeceňují se stvořené a etické možnosti přiblížení se Bohu.“ (*Δογματική και συμβολική θεολογία Β*, s. 243.)

433 Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 4, 20, 5.

434 τοῦτον θεὸν γεννήσαντα υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰώνων, "δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας καὶ τὰ ἅλα πεποίηκε", γεννήσαντα δὲ οὐ δοκῆσει, ἀλλὰ ἀληθεία· ὑποστήσαντα ἰδίῳ θελήματι (Sv. Athanasius, *De synodis* 16.)

Co však Árius myslel tím, když tvrdil že, Syn byl zrozen vůlí Otce. V první části naší práce jsme viděli, že narození Syna vůlí Otce bylo jedním ze základních stavebních prvků konceptu narození v přednicejské teologii. Myslel tím však Árius to stejné jako přednicejští církevní Otcové?

To, jak ariáni pracovali s narozením Syna vůlí Otce, podrobně ukazuje sv. Athanasius Alexandrijský.⁴³⁵ Ten si byl vědom toho, že v přednicejské teologii to byl zcela běžný výrok. Proto tvrdí, že Áriův výrok - Syn povstal vůlí a chtěním Otce (βουλήσει καὶ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν Υἱὸν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς) -, by nebyl podezřelý, kdyby ho pronesl někdo z těch, kdo správně věří (τις τῶν ὁρθῶς πιστευόντων), protože v tomto případě orthodoxní smýšlení přemůže prostotu pronesených slov (νικώσης τῆς ὀρθοδόξου διανοίας τὴν ἀπλουστέραν τῶν ῥημάτων προφοράν).⁴³⁶ Ovšem v případě, že je tento výrok použit heretiky, je potřeba zkoumat, co tím chtějí říci. Sv. Athanasius ukazuje, že Árius tímto výrokem míní to stejné, jako když tvrdí, že byla doba, kdy Syn nebyl, že Syn přišel do bytí z ničeho a že Syn je stvoření (Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ, Ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν ὁ Υἱὸς, καὶ κτίσμα ἐστίν). To je však evidentně v rozporu s tím, jak koncept narození Syna vůlí Otce používala přednicejská teologie. Sv. Athanasius uvádí, že ariáni používali tuto terminologii proto, aby zakryli pravý význam svých slov.⁴³⁷

Sv. Athanasius dále vysvětluje, že ariáni tímto výrokem chtěli dokázat, že existenci Syna musí předcházet vůle a chtění Otce (θέλημα καὶ βούλησιν προηγεῖσθαι θέλουσι τοῦ Λόγου). Tímto výrokem ariáni, na rozdíl od přednicejských Otců, nechtěli vysvětlit, jak se v rámci ekonomie Otec skrze Syna vztahuje ke světu. Naopak narození Syna vůlí Otce chápali jako příčinu a počátek samotné hypostaze Syna. V takovém kontextu, jak ukazuje sv.

435 Sv. Athanasius, *Orationes contra Arianos* 3, 59-67.

436 Ibid. 3, 59.

437 Ibid.

Athanasius, pouze v případě stvořených jsoucen uznáváme existenci předcházející vůle a chtění Boha (προηγούμενην βούλησιν καὶ θέλησιν).⁴³⁸

V případě Syna však nelze aplikovat vůli Boha jako příčinu jeho existence. Když Bůh chtěl stvořit věci, které předtím nebyly, tak o tom prvně rozvažoval (βουλευέται). O tom svědčí výroky Písma „*Budíž světlo*“; „*Učiňme člověka*“ a další. Jinak je tomu, když Bůh ze sebe, svojí přirozeností, zrodil Logos. Narození Logu nepředchází akt, kdy by Bůh rozvažoval nebo se radil o tom, zdali zrodit svůj Logos (τὸν δὲ ἴδιον Λόγον ἐξ αὐτοῦ φύσει γεννώμενον οὐ προβουλευέται). Navíc Logos je ten, ve kterém Otec vše, o čem se radil, stvořil (ἐν τούτῳ γὰρ ὁ Πατήρ τὰ ἄλλα, ὅσα βουλευέται, ποιεῖ, καὶ δημιουργεῖ ἐν τούτῳ).⁴³⁹

Dále sv. Athanasius ukazuje, že pokud by skutečně Logos měl povstat, jak tvrdí ariáni vůlí Otce, pak by vůle, která je příčinou jeho stvoření musela nutně existovat v nějakém jiném Logu, skrze kterého by tento stvořený Logos vznikl.⁴⁴⁰ Pokud však Logos sám je stvořitelem a spoluexistuje s Otcem, pak v jeho případě nemůže předcházet akt rozvažování jako v případě věci nejsoucích.⁴⁴¹

„Jestliže také Syn, jako jeden z mnoha, je narozen vůlí, tak jako my jsme byli učiněni syny Slovem pravdy, potom, jak bylo řečeno, musíme nutně hledat jiný Logos, skrze kterého by také on [Syn] vznikl a byl narozen spolu se vším, co chtěl Otec učinit. Jestliže tedy existuje jiný Logos Boží, pak ať vznikne tímto Logem. Jestliže však neexistuje jiný Logos,- jakože neexistuje-, ale

438 Ibid. 3, 60.

439 Ibid. 3, 61.

440 Εἰ γὰρ καὶ αὐτὸς ἐν βουλήσει καθ' ὑμᾶς γέγονεν, ἀνάγκη καὶ τὴν περὶ αὐτοῦ βούλησιν ἐν ἑτέρῳ τινὶ λόγῳ συνίστασθαι, δι' οὗ καὶ αὐτὸς γίνεται (Ibid. 3, 61 / PG 26, 452B.)

441 Εἰ δὲ ὁ Λόγος τῶν μὲν κτισμάτων ἐστὶ δημιουργός, αὐτὸς δὲ συνυπάρχει τῷ Πατρὶ· πῶς δύναται τοῦ αἰδίου ὄντος, ὡς μὴ ὄντος, προηγεῖσθαι τὸ βουλευέσθαι; (Ibid. 3, 61 / PG 26, 452C.)

všechno, co Otec chtěl skrze něho [Syna], vzniklo, jak můžeme pochybovat o tom, že tím není ukázána jejich mnohohlavá lest?“⁴⁴²

Ariáni, jak jsme viděli, skutečně rozlišovali mezi dvěma Logy. Před stvořením světa existuje Bůh se svým nestvořeným Logem. Toho ariáni, stejně jako Pavel ze Samosat, chápali nikoliv jako hypostazi ale pouze jako působení (ἐνέργεια či δόναμις) Boží. Skrze něj Bůh stvořil Logos, který skrze účast na tomto prvním Logu je nazýván Logem, Synem či Bohem. Tento druhý stvořený Logos již není působení Boží, ale samostatná hypostaze. Je nazván Synem Božím a stává se prostředníkem mezi Bohem a světem.

Sv. Athanasius však odmítá rozlišovat mezi Logem a Synem a souhlasit s tím, že před stvořením světa existoval Logos pouze jako působení (ἐνέργεια) Boha a nikoliv jako Syn. Před stvořením světa existuje hypostaze Boha Otce a hypostaze Logu, Syna Božího. S Logem se Otec radí a spolu s ním rozvažuje o stvoření světa. Skrze něj potom svět tvoří.

Na závěr této kapitoly se ještě v krátkosti zastavíme u jednoho charakteristického znaku ariánského konceptu narození Logu. Tím je otázka nutnosti a svobody v aktu narození. Jak jsme již řekli, ariáni stejně jako Pavel ze Samosat ve svéologii pracovali s tradičním rozlišením, které starověká theologie činila mezi Boží přirozeností a Božím působením (ἐνέργεια či δόναμις). Z tohoto rozlišení vyvodil Árius následující axiom. To, co Bůh dělá na základě své přirozenosti, dělá nutně a to, co dělá skrze své působení, svůj vlastní a vrozený (ἐμφυτον) Logos, spadá do oblasti svobodného konání Boží vůle. Na základě tohoto axiomu pak ariáni postulovali následující otázku:

442 Μᾶλλον γὰρ εἰς τῶν πάντων ἐστὶ βουλήσει καὶ αὐτὸς ἀποκηθεῖς Υἱός, ὡς περ καὶ ἡμεῖς Λόγῳ ἀληθείας γεγονάμεν υἱοί· καὶ λοιπὸν ἡμᾶς ἀνάγκη ζητεῖν, ὡς περ εἴρηται, ἄλλον Λόγον, δι' οὗ καὶ οὗτος γέγονε, καὶ ἀπεκνήθη μετὰ πάντων, ὧν ἠθέλησεν ὁ Θεός. Εἰ μὲν οὖν ἐστὶν ἕτερος τοῦ Θεοῦ Λόγος, ἔστω καὶ οὗτος Λόγῳ γεγονώς· εἰ δὲ μὴ ἐστὶν ἄλλος (οὐκ ἐστὶ γὰρ), ἀλλὰ πάντα δι' αὐτοῦ γέγονεν, ἅπερ ὁ Πατήρ βεβούληται· πῶς οὐ δείκνυται τούτων πολυκέφαλος πανουργία (Ibid. 3, 61-62 / PG 26, 453A.)

„Chtěl Bůh zrodit svého Syna nebo nechtěl?“⁴⁴³ Sv. Athanasius formuluje tuto ariánskou premisu takto: „Jestli nepovstal vůlí, pak měl Bůh Syna nutně a nechtěně.“⁴⁴⁴

O. J. Romanidis při komentování ariánské interpretaci tradičního rozlišení mezi Boží podstatou a Božím působením, uvádí:

„Zde máme klasickou ukázkou, jak to vypadá, když někdo vezme část nauky Církve, která je založena na zkušenosti zbožštění a postaví na ní svoji filosofii. Nakonec si sám ublíží a stane se zdrojem mnoha herezí. Tak i toto filosofické rozlišení mezi podstatou a energií v Bohu se stalo základem pro herezi Pavla ze Samosat, dále pro Lukiána, který byl jeden z jeho následovníků, také pro ariány, což byli jeho vnuci, a nakonec také pro nestoriány, což byli jeho pravnucci.“⁴⁴⁵

Tento základní axiom, - co se děje podle přirozenosti (κατὰ φύσιν), se děje nutně a co se děje podle vůle (κατὰ βούλησιν), se děje svobodně -, byl ariány široce využíván k tomu, aby dokázali, že Syn nemůže mít původ v přirozenosti Boha. Základní premisa arianismu tvrdí, že Bůh může mít s Logem, Synem Božím, vztah pouze κατὰ βούλησιν a nikdy κατὰ φύσιν. Ariáni uvažovali následujícím způsobem. Pokud by se Syn narodil na základě Boží přirozenosti (κατὰ φύσιν), pak by se narodil nutně. To by však znamenalo podřít Boha nějakému zákonu nutnosti (i když by to byl zákon jeho vlastní přirozenosti), který mu přikazuje zrodit svého Syna. Podle ariánské teologie tedy Bůh může mít svého Syna pouze svojí vůlí, protože jedině tak můžeme zachránit Boží svobodu.

Z tohoto ariánského sofismatu se ve 4. stol. vyvinula intenzivní dogmatická diskuse, které se kromě sv. Athanasia účastnili také sv. Didymus

443 θέλων ἐγέννησεν ὁ πατήρ τὸν υἱὸν ἢ μὴ θέλων; (Sv. Epiphanius, *Panarium*, PG 43, 105D.)

444 Εἰ μὴ βουλήσει γέγονεν, οὐκοῦν ἀνάγκη καὶ μὴ θέλων ἔσχεν ὁ Θεὸς Υἱόν. (Sv. Athanasius, *Orationes contra Arianos* 3, 62 / PG 26, 453A.)

445 Ρωμανίδου, *Δογματικὴ καὶ συμβολικὴ θεολογία*, s. 263.

Slepý, sv. Epiphanius a kappadočtí Otcové. Řecký theolog G. Martzelos, který tomuto sporu věnoval speciální pojednání, tvrdí, že to byl jeden ze základních triadologických problémů 4. stol.⁴⁴⁶ Dogmatický spor o tuto otázku byl natolik vážný, že se stal předmětem také koncilního rozhodnutí, jak o tom svědčí 25. anathema sirmijské synody (351), které uvádí sv. Hilarius v *Liber de synodis*:

„Jestliže někdo říká, že Syn byl narozen proti vůli Otce, budiž anathema. Neboť Otec nebyl přinucen proti své vůli, ani nebyl přiveden nutností přirozenosti zrodit svého Syna: ale hned, když chtěl, před časem a bez vášně, ukázal Syna, který se z něho narodil.“⁴⁴⁷

Z tohoto anathematu je patrné, že mezi zastánci Nicea byli takoví, kteří přistoupili na ariánskou interpretaci rozlišení mezi konáním vycházejícím z Boží přirozenosti a konáním vycházejícím z Boží vůle. Tvrdili, že Bůh má svého Syna nutně, tedy nemůže ho nemít, protože má Syna na základě své přirozenosti. Domnívali se, že touto argumentací zajistí nevyhnutelnost božství Syna.

Sv. Athanasius v první řadě kritizuje ariány za to, že berou lidské protiklady (člověk následující svoji přirozenost, nemůže zrodit než zase jenom člověka; člověk následující svoji vůli, může postavit, jaký dům se mu zlíbí) a zapomínají na to, že mluví o Bohu, a odvažují se tyto protiklady aplikovat na Boha. Sv. Athanasius odmítá připustit, že by axiom (protiklad nutnosti přirozenosti a svobody vůle), který má svoji platnost ve stvořené přirozenosti, měl platit také v nestvořené přirozenosti. Ária se ptá, kdo je, že se odvažuje uvalit na Boha nutnost (Καὶ τίς ὁ τὴν ἀνάγκην ἐπιβαλὼν αὐτῷ)⁴⁴⁸. Protože

446 Γ. Δ. Μαρτζελου, *Ορθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμὸς : μελετήματα δογματικῆς θεολογίας*. (Φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ βιβλιοθήκη, τ. 25), Θεσσαλονίκη, 1993, s. 57.

447 Si quis nolente Patre natum dicat Filium: anathema sit. Non enim nolente Patre coactus Pater, vel naturali necessitate ductus, cum nollet genuit Filium: sed mox voluit, sine tempore et impassibiliter ex se eum genitum demonstravit. (Sv. Hilarius, *De Syn.* 38 / PL 10, 512A.)

448 Sv. Athanasius, *Orationes contra Arianos* 3, 62 / PG 26, 453B.

nestvořený Bůh není podoben stvořené přirozenosti, tak je zřejmé, že mluvit v případě Boha o nutnosti je nemístné (ἄτοπόν).⁴⁴⁹

Sv. Athanasius ukazuje absurdnost ariánské premisy tím, že ji aplikuje nikoliv pouze na Logos, ale také na Boha. Ptá se jich, zdali to, že Otec je takový, jaký je, je výsledkem toho, že Otec o tom nejdříve rozvažoval a pak se takovým stal, nebo zdali takový byl již předtím, než o tom začal rozvažovat, tedy díky své přirozenosti. Pokud ariáni odpovědí, že také Otec je výsledkem své vlastní vůle (aby nemuseli Boha podřídít zákonu jeho přirozenosti), pak je možné se ptát, jaký byl Otec předtím, než o sobě začal rozvažovat (τί οὖν ἦν πρὸ τοῦ βουλευσασθαι).⁴⁵⁰ Pokud je jasné, že tento způsob argumentace je neudržitelný v případě Boha Otce, tak stejně nepřijatelný je v případě Logu.

1.2 Koncept narození podle *De Trinitate*

Z toho, co jsme si právě ukázali o ariánském výkladu původu Logu, je zřejmé, proč sv. Hilarius v *De Trinitate*, které je koncipováno právě jako vyvrácení ariánské nauky, musel opustit koncept narození Syna, jak jej vyložil v *Komentáři*. V myšlení sv. Hilaria jde o zcela zásadní změnu. V *De Trinitate* se nově formulovaný koncept narození stane základním nástrojem pro vyvrácení arianismu. „...kde je narození, tam je pochopení pravdy...“⁴⁵¹

Áriovy christologické teze – Bůh zrodil jednorozeného Syna přede všemi věky, zrodil ho svojí vůlí, aby skrze něho vše učinil – vycházely, či lépe řečeno dezinterpretovaly, přednicejský koncept narození. Pokud sv. Hilarius chtěl dosáhnout srozumitelného vyvrácení ariánské nauky, bylo zapotřebí

449 Ibid. 3, 62.

450 Ibid. 3, 63.

451 ...ubi nativitas est, ibi et intelligentia sit veritatis. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 1, 24 / SC 443, 246, 6-7.)

opustit koncept narození z *Komentáře* a přistoupit k novému formulování christologické nauky.

V první části naší práce jsme viděli, že koncept narození byl v *Komentáři* ve shodě s přednicejskou theologií použit k vysvětlení toho, jak Bůh působí ve světě. Byl tedy součástí ekonomie, lépe řečeno její první události. V *De Trinitate* naopak nově formulovaný koncept narození je zcela vyvázaný z oblasti ekonomie, ze stvořitelství Boha, a přechází do oblasti theologie. Sv. Hilarius jej v *De Trinitate* začne používat k tomu, aby definoval vnitrotrojiční vztah mezi hypostazemi Otce a Syna a to za účelem dokázání božství Logu.

Sv. Hilarius zcela kategoricky odmítá základní ariánskou tezi, že Syn by měl být stvořen pro vykonání děl (*ut Christus causa efficiendorum operum sit creatus*) proto, aby se stal pomocníkem a stvořitelem světa (*ut ipse servuus potius et operator mundi*).⁴⁵² Je velice zajímavé, že se sv. Hilarius při svém vyvrácení ariánské nauky vydal stejnou cestou jako sv. Athanasius, který stejně tak v diskusi s ariánskou naukou odmítá myšlenku, že by Logos povstal proto, aby se stal nástrojem Boha ke stvoření světa. Původ Logu nemá nic společného se stvořením světa.

„Není třeba zamlčovat uvažování vyjadřující pravdu, ale spíše je musíme nahlas vyslovit. Logos Boží nepovstal kvůli nám, ale spíše my jsme vznikli skrze něj a v něm bylo vše stvořeno. Nebylo to tak, že on silný povstal skrze samotného Otce kvůli nám slabým, aby nás Otec skrze něj stvořil jako skrze nástroj. Pryč s touto myšlenkou, není to tak. I kdyby se Bohu zalíbilo neučinit stvořené věci, přesto by Logos byl u Boha a Otec by byl v něm. Ovšem stvořené věci nemohly povstat bez Logu.“⁴⁵³

452 Ibid. 12, 43 / SC 462, 444, 1-6.

453 Οὐ μὲν τό γε τῆς ἀληθείας φρόνημα δεῖ σιωπᾶν, ἀλλὰ μάλιστα τοῦτο καὶ μεγαληγορεῖν πρέπει. Ὁ τοῦ Θεοῦ γὰρ Λόγος οὐ δι' ἡμᾶς γέγονεν, ἀλλὰ μᾶλλον ἡμεῖς δι' αὐτὸν γεγόναμεν, καὶ ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα· οὐδὲ διὰ

Sv. Athanasius, stejně jak to uvidíme u sv. Hilaria, vyvrací ariánskou nauku tím, že od sebe odděluje na jednu stranu narození Logu a na druhou stranu stvoření světa, přičemž platí, že narození Logu vychází z Boží přirozenosti (a tak náleží do oblasti theologie), zatímco stvoření světa je aktem Boží vůle (a tak náleží do oblasti ekonomie).

„Jak jsem řekl, akt, kdy Bůh tvoří, je druhý vzhledem k aktu, kdy Bůh rodí. Neboť Syn je skutečně vlastní pocházející z oné blahoslavené a vždy jsoucí podstaty. Ovšem to, co je z jeho vůle, povstává z vnějšku a je tvořeno skrze jeho vlastní plod, který je z ní.“⁴⁵⁴

Přičemž tento rozdíl mezi tím, jak Bůh koná svojí přirozeností a jak svojí vůlí je příčinou toho, že Syn (jehož narození má příčinu v přirozenosti) je Bohem a svět (jehož původ je ve vůli Boha) Bohem není.

„To, co bylo zhotoveno vůlí, má počátek svého vzniku a vůči svému zhotoviteli je vnější. Syn však je vlastní potomek přirozenosti Otce a není vůči němu vnější. Proto Otec o něm nerozvažuje, aby se nezdálo, že rozvažuje také sám o sobě. Nakolik Syn převyšuje stvoření, natolik to, co je podle přirozenosti, převyšuje to, co vychází z vůle.“⁴⁵⁵

τὴν ἡμῶν ἀσθένειαν οὗτος, ὡν δυνατὸς, ὑπὸ μόνου τοῦ Πατρὸς γέγονεν, ἵν' ἡμᾶς δι' αὐτοῦ ὡς δι' ὄργανου δημιουργήσῃ μὴ γένοιτο! οὐκ ἔστιν οὕτως. Καὶ γὰρ καὶ εἰ δόξαν ἦν τῷ Θεῷ μὴ ποιῆσαι τὰ γενητὰ, ἀλλ' ἦν οὐδὲν ἥττον ὁ Λόγος πρὸς τὸν Θεόν, καὶ ἐν αὐτῷ ἦν ὁ Πατήρ. Τὰ μέντοι γενητὰ ἀδύνατον ἦν χωρὶς τοῦ Λόγου γενέσθαι. (Sv. Athanasius, *Orationes contra Arianos* 2, 31 / PG 26, 212A.)

454 Καὶ δευτέρον ἔστι, καθὰ προεῖπον, τὸ δημιουργεῖν τοῦ γεννᾶν τὸν Θεόν. Τὸ μὲν γὰρ Υἱὸς ἴδιον καὶ ἀληθῶς ἐκ τῆς μακαρίας ἐκείνης καὶ αἰετῆς οὐσίας ἔστι· τὰ δὲ ἐκ βουλήσεως αὐτῆς ἕξωθεν συνιστάμενα γίνεται, καὶ δημιουργεῖται διὰ τοῦ ἰδίου καὶ ἐξ αὐτῆς γεννήματος. (Ibid. 2, 2 / PG 26, 152B.)

455 ... καὶ τὸ μὲν βουλήσει κατασκευαζόμενον ἤρξατο γίνεσθαι, καὶ ἕξωθεν ἔστι τοῦ ποιούντος· ὁ δὲ υἱὸς ἴδιόν ἔστι τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γέννημα, καὶ οὐκ ἔστιν ἕξωθεν αὐτοῦ· διὸ οὐδὲ βουλευέται περὶ αὐτοῦ, ἵνα μὴ καὶ περὶ ἑαυτοῦ δοκῇ βουλευέσθαι. Ὅσα οὖν τοῦ κτίσματος ὁ υἱὸς ὑπέρκειται, τοσοῦτω καὶ τῆς βουλήσεως τὸ κατὰ φύσιν. (Ibid. 3, 62 / PG 26, 453B.)

O. G. Florovsky ve svém známém článku „The Concept of Creation in Saint Athanasius” přikládá tomuto theologickému principu sv. Athanasia klíčový význam.

„Skutečně sv. Athanasius ze svého popisu vnitřních vztahů Otce a Syna pečlivě eliminuje všechny odkazy na ekonomii stvoření nebo spásy. To byl jeho hlavní a rozhodující příspěvek pro trojiční teologii v kritické době ariánské disputace.”⁴⁵⁶

Stejnou cestou se vydal také sv. Hilarius. Základ, na kterém postavil své vyvrácení ariánské nauky o stvořeném Synu a Logu Božím, je zřetelné a jasné rozlišení mezi tím, jak Bůh svou přirozeností rodí Syna, – to je oblast theologie –, a jak svými silami (*virtutes*) tvoří svět – to je zase oblast ekonomie. Základem pro toto rozlišení je rozdíl, který sv. Hilarius činí mezi Boží přirozeností na jedné straně a nestvořenými Božími silami a Boží vůlí na straně druhé. Musíme si uvědomit, že toto rozlišení mezi rozením Syna a stvořením světa je zcela základním a klíčovým axiomem, na kterém sv. Hilarius v *De Trinitate* postavil svoji nauku o božství Syna.

Uvedeme si zde pasáž z pojednání o. G. Florovského, který svým průkopnickým dílem pomohl novodobému patristickému bádání najít cestu k autentickému pochopení patristické theologie a která nám pomůže vidět tuto část myšlení sv. Hilaria v širším kontextu dějin starověké theologie.

„Od samého počátku křesťanské historie se Otcové a učitelé Církve snažili jasně a ostře rozlišit mezi definicemi a jmény, které odkazovaly k Bohu na úrovni theologie a těmi, které byly použity na úrovni ekonomie. Za tím stojí rozlišení mezi přirozeností a vůlí.... V literatuře přednicejského období měl tento rozdíl nezřídka dvojznačný a zatemňující charakter. Kosmologické motivy byly často připojeny pro vymezení vnitrotrojičních vztahů a druhá hypostaze byla často definována z perspektivy Božího zjevování světu jako

⁴⁵⁶ Florovsky, *The Concept of Creation in Saint Athanasius*, s. 48.

Bůh zjevení, jako tvořivé Slovo. Proto byla nepoznatelnost a nepřístupnost připisována primárně hypostazi Otce jako bytí, které je nezjevující se a nevysslovitelné... S tím byla spojena tendence subordinacionismu ve výkladu trojičního dogmatu v přednicejské době. Až Otcové ve 4. stol. dosáhli ve své vrcholné trojiční teologii základu pro přesné formulování vztahu Boha ke světu.... A tak pro dogmatické vyznání o vzájemných vztazích mezi Božími hypostazemi musí být nalezeny takové výrazy, které vyloučí jakékoliv kosmologické motivy, jakýkoliv vztah ke stvořenému bytí a jeho určení, jakýkoliv vztah ke stvoření nebo ke znovu stvoření. Neboť základem trojičního bytí není ekonomie nebo zjevení Boha. Tajemství vnitro-božského života musí být uchopeno v úplné, ale „bohulibé“ abstrakci od ekonomie; hypostatické vlastnosti musí být definovány mimo veškeré vztahy k existenci stvoření a pouze podle vztahů, které existují mezi hypostazemi samotnými.“⁴⁵⁷

Změna mezi tím, jak sv. Hilarius používal koncept narození v *Komentáři* a v *De Trinitate*, je ukázkovým příkladem tohoto přechodu mezi přednicejskou a postnicejskou teologií. V 8. knize *De Trinitate* sv. Hilarius formuluje svůj základní princip – rozdíl mezi rozením Syna a tvořením světa – těmito slovy:

„[Otec a Syn] jsou jedno nikoliv na základě tajemství ekonomie, ale skrze narození přirozenosti ... Takový stav neposkytuje stvoření, ale narození; nezpůsobuje to vůle, ale moc; nemluví zde jednomyslnost, ale přirozenost, protože není stejné být stvořen a být narozen.“⁴⁵⁸

457 Г. Флоровский, Тварь и тварность [online], [cit. 2007-02-23]. Dostupný z WWW:<<http://krotov.info/library/f/florov/creat.html>>

458 Nec per sacramentum dispensationis unum sunt, sed per naturae nativitatem... Hoc non praestat creatura, sed nativitas; non efficit voluntas, sed potestas; non loquitur unanimitas, sed natura. Quia non unum est creari, et nasci. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 8,18 / SC 448, 404, 6-16.)

Sv. Hilarius se vyjadřuje zcela jasně - není stejné být narozen a být stvořen. V 17. kapitole *Liber de synodis* formuluje základ svého vyvrácení ariánské nauky těmito slovy:

„Jestliže byla [Moudrost] stvořena, jak mohla být i narozena? Poněvadž každé narození, ať je jakékoliv, pobývá ve své přirozenosti, kterou přijímá z přirozenosti, která ho rodí. Ovšem stvoření bere svůj počátek z moci tvořícího... a stvoření je dílem síly, není to narození přirozenosti z rodičí přirozenosti. Avšak narození je dokonalé vyjití zákonného původu a vlastní přirozenosti: neboť zrozená přirozenost přijímá svoji přirozenost z přirozenosti, která ji zrodila.“⁴⁵⁹

Také zde se sv. Hilarius vyjadřuje zcela zřetelně. Viděli jsme, že pro ariány být stvořen a být zrozen je jedno a totéž. Naproti tomu podle sv. Hilaria *non unum est creari, et nasci*. Sv. Hilarius poskytuje také theologické zdůvodnění odlišnosti těchto dvou aktů. Narození je aktem přirozenosti (*nativitas ex natura*) a proto má Syn stejnou přirozenost jako Otec. Syn je s Otcem *homoousios*. Narození patří do oblasti teologie. Naproti tomu stvoření světa je aktem síly (*est opus virtutis creatio*) a proto je stvořený svět vůči Bohu *heteroousios*. Stvoření světa patří do oblasti ekonomie. Je zřejmé, že pokud by sv. Hilarius nerozlišoval v Bohu mezi Boží přirozeností a nestvořenými Božími silami, nemohl by vysvětlit ariánům, jaký je rozdíl mezi stvořením světa a rozením Syna. Nakolik se pro další generace stal tento argument součástí tradice, ukazuje citát ze sv. Cyrilla Alexandrijského: „Jestliže rodit a tvořit je totéž, pak ten, kdo rodí, bude tvořit rozené a rodit tvořené. Ale tvoření je z

459 Quae si creata est, quomodo potuit et nasci? quia nativitas omnis, quaecumque est, in naturam suam ex natura gignente consistit: creatio autem sumit exordium de creantis potestate... et est opus virtutis creatio, non naturae ex natura gignente nativitas. At vero nativitas, legitimae originis et genuinae naturae perfectus profectus est: ex natura enim generante naturam sumpsit genita natura. (Sv. Hilarius, *De Syn.* 17 / PL 10, 493B-494A.)

energie, zatímco rození je z přirozenosti. Přirozenost a energie není totéž, a proto také rodit a tvořit nebude totéž.”⁴⁶⁰

Když sv. Hilarius ukazuje, že narození je z přirozenosti Boha a stvoření světa je dílem síly Boha, říká to stejné, jako když sv. Athanasius tvrdí, že narození Syna je z rodící přirozenosti (γεννητικῆς φύσεως), zatímco stvoření světa ze stvořitelské energie (δημιουργικῆν ἐνέργειαν) nebo ze stvořitelské vůle Boha (τῆς δημιουργικῆς βουλήσεως).⁴⁶¹

V *Komentáři* sv. Hilarius používal koncept narození, který byl součástí ekonomie. Narození bylo přímo vztaženo ke stvoření světa a mělo svoji příčinu ve vůli Boha. V *De Trinitate*, jak vidíme, sv. Hilarius vyděluje koncept narození z oblasti ekonomie. Jeho příčina již nespočívá ve vůli Boha, ale v přirozenosti Boha. Koncept narození, který v *Komentáři* sloužil k vysvětlení vztahu Boha ke světu, je naopak v *De Trinitate* použit k určení imanentních, trojičnických vztahů mezi hypostazemi Otce a Syna.

V 8. knize sv. Hilarius podtrhuje tento fundamentální rozdíl mezi stvořením světa a rozením Syna následujícím způsobem.

„Prvky světa povstaly z ničeho, ale Kristus nesetrvává z neexistujícího... Kristus je život, který se z živého Boha narodil v živého Boha. Prvky světa jsou založeny z Boha (ex Deo), nejsou Bůh. Kristus je Bůh z Boha (ex Deo) a sám je cele tím, čím je Bůh.”⁴⁶²

Vše má svůj původ v Bohu (*ex Deo*) a to jak rození Syna tak i stvoření světa. Přesto však zrozený Syn je Bůh, zatímco stvořený svět nikoliv. Důvod

⁴⁶⁰ Sv. Cyril Alexandrijský, *Thesaurus de Sancta et Consubstantiali Trinitate*, PG 75, 512B.

⁴⁶¹ Sv. Athanasius, *Orationes contra Arianos* 2, 2 / PG 26, 149B-C. Sv. Athanasius se v této pasáži ariánů ptá, jestli se nestydí tvrdit, že Bůh má stvořitelskou energii či působení (δημιουργικῆν ἐνέργειαν), když odmítají připustit, že Boží přirozenost je plodná (καρπογόνος ἐστὶν αὐτῆ ἡ θεία οὐσία.)

⁴⁶² *Elementa enim mundi ex nihilo substiterunt: sed Christus non de non substantibus manet... Christus vita est, ex Deo vivente in viventem Deum natus. Elementa mundi ex Deo sunt instituta, non Deus sunt: Christus ex Deo Deus hoc totum est ipse quod Deus est.* (Sv. Hilarius, *De Trin.* 8, 53 / SC 448, 464, 13-19.)

spočívá v tom, že v případě rození Syna *ex Deo* znamená *ex natura Dei*. V případě stvoření světa však *ex Deo* znamená *ex voluntate et virtute Dei*. Zde se nám odhaluje základní rozdíl mezi starokřesťanskou theologií a arianismem. V předcházející kapitole jsme viděli, že ariáni nedělali rozdíl mezi rozením Syna a stvořením světa. Oba dva procesy byly podle Ária výsledkem stvořitelské aktivity Boha, která má původ v jeho vůli. Podle Ária být stvořený a být zrozený je totéž.

Sv. Hilarius si toho samozřejmě byl vědom a proto, podobně jako tomu bylo v případě sv. Athanasia, postavil svoje vyvrácení arianismu na striktním rozlišení aktu narození Syna od aktu stvoření světa (které zase stojí na rozlišení mezi Boží přirozeností a Božími silami). *„Odtud vychází celá ta bouře a šílenství, aby ukázaly, že v Synu Božím není narození, ale stvoření, že neexistuje v přirozenosti svého původu, ale v přirozenosti odlišné od Boha, kterou přijal z nejsoucího.*”⁴⁶³

Syn tedy nepovstal aktem stvoření, ale aktem narození. Narození Syna má svůj původ v přirozenosti Boha. Stvoření světa má svůj původ ve stvořitelské síle Boha a je *ex nihilo*.

„Tedy narození Boha přináší Boha, ovšem nikoliv takovým způsobem, abychom se domnívali, že začal existovat, ale tak že je narozený: protože začít existovat nemůže být stejné jako být narozen, neboť vše, co začalo existovat, buď v něco povstalo z ničeho, nebo z něčeho postupuje do něčeho jiného a přestává být: jako zlato ze země... Ovšem Syn Boží ani nezačal být Bohem z ničeho, ale narodil se. Ani nebyl něčím jiným předtím, než je Bohem...

⁴⁶³ *Hinc ille omnis aestus et furor est, ut in filio Dei non nativitas sit, sed creatio; ut non naturae suae originem subsistens teneat, sed alienam a Deo de non exstantibus sumat.* (Ibid. 7, 14 / SC 448, 304, 15-18.)

*Narození zachovává přirozenost, ze které povstalo, a Syn Boží není nic jiného, než co je Bůh.*⁴⁶⁴

Tady vidíme, proč se v *De Trinitate* koncept narození stal základním nástrojem pro vyvrácení arianismu. Sv. Hilarius definuje narození jako akt, při kterém narozený zachovává přirozenost svého původu. Z Boha se nemůže narodit než zase jenom Bůh, podobně jako člověk nemůže zplodit než zase jenom člověka. V 5. knize o aktu narození sv. Hilarius píše následující:

*„Tedy narození Boží nemůže nezachovat přirozenost, ze které vyšlo. Ten, který nepochází odjinud než z Boha, nemůže být nic jiného než Bůh... A tak netělesný a neměnný Bůh při rození Syna následuje svoji přirozenost a rodí netělesného a neměnného Boha.*⁴⁶⁵

Sv. Hilarius prohlašuje, že Bůh při narození Syna následuje svoji přirozenost. Boží přirozenost, která je příčinou narození Syna, je taková, že Bůh existuje jako Otec a Syn. Rození Syna není otázkou Boží vůle. Narození Syna nepřináší žádnou změnu do neměnného Boha, protože samotné narození je výrazem Boží přirozenosti. Bůh prostě takový je.

Sv. Hilarius v *De Trinitate* používá koncept narození jako hlavní nástroj pro dokázání božství Syna. Narození, které má svůj původ v přirozenosti Boha, zaručuje rovnost přirozenosti nezrozeného a jednorozeného Boha.

„Neboť je bez pochyby, že rovnost se v ničem neliší. Kdo bude dále pochybovat, že narození zachovává přirozenost bez rozdílů? Vždyť odtud

464 Nativitas igitur Dei Deum perficit, ut Deus non coeptus intelligatur esse, sed natus: quia coeptum esse, potest non id ipsum esse quod nasci, dum omne coeptum aut ex nihilo in aliquid existit, aut ex alio in aliud proficit et desinit; ut ex terra aurum... Dei autem filius neque ex nihilo Deus coepit esse, sed natus est; neque aliud aliquid fuit ante quam Deus est... Tenet itaque nativitas eam ex qua substitit naturam, et filius Dei non aliud quam quod Deus est subsistit. (Ibid. 7, 14 / SC 448, 304, 22-33.)

465 Nativitas igitur Dei non potest non eam, ex qua profecta est, tenere naturam. Neque enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam ex Deo subsistit... Ac sic in generatione Filii et naturam suam sequitur incorporalis atque indemutabilis Deus, incorporalem atque indemutabilem Deum gignens. (Ibid. 5, 37 / SC 448, 164, 11-22.)

*pochází jediná rovnost, která může skutečně existovat: protože jedině narození může poskytnout rovnost přirozenosti.*⁴⁶⁶

Takto chápaný koncept narození je samozřejmě v přímém rozporu s ariánskou naukou.

*„Ale lstivě se snažíš, aby bylo popřeno narození jednorozeného Boha z Boha Otce. Svým výrokem »nebyl předtím, než by se narodil« ses chtěl vyhnout následujícím závěrům: je Bůh, ze kterého se narodil Syn Boží; zůstává přirozenost Boží, ze které narozením pochází Syn Boží.*⁴⁶⁷

Narození Syna, které je v *De Trinitate* na rozdíl od *Komentáře* striktně vyvázáno ze stvořitelské aktivity Boha, je nutně věčné. První verš Genesis o stvoření světa říká: „*Na počátku Bůh učinil nebe a zemi.*“ Naproti tomu první verš Janova evangelia o Synu říká: „*Na počátku bylo Slovo.*“ Podle sv. Hilaria zde vidíme, jaký je rozdíl mezi světem, který na počátku byl stvořen, a Slovem, které již na počátku bylo.

*„To, co se tvoří, se děje na počátku a v určité časové době je ohraničeno to, co je obsaženo v počátku, aby se stalo. Ovšem můj nevzdělaný a neučený rybář je svobodný od času, vyvázaný od věků a přemáhá každý počátek: Neboť to, co je, ve skutečnosti bylo, není to uzavřeno v nějakém čase, aby to začalo existovat. Na počátku to již bylo, spíše než to vzniklo.*⁴⁶⁸

Podrobněji se sv. Hilarius věnuje věčnosti narození Syna ve 12. knize. Zde se zabývá vyvrácením ariánské teze, že Syn nebyl předtím, než se narodil.

466 Non enim ambigitur, quin aequalitas nihil differat. Quis porro dubitabit, quin indifferentem naturam nativitas consequatur? Hinc enim est sola illa quae vere esse possit aequalitas: quia naturae aequalitatem sola possit praestare nativitas. (Ibid. 7, 15 / SC 448, 306, 16-20.)

467 Sed subdole ad negandam ex Deo patre unigeniti Dei nativitatem contendens, per id quod non fuit ante quam nasceretur evadere voluisti; quod Deus, ex quo Dei filius natus est, erat; maneretque Dei natura, ex qua filius Deus nativitate subsistit. (Ibid. 6, 14 / SC 448, 196, 17-21.)

468 Fit ergo in principio quod creatur, et aetate continens quod in principio continetur ut fieret. Meus autem piscator illitteratus, indoctus, liber a tempore, solutus a saeculis est, vicit omne principium: erat enim quod est, neque in tempore aliquo concluditur ut coeperit, quod erat potius in principio, quam fiebat. (Ibid. 2, 13 / SC 443, 298, 13-19.)

Podle ariánů existují dvě možnosti. Buď řekneme, že Syn byl vždy to, co je. V tomto případě však tvrdíme, že je bez narození a to je něco, co odmítá i Církev. Rodí se přece to, co nebylo a rodí se proto, aby začalo být. Pokud však budeme tvrdit, že Syn na rozdíl od Otce je narozený, pak je jasné, že nebyl předtím, než se narodil. Na to sv. Hilarius odpovídá věčným narozením Syna.

*„Neboť není stejná věc nebýt narozený a narodit se: protože ten, který se narodil, je z jiného, zatímco ten, který se nenarodil, není od žádného. Jiná věc je být bez původce a vždy věčný a jiná být souvěčný s původcem, tedy s Otcem. Tam, kde je původce Otec, tam je i narození; tam, kde je původce věčný, tam je i narození věčné.“*⁴⁶⁹

Koncept věčného narození ze své podstaty vylučuje teorii dvoufázové existence Slova, jak ji používala starověká theologie a také sv. Hilarius v *Komentáři*. Viděli jsme, že v tomto kontextu narození bylo aktem přechodu Slova z jeho první do druhé fáze existence.

Ve 12. knize *De Trinitate* k tomu sv. Hilarius říká.

*„Protože, když se narodí to, co již bylo, již nejde o narození, ale o změnu sebe sama způsobenou narozením. Ovšem být vždy narozen znamená narozením překročit pojem času a nedovolit rozumu si myslet, že někdy nebyl narozený.“*⁴⁷⁰

Sv. Hilarius, který vynakládá tolik úsilí na to, aby vyložil tento fundamentální koncept své christologie, připomíná ariánům, že není možné vést analogii mezi věčným narozením Syna a narozením, které známe ze světa.

„A tak vyznáváme jednorozeného Boha, ale narozeného přede všemi věky; protože je nutné, abychom se v našem vyznání drželi hranic, které byly

⁴⁶⁹ Neque enim id ipsum est non natum atque nasci: quia illud ab altero, hoc vero a nemine est. Et aliud est sine auctore esse semper aeternum, aliud quod patri, id est, auctori est coaeternum. Ubi enim pater auctor est, ibi et nativitas est; at vero ubi auctor aeternus est, ibi et nativitatis aeternitas est. (Ibid. 12, 21 / SC 462, 414, 3-10.)

⁴⁷⁰ Quia nasci quod erat, jam non nasci est, sed se ipsum demutare nascendo. Natum autem semper esse hoc est, sensum temporum nascendo praecurrere, neque intelligentiae patere aliquando fuisse non natum. (Ibid. 12, 30 / SC 462, 426, 3-7.)

*vytýčeny kázáním Apoštolů a Proroků. Lidské chápání nemůže pojmut koncept nečasového narození, protože v oblasti pozemské přirozenosti není nic, co odpovídá tomu, co je narozené před časem.“*⁴⁷¹

I když v oblasti stvořené přirozenosti neexistuje nic, co by odpovídalo věčnému narození, přesto sv. Hilarius používá analogii s lidským narozením proto, aby přiblížil tajemství Božího narození. Je to také analogie, kterou používá Písmo k tomu, aby přiblížilo pochopení vztahu prvních dvou osob Svaté Trojice. Titul Syn Boží, který předpokládá analogii s lidským narozením, je jedním z ústředních christologických titulů Nového zákona. Navíc, jak sv. Hilarius poukazuje, Petrovo vyznání Krista jako Syna Božího je skála, na které je postavena Církev.

V procesu lidského narození je jedna základní myšlenka, které sv. Hilarius využívá, i když až poté, co odstraní z procesu lidského rození jeho tělesnou a časovou stránku. Ve svém konceptu narození uvažuje tímto způsobem. Pokud člověk něco tvoří, závisí výsledek jeho činnosti na jeho vůli. Pokud však člověk plodí, nemá jinou možnost, než zplodit člověka. Rození člověka na rozdíl od tvoření nějaké věci je akt, při kterém dochází k předání přirozenosti od rodičů k narozenému.

V 7. knize k tomu sv. Hilarius píše:

„Běžné lidské chápání vylučuje, aby něco, co vzniklo narozením, bylo odlišné od přirozenosti svého původu... A když to platí v oblasti, kde působí tělesné příčiny a vášně, pak se ptám, co je to za šílenství, že narození jednorozeného Boha nás odkazuje k upadlé přirozenosti z Boha... »Co se rodí z těla, je tělo a co se rodí z Ducha, je Duch, protože Bůh je Duch.« (J 3, 6). Není žádná pochybnost, že v tom, který se narodil, není nic odlišné a cizí vůči

⁴⁷¹ Natum itaque unigenitum Deum, sed natum ante aeterna tempora confitemur; quia confiteri necesse est, in quo nos apostolicarum ac propheticarum praedicationum dicta concludunt: cum tamen sensus humanus intelligentiam intemporalis nativitatis non apprehendat, quia aliquid in naturis terrenis ante tempora natum esse non convenit. (Ibid. 12, 26 / SC 462, 420, 1-6.)

tomu, ze kterého se narodil. Narození Boha tedy přináší Boha, ovšem nikoliv takovým způsobem, abychom se domnívali, že začal existovat, ale tak že je narozený.⁴⁷²

Narození Syna na rozdíl od stvoření světa je tedy akt, při kterém Otec předává Synu celou svoji přirozenost.

„Ale pravá víra vyznává Boha narozeného z Boha jako světlo ze světla, protože Bůh bez utrpení škody poskytuje ze sebe narozenému Bohu svoji přirozenost tak, že dává to, co má, a to, co bylo dané, má a rodí se tak to, co je; protože se nenarodilo nic jiného než to, co je.“⁴⁷³

Na jiném místě ke stejnému tématu uvádí: „...protože každé narození musí existovat v té stejné přirozenosti, ze které se rodí. Narození nepřináší substanci cizího rodu, protože z jednoho rodu nemůže povstat něco jiného rodu.“⁴⁷⁴

Pokud narození Syna na rozdíl od stvoření světa má svůj původ v přirozenosti Boha a nikoli ve vůli Boha, pak přirozenost Syna musí být nutně stejná jako přirozenost Otce. V *Liber de synodis* rozlišuje tímto způsobem mezi tím, jak Bůh svojí přirozeností rodí Syna a tím, jak svojí vůlí tvoří svět:

„Vůle Boží přinesla každému stvoření jeho podstatu: ale v případě Syna je to dokonalé narození, které mu dalo přirozenost z bezvášnivé a nezrozené substance. Všechny věci byly stvořeny takové, jaké je Bůh chtěl mít. Ovšem

472 *Intelligentiae istud humanae sensus excludit, ut aliquid a natura originis suae nascendo diversum sit... Et cum haec in his corporalibus causis et passionibus ita sint; quis rogo furor est, nativitatem unigeniti Dei ad degenerem ex Deo referre naturam... Quod de carne nascitur, caro est; et quod de spiritu, spiritus est, quia Deus spiritus est, non ambiguum sit nascenti diversum atque alienum aliquid ab eo ex quo natus sit non inesse. Nativitas igitur Dei Deum perficit, ut Deus non coeptus intelligatur esse, sed natus. (Ibid. 7, 14 / SC 448, 302, 3-23.)*

473 *Sed quia verae fidei professio est, ita Deum ex Deo natum ut lumen ex lumine, quod sine detrimento suo naturam suam praestat ex sese, ut det quod habet, et quod dederit habeat, nascaturque quod sit; cum non aliud, quam quod est, natum sit... (Ibid. 6, 12 / SC 448, 190, 15-20.)*

474 *...quia universa nativitas non potest non in ea esse natura, unde nascatur. Non affert externi generis substantiam: quia ex uno non subsistit alienum. (Ibid. 7, 21 / SC 448, 322, 42-44.)*

Syn, který je narozený z Boha, povstal takový, jaký je Bůh. Přirozenost neprodukuje přirozenost odlišnou od sebe.“⁴⁷⁵

Sv. Hilarius si byl dobře vědom toho, že se ariáni snažili popřít tento základní rozdíl mezi tím, jak Bůh svojí vůlí tvoří svět a tím, jak svojí přirozeností rodí Syna.

„Bezbožný heretiku, přivlastňuješ si narození Syna, abys z něj učinil vůli tvořit. To činiš proto, aby Syn nebyl narozen z Boha, ale aby povstal aktem tvoření na základě vůle toho, který ho stvořil... a řekl bys, že je narozený ten, který povstal z ničeho; nazval bys ho Synem, ale nikoliv proto, že byl narozen z Boha, ale proto, že byl stvořen skrze Boha; protože by sis vzpomněl, že také zbožní lidé byli u Boha hodni takového pojmenování. Tehdy by si mu udělil jméno Boha ale za stejné podmínky, za jaké bylo řečeno »Řekl jsem vám: jste bohové, a synové Nejvyššího vy všichni«... protože jeho narození není přirozené narození z Boha, ale substance stvoření.“⁴⁷⁶

V předcházející kapitole, jsme viděli, jak ariáni odmítali připustit, že by narození Syna vycházelo z přirozenosti Boha. Pokud někdo odmítne uznat, že Otec zrodil svého Syna svojí vůlí, pak to znamená, že Otec zrodil Syna proti své vůli, aniž by to chtěl. Sv. Hilarius znal tuto ariánskou argumentaci. A podobně, jako jsme to viděli u sv. Athanasia, také on vylučuje jakoukoli možnost aplikovat na Boha pojem nutnosti (*necessitas*). Odmítá souhlasit s ariány v tom, že by protiklad, který existuje v našem stvořeném světě, – mezi

475 *Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit: sed naturam Filio dedit ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia esse Deus voluit: Filius autem natus ex Deo talis substitit, qualis et Deus est. Nec dissimilem sui edidit natura naturam: (Sv. Hilarius, *De Syn.* 58 / PL 10, 520C.)*

476 *Usurpas enim, impiissime haeretice, nativitatem Filii ad creationis voluntatem; ut non ex Deo natus sit, sed volente eo qui creavit, ex creatione substiterit... et natum dicas, quod substitit ex nihilo: filium autem idcirco nuncupes, non quia ex Deo natus est, sed quia per Deum creatus est; quia et homines religiosos appellatione hujus nominis dignos a Deo habitos memineris: tum porro ei non alia conditione Dei nomen indulgeas, quam ea qua dictum sit: Ego dixi, dii estis: et filii Altissimi omnes..., quia generatio ejus non naturalis ex Deo nativitas sit, sed substantia creaturae. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 6, 18 / SC 448, 204, 1-20.)*

svobodným jednáním na základě vůle a nutným jednáním na základě přirozenosti –, mohl existovat také v Bohu.

„*Bůh je svobodný a nepodmíněný, je mimo příčiny přirozených nutností, Pán celé přirozenosti... V dokonalém Bohu, který není složen z částí a který je neměnný Duchem, - protože Bůh je Duch -, neexistuje přirozená nutnost vnitřních příčin. Ale protože Písmo nám zvěstovalo narození Ducha z Ducha, předložilo našemu chápání příklad z toho, co se děje kolem nás. Tím nám nechce ukázat příklad narození, ale pomáhá nám ho pochopit. Tento příklad má přispět k našemu poznání, jeho smyslem není postulovat nutnost.*“⁴⁷⁷

V předcházející kapitole jsme citovali 25. anathema sirmijského koncilu (351) proti těm, kteří tvrdili, že Syn byl narozen proti vůli Otce.⁴⁷⁸ V *Liber de synodis* je tato anathema vysvětlena západním biskupům těmito slovy:

„*Když se učilo, že Syn na rozdíl od ostatních není z vůle, – aby si někdo nemyslel, že Syn má podstatu pouze podle vůle a nikoliv podle přirozenosti –, zdálo se, že heretici dostali příležitost, aby připisovali Bohu Otci nutnost zrodit ze sebe Syna. Jako by ho zplodil nedobrovolně jsa nucen nějakým zákonem*

⁴⁷⁷ Cum extra naturalium necessitatum causam liber atque absolutus, naturae totius dominus manens... Sed Deo non ex partibus perfecto, sed indemutabili per spiritum, quia Deus spiritus est, non est internarum causarum naturalis necessitas. Sed quia nobis spiritus de spiritu nativitate praedicabat, sensum nostrum causarum nostrarum instituit exemplo; non in exemplum nativitatis, sed ad intelligentiam generationis; ut exemplum illud non ad necessitatem proficiat, sed ad sensum. (Ibid. 12, 8 / SC 462, 394, 6-22.)

⁴⁷⁸ O. G. Florovsky k ariánskému sporu o existenci nutnosti v Bohu uvádí: „Rozlišení mezi „podstatou“ a „energiemi“, nebo můžeme říci mezi „přirozeností“ a „milostí“ odpovídá tajemnému rozlišení, které existuje v Bohu mezi „nutností“ a „svobodou“, ale pochopenému ve správném smyslu. Bůh je ve své tajemné přirozenosti jakoby „nucen“ nikoliv však nějakou nutností či donucením, ale nutností přirozenosti, která je slovy sv. Athanasia Velikého „převyšuje a předchází svobodnou vůli“ (*Oratio contra Arianos* 3, 62-63). S akceptovatelnou smělostí můžeme říci: Bůh nemůže být, než Trojice Osob. Triáda hypostazí je nad Boží vůlí, je jakoby „nějakou nutností“ nebo „zákonem“ Boží přirozenosti. Tato vnitřní „nutnost“ je vyjádřena jak pojmem *homoousios* tak dokonalou nerozdělitelností tří Osob, které spolu existují a vzájemně pronikají jedna druhou.“ (Флоровский, Тварь и тварность [online], [cit. 2007-02-23].)

přirozenosti ..., ale Otec přede všemi věky z podstaty své přirozenosti chtěl a bez vášně dal Synu podstatu přirozeného narození.“⁴⁷⁹

V 7. knize *De Trinitate* sv. Hilarius vysvětluje, že víra v božství Syna není vírou v jednoho Boha, i když vyznáváme, že Syn Boží je Bůh.

„*Vyznat, že Syn Boží je Bůh, by neznamenovalo pozbytí víru v jednoho Boha Otce, protože by nešlo o nic jiného, než věřit v to, že v Synu je skutečně přirozenost Otce; také by nebyla ohrožena víra v jednu přirozenost bezbožným vyznáním jiného Boha, protože dokonalé narození Boha by nepřineslo přirozenost jiného Boha*“⁴⁸⁰

Víra v jednoho Boha by byla zničena tím, kdybychom vedle Boha Otce vyznávali nějakého jiného Boha. To však není případ víry Církve.

V pojetí sv. Hilaria koncept narození není příčinou pouze jednoty přirozenosti Otce a Syna, ale také odlišnosti hypostazí Otce a Syna. Koncept narození totiž na jednu stranu dovoluje udržet jednotu přirozenosti Otce a Syna a zároveň s tím, jak pracuje s rodičím a narozeným, ukazuje také na skutečnou odlišnost osob. Tam, kde je jednota narození, není místo pro *singularis Dei*. Akt narození předpokládá jednotou, která se vztahuje ke dvěma. Předtím, než jsme se začali zabývat samotným *De Trinitate*, jsme si krátce představili prostředí maloasijské teologie, ve kterém se sv. Hilarius ocitl díky vyhnanství. Viděli jsme, jak silně bylo toto prostředí citlivé na projevy sabellianismu. To se samozřejmě nemohlo neprojevit také v myšlení sv. Hilaria.

Jak v *De Trinitate* tak i v *Liber de synodis* je velice zřetelná snaha sv. Hilaria bojovat současně na dvou frontách: jak proti ariánskému popření

⁴⁷⁹ Cum non ex voluntate, ut caetera, Filius subsistere doceretur, ne secundum voluntatem tantum, non etiam secundum naturam haberet essentiam; data haeticis occasio videbatur, ut necessitatem Deo patri gignendi ex se Filii adscriberent, tamquam naturae lege cogente invitus ediderit... sed ante tempora omnia Pater ex naturae suae essentia, impassibiliter volens, Filio dedit naturalis nativitatis essentiam. (Sv. Hilarius, *De Syn.* 59 / PL 10, 520D-521A.)

⁴⁸⁰ ... quia ab unius Dei patris professione religio non excideret Deum confessa Dei filium, cum in filio Dei non nisi paternae naturae veritas crederetur; nec sub alterius Dei impia professione fides naturae periclitaretur unius, quia non alterius Dei naturam perfecta Dei nativitas attulisset. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 7, 12 / SC 448, 300, 12-17.)

jednoty přirozenosti Otce a Syna, tak proti monarchianistickému popírání odlišnosti osob Otce a Syna. I. V. Popov se o antimonarchianistické tendenci sv. Hilaria vyjadřuje takto: „Nauka o Trojici vyvolává takový dojem, jakoby se její autor poté, co se dostal do okruhu orthodoxních východních biskupů, nakazil strachem z monarchianismu.“⁴⁸¹

Je to právě koncept narození, jak je formulován v *De Trinitate*, který umožňuje udržet jak jednotu přirozenosti, tak i rozlišení osob Otce a Syna.

„*A tak nejblaženější víra v dokonalé narození ničí každé zlo: jak představu o dvou bozích, tak i představu o osamocení Boha. Neboť ti, kteří jsou jedno, nejsou jeden; a ten, který není jeden, se přece neliší od toho, který také existuje, aby tak oba nebyli jedno.*“⁴⁸²

Nutnost bojovat zároveň proti arianismu a sabellianistickému monarchianismu vedla sv. Hilaria k pečlivému promyšlení trojičního dogmatu a konceptu narození Syna.

„*Ale my, kteří jsme božsky naučeni, nezvěstujeme ani dva bohy ani osamocěného Boha, přineseme důkazy z hlásání evangelíí a proroků pro vyznání Boha Otce a Boha Syna, neboť v naší víře oba jsou jedno nikoli jeden. Nevyznáváme, že oba dva jsou tentýž, nebo že jeden je Bůh pravý a druhý falešný: protože Bohu narozenému z Boha, samo narození nedovoluje, aby byl tentýž nebo jiný.*“⁴⁸³

Kráčel bezpečně mezi arianismem a monarchianismem sv. Hilariovi umožnilo to, že v trojiční nauce rozlišuje mezi úrovní jednoty a rozlišení v

481 Попов, Святой Иларию епископ Пиктавийский, s. 492.

482 Atque ita in hac perfectae nativitatis beatissima fide, vitium omne, et duum deorum, et Dei singularis exstinguitur: cum qui unum sunt, non sit unus; et qui non unus est, non tamen ab eo qui est, ita ex aliquo differat, ut uterque non unum sint. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 8, 4 / SC 448, 384, 27-31.)

483 Sed nos edocti divinitus neque duos deos praedicare neque solum, hanc evangelici ac prophetici praeconii rationem in confessione Dei patris et Dei filii afferemus, ut unum in fide nostra sint uterque, non unus: neque eundem utrumque, neque inter verum ac falsum aliud confitentes; quia Deo ex Deo nato, neque eundem nativitas permittit esse, neque aliud. (Ibid. 1, 17 / SC 448, 238, 13-19.)

Bohu. V *Liber de synodis* jasně prohlašuje, že Bůh není jeden osobou, ale přirozeností (*non persona Deus unus est, sed natura*).⁴⁸⁴ Podobně na mnoha místech v *De Trinitate* ukazuje, že jednotu Otce a Syna je potřeba hledat na úrovni přirozenosti a naopak odlišnost Otce a Syna na úrovni osoby.

Nejdříve se podíváme na to, jak sv. Hilarius pojednává o jednotě Otce a Syna na úrovni přirozenosti. V 5. knize *De Trinitate* rozlišuje mezi oblastí přirozenosti a oblastí osoby tak, že tvrdí, že Syn je od Otce neoddělitelný nikoliv, co se týče osoby, ale co se týče přirozenosti (*inseparabilis, non ex persona, sed ex natura*).⁴⁸⁵ Podobně na jiném místě čteme, že Otec a Syn jsou jeden a pravý Bůh nikoli osobou ale přirozeností (*in quibus Pater et Filius non persona, sed natura unus et verus Deus uterque est*).⁴⁸⁶ Sv. Hilarius v *De Trinitate* ukazuje, že Církev vyznává Otce a Syna jako jednoho a pravého Boha a to na základě jednoty přirozenosti (*secundum naturae unitatem*) a nikoliv na základě sjednocení osoby (*secundum personae unionem*).⁴⁸⁷ Tímto způsobem se připouští jednota pouze na úrovni přirozenosti. Naopak jednota na úrovni osoby je odmítnuta, neboť Otec a Syn jsou jedno nikoliv jednotou osoby, ale jednotou substance (*unum sunt non unione personae sed substantiae unitate*).⁴⁸⁸

A nyní se podíváme na to, jakým způsobem se v *De Trinitate* pojednává o rozdílu Otce a Syna na úrovni osoby. Uvedeme si zde citát ze 4. knihy *De Trinitate*, kterou sv. Hilarius zasvětil výkladu starozákonních theofanií a tomu jak Mojžíš ve Starém zákoně učí o Bohu a Bohu. V Dt 6, 4 o sobě říká nezrozený Bůh: „*Poslyš, Izraeli, Hospodin Bůh tvůj jeden jest.*“ V Dt 32, 39 říká o sobě jednorozený Bůh: „*Pohleďte, pohleďte, protože já jsem Hospodin a není jiný Bůh kromě mě.*“ Sv. Hilarius k tomu poznamenává:

484 Sv. Hilarius, *De Syn.* 69 / PL 10, 526C.

485 Sv. Hilarius, *De Trin.* 5, 35 / SC 448, 160, 12.

486 Ibid. 5, 10 / SC 448, 114, 8-9.

487 Ibid. 6, 8 / SC 448, 180, 3-4.

488 Ibid. 4, 42 / SC 443, 94, 42-43.

„Jméno Jednorozeného nepřipouští, aby někdo jiný na něm měl účast, stejně tak i jméno Nezrozený nepřipouští, aby se někdo jiný podílel na tom, že je nezrozený. Vždyť je jeden z jednoho. Ani vedle nezrozeného Boha není jiný nezrozený Bůh, ani vedle jednorozeného Boha není nějaký další jednorozený Bůh. Každý z těch dvou je jeden a sám, jednomu je vlastní být nezrozený a druhému je vlastní mít počátek. A tak jeden i druhý jsou jeden Bůh, když mezi jedním a jedním – to jest jeden vycházející z jednoho, - není jiná přirozenost Boží věčnosti.“⁴⁸⁹

Podle výkladu sv. Hilaria oba dva citáty z Deuteronomia ukazují na vlastnosti (*proprietas*) jedné a druhé osoby, k tomu co tvoří jejich hypostatické určení. Ve 4. knize interpretuje Hospodinova slova z proroka Izajáše: „*Toto praví Hospodin... pouze v tobě je Bůh a mimo tebe není Bůh.*“ (45, 14)

„»Protože v tobě je Bůh«. Tento výrok nepřipouští myšlenku někoho osamocené. Slova »v tobě« označují toho, kdo je přítomen a ke komu se obrací řeč. Slova, která následují, »V tobě je Bůh«, neoznačují pouze toho, kdo je přítomen, ale také toho, kdo v přítomném přebývá. Rozlišuje se zde přebývající od toho, ve kterém přebývá a to pomocí rozlišení pouze osoby a nikoliv rodu.“⁴⁹⁰

Ve vztahu Boha Otce a Boha Syna se připouští rozlišení pouze na úrovni osoby (*personae tantum distinctione*). Naopak na úrovni přirozenosti je rozlišení striktně odmítnuto.

489 Neque consortem unigeniti nomen admittit sicuti non recipit innascibilis, in eo tantum quod est innascibilis, participem; est enim unus ab uno. Neque praeter innascibilem Deum innascibilis Deus alius est, neque praeter unigenitum Deum unigenitus Deus quisquam est. Uterque itaque unus et solus est, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis. Ac sic uterque Deus unus est; cum inter unum et unum, id est, ex uno unum, divinitatis aeternae non sit secunda natura. (Ibid. 4, 33 / SC 448, 74, 13-21.)

490 Quoniam in te est Deus. Solitarium res ista non recipit. In te enim praesentem, veluti ad quem sit sermo, significat. Quod autem sequitur: In te est Deus, non solum eum qui praesens est, sed etiam eum qui manet in praesente demonstrat: habitantem ab eo in quo habitat discernens, personae tamen tantum distinctione, non generis. (Ibid. 4, 40 / SC 448, 88, 12-18.)

Na závěr této kapitoly se ještě podíváme na to, jak sv. Hilarius při formulování konceptu narození rozlišoval mezi synovstvím jednorozeného Syna Božího a synovstvím křesťanů:

„Pán řekl: »Oslav svého Syna. « Dosvědčil, že je Synem nejen jménem, ale také na základě práva vlastnictví, protože říká svého. Neboť mnozí jsou synové Boží, ale on není takovým Synem. On je vlastní a skutečný Syn a to svým původem a nikoli adopcí, skutečně a nikoli pouze pojmenováním, narozením a nikoli stvořením.“⁴⁹¹

Ke stejnému tématu se vrací znovu v 6. knize, kde ukazuje, že Kristus je Syn Boží, protože je v něm přítomná dokonalá přirozenost Boží (*natura absoluta divinitatis*).⁴⁹² Sv. Hilarius poukazuje na to, jak při křtu Páně v Jordánu a při proměnění na hoře Tábor, Bůh svědčí o svém vlastním jednorozeném Synu slovy *Hic est Filius meus*. Základní rozdíl je vyjádřen přivlastňovacím zájmenem *meus*. Je to výlučná vlastnost (*proprietas*) Syna, aby ho Bůh nazýval vlastním Synem (*Filius meus*).⁴⁹³ Bůh má mnoho synů, kteří nejdříve byli stvořeni a potom adoptováni. Ovšem vlastní Boží Syn je pouze jeden a jeho původ spočívá v narození, které má příčinu v Boží přirozenosti.

Ariánské pojetí adoptivního synovství Krista sv. Hilarius vyvrací také s odkazem na několik míst z Pavlových epištol, kde sv. Pavel ukazuje, že výlučně Kristu je udělováno právo ne-adoptivního, přirozeného synovství. Cituje Ř 5, 10; Ř 8, 3; 1K 1, 9, kde je Kristus vzhledem k Bohu nazýván *Filius suus* nebo *Filius eius*. Takové pojmenování označuje přirozenost Syna

491 Dominus dixerat: Clarifica Filium tuum. Non solum nomine contestatus est esse se filium, sed et proprietate, qua dicitur tuum. Multi enim nos filii Dei, sed non talis hic filius. Hic enim et verus et proprius est filius, origine, non adoptione; veritate, non nuncupatione; nativitate, non creatione. (Ibid. 3, 11 / SC 443, 354, 5-10.)

492 Ibid. 6, 22 / SC 448, 210, 8.

493 Ibid. 6, 23.

(*naturam Filii*). A z toho je patrné, že Kristu nepřísluší adopce a stvoření (*adoptio et creatura*). To naopak přísluší křesťanům.

„[Apoštol Pavel] ví, kdo jsou adoptivní synové a kdo si vírou zasloužili takové bytí a označení. Neboť praví: »Ti, kdo se dají vést Duchem Božím, jsou synové Boží. Nepřijali jste přece Ducha otroctví, abyste opět propadli strachu, nýbrž přijali jste Ducha synovství, v němž voláme: Abba, Otče.« (Ř 8, 14-15). To je pojmenování, které vychází z naší víry, skrze svátost znovunarození. Naše vyznání víry nám poskytuje adopci. Skrze skutky, které jsou vykonané na základě Ducha Božího, jsme nazýváni syny Božími; slova »Abba, Otče« voláme, aniž by nám to náleželo na základě naší přirozenosti.»⁴⁹⁴

Podle sv. Hilaria slova *hic est filius meus* ukazují na Kristovu přirozenost (*demonstratio naturae*). Uvádí Kristův výrok z J 7, 27 „...ale poslal mě ten, který je pravdivý a toho vy neznáte. Já ho však znám, neboť jsem od něho a on mě poslal“. Na základě tohoto výroku sv. Hilarius dokládá, jaký je rozdíl mezi vztahem stvořených synů Božích a jednorozeného Syna Božího k Bohu Otcí.

Sv. Hilarius se ptá, zdali Kristovo tvrzení, že je od Otce (*ab eo sum*), označuje dílo stvoření (*opus creationis*) nebo přirozenost zrození (*natura generationis*). Pokud by slova *ab eo sum* označovala spíše *opus creationis* pak by nutně celé stvoření muselo znát Boha Otce stejně jako jednorozený Syn. To však samozřejmě není pravda. Pokud tedy poznání Boha Otce je vlastní pouze jednorozenému Synu, pak i slova *ab eo sum*, musí být vlastní pouze Synu. Slova *ab eo sum* tedy označují akt narození a nikoliv akt stvoření.

494 Scit qui sint adoptionis filii, et qui hoc esse ac nuncupari per fidem meriti sunt. Ait namque: Quotquot enim spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei. Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timorem, sed accepistis spiritum adoptionis, in quo clamamus, Abba pater. Fidei nostrae per sacramentum regenerationis hoc nomen est: et professio nostra nobis praestat adoptionem. Filios enim Dei, opera secundum spiritum Dei gesta connuncupant: et clamatur a nobis potius Abba pater, quam ex naturae manet proprietate. (Ibid. 6, 44 / SC 448, 258, 16-25.)

„Jestliže jemu, protože je od něho, je vlastní znát Otce, jak můžeme pochybovat, že jemu, protože je od něho, je vlastní, že je pravý Syn z přirozenosti Boha... Jak vidíš, máme zde vlastnost poznání, které vychází z vlastnosti narození. A to, že je od něho, neoznačuje stvořitelenskou sílu, - vždyť vše z Boha povstalo skrze stvořitelenskou sílu -, ale skutečnost narození, skrze kterou on jediný zná Otce, protože ostatní, které jsou od něho, ho neznají.“⁴⁹⁵

Jak je patrné, dostali jsme se opět k základnímu principu teologie sv. Hilaria, který je také základním nástrojem pro vyvrácení ariánské nauky. Máme tím na mysli rozlišení mezi přirozeností Boží (*natura Dei*), z které vychází narození Syna, a stvořitelenskými silami Božími (*virtus creationis*), z kterých vychází stvoření světa. Vše je z Otce. To však může označovat buď narození Syna vycházející z přirozenosti Boha, nebo stvoření světa vycházející z nestvořené síly Boha. Jednorozený Syn má skrze narození původ v přirozenosti Boha a protože pochází z přirozenosti Boha, je mu poznání Boha vlastní. Stvořený svět naproti tomu má původ ve stvořitelenské síle Boha, nepovstal z přirozenosti Boha a tak je pro něj poznání, které má jednorozený Syn nepřístupné. Nacházíme zde souvztažnost mezi ontologií a gnoseologií. Charakter poznání je určen charakterem původu (*proprietas cognitionis de proprietate generationis*).

Také v 11. knize sv. Hilarius ukazuje, jak se Bůh jinak vztahuje k Synu a jinak ke stvoření. V tomto případě to ukazuje na odlišném vztahu Boha Otce k Boží a k lidské přirozenosti Krista. Jiným způsobem se totiž Bůh vztahuje ke Kristu vzhledem k jeho Boží přirozenosti (která má původ *ex natura Dei*) a jinak se k němu vztahuje vzhledem k jeho lidské přirozenosti (která má svůj původ *ex virtute Dei*). Vychází z Pavlova citátu „*Deus Domini nostri Iesu*

495 Sin vero idcirco ei, quia ab eo sit, cum nosse sit proprium; quomodo non hoc ei, quod ab eo est, erit proprium? Scilicet ut verus filius ex natura sit Dei... Habes igitur proprietatem cognitionis de proprietate generationis: et quod ab eo est, non creaturae in eo virtutem, - nam omnia ad eo per virtutem creationis existunt -, sed nativitatis veritatem, per quam solus Pater novit, cum caetera eum quae ab eo sunt ignorent. (Ibid. 6, 28 / SC 448, 226, 19-28.)

Christi, Pater claritatis” (Ef 1, 16). Sv. Hilarius poukazuje na nepřevoditelnost řečtiny do latiny. To, co chce ukázat, by bylo patrnější, pokud by latina používala členy stejným způsobem jako řečtina. V takovém případě by výrok zněl: *Ille Deus illius Domini nostri Iesu Christi, Ille Pater illius claritatis*. Podle sv. Hilaria je potřeba, abychom v Bohu rozlišovat *ille* a *ille*. Vzhledem ke Kristově Boží přirozenosti Bůh je *ille Pater*, vzhledem k jeho lidské přirozenosti a ke stvoření Bůh je *ille Deus*.

„Skrze výrazy »ten Bůh je toho Ježíše Krista« a »ten Otec je té slávy« byla vyjádřena vzhledem k možnosti našeho pochopení určitá vlastnost. Tam, kde je zmíněna sláva Krista, tam Bůh je jeho Otec. Tam, kde Kristus je Ježíš, tam Otec je jeho Bůh. Boha tak má na základě ekonomie, protože je služebník a Otec má na základě slávy, protože je Bůh.“⁴⁹⁶

2. Oblast ekonomie

V předcházející kapitole, ve které jsme se zabývali otázkou narození Syna, jsme se pohybovali v oblasti theologie. Jinými slovy, nacházeli jsme se na úrovni Boží přirozenosti, která je původem narození Syna. Touto kapitolou opouštíme oblast theologie, oblast věčných, vnitřních vztahů prvních dvou osob Svaté Trojice a přecházíme do oblasti ekonomie. To znamená, budeme se zabývat tím, jak sv. Hilarius vykládal konání a projevování trojjediného Boha *ad extra*.

Viděli jsme, že v *De Trinitate* byl sv. Hilarius nucen opustit koncept narození Syna, jak jej používal v *Komentáři*. Bylo totiž nezbytné osvobodit

⁴⁹⁶ Per id enim, quod ille Deus illius Jesu Christi est, et ille pater illius claritatis, quaedam secundum capacitatem sensus nostri intelligentiae proprietates expressa est: ut Christi ubi claritas est, ibi Deus pater ejus sit; ubi vero Christus Jesus est, ibi pater Deus suus sit; habens Deum suum in dispensatione cum servus est, et patrem in claritate cum Deus sit. (Ibid. 11, 17 / SC 462, 328, 33-39.)

výklad vztahu mezi Otcem a Synem od všech kosmologických a ekonomických motivů. Tím také byla v latinské theologii poprvé jasným způsobem ustanovena oblast samotných vnitřních vztahů osob Svaté Trojice nezávisle na jejich působení ve světě. Co se však týče pojetí ekonomie, tedy toho jak Bůh spravuje svět, zůstává sv. Hilarius i v *De Trinitate* věrný přednicejské theologii.

2.1. Pojetí ekonomie podle starověké theologie

Předtím, než se budeme zabývat samotným výkladem průběhu ekonomie spásy podle *De Trinitate*, zastavíme se nejdříve u obecného významu ekonomie ve starokřesťanské theologii. Koncept ekonomie používala starověká theologie k tomu, aby vyložila, jakým způsobem Bůh koná ve světě. Řecký termín οἰκονομία, jehož latinským protějškem je termín *dispensatio*, znamená něco spravovat či řídit. Starověká theologie pomocí tohoto pojmu vyjadřovala, jak Bůh svým konáním, svým působením spravuje svět. Οἰκονομία, *dispensatio* zahrnuje celý plán, celou historii spásy, která stvoření poskytuje možnost dosáhnout svého určení, pro které bylo Bohem stvořeno. Jak podle sv. Hilaria, tak podle starověké theologie obecně, ekonomie má svůj řád (*ordo*): „*Ekonomie tajemství má svůj řád: K úctě Boha [Otce] jsme naučeni prostřednictvím Boha [Slova]*.“⁴⁹⁷

Na základě starověkého konceptu ekonomie Bůh jedná ve světě vždy tak, že Bůh Otec koná vše skrze své Slovo, svého Syna. Nikdy tomu není jinak. Naše představení starověkého konceptu ekonomie omezíme, s výjimkou Eusebia Cesarejského, pouze na oblast západní theologie. Ovšem stejný

⁴⁹⁷ Habet dispensatio sacramentorum suum ordinem: Ad Dei honorem per Deum docemur. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 5, 20 / SC 448, 132, 23-25.)

koncept ekonomie od doby řeckých apologetů, zvláště pak přispěním sv. Justina Mučedníka, Klementa Alexandrijského a Origena, leží také v základu starověké řecké theologie.

Jedním ze základních theologických předpokladů starověké Církve byl axiom, že nikdo nezná Boha než ten, kterému ho zjevuje Kristus. Patristická theologie tímto způsobem vykládala verš z evangelia sv. Matouše: „... a nikdo nezná Syna než Otec, ani Otce nezná nikdo než Syn - a ten, komu by to Syn chtěl zjevit.“ (11, 27) Tato slova přitom neplatí, jak by se někdo mohl domnívat, pouze na novozákonní období, platí po celou dobu ekonomie spásy tj. od stvoření světa, přes starozákonní období a nikdy tomu nebude jinak.

Na Západě jako první tento základní princip podrobně rozpracoval a formuloval sv. Ireneus Lyonský. Příležitost mu k tomu daly gnostické skupiny, proti kterým se obrací v *Adversus haereses*. V první části naší práce jsme mluvili o tom, že gnostici popírali jednotu Starého a Nového zákona. Podle gnostiků Bůh, který se ve Starém zákoně zjevil Židům, není nejvyšší Bůh, ale nižší padlý bůh *demiurgos*, který je v kontaktu s hmotným světem, který stvořil a ve kterém se zjevuje. Ten oklamal Židy a stal se jejich Bohem. V Novém zákoně Kristus nepřináší poznání *demiurga*, ale již pravého nejvyššího Boha, svého Otce. Podle sv. Ireneua gnostici vykládali verš z Mt 11, 27 těmito slovy:

„Nikdo nepoznal [sloveso je v min. čase] Otce než Syn a ani Syna nepoznal nikdo než Otec a komu by to Syn chtěl zjevit; a vykládají to tak, jakoby před příchodem našeho Pána nikdo nepoznal pravého Boha.“⁴⁹⁸

Naproti tomu sv. Ireneus ve shodě se starokřesťanskou theologií vykládá slova „... ani Otce nezná nikdo než Syn - a ten, komu by to Syn chtěl zjevit“ tímto způsobem:

„Všechno Otci obhospodařuje Syn, od počátku až do konce vše

⁴⁹⁸ Nemo cognovit Patrem nisi Filius, nec Filium nisi Pater, et cui voluerit Filius revelare; et interpretantur, quasi a nullo cognitus sit verus Deus ante Domini nostri adventum (Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 4, 6, 1 / PG 7, 987A.)

vykonává. Bez něho nikdo nemůže poznat Boha. Neboť poznání Otce je Syn; poznání Syna je však v Otci a zjevené v Synu, proto to Pán řekl. Neboť chtěl zjevit, není řečeno pouze pro budoucnost, jakoby Slovo začalo zjevovat Otce teprve tehdy, když se narodilo z Marie, platí to obecně po celý čas. Protože Syn, který je přítomný od počátku se svým stvořením, zjevuje Otce všem těm, kterým chce, kdy chce a jak chce Otec.“⁴⁹⁹

Sv. Ireneus tak gnostikům dokazuje, že Kristus zjevuje Boha ve své osobě jak ve Starém tak v Novém zákoně. Základní rozdíl spočívá v tom, že Logos, který zjevuje Boha ve Starém zákoně je nevtělený a je nazýván Hospodínem, Bohem Abrahamovým, Izákovým a Jákobovým, zatímco v Novém zákoně je tento Logos vtělený a je nazýván Kristem. Není tedy pravda, jak se domnívali gnostici, že by Kristus začal zjevovat Boha až od okamžiku vtělení. Od počátku existuje pro stvoření jediná možnost, jak poznat Boha a to v Logu, v Synu.

Sv. Ireneus z tohoto důvodu nazývá Syna ekonomem Otcovy milosti (*dispensator paternae gratiae*). Syn je tímto ekonomem, hospodářem, který stvoření přináší Otcovu milost nejen od vtělení, ale od začátku, od stvoření světa a po celou dobu ekonomie spásy.

„Od počátku mluví Syn Otcem, protože od počátku je s Otcem. Ten i vidění prorocká i různé dary... ukázal lidskému rodu... A proto se Slovo stalo tělem, pro užitek lidí, kvůli kterým učinil takové ekonomie, lidem ukazující Boha...“⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ Omnia autem Filius administrans Patri, perficit ab initio usque ad finem, et sino illo nemo potest cognoscere Deum. Agniti enim Patris, Filius; agnitio autem Filii in Patre, et per Filium revelata: et propter hoc Dominus dicebat:“ Nemo cognoscit Filium, nisi Pater: neque Patrem, nisi Filius, et quibus Filius revelaverit.“ Revelaverit, non solum in futurum dictum est, quasi tunc inceperet Verbum manifestere Patrem, cum de Maria natus est, sed communiter per totum tempus positum est. Ab initio enim assistens Filius suo plasmati revelat omnibus Patrem, quibus vult, at quomodo vult et quemadmodum vult Pater (Ibid. 4, 6, 7 / PG 7, 990C.)

⁵⁰⁰ Ennarat ergo ab initio Filius Patris, quippe qui ab initio est cum Patre, qui et visiones propheticas... ostenderit humano generi... et propterea Verbum factus est ad utilitatem hominum,

Za těchto předpokladů je pochopitelné, jak sv. Ireneus může tvrdit, že obě Smlouvy, jak Starý tak i Nový zákon, uzavřel stejný hospodář.

„Ovšem obě Smlouvy jeden a týž hospodář uzavřel Slovo Boží, Pán Ježíš Kristus, který i s Abrahamem a Mojžíšem rozmlouval a který nám v novosti navrátil svobodu a rozmnožil milost od něj samého pocházející.“⁵⁰¹

Ve stejném kontextu, tedy v diskusi s gnosí také Tertullianus rozvedl tento, pro starověkou teologii tak bytostně charakteristický koncept ekonomie. „Neboť vyznáváme, že Kristus vždy jednal ve jménu Boha Otce; že od počátku to byl on sám, který se obracel [k lidem], který se setkával s Patriarchy a Proroky, Syn Stvořitele, jeho Slovo...“⁵⁰²

Sv. Ireneus nazývá Syna ekonomem Otcovy milosti (*dispensator paternae gratiae*). Podobně Tertullianus nazývá Syna vikářem Otce a tvrdí, že Syn je od počátku, tedy nejen, jak se někteří domnívají, od vtělení, slyšen a viděn jako vikář Otce ve jménu Boha (*qui ab initio vicarius Patris in Dei nomine et auditus sit et visus*).⁵⁰³

Starověká teologie dostala další příležitost rozvinout svůj koncept ekonomie v diskusi s modalistickým monarchianismem. Podle této nauky Otec a Syn nejsou dvě odlišné osoby, ale pouze dva různé mody, či projevy jedné osoby. Nauku modalistického monarchianismu Tertullianus vyvracel v *Adversus Praxeam*. Za základní argument sloužil Tertullianovi právě koncept ekonomie.

propter quos fecit tantas dispositiones, hominibus quidem ostendens Deum. (Ibid. 4, 20, 7 / PG 7, 1037A-B.)

501 Utraque autem testamenta unus et idem paterfamilias produxit, Verbum Dei, Dominus noster Jesus Christus, qui et Abrahae, et Moysi collocutus est, et nobis in novitate restituit libertatem, et multiplicavit eam, quae ab ipso est, gratiam. (Ibid. 4, 9, 1 / PG 7, 997A.)

502 Nam et profiteamur Christum semper egisse in Dei Patris nomine; ipsum ab initio conversatum; ipsum congressum cum Patriarchis et Prophetis, Filium Creatoris, Sermonem ejus... (Tertullianus, *Adversus Marcionem* 2, 27 / PL 2, 317A.)

503 Ibid. 3, 6 / PL 2, 328C.

„Zajisté věříme v jediného Boha, ale v rámci *dispensatio*, které nazýváme ekonomii, aby bylo zřejmé, že existuje Syn Boží, jeho Slovo, které z něho samotného vyšlo a skrze které, bylo vše stvořeno...“⁵⁰⁴

Tertullianus tvrdí, že toto pravidlo víry má Církev od počátků Evangelia (*Hanc regulam ab initio Evangelii decucurrisset*). Za pomoci konceptu ekonomie Tertullianus vyvracel Praxeovi monarchianistické teze tak, že ukazoval, jak Starý a Nový zákon rozlišují mezi osobami Otce a Syna.

Tertullianus se mimo jiné odvolává na Kristova slova „Otec nikoho nesoudí, ale všechny soud dal do rukou Synovi“ (J 5, 22) a prohlašuje:

„A tak Syn je ten, který od počátku soudil, který svrhl nejzpuštěnější věž, který rozdělil jazyky, který potrestal celý svět zuřící vodou, který na Sodomu a Gomoru nechal pršet oheň a síru; Hospodin od Hospodina. On sám je ten, který vždy od Adama až k Patriarchům a Prorokům sestupoval k rozmluvě s lidmi, ve vidění, ve snu, v zrcadle, v tajemství. Tak od počátku ustanovil řád, který hodlal vždy až do konce následovat.“⁵⁰⁵

Podle Tertulliana omyl monarchianistů spočívá v tom, že nechápou řád Boží ekonomie a mylně se domnívají, že to byl Otec sám, který ve Starém zákoně konal, mluvil s lidmi, byl viděn a slyšen (*ipsum credunt Patrem et visum, et congressum, et operatum...*).⁵⁰⁶ Nevědí, že ve shodě s řádem ekonomie od počátku tedy i ve Starém zákoně Bůh Otec jedná skrze své Slovo, svého Syna. Sv. Hippolytus Římský je dalším z theologů, který v průběhu diskuse s modalistickým monarchianismem rozvedl starověký koncept

504 ...unicum quidem Deum credimus: sub hac tamen dispensatione, quam oeconomiam dicimus, ut unicus Dei sit et filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt... (Tertullianus, *Adversus Praxeam* 2 / PL 2, 156B.)

505 Filius itaque est qui ab initio iudicavit, turrim superbissimam elidens, linguasque disperiens, orbem totum aquarum violentia puniens, pluens super Sodomam et Gomorrhaim ignem et sulphurem; Dominus a Domino. Ipse enim et ad humana semper colloquia descendit, ab Adam usque ad Patriarchas et Prophetas, in visione, in somnio, in speculo, in aenigmate, ordinem suum praestruens ab initio semper, quem erat persecuturus in finem.. (Ibid. 16 / PL 2, 174C.)

506 Ibid. 16 / PL 2, 176A.

ekonomie. Také podle sv. Hippolyta je to Logos, který se zjevoval jak ve Starém tak i v Novém zákoně. „*Jako dřívě Logos Boží se zjevil blaženým Prorokům, tak nyní opět ten sám Boží Syn, který dřív byl Logos, nyní i člověk se kvůli nám objevil ve světě.*“⁵⁰⁷

V první fázi ekonomie je to nevtělený Logos (Λόγος ἄσαρκος), který se zjevoval starozákonním prorokům a spravedlivým. Když přišla plnost času, nevtělený Logos se vtělil, - „*Nevtělený Logos Boží oblékl svaté tělo ze svaté Panny...*“⁵⁰⁸ V druhé fázi ekonomie se tak nevtělený Logos stal Logem vtěleným (Λόγος ἐνσαρκος).

Když sv. Hippolytus vyvracel Noetův modalistický monarchianismus, tak při tom formuloval ekonomii symfonie (οἰκονομία συμφωνίας), na jejímž základě ukázal, jak Logos působil ve Starém a Novém zákoně.

„*Jako Vůdce, Rádce a Vykonavatele pro stvořené věci [Bůh] zrodil Logos, kterého majíce v sobě neviditelného pro stvořený svět, činí viditelným... Pro stvořený svět ho činí viditelným proto, aby svět skrze to, jak se bude zjevovat, ho viděl a mohl být spasen. A tak ho postavil sobě jako druhého... On [Logos] dal Zákon a Proroky a dáváje přinutil je mluvit skrze Ducha Svatého, aby poté, co vzali vdechnutí Otcovy moci, zvěstovali vůli a chtění Otce. Takovým způsobem konaje Logos mluvil o sobě. Neboť sám se stal svým hlasatelem a tak ukázal, že se Logos hodlal zjevit v lidech. Za tímto účelem zvolal: »Zjevný jsem se stal těm, kteří mě nehledali, dal jsem se nalézt těmi, kteří se na mne neptávali.« (Iz 65, 1) Kdo jiný je ten, který se stal zjevným, než Logos Otce...*“⁵⁰⁹

507 ὅπως ἂν πάλαι τοῖς μακαρίοις προφήταις ἀπεκάλυψεν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, νῦν αὐτὸς πάλιν ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, ὁ πάλαι μὲν λόγος ὦν, νυνὶ δὲ καὶ ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς ἐν κόσμῳ φανερωθεῖς... (Sv. Hippolytus, *Demonstratio de Christo et Antichristo* 3 / PG 10, 729C.)

508 ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄσαρκος ὦν ἐνεδύσατο τὴν ἁγίαν σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου...(Ibid. 4 / PG 10, 732B.)

509 τῶν δὲ γινομένων ἀρχηγόν καὶ σύμβουλον καὶ ἐργάτην ἐγέννα Λόγον. ὃν Λόγον ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατόν τε ὄντα τῷ κτιστῷ κόσμῳ ὄρατόν ποιεῖ....

V první fázi ekonomie byl Logos narozen, to znamená, jak jsme ukázali v kapitole věnované konceptu narození, byl zjeven a to jako nevtělený Logos (Λόγος ἄσαρκος). Narodil se, tedy zjevil se proto, aby stvořil svět a aby se od počátku stal stvořenému světu jeho Vůdcem a Rádce na cestě ke spáse. Nevtělený Logos se nejdříve zjevil starozákonnímu lidu, kterému daroval Zákon. Skrze starozákonní theofanie sám nevtělený Logos připravoval Izrael na svůj vlastní příchod v těle.

Takové pojetí ekonomie sebou přineslo také odpovídající pojetí vztahu Starého a Nového zákona. Uvedeme si zde tři citáty z díla o. J. Romanidise, které ukazují, jakým způsobem starověká theologie chápala Starý zákon a jeho vztah k Novému zákonu:

„Ve Starém zákoně se Kristus zjevil svým přátelům a prorokům netělesně a v sobě skrze Ducha Svatého zjevil Otce. Po svém vtělení se zjevil svým přátelům, prorokům, apoštolům a svatým v těle.“⁵¹⁰

Na jiném místě ke stejnému tématu píše: „Mezi Starým a Novým zákonem existuje totožnost pramene zjeveného daru, protože v obou Zákonech je to Kristus, který zjevuje Boha, vede svůj lid a přináší mu spásu.“⁵¹¹

O vztahu Starého a Nového zákona z pohledu patristické theologie říká:

„Základní rozdíl mezi Starým a Novým zákonem spočívá v tom, že Logos nejdříve v sobě zjevil Boha v Duchu bez těla a po svém vtělení zjevil

τῷ δὲ γινομένῳ κόσμῳ ἀόρατον ὄντα ὄρατόν ποιεῖ, ὅπως διὰ τοῦ φανῆναι ἰδῶν ὁ κόσμος σωθῆναι δυναθῆ. καὶ οὕτως αὐτῷ παρίστατο ἕτερος... οὗτος δὲ ἔδωκεν νόμον καὶ προφήτας· καὶ δοὺς διὰ πνεύματος ἁγίου ἠνάγκασεν τοὺτους φθέγξασθαι, ὅπως τῆς πατρῴας δυνάμεως ἀπόπνοιαν λαβόντες τὴν βουλὴν καὶ τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς καταγγείλωσιν. ἐν τούτοις τοίνυν πολιτευόμενος ὁ Λόγος ἐφθέγγετο περὶ ἑαυτοῦ. ἤδη γὰρ αὐτὸς ἑαυτοῦ κῆρυξ ἐγένετο δεικνύων μέλλοντα Λόγον φαίνεσθαι ἐν ἀνθρώποις. δι' ἣν αἰτίαν οὕτως ἐβόα, Ἐμφανῆς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν· εὐρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν. τίς δὲ ἐστὶν ὁ ἐμφανῆς γενόμενος ἄλλ' ἢ ὁ Λόγος τοῦ Πατρὸς... (Sv. Hippolytus, *Contra haeresim Noeti* 10-12 / PG 10, 817B- 820BC.)

510 Ρωμανίδου, *Δογματικὴ καὶ συμβολικὴ θεολογία τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας*, s. 121.

511 Ibid. s.199.

svou slávu neboli své božství skrze svou lidskou přirozenost narozenou z Panny, přemohl smrt a daroval svým přátelům již stálou účast na své slávě...“⁵¹²

Svémi vlastními slovy nám tento základní hermeneutický princip starověké theologie podává sv. Hilarius na závěr 4. knihy *De Trinitate*:

„Jeden je ten, který jedná s Abrahámem, mluví k Mojžíšovi, svědčí o Izraeli, zůstává v prorocích, skrze Pannu je narozen z Ducha, na dřevo utrpení přibíjí naše nepřátele a mocnosti, které se proti nám obrátily, ničí smrt v pekle, svým vzkříšením potvrzuje víru naší naděje, slávou svého těla ničí porušitelnost lidského těla. Žádný jiný k němu nebude připočítán. Všechny tyto události jsou vlastní pouze jednoroznému Bohu...“⁵¹³

Podle sv. Hilaria ten, který uzavírá se svým lidem jak první tak i druhou Smlouvu, je jeden (*unus*). Je to Syn Boží, jednorozný Bůh, který zjevuje Mojžíšovi v hořícím keři své jméno, JSEM, KTERÝ JSEM, a potom se z Panny Marie rodí jako člověk.

Koncept Boží ekonomie sdílený obecně celou starověkou theologií byl natolik bytostnou součástí života Církve, že určoval nejen její theologii, výklad Písma, liturgické projevy, ale také její pochopení historie.

Vidět to můžeme např. v díle prvního církevního historika Eusebia Cesarejského. V předmluvě ke svým *Církevním dějinám* píše: „Nezačnu odjinud, než od první Boží ekonomie našeho Spasitele a Pána Ježíše Krista.“⁵¹⁴ Tím, jak vysvětluje, chce ukázat starobylost a božský původ křesťanství těm,

⁵¹² Ibid. s.133.

⁵¹³ Hic ergo unus est disponens ad Abraham, loquens ad Moysen, testans ad Israel, manens in prophetis, per virginem natus ex Spiritu, adversantes nobis inimicasque virtutes ligno passionis affigens, mortem in inferno perimens, spei nostrae fidem resurrectione confirmans, corruptionem carnis humanae gloria corporis sui perimens. Ad hunc ergo non deputabitur alius. Soli enim haec unigenito Deo propria sunt... (Sv. Hilarius, *De Trin.* 4, 42 / SC 448, 94, 29-36.)

⁵¹⁴ οὐδ' ἄλλοθεν ἢ ἀπὸ πρώτης ἀρχομαι τῆς κατὰ τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ οἰκονομίας. (Eusebius Cesarejský, *Historia ecclesiastica*, PG 20, 49A.)

kteří o křesťanství smýšlí jako o něčem novém, co se teprve nedávno objevilo.⁵¹⁵ Podle Eusebia Kristova ekonomie začíná stvořením světa, protože Kristus je Slovo, které bylo na počátku u Boha a skrze které bylo vše stvořeno. Eusebius nazývá Krista „... *Andělem velké rady, vykonavatelem nevyslovitelného úmyslu Otce, spolu s Otcem Stvořitelem veškerenstva, po Otcí druhou příčinou všeho, pravého a jednorozného Syna Božího, Pána, Boha a Krále všeho stvořeného.*“⁵¹⁶

Dále pokračuje Kristova ekonomie tím, jak si vybírá svůj vyvolený národ a uzavírá s ním svoji smlouvu:

„O něm [Kristu] mluvili od počátku lidského pokolení všichni ti, kteří se vyznačovali spravedlností, zbožností a ctností. Veliký služebník Mojžíš a před ním Abraham a jeho potomci a po nich všichni spravedliví a proroci ho viděli čistýma očima své mysli a poznali ho jako Božího Syna a vzdali mu úctu.“⁵¹⁷

Potom Eusebius přichází ke krátkému přehledu starozákonních theofanií. O zjevení Boha Abrahamovi v údolí Mamre (Gn 18, 1) říká: „*A když Hospodin Bůh, který zkoumá a soudí celý svět, je vidět v podobě člověka, kdo jiný tím může být označen, než jediný, před vším existující, jeho Logos? První příčina všeho [Otec] tím být míněna nemůže.*“⁵¹⁸

⁵¹⁵ Ibid. 1, 2, 1.

⁵¹⁶ τὸν τῆς μεγάλης βουλῆς ἀγγελον, τὸν τῆς ἀρρήτου γνώμης τοῦ πατρὸς ὑπουργόν, τὸν τῶν ἀπάντων σὺν τῷ πατρὶ δημιουργόν, τὸν δεύτερον μετὰ τὸν πατέρα τῶν ὄλων αἴτιον, τὸν τοῦ θεοῦ παῖδα γνήσιον καὶ μονογενῆ, τὸν τῶν γεννητῶν ἀπάντων κύριον καὶ θεὸν καὶ βασιλέα (Ibid., PG 20, 54C.)

⁵¹⁷ τοῦτον καὶ ἀπὸ πρώτης ἀνθρωπογονίας πάντες ὅσοι δὴ δικαιοσύνη καὶ θεοσεβείας ἀρετῇ διαπρέψαι λέγονται, ἀμφὶ τε τὸν μέγαν θεράποντα Μωυσεῖα καὶ πρὸ γε αὐτοῦ πρώτος Ἀβραάμ τούτου τε οἱ παῖδες καὶ ὅσοι μετέπειτα δίκαιοι πεφῆνασιν καὶ προφήται, καθαροῖς διανοίας ὁμμασι φαντασθέντες ἐγνώσαν τε καὶ οἶα θεοῦ παιδὶ τὸ προσῆκον ἀπένειμαν σέβας (Ibid., PG 20, 56B.)

⁵¹⁸ θεὸς καὶ κύριος ὁ κρίνων πᾶσαν τὴν γῆν καὶ ποιῶν κρίσιν, ἐν ἀνθρώπου ὁράμενος σχήματι, τίς ἂν ἕτερος ἀναγορεύοιτο, εἰ μὴ φάναι θέμις τὸ πρῶτον τῶν ὄλων αἴτιον, ἢ μόνος ὁ πρῶν αὐτοῦ λόγος; (Ibid. 1, 2 / PG 20, 57B.)

Také zjevení Boha Mojžíšovi v hořícím keři a jeho slova „*Já jsem Bůh tvého otce, Bůh Abrahamův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův*“ (Ex 3, 6) vykládá tak, že nešlo o zjevení jména Boha Otce, ale jeho Slova. Dále o něm říká, že se na počátku římského císařství jako člověk zjevilo všem lidem a všem národům.⁵¹⁹

Když to shrneme, můžeme říci, že průběh Boží ekonomie byl podle starověké theologie následující. Bůh skrze svůj Logos, svého Syna stvořil svět. Logos, Syn Boží (obraz Boha neviditelného) v sobě zjevuje Boha a to nejdříve netělesně starozákonním prorokům a spravedlivým a uzavírá s nimi svou první Smlouvu. Poté v posledních časech v sobě zjevuje Boha v těle, když se při svém tělesném narození stal člověkem a uzavřel s lidmi novou Smlouvu.

G. Pelland, G. M. de Durand a Ch. Morel, kteří přeložili a poznámkami opatřili kritické vydání *De Trinitate* pro edici Sources chrétiennes, pracují s jiným výkladem pojmu ekonomie u sv. Hilaria. Uvedeme si zde dvě poznámky, kde autoři ukazují, jakým způsobem podle nich sv. Hilarius chápal pojem *dispensatio*. Za pozornost stojí, že překladatelé opoznámkovali právě ta místa, ze kterých je patrné, že sv. Hilarius pojmem *dispensatio* nemyslel, jak se autoři poznámek domnívají, pouze události historie spásy začínající vtělením Slova.

„*Dispensatio* je u Hilaria klíčové slovo... Tento termín zahrnuje širokou škálu termínů. Základní smysl je spásitelný záměr Boha, jak se realizuje skrze vtělené Slovo. Ale zde se jedná o vztah Otce a Syna.“⁵²⁰

Pasáž z *De Trinitate* 4, 33 opatřili následující poznámkou. „*Dipensatio* se u Hilaria normálně vztahuje k řádu tajemství vtěleného Slova. Nicméně zde se tento termín vztahuje k trojičnmu tajemství jako v *De Trinitate* II, 16.“⁵²¹

Jak je zřejmé, základní problém této interpretace spočívá v tom, že její autoři omezují působení Slova v ekonomii spásy pouze na dobu po vtělení.

519 Ibid. 1, 2 / PG 20, 60B; 1, 2 / PG 20, 65B.

520 SC 443, s.302.

521 SC 448, s. 76..

Podle těchto autorů příchod Krista, Syna Božího do světa odkazuje k inkarnaci. Zjednodušeně bychom mohli říci, že v tomto případě by pojetí Boží ekonomie vypadalo zhruba takto: Hospodin, který jedná ve Starém zákoně, je Bůh Otec. Ten jedná se starozákonním lidem, uzavírá s ním svou Smlouvu a zaslíbují mu příchod svého Syna, Mesiáše- Pomazaného, tj. Krista. Slib je naplněn při vtělení, které je příchodem Syna Božího do světa.

To je ovšem, jak jsme viděli, v rozporu se základními předpoklady starověké theologie. Problém nastává tehdy, pokud si badatelé neuvědomí tento rozdíl mezi některými základními východisky starověké a moderní theologie. Dochází pak k tomu, že se do starověké theologie přenáší některé perspektivy současné theologie.

Zdá se, že poněkud stranou zájmu moderního bádání v patrologii zůstal tento základní koncept starověké theologie, podle kterého obsahem Boží ekonomie je konání a zjevení Božího Syna ve světě. Inkarnace však podle starověké theologie nebyla prvním příchodem Božího Syna do světa. Logos předtím, než se vtělil a stal člověkem, se zjevil v podobě člověka Abrahamovi a také Jákobovi, se kterým v podobě člověka zápasil a byl jím poražen. Hagar se zjevil jako Anděl Hospodinův a Hospodin. Mojžíšovi zjevil v hořícím keři své jméno, JSEM, KTERÝ JSEM. Izraelský lid vyvedl z Egypta. Na Sinaji daroval Mojžíšovi ustanovení Zákona. Jozuovi se zjevil jako Velitel Hospodinova zástupu, atd.

Patrologie J. Quastena, který je jednou z autorit moderního patristického bádání ukazuje, jak je tento základní předpoklad starověké theologie neobvyklý pro současnou theologii. J. Quasten uvádí, že Klement Alexandrijský se pokusil založit celý svůj theologický systém na myšlence Logu, který je tak centrem jeho myšlení.

„Klement učinil Logos nejvyšším principem pro náboženskou explikaci světa. Logos je Stvořitelem světa. On je jeden z těch, kdo zjevil Boha v Zákoně

staré smlouvy, v řecké filosofii a nakonec v plnosti časů ve svém vtělení. S Otcem a Svatým Duchem tvoří Boží Trojici. Právě skrze Logos můžeme poznat Boha, protože Otec nemůže být pojmenován.⁵²²

To, co je základním konceptem starověké theologie, je však podle J. Quastena důvodem neúspěchu Klementovy theologie.

„Tak myšlenka Logu je centrem Klementova theologického systému a všeho jeho náboženského myšlení. Ovšem nejvyšší ideou v křesťanském myšlení není idea Logu, ale Boha. Z tohoto důvodu Klement neuspěl ve svém pokusu vytvořit vědeckou theologii.“⁵²³

Zdá se, že taková interpretace svědčí o určitém nepochopení fundamentálního axiomu starověké theologie. Vždyť Klement nemá na mysli nic jiného než to, co sv. Ireneus, když tvrdí, že bez Syna nikdo nemůže poznat Boha (*sine illo nemo potest cognoscere Deum*).⁵²⁴ Je potřeba, abychom pamatovali na to, že podle starověké theologie tam, kde není Logos, nemůže být ani theologie.

Řekněme si ještě, že starověkému konceptu ekonomie zůstala věrná i ariánská theologie. Ariáni při formulování své nauky navazovali na starověkou, přednicejskou theologii, která jim poskytla základní rámec, s pomocí kterého formulovali své myšlení. V tomto směru je ariánská nauka dalším svědectvím o tom, jak podstatnou úlohu hrál koncept Boží ekonomie ve starověké theologii. Můžeme říci, že ariáni z přednicejské theologie podrželi nauku o úloze Krista (*officium Christi*), ale odmítli následovat přednicejskou theologii v nauce o přirozenosti Krista (*naturam Christi*). Dobře je to patrné na následujícím citátu z dochovaného fragmentu anonymního ariánského výkladu víry, který ukazuje, jak ariáni chápali působení Slova v období před vtělením:

⁵²² Quasten, *Patrology* 2, s. 21-22.

⁵²³ *Ibid.*, s. 23.

⁵²⁴ Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 4, 5, 6 / PG 7, 990B.

„Syn na počátku, ještě předtím, než sestoupil do Marie Panny, byl vždy poslušný Bohu a svému Oci. Jak všemohoucí Bůh Otec ustanovil a určil, tak všichni dychtiví proroci skrze Syna říkali, že sám Syn hodlá přijít, když měl být poslán od Otce jako osvítitel a Spasitel lidského rodu...“⁵²⁵

Ariáni stejně, jako jsme to viděli u sv. Hippolyta Římského, chápali starozákonní theofanie tak, že to byl Logos, který sám zvěstoval prorokům svůj budoucí příchod v těle. V 7. knize sv. Hilarius ukazuje, jaká byla odpověď ariánské nauky Sabelliovi, podle kterého Otec a Syn jsou pouze jména jednoho Boha, který když je skrytý, nazývá se Bůh (SZ) nebo Otec (NZ), a když se zjevuje, nazývá se Anděl (SZ) nebo Slovo či Syn (NZ). Ariánská nauka by na takové ztotožnění osoby Otce a Syna odpověděla podle sv. Hilaria těmito slovy:

„Neznáš tajemství své spásy. Je potřeba věřit v Syna, skrze kterého byly učiněny věky, skrze kterého byl stvořen člověk. Ten dal zákon skrze anděly, narodil se z Marie, byl poslán od Otce, byl ukřižován, zemřel a byl pohřben. Vstal z mrtvých, nachází se po pravici Otce a je soudcem živých i mrtvých. V něm je potřeba být znovu narozen. Musíme ho vyznat, jeho království si musíme zasloužit.“⁵²⁶

Pokud to srovnáme s citáty církevních Otců uváděných v této kapitole, pak vidíme, že shoda je evidentní. Jak podle sv. Hilaria a citovaných Otců tak podle ariánské nauky ten, který stvořil svět a člověka, ten, který dal starozákonnímu lidu svůj zákon, je týž, který se potom narodil z Panny Marie a

⁵²⁵ Et quod filius in principio, et ante quam descenderet in Maria virgine semper obediens fuit Deo et Patri suo. Et quia disponente et definiente Deo Patre omnipotente, per Filium omnes prophetae dixerunt aspirati, quod ipse Filius venturus esset mittendus a Deo Patre illuminator et Salvator generis humanis. (*Sermonum arianorum fragmenta antiquissima*, fr. 17.)

⁵²⁶ Sacramentum salutis tuae nescis. Credendus est filius, per quem saecula facta sunt, per quem formatus homo est, qui per angelos legem dedit, qui de Maria natus est, qui missus a Patre est, qui crucifixus est, mortuus et sepultus est, qui de mortuis resurgens in dextris Dei est, qui vivorum iudex ac mortuorum est. In hunc renascendum est, hic confitendus est, huius regnum est promerendum. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 7, 6 / SC 448, 288, 22-29.)

stal se člověkem.

Zásadní rozdíl je však v tom, jaké závěry z tohoto společně sdíleného konceptu přednicejské theologie ariánská strana vyvozovala. Ariáni totiž z toho vyvodili závěry, které byly popřením samotné podstaty křesťanství. Tvrdili, že Boha ve světě zjevuje Logos z toho důvodu, že Bůh nemůže mít přímý vztah se stvořeným světem. Jinými slovy, Bůh potřebuje prostředníka. Tím je pro ariány stvořený Logos. Ten byl Bohem stvořen proto, aby vykonával svoji zprostředkující úlohu v rámci ekonomie spásy, - stvořit svět, vyvolit Izrael, darovat mu Zákon, zjevovat se starozákonním spravedlivým a nakonec se stát člověkem. Je to analogické s naukou gnostiků. Skutečnost, že Logos může přijít do kontaktu s materiálním světem (je viděn, slyšen, atd...), byl sám důkazem toho, že takový Logos není skutečným a pravým Bohem.

2.2. Stvoření světa skrze Boží stvořitelé síly

V předcházející kapitole jsme mohli vidět, na jaké pojetí ekonomie sv. Hilarius svým dílem navazuje. V *De Trinitate* sv. Hilarius vzhledem k působení Slova dělí ekonomii na tři období: „*Něco jiného je být Bohem před člověkem, něco jiného je být člověkem a Bohem a něco jiného je, aby celý člověk byl celý Bůh poté, co byl člověk a Bůh.*“⁵²⁷

První období ekonomie (*ante hominem Deus*) je obdobím konání nevtěleného Slova. Tato část ekonomie spásy začíná stvořením světa, pokračuje přes starozákonní theofanie a končí v Betlémě. Tam začíná druhé období (*homo et Deus*), kdy se nevtělené Slovo vyprazdňuje ze své přirozené slávy, stává se tělem a bere na sebe formu služebníka. Tato část ekonomie

⁵²⁷ ... ut cum aliud sit ante hominem Deus, aliud sit homo et Deus, aliud sit post hominem et Deum totus homo totus Deus; (Ibid. 9, 6 / SC 462, 24, 14-16.)

končí vzkříšením, kterým začíná závěrečná, třetí část ekonomie (*totus homo totus Deus*). V průběhu této závěrečné fáze Kristus, který byl předtím člověk a Bůh, se stává cele Bohem.

První událostí ekonomie spásy je stvoření světa. V předcházející kapitole jsme ukázali, že v *De Trinitate* je základním nástrojem pro vyvrácení ariánské nauky o stvořeném Synu Božím rozlišení mezi *creari et nasci*, tedy mezi tím, jak Bůh svou přirozeností rodí Syna a svými silami tvoří svět. Ukázali jsme si, jak důležité bylo toto důsledné rozlišení mezi theologií a ekonomii. Narození Syna vychází z přirozenosti Boha (*ex natura Dei*) a proto je Syn *homoousios* s Otcem. Vůči tomu sv. Hilarius důsledně a zřetelně odlišuje stvoření světa, které je dílem síly (*virtus*) a vůle (*voluntas*) Boha.⁵²⁸ Narození Syna *ex natura Dei* jsme se věnovali v předcházející kapitole, nyní svoji pozornost obrátíme k tomu, jak sv. Hilarius vykládá stvoření světa skrze stvořitelé síly Boha (*per virtutem Dei*).

„*Přemýšlej o všech příčinách, odkud je možné vzít počátek, a své poznání obrať k vnitřku: objevíš, že nic nezačalo být ze své příčiny. Všechny věci jsou tvořeny silou Boží, aby byly tím, čím jsou, nerodí se z něčeho jiného.*“⁵²⁹

Svět byl stvořen *per virtutem Dei*. V *Liber de synodis* je stvoření světa nazváno dílem síly (*est opus virtutis creatio*).⁵³⁰ Fakt, že stvoření světa v protikladu k rození Syna nemá svůj původ v přirozenosti Boha, ale v síle Boha,

⁵²⁸ Jak se toto rozlišení stalo součástí latinské tradice, můžeme vidět na citátu autora běžně nazývaného jako Ambrosiaster, který rozlišuje mezi *virtus Dei* a *substantia Dei* následujícím způsobem. Tvrdí, že pouze Syn byl narozen z Otce, tedy z Boží substance. Naproti tomu svět byl stvořen z něčeho *virtute Dei*, a proto nemá účast na substancii Boží. (...quia hic solus de Deo Patre natus est, de ingenita utique substantia Dei. Haec autem virtute ejus, quam per generationem habet a Patre, substiterunt; non ut communio eis substantiae sit cum eo, sed ex nihilo nutu Dei Patris Filio agente coeperunt. Ambrosiaster, *Commentaria in Epistolam ad Colossenses* 1 / PL 17, 424A.)

⁵²⁹ Revolve enim omnes originum causas, et intelligentiam in anteriora converte: invenies nihil coepisse per causam, dum omnia per virtutem Dei ad id quod sunt creantur, non etiam nascuntur ex aliquo. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 12,16 / SC 462, 406, 18-22.)

⁵³⁰ Sv. Hilarius, *De Syn.* 17.

byl jednou ze základních premis starověké theologie. Marcel z Ankyry v této souvislosti tvrdí: „Když si všemohoucí Bůh uložil stvořit vše, co je na nebesích i na zemi, byla pro vznik světa potřeba konající energie.“⁵³¹

Z latinské theologie si můžeme uvést příklad Tertulliana. Ve svém *Apologeticum* o stvoření světa uvádí: „My uctíváme jednoho Boha, který přikazujícím Slovem, které přikázalo, Rozumem, který uspořádal, silou, která mohla, z ničeho vytvořil celou tuto mohutnou stavbu se všemi prostředky elementů, těl, duchů...“⁵³²

V *Adversus Hermogenem* vyvrací Hermogenovu nauku o stvoření světa. Podle Hermogena Bůh nestvořil svět *ex nihilo*, ale z předvěčně existující hmoty. Hermogenes, jak uvádí Tertullianus, si nepředstavoval stvoření z předvěčně existující hmoty tak, že by došlo k jakémusi stoickému proniknutí Boha a hmoty. Podle něj Bůh stvořil svět pouhým svým zjevením se a přiblížením se k této věčně existující hmotě.⁵³³

Při vyvracení této Hermogenovy teze Tertullianus v krátkosti ukazuje křesťanskou nauku o stvoření světa. Odmítá názor, že by byl svět učiněn pouze tím, že by se Bůh zjevil a přiblížil k hmotě (*mundum a Deo factum, apparente solummodo et appropinquante materiae*). Ve svém výkladu uvádí několik biblických citátů, které pojednávají o stvořitelské aktivitě Boha (např. „Nebesa byla učiněna Hospodinovým slovem, dechem jeho úst pak všechn jejich zástup.“ (Ž 33, 6)) Poté Hermogena vybízí. „Nechtěj pochlebovat Bohu takovým způsobem, že si myslíš, že svým pouhým zjevením a přistoupením

531 ὅτε δὲ ὁ παντοκράτωρ θεὸς πάντα τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς προὔθετο ποιῆσαι, ἐνεργείας ἢ τοῦ κόσμου γένεσις ἐδείτο δραστηκῆς. (Eusebius Cesarejský, *Adversus Marcellum* 2,2 PG 24, 796B.)

532 Quod colimus Deus unus est; qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo, quo jussit, ratione, qua disposuit, virtute, qua potuit, de nihilo expressit... (Tertullianus, *Apologeticum* 17 PL 1, 375A.)

533 Tertullianus, *Adversus Hermogenem* 44.

vyvedl tak veliké substance místo toho, aby je ustanovil svými vlastními silami.“⁵³⁴

Dále cituje z proroka Jeremjáše „On svou silou učinil zemi, svou moudrostí upevnil svět, svým rozumem napjal nebesa“ (51, 15) a říká: „To jsou jeho síly, jejichž námahou vše založil. Větší je jeho sláva, pokud se namáhal. Poté sedmý den odpočinul od díla.“⁵³⁵

Jak vidíme, Bůh podle Tertulliana stvořil svět svými silami (*virtus, vires*). Podobně jako Marcel z Ankyry tvrdí, že Bůh ke stvoření světa potřeboval činnou energii či působení (*ἐνεργεῖα δραστηκῆ*), Tertullianus ukazuje Hermogenovi, že *sophia, sensus, sermo, spiritus, virtus*, to vše by Bůh ke stvoření světa nepotřeboval (*illi non erant necessaria*), pokud by stvořil svět pouze svým zjevením. O silách (*vires*), kterými Bůh stvořil svět, dále říká: „To jsou ty neviditelné věci Boha, které podle Apoštola jsou spatřovány od ustanovení světa, z děl které učinil...“⁵³⁶

Stejně jako to uvidíme u sv. Hilaria, také podle Tertulliana platí, že Bůh tím, jak stvořil svět svými stvořitelkými silami, je skrze ně ve světě všudypřítomný: „Však Bůh se začal více zjevovat a být všudypřítomný od doby, co byl svět stvořen. Vidiš tedy jakým způsobem celý svět je založen konáním Boha...“⁵³⁷

Podle sv. Hilaria je stvoření světa společným dílem Otce a Syna. To je však v přímém rozporu s ariánskou naukou o stvoření světa. Při výkladu ariánské nauky o původu Logu jsme viděli, že Logos je Bohem, přesněji řečeno jeho nestvořeným Logem, stvořen proto, aby se stal nástrojem pro stvoření

534 Noli ita Deo adulari, ut velis illum solo visu et solo accessu tot ac tantas substantias protulisse, et non propriis viribus instituisse. (Ibid., PL 2, 237B.)

535 Hae sunt vires ejus, quibus enixus, totum hoc condidit. Major est gloria ejus, si laboravit. Denique septima die requievit ab operibus (Ibid., PL 2, 237B.)

536 Haec autem sunt invisibilia ejus, quae secundum apostolum ab institutione mundi de factis ejus conspiciuntur (Ibid., PL 2, 238A.)

537 Atquin magis apparere coepit, et ubique conveniri Deus, ex quo factus est mundus. Vides ergo quemadmodum operatione Dei universa consistunt, (Ibid., PL 2, 238A.)

světa. Názor, že Bůh nemůže přijít do přímého vztahu se stvořeným světem, byl jednou z premis ariánské theologie. Zcela jinak je tomu u sv. Hilaria. Ten zachovává možnost přímého bezprostředního vztahu mezi Bohem a stvořeným světem. Nástrojem pro stvoření světa není žádný stvořený Logos, ale jak jsme již ukázali, nestvořené síly Boží.

V předcházející kapitole, kde jsme se zabývali konceptem narození, jsme viděli, že v Synu je skrze narození přítomná *natura Dei*. Nyní se podíváme na to, co sv. Hilarius učí o vztahu Syna a *virtus Dei*. V *De Trinitate* je *virtus* definována jako *res naturae*⁵³⁸. Jestliže Syn má stejnou přirozenost jako Otec, pak musí mít i stejnou *res naturae* jako Otec.

Sedmá kniha *De Trinitate* je věnována dokazování Kristova božství mimo jiné také na základě charakteru jeho síly (*virtus*). Podstata argumentace spočívá v tom ukázat na základě biblických svědectví o síle Syna, že to co, koná Syn, je dílem síly Boha. Nejedná se zde o nic jiného, než o to, že z působení či projevu přirozenosti se usuzuje na charakter této přirozenosti. Podobným způsobem ariáni chtěli na základě biblických svědectví o projevech lidské přirozenosti Krista, které oni připisovali Logu, dokázat slabost a stvořenost přirozenosti Logu.

Při dokazování božství Syna skrze jeho *virtus* se sv. Hilarius odvolává na slova z Janova evangelia: „*Amen, amen, pravím vám: Syn nemůže sám od sebe činit nic než to, co vidí činit Otce. Co činí Otec, stejně činí i jeho Syn.*” (J 5, 19) Podle *De Trinitate* chtěl Kristus tímto výrokem potvrdit své narození a veřejně vyznat sílu své přirozenosti (*nativitatem suam confirmare, et naturae virtutem profiteri*).

O síle (*virtus*) Syna Božího sv. Hilarius učí:

⁵³⁸ Ut cum virtus naturae res esset, et operatio ipsa virtutis sit potestas... (Sv. Hilarius, *De Trin.* 9, 52 / SC 462, 124, 10.)

„*Pro zachování řádu naší spásné víry v Otce a Syna ukázal přirozenost narození, které nepřijímá moc působit tak, že by ji dostával postupně skrze sílu udělovanou k jednotlivým dílům, ale dostává ji předem z poznání. Dostává ji předem, ovšem nikoli na základě nějakého příkazu tělesného konání, jakoby nejdříve Otec něco dělal, aby to potom dělal i Syn. Poznání předem spočívá v tom, že přirozenost Boha přešla [aktem narození] do existence přirozenosti Boha, jinými slovy, že Syn se narodil z Otce. Syn tak dosvědčil, že nemůže dělat nic jiného než to, co vidí dělat Otce, protože si je vědom, že je v něm přirozenost (natura) a síla (virtus) Otce.*”⁵³⁹

Otec je původce přirozenosti Syna, protože přirozenost Syna má původ v přirozenosti Otce. Ovšem původcem síly Syna není Otec, ale přirozenost Syna. Síla Syna je přirozeným projevem jeho přirozenosti. Syn tedy koná to, co koná Otec nikoliv z důvodu nějaké imitace, ale z důvodu toho, že jeho přirozenost je stejná jako přirozenost Otce. Pokud je přirozenost Syna stejná s přirozeností Otce, pak také projev přirozenosti Syna, tedy síla (*virtus*) Syna je stejná jako síla Otce. Proto sv. Hilarius tvrdí, že v Synu je přítomná *natura a virtus* Otce.

Sv. Hilarius komentuje také výrok, „*Neboť vše, co činí Otec, tytéž věci činí stejně i jeho Syn*” (J 5, 19), a to tímto způsobem: „*To »stejně« přidal kvůli označení narození, slova »vše« a »tytéž« použil, aby ukázal skutečnost přirozenosti... Syn, který může činit všechny skutky této přirozenosti [Otce], vlastní stejnou přirozenost.*”⁵⁴⁰

⁵³⁹ Et ut maneret salutaris in Patre et Filio confessionis nostrae ordo, naturam nativitatis ostendit, quae potestatem efficiendi non per incrementa indultarum ad unumquodque opus virium sumeret, sed de cognitione praesumeret: praesumeret autem non de aliquo operis corporalis exemplo, ut aliquid prius Pater faceret ad id, quod postea Filius facturus esset: sed cum natura Dei in naturam Dei substitisset, id est, ex Patre Filius natus esset; per virtutis ac naturae in se paternae conscientiam nihil ab se, nisi quod Patrem facientem vidisset, Filium facere posse testatus est. (Ibid. 7, 17 / SC 448, 312, 26-35.)

⁵⁴⁰ Similiter illud ad significationem nativitatis adjecit: omnia vero et eadem ad ostendendae naturae veritatem locutus est... Atque ita in natura eadem est, cui eadem omnia posse naturae sit. (Ibid. 7, 18 / SC 448, 312, 2-7.)

Podobným způsobem interpretuje slova „*Vždyť Otec miluje Syna a ukazuje mu všechno, co sám činí...*” (J 5, 20). Podle sv. Hilaria ukázání děl (*demonstratio operum*) označuje narození Syna z Otce, při kterém Syn dostává takovou přirozenost, která je schopna činit dílo Otce.⁵⁴¹

Ve stejné kapitole vykládá také citát „*Jako Otec mrtvé křísí a probouzí k životu, tak i Syn probouzí k životu, které chce*” (J 5, 21). Zde sv. Hilarius dokazuje, že rovnocenná síla (*virtus*) Otce a Syna má příčinu v jednotě jejich nerozdílné přirozenosti (*Exaequata virtus est per naturae indissimilis unitatem*).⁵⁴²

Podle sv. Hilaria je zřejmé, že Písmo jasně svědčí o tom, že v případě Otce a Syna nejde o konání dvou odlišných přirozeností.

„*Otec tedy koná až doted' a také Syn koná. Máš zde jména přirozenosti, když i Otec i Syn koná. Pochop přirozenost konajícího Boha, skrze kterou Bůh koná. Abys náhodou nemyslel, že se zde jedná o dvě konání odlišných přirozeností, pamatuj, co bylo řečeno o slepém »aby se na něm zjevily skutky Boží. Musím konat skutky toho, který mě poslal«* (J 9, 3-4). *Tedy v tom, co koná Syn, je dílo Otce a dílo Otce je dílo Boha.*”⁵⁴³

Také novozákonní výpovědi o účasti Syna Božího na stvoření světa jsou podle sv. Hilaria důkazem o tom, že Syn má stejnou sílu a přirozenost jako má Otec. Odvolává se např. na novozákonní citáty „*...neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi...*” (Kol 1, 16); „*Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest*” (J 1, 3). Písmo zde jasně svědčí o tom, že skrze Syna bylo vše učiněno. Sv. Hilarius se ariánů ptá, co Synu chybí, aby byl

541 Ibid. 7,19 / SC 448, 316, 35.

542 Ibid. 7, 19.

543 Pater igitur usque modo operatur, et Filius operatur. Habes naturae nomina, cum et Pater operatur et filius. Intellige et naturam Dei, per quam Deus operatur, operantem. Ac ne forte duas operationes naturarum dissimilium existimes intelligendas; memento de caeco dictum fuisse: Sed ut manifestentur opera Dei in eo: me oportet operari opera ejus qui me misit. In eo ergo, quod operatur Filius, opus Patris est: et opus Filii, opus Dei est. (Ibid. 7, 21 / SC 448, 320, 1-9.)

pravým Bohem, když mu nechybí ani přirozenost Boha, ani síla Boha (*cui non desit Dei nec natura, nec virtus*).⁵⁴⁴

Syn při narození obdržel přirozenost identickou s přirozeností Otce. A protože síla je *res naturae*, tak Syn vlastní sílu, která je identická se silou Otce. A protože stvoření světa je dílem síly Boží, tak je zřejmé, že stvoření světa je společným dílem Otce a Syna.

O stvoření světa s odkazem na slova „*... je jediný Bůh Otec, od něhož je všechno (ex quo omnia)... a jediný Pán Ježíš Kristus, skrze něhož je všechno (per quem omnia)*” (1 K 8, 6) v 8. knize čteme:

„*Skrze Syna byly všechny věci přivedeny do existence z ničeho. Apoštol vztáhl k Bohu ex quo a naopak k Synu per quem omnia. Nenacházím žádný rozdíl, když skrze oba je uskutečňováno dílo totožné síly... Ačkoli se [Apoštol] zřiká sjednocení, neodděluje jednotu. Ačkoli výrazy ex quo omnia a per quem omnia sebou nepřinášejí osamocenou osobu, která by vlastnila moc síly, tak přece neukazují na odlišnost působení. Protože výrazy ex quo omnia a per quem omnia ukazují na původce téže přirozenosti.*”⁵⁴⁵

Na úrovni osoby sv. Hilarius odmítá sjednocení (*unio*). Odmítá, že by Bůh byl jedna osoba. Naopak, jak jsme viděli, jednotu hledá na úrovni přirozenosti. A stejně tak nachází jednotu také na úrovni síly, která je vlastnictvím přirozenosti (*proprium nature*). Podle sv. Hilaria tedy platí následující premisa: „*Otec a Syn jsou jedno přirozeností, slávou a silou.*”⁵⁴⁶

544 Ibid. 5, 4 / SC 448, 104, 6-7.

545 Omnia enim per Filium ex nihilo substiterunt, et ad Deum ex quo omnia, ad Filium vero per quem omnia Apostolus rettulit. Et non invenio quid differat, cum per utrumque opus sit virtutis ejusdem... Dum et unionem detestatur, nec separat unitatem, hoc enim ex quo omnia, et per quem omnia, licet non singularem constitueret in potestate virtutis, non tamen diversum demonstraret in efficientia; cum ex quo omnia, et per quem omnia, ejusdem naturae ad id demonstraret auctorem. (Ibid. 8, 38 / SC 448, 438, 7-28.)

546 Unum sunt Pater et Filius natura, honore, virtute. (Ibid. 8, 19 / SC 448, 404, 5-6.)

V řádu ekonomie používá sv. Hilarius pro hypostatické určení Otce a Syna také pojmy *Deus ex quo omnia* a *Deus per quem omnia*.⁵⁴⁷

Ve 4. knize vykládá zprávu o stvoření světa z Genesis („řekl Bůh... a učinil Bůh“) pomocí textu z 1 K 8, 6:

„Máš zde Boha ex quo a máš zde Boha per quem. Pokud to popřeš, musíš nám vysvětlit, skrze koho bylo učiněno to, co bylo učiněno... Ve slovech »Budiž obloha« je nám ukázáno, že je to Otec, který mluví. Ovšem ve slovech, které následují »A stalo se tak« a v tom, jak je řečeno, že Bůh učinil, musí být pochopena osoba působící, jejímž úkolem je činit. »Řekl a byla učiněna« (Gn 1, 6) nám ukazuje, že to není tak, že by pouze chtěl a učinil. »Přikázal a byla učiněna« (Ž 148, 5), z toho je zřejmé, že věci nevznikly jenom proto, že by se mu zalíbilo. V takovém případě by přestala služba prostředníka mezi ním a tím, co mělo být stvořeno.“⁵⁴⁸

Dále sv. Hilarius ukazuje, jak *Deus ex quo omnia* mluví a dává pokyn, a jak *Deus per quem omnia* koná a činí. Máme zde tedy rozdíl mezi Bohem příkazujícím (*iubentis Dei*) a Bohem konajícím (*facientis Dei*). Mojžiš, jak uvidíme při výkladu starozákonních theofanií, podle sv. Hilaria zvěstuje Boha a Boha. V případě stvoření světa je to rozdíl mezi Bohem, který mluví a Bohem, který koná.

⁵⁴⁷ Hypostatické určení Syna *per quem omnia* nacházíme v J 1, 3; 1K 8, 6; Ř 11, 36; Ko 1, 16.

⁵⁴⁸ Habes ergo Deum ex quo, habes Deum per quem. Aut si id negabis, necesse est id quod factum est per quem factum sit doceas... Quod ergo dictum est, Fiat firmamentum; in eo quod Pater sit locutus ostenditur. Quod autem adjicitur: Et factum est sic, et quod fecisse Deus dicitur; in eo persona efficientis est intelligenda qui faciat. Dixit enim, et facta sunt, non utique solum voluit, et fecit: mandavit, et creata sunt, non quia ei complacitum est, exstiterunt; ut Mediatoris officium inter se et ea quae essent creanda cessaret. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 4,16 / SC 448, 44, 9-31.)

2.3. Přítomnost Boha ve světě

Způsob, jakým sv. Hilarius pojednává o stvoření světa, určuje také jeho nauku o přítomnosti Boha ve světě. V Synu, jehož původ je v přirozenosti Boha, je Bůh přítomen svojí přirozeností (*Dei scilicet in eo natura per nativitatem manente*).⁵⁴⁹ A to je důvod, proč je Syn *homoousios* s Otcem. Ve světě, jehož původ je ve stvořitelských silách Boha, je Bůh přítomen svými nestvořenými silami a nikoliv svojí přirozeností. A proto svět není Bůh.

V 2. knize sv. Hilarius o přítomnosti Boha ve světě uvádí: „Protože Bůh je Duch, nemůže být popsán ani uzavřen. On je všudypřítomný skrze sílu své přirozenosti (*per virtutem nature suae*)...“⁵⁵⁰

Rozdíl mezi tím, jak Bůh svojí přirozeností rodí svého Syna a svými stvořitelstvími silami tvoří svět, má za následek to, že v Synu je Bůh přítomen svojí přirozeností, zatímco ve světě je přítomen *per virtutem nature suae*. V 10. knize mluví o všudypřítomnosti Krista, který když sestupuje do pekla, neopouští ráj (*descendens ad inferos, a paradiso non desit*) tímto způsobem: „Nemá strach tělesný, ten, který proniká až do pekel, ale silou své přirozenosti (*naturae suae virtute*) se všude rozpíná.“⁵⁵¹

Na okraj si uvedeme dva citáty z Výkladů Žalmů, kde sv. Hilarius ukazuje, jak chápal přítomnost Boží ve světě.

„Neboť čteme v evangeliu, »Protože Bůh je Duch«. Bůh je tedy neviditelná, nekonečná, věčná a uvnitř sebe přebývající přirozenost... Bůh však, který je všudypřítomný a je ve všem, vše slyší, vše řídí, vše způsobuje a do všeho vstupuje. To se učíme z Písma, protože je řečeno, »Já jsem Bůh, který je

⁵⁴⁹ Ibid. 11, 33.

⁵⁵⁰ ... quia spiritus Deus est, et spiritus nec circumscibitur, nec tenetur, qui per naturae suae virtutem ubique est...(Ibid. 2, 31 / SC 443, 326, 31- 33.)

⁵⁵¹ Non habet hunc metus corporalís, penetrantem quidem inferos, sed ubique naturae suae virtute distentum. (Ibid. 10, 34 / SC 462, 224, 15-17.)

nablízkou, který není vzdálený» (Jr 22, 3). A opět »Protože v něm žijeme, v něm se pohybujeme a v něm se nacházíme« (Sk 17, 28). Tedy síla Boží, která je rovnocenná a nerozlišená, dostává jména údu a funkci: takže síla, kterou vidí, jsou oči, síla, kterou slyší jsou uši, síla, kterou koná jsou ruce... Bůh je tedy všude, je všudypřítomný, slyší, vidí, působí. »⁵⁵²

Jak vidíme, podle sv. Hilaria Bůh je ve světě skrze své síly všudypřítomný. Skrze ně Bůh ve světě jedná a působí, a tím se zároveň skrze své síly ve světě zjevuje a je poznáván. Sv. Hilarius zde svými slovy formuluje jednu ze základních myšlenek starověké teologie. Bůh, který je ve světě nepřítomný svojí přirozeností, je v něm přítomný svým působením a konáním. Stejně tak sv. Athanasius učí, že Boží Logos je svojí podstatou mimo veškeré stvoření, ale svými silami je ve všem stvoření přítomen (ἐν πάσῃ τῇ κτίσει ὡν ἐκτὸς μὲν ἐστὶ τοῦ παντὸς κατ' οὐσίαν, ἐν πάσι δὲ ἐστὶ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσι).⁵⁵³

Ve výkladu na Žalm 118 sv. Hilarius představuje svoji nauku o přítomnosti Boha ve světě za pomoci následujících biblických citátů: „...nehledáme Boha, který je vzdálený“ (Sk. 17, 27); „Duch Boží naplnil svět“ (Moud. 1, 7); „Bůh není vzdálený“ (Jr 22, 3).

„Bůh je všudypřítomný a celý je všude, kde je: nikoliv částečně, ale celý je ve všem... Nic není od Boha prázdné, nic ho nepostrádá. Je všude po

552 Legimus enim in Evangelio, Quoniam Deus spiritus est, invisibilis scilicet et immensa atque intra se manens et aeterna natura... Deus autem, qui et ubique et in omnibus est, totus audit, totus videt, totus efficit, totus incedit. Et hoc ex Scripturis docemur, cum dicitur: Ego sum Deus appropians, et non de longe; et rursum: Quoniam in ipso vivimus, et movemur, et sumus. Virtus ergo Dei, quae aequalis et indiscreta est, officiorum ac membrorum habet nomina: ut virtus qua videt, oculi sint; virtus qua audit, aures sint; virtus qua efficit, manus sint... Deus ergo ubique est, et ubique adest, audit, videt, efficit: (Sv. Hilarius, *Tract.* 129, 3 / PL 9, 719C- 720A.)

553 Sv. Athanasius, *Oratio de incarnatione Verbi* 17 / PG 25, 125A. Se stejnou myšlenku se u sv. Athanasius setkááme také v *Ibid.* 11/ PG 25, 433D.

způsobu tělesné duše, která je rozlita ve všech částech a v žádné jednotlivé části nechybí. »⁵⁵⁴

O tom, jak je Bůh ve světě všudypřítomný skrze své síly, mluví sv. Hilarius také v 8. knize *De Trinitate*.

„Bůh je živoucí moc nekonečné síly, která je všudypřítomná a pro kterou není místa, kde chybí. Bůh se nechává poznat skrze to, co je jeho (sua) a ukazuje, že to, co je jeho, není nic jiného než on sám, abychom pochopili, že kde je to, co je jeho, tam je on sám. Nesmí to však být chápáno po způsobu tělesných věcí, - že by nebyl všude, když by byl přítomný na nějakém místě. Skrze to, co je jeho, nepřestává být ve všem. To, co je jeho, není nic jiného, než je on sám. »⁵⁵⁵

Sv. Hilarius nám předkládá jakoby protikladné výroky. Na jednu stranu tvrdí, že Bůh je všudypřítomný. Na druhou stranu jsme však viděli, že skutečné božství Syna spočívá v tom, že na rozdíl od stvořeného světa je v něm přítomná přirozenost Boží (*natura Dei*).

Vedle toho můžeme najít další jakoby protikladné tvrzení. Jak dále uvidíme sv. Hilarius tvrdí, že není stejný Bůh a to, co je Boha (*non idem est Deus, et quod Dei est*)⁵⁵⁶. Mezi *quod Dei est* náleží také *sua*. Ovšem v citované pasáži naopak tvrdí, že *sua* nejsou nic jiného, než je Bůh sám (*non aliud autem sint, quam quod est ipse, quae sua sunt*).

Tato protikladná tvrzení jsou pochopitelná tehdy, vezmeme-li v úvahu základní rozlišení teologie sv. Hilaria v jeho sporu s arianismem. Máme tím

554 Adest ubique, et totus ubicumque est: non pro parte usquam est, sed in omnibus omnis est...Nihil a Deo vacat, nihil indiget. Ubique est, modo animae corporalis, quae in membris omnibus diffusa, singulis quibusque partibus non abest. (Sv. Hilarius, *Tract.* 118, 19, 8 / PL 9, 629A-B.)

555 Deus autem immensae virtutis vivens potestas, quae nusquam non adsit, nec desit usquam, se omnem per sua edocet, et sua non aliud quam se esse significat: ut ubi sua insint, ipse esse intelligatur. Non autem corporali modo, cum alicubi insit, non et ubique esse credatur: cum per sua in omnibus esse non desinat; non aliud autem sint, quam quod est ipse, quae sua sunt. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 8, 24 / SC 448, 414, 8-14.)

556 *Ibid.* 8, 22.

na myslí rozdíl mezi narozením Syna, které má původ v přirozenosti Boha, a stvořením světa, které má původ ve stvořitelských silách Boha.

O tom, jak je Bůh ve světě přítomný svými silami a nepřítomný svojí přirozeností, mluví sv. Hilarius také v 1. knize *De Trinitate*:

„... ale abychom poznali, že Bůh je zároveň mimo a uvnitř v počátcích všech stvořených věcí a že je zároveň transcendentní a zároveň imanentní tedy, že týž je ten, který vše obklopuje (*circumfusus*) a ve všem je vlitý (*infusus*)... Žádný není bez Boha a není žádné místo, které není v Bohu. On je v nebi, on je v pekle, on je nad mořem. Přebývá uvnitř, přesahuje vně.“⁵⁵⁷

Vysvětlit, jak může být Bůh zároveň transcendentní a imanentní (*et supereminens et internus*), jak může být zároveň mimo a uvnitř (*intra extraque*) všech stvořených věcí, jak může být zároveň přístupný a nepřístupný pro stvoření, je možné opět, domníváme se, pouze s odkazem na rozlišení mezi Boží přirozeností a Božími silami. Svojí přirozeností je Bůh mimo (*extra*) stvoření, naopak svými silami je uvnitř (*intra*), v počátcích všech věcí (viděli jsme, že *per virtutem Dei* bylo vše stvořeno a proto *virtutes Dei* jsou ve stvoření přítomny). Pokud bychom toto rozlišení nevzali v potaz, museli bychom buď popřít hojně výroky sv. Hilaria o přítomnosti Boha ve světě, nebo bychom byli nuceni tvrdit, že Bůh je přítomen ve světě (podobně jako v Otci, Synu) svojí přirozeností. To by však znamenalo prohlásit stvořený svět za *homoousios* s Bohem.

Jak jsme již několikrát zmínili, základ, na kterém sv. Hilarius postavil své vyvrácení arianismu, je to, jakým způsobem rozlišuje mezi narozením Syna (mající původ v přirozenosti Boha) a stvořením světa (mající původ ve stvořitelských silách Boha), což zase vychází z rozlišení, které starověká

557 ...sed ut in his cunctis originibus creaturarum Deus intra extraque, et supereminens et internus, id est, circumfusus et infusus in omnia nosceretur... Nullus sine Deo, neque ullus non in Deo locus est. In coelis est, in inferno est, ultra maria est. Inest interior, excedit exterior. (Ibid. 1, 6 / SC 443, 214, 20-43.)

theologie činila mezi přirozeností Boží a Božími silami, energiemi či působením. Jelikož se jedná o rozlišení, které hraje zcela klíčovou roli v teologii sv. Hilaria a se kterým se opakovaně v různých souvislostech na stránkách jeho díla setkáváme, zastavíme se teď u jeho širšího kontextu.

O. J. Romanidis ve svém pojednání o patristické teologii důrazně upozorňuje na to, že rozlišení, které patristická theologie činila mezi podstatou a energií Boha, není filosofické rozlišení. Nevychází tedy z intelektuálního rozvažování o Bohu. Skutečnou příčinou tohoto rozlišení, je zkušenost těch, kteří dosáhli vidění Boha.

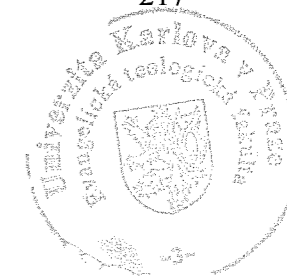
„Avšak církevní rozlišení [mezi podstatou a energií] není filosofické rozlišení, ale vychází ze zjevení Boha člověku. Jedná se o zkušenostní rozlišení..., neboť se zakládá na zkušenosti těch, kteří dosáhli zbožštění.“⁵⁵⁸

O. J. Romanidis ve svém výkladu poukazuje na to, že člověk, který dosáhl stavu zbožštění (skrze vidění nestvořené slávy Boží), na základě této zkušenosti chápe a ví (protože to viděl), že jinak se na nestvořené slávě Boží podílí Logos a jinak ten, který dosáhl stavu zbožštění. Takový člověk vidí, že Logos je svojí přirozeností zdrojem nestvořené slávy, zatímco jemu samému je účast na této slávě poskytnuta jako dar Boží, jako milost. Zbožštěný na základě vlastní zkušenosti chápe, že Logos se účastní na nestvořené slávě *κατὰ φύσιν*, zatímco on sám *κατὰ χάριν*.

„Toto poznání, které vychází ze zkušenosti zbožštění, v průběhu které je člověk sjednocen se slávou Logu a skrze ni se slávou Otce, nutí Církev, aby zřetelně rozlišovala mezi podstatou Boží a energií Boží. Člověk, když dosahuje stavu zbožštění, se stává Bohem *κατὰ χάριν*. Bůh má s lidmi vztah *κατὰ βούλησιν* a *κατ' ἐνέργειαν*. Nemá s nimi vztah *κατὰ φύσιν*.“⁵⁵⁹

558 Ρωμανιδου, *Πατρικη Θεολογια*, s. 265.

559 Ibid., s. 254.



Tuto zkušenost, že něco v Bohu zůstává vždy pro člověka nepřístupné, zachycuje Písmo tím, jaké nám předkládá výroky o vidění Boha. Na jednu stranu jsou zde výroky, které odmítají možnost vidění Boha. Mojžíšovi je řečeno, že není možné vidět tvář Hospodina a zůstat na živu (Ex 33, 20). Podobně sv. Jan prohlašuje, že Boha nikdo neviděl (1J 4, 12). Na druhou stranu Jákob vyznává, že viděl Boha tváří v tvář a byl mu zachován život (Gn 32,31) a sv. Jan zase zaslubuje svatým, že uvidí Boha takového, jaký je (1J 3,2).

Stejnou zkušenost Boha, který se zjevuje člověku a ze kterého přesto něco zůstává člověku nepřístupné, vyjadřovala přednicejská theologie tím, jak rozlišovala mezi neviditelným Otcem a viditelným Synem.⁵⁶⁰ Sv. Ireneus to, co je v Bohu nepřístupné pro stvoření, ztotožnil s hypostazí Otce. Otec je na rozdíl od Syna *incapabilis*.⁵⁶¹ V *Adversus haereses* na mnoha místech rozlišuje mezi tím, jak je Bůh na základě své velikosti (*secundum magnitudinem*) nepřístupný pro člověka, a tím, jak se mu na základě své lásky (*secundum dilectionem*) zjevuje.

Tak např. v *Adversus haereses* 4, 20, 4 čteme, že Bůh *secundum magnitudinem* není znám (*ignoratus est*) těm, které stvořil. Ovšem *secundum dilectionem* bývá poznán skrze toho, skrze kterého bylo vše stvořeno.⁵⁶² Ve 4, 20, 5 sv. Ireneus vysvětluje, že prohlášení o nemožnosti vidět Boha a zůstat na živu (Ex 33, 20) platí o Bohu *secundum magnitudinem* a hned to zpřesňuje tím, že tento aspekt nepřístupnosti připisuje Otcí – protože Otec je *incapabilis*. Ovšem na druhou stranu Bůh *secundum dilectionem* může těm, kteří ho milují, dát vidění Boha.⁵⁶³ Ve 4, 6, 3 zase rozlišuje mezi nepoznatelností Otce a poznatelností Syna následujícím způsobem. Otce můžeme poznat pouze

⁵⁶⁰ V kapitole, kde jsme se zabývali konceptem ekonomie ve starověké teologii, jsme viděli, že v souladu s tímto konceptem platí, že Bůh se zjevuje vždy skrze svůj Logos, svého Syna.

⁵⁶¹ Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 4, 20, 5 / PG 7, 1035A.

⁵⁶² Ibid. 4, 20, 4 / PG 7, 1034 A-B.

⁵⁶³ Ibid. 4, 20, 5 / PG 7, 1035A.

zjevením Syna (*nisi Filio revelante*). Důvod spočívá v tom, že Otec je *invisibilis, indeterminabilis, innennarrabilis*. Je to Syn, který nám odhaluje poznání Otce skrze své vlastní zjevení (*per suam manifestationem*). A tak platí, že poznání Otce je zjevením Syna (*Agnitio enim Patris est Filii manifestatio*).⁵⁶⁴ O něco dále pak dokonce prohlašuje, že to, co je neviditelné na Synu, je Otec a to, co je viditelné na Otcí, je Syn (*invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius*).⁵⁶⁵

Vladimir Lossky vysvětluje tuto část theologického myšlení sv. Irenea následujícím způsobem: „Pro sv. Irenea, jehož trojiční terminologie je odlišná od té, která se ve 4. stol. stane klasickou trojiční naukou, je pojem přirozenosti Boha samého spojen se jménem Otec, zatímco označení Slovo je použito pro jeho vnější projevení.“⁵⁶⁶

Ještě hlouběji než sv. Ireneus rozvedl toto pojetí Tertullianus. V *Adversum Praxeam* 14 poukazuje na následující skutečnost. Na jednu stranu podle Písma platí, že není možné vidět Hospodinovu tvář a zůstat na živu (Ex 33, 20). Ovšem na straně druhé Písmo na mnoha místech svědčí o tom, že mnozí dosáhli vidění Boha. Podle Tertulliana Písmo tímto zdánlivým protikladem dosvědčuje rozdíl mezi osobou Otce a Syna a to tak, že rozlišuje mezi viditelným a neviditelným Bohem (*per visibilis et invisibilis distinctionem*).⁵⁶⁷ Tertullianus tvrdí, že Bůh se nechává vidět úměrně schopnostem člověka a nikoliv v plnosti božství (*Visum quidem Deum secundum hominum capacitatem, non secundum plenitudinem divinitatis*).⁵⁶⁸ Tam, kde Písmo mluví o nemožnosti vidět Boha, tam se mluví o neviditelném Otcí a to z důvodu plnosti božství (*pro plenitudine divinitatis*). Naopak tam,

⁵⁶⁴ Ibid. 4, 6, 3 / PG 7, 988A.

⁵⁶⁵ Ibid. 4, 6, 6 / PG 7, 989B.

⁵⁶⁶ V. Lossky, *The Vision of God*, Crestwood, NY, 1983, s. 38.

⁵⁶⁷ Tertullianus, *Adversus Praxeam* 14 / PL 2, 171B.

⁵⁶⁸ Ibid. 14 / PL 2, 170C.

kde se zvěstuje vidění Boha, tam se zvěstuje viditelný Syn a to podle míry odvození (*pro modulo derivationis*).⁵⁶⁹

Také v *Adversus Marcionem* 2, 27 Tertullianus pojednává o rozdílu mezi nepřístupným Otcem a přístupným Synem. Nejdříve poukazuje na to, že Bůh, aby se mohl zjevit člověku, musí „zkrotit“ sílu svého majestátu, který by jinak zůstal pro lidskou slabost „neunesitelný“ (*vim majestatis suae, intolerabilem utique humanae mediocritati, humilitate temperaret*).⁵⁷⁰ Tertullianus mluví o Bohu, který se ve zjevení přizpůsobuje člověku (*Deum conformasse semetipsum humanitati*). Toto přizpůsobení projevu Boží přítomnosti se však týká pouze Syna a nikoliv Otce. Tertullianus věren starověkému konceptu ekonomie ví, že veškeré starozákonní a novozákonní theofanie jsou zjevením Syna.⁵⁷¹ A proto je Otec neviditelný, nepřístupný (*invisibilis, incongressibilis*) a má všechny atributy, které jsou považovány za hodny Boha a které jsou líbezné pro Boha filosofů (*placido philosophorum Deo*). Naproti tomu všechny atributy, které nejsou považovány za hodny Boha, nacházíme v Synu, který je vidět, slyšet a je přístupný pro stvoření.⁵⁷² Z toho důvodu, že se Bůh nezjevuje člověku ve své plnosti, ale tak aby to stvořená lidská přirozenost mohla unést, rozlišuje Tertullianus mezi Otcem a Synem tak, že o Otci uvádí, že je *tota substantia*, zatímco o Synu, že je *derivatio totius et portio*.⁵⁷³

Ovšem tímto způsobem rozlišovat mezi tím, co je v Bohu pro člověka přístupné a co nepřístupné, bylo možné pouze do vystoupení arianismu. Ariáni totiž toto rozlišení dezinterpretovali a chtěli ho použít jako důkaz pro to, že Syn je stvořený (a proto také pro stvoření přístupný). Na tuto skutečnost poukazuje I. V. Popov. Uvádí, že arianismus přinutil církevní Otce po Nicejském koncilu

⁵⁶⁹ Ibid. 14 / PL 2, 171A.

⁵⁷⁰ Tertullianus, *Adversus Marcionem* 2, 27 / PG 2, 316B.

⁵⁷¹ K tomu více viz. kapitoly 2. 1. a 2. 4 „Christologie De Trinitate“.

⁵⁷² Tertullianus, *Adversus Marcionem* 2, 28 / PG 2, 317B.

⁵⁷³ Tertullianus, *Adversus Praxeam* 9 / PL 2, 164B.

zaměnit v tomto ohledu svoji terminologii. Ukazuje, jak přednicejská theologie vztahovala nepoznatelnost Boha pouze na hypostazi Otce. Vůči nepoznatelnému Otci potom stavěla hypostazi Syna jako Boha poznatelného. Tímto způsobem přednicejské Otcové soustředili podstatu Božství v Otci, zatímco v Synu viděli souhrn či celek Božích sil a energií. To samozřejmě mohlo být vykládáno jako čistý subordinacionismus.

„Vítězství nicejské víry nenávratně odsuzující veškerý subordinacionismus muselo přinést do tohoto pojetí podstatné změny... Nauka o jedné podstatě náležející třem hypostazím neponechala žádnou možnost soustředit podstatu božství pouze v osobě Boha Otce..., síly a energie jsou neoddělitelné od podstaty. Pokud existuje jedna podstata pro všechny tři osoby, tak i Boží síly ve svých projevech v Božích energiích vycházejí od všech tří hypostazí a nikoliv pouze od jedné.“⁵⁷⁴

Starověká theologie, jak v době před tak i v době po Nicejském koncilu, rozlišovala mezi tím, co je pro člověka v Bohu přístupné a co nikoliv. Přednicejská theologie to vyjadřovala rozdílem mezi nepřístupným Otcem a přístupným Synem. Postnicejská theologie to stejné vyjadřovala rozdílem mezi nepřístupnou podstatou Boží (která je společná všem třem osobám) a přístupnými Božími silami, či energiemi (které jsou také společné všem třem osobám).

Musíme si uvědomit, že jak v případě přednicejské tak i v postnicejské theologii, se jednalo o vyjádření stejné zkušenosti. Rozdíl spočíval pouze v tom, že v obou případech byla použita odlišná terminologie. To je dobře patrné na tom, jak rozdíl, který přednicejská theologie činila mezi neviditelným (tedy nepřístupným) Otcem a viditelným Synem, nahrazuje v době po Nicejském koncilu sv. Řehoř Nysský rozdílem mezi tím, jak Bůh, který je neviditelný

⁵⁷⁴ И. В. Попов, Гносеология и онтология блаженного Августина in *Труды по патрологии*. Т. 2. Сергиев Посад, 2005, s. 344.

svoji přirozeností, se stává viditelným ve svých energiích (‘Ο γὰρ τῆ φύσει ἀόρατος, ὁρατὸς ταῖς ἐνεργεῖαις γίνεται).⁵⁷⁵ Na jiném místě uvádí, že Boží přirozenost není možno zřít v ní samotné (αὐτὴν ἐφ’ ἑαυτῆς τὴν θεῖαν φύσιν θεωρηθῆναι), a proto pro člověka není možné poznat Boha jinak, než skrze energie (διὰ τῶν ἐνεργειῶν), neboť ty sestupují až k nám (μέχρις ἡμῶν καταβαίνει).⁵⁷⁶

Další z kappadockých Otců sv. Řehoř Theolog na jednom místě zmiňuje vlastní zkušenost zbožštění, při které dosáhl vidění Boha. Když svědčí o tom, co na základě vlastní zkušenosti viděl, používá k tomu rozlišení, které se vyskytuje v Ex 33, 20 mezi tváří Boží a zadní částí Boha (τὰ ὀπίσθια). Sv. Řehoř upřesňuje, že to, co viděl, nebyla ta první a ryzí přirozenost, která je známá pouze sama sobě, tedy Svaté Trojici (τὴν πρώτην τε καὶ ἀκέραιον φύσιν, καὶ ἑαυτῆ, λέγω δὴ τῆ τριάδι, γνωσκομένην). To, co viděl ve zkušenosti zbožštění, je to, co Písmo nazývá zadní částí Boha (τὰ ὀπίσθια)⁵⁷⁷,

⁵⁷⁵ Sv. Řehoř Nysský, *Oraciones de beatitudinibus* 4 / PG 44, 1269A.

⁵⁷⁶ Sv. Řehoř Nysský, *Ad Eustathium de Sancta Trinitate* in *Gregorii Nysseni opera dogmatica minora* 3, 1, s. 10 -11.

⁵⁷⁷ Pro pochopení pozdějších rozdílů mezi západní a východní tradicí v této otázce stojí za to poznamenat, že rozlišení, které sv. Řehoř činí mezi tváří Boží jako tou první a ryzí přirozeností známé pouze Bohu samotnému a zadní částí Boha přístupné pro stvoření, sv. Augustin jednoznačně odmítá. V *De Trinitate* 2, 17 píše, že člověk musí být příliš zahalen do temnoty těla, aby se mohl domnívat, že tvář Boží je neviditelná, zatímco zadní část Boha je viditelná (PL 42, 866). Sv. Augustin nerozlišuje mezi tím, co je v Bohu pro člověka přístupné (viditelné) a co nikoliv. Naproti tomu ve svých spisech, kde se věnuje otázce vidění Boha (např. *Epistolae* 147 a 148; *De civitate Dei* 22, 29) rozlišuje mezi nemožností vidět Boha za tohoto života a viděním Boha po vzkříšení. Za tohoto života vidění Boha není možné, protože netělesný a neviditelný Bůh nemůže být viděn tělesnými očima (*Epistolae* 148, 1). Neviditelný Bůh může být viděn pouze *invisibiliter*, tedy tím, co je v nás neviditelné a to je mysl nebo srdce (*Epistolae* 148, 2). Po vzkříšení již porušitelné tělo (které bude proměněno) nebude utlačovat duši (*De civitate Dei* 22, 29, 2) a člověk tak bude moci vidět Boha. Je také zajímavé si všimnout, že sv. Řehoř ve svém pojednání vychází z vlastní zkušenosti vidění Boha. Mluví o tom, co viděl. Naopak sv. Augustin ve svých pojednáních o vidění Boha přiznává, že nepíše o tom, co viděl, ale o tom, čemu věří (*non dico quod jam video, sed dico quod credo*). Upřímně uvádí, že mluvíc o vidění Boha pojednává o věci, se kterou nemá zkušenost (*de re inexperta loquimur*) (*De civitate Dei* 22, 29).

nebo to, co král David nazývá ve svých Žalmech vznešeností, velkolepostí Boží (μεγαλειότης, μεγαλοπρέπεια).⁵⁷⁸

Sv. Hilarius je svědkem tohoto přechodu mezi přednicejskou a postnicejskou theologií. Z první části našeho pojednání víme, že *Komentář* napsal bez vědomosti o Nicejském koncilu a že nikde není zmíněn arianismus. Na druhou stranu víme také, že v *Komentáři* vyvrací názory blíže neurčených heretiků (předchůdců arianismu na Západě), proti kterým dokazuje a brání božství Krista. To je také důvod, proč sv. Hilarius navazuje na Tertullianovo *unius substantiae*, ale nenavazuje na jeho rozlišení mezi poznatelným Synem a nepoznatelným Otcem. V *Komentáři* 9, 12, kde dokazuje, že Otec a Syna mají *eadem substantia* uvádí v protikladu k Tertullianovi, že v Synu se nezjevilo nic jiného než to, co je nepoznatelné v Otcí (*non aliud in Filio quam quod in Patre ignorabile sit exstitisse*).⁵⁷⁹

Rozlišení, které Tertullianus vedl mezi nepřístupným Otcem a přístupným Synem, vyjádřil sv. Hilarius pomocí rozdílu mezi *substantia* a *virtus* a to, aby dokázal jaký je rozdíl mezi nestvořeným Synem a stvořeným světem. *Substantia Dei* je přístupná pouze Otcí a Synu, a proto jsou stejně Bohem. Pro člověka a pro svět, jak jsme viděli, je přístupná pouze *virtus Dei*. V *De Trinitate* potom toto rozlišení dále rozpracoval a učinil z něj svůj hlavní nástroj pro vyvrácení arianismu. V této souvislosti a také v kontextu ostatních závěrů, které vyplynou v dalším průběhu našeho zkoumání, musíme uvést, že nemůžeme souhlasit se závěrem I.V. Popova, podle kterého je nauka o reálném rozlišení mezi podstatou Boží a Božími silami „východní schéma“, které bylo sv. Hilariovi, jakožto následníkovi západní tradice vycházející od sv. Irenea, zcela cizí. Podle I.V. Popova sv. Hilarius svými názory předjímá nauku sv. Augustina o jednoduchosti Boží přirozenosti, která se posléze stane vlastní

⁵⁷⁸ Sv. Řehoř Naziánský, *De Theologia (Oratio 28)* / PG 36, 29A-B.

⁵⁷⁹ Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 9, 12 / SC 254, 266, 11-12.

latinské tradici.⁵⁸⁰ Takový názor podle našeho mínění nemá oporu v samotném myšlení sv. Hilaria (jinak bychom např. nevysvětlili rozdíl mezi narozením Syna a stvořením světa) ale v zaběhnutém historiografickém modelu, který má snahu projektovat pozdější rozdíly mezi východní a západní tradicí do starověké theologie.

2.4. Starozákonní theofanie

V oblasti theologie, tedy v oblasti vnitrotrojičních vztahů, je hypostatickým určením Syna pojem jednorozený Bůh (*unigenitus Deus*). V oblasti ekonomie, tedy ve vztahu Boha ke světu, je důležitým hypostatickým určením Syna pojem Prostředník (*Mediator*). V předcházející kapitole jsme viděli, jak sv. Hilarius chápal úlohu Syna při stvoření světa. Syn je Bůh tvořící (*Deus faciens*), Bůh, skrze kterého bylo vše stvořeno (*Deus per quem omnia*). Úlohou Syna v ekonomii je stvořit svět a přinést mu poznání Boha a možnost spásy. Svět totiž poznává Boha v osobě jednorozeného a nikoliv nezrozeného Boha. Podle *De Trinitate* jednorozený Bůh vykonává svoji mediační funkci po celou dobu ekonomie spásy. Syn je prostředníkem mezi Bohem a lidmi jak v první fázi ekonomie tedy předtím, než se stal člověkem (*ante hominem Deus*), tak i ve druhé fázi ekonomie poté, co se stal člověkem (*homo et Deus*).

„Neboť jeden je Prostředník mezi Bohem a lidmi, Bůh a člověk. Koná funkci prostředníka jak ve vydání zákona, tak i v přijetí těla. Jiný se tedy k němu nepřipočítává. Neboť jeden je ten, který se z Boha narodil do Boha, skrze kterého bylo všechno stvořeno na nebi i na zemi... Tedy jeden je ten, který jedná s Abrahámem, mluví k Mojžíšovi, svědčí o Izraeli, zůstává v prorocích, skrze Pannu je narozen z Ducha, na dřevo utrpení přibíjí naše nepřátele a

⁵⁸⁰ Попов, Святой Иларий епископ Пиктавийский, s. 501-502.

mocnosti, které se proti nám obrátily, ničí smrt v pekle, svým vzkříšením potvrzuje víru naší naděje, slávou svého těla ničí porušitelnost lidského těla. Žádný jiný k němu nebude připočítán. Neboť to vše je vlastní pouze jednorozenému Bohu...”⁵⁸¹

V předcházející kapitole jsme se zabývali účastí Syna při první události ekonomie - stvoření světa. Nyní se budeme zabývat zbývajícími událostmi první fáze ekonomie spásy – tj. obdobím Starého zákona.

Výkladu starozákonních theofanií věnoval sv. Hilarius v *De Trinitate* 4. a 5 knihu. V rámci širšího argumentačního celku jsou tyto knihy zasvěceny vyvrácení Áriovy interpretace biblických slov „*Slyš, Izraeli, Hospodin Bůh náš, Hospodin jeden jest*” (Dt 6, 4). Záměrem sv. Hilaria je ukázat, že Mojžíšovy knihy, které Árius používá jako autoritu pro popírání božství Syna, sami svědčí o skutečném božství jednorozeného Boha. Dokazování je prováděno ve dvou krocích.

Nejdříve se ve 4. knize na základě starozákonních theofanií dokazuje existence hypostaze Syna odlišné od hypostaze Otce. Zde sv. Hilarius navazuje, jak na starokřesťanské pojetí ekonomie, jak jsme jej v krátkosti nastínili, tak na zápas, který starokřesťanská theologie vedla s monarchianisty popírajícími existenci hypostaze Syna Božího. Způsob, jakým své dokazování provádí, je velice podobný anathematům sirmijského koncilu.⁵⁸² Na sirmijském koncilu (351) Basil z Ankyry, nejvýraznější představitel homoiousiánů, se

⁵⁸¹ Unus est enim mediator Dei et hominum, Deus et homo: et in legis latrone, et in corporis assumptione mediator. Alius igitur ad eum non deputatur. Unus est enim hic in Deum ex Deo natus, per quem creata sunt omnia in coelo et in terra... Hic ergo unus est disponens ad Abraham, loquens ad Moysen, testans ad Israel, manens in prophetis, per virginem natus ex Spiritu sancto, adversantes nobis inimicasque virtutes ligno passionis affigens, mortem in inferno perimens, spei nostrae fidei resurrectione confirmans, corruptionem carnis humanae gloria corporis sui perimens. Ad hunc ergo non deputabitur alius. Soli enim haec unigenito Deo propria sunt... (Sv. Hilarius, *De Trin.* 4, 42 / SC 448, 92, 22-36.)

⁵⁸² I. V. Попов высловује догмат, да те анатематизовани св. Иларијови служили директно као зајед, јегоз развинутиј је управо 4. књига. (Святой Иларий епископ Пиктавийский, s. 507.)

kterým byl sv. Hilarius v exilu ve styku, vyvrátil ve veřejné disputaci Fotinovu nauku a prosadil její odsouzení. Anathemata schválená na sirmijském koncilu, která nás v této souvislosti zajímají, jsou následující:

„XIII. Jestliže někdo říká, že slova »Učiňme člověka« neřekl Otec k Synu, ale Bůh sám k sobě, budiž anathema.

XIV. Jestliže někdo říká, že Abrahamovi se neukázal Syn, ale nezrozený Bůh, nebo jeho část, budiž anathema.

XV. Jestliže někdo říká, že s Jákobem nezápasil Syn v podobě člověka, ale nezrozený Bůh, nebo jeho část, budiž anathema.

XVI. Jestliže někdo rozumí slovům, »Chrlil Hospodin od Hospodina síru a oheň« (Gn 19, 24) tak, že to nebylo řečeno o Otci a o Synu, ale říká, že sám od sebe chrlil, budiž anathema. Neboť chrlil Hospodin Syn od Hospodina Otce.⁵⁸³

Viděli jsme, že pro konzervativní biskupy na Východě byl pojem *homoousios* nepřijatelný právě pro jeho možný sabellianistický výklad. Sv. Hilarius rozvíjí tuto antimonarchianistickou tradici výkladu Starého zákona. Do doby, kdy ve 4. stol. sv. Hilarius píše *De Trinitate*, starověká theologie vytvořila skutečně bohatou tradici výkladu starozákonních theofanií. Nejdříve to byl sv. Justin Mučedník, který proti židovskému monarchianismu (monotheismu) v *Dialogus cum Tryphone*, ukazoval na základě starozákonních theofanií, že vedle Boha Otce, je zde také Anděl velké rady, Hospodin slávy, Logos, který je nazýván Bohem. Potom Tertullianus a sv. Hippolytus Římský tentokrát proti modalistickému monarchianismu Praxea a Noeta použili stejný výklad starozákonních theofanií. Dále Eusebius Cesarejský proti dynamickému

583 XIII. Si quis, Faciamus hominem non Patrem ad Filium dixisse, sed ipsum ad semetipsum dicat Deum locutum: anathema sit. XIV. Si quis filium non dicat Abrahae visum, sed Deum innascibilem, vel partem ejus: anathema sit. XV. Si quis cum Jacob non Filium quasi hominem colluctatum, sed Deum innascibilem, vel partem ejus dicat: anathema sit. XVI. Si quis, Pluit Dominus a Domino, non de Filio et Patre intelligat, sed ipsum a se dicat pluisse: anathema sit. Pluit enim Dominus Filius a Domino Patre. (Sv. Hilarius, *De Syn.* 38 / PL 10, 511A.)

monarchianismu Marcela z Ankyry použil stejný výklad Starého zákona, aby dokázal, že Syn existoval jako hypostaze již před vtělením, neboť to byl Syn, Logos Boží, který se zjevoval starozákonním spravedlivým. Identický výklad starozákonních theofanií použili také sv. Ireneus Lyonský a Tertullianus v diskusi s gnosí, aby na základě jednoty zjevení (Logos se zjevuje jak ve Starém zákoně, tak i v Novém zákoně) dokázali jednotu Starého a Nového zákona, Boha Stvořitele a Boha Spasitele.

Na celou tuto bohatou tradici navazuje sv. Hilarius, aby ve 4. knize dokázal (na základě svědectví SZ) existenci hypostaze Syna. Druhým krokem je potom 5. kniha, ve které se dokazuje skutečné božství takto doložené hypostaze jednorozeného Boha.

Přestože sv. Hilarius navazuje na přednicejskou tradici výkladu starozákonních theofanií, je zde jeden rozdíl. Některé výroky těchto Otců (zvláště ty antimonarchianistické), které dokazovaly existenci hypostaze Syna odlišné od hypostaze Otce, mohly být při vytržení z kontextu interpretovány subordinacionisticky.⁵⁸⁴ Toho potom využívali ariáni. Naproti tomu v *De Trinitate* je nebezpečí subordinacionismu vyloučeno, neboť sv. Hilarius používá tuto převážně antimonarchianistickou tradici výkladu starozákonních theofanií v boji právě proti ariánskému subordinacionismu.⁵⁸⁵

Ariáni se ve své snaze popřít božství Syna odvolávali na Mojžíšův výrok „*Slyš, Izraeli, Hospodin Bůh náš, Hospodin jeden jest*“ (Dt 6, 4). Sv. Hilarius tvrdí, že s tím samozřejmě všichni, kdo věří v Boha, souhlasí. Dodává však, že je potřeba vykládat Mojžíše v kontextu celého jeho díla. Neboť fakt, že Bůh je jeden, neznamená, že musíme popřít, že Syn Boží je Bůh.

Ve 4. knize sv. Hilarius ariány vybízí: „... *podívejme se, zda Mojžíš,*

584 Viz kapitola „Koncept narození v přednicejské theologii a v *Komentáři*“.

585 Podle názoru I. V. Popova je sv. Hilarius (v 5. knize *De Trinitate*) první v dějinách křesťanské literatury, který tak podrobně prošel celý subordinacionistický materiál a zbavil jej jeho subordinacionistického významu a použil jej k dokázání rovnosti Otce a Syna. (Святой Илариий епископ Пиктавийский, s. 549.)

který řekl k Izraeli: »Hospodin, Bůh tvůj, jeden jest«; hlásal také, že Syn Boží je Bůh. K tomu, abychom vyznali božství našeho Pána Ježíše Krista, je potřeba používat svědectví Mojžíše. Heretici vyznávající jednoho Boha se domnívají, že s odvoláním na jeho autoritu lze popřít, že Syn je Bůh.⁵⁸⁶

K tomu, aby sv. Hilarius ukázal, jak Mojžíš vedle nauky, že Bůh je jeden, učí také, že Syn Boží je Bůh, přistupuje k výkladu starozákonních theofanií. Ke své metodě poznamenává:

„Nešli jsme proti autoritě Mojžíše, ale odpověděli jsme na základě jeho autority, že není možné popírat, že Syn Boží je Bůh proto, že bylo řečeno k Izraeli - Bůh je jeden. Naopak autor víry, že Syn Boží je Bůh, je také autorem zvěstování, že Bůh je jeden.“

Podívejme se tedy, jakým způsobem Mojžíšovy knihy svědčí o existenci a skutečném božství jednorozeného Boha.

Sv. Hilarius přistupuje nejdříve k výkladu zprávy o stvoření světa. V první knize Mojžíšově čteme: „Řekl také Bůh: »Bud' obloha uprostřed vod, a děl vody od vod!« I učinil Bůh tu oblohu, a oddělil vody, kteréž jsou pod oblohou, od vod, kteréž jsou nad oblohou. A stalo se tak.“ (Gn 1, 6-7)

V předcházející kapitole jsme viděli, že v *De Trinitate* na rozdíl od ariánské nauky je stvoření světa společným dílem Otce a Syna. Sv. Hilarius tak může Mojžíšovu zprávu o stvoření světa použít k tomu, aby dokázal jak existenci, tak i skutečné božství Boha, skrze kterého bylo vše stvořeno (*per quem omnia*). Sv. Hilarius zde vychází z konceptu Boží ekonomie, jak jsme si jej v krátkosti představili. Bůh Otec ve světě koná vše skrze svého Syna. To podle něj Mojžíš vyjadřuje tím, jak činí rozdíl mezi Bohem, který přikazuje a Bohem, který činí.: „Skutečně Zákon nepřinesl nic jiného než označení osoby,

586 ... videamus an Moyses, qui ad Israel dixerit: Dominus Deus tuus unus est, Dei filium Deum praedicaverit. Uti enim nos ad confitendam Domini nostri Jesu Christi divinitatem testimonio illius oportebit, cujus auctoritate haeretici unum tantum Deum confitentes Filio putent negandum esse quod Deus sit. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 4, 15 / SC 448, 42, 23-28.)

když pravil: »A řekl Bůh: Bud' obloha« a potom opět dodal: »A učinil Bůh oblohu.« Ostatně Zákon ani nerozlišil moc, ani neoddělil přirozenost, ani nezměnil jméno. Pouze nám představil toho, který mluví, aby nám ukázal toho, který koná.⁵⁸⁷

Z toho, jak Mojžíš mluví o stvoření člověka, sv. Hilarius vyvozuje, že Bůh není jednotlivec (*singularis*), ale že má společníka (*consortius*): „... tím, jak řekl: »Učiňme člověka k obrazu a podobnosti našemu«, chtěl, abychom ještě jasněji pochopili, že to nemá odkazovat pouze k němu. Vyznal tak, že má společníka a zrušil představu, že je jednatel.“⁵⁸⁸

Dále sv. Hilarius ukazuje, že sloveso „učiňme“ svědčí o tom, že Bůh není *singularis*, a slova „k obrazu našemu“, zase svědčí o tom, že nejsou vůči sobě odlišní a cizí (*diversum et alienum*).

Nejen zprávu o stvoření světa používá sv. Hilarius k tomu, aby dokázal existenci hypostaze jednorozeného Boha. Stejnou příležitost mu poskytuje také to, jak Bůh jedná se starozákonním lidem. Sv. Hilarius zde vychází z konceptu ekonomie, podle kterého Bůh Otec jedná s Izraelem skrze své Slovo, svého Syna. Ve 4 knize o tom sv. Hilarius říká: „Je potřeba, abychom viděli, jakým způsobem, jak vyvolení tak i dar Zákona, na základě stejného řádu víry zvěstují Boha a Boha.“⁵⁸⁹

Podle sv. Hilaria tedy v Písmu nalézáme řád vyznání (*ordo confessionis*) či ekonomii nebeských tajemství (*dispensatio sacramentorum caelestium*), pomocí kterého nás Mojžíš učí o Bohu a Bohu. Sv. Hilarius to ukazuje na interpretaci zjevení Anděla Hospodinova k Hagar. „Tedy řekl jí

587 Neque enim aliam quam personae intulit lex significationem, cum ait: Et dixit Deus: Fiat firmamentum et subjecit rursum: Et fecit Deus firmamentum. Caeterum nec virtutem distinxit nec naturam separavit nec nomen demutavit in eo in quo tantum dicentis intelligentiam praestitit, ut significationem efficientis afferret. (Ibid. 5, 5 / SC 448, 104, 1-6.)

588 ... absolutius voluit intelligi significationem hanc non ad se tantum esse referendam, dicendo: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Sustulit singularis intelligentiam professione consortii. (Ibid. 4, 17 / SC 448, 48, 18-22.)

589 Igitur videndum est, quomodo et electio et legislatio Deum et Deum pari confessionis ordine praedicet. (Ibid. 4, 22 / SC 448, 56, 11-12.)

anděl Hospodinův: Navrať se ku paní své, a pokoř se pod ruku její. Opět řekl anděl Hospodinův: Velice rozmnožím símě tvé, aniž bude moci sečteno býti pro množství.” (Gn 16, 9-10)

Verš z Genesis 16, 13 uvedeme podle citace sv. Hilaria. „A nazvala [Hagar] jménem Hospodinovým toho, který k ní mluvil: Ty jsi Bůh, který na mne pohlédl...”⁵⁹⁰

Zde je potřeba náš výklad na chvíli zastavit a představit alespoň to nejzákladnější z toho, jak starověká teologie pracovala s pojmem anděl.

Pojem anděl spolu s pojmem prostředník byl neodmyslitelnou součástí starověkého konceptu ekonomie. Oba pojmy sloužily pro ekonomické určení hypostaze Syna, nikoliv pro jeho ontologické určení. Latinský pojem *angelus* vychází z řeckého ἄγγελος, což znamená posel či hlasatel. V zásadě tento pojem mohl mít dvě základní použití. Za prvé se jím mohla označovat funkce (*officium*). V tomto případě se tak označoval kdokoliv, kdo něco zvěstoval, nebo přinášel nějakou zprávu. Za druhé se jím mohl označovat skutečný anděl. V tomto případě se tak vyjadřovala přirozenost (*natura*).

Velice pozorně a na základě kontextu církevní Otcové rozlišovali mezi tím, kdy Písmo mluví o *officium angeli* a kdy o *natura angeli*. Jinými slovy rozlišovali mezi tím, kdy Písmo mluví o Andělu Hospodinově a ztotožňuje ho s Hospodinem (jako je tomu právě v případě perikopy s Hagar) a kdy mluví o andělu jako o stvoření.

Sv. Athanasius⁵⁹¹ v diskusi s ariány vysvětluje toto rozlišení na základě slov, kterými Jákob žehná Jozefovi. „Požehnal Josefovi takto: Bůh, před nímž ustavičně chodívali moji otcové Abraham a Izák, Bůh, Pastýř, který mě vodí od počátku až dodnes, Anděl, Vykupitel, jenž před vším zlým mě chránil, ať požehná těm chlapcům.” (Gn 48, 15-16)

⁵⁹⁰ Et vocavit autem nomen Domini qui loquebatur secum. Tu Deus qui aspexisti me. (Ibid. 4, 23 / SC 448, 56, 9-10.)

⁵⁹¹ Pro latinskou starověkou teologii viz. Tertullianus, *De carne Christi* 14.

Také zde Písmo ztotožňuje Boha s Andělem, protože používá pojem anděl za jedno z označení Boha. Sv. Athanasius k tomu říká:

„Není to tak, že by k Bohu Stvořiteli přiřadil toho, který je svou přirozeností stvořený anděl a opustil Boha, který ho živil a žádal od anděla požehnání pro své vnuky. Ale tím, jak řekl, »jenž před vším zlým mě chránil«, ukázal, že to není nějaký ze stvořených andělů, ale Logos Boží, kterého připojil k Otci ve své modlitbě. Skrze něho Bůh vysvobozuje ty, které chce vysvobodit. Věduce, že je také nazýván Otcovým Andělem velké rady, o nikom jiném neřekl, že dává požehnání a vysvobozuje ze zlého. Není to tak, že pro sebe by žádal požehnání od Boha a pro své vnuky od anděla.”⁵⁹²

Jako ukázkou, kdy Písmo pod pojmem anděla rozumí skutečného anděla, zmiňuje sv. Athanasius zjevení anděla Hospodinova k Zachariášovi při oznámení narození sv. Jana Křtitele nebo při zvěstování Panně Marii.

„Ten, kdo viděl anděla, chápe, že viděl anděla a ne Boha. Zachariáš viděl anděla, Izajáš viděl Hospodina. Manoách, otec Samsonův, viděl anděla, ale Mojžíš viděl Boha. Gideon viděl anděla, ale Abrahamovi se dal vidět Bůh. Nikdy neviděl anděla ten, kdo viděl Boha. Také si nikdy nemyslel ten, kdo viděl anděla, že viděl Boha. Neboť velice či spíše úplně je stvoření svou přirozeností odlišné od Boha Stvořitele.”⁵⁹³

⁵⁹² οὐ τῶν κτισθέντων καὶ τὴν φύσιν ἀγγέλων ὄντων ἕνα συνήπτε τῷ κτίσαντι αὐτοὺς Θεῷ· οὐδὲ ἀφείς τὸν τρέφοντα αὐτὸν Θεόν, παρ' ἀγγέλου τὴν εὐλογίαν ἤτει τοῖς ἐγγόνοις, ἀλλ' εἰρηκῶς, Ὁ ρυόμενός με ἐκ πάντων τῶν κακῶν, ἔδειξε μὴ τῶν κτισθέντων τινὰ ἀγγέλων, ἀλλὰ τὸν Λόγον εἶναι τοῦ Θεοῦ, ὃν τῷ Πατρὶ συνάπτων ἠύχετο, δι' οὗ καὶ οὗς ἐάν θέλη, ρύεται ὁ Θεός. Τοῦτον γὰρ καὶ μεγάλης βουλῆς Ἄγγελον τοῦ Πατρὸς εἰδῶς καλούμενον, οὐκ ἄλλον ἢ αὐτὸν εἶναι τὸν εὐλογοῦντα, καὶ ρυόμενον ἐκ τῶν κακῶν ἔλεγεν. Οὐ γὰρ αὐτὸς μὲν παρὰ Θεοῦ ἡξίου εὐλογεῖσθαι, τοὺς δὲ ἐγγόνους ἤθελε παρ' ἀγγέλου. (Sv. Athanasius, *Orationes contra Arianos*, PG 26, 345C.)

⁵⁹³ Καὶ ὁ βλέπων δὲ ἀγγέλων ὀπτασίαν οἶδεν, ὅτι τὸν ἄγγελον εἶδε, καὶ οὐ τὸν Θεόν. Εἶδε γὰρ Ζαχαρίας ἀγγελον· εἶδε καὶ Ἡσαΐας τὸν Κύριον· εἶδε Μανωὲ ὁ πατήρ τοῦ Σαμψῶμ ἀγγελον· ἐθεώρησε δὲ καὶ Μωϋσῆς τὸν Θεόν· εἶδε Γεδεῶν ἀγγελον· ὤφθη δὲ καὶ τῷ Ἀβραάμ ὁ Θεός· καὶ οὔτε ὁ τὸν Θεόν ὁρῶν, ἀγγελον ἔβλεπεν, οὔτε ὁ τὸν ἀγγελον ὁρῶν ἐνόμιζε τὸν Θεόν ὁρᾶν·

Vraťme se nyní zpět k tomu, jak sv. Hilarius interpretuje zjevení Anděla Hospodinova k Hagar, pomocí kterého nás Mojžíš učí o Bohu (Otcí) a Bohu (Synu). Podle sv. Hilaria jsou ve slově Anděl Hospodinův označeny dvě odlišné osoby, - *ipse qui est et ille cuius est*-, tedy Hospodin a jeho Anděl. Na základě toho, že tento anděl slibuje Hagar rozmnožení potomstva: věc, která náleží pouze Bohu, a na základě toho, že na konci perikopy Hagar nazývá tohoto Anděla Hospodinem a Bohem, sv. Hilarius prohlašuje:

*„Ten, který byl nazván Andělem Božím, je také Hospodinem a Bohem. Však podle proroka Syn Boží je Andělem velké rady. Aby bylo jasné rozlišení osob, byl nazván Andělem Božím. Ten, který je Bůh z Boha, je také Andělem Božím, a aby mu byla dána úcta, která mu náleží, bylo o něm prohlášeno, že je Hospodinem a Bohem.“*⁵⁹⁴

Podle sv. Hilaria nám zde Mojžíš ukazuje rozlišení osob a to tím, že vedle Boha (Otce) prohlašuje Bohem také toho, který je poslán k Hagar jako Anděl, tedy posel Boží:

*„Bohem je ten, který je i Andělem. Protože ten, který je Andělem Božím, je také Bohem narozeným z Boha. Je Andělem Božím, o kterém je řečeno, že je Andělem velké rady; ovšem o něco dále je ukázáno, že je Bohem, aby nebyl považován za anděla ten, který je Bohem.“*⁵⁹⁵

O něco dále čteme: *„Písmo začíná u Anděla Božího a potom o tom stejném vyznává, že je Bůh, který mluví o stejných věcech. Z toho je patrné, že*

πολὺ γὰρ, μᾶλλον δὲ τὸ ὅλον διέστηκε τῆ φύσει τὰ γενητὰ πρὸς τὸν κτίσαντα Θεόν. (Ibid., PG 26, 349C.)

594 Qui angelus Dei dictus est, idem Dominus et Deus est. Est autem secundum prophetam filius Dei magni consilii angelus. Ut personarum distinctio absoluta esset, angelus Dei est nuncupatus. Qui enim est Deus ex Deo, ipse est et angelus Dei. Ut vero honor debitus redderetur, et Dominus et Deus est praedicatus. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 4, 23 / SC 448, 58, 20-26.)

595 Deus igitur est qui et angelus est, quia qui et angelus Dei est, Deus est ex Deo natus. Dei autem angelus ob id dictus, quia magni consilii est angelus; Deus vero idem postea demonstratus, ne qui Deus est esse angelus crederetur. (Ibid. 4, 24 / SC 448, 60, 20-24.)

*Písmo zachovalo řád tajemství a formu pravého zvěstování.“*⁵⁹⁶

Na závěr k této perikopě sv. Hilarius dodává:

*„Když chtěl Zákon, nebo spíše Bůh skrze Zákon, abychom poznali osobu, která vlastní jméno Otce, tak mluvil o Synu Božím, který je Andělem Božím, to jest poslem Božím. Tím, jak ho nazývá poslem, ukazuje na význam jeho funkce a skutečnost jeho přirozenosti zase potvrdil tím, jak ho nazval Bohem. Je to vyjádření řádu ekonomie, nejde zde o určení rodu.“*⁵⁹⁷

Jak vidíme, pojem anděl náleží do řádu ekonomie (*ordo dispensationis*) a neoznačuje rod (*genus*), tedy přirozenost. Tady máme další potvrzení naší interpretace, že u sv. Hilaria termín ekonomie (*dispensatio*) nezahrnuje pouze konání Boha Slova ve světě, které by začínalo jeho vtělením. Výrok je pochopitelný pouze za předpokladu, že jsme si vědomi toho, že základním axiomem starověkého konceptu ekonomie je skutečnost, že se Bůh od počátku vztahuje ke světu skrze svůj Logos. Pro tuto svoji funkci v rámci ekonomie je Logos ve Starém zákoně nazýván Andělem, tj. Poslem. Není to však, jak to interpretovali ariáni, vyjádřením rodu (*generis*). Tedy, že by Logos byl stvořen proto, aby se stal zjevovatelem či poslem vůle Boží ve světě. Podobně na jiném místě čteme, že pojem anděl v této souvislosti neoznačuje *natura*, ale *officium*.⁵⁹⁸

Další z theofanií, u které se sv. Hilarius zastavuje, je zjevení Hospodina k Mojžíšovi v hořícím keři. Také zde chce ukázat, jakým způsobem Mojžíš zvěstuje Boha a Boha a jak nám ukazuje rozdíl mezi osobami Otce a Syna. Perikopa začíná slovy:

596 Scribura certe sacramenti ordinem et verae praedicationis modum, ab angelo Dei incipiens et postea iisdem de rebus eundem loquentem Deum confessa, servavit. (Ibid. 4, 26 / SC 448, 64, 18-21.)

597 Volens igitur lex, immo per legem Deus, personam paterni nominis intimare, Deum filium angelum Dei locuta est, id est nuntium Dei. Significationem enim officii testatur in nuntio, naturae autem veritatem confirmavit in nomine, cum Deum dixit. Hic autem nunc dispensationis est ordo, non generis. (Ibid. 5, 11 / SC 448, 116, 16-21.)

598 Ibid. 5, 22 / SC 448, 134, 3.

„Tedy se mu ukázal anděl Hospodinův v plameni ohně z prostředku kře. I viděl, a aj, keř hořel ohněm, avšak neshořel... Vida pak Hospodin, že jde, aby pohleděl, zavolal naň Bůh z prostředku kře, a řekl: Mojžíši, Mojžíši! Kterýžto odpověděl: Aj, teď jsem. I řekl: Nepřistupuj sem, szuj obuv svou s noh svých; nebo místo, na kterémž ty stojíš, země svatá jest. A řekl: Já jsem Bůh otce tvého, Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, a Bůh Jákobův. I zakryl Mojžíš tvář svou, (nebo se bál), aby nepatřil na Boha.“ (Ex 3, 2-6)

Opět, jak vidíme, perikopa začíná tím, jak se zjevuje Anděl Hospodinův, o kterém je nakonec řečeno, že je Bohem. „... tento Anděl Boží byl poznán jako Bůh. Zcela jasně byl poznán nejen jako Bůh, ale jako Bůh Abrahamův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův.“⁵⁹⁹

V následující kapitole k tomu sv. Hilarius dodává: „Být Andělem Božím mu nezabraňuje být Bohem a naopak být Bohem mu nezabraňuje být Andělem Božím. Tím, jak nám umožnil, abychom pochopili, jak jsou zde označeny osoby, když rozlišil mezi tím, kdo je nenarozený a kdo je narozený a tím, jak nám odhalil ekonomii nebeských tajemství, nás Mojžíš naučil, že nemáme o Bohu smýšlet tak, že je osamocený...“⁶⁰⁰

Zde musíme poznamenat, že není, jak je vidět také v případě sv. Hilaria a sv. Athanasia, historickou skutečností opodstatněný, i když často uváděný, soud těch historiků theologie⁶⁰¹, kteří tvrdí, že Církev kvůli konfliktu s ariánskou naukou opustila výklad starozákonních perikop, kde se mluvilo o totožnosti Hospodina s Andělem Hospodinovým, nebo s Andělem velké rady. Ariánská nauka skutečně vykládala identitu tohoto Anděla stejně jako

599 ...hic angelus Dei Deus esse sit cognitus. Cognitus plane est, neque solum Deus, sed etiam Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Jacob repertus. (Ibid. 4, 32, / SC 448, 72, 2-4.)

600 Non ideo non Deus, quia angelus Dei est; neque rursum angelus Dei non idcirco, quia Deus est. Sed significata personarum intelligentia et distincto innascibilitatis nativitatisque sensu ac manifestata sacramentorum coelestium dispensatione, non solitarium Deum docuit opinandum... (Ibid. 4, 33 / SC 448, 76, 36-41.)

601 Např. J. Pelikán, *The Christian Tradition : a History of the Development of Doctrine*. Chicago, 1971. Vol. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600), s. 182-184 ; nebo Grillmeier, *Christ in christian tradition*, s. 52.

starověká Církev: je to Logos, Syn Boží, který je Bohem Otcem poslán do světa. Uznávali také to, že o něm Písmo mluvilo jako o Hospodinu a Bohu. Podle ariánů však byl Bohem pouze podle jména, podobně jako Mojžíš byl nazván bohem faraónovým, nebo podobně jako věřící byli nazváni bohy: „Řeklť jsem já byl: Bohové jste, a synové Nejvyššího vy všickni“. (Ž 82, 6)

Už jsme také zmínili, že pro ariány tato zjevovatelská úloha Logu, Syna Božího, byla sama důkazem toho, že Logos nemůže být Bohem. Bůh se podle ariánské nauky ve světě nemůže zjevovat přímo, potřebuje stvořeného prostředníka a tím je pro ně Logos, Syn Boží. Církev však kvůli ariánské dezinterpretaci přednicejské theologie neopustila své základní theologické předpoklady.

Skutečnost je, zdá se, spíše taková, že zatímco pro ariány celá historie zjevování Logu ve světě, jak v jeho netělesné formě (SZ) tak i po vtělení (NZ), byla argumentem o stvořenosti Logu, pro starokřesťanskou theologii byla stejná historie zjevení Logu ve Starém zákoně a Novém zákoně samotným východiskem a základem trojičního dogmatu. N. A. Matsukas se ve své dogmatické theologii vyjadřuje o vztahu mezi výkladem biblických theofanií a formulováním trojičního dogmatu tímto způsobem:

„Historicky každý, kdo zkoumá zrození trojičního dogmatu, musí začít od historického odhalení theofanií, jak je vykládá patristická tradice. Vždyť jak theologie, tak i historiografie začíná tím, jak první křesťanské společenství vidělo ve starozákonních theofaniích skrytý Logos, kterého potom křesťané ve své zkušenosti poznali jako vtěleného.“⁶⁰²

Trojiční dogma má své kořeny a svůj základ ve starozákonních theofaniích, které byly Církví vykládány na základě konceptu Boží ekonomie: Bůh ve světě vždy jedná tak, že Bůh Otec jedná skrze svého Syna v Duchu Svatém. Všichni starověcí Otcové, jak latinsky tak řecky píšící, nacházeli ve

602 Ματζουκα, *Δογματική και συμβολική θεολογία Β'*, s. 68.

starozákonních theofaniích rozlišení mezi osobami Otce a Syna. Zvláště *De Trinitate* sv. Hilaria, které je v první řadě obsáhlou a podrobnou biblickou exegezí starozákonních a novozákonních theofanií, je v tomto směru ukázkovým příkladem toho, jak starověká theologie chápala trojiční nauku. Základním východiskem je zde Písmem zachycená historická zkušenost starozákonního a novozákonního lidu s Bohem, který se sám zjevuje ve světě a v historii. Trojiční nauka je pak reflexí této historické zkušenosti Božího lidu se zjevujícím se Bohem, přítomným ve světě a v historii skrze theofanie nejdříve nevtěleného a pak vtěleného Slova.

Proti Sabelliově monarchianismu, který ztotožňoval osobu Otce a Syna, Církev poukazovala na to, jak Písmo ve Starém zákoně rozlišuje mezi osobami Boha a Anděla Božího a v Novém zákoně mezi osobami Otce a Slova či Syna. Proti ariánské nauce, která od sebe sice tyto osoby odlišovala, ale popírala božství tohoto Anděla (SZ) a Syna či Slova (NZ), Církev ukazovala, jak podle Písma vedle Boha je Bohem i ten, který je ve Starém zákoně nazýván Andělem Hospodinovým, nebo Andělem velké rady a v Novém zákoně Slovem, či Synem Božím.

Opustit tento výklad Písma, by znamenalo pro starokřesťanskou teologii přepracovat základní východiska své nauky. Znamenalo by to opustit základní koncept Boží ekonomie a na něm postavenou trojiční teologii.⁶⁰³

603 První církevní alternativou tohoto výkladu starozákonních theofanií je výklad, který podává sv. Augustin v závěrečné kapitole druhé knihy *Contra Maximinum* a ve 2. a 3. knize svého *De Trinitate*. Sv. Augustin je první z církevních Otců, který při svém výkladu starozákonních theofanií opustil koncept Boží ekonomie sdílený jak starocírkevní teologií, tak ariánskou naukou. Podle sv. Augustina musíme rozlišovat mezi ekonomikou Starého zákona a ekonomikou Nového zákona. Ve Starém zákoně Bůh mluvil ke svému lidu skrze anděly a až v Novém zákoně k nim promluvil skrze svého Syna. (PL 42,882) Základní pravidlo sv. Augustina pro výklad starozákonních theofanií zní: „*Říkáme, že se nikdy nezjevil ani Bůh Otec, ani Syn, ani Duch Svätý tělesným očím, zjevil se jedině skrze tělesná stvoření (per corpoream creaturam) podřízená své moci.*“ (PL 42, 855)

Podle sv. Augustina se Bůh ve Starém zákoně zjevoval nikoliv skrze svého Syna, ale skrze viditelné a smyslové věci, které byly stvořeny proto, aby naznačily (*ad significandum*) neviditelného a inteligibilního Boha (PL 42, 862) a potom přestaly existovat. Ve většině

Nakonec se ještě zastavíme u výkladu zjevení Hospodina k Abrahamovi při božišti v Mamre: „*I ukázal se Hospodin Abrahamovi při božišti Mamre, když seděl za denního horka ve dveřích stanu. Rozhlédl se a spatřil: Hle, naproti němu stojí tři muži. Jakmile je spatřil, vyběhl jim ze dveří stanu vstříc, sklonil se k zemi.*“ (Gn 18, 1-2)

Písmo začíná tím, že se Hospodin zjevil Abrahamovi a pak dodává, že Abraham viděl tři muže. Sv. Hilarius k tomu poznamenává: „*Písmo ukazuje, že se objevili tři muži, ale patriarcha ví, kterého je potřeba uctít a vyznat. Přestože nejsou mezi sebou rozlišeni, Abraham poznal svého Hospodina očima víry a pohledem mysli.*“⁶⁰⁴

V 10. verši perikopa pokračuje těmito slovy: „*I řekl jeden z nich: Po obvyklé době se k tobě určitě vrátím, a hle, tvá žena bude mít syna. Sára naslouchala za ním ve dveřích stanu. Abraham i Sára byli staří, sešli věkem, a Sáře již ustal běh ženský. Zasmála se v duchu a řekla si: Když už jsem tak*

případů podle sv. Augustina nelze říci, zdali to byl Otec, Syn, Duch Svätý nebo nerozlišitelně sama Trojice, kdo měl být takto naznačen skrze tělesné formy (*per formas corporeas*, PL 42, 852), skrze viditelné formy (*per visibiles formas*, PL 42, 866) nebo skrze proměnlivá stvoření (*per creaturam commutabilem*, PL 42, 856). Sv. Augustin se tímto originálním výkladem starozákonních theofanií snažil zachránit božství Logu. Věděl, jakým způsobem ariáni používali starověký koncept Boží ekonomie k tomu, aby dokázali stvořenost Logu. Syn Boží byl viditelný nejen v Novém zákoně skrze svou lidskou přirozenost narozenou z Panny Marie. Již ve Starém zákoně se Logos zjevil starozákonním Otcům a to skrze sebe sama (*per se ipsum*) (PL 42, 854). Tato viditelnost Logu *per se ipsum* ve Starém zákoně je podle ariánů jasným důkazem jeho stvořenosti. Sv. Augustin chce proti ariánům dokázat božství Logu. Problém však spočívá v tom, že s ariány sdílí stejný gnoseologický princip vycházející s platónského dualismu. Inteligibilní, nehmotný, netělesný Bůh se nemůže zjevovat přímo ve smyslovém, hmotném a tělesném světě. Nemůže být viděn, ani poznán přímo, potřebuje prostředníka. Pro ariány je tímto prostředníkem stvořený Logos. Podle sv. Augustina ve Starém zákoně jsou tímto prostředníkem pro zjevování Boha ve světě různé pro ten účel stvořené, tělesné, viditelné formy. Zatímco v Novém zákoně je tímto prostředníkem lidská přirozenost Syna Božího.

Přímé zjevení Boha, což podle sv. Augustina znamená vidění Boží substance, není v tomto světě možné. Bude to možné až v příštím životě, protože v tomto životě Pán je nepřítomen, je k nám jako cizinec (*peregrinamur a Domino*) a my tak v tomto životě chodíme skrze víru a ne skrze vidění (2 K 5, 7). (PL, 42, 864).

604 *Scribura adstittisse viros tres edidit, sed patriarcha non ignorat qui et adorandus sit et confitendus. Indiscreta assistentium species est; sed ille Dominum suum fidei oculis et visu mentis agnovit.* (Sv. Hilarius, *De Trin.* 4, 25 / SC 448, 60, 4-7.)

sešlá, má se mi dostat takové rozkoše? I můj pán je stařec. Tu Hospodin Abrahamovi řekl: Pročpak se Sára směje a říká: Což mohu opravdu rodit, když už jsem tak stará? (Gn 18, 10-13)

Podle sv. Hilaria je z kontextu patrné, že jeden z těch tří mužů je Hospodin a Bůh. Ve 2. verši se mu Abraham klaní. V 10. verši se jeden z nich odděluje od zbylých dvou a dává Sáře zaslíbení potomka. A ve 13. verši je o něm řečeno, že je Hospodin.

„Ačkoliv viděl člověka, přece ho Abraham uctil jako Hospodina a tak rozpoznal tajemství budoucího vtělení... Ze tří mužů, které Abraham viděl, dva odcházejí a ten, který zůstává je Hospodin a Bůh... Celou svou řečí nás Abraham učí víře, kterou byl ospravedlněn...“⁶⁰⁵

Na jiném místě se k Abrahamově víře ještě jednou vrací těmito slovy: „Vždyť k Abrahamovi mluvil člověk, ale on uctil Boha..., skrze tuto víru byl Abraham ospravedlněn a učiněn otcem národů, skrze víru, kterou uctil Boha, ve kterého uvěřil.“⁶⁰⁶

Víra, kterou byl podle apoštola Pavla Abraham ospravedlněn (Ř 4, 3), a víra Církve byly podle starokřesťanské teologie totožné. Jak křesťané, tak i Abraham vidí člověka a uctívají ho jako Boha. V obou případech jde o zjevení Logu, Syna Božího. Abrahamovi se Syn Boží zjevuje v podobě člověka a v Novém zákoně se Syn Boží jako člověk narodil.

V této souvislosti sv. Hilarius říká Áriovi: „Ty nejsi Izrael Boží, ty nejsi potomek Abrahámův, ty jsi nebyl ospravedlněn vírou, neboť jsi neuvěřil

605 Virum enim licet conspectum, Abraham tamen Dominum adoravit, sacramentum scilicet futurae corporationis agnoscens...Viri deinde de conspectis tribus duo abeunt, sed qui residet et Dominus et Deus est... Toto igitur sermone suo Abraham fidem ob quam justificatus est docet... (Ibid. 4, 27 / SC 448, 64, 9-38.)

606 Namque ad Abraham homo locutus est, sed Abraham Deum adoravit... Per eam namque fidem justificatus est et constitutus est Abraham pater gentium, per quam Deum cui crediderat adoravit. (Ibid. 5, 15 / SC 448, 120, 6-17.)

Bohu.“⁶⁰⁷ Árius samozřejmě věřil, že Bůh existuje, ale odmítl věřit tomu, že by se Bůh mohl zjevit v podobě člověka a potom se člověkem narodit.

2.5. Evacuatio

V předcházející kapitole jsme se věnovali tomu, jak se v průběhu první, starozákonní části ekonomie (*ante hominem Deus*) jednorozený Bůh zjevoval starozákonním spravedlivým. V novozákonní době nastupuje druhá fáze ekonomie (*homo et Deus*). Tehdy přichází plnost času (*plenitudo temporis*), kdy Bůh zjevující se předtím mimo jiné v podobě člověka, se měl nyní člověkem narodit.⁶⁰⁸ Starozákonní theofanie byly přípravou na novozákonní theofanii, tedy na to, až se Bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův narodí jako člověk a přijde v těle. Viděli jsme, že Abraham tím, jak viděl člověka a poklonil se mu jako Bohu, rozpoznal tajemství budoucího vtělení. Sv. Hilarius zde navazuje na Tertulliana, u kterého se setkáváme se stejnou myšlenkou.

„... a Bůh, který na zemi s lidmi prodléval [ve starozákonní době], nemohl být nikdo jiný než Slovo, který se měl jednou stát tělem. Učil nás pro naši víru, abychom snadněji uvěřili, že Syn Boží přišel do světa, pokud bychom věděli, že se i v minulosti něco takového stalo.“⁶⁰⁹

Když se Bůh narodil člověkem, jednalo se, stejně jako tomu bylo v případě ostatních událostí ekonomie spásy, o svobodný akt Boží vůle. Poté, co sv. Hilarius v *De Trinitate* 2, 24 představil v krátkosti tajemství věčného narození Syna a jeho jednoty s Otcem, přechází k událostem dějin spásy a říká:

607 Non es Israel Dei, non es Abrahae successio, non justificatus ex fide es. Non enim Deo credidisti. (Ibid. 5, 15 / SC 448, 120, 13-15.)

608 Sv. Hilarius, *De Trin.* 5, 17 / SC 448, 124, 7-9.

609 ...et Deus in terris cum hominibus conversari non alius potuit quam Sermo, qui caro erat futurus. Ediscebat autem, ut nobis fidem sterneret, ut facilius crederemus Filium Dei descendisse in saeculum, si et retro tale quid gestum cognosceremus. (Tertullianus, *Adversus Praxeam* 16 / PL 2, 175A.)

„To ostatní je záležitostí ekonomie Otcovy vůle. Panna, narození a tělo, dále kříž, smrt a peklo. To je naše spása.“⁶¹⁰ Protože vtělení spadá do oblasti Boží vůle a nikoliv do oblasti Boží přirozenosti, říká o něm sv. Hilarius, že není slabostí ani nutností, ale tajemstvím a zbožností (*non est infirmitas, sed sacramentum; nec necessitas, sed pietas*).⁶¹¹ Podle výkladu sv. Hilaria vtělení, o kterém s odkazem na 1 Tm 3, 16, mluví jako o tajemství veliké zbožnosti (*magnae pietatis sacramentum*), musel předcházet akt vyprázdnění (*evacuatio*).

Sv. Hilarius vyložil své pojetí kenóze při interpretaci slov z Fil 2, 6-8:

„Protože ten, který pobýval ve formě Boží, přijal formu služebníka, skrze kterou byl poslušen až do smrti... Ten, který pobýval ve formě Boží, by nemohl přijat formu služebníka jinak, než skrze své vyprázdnění, protože při jejich vzájemném setkání by se totiž tyto dvě formy neshodovaly. Ale ten, který se zmařil, nebyl někdo jiný a odlišný než ten, který přijal formu služebníka. Neboť něco přijat nemůže ten, kdo není: protože ten, kdo existuje, může něco přijat. Tedy vyprázdnění formy není zničení přirozenosti: protože ten, který se vyprázdňuje, není prost sám sebe a ten, který přijímá, zůstává. A protože stejný je ten, který se vyprázdňuje, a ten, který přijímá, máme zajisté tajemství v tom, který se vyprázdňuje a který přijímá... Vyprázdnění má pro něj takový užitek, aby forma služebníka mohla vystoupit a nikoliv aby Kristus, který byl ve formě Boží, přestal být Kristem; protože nikdo jiný než Kristus nepřijal formu služebníka. Když se vyprázdnil, aby - zůstává dále Kristem, Duchem - též byl Kristem, člověkem v těle, změna habitu a přijetí přirozenosti [člověka] nezničilo přirozenost přebývajícího božství. Protože jeden a též je Kristus, který mění habitus a přijímá [lidskou přirozenost].“⁶¹²

610 Jam in caeteris dispensatio voluntatis paternae est. Virgo, et partus, et corpus; postque crux, mors, inferi, salus nostra est. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 2, 24 / SC 443, 314, 1-3).

611 Ibid. 11, 9 / SC 462, 310, 21-22.

612 Quia qui in forma Dei manebat, formam servi accepit, per quam obediens usque ad mortem fuit... accipere formam servi, nisi per evacuationem suam, non potuerit qui manebat in Dei forma, non conveniente sibi formae utriusque concursu. Sed non alius atque diversus

Co můžeme vyčíst z tohoto pojednání o vyprázdnění? Vyprázdnění (*evacuatio*), podobně jako vtělení, jehož je nezbytnou podmínkou, má za cíl výstup (*profectus*) formy služebníka. Kristus dočasně odkládá formu Boží, aby posléze forma služebníka mohla natrvalo vystoupit (*proficiat*) do stavu formy Boží. Je zřejmé, že vyprázdnění se netýká Kristovy Boží přirozenosti. Tím je podle sv. Hilaria zachována totožnost Krista před a po aktu vyprázdnění. Pokud by se *evacuatio* dotklo Kristovy přirozenosti, nemohlo by platit, že stejný (*idem*) je ten, který se vyprázdňuje, a ten, který na sebe přijímá lidskou přirozenost.

Kromě toho, že se vyprázdnění nedotklo Kristovy Boží přirozenosti, nedotklo se také ani jeho síly (*virtus*). Vyprázdnění se z formy Boží je totiž změnou *habitu*, která nepřinesla škodu ani přirozenosti ani síle jednorozeného Boha (*non virtutis naturaeque damno, sed habitus demutatione*).⁶¹³

Kenóze se tedy dotýká formy Boží. Jednorozený Bůh neztratil nic ze své přirozenosti ani ze své síly, ale odložil formu Boží a přijal formu služebníka. Odložení formy Boží bylo nezbytné, z toho důvodu, že forma Boží a forma služebníka se neshodují (*non conveniente sibi formae utriusque concursu*). Podle sv. Hilaria vyprázdnění znamená odložení formy Boží. Pojem *forma Dei* přebíral sv. Hilarius z epištoly Filipským. P. Galtier ve svém článku „Forma Dei et forma servi selon S. Hilaire“ vykládá pojem forma Boží v theologii sv. Hilaria tímto způsobem:

est, qui se exinanivit, et qui formam servi accepit. Accepisse enim non potest ejus esse qui non sit; quia ejus sit, qui subsistat, accipere. Ergo evacuatio formae non est abolitio naturae: quia qui se evacuat, non caret sese et qui accipit, manet. Et cum ipse sit evacuans et accipiens, habet quidem in eo sacramentum, quod se evacuat et accipit... Itaque evacuatio eo proficit, ut proficiat forma servi, non ut Christus, qui in forma Dei erat, Christus esse non maneat; cum formam servi non nisi Christus acceperit. Qui cum se evacuaverit, ut manens Spiritus Christus idem Christus homo esset in corpore, demutatio habitus et assumptio naturae, naturam manentis divinitatis non peremit: quia unus atque idem Christus sit, et demutans habitum, et assumens. (Ibid. 9, 14 / SC 462, 40, 3-27.)

613 Ibid. 9, 38 / SC 462, 88, 3-4.

„Co se týče formy Boží, kterou Kristus odložil, míní tím to, co bychom mohli nazvat vnější podobnost s Bohem. Takové rysy, kterými se projevuje jeho sláva a moc a které dovolují dát jméno Boha tomu, kdo je v nich oděn...., výraz *in forma Dei* neoznačuje výslovně samotnou přirozenost Boží. Je tím myšlena *splendor gloriae* z listu Židům 1. Tím se vysvětluje jeho protiklad k pojmu *forma servi*.“⁶¹⁴

P. Galtier dobře vystihnul obsah, který má v *De Trinitate* pojem *forma Dei*. Tímto pojmem sv. Hilarius neoznačuje přirozenost Boží, ale projev Boží přirozenosti, slávu Boží. Kristus před svým vtělením v sobě skryl to, do čeho později při vzkříšení hodlal obléct své tělo. Ovšem do té doby musela být *forma Dei* ukryta, aby mohla být přijata *forma servi*.

„*Neboť zůstává ve formě Boží, přijal formu služebníka. Nezměnil se, ale zmařil sám sebe a v sobě se skryl a v sobě sám vyprázdnil svoji moc. Umírňuje se až k formě habitu člověka, jinak by slabost přijaté pokory neunesla tu mocnou a nesmírnou přirozenost. Nepopsatelná síla byla natolik zkrocená, nakolik byla potřeba k tomu, aby byla trpělivě poslušná vůči tělu, které jí bylo přidáno.*“⁶¹⁵

Jak je patrné, *evacuatio* je potřeba chápat jako událost, kdy jednorozený Bůh proto, aby mohl na sebe přijat lidskou přirozenost, v sobě ukryl vnější (v tom smyslu, že je přístupný pro ty, kdo stojí vně Boží přirozenosti) projev své Boží přirozenosti. Řečeno jinými slovy, ukryl v sobě přirozený projev své Boží slávy.

Myšlenka, že Bůh při vtělení musel v sobě skrýt nesmírnou záři Boží slávy, protože jinak by lidská přirozenost vtělení neunesla, byla obecně sdílená

614 Galtier, *La Forma Dei et la forma servi* selon saint Hilaire de Poitiers, s. 105-106.

615 *In forma enim Dei manens formam servi assumpsit, non demutatus, sed se ipsum exinaniens, et intra se latens, et intra suam ipse vacuefactus potestatem: dum se usque ad formam temperat habitus humani, ne potentem immensamque naturam assumptae humilitatis non ferret infirmitas; sed in tantum se virtus incircumscripita moderaretur, in quantum oporteret eam usque ad patientiam connexi sibi corporis obedire.* (Ibid. 11, 48 / SC 462, 378, 7-17.)

starověkou theologií. Starověká theologie zde v podstatě nedělá nic jiného, než že rozvádí mnohá biblická svědectví, která ukazují, že člověk nemůže snést přítomnost Boží.⁶¹⁶ Sv. Ireneus učí, že při vtělení k nám Hospodin nepřišel takovým způsobem, jak by mohl, ale takovým způsobem, abychom my ho mohli vidět, a pokračuje: „*On k nám mohl přijít ve své neporušitelné slávě, ale my bychom nikdy nemohli unést velikost jeho slávy.*“⁶¹⁷ Sv. Hippolytus uvádí, že Hospodin nepřišel nahý, ale že měl lidské tělo jako oblek, pod kterým skryl hodnost božství (*ἐνδύμα ἔχων τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, κρύπτων δὲ τὸ τῆς θεότητος ἀξίωμα*).⁶¹⁸ Podle Tertulliana Bůh, když se zjevuje člověku, musí předtím skrze ponížení zkrotit sílu svého majestátu (*vim majestatis suae*), který by jinak zůstal nesnesitelný (*intolerabilem*) pro omezené schopnosti člověka.⁶¹⁹

Sv. Hilarius tímto způsobem vykládá také událost, která se stala po Mojžíšově sestoupení ze Sinaje, když Izraelci nemohli snést pohled na zářící tvář Mojžíše (Ex 34, 29-30). „*Na základě toho, jak důvěrně s ním Bůh mluvil, Mojžíš přijal slávu záře, na kterou se nemohli dívat. Nesnesitelné světlo majestátu, který byl blízko, naplnil porušitelnou podobu jeho tváře.*“⁶²⁰

Je zřejmé, že akt vyprázdnění je potřeba chápat jako zmírnění (*moderatio*), zkrocení (*temperatio*), projevu Boží slávy proto, aby mohlo dojít k sjednocení Boží a lidské přirozenosti v Kristu a aby lidé unesli ve svém středu přebývání a přítomnost vtěleného Boha. Vyprázdněním formy Boží,

616 „*Hospodin Mojžíšovi řekl: Sestup a varuj lid, aby se nikdo nepokoušel proniknout k Hospodinu ve snaze ho uvidět. Mnoho by jich padlo.*“ (Ex 19, 21) „*Mojžíš nemohl přistoupit ke stanu setkávání, neboť nad ním přebýval oblak a přibýtek naplňovala Hospodinova sláva.*“ (Ex 40,35) „...*takže kněží kvůli tomu oblaku nemohli konat službu, neboť Hospodinův dům naplnila Hospodinova sláva.*“ (1Kr. 8,11) „*Pak mě uvedl severní branou před dům; díval jsem se, a hle, dům naplnila Hospodinova sláva. I padl jsem na tvář.*“ (Ez 44,4)

617 *αὐτὸς μὲν γὰρ ἐν τῇ ἀφράστῳ αὐτοῦ δόξῃ πρὸς ἡμᾶς ἐλθεῖν ἠδύνατο, ἀλλ' ἡμεῖς οὐ δῆπω ποτὲ τὸ μέγεθος τῆς δόξης αὐτοῦ βαστάζειν ἠδυνάμεθα.* (Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 4, 38, 1 / PG 7, 1105D.)

618 Sv. Hippolytus Římský, *De Theophania* 4 / PG 10, 856A.

619 Tertullianus, *Adversus Marcionem* 2, 27 / PL 2, 316B.

620 ... *per familiaritatem loquentis ad se Dei, gloriam claritatis inconspicibilis sumpsit, et corruptivam vultus sui speciem lux intolerabilis vicinae majestatis implevit.* (Sv. Hilarius, *De Trin.* 5, 23 / SC 448, 138,26-28.)

tedy skrytím projevem Boží slávy, se také vytvořilo místo pro přijetí formy služebníka.

Evacuatio je podle sv. Hilaria stav pouze dočasný. Bude trvat tak dlouho, dokud nebude oslavena forma služebníka. V okamžiku, kdy dojde k oslavení lidské přirozenosti Krista, k jejímu zbožštění, nebude již důvod pro to, aby dále Kristus v sobě schovával svoji formu Boží. Neboť sama lidská přirozenost Krista, tedy forma služebníka, při svém oslavení přejde ze stavu formy služebníka do stavu formy Boží.

2.6. Vtělení

Podle nejhlubšího přesvědčení sv. Hilaria nebylo smyslem vtělení nic jiného než zbožštění lidské přirozenosti. Jinými slovy jedná se o výstup (*profectus*), v průběhu kterého se tělo, tedy lidská přirozenost stává tím, čím je Bůh. „*Bůh Slovo se stalo tělem, aby skrze Boha Slovo, které se stalo tělem, tělo vystoupilo do stavu Boha Slova.*“⁶²¹ Tomuto tématu se budeme podrobněji věnovat v pozdějších kapitolách.

O vtělení se mluví v *De Trinitate* také jako o novém stavu způsobeném ekonomii (*novitas dispensationis*). Novost tohoto stavu spočívá v tom, že jednorozený Bůh okamžikem vtělení začal být tím, čím předtím nebyl.

„... a nepřestal být Bohem, když se stal člověkem. Ten, který je Bohem, začal být člověkem. Nechápou, že pouze na základě skutečné Boží síly je možné, aby byl to, co nebyl, a přece nepřestal být tím, čím byl: protože přijetí slabé přirozenosti by nebylo možné jinak než na základě síly mocné

⁶²¹ Verbum Deus caro factum est, ut per Deum Verbum carnem factum caro proficeret in Deum Verbum. (Ibid. 1, 11 / SC 443, 224, 19-20.)

přirozenosti, která ačkoliv by zůstávala taková, jaká byla, přece by mohla být to, co nebyla.“⁶²²

Při vtělení jednorozený Bůh přijímá novou přirozenost: „*Kristus, který se narodil jako člověk, sobě přinesl novou přirozenost. Stalo se tak na základě ekonomie přijatého těla a skrze poslušnost vyprázdnění se z formy Boží ...*“⁶²³

Pro další pochopení christologie sv. Hilaria, zvláště pak pro správné pochopení jeho nauky o lidské přirozenosti Krista, je potřeba se zastavit u toho, jakým způsobem sv. Hilarius vykládal samotný akt vtělení:

„*Neboť kvůli lidskému rodu Syn Boží, který v tomto konání sám sobě posloužil, se narodil z Panny a Duchu Svatého. Sám sobě zasel počátky těla a to svojí, tedy Boží silou, která zastínila Pannu a tak ustanovil začátek těla; aby jsa učiněný člověk z Panny přijal do sebe přirozenost těla a aby skrze toto společenství vzniklé tímto smíšením v něm povstalo posvěcené tělo celého lidského rodu.*“⁶²⁴

Určující pro výklad sv. Hilaria o vtělení jsou slova z Lukášova evangelia: „*Anděl jí odpověděl: »Sestoupí na tebe Duch Svatý a moc Nejvyššího tě zastíní; proto i tvé dítě bude svaté a bude nazváno Syn Boží.«*“ (Lk 1, 35)

Podle sv. Hilaria archanděl Gabriel při zvěstování vysvětluje působení Božího konání (*efficientiam divinae operationis*).

⁶²² ... neque homo factus Deus esse desineret, cum qui Deus est, homo esse coepisset: non intelligentes non nisi ex veri Dei virtute esse, ut quod non esset, esset; nec tamen quod esset, esse desineret: cum naturae infirmis assumptio non esset, nisi ex potentis virtute naturae, quae cum in eo quod esset maneret, posset tamen esse quod non erat. (Ibid. 5, 18 / SC 448, 128, 12-18.)

⁶²³ Sed dispensatione assumptae carnis, et per exinanientis se ex Dei forma obedientiam, naturae sibi novitatem Christus homo natus intulerat... (Ibid. 9, 38 / SC 462, 88, 1-3.)

⁶²⁴ Humani enim generis causa Dei filius natus ex virgine est et Spiritu sancto, ipso sibi in hac operatione famulante; et sua, Dei videlicet inumbrante virtute, corporis sibi initia consevit, et exordia carnis instituit; ut homo factus ex virgine naturam in se carnis acciperet, perque hujus admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret. (Ibid. 2, 24 / SC 443, 314, 3-9.)

„Duch Svatý přicházející z hůry posvětil útroby Panny. Tím, jak do ní vanu, l - protože Duch vane, kam chce -, sebe přimísil do přirozenosti lidského těla. A to, co mu bylo cizí, svoji silou a mocí přijal. Síla Nejvyššího zastínila Pannu proto, aby z důvodu slabosti lidské přirozenosti nedošlo k nějakému sváru, posílil její slabost jakoby stínem, který ji obklopil, tak že toto zastínění Boží silou upravilo tělesnou substanci pro zasévací působení přicházejícího Ducha.“⁶²⁵

Jak je vidět, i v exilu zůstal sv. Hilarius v tomto bodě své nauky věrný pojetí z *Komentáře*. Tam, jak jsme viděli, navázal na tradici západní teologie, která vykládala pojem Duch Svatý z Lk 1, 35 jako označení síly (*virtus*) Syna Božího. Syn Boží při svém vtělení sám pro sebe, působením své síly v lůně Panny tvoří své tělo. Velice důležité je, abychom pamatovali na to, že podle sv. Hilaria charakter Kristovy lidské přirozenosti je určen právě charakterem jeho početí. Pán Ježíš Kristus byl narozen podle lidských zákonů, ale nebyl počat podle lidských zákonů (*cum natus sit lege hominum, non tamen hominum lege conceptus est*).⁶²⁶ Specifickému původu Kristovy lidské přirozenosti je věnována část 10. knihy, kde se zkoumá charakter lidské přirozenosti Krista. Tím se však budeme podrobněji zabývat později. Sv. Hilarius učí, že při vtělení je Bůh vládce jak svého těla, tak i své duše (*princeps ut corporis sui sic et animae suae*).

„Jak se Syn Boží narodí jako Syn člověka?... kdyby Slovo Boží nebylo schopno samo ze sebe přijmout tělo v lůně Panny a udělit duši tomuto tělu..., neboť to, co Panna porodila, porodila z Ducha Svatého. Ačkoliv Panna ze sebe při narození těla dala přesně to, co ženy ze sebe přinášejí k přijatým počátkům

625 Spiritus sanctus de super veniens virginis interiora sanctificavit, et in his spirans quia ubi vult, Spiritus spirat naturae se humanae carnis immiscuit; et id, quod alienum a se erat, vi sua ac potestate praesumpsit: atque ut ne quid per imbecillitatem humani corporis dissideret, virtus Altissimi virginem obumbravit, infirmitatem ejus veluti per umbram circumfusa confirmans, ut ad sementivam ineuntis Spiritus efficaciam substantiam corporalem divinae virtutis inumbratio temperaret. (Ibid. 2, 26 / SC 443, 318, 12-20.)

626 Ibid. 10, 47 / SC 462, 246, 5-6.

těl, které mají být zplozeny, tak přeci Ježíš Kristus nepovstal na základě běžného způsobu lidského početí.“⁶²⁷

Svůj podrobný výklad o procesu vtělení sv. Hilarius koncipuje jako vyvrácení arianismu a nauky Fotina. Ariáni popírali existenci úplné lidské přirozenosti Krista, neboť popírali existenci lidské duše Krista, jejíž funkce podle nich zastával Logos. To umožnilo ariánům připisovat Logu projevy lidské přirozenosti Krista a dokazovat tak slabost (*infirmitas*) jeho přirozenosti. Fotinus, pro kterého Pán Ježíš Kristus byl pouze člověk (*purus homo*), zase tvrdil, že lidská přirozenost Krista se v ničem neliší od lidské přirozenosti Adama po pádu. Proti těmto dvěma naukám sv. Hilarius zdůrazňuje jak úplnost lidské přirozenosti Krista (duše a tělo), tak i její specifický charakter vyplývající ze specifického způsobu jejího početí.

Tělo Krista vzniklo společným konáním Syna Božího a Panny Marie. Slovo Boží svým působením zasedlo do lůna Panny Marie počátky svého těla. Panna Marie k tomuto zasévacímu konání Slova Božího přidala to, co podle zákona lidského narození odpovídá úloze ženy. Sv. Hilarius vykládá původ Krista *ut homo* také pomocí slov: „Nikdo nevstoupil na nebesa, leč ten, který sestoupil z nebes, Syn člověka.“ (J 3, 13)

„To, že »Sestoupil z nebe«, odkazuje k tomu, že příčina početí je z Ducha. Neboť Marie nedala počátek tělu, ačkoliv pro růst a zrození těla přispěla vším tím, co je přirozené pro ženský rod. Naopak to, že je »Syn člověka« odkazuje ke zrození těla, které bylo počato v Panně.“⁶²⁸

627 Nam quo modo filius Dei hominis filius erit natus... si non potente Verbo Deo ex se et carne intra Virginem assumere, et carni animam tribuere... Virgo enim non nisi ex sancto Spiritu genuit quod genuit. Et quamvis tantum ad nativitatem carnis ex se daret, quantum ex se foeminae edendorum corporum susceptis originibus impenderent; non tamen Jesus Christus per humanae conceptionis coagulavit naturam. (Ibid. 10, 15 / SC 462, 194, 6-24.)

628 Quod de coelo descendit, conceptae de spiritu originis causa est. Non enim corpori Maria originem dedit: licet ad incrementa partumque corporis omne, quod sexus sui est naturale, contulerit. Quod vero hominis filius est, susceptae in Virgine carnis est partus. (Ibid. 10, 16 / SC 462, 196, 4-8.)

Duše Pána Ježíše Krista na rozdíl od jeho těla je výsledkem působení pouze Slova Božího. To však neplatí pouze v případě lidské přirozenosti Krista, neboť podle sv. Hilaria duše každého člověka na rozdíl od jeho těla je dílem Božím (*anima omnis opus Dei sit, carnis vero generatio semper ex carne sit*).⁶²⁹ Proti ariánskému popírání existence duše v Kristu *ut homo* a proti fotinovské redukci Krista na pouhého člověka sv. Hilarius prohlašuje, že Kristus je pravý Bůh a pravý člověk.

„Jako člověk se rodí s duší a tělem podle přirozenosti, která je nám určena Bohem Vládcem našeho původu, tak i Ježíš Kristus skrze svoji sílu byl člověkem s duší a tělem a také Bohem, máje v sobě plně a skutečně to, co je člověk, a plně a skutečně to, co je Bůh.“⁶³⁰

2.7. Jednota osoby vtěleného Slova

Základním axiomem christologie sv. Hilaria je přesvědčení, že Kristus je *vere Deus et vere homo*. V předcházející kapitole jsme viděli, jak se sv. Hilarius vypořádal s otázkou vyprázdnění, vtělení a úplnosti lidské přirozenosti Krista. V této kapitole se zaměříme na to, jakým způsobem je v *De Trinitate* vyložen vzájemný vztah Boží a lidské přirozenosti Krista.

V 9. knize nacházíme tento poněkud překvapivý výrok: „*To jsem musel v krátkosti ukázat proto, abychom pamatovali na to, že pojednáváme o Ježíši Kristu jako o osobě obou přirozeností.*“⁶³¹

⁶²⁹ Ibid. 10, 20 / SC 462, 200, 9-10.

⁶³⁰ ...ut sicut per naturam constitutam nobis a Deo originis nostrae principe, corporis atque animae homo nascitur, ita Jesus Christus per virtutem suam carnis atque animae homo ac Deus esset, habens in se et totum verumque quod homo est, et totum verumque quod Deus est. (Ibid. 10, 19 / SC 462, 200, 5-10.)

⁶³¹ Haec igitur demonstranda a me paucis fuerunt, ut utriusque naturae personam tractari in Domino Jesu Christo meminissemus. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 9, 14 / SC 462, 40, 1-3.)

Formulace *persona utriusque naturae* vypadá jakoby sv. Hilarius předběhl dogmatický vývoj o celé jedno století a již v polovině 4. stol. formuloval christologickou nauku pomocí chalcedonské theologie.

J. Grillmeier, S. J. ukazuje, že jeden ze základních předpokladů, který umožnil chalcedonskou teologii, byla skutečnost, že se v teologii začalo rozlišovat mezi oblastí, kde se pojednává o jednotě Krista, a oblastí, kde se naopak pojednává o rozlišení v Kristu.⁶³² To činí chalcedonská theologie tak, že jednotu Krista nachází na úrovni osoby a rozlišnost v Kristu zase na úrovni přirozeností.

Ve svém podrobném historickém pojednání o dějinách christologické nauky J. Grillmeier nemohl ponechat stranou dílo sv. Hilaria.

„Takže Hilarius má christologii zbožštění a sjednocení v rámci schématu Slovo – člověk. V tomto ohledu se blíží Řehoři Nysskému. Ovšem mystický element je potlačen, nebo dokonce v jeho spisech chybí. Ke své syntéze byl přinucen proto, aby byl schopen odpovědět svým oponentům. Byl by schopen splnit svůj úkol snadněji, pokud by jasnějším způsobem viděl roviny, na kterých máme hledat jednotu a rozlišení v Kristu. Jasně pochopil, že Logos se v Kristu stal člověkem a že v něm tedy existuje pouze „jeden“. Přesto se však tuto jednotu pokouší vysvětlit po způsobu ostatních Otců té doby: ve světle vnitřního spojení *natures qua natures*, na způsob „smíšení“ tak, jak nám to ukázal Řehoř Nysský. Hilarius samozřejmě neobjevil žádnou teorii subjektu. Pouze vyjádřil svůj pohled popisným způsobem. Toto smíšení božského a lidského nalézá ve všech pozemských aktivitách Krista, až je nakonec božství Krista plně zjeveno a lidství Krista je skutečně překonáno božstvím.“⁶³³

Podle závěrů našeho bádání s takovým hodnocením christologie sv. Hilaria není možné souhlasit a zvláště s názorem, že sv. Hilarius nerozlišoval

⁶³² Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 364-366.

⁶³³ Ibid., s. 312-313.

mezi úrovní jednoty a rozlišení a že vysvětloval jednotu Krista pomocí smíšení. Jinak než J. Grillmeier se na tuto část christologie sv. Hilaria dívá I. V. Popov, který ve svém podrobném a velice fundovaném pojednání o theologii sv. Hilaria uvádí:

„V rané literatuře byla jednota Krista založena na principu vzájemného styku a vzájemného proniknutí dvou přirozeností v Kristu. Hilarius o tomto absolutně nehovoří... Na místo toho Hilarius koncentruje veškeré své vnímání, aby vyjasnil sjednocení dvou přirozeností Krista v jedné osobě Božího Logu.“⁶³⁴

Naše zkoumání *De Trinitate* ukazuje, že je to interpretace I. V. Popova, která odpovídá skutečnosti. Jak dále uvidíme, v *De Trinitate* se skutečně nepojednává o jednotě Krista jako o jednotě vzniklé smíšením dvou přirozeností. Naopak jednota Krista je zde chápána jako jednota osoby, subjektu. Sv. Hilarius tak do jisté míry anticipoval řešení christologického problému způsobem, pro který se později rozhodl Chalcedonský koncil.

Jaký je však důvod, který jej vedl k tomu, že formuloval christologickou nauku podobným způsobem jako chalcedonské vyznání? Odpověď podle našeho názoru spočívá v tom, že sv. Hilarius v *De Trinitate* vyvrací základní principy stejných nauk, jako tomu bylo v případě Chalcedonského koncilu. Tento koncil byl namířen současně proti dvěma christologickým herezím. Na jedné straně to byl nestorianismus, který rozdělával Krista na dvě osoby, na osobu Syna Božího a osobu Syna člověka. Na straně druhé to byl monofyzitismus, který uznával pouze jednu přirozenost Krista vzniklou smíšením Boží a lidské přirozenosti.

Při psaní *De Trinitate* sv. Hilarius vyvrací nauku historických předchůdců nestorianismu a monofyzitismu. Se základními principy

⁶³⁴ Попов, Святой Илариий епископ Пиктавийский, s. 681.

nestoriánské theologie se sv. Hilarius setkává v nauce Fotina⁶³⁵ a se základními principy monofyzitismu zase v ariánské theologii. Zřetelně to můžeme vidět v 50. a 51. kapitole 10. knihy. Zde sv. Hilarius vedle sebe klade ariánské a Fotinovy christologické teze, vymezuje se současně proti oběma a ukazuje cestu, která vede mezi nimi. Jak ariáni tak i Fotinus, každý ze své strany, se odvolávají slova Páně, „Bože můj, Bože můj proč jsi mě opustil“ (Mt 27,46), a formulují tak své vlastní nauky.

„... buď tvrdí, že Bůh Slovo upadl a stal se duší těla tak, že Ježíš Kristus Syn člověka nebyl týž, který byl i Syn Boží; nebo že by Bůh Slovo opustil své bytí, až tak, že po způsobu duše oživuje tělo.“⁶³⁶

V této části sv. Hilarius uvádí základní princip ariánské *logos - sarx* christologie. Výrok z Janova evangelia „Slovo se stalo tělem“ vykládali ariáni tak, že pojmem tělo nechápali úplnou lidskou přirozenost, ale pouze její tělesnou část. Z toho potom plyne, že osoba Krista je výsledkem fyzického, vitálního sjednocení Logu a těla, kde Logos vykonává funkci duše. P. Christos ve své *Patrologii* uvádí citát ariána Eudoxia, který zvláště zřetelně ukazuje monofyzitskou tendenci, která byla vlastní ariánskému myšlení. „Bůh byl v těle místo duše, celek byl jedna přirozenost vzniklá na základě složení“.⁶³⁷ Výsledkem sjednocení Logu těla, je jedna přirozenost, *tertium quid* složené z těla a Logu, který má plnit funkci duše. Výklad sv. Hilaria pokračuje těmito slovy:

„...nebo tím, že Kristus by vůbec nebyl narozeným člověkem, protože Slovo Boží by v něm přebývalo po způsobu prorockého ducha. Ale omyl této pošetilé zvrácenosti postupuje ještě k větší a odvážnější bezbožnosti: Ježíš

⁶³⁵ Již Nestoriův současník Marius Mercator nazývá Fotina Nestoriovým učitelem (Photinus autem Nestorii magister..., Marius Mercator, *Dissertatio* 19 / PL 48, 929B.)

⁶³⁶ ... aut defecisse omnino Deum Verbum in animam corporis volunt, ut non idem fuerit Jesus Christus hominis filius, qui et Dei filius; et aut de se defecerit Deus Verbum, dum corpus officio animae vivificat. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 10, 50 / SC 462, 252, 1-6.)

⁶³⁷ Χριστου, *Ελληνική πατρολογία*, s. 422.

Kristus předtím, než se narodil z Marie, nebyl Kristem: nenarodil se ten, kdo již byl, ale poprvé začal být tehdy, když se narodil....(51)Nebo opět tvrdí, že na základě jeho vnější a prosté přirozenosti je to člověk oživovaný pouze životem a pohybem své duše, ve kterém přebývalo Slovo Boží, které se chápe jako nějaká moc rozšiřujícího se slova....., neboť Kristus Ježíš je pouze člověk s běžnou duší a tělem. Ten má svůj počátek tehdy, když začal být člověkem. Tohoto člověka vnější moc Slova dosahujícího [až k němu] posilovala k tomu, aby měl sílu konání. Tento člověk je nyní opuštěn Slovem Božím, protože rozpínání se opět začalo stahovat a on křičí: »Bože můj, Bože můj proč jsi mě opustil.«⁶³⁸

V této části sv. Hilarius uvádí základní teze Fotinovy christologie. Fotinus rozvedl nauku svého učitele Marcela z Ankyry. U Fotina se nedá mluvit o vtělení, o sjednocení Boží a lidské přirozenosti v Kristu. Kristus totiž není předvěčně existující Syn Boží, který se vtělil a stal se člověkem. Podle Fotina je Kristus pouze člověk, jehož existence začíná až při narození v Betlémě. Na základě své morální dokonalosti byl předurčen k tomu, aby v něm přebýval Logos Boží a to po způsobu starozákonních proroků. Navíc podle Fotina Logos Boží není hypostaze, která by se mohla vtělit, ale neosobní síla (*virtus*) Boží, která působí v člověku Ježíši Kristu tak, jako působila ve starozákonních spravedlivých, ovšem v intenzivnější míře. Při smrti Krista Slovo Boží tohoto člověka opustilo.

Jak je patrné, Fotinova nauka byla skutečně předchůdcem nestoriánské rozdělovací christologie, která popírala skutečné sjednocení Boží a lidské

⁶³⁸ ... aut omnino nec fuerit Christus homo natus, quia in eo Dei Verbum modo spiritus prophetalis habitaverit. Sed ridiculae hujus perversitatis error in majorem se impietatis extendit audaciam, ne Jesus Christus, ante quam ex Maria natus est, Christus sit: dum non qui erat natus est, sed ad id tum primum quod natus est coeperit... aut rursus per exteriorem nudamque naturam hominem illum sola vita animae moventis animatum, in quo Verbum Dei, id est, quaedam quasi potestas extensae vocis habitaverit... quia Jesus Christus, animae solum communis et corporis homo, hoc habeat sui, quo esse homo coepit exordium, quem extrinsecus protensi sermonis potestas ad virtutem operationum confirmaverit; qui nunc a Dei Verbo contracta rursus protentione desertus, clamet: Deus, Deus meus, quare me dereliquisti? (Ibid. 10, 50 / SC 462, 252, 6-16; 10, 51 / SC 462, 254, 4-16.)

přirozenosti v osobě Krista. Je zde rozdíl v tom, že nestorianismus oproti Fotinově nauce byl pravověrný, co se týče trojiční theologie. To znamená, že nestorianismus na rozdíl od Fotina považoval Logos za samostatnou hypostazi Sváté Trojice. Jednotní však byli v tom, jak chápali způsob sjednocení člověka Ježíše s neosobním Logem (Fotinus) či hypostazí Logu (nestorianismus). A to je důvod proč považovat Fotina za předchůdce nestorianismu. Obě nauky popíraly, že by sjednocení mohlo být na základě přirozenosti (*κατὰ φύσιν*). Fotinus a Nestorius chápali jednotu Krista podle schématu rozpracovaného Pavlem ze Samosat. Ten považoval jednání určené přirozeností za nehodné odměny a uznání. Pouze jednání, které vychází ze svobodné vůle a chtění, je hodné odměny nebo odsouzení. Podle Pavla ze Samosat dvě odlišné přirozenosti, Bůh a člověk, se mohou sjednotit pouze *κατὰ θέλησιν* nebo *κατ' ἐνέργειαν*.⁶³⁹ Jednota Boha a člověka v Kristu tak podle Pavla ze Samosat byla pouze jednotou vůle a nikoliv jednotou přirozenosti. Bůh v člověku narozeném z Panny Marie pobýval svojí vůlí, zalíbením, působením, ale nikoliv svojí přirozeností. Proto také Fotinus, Theodor z Mopsuestie a Nestorius byli ve starověku obviňováni z toho, že obnovují adopcianistickou, moralistickou christologii Pavla ze Samosat.

Tímto způsobem, byl sv. Hilarius nucen při formulaci své christologické nauky čelit současně jak ariánskému smíšení Logu s tělem, tak i Fotinovu rozdělení Krista na Syna člověka a Logos Boží. Podle sv. Hilaria nauka Církve kráčí mezi těmito dvěma herezemi:

„Ale víra Církve naplněna apoštolskými naukami prochází mezi těmito bezbožnými a slaboduchými naukami. Uznává v Kristu narození, ale neuznává počátek. Zná ekonomii, ale nezná rozdělení. V případě Ježíše Krista

⁶³⁹ K christologii Pavla ze Samosat viz. Harnack, *History of dogma* 3, s. 40-42, a J. S.Romanidis, *Highlights in the debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and Some Suggestions for a Fresh Approach* [online], [cit. 2007-01-15]. Dostupný z WWW: <http://www.romanity.org/htm/rom.09.en.highlights_in_the_debate_over_theodore.01.htm#1>

nepřipouští, aby Ježíš nebyl ten samý jako Kristus. Také nerozlišuje Syna člověka od Syna Božího tak, aby si náhodou někdo nemyslel, že Syn Boží není Synem člověka. Nedovoluje, aby Syn Boží byl stráven v Synu člověka... Pro Církev on je celý Bůh Slovo a celý člověk Kristus; udržuje tuto jednotu v tajemství svého vyznání: Nevěří, že Kristus je jiný než Ježíš, a nezvěstuje jiného Ježíše než Krista.⁶⁴⁰

Proti Fotinovi, pro kterého Kristus začíná existovat až při narození z Panny, sv. Hilarius ukazuje, že ten, který je z Panny, je bez počátku. Církev zná ekonomii, tedy ví, že při vtělení Syn Boží začal být tím, čím předtím nebyl - Synem člověka. Ovšem pro Církev to neznamená rozdělení, tedy že by Syn Boží, který se před věky narodil z Otce, byl jiný než ten, který se v posledních časech narodil z Panny - Syn člověka. Proti ariánskému smíšení Logu a těla, ke kterému mělo dojít při vtělení, Církev učí, že Syn Boží před i po inkarnaci zůstává Synem Božím.

Už při prvním čtení chalcedonského vyznání jasně vystupuje snaha koncilních Otců zdůraznit jednotu a totožnost osoby Pána Ježíš Krista. Církev podle chalcedonského vyznání věří v *ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν*. V celém vyznání, což je text zhruba na půl stránky, se to opakuje celkem třikrát a k tomu se ještě pětkrát opakuje *τὸν αὐτὸν*.⁶⁴¹

Tak koncentrované zdůraznění jednoty Kristovy osoby je zaměřeno především proti nestoriánskému rozdělení na Syna Božího a Syna člověka. N. Matsukas ve své dogmatickéologii upozorňuje na to, že Chalcedonem prohlášená jednota osoby Krista vyvrací nejen nestorianismus, ale „stejně tak a

640 Sed inter has impias infirmasque sententias, Ecclesiae fides apostolicis imbuta doctrinis novit in Christo nativitate, sed ignorat exordium. Scit dispensationem, sed nescit divisionem. Non patitur Christum Jesum, ut Jesus non ipse sit Christus: nec filium hominis discernit a Dei filio, ne filius Dei forte non et filius hominis intelligatur. Non absumit filium Dei in filium hominis... Totum ei Deus Verbum est, totum ei homo Christus est; retinens hoc in sacramento confessionis suae unum, nec Christum aliud credere quam Jesum, nec Jesum aliud praedicare quam Christum. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 10, 52 / SC 462, 256,1-14.)

641 I. Καρμυρη, *Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της Ορθόδοξου καθολικής εκκλησίας* I, 2. εκδ. επιτηρημ., Graz, 1968, s. 175-176.

možná ještě více monofyzitismus. Je evidentní, jak monofyzitismus se svým zdůrazněním jedné přirozenosti chtěl zachránit jednotu a totožnost osoby Krista a ospravedlnit tak svůj zápas proti Nestoriovovi.⁶⁴²

Problém monofyzitismu spočíval v tom, že se snažil zachránit jednotu Krista na úrovni přirozenosti. Naproti tomu chalcedonské vyznání nacházelo jednotu Krista na úrovni osoby a tím mu bylo umožněno jak proti nestorianismu udržet skutečnou jednotu, tak se zároveň vyhnout monofyzitickému smíšení přirozeností. Podobnou cestou se vydal sto let před tím sv. Hilarius. I. V. Popov se dokonce domnívá, že v problematice sjednocení dvou přirozeností Krista v jedné osobě Božího Logu a v jeho biblickém zdůvodnění je sv. Hilarius první nejen v kontextu západní, ale také východní teologie.⁶⁴³

V kapitole, kde jsme se zabývali konceptem narození v *De Trinitate* jsme viděli, jak v trojičním dogmatu sv. Hilarius rozlišuje mezi jednotou Otce a Syna na úrovni přirozenosti (*secundum naturae unitatem*) a rozlišení Otce a Syna na úrovni osoby (*personae tantum distinctione*). Takové rozlišení mezi úrovní přirozenosti a osoby sv. Hilariovi dovolilo, aby se vyhnul jak ariánskému popření jednoty přirozenosti Otce a Syna, tak i sabellianistickému popření rozdílu mezi osobami Otce a Syna.

Stejně tak rozlišuje mezi úrovní přirozenosti a osoby také v christologickém dogmatu. Pouze s tím rozdílem, že v tomto případě naopak hledá rozlišení na úrovni přirozenosti a jednotu na úrovni osoby. Z těch pasáží, které jsou v *De Trinitate* věnovány vztahu Boží a lidské přirozenosti v Kristu je zřetelné, že jednota Krista je jednotou osoby (*persona utriusque naturae*) a nikoliv jednotou založenou smíšením přirozeností.

642 Ματσουκα, *Δογματική και συμβολική θεολογία* B', s. 259.

643 Попов, Святой Иларий епископ Пиктавийский, s. 680-681.

Sv. Hilarius vyjadřuje své pojetí jednoty osoby Krista opakovaně pomocí různých zdůraznění totožnosti a jednoty osoby Syna Božího, který se stal člověkem. Používá k tomu stejný výraz jako chalcedonské vyznání *unus adque idem* a vedle toho různé tvary *ipse... ipse* nebo *non alius adque alius*.

V pasáži, kde čteme, že Pán Ježíš Kristus je *persona utriusque naturae*, se dále uvádí, že ten, který je ve formě služebníka není jiný (*non alius*) než ten, který byl ve formě Boží.⁶⁴⁴ Ve stejné kapitole dosvědčuje jednotu osoby vtěleného Syna Božího také následujícími výroky: „*Není jiný a odlišný (non alius atque diversus) ten, který se vyprazdňuje a který přijímá formu služebníka*“; „*přijmout nemůže ten, který neexistuje*“; „*ten, který přijímá, zůstává*“; „*jeden a týž (unus adque idem) je Kristus, který mění habitus a který přijímá [lidskou přirozenost]*“.⁶⁴⁵

Z těchto výroků je zřejmé, že podle sv. Hilaria ten, který zůstává po vtělení, je ten, který byl předtím, - osoba Boha Slova. Přijmout lidskou přirozenost může pouze ten, kdo již existuje – Bůh Slovo. Ten, který přijímá, zůstává. Při vtělení Bůh Slovo zůstává tím, čím byl a k tomu navíc začíná být tím, čím nebyl, ale stále je to jeden a týž (*unus adque idem*), tj. ten, který již byl, Slovo Boží.

Na jiném místě parafrázuje termín *persona utriusque nature* výrazem *res eadem nature utriusque*.

„*To mluvilo Slovo, jež se stalo tělem a to učil člověk Ježíš Kristus, Pán slávy. On je sám v sobě ustanovený prostředník pro spásu Církve a na základě toho samého tajemství prostředníka mezi Bohem a člověkem existuje jako Bůh i člověk: když on sám je táž existence jedné i druhé přirozenosti (res eadem*

⁶⁴⁴ Sv. Hilarius, *De Trin.* 9, 14 / SC 462, 42, 6-8.

⁶⁴⁵ Ibid. 9, 14.

nature utriusque) a to na základě přirozeností, které jsou v něm samém (in idipsum) sjednoceny.“⁶⁴⁶

Z toho, co jsme zde uvedli, vyplývá, že jedinou hypostazí v Bohočlověku Kristu je osoba Boha Slova, která na sebe při vtělení přijala lidskou přirozenost. Před vtělením to byla osoba Slova, nyní to je osoba Slova existující ve dvou přirozenostech. Sv. Hilarius rozlišuje v Kristu dvě přirozenosti *quod Dei sit* a *quod hominis sit*, které se sjednotily v jedné osobě Slova. Nemluví však nikde o tom, že by v Kristu existovaly dvě osoby, naopak zdůrazňuje, že Kristus je *unus adque idem; non alius et alius; res eadem nature utriusque; persona utriusque nature*.

V 10. knize sv. Hilarius pojednává o jednotě osoby Krista tímto způsobem:

„*Tedy člověk Ježíš Kristus, který má tělo, je zároveň jak Syn Boha, tak i člověka... Není jiný (non alius) Syn člověka než ten, kdo je Syn Boží, ani není jiný ten, kdo je ve formě Boží než ten, kdo se ve formě služebníka narodil jako dokonalý člověk.*“⁶⁴⁷

Také v 10, 22 nacházíme několik výroků, ze kterých je patrné, že sv. Hilarius nehledal jednotu Krista pomocí smíšení přirozeností, ale na základě jednoty subjektu:

„*Ten sám (ipse ille), Syn člověka, je ten samý, který je i Synem Božím... Narodil se však nikoliv proto, aby byl jiný a jiný (alius adque alius)... Ve formě služebníka je ten, který je i ve formě Boží..., jeden a týž (unus adque idem)... je*

⁶⁴⁶ Haec Verbum caro factum loquebatur, et homo Jesus Christus Dominus majestatis docebat: Mediator ipse in se ad salutem Ecclesiae constitutus, et illo ipso inter Deum et homines mediatoris sacramento utrumque unus existens, dum ipse ex unitis in idipsum naturis, naturae utriusque res eadem est... (Ibid. 9, 3 / SC 462, 18, 13-18.)

⁶⁴⁷ Hujus igitur corporis homo Jesus Christus et Dei filius, et hominis est filius... Non alius filius hominis, quam qui filius Dei est: neque alius in forma Dei, quam qui in forma servi perfectus homo natus est. (Ibid. 10, 19 / SC 462, 198, 1-5.)

ten, který je skrze přirozenost Boží ve formě Boží, a skrze početí z Ducha Svatého ve formě služebníka.⁶⁴⁸

Tímto způsobem vyložená a obhájená jednota osoby Krista existující a projevující se ve dvou přirozenostech vylučuje možnost rozdělovat Krista na dva subjekty.

„V tomto rozlišení tajemství nemůže být v sobě rozdělen tak, že již není Kristus: protože Kristus není jiný než ten, který byl ve formě Boží a který přijal formu služebníka; ani jiný není ten, který zemřel než ten, který se narodil; ani jiný není ten, který byl vzkříšen, než ten, který zemřel; ani není jiný ten, který je v nebesích, než ten, který byl vzkříšen; ovšem v nebesích není jiný než ten, který předtím z nebes sestoupil.“⁶⁴⁹

V 10. knize pak ukazuje, že také sv. Pavel ve svých listech nerozděluje Krista (*non dividit Christum*) a nezná v Kristu *alius et alius*, tak, „aby jiný byl Ježíš ukřižovaný a jiný Kristus, Moc a Moudrost Boží... aby jiný byl Pán slávy a jiný Ježíš ukřižovaný.“⁶⁵⁰ Proti svědectví sv. Pavla však vystupují Fotinus a jeho následovníci, kteří trhají (*scindere*), rozdělují (*dividere*) a zdvojují (*duplicere*) Krista. Proto se odvažují tvrdit, že Kristus je *alius et alius*. „Jiný je Kristus ukřižovaný, jiný Moudrost Boží..., a jiný je Syn člověka a jiný je Syn Boží.“⁶⁵¹

648 Et cum ipse ille filius hominis ipse sit qui et filius Dei... Natus autem est, non ut esset alius atque alius... In forma enim servi est, qui et in forma Dei est..., unum tamen eundemque... et in forma Dei per naturam divinam, et in forma servi ex conceptione Spiritus sancti... (Ibid. 10, 22 / SC 462, 202, 5-35.)

649 Non potest in his sacramentorum diversitatibus ita ab se dividuus esse, ne Christus sit: cum non alius Christus, quam qui in forma Dei erat, formam servi acceperit; neque alius, quam qui natus est, mortuus sit; neque alius, quam qui est mortuus, resurrexerit; neque alius, quam qui resurrexerit, sit in coelis; in coelis autem non alius sit, quam qui descendit ante de coelis. (Ibid. 10, 22 / SC 462, 204, 37-43.)

650 ... ut alius sit Jesus crucifixus, alius Christus virtus et sapientia Dei?... ut alius sit Dominus majestatis, alius Jesus crucifixus? (Ibid. 10, 64 / SC 462, 276, 7-20.)

651 ... Christus crucifixus, alius Dei sapientia...et alius filius hominis, alius filius Dei. (Ibid. 10, 65 / SC 462, 276, 5-6.)

Proti těmto rozdělovačům Krista (*divisores Christi*) staví sv. Hilarius svoji nauku o jednotě osoby Krista, kde výroky, náležející jak lidské tak i Boží přirozenosti, vypovídají o jednom a též subjektu. Jako základ mu slouží slova sv. Pavla: „Co jiného znamená »vystoupil«, než že předtím sestoupil dolů na zem? Ten, který sestoupil, je tedy tentýž, který také vystoupil nade všechna nebesa...“ (Ef 4, 9-10).

„Když tedy jeden a tentýž (*idem adquem unum*) je sestupující a vystupující, ať také pro nás existuje jeden Ježíš Kristus, Syn Boží a Syn člověka, Slovo Bůh a člověk tělo. Ten, který trpěl, zemřel, byl pohřben, byl vzkříšen, byl přijat na nebesa a sedí po pravici Boha: Tímto způsobem má v sobě, v jednom a též (*in se uno eodemque*) na základě ekonomie a přirozenosti, na základě formy Boží a formy služebníka to, že je člověkem, aniž by ho to nějak dělilo, a to že je Bohem, aniž by ho to rozdělovalo.“⁶⁵²

Ve svém výkladu jednoty Krista se sv. Hilarius odvolává také na slova sv. Pavla z 2 K 13, 4: „Zemřel sice na kříži v slabosti, ale z Boží moci je živ.“ Podle sv. Hilaria se zde mluví o tajemství, které je potřeba vyznávat. Toto tajemství spočívá v tom, že o též je řečeno, že byl ukřižován na základě slabosti a že žil ze síly Boží (*eundem ex infirmitate crucifixum ait, qui ex virtute Dei viveret*), že nebyl jiný a od sebe rozdělený ten, který trpěl a žil (*non alius ac divisus a se esset, qui et pateretur, et viveret*).⁶⁵³

Sv. Hilarius upozorňuje na to, že predikovat to, co je vlastní Bohu a to, co je vlastní člověku, jednomu a též subjektu, se děje pouze v případě Krista.

„Na základě tělesných zákonů neplatí, aby se o stejném vypovídalo, že sestoupil a zůstal. Něco jiného je změna, ubývání a něco jiného je

652 Ut cum unus atque idem sit descendens et ascendens, unus quoque nobis Jesus Christus sit, et Dei filius, et hominis filius, et Verbum Deus, et homo caro, et passus, et mortuus, et sepultus, et resurgens, et in coelos receptus, et sedens ad dexteram Dei: habens in se uno eodemque, per dispensationem atque naturam, in Dei forma et in forma servi, sine aliqua sui et partitione quod homo est, et divisione quod Deus est. (Ibid. 10, 65 / SC 462, 278, 36-43.)

653 Ibid. 10, 66 / SC 462, 280, 4-12.

*neporušenost, zůstávání. Dítě pláče, ale je v nebi. Chlapec roste, ale nepřestává být Bohem v plnosti.*⁶⁵⁴

Sv. Hilarius také interpretuje několik míst z Nového zákona, které se dají vyložit jediné tehdy, pokud se o jednom subjektu vypovídají současně vlastnosti náležející jak Boží tak i lidské přirozenosti. Jedním z takových biblických míst je otázka, kterou Kristus adresoval Apoštolům: „*Což až uvidíte Syna člověka vystupovat tam, kde byl dříve?*” (J 6, 62). Tato otázka dává smysl pouze tehdy, pokud nerozdělujeme Krista na Syna člověka a na Syna Božího, a události vlastní Synu člověka a Synu Božímu vypovídáme o jednom a též subjektu.⁶⁵⁵

Biblický základ pro svoji nauku o jednotě osoby Krista nachází sv. Hilarius také „v tajemství slz Krista”. V Lk 19, 41 je popisováno, jak se Kristus při svém příjezdu do Jeruzaléma dal do pláče nad městem a pronesl: „*Jeruzaléme, Jeruzaléme, který zabíjíš proroky a kamenuješ ty, kdo byli k tobě posláni; kolikrát jsem chtěl shromáždit tvé děti, tak jako kvočna shromáždí kuřátka pod svá křídla, a nechtěli jste!*” (Mt 23, 37)

Při svém výkladu se sv. Hilarius ptá, zda plakal Bůh Slovo nebo duše těla (*Deusne Verbum, an corporis sui anima*). A odpovídá, že samozřejmě pláče duše, která je smutná. Ovšem pak je potřeba se ptát, zdali ta duše, která nyní pláče nad Jeruzalémem, je ta, která posílala ve starozákonní době proroky do Jeruzaléma a která se snažila shromážďovat děti Jeruzaléma do stínu svých křídel, tak jako kvočna shromáždí své kuřata.

⁶⁵⁴ Non enim ejusdem est, secundum corporales causas, descendere et manere: quorum alterum decessionis transmutatio est, alterum manendi imperturbatio est. Vagit infans, sed in coelo est: puer crescit, sed plenitudinis Deus permanet. (Ibid. 10, 54 / SC 462, 260, 11-14.)

⁶⁵⁵ Ibid. 10, 54.

„Na Boha Slovo nepadá nářek, ani na Ducha slzy. Ale stejně tak nepřipadá v úvahu, aby duše cokoli konala před existencí svého těla. A přece není pochyb o tom, že Ježíš Kristus skutečně plakal.”⁶⁵⁶

Výrok je pochopitelný tehdy, pokud si uvědomíme, že Kristus jako nevtělený Logos ve starozákonní době posílal proroky do Jeruzaléma a nyní jako vtělený Logos pláče nad Jeruzalémem. Takovým způsobem posílání starozákonních proroků a pláč nad Jeruzalémem patří jednomu a témuž subjektu.

Podobným způsobem ukazuje, že bez nauky o jedné osobě ve dvou přirozenostech není možné vysvětlit Kristův výrok „*Proto mě Otec miluje, že dávám svůj život, abych jej opět přijal. Nikdo mi ho nebere, ale já jej dávám sám od sebe. Mám moc svůj život dát a mám moc jej opět přijmout.*” (J 10, 17-18)

Sv. Hilarius se opět ptá, kdo pokládá duši a zda ta duše patří tělu nebo Bohu. Pokud odpovíme, že patří tělu, pak je nutné se zamyslet nad tím, jakou má tělo moc položit svoji duši. Vždyť tělo je přece pohybem duše ožívováno. Navíc tělo bez duše je mrtvé a stěží tak může něco pokládat. Na druhou stranu Bůh také nemůže položit svoji duši, protože Bůh žádnou duši nemá. „*Bůh tedy nepokládá, aby zemřel, ani nebere zpět, aby žil. Ale ani tělo nemá příkaz brát nazpět, protože tělo nic nemůže brát skrze sebe samo.*”⁶⁵⁷

Podle sv. Hilaria můžeme tento výrok pochopit, pokud si uvědomíme následující fakt: „*Poznání tajemství Božího spočívá v tom neignorovat*

⁶⁵⁶ Non cadit autem in Verbum Deum moeror, neque in Spiritum lacrymae. Sed neque in animam convenit, aliquid ante corpus egisse. Et tamen vere Jesum Christum flesse non dubium est. (Ibid. 10, 55 / SC 462, 264, 19-22.)

⁶⁵⁷ Deus ergo nec ponit ad mortem nec resumit ad vitam. Sed nec corpus mandatum ad resumendum habet: quia nec per se resumit. (Ibid. 10, 59 / SC 462, 268, 2-4.)

skutečnost, že Bůh je ten, kterého známe jako člověka a nerozdělovat Ježíše Krista, protože Slovo se stalo tělem”⁶⁵⁸

Musíme si tedy uvědomit, že v Kristu jsou dvě přirozenosti sjednoceny v jednom subjektu, kterému se připisují výroky náležející jak jedné tak i druhé přirozenosti. Nevtělený Logos nemá duši. Tělo nemá možnost položit svoji duši. Ovšem vtělený Logos má moc položit svoji duši.

2.8. Charakter lidské přirozenosti Krista do vzkříšení

V předešlé kapitole jsme viděli, jak sv. Hilarius proti Fotinově rozdělující christologii obhajoval jednotu Boží a lidské přirozenosti v osobě vtěleného Slova. Pro správné vyložení christologické nauky však nestačilo obhájit jednotu Slova a těla v Kristu, bylo potřeba také ukázat, jaké důsledky plynou z tohoto sjednocení. Byli zde totiž ariáni, kteří stejně jako sv. Hilarius v protikladu k Fotinovi trvali na jednotě Slova a těla. Ovšem od církevní nauky se odlišovali kromě mnoho dalšího také v tom, jaké důsledky z této jednoty vyvozovali. Na mnoha místech sv. Hilarius opakuje, že to, co je hlavním tajemstvím ekonomie spásy - Slovo se stalo tělem -, slouží ariánům jako záminka k tomu, aby pomluvili (*contumelia*) přirozenost vtěleného Boha.

„Odtud berou heretici příležitost k tomu, aby oklamali lidi prosté a nevědoucí: O tom, co říká jako člověk, lživě tvrdí, že to bylo řečeno na základě slabosti (infirmitas) jeho Boží přirozenosti. A protože jeden a týž je ten, který pronáší všechny tyto výroky, tvrdí, že to všechno řekl sám ze sebe.”⁶⁵⁹

⁶⁵⁸ Sed sacramenti istud divini intelligentia est, non ignorare Deum, quem non nescias hominem; non nescire autem hominem, quem non ignores Deum; Jesum Christum non dividere, quia Verbum caro factum est. (Ibid. 10, 60 / SC 462, 270, 1-4.)

⁶⁵⁹ Hinc itaque fallendi simplices atque ignorantes haereticis occasio est, ut quae ab eo secundum hominem dicta sunt, dicta esse secundum naturae divinae infirmitatem mentiantur:

Ariánská nauka vykládala vtělení v rámci tzv. Logos - sarx christologie. Logos se při vtělení sjednotil s tělem a stal se jeho duší: „... *Bůh Slovo se stal duší těla a to skrze proměnu a oslabení své přirozenosti a přestal být Bůh Slovo.*”⁶⁶⁰ Jak vidíme, vtělení v tomto případě znamená úpadek, změnu a oslabení přirozenosti Logu. Zcela jinak je tomu podle starověké theologie, kterou sv. Hilarius brání proti arianismu.

Sjednocení Logu a těla v tomto případě nepřináší úpadek Logu, ale naopak vyvýšení, zbožštění těla. V protikladu k ariánské nauce sv. Hilarius, který slovy J. Grillmeiera formuluje christologii zbožštění⁶⁶¹, vysvětluje důsledky sjednocení Slova a těla takto: „*Bůh Slovo se stalo tělem, aby skrze Boha Slovo, které se stalo tělem, tělo vystoupilo do stavu Boha Slova.*”⁶⁶²

Jak je patrné, smyslem vtělení je zbožštění, kdy tělo (tj. přirozenost přijatého člověka) vystupuje (*proficere*) v Boha. Jak dále uvidíme, sv. Hilarius spatřoval naplnění lidského života v tom, že se člověk vydá na cestu postupného vzrůstu k Bohu (*profectus hominis ad Deum*). Možnost takového výstupu (*profectus*) byla otevřena právě vtělením - *per Deum Verbum carnem factum*. Vtělení nepřináší, jak se domnívali ariáni, oslabení a úpadek Boha Slova, ale naopak oslavení a zbožštění přijatého těla. „*A na základě jaké naděje v naší víře by si někdo mohl myslet, že tajemství zbožné ekonomie znamená slabost božství, pokud tajemství veliké zbožnosti je potřeba vyznávat skrze přijetí slávy!*”⁶⁶³

et quia unus atque idem est loquens omnia quae loquatur, de se ipso omnia eum locutum esse contendat. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 9, 5 / SC 462, 22, 15-19.)

⁶⁶⁰ ... ut aut Deus Verbum anima corporis per demutationem naturae se infirmantis exstiterit, et Verbum Deus esse defecerit. (Ibid. 10, 51 / SC 462, 254, 2- 4.)

⁶⁶¹ Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 364.

⁶⁶² Verbum Deus caro factum est, ut per Deum Verbum carnem factum caro proficeret in Deum Verbum. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 1, 11 / SC 443, 224, 19-20.)

⁶⁶³ Et qua tandem spe in fide nostra est piae dispensationis mysterium divinitatis infirmitas; cum per claritatis assumptionem, magnae pietatis sacramentum sit confitendum! (Ibid. 11, 9 / SC 462, 312, 51-54.)

Podle sv. Hilaria vtělení, které zde s odkazem na 1 Tm 3, 16 nazývá tajemstvím veliké zbožnosti, přineslo oslavení, tedy zbožštění těla. Sv. Hilarius totiž učí, že v průběhu ekonomie se přijetí (*adsumptio*) odehrává dvakrát: První přijetí je vtělení, kdy Bůh Slovo přijímá tělo (*adsumptio carnis*). Druhé přijetí je oslavení, kdy přijaté tělo přijímá nestvořenou slávu Boha Slova (*adsumptio claritatis*).

„Nyní Syn, který se stal tělem, prosí, aby tělo začalo být pro Otce to, co pro něj bylo Slovo, aby to, co pochází z času, přijalo slávu, která náleží tomu, kdo je bez času, aby tak porušitelnost těla byla pohlcena a proměněna v síle Boha a neporušitelnosti Ducha.“⁶⁶⁴

Je tedy zřejmé, že ekonomie, jejímž završením je přijetí slávy (*omnia consummat claritatis assumptio*)⁶⁶⁵, není důkazem slabosti Slova, které se stalo tělem. Naopak vtělení bylo příčinou oslavení, proměnění, zbožštění lidské přirozenosti, kterou na sebe Slovo přijalo, protože smyslem vtělení bylo, aby tělo začalo být pro Boha to, co pro něj bylo Slovo. Záměrem vtělení bylo proměnění, ale nikoliv proměnění Slova tak, že by Slovo přestalo být Bohem. Proměnění se týká lidské přirozenosti, kterou na sebe Slovo vzalo, neboť pro tělo se otevřela možnost přijmout vlastnosti charakteristické pro přirozenost Boha Slova, jako je jeho nestvořená sláva a neporušitelnost.

Zastavme se ještě u jednoho citátu, kde sv. Hilarius formuluje své přesvědčení o záměru vtělení.

„Slabost lidského habitu neoslabila přirozenost Boha, ale díky tomu, že byla zachována síla Boží v člověku, člověk mohl přijat moc Boží. Neboť když se Bůh narodil člověkem, záměrem nebylo, aby přestal být Bohem, ale aby zůstával Bohem narozený člověk se stal v Boha. Neboť jeho jméno je

⁶⁶⁴ Filius nunc caro factus orabat, ut hoc Patri caro inciperet esse quod Verbum; ut id, quod de tempore erat, gloriam ejus quae sine tempore est claritatis acciperet; ut in Dei virtutem et spiritus incorruptionem transformata carnis corruptio absorberetur. (Ibid. 3, 16 / SC 443, 364, 27-31.)

⁶⁶⁵ Ibid. 11, 9 / SC 462, 312, 42.

Emmanuel, což je Bůh s námi: nikoliv tak, že jde o upadnutí Boha k člověku, ale tak, že jde o výstup člověka k Bohu.“⁶⁶⁶

Naplnění nejhlubšího přesvědčení sv. Hilaria - Bůh se stal člověkem proto, aby se člověk stal bohem - bylo umožněno tím, že sjednocení Boží a lidské přirozenosti nepřineslo oslabení Slova. Slovo i po vtělení zůstalo být tím, čím bylo předtím, tj. Bohem. A proto mohlo tělu dát to, co má. Vtělením se jednorozený Bůh stává Emmanuelem, Bohem s námi. Dvěma cestami je možné dosáhnout, aby byl Bůh s námi. Buď Bůh upadne na úroveň člověka (*defectio Dei ad hominem*) a přestane být Bohem, nebo přichází v úvahu zbožštění, výstup člověka k Bohu (*hominis profectus ad Deum*). Ariánská nauka se vydala první cestou, zatímco starověká theologie kráčela druhou cestou.

Oslavení těla, tedy zbožštění lidské přirozenosti, kterou na sebe Slovo vtělením přijalo, je postupným procesem. Podle sv. Hilaria to nebylo tak, že by se Slovo, které na sebe přijalo formu služebníka, navrátilo ihned do jednoty s Bohem (co se týče formy služebníka).⁶⁶⁷ V procesu zbožštění Kristovy lidské přirozenosti, tedy v procesu její postupné proměny, v průběhu které se forma služebníka stává formou Boží, sv. Hilarius rozlišuje tři fáze. První fáze začala samotným okamžikem vtělení. Tehdy se lidská přirozenost v Kristu sjednotila s Boží přirozeností, což způsobilo to, že byla naplněna Božími silami. Na základě toho mohl Kristus *ut homo* činit *quod Dei sit*. Druhou fází pak bylo oslavení lidské přirozenosti Krista, ke kterému došlo při vzkříšení. A nakonec třetí fází je podřízení Krista Bohu Otci, ke kterému dojde na konci věků. Na následujících stránkách se budeme věnovat tomu, jak sv. Hilarius pojednával o

⁶⁶⁶ ...infirmatatem habitus humani Dei non infirmasse naturam, sed salva divinitatis in homine virtute acquisitam esse Dei ad hominem potestatem. Namque cum in hominem Deus natus sit; non idcirco natus est, ne non Deus maneret, sed ut manente Deo homo natus in Deum sit. Nam et Emmanuel nomen ejus est, quod est nobiscum Deus: ut non defectio Dei ad hominem sit, sed hominis profectus ad Deum sit. (Ibid. 10, 7 / SC 462, 182, 9-14.)

⁶⁶⁷ Ibid. 9, 51 / SC 462, 122, 21-22.

Kristově lidské přirozenosti v první fázi jejího zbožštění, tedy v době od vtělení do vzkříšení.

V této souvislosti je potřeba, abychom pamatovali na to, že kdykoliv sv. Hilarius pojednává o jednotlivých událostech ze života Pána Ježíše Krista, má na mysli projevy zbožštěné lidské přirozenosti, která byla v osobě vtěleného Slova sjednocena s Boží přirozeností a která byla schopna konat to, co náleží Bohu (*quod Dei sit*). V předcházející kapitole jsme sledovali, jak sv. Hilarius proti ariánům obhajoval mimo jiné úplnost lidské přirozenosti Krista (zahrnutí těla i duše). V této kapitole budeme sledovat, jak sv. Hilarius smýšlel o jejím charakteru.

2.9. Desátá kniha *De Trinitate - contra Photinum?*

Tímto okamžikem se však dostáváme k nejkontroverznější části theologie sv. Hilaria. Neboť způsob, jakým pojednával o charakteru Kristovy lidské přirozenosti a jejích projevech, vyvolal spor, který začal již ve starověku a pokračuje až dodnes. V tomto sporu nejde o nic menšího, než o to, zdali byl sv. Hilarius doketistou či nikoliv. Samotnou příčinou sporu, který Dom P. Coustant nazval *celebris controversia* je část 10. knihy *De Trinitate*, kde se sv. Hilarius věnuje tomu, jakým způsobem Kristova lidská přirozenost zakoušela utrpení a bolest. M. Simmoneti ve svém představení theologie sv. Hilaria napsaném pro 4. díl Quastenovy *Patrologie* k tomu uvádí:

„V tomto kontextu Hilarius přichází s myšlenkou Kristova lidského těla jako reálného, ale nebeského těla, zbaveného nedokonalostí a schopného

zakusit sílu utrpení, ale nikoliv bolest. A to je myšlenka, která není bez slabé narážky na doketismus.“⁶⁶⁸

Celebris controversia, která se po staletí vede o christologické teze z 10. knihy, má podle našeho mínění alespoň tři příčiny. I. V. Popov poukazuje na to, že způsob, jakým sv. Hilarius v *De Trinitate* 10, 13-35 zkoumá, zdali Kristus na kříži zakoušel bolest, je zcela unikátním jevem v dějinách patristické literatury.⁶⁶⁹ Církevní Otcové se shodovali v tom, že při sjednocení Boží a lidské přirozenosti v Kristu došlo k tomu, co bylo později nazváno *communicatio idiomatum*. Důsledkem vtělení tedy sjednocení Boží a lidské přirozenosti bylo proměnění Kristova lidství, které v důsledku tohoto sjednocení přijalo vlastnosti Boží přirozenosti. Ovšem žádný z těchto Otců nešel ve svém výkladu o tom, jak se projevuje zbožštěná lidská přirozenost Krista, do takových podrobností jako právě sv. Hilarius v 10. knize *De Trinitate*.

S tím souvisí druhá příčina. Pokud se bude 10. knihou zabývat theolog, který nebude sdílet se sv. Hilariem společné dogmatické předpoklady, pak bude celkem přirozeně považovat jeho vylíčení Krista *ut homo* za doketismus. To, co je podle nejhlubšího přesvědčení sv. Hilaria mírou skutečného a pravého lidství (tj. Kristovo zbožštěné a proměněné lidství), bude nutně pro takového theologa již ne-lidské.

A nakonec třetí příčina spočívá podle našeho mínění v tom, že během celé dlouhé historie této *celebris controversia*, nebylo rozpoznáno přesně, s jakou naukou se zde vlastně sv. Hilarius vyrovnává. Domníváme se, že pokud se nám podaří správně určit, za jakým účelem sv. Hilarius formuloval tyto, v dějinách patristické theologie zcela originální formulace, zcela jistě nám to pomůže v jejich správné interpretaci.

⁶⁶⁸ Quasten, *Patrology* 4, s. 57.

⁶⁶⁹ Попов, Святой Иларию епископ Пиктавийский, s. 693.

S tím je však spojen jeden specifický problém, který sv. Hilarius zanechal pozdějším generacím. Ten spočívá v tom, že v *De Trinitate* dodržuje jednu zásadu. Nikde nejmenuje autory a zastánce těch názorů, které v tomto díle vyvrací. Uvědomme si, že v díle, které je mimo jiné také vrcholným vyvrácením arianismu ze strany latinské teologie a které sv. Jeroným uvádí dokonce pod názvem *Libri duodecim adversus Arianos*,⁶⁷⁰ se jméno Ária objevuje pouze dvakrát!⁶⁷¹ Dokonce ani tam (4, 12; 6, 5), kde sv. Hilarius uvádí latinský překlad Áriova dopisu, není vůbec uvedeno jméno jeho autora.

I. V. Popov nachází důvod, který vedl sv. Hilara k nejmenování protivníků, v jeho snaze ponechat si možnost svobodného přístupu ke všem jednotlivým theologickým frakcím na Východě.⁶⁷² Ze svého cestování po maloasijských provinciích měl sv. Hilarius osobní zkušenost s tím, jak složitá a nepřehledná situace v Církvi vládla, kolik předpojatostí, nedorozumění a záměrného zatajování skutečných názorů způsobilo rozdělení mezi těmi, jejichž víra byla v podstatě totožná. V době svého pobytu na Východě se snažil zprostředkovat sjednocení těch skupin, které ačkoliv sdílely stejnou víru kvůli vzájemné nedůvěře a rozdílné terminologii, spolu nesdíleli společenství. V *Liber contra Constantium* píše o této své strategii a zdůrazňuje, že po dobu svého exilu se zdržel toho, aby psal či mluvil něco zlého proti těm, kteří se vydávali za Církev Kristovu a nyní (po koncilu Rimini- Seleukie) se ukázali být synagogou antikrista.⁶⁷³

V *De Trinitate* sv. Hilarius vyvrací tři nauky, které pro východní Církev v době po Nicejském koncilu znamenaly největší problém a které se staly předmětem několika koncilních jednání. Jedná se o nauku Ária, Marcela z

670 Sv. Jeroným, *De viris illustribus* 100.

671 Sv. Hilarius, *De Trin.* 7, 7.

672 Попов, Святой Иларий епископ Пиктавийский, s. 425.

673 Denique exinde nihil in tempora maledictum, nihil in eam, quae tum se Christi ecclesiam mentiebatur, nunc autem antichristi est synagoga, famosum ac dignum ipsorum impietate scripsi, aut locutus sum. (Sv. Hilarius, *Con. Const.* 2 / PL 10, 579B.)

Ankyry a Fotina. Stejně jako sv. Hilarius až na dvě výjimky nepoužívá jméno Ária, nepoužívá ani jména zbylých dvou protivníků⁶⁷⁴. Nejčastěji používá obecné označení heretici. Pro Ária používá často zájmeno *hic*⁶⁷⁵. V případě Marcela z Ankyry a Fotina používá dokonce šifrovaného označení za pomoci jednak jmen již odsouzených heretiků, na které tito autoři navazovali a pak také za pomoci geografického určení. Fotina tak sv. Hilarius označuje jménem Ebion (*Hebion, qui Photinus est*)⁶⁷⁶ či Panonie a Marcela z Ankyry zase Sabellius⁶⁷⁷ nebo Galatie.⁶⁷⁸

Čtenářům *De Trinitate* pak v některých případech nezbyvá nic jiného, než se na základě vlastního kontextu, způsobu argumentace a porovnání vyvracených tezí s tím, co víme o nauce Ária, Marcela z Ankyry a Fotina, snažit dopátrat toho, jaká nauka je v jednotlivých částech *De Trinitate* předmětem kritiky. Pokud vezme v potaz tyto okolnosti, je pak pochopitelné, že snaha odhalit, koho má sv. Hilarius na mysli, když používá neurčité označení jako „heretici“, „mnozí“, „někteří z nich“, „oni“ nemusí být vždy úspěšná.

Naše zkoumání nás přivedlo k závěru, že něco takového se přihodilo právě v případě pojednání o utrpení Krista, které nacházíme v *De Trinitate* 10,

674 Jméno Fotinus se v *De Trinitate* objevuje na stejném místě, kde se objevuje jméno Ária v 7, 7.

675 Jako pomoc čtenářům je jméno Aria v Migneho Patologii na příslušných místech doplňováno v závorkách.

676 Sv. Hilarius, *De Trin.* 7, 7.

677 K otázce heretických nauk vyvracených v *De Trinitate* viz. Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, s. 91-107.

678 Viz. sv. Hilarius, *De Trin.* 7,3. Árius byl knězem v Alexandrii. Fotinus byl biskupem v Sirmiu, které se nacházelo v Pannonii. Ankyra, kde byl biskupem Marcel, se nacházela v Galatii. Autoři poznámek v *Sources chrétiennes* mylně uvádí „La Galatie = Sabellius“ (poz. 3; s. 280). To, že jméno Galatie je v *De Trinitate* použito jako šifra pro označení Marcela z Ankyry a nikoliv Sabellia, je patrné také z toho, co sv. Hilarius píše o Marcelovi ve *Fragmenta* 3, 2: „*Exstitit namque temporibus nostris Marcellus quidam Gallaciae, haeticorum omnium execrabilior pestis...*“ Navíc místem Sabelliova působení byl Řím a jako místo jeho původu se většinou udává Afrika.

9-48. Domníváme se, že doposud nebylo uspokojivě vysvětleno, za jakým účelem se sv. Hilarius zabývá tímto výkladem a jakou nauku tím chce vyvrátit.

V rámci celkové struktury *De Trinitate* jsou knihy 9 - 11 věnovány výkladu tzv. „ponižujících“ perikop Písma. Takové perikopy ariáni, ale nejenom oni, používali jako důkaz pro popírání božství Krista. Tyto perikopy podle nich svědčily o tom, že Kristus není Bohem stejně jako Bůh Otec. Devátá kniha se zabývá výkladem takových perikop z období do smrti Pána Ježíše Krista. Sv. Hilarius se zde věnuje např. výroky „*A život věčný je v tom, když poznají tebe, jediného pravého Boha, a toho, kterého jsi poslal, Ježíše Krista*“ (J 17, 3) nebo „*Jestliže mě milujete, měli byste se radovat, že jdu k Otci; neboť Otec je větší než já*“ (J 14, 28).

Desátá kniha je věnována výkladu podobných výroků, které Kristus pronesl při svém ukřižování. A nakonec 11. kniha se věnuje výkladu podobných perikop z období po Kristově vzkříšení. Zvláštní pozornost je věnována interpretaci podřízení Krista Bohu Otci na konci věků tak, jak o tom mluví sv. Pavel v I K 15, 21-28.

V 9. knize se sv. Hilarius vyrovnává s argumentací, kterou ariáni používali k tomu, aby popřeli božství Krista. Ariáni odmítali křesťanskou nauku o vtělení a vše co Kristus konal skrze svoji lidskou přirozenost, mu připisovali jako Logu a tím dokazovali jeho slabost a stvořenost. V 9, 3 sv. Hilarius ukazuje, že základem pro odmítnutí ariánské teologie je poznání, že Pán Ježíš Kristus je *verus Deus et verus homo*. Takové poznání nás vede k tomu, abychom pozorně rozlišovali, jaké skutky náležejí Kristu *ut Deus* a jaké zase Kristu *ut homo*.

Sv. Hilarius proto v 9. knize ariánům vysvětluje, že v ekonomii musíme rozlišovat dvě roviny, časovou a rodovou. Na první časové, horizontální rovině je potřeba rozlišovat mezi jednotlivými fázemi ekonomie. Ekonomie má podle sv. Hilaria tři fáze. První je obdobím nevtěleného Slova, které začíná stvořením

světa, pokračuje vyvoláním Izraele, darem Zákona a dalšími starozákonními událostmi. Druhá je obdobím vtěleného Slova a nakonec závěrečná, třetí fáze ekonomie je obdobím oslaveného Slova. Druhá rovina je rodová. Zde je potřeba rozlišovat dvě přirozenosti Krista, Boží a lidskou.

„*Něco jiného je být Bohem před člověkem, něco jiného je být člověkem a Bohem a něco jiného je, aby celý člověk byl celý Bůh poté, co byl člověkem a Bohem. Nesměšuj tedy v tajemství ekonomie, časy a rody. Protože vzhledem ke kvalitě rodů a přirozeností bylo nutné, aby, co se týče tajemství jeho lidství, jiná byla jeho řeč, když ještě nebyl narozen, jiná dokud měl umřít a jiná, když již byl věčný.*“⁶⁷⁹

Při výkladu jednotlivých událostí historie spásy musíme správně určit jak to, které ze dvou přirozeností Krista vykládaná událost náleží tak i to, do kterého ze tří fází ekonomie spadá (*ante hominem Deus; homo et Deus; totus homo totus Deus*). Ariáni to nedělají, a proto jim chybí pravé poznání Krista a mylně se domnívají, že projevy Krista *ut homo* svědčí o úpadku Krista *ut Deus*.

Stejným způsobem jako v 9. knize argumentuje proti ariánské teologii také v 11. knize. Zde sv. Hilarius opět ukazuje, jak ariáni berou největší tajemství ekonomie (Slovo se stalo tělem) jako záminku k tomu, aby pomluvili (*contumelia*) božství vtěleného Slova, a jak z tajemství naší spásy berou důvody pro svoji bezbožnost. Opět ukazuje, že k tomu, aby ariáni pochopili, proč ekonomie nemůže být důkazem slabosti Slova, jim chybí poznání časů a tajemství (*ratio temporum et mysteriorum*).⁶⁸⁰

V 9. a 11. knize jde v podstatě o stejnou argumentaci, kterou sv. Hilarius použil již v *Komentáři*. Tam, jak jsme viděli, čtenáře vybízí k tomu,

⁶⁷⁹ Ut cum aliud sit ante hominem Deus, aliud sit homo et Deus, aliud sit post hominem et Deum totus homo totus Deus; non confundas temporibus et generibus dispensationis sacramentum, cum pro qualitate generum ac naturarum, aliud ei in sacramento hominis necesse est sermonem fuisse non nato, aliud adhuc morituro, aliud jam aeterno. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 9,6 / SC 462, 24, 14-19.)

⁶⁸⁰ Ibid. 11, 6 / SC 462, 304, 2-11.

aby nepojednávali smíšeně (*promiscue*) o tajemství utrpení a moci vzkříšení. Nepojednávat *promiscue* znamená rozlišovat v Kristu lidskou a Boží přirozenost a každé připisovat pouze to, co je jí vlastní. Tímto způsobem nebude možné, aby to, co Kristus vykonal *ut homo*, bylo připisováno Kristu *ut Deus* a to jako záminka *ad contumeliam divinitatis*.

Zcela jinak je tomu však v 10, 9-48. Přitom mezi všemi badateli, kteří se zabývali 10. knihou *De Trinitate*, existuje jednomyslná shoda v tom, že se také zde sv. Hilarius vyrovnává s ariánskou naukou. Ovšem výsledky našeho zkoumání nás nutí postavit se proti tomuto širokému badatelskému konsensu, neboť jsou zde skutečnosti, které jsou podle našeho názoru v rozporu s touto interpretací. Než se pustíme do samotného výkladu 10. knihy, pokusíme se v krátkosti vyložit důvody, které nás vedly k tomu, abychom nesouhlasili s tím, že pasáže z 10. knihy, kde se sv. Hilarius zabývá výkladem utrpení Krista, jsou polemikou s arianismem.

Řekli jsme, že vyvrátit ariánskou nauku znamená zachránit *impassibilitas* Boží přirozenosti Krista tak, že v Kristu vyznáváme Boží a lidskou přirozenost a utrpení připisujeme Kristu *ut homo*. Problém 10. knihy však spočívá v tom, že zde sv. Hilarius nic takového nedělá. Jeho záměrem zde není dokázat *impassibilitas* Boží přirozenosti Krista. Právě naopak předmětem výkladu sv. Hilaria je v tomto případě lidská přirozenost Krista. V 10. knize se setkáváme s velice podrobným a ve starověké teologii zcela ojedinělým zkoumáním toho, jakým způsobem Kristovo tělo, jeho lidská přirozenost snášela utrpení a bolest. A to je také důvod, pro který byl v historii tolikrát obviňován z latentního či skutečného doketismu.

Přesto všichni badatelé předpokládají, že je zde sv. Hilarius konfrontován s ariánskou naukou. Tím však sami sebe nevyhnutelně staví před jedno vážné dilema, které bylo hlavní příčinou toho, že jsme začali pochybovat o tom, že se v 10. knize skutečně jedná o vyvrácení arianismu. Proč sv.

Hilarius dokazuje, že lidská přirozenost Krista nezakoušela bolest v utrpení tam, kde má jít o vyvrácení ariánské nauky? Proč při vyvrácení, které má být namířeno proti arianismu, vymezuje cíl svého zkoumání v 10,13 těmito slovy? „*Podívejme se, jaké tělo má člověk Kristus. Mohla v ukřižovaném, svázaném a probodnutém těle pobývat bolest?*“⁶⁸¹ Proč v průběhu argumentace s ariány dokazuje, že Kristova lidská přirozenost je bezhříšná, že byla počatá mimo lidské zákony (z Ducha Svatého a Panny Marie), a že je *supra hominem*?⁶⁸² Proč předpokládané vyvrácení arianismu v 10, 47 zakončuje těmito slovy? „*Je klamný názor lidského uvažování, že cítí bolest, když trpí. Sice nese naše hříchy, přijímaje na sebe tělo našeho hříchu, ale přesto sám nehřeší... Maje v sobě tělo bolesti (corpus doloris) nemá přirozenost, která cítí bolest (naturam dolendi).*“⁶⁸³

To přece nedává vůbec žádný smysl. Naopak pokud by se někdo v průběhu diskuse s ariány rozhodl dokazovat, že Kristus nezakoušel bolest *ut homo*, znamenalo by to, že se zbaví korunního argumentu při vyvrácení arianismu. Vyvrátit ariánskou nauku přece znamená dokázat, že bolest zakoušela právě lidská přirozenost Krista a nikoliv jeho Boží přirozenost, jak se snažili dokázat ariáni.

Toto dilema a způsob, jakým je vedena argumentace v 10, 9-48, nás přinutilo hledat uspokojivější odpověď na následující klíčové otázky: Za jakým účelem se sv. Hilarius věnuje tomuto neobvyklému dokazování? Co jej vedlo k tomu, že se rozhodl vyložit nauku o Kristově lidské přirozenosti do takových podrobností, do jakých se nepustil žádný z církevních Otců? A především s jakou naukou se zde sv. Hilarius vyrovnává?

681 Et videamus cujus corporis homo Christus sit; ut in suspensam, et nodatam, et transfossam carnem dolor manserit. (Ibid. 10, 13 / SC 462, 192, 3-5.)

682 Ibid. 10, 44.

683 Fallitur ergo humanae aestimationis opinio, putans hunc dolere quod patitur. Portans enim peccata nostra, peccati nostri scilicet corpus assumens, tamen ipse non peccat... Habens in se doloris corpus, sed non habens naturam dolendi... (Ibid. 10, 47 / SC 462, 246, 16-23.)

Mluvili jsme o tom, že vedle arianismu se na stránkách *De Trinitate* setkáváme také s naukou Marcela z Ankyry a Fotina. Poté, co jsme odmítli možnost arianismu, obrátila se naše pozornost právě na ně. A protože v průběhu výkladu utrpení Krista sv. Hilarius v 10, 21-22 uvádí některé základní Fotinovy christologické teze, se kterými dále polemizuje, naše pátrání jsme zaměřili tímto směrem a došli jsme k následujícímu závěru. Výklad o utrpení Krista, který nacházíme v *De Trinitate* 10, 9-48, není sporem sv. Hilaria s ariánskou naukou, ale s naukou Fotina.

Vedle argumentů, které pro naše tvrzení vyplynou v průběhu našeho výkladu 10. knihy, uvedme ještě tyto myšlenky. S tím, že vyvrácení Fotinovy nauky bylo sv. Hilariovi příležitostí k tomu, aby podrobněji promyslel některé aspekty své vlastní víry, jsme se setkali již při výkladu jeho nauky o jednotě Boha a člověka v Kristu. Tam jsme viděli, jak vyvrácení Fotinovy rozdělovací christologie přiblížilo sv. Hilaria k chalcedonské theologii. Také musíme pamatovat na to, že prostředí, ve kterém v exilu pracoval na *De Trinitate*, bylo velice podrobně obeznámeno s Fotinovou naukou a považovalo ji za stejně nebezpečnou jako arianismus. V úvodu do druhé části naší práce jsme viděli, že hlavní představitel homoiousiánů Basil z Ankyry, se kterým byl sv. Hilarius v exilu v úzkém osobním kontaktu, vedl osobně na koncilu v Sirmiu 351 s Fotinem veřejnou disputaci a jeho zásluhou byla Fotinova nauka odsouzena. V *Liber de synodis* 37- 61 sv. Hilarius západním biskupům podává komentář k anathematům sirmijského koncilu odsuzujících základní teze Fotinovy nauky. Z toho plyne, že skrze homoiousiánské prostředí byl sv. Hilarius podrobně spraven o Fotinově nauce a o jejím nebezpečí pro Církev.

Než se pustíme do samotného výkladu 10. knihy, uvedeme si alespoň to nejzákladnější o Fotinově nauce. Fotinus předtím, než se stal biskupem v Sirmiu, byl žákem a diakonem Marcela z Ankyry. V úvodu do druhé části naší práce jsme mluvili o tom, že Marcel byl na Nicejském koncilu jedním z

předních zastánců *homoousios* a také o tom, že některé jeho názory byly pro mnoho východních biskupů (hlavně pro homoiousiány) příčinou k tomu, že odmítali termín *homoousios* jako projev monarchianismu. Toto jejich podezření bylo dále zesíleno právě tím, kam ve svých názorech došel jeho žák Fotinus.

Nakolik je nám známo, poprvé byla Fotinova nauka předmětem koncilního jednání na synodě v Antiochii 341. Zde byl také přejmenován z Fotinus na Scotinus.⁶⁸⁴ Synoda odsoudila Marcela a Fotina za jejich tvrzení, že Syn Boží začal existovat až od vtělení, protože do té doby byl pouze Slovem Božím. Sv. Hilarius uvádí, že Fotinova nauka byla odsouzena také na synodě v Miláně roku 347.⁶⁸⁵

Fotinus, stejně jako jeho učitel Marcel z Ankyry, byl především monarchianista (dynamický). Na koncilu v Sirmiu 351 byl Fotinus odsouzen za to, že následoval nauku Sabellia a Pavla ze Samosat.⁶⁸⁶ Blíže měl Fotinus k Pavlovi ze Samosat než k Sabelliovi. Ovšem na východě byli monarchianisté obecně (bez ohledu na to, jestli šlo, řečeno moderní terminologií, o dynamický či modalistický monarchianismus) označováni za sabellianisty. Fotinova nauka se dostala do konfliktu s církevní naukou jak v trojiční theologii, tak i v christologii.

Fotinus jako přesvědčený dynamický monarchianista odmítl uznat, že vedle hypostaze Boha Otce existuje také hypostaze Logu. V tomto bodě rozvíjel nauku Marcela z Ankyry a především Pavla ze Samosat. Fotinus rozlišoval mezi Logem Božím a Synem Božím. Od věčnosti existuje pouze Logos nikoliv však Syn. Ovšem Logos existuje pouze jako *ἐνέργεια* či *δύναμις* Boha a nikoliv jako samostatná hypostaze. Podobně jako člověk má v

684 Viz. sv. Athanasius, *De synodis* 26.

685 Viz. sv. Hilarius, *Fragm.* 2, 19.

686 Sokrates, *Historia ecclesiastica* 2, 29.

sobě své slovo, tak i Bůh má v sobě svůj Logos.⁶⁸⁷ Fotinus pro vyjádření svého přesvědčení, že Bůh a jeho Logos jsou jedna osoba, používal podle svědectví Maria Mercatora termín *Logopator*.⁶⁸⁸ O tom, jak Fotinus a jeho následovníci popírali existenci samostatné hypostaze Boha Slova, referuje, sv. Hilarius v 10, 21 těmito slovy: „*Ale oni chtějí, aby jednorozený Bůh, který byl na počátku u Boha, Bůh Slovo, nebyl Bůh, který má svoji hypostazi, ale řeč - pronesený hlas. Tím způsobem to, co pro mluvícího je jeho slovo, to by byl pro Boha Otce jeho Syn.*“⁶⁸⁹

V 10, 50 sv. Hilarius uvádí, že podle Fotina Bůh Slovo je jakoby nějaká část Božích sil (*pars aliqua virtutum Dei*), která se rozšiřuje prostorem.⁶⁹⁰ Osmé anathema sirmijského koncilu⁶⁹¹ odsuzuje Fotinovu nauku, že Syn Boží je pouze ἐνδιόθετος nebo προφορικὸς λόγος. Sv. Epiphanius proti Fotinovi ukazuje, že Syn není pouze pronesené slovo (προφορὰ), ale Bůh Slovo, které má svoji vlastní hypostazi (ἐνυπόστατος Θεὸς Λόγος).⁶⁹²

V oblasti christologie šel Fotinus daleko za nauku Marcela z Ankyry. Fotinus zcela otevřeně popíral nauku o vtělení. Marius Mercator uvádí, že Fotinus popíral, že by se Bůh Slovo stal člověkem (*Deum Verbum hominem factum*), že by Boží substance přijala člověka (*nescit divinam substantiam hominem suscepisse*).⁶⁹³ Podle Fotinovy nauky není možné mluvit o vtělení. Důvod je prostý. Podle Fotina neexistuje hypostaze Boha Slova, která by se

687 Sv. Epiphanius, *Panarium* 3, 72, 2.

688 Marius Mercator, *Posterior pars operum, Liber primus*, PL 48, 856B.

689 Sed volentes unigenitum Deum, qui in principio apud Deum erat Deus Verbum, non substantivum Deum esse, sed sermonem vocis emissae, ut quod loquentibus est suum verbum, hoc sit patri Deo Filius; (Sv. Hilarius, *De Trin.* 10, 21 / SC 462, 200, 1-4.

690 Ibid. 10, 50 / SC 462, 252, 13-15.

691 Viz. sv. Athanasius, *De synodis* 27 a sv. Hilarius, *De Syn.* 45.

692 Sv. Epiphanius, *Panarium* 3, 72, 5.

693 Marius Mercator, *Posterior pars operum, Liber primus*, PL 48, 856B.

mohla vtělit. Slovo totiž není *subsistens Deus Verbum*, ale pouze *sonum vocis*.⁶⁹⁴

Deváté anathema sirmijského koncilu odsuzuje Fotinovu nauku, že Syn narozený z Panny Marie byl pouhý člověk (*solus homo*).⁶⁹⁵ Podobně dosvědčuje Vigilius Tapsensis, že podle Fotina Pán Ježíš Kristus byl pouze obyčejný člověk (*purus homo*).⁶⁹⁶ V tomto bodě své nauky Fotinus navazuje na adopcianistickou christologii Pavla za Samosat. Vigilius Tapsensis uvádí, že podle Fotina Pán Ježíš Kristus jakožto *purus homo*, byl na základě svého svatého života po zásluze (*meritum*) adoptován Bohem Otcem za Syna (*a Deo Patre in Filium est adoptatus*) a byla mu dána čest božství (*divinitatis honore donatus*).⁶⁹⁷ Pro Fotina Kristus není Bůh, který se stal člověkem. Naopak je to člověk, který zásluhou svého dobrého konání vystoupil v Boha (*in Deum bonae actionis merito profecisse*).⁶⁹⁸ Sv. Hilarius v této souvislosti o Fotinovi píše, že nám nepřináší *ex Deo hominem*, ale *ex hominem Deum*.⁶⁹⁹

Pro Fotinovo přesvědčení, že Pán Ježíš Kristus je pouhým člověkem, mu sv. Hilarius udělil přezdívku Hebion (*Hebion quod est Fotinus*)⁷⁰⁰. Sv. Hilarius nám v 10. knize podrobně vykládá, jak Fotinus chápal vztah mezi tímto pouhým člověkem a Slovem Božím (chápaným jako *virtus Dei* a nikoliv jako hypostaze Boha Slova).

„*Slovo Boží je prý nějaká část ze sil Božích, která se rozšiřuje nepřetržitým pohybem a která prý pobývá v tom člověku, který začal existovat z*

694 Sv. Hilarius, *De Trin.* 2, 4.

695 Sv. Hilarius, *De Syn.* 46.

696 Vigilius Tapsensis, *Contra Arianos* 1, 10 / PL 62, 187A.

697 Ibid. 1, 4 / PL 62, 182C.

698 Ibid. 1, 11.

699 Sv. Hilarius, *De Trin.* 2, 4.

700 Ibid. 7, 3.

Marie a poskytuje mu síly pro Boží konání, přestože jinak žije z přirozeného pohybu své duše.⁷⁰¹

„...nebo tvrdí, že na základě jeho vnější a prosté přirozenosti je to člověk ožívovaný pouze životem a pohybem své duše, ve kterém přebývalo Slovo Boží, chápané jako nějaká moc rozšiřujícího se hlasu..... protože Ježíš Kristus je pouze člověk s běžnou duší a tělem, který má svůj původ v tom, když začal existovat jako člověk. Tohoto člověka proto, aby měl moc působení, posilňovala vnější moc řeči, která dosáhla až k němu. Nyní Slovo Boží se opět začalo stahovat a on jsa opuštěn volá: »Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?«⁷⁰²

Pro Fotina je tedy Kristus *purus homo*, ke kterému pro jeho neobyčejný mravní život z vnějšku přistupuje síla Boží (*virtus Dei*), která mu dává schopnost konat Boží skutky.

Tolik tedy k představení základních tezí Fotinovy nauky. Nyní přejdeme k samotnému výkladu tolik diskutované části 10. knihy *De Trinitate*. V 10, 9 sv. Hilarius uvádí důvod sepsání 10. knihy. Jsou mnozí (*pleri*), kteří Kristu připisují strach a slabost z utrpení a dokazují tak, že v Kristu není přítomna *impassibilis natura Dei*. Opírají se přitom o následující výroky Krista: „*Má duše je smutná až k smrti*“ (Mt 26, 38); „*Otče můj, je-li možné, ať mne mine tento kalich*“ (Mt 26, 39); „*Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?*“ (Mt 27, 46); „*Otče, do tvých rukou odevzdávám svého ducha.*“ (Lk 23, 46)

701 *Deus Verbum tamquam pars aliqua virtutum Dei quodam se tractu continuationis extendens, hominem illum qui a Maria esse coepit habitaverit, et virtutibus divinae operationis instruxerit; animae tamen suae motu naturaque viventem.* (Ibid. 10, 50 / SC 462, 252, 12-16.)

702 *...aut rursum per exteriorem nudamque naturam hominem illum sola vita animae moventis animatum, in quo Verbum Dei, id est, quaedam quasi potestas extensae vocis habitaverit... quia Jesus Christus, animae solum communis et corporis homo, hoc habeat sui, quo esse homo coepit exordium, quem extrinsecus protensi sermonis potestas ad virtutem operationum confirmaverit; qui nunc a Dei Verbo contracta rursum protentione desertus, clamat: Deus, Deus meus, quare me dereliquisti?* (Ibid. 10, 51 / SC 462, 254, 4 -15.)

M. Figura a J. Doignon ve své úvodní studii pro kritické vydání *De Trinitate* pro Sources chrétiennes, ve které představují základní doktrinní aspekty tohoto díla, o uvedených perikopách uvádějí: „Čtyři evangelia dosvědčují utrpení a smrt Ježíše. Hilarius pojednává o utrpení Krista v rámci sporu s ariánskou christologií. K tomu, aby ariáni dokázali, že Ježíš je nižší než Bůh, odkazovali na Mt (26, 38; 26, 39; 27, 46) a Lk (23, 46).“⁷⁰³

Řekli jsme, že mezi všemi badateli existuje shoda v tom, že výklad o utrpení Krista, který se nachází v 10, 9-48, je vyvrácením ariánské nauky. Pokud bychom usuzovali pouze ze samotných citátů z Písma, mohli bychom dojít ke stejnému závěru. Ovšem způsob argumentace, který sv. Hilarius zvolil k tomu, aby vyvrátil nauku těch *pleri*, kteří se odvolávali na uvedené citáty z Písma, je podle našeho názoru jasným svědectvím o tom, že se nejedná o spor s arianismem.

Navíc uvedené citáty z Písma pro podložení své nauky nepoužívali pouze ariáni, ale také Fotinus. Již jsme viděli, jak Fotinus pracoval s výrokiem „*Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?*“. Jak používal další dva uvedené citáty - „*Má duše je smutná až k smrti*“ (Mt 26, 38), „*Otče můj, je-li možné, ať mne mine tento kalich*“ (Mt 26, 39) -, dosvědčuje Vigilius Tapsensis. Ten ukazuje, jakým způsobem Fotinus dokazoval své přesvědčení, že Kristus je *purus homo*. Fotinus se ptá, kdo jiný než *purus homo*, byl nošen v lůně ženy, byl narozen, rostl, naplnil všechny podmínky tělesné křehkosti, jako je hlad, únava, pokušení, atd.

„... který si na kříži stěžuje, že byl opuštěn, který je otřesen strachem a hrůzou ze smrti, proto také prosí, aby byl od něj ten kalich vzat, který snáší tolik utrpení (trvalo by dlouho všechny je vzpomínat), jež jsou přiměřené lidské

703 SC 443, s. 106.

přirozenosti. Kdo může být tak pošetilý, že by se domníval, že se takové věci shodují s Bohem.⁷⁰⁴

Fotinus používal různé události ze života Pána Ježíše Krista, k tomu, aby ukázal, že Kristus byl pouze *purus homo*. Za tímto účelem používal také výroky, které Kristus pronesl při ukřižování. Fotinus uvažoval následovně. Ten, kdo trpí to, co je přiměřené člověku (*humanitati convenientia patitur*), nemůže být vtělený Bůh, musí to být *purus homo*. Také sv. Nicetas z Aquillee svědčí o tom, že Fotinus argumentoval tímto způsobem. „*mlčím o Fotinovi, který slyšíce o vtělení jednorozeného Syna Božího, o pokoře a rovněž o onom spásonosném utrpení, domníval se, že je pouze člověkem.*“⁷⁰⁵

Podle závěrů našeho zkoumání je 10. kniha sporem sv. Hilaria s Fotinem. Je to spor o charakter Kristovy lidské přirozenosti. Fotinus se snaží dokázat, že Písmo svědčí o tom, že Kristus snášel utrpení stejným způsobem jako ostatní lidé. A to je pro Fotina důkazem, že Kristus není nic víc než *purus homo*. Zcela opačně je tomu podle sv. Hilaria. Ten ukazuje, že Písmo zcela zřetelně svědčí o tom, že Kristus snášel utrpení a smrt odlišným způsobem než ostatní lidé. A to je pro sv. Hilaria svědectvím toho, že Kristus není *purus homo*, ale jednorozený Bůh, který se stal člověkem. Právě toto dokazování (o specifickém charakteru utrpení a bolesti v případě Kristovy lidské přirozenosti), které sv. Hilarius provádí proto, aby vyvrátil Fotinovo přesvědčení, že Kristus je pouze prostý člověk, bylo příčinou toho, že byl sv. Hilarius v historii nejednou podezříván z popírání existence skutečné Kristovy lidské přirozenosti a z ohrožení naší spásy podle argumentu nereálné utrpení = nereálné vykoupení.

⁷⁰⁴ ...qui se in cruce derelictum conqueritur, qui passionis formidine et mortis terrore concutitur, propter quod et calicem a se transferri precatur, et quam multa (quae commemorare longum est) humanitati convenientia patitur: quis tam insipiens est ut haec Deo congruere arbitretur? (Vigilius Tapsensis, *Contra Arianos* 1, 10 / PL 62, 187A-B.)

⁷⁰⁵ Taceo de Photino, qui audiens unigeniti Filii Dei incarnationem, humilitatem, passionem quoque illam salutiferam nobis, hominem tantum eum putavit. (Sv. Nicetas z Aquillee, *De ratione fidei*, PL 52, 849A.)

V 10. knize se sv. Hilarius vyrovnává s oběma základními předpoklady Fotinovy nauky. Tím máme na mysli jak jeho tvrzení že, Slovo Boží nemá svoji vlastní hypostazi, že je to pouze síla, působení Boží, které přebývalo (po způsobu starozákonních proroků) v Kristu *ut homo* a které ho před jeho smrtí opustilo, tak i s jeho tezí, že Pán Ježíš Kristus je pouze *purus homo*.

Poté, co v 10, 9 sv. Hilarius uvedl citáty z Písma, které heretici - a jak se domníváme, jde o Fotina a jeho následovníky- používali k tomu, aby na základě utrpení a smrti Krista popřeli jeho božství, přistupuje v následující 10. a 11. kapitole, k tomu, aby vyvrátil Fotinovu tezi, že v případě smrti Krista dochází k oddělení Slova, které odstupuje od umírajícího člověka. Za tímto účelem sv. Hilarius používá srovnání smrti mezi běžným člověkem a jednorozeným Bohem.

Smrt v případě člověka může nastat dvěma způsoby. Buď je život ukončen vnější silou (*vis exterior*), jako je např. zranění, nebo tak, že samotná přirozenost našeho těla je již přemožena stářím a podléhá smrti. Událost smrti v případě jednorozeného Boha pak vysvětluje pomocí Kristova výroku: „*Proto mě Otec miluje, že dávám svůj život, abych jej opět přijal. Nikdo mi ho nebere, ale já jej dávám sám od sebe. Mám moc svůj život dát a mám moc jej opět přijmout. Takový příkaz jsem přijal od svého Otce.*“ (J 10, 17-18)

Z tohoto výroku je podle sv. Hilaria zřejmé, že v případě smrti Pána života, na rozdíl od smrti jakéhokoli obyčejného člověka, nemůžeme mluvit o strachu ze smrti. Vždyť Kristus při svém umírání není přemožen smrtí, ale naopak k tomu, aby zemřel, použil „*moc své svobody umřít*“ (*suae ad moriendum usus est potestate*) a umírá tak „*skrže sebe sama*“ (*ex se; per se*).⁷⁰⁶ Již ze způsobu, jakým sv. Hilarius v 10, 11 pojednává o smrti Krista, je patrné, že zde nemá na mysli ariány. Nesnaží se totiž oddělit Boží přirozenost Krista od utrpení a smrti. Výrok jednorozený Bůh v sobě dokonává tajemství smrti

⁷⁰⁶ Sv. Hilarius, *De Trin.* 10, 11 / SC 462, 190, 13-16.

(*Unigenitus autem Deus...ad peragendum in se mortis sacramentum*) není cestou, jak vůči ariánským námitkám zachránit *impassibilitas Dei*.⁷⁰⁷

Od 13. kapitoly sv. Hilarius začíná vyvracet Fotinovu tezi, že Kristus je pouze prostý člověk (*purus homo*). Základní předpoklad moralistické christologie Fotina bylo přesvědčení, že Kristus je *purus homo*, který měl stejně slabou a hříchem napadenou přirozenost jako my. Přesto na základě svým morálních zásluh byl adoptován za Syna Božího a tak nám ukázal, že i my jsme toho schopni.

Jeden ze způsobů, jak Fotinus dokazoval své přesvědčení, spočíval v tom, že používal příkladu utrpení a smrti Krista. Fotinus se snažil ukázat, že Kristus *purus homo*, zcela identickým způsobem jako my všichni ostatní pociťoval a zakoušel bolest, strach a smrt.

V 10, 13 sv. Hilarius vymezuje cíl svého zkoumání: „*Podívejme se, jaké tělo má člověk Kristus. Mohla v ukřižovaném, svázaném a probodnutém těle přebývat bolest?*“⁷⁰⁸ Tím začíná výklad, který končí ve 48. kapitole. Je to právě tato část 10. knihy, ve které sv. Hilarius v rámci své polemiky s Fotinovou naukou zkoumá charakter lidské přirozenosti Krista a jejího utrpení, která se stala příčinou zpochybnění pravověrnosti jeho theologie a podezření z doketismu. Pozorně si všimněme, že cílem sv. Hilaria je zkoumat přítomnost bolesti (*dolor*) v těle Krista, tedy v jeho lidské přirozenosti a nikoliv, jak se někteří badatelé snaží ukázat, v jeho Boží přirozenosti. Sv. Hilarius se zde

707 Ibid. 10, 11. To, že sv. Hilarius používal výrok Krista o jeho moci položit a vzít zpět svoji duši pro vyvrácení Fotinovy nauky, že před smrtí na kříži došlo k oddělení Logu od člověka, je zcela evidentní také z toho, jak tento verš sv. Hilarius vykládá v 10, 57-60. Zde Fotinovi dokazuje, že tento výrok je naopak pochopitelný pouze tehdy, pokud nerozdělujeme osobu Pána Ježíše Krista na dva subjekty. Tělo totiž nemá moc položit a vzít zpět svoji duši – bez duše je tělo mrtvé. Bůh Slovo taky nemůže mít moc položit svoji duši, protože jako Bůh žádnou duši nemá. Pokud však nerozdělujeme Krista, jako to dělal Fotinus a naopak jsme si vědomi jednoty dvou přirozeností v jedné osobě Pána Ježíše Krista, pak můžeme pochopit, jak je možné, aby Bůh položil svoji duši a dokonal tak v sobě tajemství smrti.

708 Et videamus cujus corporis homo Christus sit; ut in suspensam, et nodatam, et transfossam carnem dolor manserit. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 10, 13 / SC 462, 192, 3-5)

nesnaží dokázat *impassibilitas* Boží přirozenosti Krista, ale nepřítomnost bolesti v lidské přirozenosti Krista. A to je také jeden z důvodů, proč zde nemůže jít o spor s ariánskou naukou.

Zkoumání začíná ve 14. kapitole výkladem o původu bolesti. Tělo na základě své přirozenosti je oživováno duší. Tělo skrze své společenství s duší dostává schopnost vnímání, jako má duše.⁷⁰⁹ Když tělo cítí bolest, tak je to skrze vnímání duše, která je „rozlitá“ v těle a která je odpovědná za vnímání bolesti.⁷¹⁰ Pokud dojde k tomu, že určitá část těla odumře, což znamená, že v ní nepřebývá duše, pak taková část těla již není schopna nic cítit.⁷¹¹

V 10, 15 proti sobě staví svoji a Fotinovu nauku o původu lidské přirozenosti Krista. Sv. Hilarius tvrdí, že pokud by původ duše a těla člověka Ježíše Krista byl stejný, jako je tomu u ostatních lidí, pak by Kristus pociťoval bolest stejným způsobem, jakým ji pociťuje naše tělo (*dolorem senserit corporis nostri*).⁷¹² „*Jestliže poté, co sobě a ze sebe přijal tělo z Panny, sám sobě ze sebe připojil duši tomuto tělu, které bylo počaté skrze jeho iniciativu, je nutné, aby charakter jeho utrpení odpovídal přirozenosti jeho těla a duše.*“⁷¹³

Zde vidíme, co leží v samé podstatě sporu 10. knihy. Nejlépe to vystihuje axiom – který uznával jak Fotinus tak i sv. Hilarius – charakter utrpení člověka je přímo závislý na charakteru těla a duše toho, kdo trpí. Proto Fotinus, když chtěl dokázat z Písma své přesvědčení, že Kristus je *purus homo*, ukazoval, že trpěl stejným způsobem jako my. Naopak podle sv. Hilaria právě proto, že se početí Kristovy lidské přirozenosti odlišovalo od početí všech ostatních lidí, je nutné, aby se odlišoval také způsob, jakým Kristova lidská přirozenost snášela utrpení.

709 Ibid. 10, 14 / SC 462, 192, 1-3.

710 Ibid. 10, 14 / SC 462, 192, 8-10.

711 Ibid. 10, 14 / SC 462, 192, 14-15.

712 Ibid. 10, 15 / SC 462, 194, 1-5.

713 Quod si assumpta sibi per se ex Virgine carne, ipse sibi et ex se animam concepti per se corporis coaptavit; secundum animae corporisque naturam, necesse est et passionum fuisse naturam. (Ibid. 10, 15 / SC 462, 194, 6-9.)

V 10, 20 se uvádí, co učil Fotinus o původu lidské přirozenosti Krista:
„... i tělo a duše Adama byla v hříchu, tak rovněž Pán přijal z Panny tělo a duši Adama. Panna by tak nepočala celého člověka ze Svatého Ducha.”⁷¹⁴

V 10, 21 se dále pokračuje v představování Fotinovy nauky.

„...aby Bůh Slovo, který má svoji hypostazi a který zůstává ve formě Boží, nebyl Kristus, který se narodil člověkem: tento člověk by přijal duši spíše po způsobu lidského původu než na základě tajemství duchovního početí; nebyl by to tedy Bůh Slovo, který sám způsobil, že se narodil z Panny jako člověk, ale jako byl prorocký Duch v prorocích, tak by Slovo Boží bylo v Ježíši. Mají ve zvyku nám vytýkat, že říkáme, že Kristus se nenarodil jako člověk s naší duší a tělem, když říkáme, že Slovo se stalo tělem, že Kristus se vyprázdnil z formy Boží a přijal formu služebníka, že je dokonalý podle habitu utváření člověka a že se narodil jako člověk podle naší podobnosti.”⁷¹⁵

Při výkladu nauky sv. Hilaria o vtělení jsme viděli, že Pán Ježíš Kristus je jedna hypostaze existující ve dvou přirozenostech. Tou hypostazí - a to je principiální rozdíl proti Fotinově nauce - je hypostaze Syna Božího, který (jak sv. Hilarius interpretuje Lk 1, 34-35) sám pro sebe v lůně Panny vytvořil počátky těla a duše, které na sebe přijal. Od věčnosti existující Syn Boží se tak při narození z Panny stal také Synem člověka. Tuto nauku Fotinus církevním Otcům vytýkal. Vzhledem k jeho christologii mu tato nauka připadala jako popření skutečnosti lidské přirozenosti Krista.

⁷¹⁴ ... ut quia et corpus et anima Adae in peccato fuit, carnem quoque Adae atque animam Dominus ex Virgine acceperit, neque hominem totum ex Spiritu sancto Virgo conceperit. (Ibid. 10, 20 / SC 462, 200, 2-5.)

⁷¹⁵ ... ne subsistens Verbum Deus et manens in forma Dei Christus homo natus sit: ut cum hominem illum humanae potius originis causa, quam spiritalis conceptionis sacramentum animaverit, non Deus Verbum hominem se ex partu Virginis efficiens exstiterit, sed ut in prophetis Spiritus prophetiae, ita in Jesu Verbum Dei fuerit, et arguere nos soleant, quod Christum dicamus esse natum non nostri corporis atque animae hominem: cum nos Verbum carnem factum, et se ex forma Dei evacuantem Christum, et formam servi assumptum, perfectum secundum habitum conformationis humanae, et nostrae similitudinis natum hominem praedicemus. (Ibid. 10, 21 / SC 462, 200, 1-16.)

Fotinus popíral existenci vtělení. Abychom mohli mluvit o *adsumptio carnis*, musí zde být někdo, kdo by na sebe lidskou přirozenost vzal, kdo by se vtělil. Podle Fotina však nikdo takový neexistuje. Viděli jsme, že jeho Logos je pouze působení Boží, síla Boží, která nemá svoji vlastní hypostazi, aby se mohla vtělit. Rozdíl vynikne dobře, pokud si odpovíme na otázku, kdo co přijímá. Podle sv. Hilaria je to hypostaze Syna Božího, která na sebe přijímá lidskou přirozenost. Podle Fotina je to *purus homo*, který po vzoru starozákonních proroků přijímá působení síly Boží. Ovšem na základě zcela výjimečného mravního života tohoto člověka, v něm síla Boží působí zcela unikátním způsobem.

Spor sv. Hilaria s Fotinem byl sporem o charakter lidské přirozenosti Krista. Podle Fotina je Pán Ježíš Kristus *purus homo*, jehož duše a tělo je stejně zasažena a určena Adamovým pádem jako duše a tělo ostatních lidí. Kristova lidská přirozenost tak má být stejně slabá, smrtelná a hříšná, jako je přirozenost Adamových potomků a proto snáší utrpení a bolest stejným způsobem jako ostatní lidé. Naopak podle sv. Hilaria Syn Boží, který na počátku stvořil prvního Adama - bez hříchu a jakékoli slabosti - nyní v lůně Panny sám sobě stvořil nového Adama a to opět bez jakéhokoli hříchu a slabosti.

Cítovali jsme premisu sv. Hilaria, podle které charakter Kristova utrpení musí nutně odpovídat charakteru přirozenosti Kristova těla a duše. V 10, 23 potom přistupuje k výkladu a zkoumání charakteru Kristova utrpení. Jeho záměrem je Fotinovi ukázat, že samotný charakter utrpení a smrti Pána života ukazuje, že Kristus není *purus homo*. V rámci tohoto výkladu zavádí tolik diskutované rozlišení mezi *pati* a *dolere*, které pozdějším theologům zabývajícím se dílem sv. Hilaria přinášelo mnoho otazníků. Uvedeme si zde větší část této stěžejní perikopy.

„Tak člověk Ježíš Kristus, jednorozený Bůh, skrze tělo a Slovo, jak Syn člověka, tak i Syn Boží, aniž by přestal být Bohem, přijal skutečného člověka

podle podoby našeho člověka. I kdyby tento člověk byl bit, zraňován, poután, věšen, tyto události by sice přivodily útok utrpení, přece by mu však nepřinesly bolest utrpení... Zajisté Pán Ježíš Kristus skutečně trpěl, když byl bit, věšen, ukřižován, když umíral; ale když do těla vtrhlo utrpení, tak přece to nebylo utrpení, ani se neobjevila přirozenost utrpení. Trest byl vykonán ve vsí zuřivosti a síla těla (virtus corporis) bez pocítění trestu podstoupila hrubou sílu trestu, která se na něj vrhla. Samozřejmě tělo Páně by pocítilo bolest takového charakteru, která je pro nás přirozená, kdyby také naše tělo mělo takovou přirozenost, že by utišovalo vody jezera, chodilo po vlnách, aniž by se při tom potopilo, že by pronikalo tím, co je pevné, že by pro něj nebylo zábranou překážka v podobě zavřeného domu. Pokud je však taková pouze přirozenost těla Páně - že svoji silou, svoji duší je neseno po vodě, že se staví na to, co je tekuté, že prochází stěnou - copak můžeme posuzovat tělo počaté z Ducha podle přirozenosti lidského těla? To tělo, tedy ten chléb, který je z nebe a ten člověk, který je z Boha: má sice tělo k tomu, aby trpěl (corpus ad patiendum), a taky trpěl, ale nemá přirozenost k tomu, aby cítil bolest (naturam ad dolendum). Neboť to, co je vlastní jeho přirozenosti a jeho tělu, jsou následující události: na hoře být přiveden do podoby nebeské slávy, svým dotykem odehnat horečku, svými slinami vytvořit oči."⁷¹⁶

716 Homo itaque Jesus Christus unigenitus Deus, per carnem et Verbum ut hominis filius ita et Dei filius, hominem verum secundum similitudinem nostri hominis, non deficiens a se Deo, sumpsit: in quo, quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem haec impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent... Passus quidem est Dominus Jesus Christus, dum caeditur, dum suspenditur, dum crucifigitur, dum moritur: sed in corpus Domini irruens passio, nec non fuit passio, nec tamen naturam passionis exseruit: dum et poenali ministerio desaevit, et Virtus corporis sine sensu poenae vim poenae in se desaevientis excepit. Habuerit sane illud Domini corpus doloris nostri naturam, si corpus nostrum id naturae habet, ut calcet undas et super fluctus eat, et non degravetur ingressu, neque aquae insistentibus vestigiis cedant, penetret etiam solida, nec clausae domus obstaculis arceatur. At vero si dominici corporis sola ista natura sit, ut sua virtute, sua anima feratur in humidis, et insistat in liquidis, et exstructa transcurrat: quid per naturam humani corporis conceptam ex Spiritu carnem judicamus? Caro illa, id est, panis ille de coelis est; et homo ille de Deo est. Habens ad patiendum quidem corpus, et passus est; sed naturam non habens ad dolendum. Naturae enim propriae ac suae

Sv. Hilarius se intenzivně snaží o to, abychom si uvědomili, jaká byla lidská přirozenost Krista, jejíž utrpení zde zkoumáme. Jeho záměrem je, aby bylo zřejmé, že zkoumáme charakter utrpení v případě zbožštěné lidské přirozenosti Krista. Za tímto účelem uvádí některé z charakteristických projevů Krista *ut homo*. K projevení vlastního charakteru Kristovy lidské přirozenosti došlo např. tehdy, když utěšil bouři, když chodil po vodě, když prošel stěnou, když byl proměněn na hoře Tábor. Nakolik se v těchto projevech odlišuje Kristova lidská přirozenost od přirozenosti ostatních lidí, natolik se odlišuje také způsob, jakým jeho lidská přirozenost snášela utrpení. Sv. Hilarius oproti Fotinovi tvrdí, že není možné Kristovu lidskou přirozenost, tělo počaté z Ducha, tělo, které pro sebe Kristus vytvořil v lůně Panny, srovnávat s lidskou přirozeností, jejíž původ spočívá v běžném lidském početí. Není možné je srovnávat ve všech ohledech, protože existují určité charakteristiky, které jsou vlastní pouze přirozenosti těla Páně (*dominici corporis sola ista natura sit*), tedy Kristově lidské přirozenosti počaté z Ducha Svatého a Panny Marie. Jednou z těchto charakteristik vlastních pouze lidské přirozenosti Krista je fakt, že Kristus má tělo k tomu, aby trpěl (*corpus ad patiendum*), ale nemá přirozenost k tomu, aby cítil bolest (*naturam ad dolendum*).

Autoři poznámek pro Sources chrétiennes k tomuto základnímu rozlišení mezi *pati* a *dolere* říkají: „Slovo skutečně trpělo v těle, které přijalo, ale nikoli ve své Boží přirozenosti.“⁷¹⁷ Domníváme se, že v žádném případě není možné souhlasit s tímto výkladem. Autoři poznámek jsou toho názoru⁷¹⁸, že sv. Hilarius vyvracejíc ariány rozlišuje v 10. knize mezi tělem Krista, které trpí a Boží přirozeností Krista, která nepocítuje bolest. Uvedme si ještě jednou citát z 10, 13, kde sv. Hilarius vymezuje cíl svého zkoumání: „*Podívejme se,*

corpus illud est, quod in coelestem gloriam conformatur in monte, quod attactu suo fugat febres, quod de sputo suo format oculos. (Ibid. 10, 23 / SC 462, 206, 1-33.)

717 SC 462, pozn. 1, s. 208.

718 Jak dále uvidíme, tuto interpretaci podrobně rozpracoval Dom P. Coustant, editor prvního kritického vydání spisů sv. Hilaria.

jaké tělo má člověk Kristus. Mohla v ukřižovaném, svázaném a probodnutém těle pobývat bolest (dolor)?” Jak je zřejmé, sv. Hilarius nechce zkoumat přítomnost bolesti v Boží přirozenosti Krista, ale naopak v jeho těle, tedy v jeho lidské přirozenosti. Také jsme citovali základní premisu celé argumentace, podle které je nutné, aby charakter utrpení odpovídal charakteru přirozenosti Kristova těla a duše (*secundum animae corporisque naturam, necesse est et passionum fuisse naturam*). Z průběhu celé argumentace je zřejmé, že zde sv. Hilariovi nejde o to, aby dokázal absenci vnímání bolesti (*dolere*) v Boží přirozenosti Krista, ale v případě jeho lidské přirozenosti.

Autoři poznámek předpokládají, že sv. Hilarius je zde konfrontován s ariánskou naukou a chce tak dokázat, že Logos trpěl ve své lidské přirozenosti a nikoli ve své Boží přirozenosti. My jsme se však pokusili ukázat, že sv. Hilarius v této části 10. knihy nediskutuje s ariány, ale s Fotinem. Spor se zde nevede o vztah Kristovy Boží přirozenosti a utrpení, ale o způsob zakoušení utrpení a bolesti v případě Kristovy lidské přirozenosti. Z tohoto důvodu je potřeba výrok, „*má sice tělo k tomu, aby trpěl (corpus ad patiendum)...*, ale nemá přirozenost k tomu, aby cítil bolest (*naturam ad dolendum*)”, chápat tak, že Kristus má skutečné tělo, které je schopno podstoupit utrpení (*corpus ad patiendum*), ale přirozenost tohoto těla, tedy Kristova lidská přirozenost je taková, že není schopná cítit bolest (*naturam ad dolendum*).

Pokud budeme pozorně číst uvedenou perikopu, všimneme si, že podle sv. Hilaria existují dva základní důvody, proč Kristova lidská přirozenost necítí bolest a snáší utrpení jiným způsobem než naše lidská přirozenost. Prvním důvodem je odlišný charakter početí Krista *ut homo*. Druhým důvodem je sjednocení Boha a člověka v jedné osobě vtěleného Slova a z toho plynoucí zbožštění Kristovy lidské přirozenosti. Ovšem předtím, než se budeme zabývat těmito dvěma důvody, podívejme se na to, jakým způsobem sv. Hilarius používá pojmy *pati* a *dolere*.

Tyto pojmy v *De Trinitate* slouží k tomu, aby bylo možné rozlišovat mezi jednotlivými fázemi utrpení. *Pati* označuje tělesnou, můžeme říci, pasivní stránku utrpení. Trpět je možné pouze tehdy, pokud existuje skutečné tělo, které je možné bít, tlouct, či jinak mu působit zranění. *Dolere* označuje duševní stránku utrpení, kdy dochází k pocíťování bolesti způsobené zraněním těla. To je zase možné pouze tehdy, pokud v těle existuje duše. Za vnímání bolesti je odpovědná vnímající mohutnost duše (*sensus animae admitit sensum doloris*). Rozlišení mezi *pati* a *dolere* je podle sv. Hilaria ospravedlněno tím, že v určitých případech je možné, aby utrpení (*pati*) existovalo bez pocíťování bolesti (*dolere*). V 10, 14 uvádí příklad mrtvého těla. Mrtvé tělo, ve kterém již nepřebývá duše, můžeme sekat či pálit - je tedy schopno trpět (*pati*), ale není schopno pocíťovat bolest (*dolere*). Podle sv. Hilaria však *pati* může existovat bez *dolere* také v případě živého člověka. V 10, 45 uvádí příklad tří židovských chlapců vržených v babylonském zajetí do ohnivé pece (Da 3, 19-23). Také zde je utrpení (*pati*) skutečně přítomné, protože skutečná těla jsou pálena skutečným ohněm. Ovšem není zde přítomno vnímání bolesti (*dolere*), protože, jak ukazuje kniha Daniel, chlapci v ohnivé peci nepocíťovali žádnou bolest.

Jak dále uvidíme, důležité pro pochopení významu *dolere* u sv. Hilaria je také fakt, že cítit bolest (*dolere*) považuje za projev slabosti (*infirmitas*) lidské přirozenosti, která podobně jako hřích existuje v lidské přirozenosti až po Adamově pádu. Není však součástí lidské přirozenosti Krista, kterou pro sebe Kristus vytvořil v lůně Panny Marie. Pokud se tedy v *De Trinitate* tvrdí, že součástí lidské přirozenosti Krista není slabost pocíťování bolesti (podobně jako tomu bylo u prvního Adama před pádem), tak to neznamená doketistické popírání reality lidské přirozenosti Krista, ale pouze trvání na její bezhříšnosti a z toho vyplývajících důsledků.

Podívejme se nyní na první důvod (odlišný charakter početí Krista *ut homo*), proč lidská přirozenost Krista snáší utrpení jinak než naše lidská

přirozenost. Ve 24. kapitole se sv. Hilarius věnuje projevům Kristovy lidské přirozenosti, jako je hlad, žízeň, pláč a jiné. Když Kristus jedl a pil, tak nešlo o podlehnutí nutnosti těla (*necessitas corporis*), ale bylo to výsledkem toho, že Kristus přijal zvyky těla, aby dokázal skutečnost své lidské přirozenosti (*ad demonstrandum corporis veritatem*).⁷¹⁹ Sv. Hilarius zde argumentuje podobně jako v případě smrti. U lidí smrt, potřeba jídla a pití jsou projevem slabosti lidské přirozenosti. Dříve nebo později člověk bude přemožen hladem, žízní a nakonec smrtí. To je však vlastní lidské přirozenosti až po té, co do ní byl Adamem uveden hřích (viz. „*Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt*“ (Ř 5, 12)). Písmo a nauka Církve však jasně svědčí o bezhříšnosti Pána Ježíše Krista. Kristus v lůně Panny pro sebe stvořil lidskou přirozenost bez hříchu, tj. ve stavu jako byla před pádem. Proto sv. Hilarius říká, že v případě Krista takové události jako je potřeba jídla a pití, smrt nejsou projevem slabosti jeho přirozenosti či podlehnutím silnějšímu zákonu, ale naopak jsou výsledkem jeho svobodného rozhodnutí, jehož účelem je, aby ukázal skutečnost své lidské přirozenosti a vyvrátil tak nařčení z doketismu. Stejným způsobem v 10, 41 dokazuje, že krvavý pot (Lk 22, 44) svědčí o skutečnosti Kristova těla proti těm, kteří by pokládali Kristovu lidskou přirozenost za pouhé *fantasma*.⁷²⁰ Jak je vidět, stěží můžeme sv. Hilaria usvědčovat z doketismu.

V 25. kapitole sv. Hilarius podává odpověď na otázku, kterou položil ve 13. kapitole, kde se ptal, jaký je charakter lidské přirozenosti Krista.

„*Neboť měl tělo, ale takové, které je vlastní jeho původu. Nepovstal z nedostatků lidského početí, ale mocí své síly existuje ve formě našeho těla; skrze formu služebníka nás sice nese, ale je svobodný od hříchu a nedostatků lidského těla; abychom sice v něm byli přítomni skrze narození z Panny, ale*

719 Sv. Hilarius, *De Trin.* 10, 24 / SC 462, 210, 17-20.

720 Ibid. 10, 41 / SC 462, 236, 18.

nikoliv naše nedostatky a to na základě toho, že má původ sám ze sebe. I když je narozený jako člověk, není narozený skrze nedostatky lidského početí.“⁷²¹

Podle výkladu sv. Hilaria, s odkazem na Lk 1, 34-35, narození Krista z Panny je výsledkem působení síly jednorozeného Boha, který v lůně Panny sám pro sebe zasévá počátky svého těla. Nakolik je tedy způsob početí Kristovy lidské přirozenosti odlišný od početí ostatních lidí, natolik se liší jejich přirozenosti. V 10, 47 k tomu uvádí: „...*má habitus člověka, ale nemá původ člověka, protože je narozený ze Svatého Ducha.*“⁷²² Základní rozdíl spočívá v tom, že Kristova lidská přirozenost na rozdíl od ostatních lidí je svobodná od hříchu a nedostatků lidského těla (*a peccatis et a vitiis humani corporis liber*), které se staly součástí lidské přirozenosti po Adamově pádu.

Při výkladu konceptu narození Syna jsme měli možnost vidět, jak sv. Hilarius pracuje s myšlenkou narození jako aktu, při kterém je narozenému předána stejná přirozenost jako má rodičí. Zde pracuje s něčím podobným. Součástí lidské přirozenosti od Adamova pádu jsou smrt, hřích a další slabosti. Při početí a narození člověka dochází k předání této přirozenosti od rodičů jejich potomkovi. Potomek se nemůže narodit v jiné než stejně smrtelné, hříšné a slabé přirozenosti, jako je přirozenost jeho rodičů. Sv. Hilarius chápe Adama jako otce, původce všech lidí (*Adam parens universorum*).⁷²³ Ovšem odmítá souhlasit s Fotinem v tom, že by také Kristus byl potomkem prvního Adama (viz. Fotinovo tvrzení, že tělo a duši Adama je v hříchu a že takové tělo a duši přijal Kristus ve vtělení 10, 20). Naopak podle sv. Hilaria Kristus je nový Adam, otec a počátek nového lidského rodu. Kristus *ut homo* nebyl počat jako

721 *Habuit enim corpus, sed originis suae proprium; neque ex vitiis humanae conceptionis existens, sed in formam corporis nostri virtutis suae potestate subsistens: gerens quidem nos per formam servi, sed a peccatis et a vitiis humani corporis liber; ut nos quidem in eo [0365A] per generationem Virginis inessemus, sed nostra in eo per virtutem profectae ex se originis vitia non inessent: dum homo natus, non vitiis humanae conceptionis est natus.* (Ibid. 10, 25 / SC 462, 210, 1-8.)

722 *...hominis habitus est, et origo non hominis est, anto eo de conceptione Spiritus sancti.* (Ibid. 10, 47 / SC 462, 248, 23-24.)

723 Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 8, 7 / SC 254, 202, 12.

ostatní lidé, a proto nenacházíme v jeho lidské přirozenosti slabosti ostatních lidí.

Pro takto vyloženou nauku o počátku a charakteru lidské přirozenosti Krista přináší sv. Hilarius svědectví také z listů apoštola Pavla.

„*Neboť Apoštol zachoval tajemství jeho narození, které má být ukázáno, pravice: »Ale ponížil se, vzal na sebe formu služebníka, byl ustanoven v podobnosti člověka a objevil se ve způsobu člověka.« (F 2, 7-8): fakt, že přijal »formu služebníka«, se chápe tak, že se narodil ve formě člověka. Ovšem fakt, že »byl ustanoven v podobnosti člověka a objevil se ve způsobu člověka«, znamená, že druh a realita jeho těla na jednu stranu dosvědčuje, že je člověkem, ale na druhou stranu ukazuje, že ten, který se objevil ve způsobu člověka, neví nic o realitě nedostatků... To stejné dosvědčil Apoštol v listě Římanům, když praví: »Neboť co bylo nemožné pro zákon - kvůli slabosti těla, Bůh učinil, když poslal svého Syna v podobnosti těla hříchu a kvůli hříchu odsoudil hřích.« (Ř 8, 3) Jeho podoba nebyla pouze podoba člověka, ale jako člověka; a také jeho tělo nebylo tělo hříchu, ale podobnost těla hříchu: podoba těla spočívá v realitě narození a podobnost těla hříchu je cizí vůči nedostatkům lidského utrpení.»⁷²⁴*

Sv. Hilarius se v 10. knize snaží ukázat, v čem se Kristova lidská přirozenost odlišuje od přirozenosti ostatních lidí. Za tímto účelem se odvolává na pasáže, kde sv. Pavel píše, že se Kristus objevil v podobnosti člověka (*in*

⁷²⁴ Tenuit enim Apostolus demonstrandae nativitatis hujus sacramentum, cum ait: Sed humiliavit se formam servi accipiens, in similitudine hominis constitutus, et habitu repertus ut homo : ut dum formam servi accepit, natus esse in forma hominis intelligatur; dum autem in similitudine hominis constitutus et habitu repertus ut homo est, species quidem et veritas corporis hominem testetur, sed naturas vitiorum, qui ut homo sit habitu repertus, ignoret... Quod id ipsum ad Romanos scribens testatus est Apostolus, cum ait: Quod enim impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, Deus filium suum misit in similitudine carnis peccati, et de peccato condemnavit peccatum. Non fuit habitus ille tamquam hominis, sed ut hominis: neque caro illa caro peccati, sed similitudo carnis peccati: dum et habitus carnis in nativitatis est veritate, et similitudo carnis peccati a vitiis humanae passionis aliena est. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 10, 25 / SC 462, 210, 9-33.)

similitudine hominis), nebo v podobnosti těla hříchu (*in similitudine carnis peccati*). Podle sv. Hilaria tím sv. Pavel ukazuje na dvě věci. Za prvé poukazuje na realitu, skutečnost Kristova těla (*veritas corporis*) a za druhé na to, že v jeho těle nebyly přítomny žádné nedostatky (*naturas vitiorum...ignoret*).

Proto sv. Hilarius ve 23. kapitole tvrdí, že existují určité charakteristiky, které jsou vlastní pouze lidské přirozenosti Krista (*sola ista natura dominici corporis*). Rozdíl mezi lidskou přirozeností, kterou Kristus pro sebe stvořil v lůně Panny a naší lidskou přirozeností po Adamově pádu spočívá v tom, že v Kristově lidské přirozenosti se nenachází žádné nedostatky, hřích a jiné lidské slabosti. Z tohoto hlediska je spor mezi sv. Hilariem a Fotinem v 10. knize sporem o to, zdali lidská přirozenost Krista byla zasažena hříchem či nikoliv. Ovšem hřích je zde potřeba chápat tak, jako je tomu u sv. Pavla, tedy především jako označení stavu lidské přirozenosti po pádu, kdy byla lidská přirozenost zbavena slávy Boží a naopak do ní vstoupila smrtelnost, porušitelnost a ostatní projevy slabosti (*infirmitas*).

Následujících několik citátů ilustrují tento axiom christologie sv. Hilaria. Ve 26. kapitole čteme: „*Je v podobnosti těla hříchu, Slovo se sice stalo tělem, ale je spíše v podobnosti těla hříchu než, že by samo tělo bylo tělem hříchu... Na základě narození těla je narozeným člověkem, ale nejsou v něm nedostatky člověka.*“⁷²⁵

Ve 35. kapitole pak ještě dodává:

„*Ačkoliv to utrpení napadlo jeho tělo, přece však nepřineslo pocit bolesti. Protože ačkoliv forma našeho těla byla v našem Pánu, tak přece neexistoval v porušeném těle naší slabosti... Panna ze sebe zrodila tělo, ale takové, které bylo počato z Ducha; to sice má v sobě skutečnost těla, nikoliv*

⁷²⁵ Et cum in similitudine carnis peccati est, sit quidem Verbum caro, sed in similitudine carnis peccati sit potius, quam caro ipsa peccati sit...Atque ita et ex corporis nativitate homo natus sit, nec sit in hominis vitiis... (Ibid. 10, 26 / SC 462, 214, 5-11.)

však slabost přirozenosti: Toto tělo, které se rodí z Panny, je skutečné tělo; a to, co přijalo počátek z duchovního početí, se nachází mimo slabost našeho těla.⁷²⁶

V této pasáži sv. Hilarius znovu aplikuje základní axiom – charakter utrpení závisí na charakteru přirozenosti trpícího. Kristova lidská přirozenost skutečně trpěla (*passio*), ale bez pocítění bolesti (*dolor*). Důvod spočívá v tom, že Kristova lidská přirozenost v důsledku toho, že je zrozená z Ducha Svatého a Panny Marie, se nachází mimo slabosti naší lidské přirozenosti (*extra corporis nostri infirmitatem*).

Ve 44. kapitole o lidské přirozenosti Krista dokonce prohlašuje, že přesahuje člověka (*supra hominem*): „A tak v této přirozenosti, která přesahuje člověka, není úzkost lidského strachu. Mimo zla pozemského těla je tělo, které nebylo počato z prvků země, i když je to původ Syna člověka, který Duch Svatý skrze tajemství početí učinil.“⁷²⁷

Ve 47. kapitole k tomu dále píše:

„Neboť i když byl narozen podle lidských zákonů, přece však nebyl počat podle lidských zákonů: na základě svého narození má v sobě to, co ustanovuje lidské podmínky, a na základě svého původu se sám nachází mimo to, co ustanovuje lidské podmínky... má v sobě tělo bolesti (*doloris corpus*), ale nemá přirozenost, která cítí bolest (*naturam dolendi*), protože jeho podoba je

726 Et passionem illam, licet inlata corpori sit, non tamen naturam dolendi corpori intulisse. Quia quamvis forma corporis nostri esset in Domino, non tamen in vitiosae infirmitatis nostrae esset corpore... Genuit etenim ex se corpus, sed quod conceptum esset ex Spiritu; habens quidem in se sui corporis veritatem, sed non habens naturae infirmitatem: dum et corpus illud corporis veritas est quod generatur ex virgine; et extra corporis nostri infirmitatem est, quod spiritalis conceptionis sumpsit exordium. (Ibid. 10, 35 / SC 462, 226, 6-16.)

727 Non est itaque in ea natura, quae supra hominem est, humanae trepidationis anxietas: et extra terreni est corporis mala, non terrenis inchoatum corpus elementis, etsi originem filii hominis sanctus Spiritus per sacramentum conceptionis invexit. (Ibid. 10, 44 / SC 462, 240, 1-5.)

jako člověka a jeho původ není původ člověka, neboť je narozen z početí Ducha Svatého.“⁷²⁸

Zde podobně jako v 10, 23 sv. Hilarius opakuje, že Kristus měl tělo, které trpělo (*doloris corpus*), ale neměl přirozenost, která by byla schopná cítit bolest (*naturam dolendi*). Nejen z kontextu této pasáže, ale z průběhu celé argumentace je zcela evidentní, že je to lidská a nikoliv Boží přirozenost Krista, o které se zde dokazuje, že nebyla schopná cítit bolest. Znovu zde sv. Hilarius opakuje, že příčina absence bolesti v případě lidské přirozenosti Krista spočívá v jejím původu. Kristova lidská přirozenost necítí bolest, protože původ Krista *ut homo* není stejný jako původ ostatních lidí (*origo non hominis est*).

Nyní se podívejme na druhý důvod, proč lidská přirozenost Krista necítí bolest v utrpení. Ten spočívá ve zbožštění Kristovy lidské přirozenosti, ke kterému došlo na základě jejího sjednocení s Boží přirozeností v jedné osobě vtěleného Slova. Podle sv. Hilaria je zřejmé, že nejen odlišný původ Kristovy lidské přirozenosti, ale také její zbožštění ovlivnilo charakter utrpení Krista *ut homo*. „Ale Slovo se stalo tělem, aby tělo začalo být to, co je Slovo. Odkud jinud se v jeho těle objevila síla (*virtutes*) pro jeho skutky, sláva na hoře, poznání myšlenek lidských srdcí, klid v utrpení, život ve smrti?“⁷²⁹

Smyslem vtělení, je aby se tělo stalo tím, čím je Slovo, tedy Bohem. Zbožštění Kristovy lidské přirozenosti se potom projevuje tím, jak Kristus *ut homo* ve svých skutcích disponuje Božími silami (*virtutes*), jak je proměněn na hoře a také v tom, jak snáší utrpení.

728 Nam cum natus sit lege hominum, non tamen hominum lege conceptus est: habens in se et constitutionem humanae conditionis in partu, et ipse extra constitutionem humanae conditionis in origine... Habens in se doloris corpus, sed non habens naturam dolendi, dum et ut hominis habitus est, et origo non hominis est, nato eo de conceptione Spiritus sancti. (Ibid. 10, 47 / SC 462, 246, 5-24.)

729 Sed Verbum caro factum est, ut caro potius hoc inciperet esse quod Verbum. Alioquin unde carni in operibus virtutes, in monte gloriam, in cogitationibus humanorum cordium scientiam, in passione securitatem, in morte vitam? (Sv. Hilarius, *De Syn.* 48 / PL 40, 516A.)

Pro správné poznání lidské přirozenosti Krista je potřeba mít na mysli nejenom to, že na základě svého původu neobsahuje žádnou slabost (*infirmitas*). Kristova lidská přirozenost byla totiž navíc na základě sjednocení s Boží přirozeností zbožštěna a byla ji udělena síla a moc Boží (*potestas Dei* a *virtus Dei*). Při vtělení nedošlo k tomu, že by lidská slabost oslabila Boží přirozenost Slova, naopak lidská přirozenost přijala moc Boha Slova.⁷³⁰

Z toho, jak sv. Hilarius chápe proces vzniku bolesti, víme, že tělo nejdříve podstupuje utrpení (*pati*), v průběhu kterého je fyzicky zraňováno. Zakoušení bolesti (*dolere*) je pak záležitostí vnímání duše (*sensum animae*), která je přítomna v těle.

V citované pasáži z 23. kapitoly sv. Hilarius ukazuje, jak chápe proces utrpení v případě Krista: „... síla těla (*virtus corporis*) bez pocítění trestu podstoupilo hrubou sílu trestu“. Podobně v 10, 47 mluví o způsobu vnímání utrpení v případě Krista těmito slovy: „Jednorozený Bůh trpěl od útoků všech slabostí našich utrpení, ale trpěl skrze sílu (*virtus*) své přirozenosti, podobně jako se skrze sílu své přirozenosti narodil.“⁷³¹

V případě lidí za druhou fázi utrpení, tedy za vnímání bolesti, je odpovědná duše. V případě Krista je to síla těla (*virtus corporis*) nebo síla jeho přirozenosti (*virtus naturae suae*). Co však sv. Hilarius míní tímto pojmem? Na základě toho, že sv. Hilarius zde ztotožňuje sílu, skrze kterou Kristus vnímá bolest se silou své přirozenosti, skrze kterou se jednorozený Bůh vtělil, a na základě toho, co jsme si řekli v předcházejících kapitolách o vtělení v *De Trinitate*, je celkem zřejmé, že tím myslí *virtus Dei*.

⁷³⁰ Sv. Hilarius, *De Trin.* 10, 7 / SC 462, 182, 6-9.

⁷³¹ *Passus igitur unigenitus Deus est omnes incurrentes in se passionum nostrarum infirmitates; sed passus virtute naturae suae, ut et virtute naturae suae natus est.* (Ibid. 10, 47 / SC 462, 246, 1-3.)

Síla Boží, která je přirozeným projevem Boží přirozenosti, se při vtělení stává vlastnictvím (*proprietas*) také lidské přirozenosti Krista. V *De Trinitate* se popisuje obohacení Kristovy lidské přirozenosti o sílu Boží tímto způsobem: „*Duch Svatý přicházející shůry posvětil útroby Panny. Tím, jak do ní vanul - protože Duch vane, kam chce -, sebe přimísil do přirozenosti lidského těla.*“⁷³²

Při výkladu o vtělení jsme ukázali, že sv. Hilarius pojmem Duch Svatý z Lk 1, 35 neoznačuje osobu Ducha Svatého, ale sílu (*virtus*) Syna Božího. O tom, že síla Boží se při vtělení stala vlastnictvím také lidské přirozenosti Krista, mluví i v 10. knize: „*Síla Nejvyššího přimísila sílu tělu, které Panna porodila z početí Ducha.*“⁷³³ Lidská přirozenost Krista je tedy od početí obohacena o *virtus Dei*, pomocí níž potom Kristus *ut homo* koná.

Pokud je naše interpretace správná, tak je evidentní, že v *De Trinitate* vzhledem ke *Komentáři* dochází ke změně perspektivy. Viděli jsme, že v *Komentáři* při výkladu perikopy o pokoušení Krista na poušti sv. Hilarius pojednává o tom, že *virtus illa* musela opustit lidskou přirozenost Krista proto, aby byl ďábel poražen člověkem a nikoliv Bohem. Naopak v *De Trinitate* je to *virtus illa*, která je od vtělení součástí lidské přirozenosti a která Krista *ut homo* neopouští ani ve smrti. Důvod této změny může spočívat v tom, že v 10. knize *De Trinitate* sv. Hilarius čelí fotinovskému rozdělení Krista na člověka o od něj odstupující Slovo.

O tom, jak Kristova lidská přirozenost disponuje Boží stvořitelkou silou, mluví sv. Hilarius ve 28. kapitole, kde se ptá:

„*Tedy ruka, která vytvořila ucho, cítí bolest od hřebu? A cítí zranění ten, který nenechal druhého cítit bolest ze zranění? Je zarmoucený strachem z probodnutého těla ten, který svým dotykem může obnovit tělo, které bylo*

⁷³² *Spiritus sanctus de super veniens virginis interiora sanctificavit, et in his spirans naturae se humanae carnis immiscuit...* (Ibid. 2, 26 / SC 443, 318, 13-15.)

⁷³³ *Nempe et Altissimi virtus, virtutem corporis, quod ex conceptione Spiritus virgo gignebat, admiscuit.* (Ibid. 10, 44 / SC 462, 240, 5-6.)

useknuto? Jestliže v těle Krista byla taková síla, tak se ptám, jak může být obhajováno tvrzení, že byl přirozeně slabý ten, pro kterého bylo přirozené odvrátit celou přirozenost lidských slabostí? ”⁷³⁴

Ve 46. kapitole s odkazem na uzdravení ženy s krvotokem skrze okraj Kristova oděvu (Lk 8, 43-48) sv. Hilarius přichází s myšlenkou, se kterou jsme se setkali již v *Komentáři*. Kristovo tělo bylo naplněno Božími silami (*virtutes*) takovým způsobem, že se z těla přelily dokonce i do jeho oděvu.

„Avšak Pán slávy, Ježíš Kristus, jehož okraje oděvu jsou silou, jehož sliny a slovo jsou tělesnou realitou, vždyť přikazuje jednorukému, který pak již není jednoruký, aby natáhnul svoji ruku; ten, který byl slepý od narození, neví nic o své vrozené vadě; ten, kterému usekli ucho, není zmrzačený. Budeme si o něm myslet, že je v něm slabost probodnutého a bolest citícího těla? Tu slabost, ve které nebyli zanecháni slavní a blažení mužové a to kvůli Duchu jejich víry. ”⁷³⁵

Sv. Hilarius zde uvádí, že sliny a slovo Krista jsou tělesnou realitou (*cujus sputus et sermo natura corporis est*). Anglický překlad pro řadu Nicene and Post – Nicene Fathers uvádí “whose spittle and word can create”.⁷³⁶ Obsahově je to přesné vystižení významu překládaných slov. Lidská přirozenost Krista naplněná silami Božími je schopna dělat to, co náleží Bohu (*quod Dei sit*). Je tedy schopna i stvořitelské aktivity. Proměnění, zbožštění

⁷³⁴ *Producens haec ergo aurem manus, clavum dolet? Et sentit sibi vulnus, qui alteri dolore vulneris non relinquit? Compungendae carnis metu tristis est, cuius attactui licet carnem donare post caedem? Quod si haec in Christi corpore virtus fuit, qua, rogo, fide naturaliter infirmus fuisse defenditur, cui naturale fuit omnem humanarum infirmitatum inhibere naturam? (Ibid. 10, 28 / SC 462, 218, 12-18.)*

⁷³⁵ ... *Dominus vero gloriae Jesus Christus, cuius et fimbria virtus est, cuius sputus et sermo natura corporis est, dum et mancus jam non mancus manum jubetur extendere, et caecus natus nativitatibus vitia non sentit, et truncus aure non truncus est, in ea infirmitate compuncti ac dolentis corporis deputabitur, in qua gloriosos ac beatos viros fidei suae spiritus non reliquit? (Ibid. 10, 46 / SC 462, 244, 15-21.)*

⁷³⁶ *St. Hilary of Poitiers, John of Damascus (Select library of the Nicene and post-Nicene fathers of the Christian Church. 2nd series; vol. 9.), eds. P. Schaff, H. Wace, Edinburgh, 1997, s. 199.*

Kristovy lidské přirozenosti a její naplnění Božími silami je podle sv. Hilaria dostačujícím důvodem k tomu, abychom mohli tvrdit, že v případě Krista nemůžeme očekávat slabost těla citícího bolest (*infirmitas dolentis corporis*). Ve 35. kapitole k tomu říká: „Když se shromáždí moc jeho skutků a slov, tak se bez pochyby ukazuje, že v přirozenosti jeho těla nebyla slabost tělesné přirozenosti... ”⁷³⁷

Sv. Hilarius se snaží přiblížit to, jakým způsobem chápe absenci *dolor* v lidské přirozenosti Krista také srovnáním jeho utrpení s utrpením některých velkých postav ekonomie spásy.

Ve 45. kapitole na příkladě tří židovských chlapců vržených v Babyloně do ohnivé pece ukazuje, že také pozemská těla (*terrena corpora*) - to jest taková, která na rozdíl od Krista *ut homo* byla počata přirozeným způsobem a která proto přirozeně obsahují *infirmitas* - mohou skrze svoji víru dosáhnout schopnost nepocítovat bolest, nemít strach a odolávat ohni⁷³⁸. Tak se skrze víru v Boha mohou dít věci, které jsou u člověka proti jeho přirozenosti (*quae ergo per fidem Dei in homine contra naturam sunt*).⁷³⁹ Ve 46. kapitole se o mučednících uvádí:

„Věra ničící v tělech strach z přirozené slabosti proměňuje samotná těla až tak, že necítí bolest, takže odhodlanost těla je pozvednuta úmyslem duše a oduševněné tělo v sobě cítí pouze to, k čemu je vedeno horlivostí duše. Čím duše ve své touze po slávě pohrdá, to tělo, které je posilováno duší, necítí v okamžiku, když tím trpí. Jestliže se takové věci přirozeně dějí u lidí, že skrze

⁷³⁷ *Conlatis igitur dicatorum atque gestorum virtutibus, demonstrari non ambiguum est, in natura ejus corporis infirmitatem naturae corporeae non fuisse... (Ibid. 10, 35 / SC 462, 224, 1-3.)*

⁷³⁸ Stejným způsobem argumentuje sv. Ireneus. Duchovní (*spirituales*) lidé jsou takoví, v jejichž srdcích přebývá Duch Boží. Tak dochází k tomu, že ke slabosti těla (*infirmitas carnis*) je přimíchána (*admiscere*) statečnost Ducha (*promptus spiritus*). Důsledkem takového smíšení je pohlčení (*absorbere*) slabosti těla. Jako příklad uvádí mučedníky a jejich pohrdání smrtí. (Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 5, 9, 2 / PG 7, 1144 C-1145A.)

⁷³⁹ Sv. Hilarius, *De Trin.* 10, 45 / SC 462, 242, 1-11.

teplo duše toužící po slávě necítí utrpení, ignorují zranění a neuvědomují si smrt...⁷⁴⁰

Takový je tedy druhý důvod, proč podle sv. Hilaria v lidské přirozenosti Krista není přítomen pocit bolesti v okamžiku, kdy podstupuje utrpení. Součástí Kristovy lidské přirozenosti je od okamžiku vtělení síla Boží⁷⁴¹, skrze kterou Kristus podstupuje utrpení.

Bolest tak, jak ji chápe sv. Hilarius a jak ji chápal také pravděpodobně Fotinus, je stejně jako hřích slabostí (*infirmitas*). Sv. Hilarius podniká veškeré úsilí, aby ukázal, že Fotinus nemá pravdu, když tvrdí, že lidská přirozenost Krista narozená z Panny Marie a Duch Svatého je stejná jako lidská přirozenost po Adamově pádu. Kristus na sebe při vtělení vzal skutečnou lidskou přirozenost, ale bez *infirmitas*. Kristus, který na počátku stvořil prvního Adama bez *infirmitas* a hříchu, stejně tak nyní v lůně Panny stvořil nového Adama opět bez *infirmitas* a navíc ji sjednotil se svoji Boží přirozeností. Proto se v Kristově bezhříšné lidské přirozenosti nenachází žádné slabosti, tedy ani pocit bolesti.

Tím končí argumentační celek, který začala v 10, 13 otázkou: „Podívejme se, jaké tělo má člověk Kristus. Mohla v ukřižovaném, svázaném a probodnutém těle pobývat bolest?“ Na základě výkladu, který jsme právě prošli, sv. Hilarius ve 47. kapitole na položenou otázku odpovídá záporně:

„Je tedy klamný názor lidského uvažování, že cítí bolest z toho, čím trpí. Neboť nesouc naše hříchy, tedy přijímaje na sebe tělo našeho hříchu,

⁷⁴⁰ Usque eo sensus fidei, perempto in corporibus naturalis infirmitatis metu, corpora ipsa ad sensum non sentiendi doloris emutat, ut per animae propositum firmitas corporis invehatur, animatumque corpus in id se tantum sentiat, in quod animae studio commovetur; ut quod pati animus gloriae cupiditate contemnit, id se pati corpus anima vegetante non sentiat. Haec si in hominibus naturalia sunt per animae ad gloriam ardentis calorem, ut passiones suas nesciant, et vulnera ignorent, et mortes non intelligant... (Ibid. 10, 46 / SC 462, 244, 6-16.)

⁷⁴¹ V 10, 68 o konání *virtus Dei* říká: „Lidský zákon nemůže v žádném případě krotit síly Boží.“ (nequaquam Dei virtutes lex possit humana moderari) (Ibid. 10, 68 / SC 462, 284, 24-25.)

přesto sám nehřeší... Maje v sobě tělo bolesti (*corpus doloris*) nemá přirozenost, která cítí bolest (*naturam dolendi*).⁷⁴²

2.10. Historie výkladu 10. knihy *De Trinitate*

Poté, co jsme vyložili naši interpretaci 10. knihy *De Trinitate*, přejdeme nyní ke krátkému přehledu historie výkladu této části theologie sv. Hilaria. Celý spor kolem 10. knihy začal již ve starověku. Na jejím počátku stojí Claudianus Mamertus, který ve svém pojednání *De statu animae* sv. Hilariovi mimo jiné vytknul jeho tvrzení, že Kristus při utrpení necítil bolest (*dolere*) a dodává: „Pokud by nebylo utrpení (*passio*) skutečné, tak rovněž naše vykoupení by nebylo skutečné.“⁷⁴³

Jak je vidět, od počátku v sázce nebylo nic menšího než samotné ohrožení naší spásy. Podobným způsobem k tomuto problému přistoupila také scholastika. Ve středověku začal spor o christologii sv. Hilaria u Petra Lombardského, který věnoval některým problematickým aspektům 10. knihy *De Trinitate* dvě kapitoly z 3. knihy svého nejznámějšího díla *Libri sententiarum*. Pokud vezmeme v potaz, že *Libri sententiarum* byla jednou z nejvíce komentovaných knih středověku, je zřejmé, že všichni velcí scholastičtí theologové se museli při komentování tohoto díla vypořádat také s problematikou 10. knihy *De Trinitate*.

Podobně jako Claudianus Mamertus také Petr Lombardský byl zaražen, když si přečetl, že sv. Hilarius popírá přítomnost bolesti v utrpení Krista. Proto sepsal kapitolu, která nese název „O některých velmi temných kapitolách Hilaria, které se zdají být proti obecnému mínění“. Zde cituje místa z 10.

⁷⁴² Fallitur ergo humanae aestimationis opinio, putans hunc dolere quod patitur. Portans enim peccata nostra, peccati nostri scilicet corpus assumens, tamen ipse non peccat... Habens in se doloris corpus, sed non habens naturam dolendi... (Ibid. 10, 47 / SC 462, 246, 16-23.)

⁷⁴³ Claudianus Mamertus, *De statu animae*, PL 53, 725B.

knihy, kde se rozlišuje mezi přítomností *pati* a absencí *dolere* v utrpení Krista. Čtenáři jsou vybízeni k tomu, aby se pečlivě zamýšleli nad předpoklady a zkoumali okolnosti samotného Písma. Tak budou moci uchopit důvody slov sv. Hilaria a nebudou v pokušení proti němu vznášet obvinění.⁷⁴⁴ Podle Petra Lombardského důvodem absence cítění bolesti (*dolere*) byla skutečnost, že se v Kristu nenacházela *causa doloris*.

Za jak nebezpečné považoval Petr Lombardský některé teze sv. Hilaria, je patrné z toho, jak v jiné kapitole věnované vybraným tezím z *De Trinitate* (např. těm, kde sv. Hilarius vykládá Kristovu prosbu, aby od něj byl odňat kalich utrpení) nabádá čtenáře těmito slovy: „*Přistupuj čtenáři k jeho slovům se zbožnou opatrností, aby se ti nestaly nádobou smrti.*”⁷⁴⁵

Podrobnějšímu a přísnějšímu soudu podrobil 10. knihu *De Trinitate* Bonaventura a to ve svém *Komentáři na Knihu sentencí*. V první části 16. distinkce pokládá otázku: „*Utrum in Christo fuerit vera passio doloris?*” Na základě sylogismu dokládá, že *satisfactio* existuje *per poenam doloris*, Kristus *veraciter satisfacit*, tedy Kristus *veraciter doluit*. Podle Bonaventury existují dvě možnosti. Buď Kristus skutečně trpěl a cítil bolest nebo nikoliv. Pokud by platila druhá možnost, pak by evangelium bylo lživé a křesťanská víra zbytečná.⁷⁴⁶

Dále Bonaventura v „*Sed contra*” uvádí to, co z církevní tradice stojí proti tomuto názoru. Zastavuje se také u výroků sv. Hilaria z 10. knihy, která Kristu upírají *vere dolor*. Na tuto námitku Bonaventura odpovídá v „*Respondeo*” následujícím způsobem. Je nepochybné, že podle evangelia a katolické víry byla v Kristu *vera passio doloris*, protože Kristus má tělo, ve kterém mohl trpět a duši která mohla cítit bolest. Kdo říká něco jiného,

⁷⁴⁴ Petr Lombardský, *Libri sententiarum* 3, 15, 7 / PL 192, 789.

⁷⁴⁵ Intende, lector, his verbis pia diligentia ne sint tibi vasa mortis. (Ibid. 3, 17, 5 / PL 192, 0792.)

⁷⁴⁶ Bonaventura, *Liber 3. Sententiarum in Opera theologica selecta* 3, Florentiae, 1941, s. 338.

vyprazdňuje naši spásu. Pokud Kristus skutečně netrpěl, tak lidský rod nebyl vykoupen. Syn Boží se místo prostředníka stává podvodníkem. Dále Bonaventura v „*Ad obiecta*” hledá odpověď na to, jak se vypořádat s tím, co sv. Hilarius uvádí v 10. knize. Podle Bonaventury existují tři možné odpovědi. Za prvé jsou lidé, kteří tvrdí, že sv. Hilarius tyto své názory později odvolal a napsal *Liber retractationis*. Dokonce zmiňuje pařížského biskupa Gulielma, který o sobě prolašoval, že tu knihu viděl a přečetl. Druhou možností je, že sv. Hilarius nevyklučuje vnímání bolesti v případě lidské ale Boží přirozenost Krista (interpretace, pro kterou se rozhodli autoři poznámek pro *Sources chrétiennes*). Třetí možností je řešení navržené Petrem Lombardským, podle kterého sv. Hilariovi nejde o popření existence bolesti, ale o to, že Kristus neměl *causam doloris*.⁷⁴⁷

K otázce christologie sv. Hilaria se Bonaventura vrací ještě jednou a to v závěrečné části 16. distinkce v „*Dubia circa litteram Magistrī*”. Píše, že před námi stojí otázka, co učinit s Hilariiovými slovy, která se zdají být lživá, pochybná a klamná (*falsa dubia et erronea*). Z důvodu toho, že zmiňovaný spis, ve kterém by sv. Hilarius své názory přepracoval, není k dispozici, musíme podle Bonaventury učinit následující: „... *nakolik můžeme, je potřeba učinit Hilariova slova pravdě podobnými (verificanda).*”⁷⁴⁸

Jak se tedy Bonaventura snaží učinit „pravdě podobnými” slova sv. Hilaria z 10. knihy, kde se popírá zakoušení bolesti v utrpení Krista? „*I když je potřeba říci, že slova Hilaria se zdají být proti víře, tak přece jsou podle víry. To je zřejmé, když si všimneme důvodů jeho slov.*”⁷⁴⁹

Sv. Hilarius podle Bonaventury vyvrací názory těch, kteří říkají, že Kristus zcela podlehnul utrpení, takže *non doluit* zde vlastně znamená *non*

⁷⁴⁷ Ibid., s. 338-340.

⁷⁴⁸ Ibid., s. 354.

⁷⁴⁹ Ibid.

succubit passionibus. Záměr 10. knihy by potom měl být následující: „*Nechce popřít vnímání a zkušenost utrpení, ale sílu a nadvládu utrpení.*“⁷⁵⁰

Bonaventura v tomto svém výkladu vychází z definice bolesti, kterou podává sv. Augustin ve 14. knize o *Obci Boží*. Zde je bolest definována jako nesouhlas s tím, co se nám děje proti naší vůli. Pokud tedy sv. Hilarius popírá, že Kristus cítil bolest, tak tím chce říci, že Kristus netrpěl proti své vůli. V této souvislosti Bonaventura podává také svůj výklad pojmu síla těla (*virtus corporis*), který, jak jsme viděli, hraje důležitou roli v 10. knize. Bonaventura chápe tento pojem, nikoliv jako označení síly Boží přirozenosti, která v důsledku vtělení naplnila Kristovo tělo (a také jeho oděv) a stala se tak součástí Kristovy lidské přirozenosti, ale jako *voluntas rationalis*.⁷⁵¹

Co se týče našeho tématu, velice zajímavá diskuse se ve 12. století odehrála mezi dvěma premonstrátskými řeholníky Filipem de Harveng, představeným premonstrátského kláštera Bonae-Spei, a bratrem Janem. Filip de Harveng poslal bratru Janovi na jeho vlastní žádost knihu, v jejímž záhlaví byl jako autor uveden sv. Athanasius. Jak v průběhu korespondence vyšlo najevo, ve skutečnosti se jednalo o *De Trinitate* sv. Hilaria.

V dopise⁷⁵², který Jan zaslal Filipovi, sděluje své pochybnosti o autorství sv. Athanasia. Píše, že kniha v mnohém obsahuje správnou nauku (např. otázka soupodstatnosti či rozlišení Božích osob). Vedle toho však obsahuje také některé chybné názory a to zvláště v 10. knize. Bratr Jan jednoznačně tvrdí, že tato kniha *contra sententiam orthodoxorum* prohlašuje, že Kristus při utrpení necítil bolest (*non doluisse*).

Na tuto námitku reagoval Filip de Harveng poměrně obsáhlým dopisem⁷⁵³, ve kterém předložil svůj vlastní výklad 10. knihy *De Trinitate*. Pro

⁷⁵⁰ Ibid.

⁷⁵¹ Ibid.

⁷⁵² *Epistola Joannis ad Philippum XXII*, PL 203.

⁷⁵³ *Epistola Philippi ad Joannem V*, PL 203.

nás je tato interpretace zajímavá v tom smyslu, že řeší problematiku 10. knihy v podstatě stejným směrem, jako jsme se o to pokusili také my. A proto se domníváme, že tato interpretace může sloužit jako podpora pro validitu závěrů, ke kterým jsme dospěli našim vlastním zkoumáním. Filip de Harveng shrnuje podstatu a záměr 10. knihy následujícím způsobem.

„Ve zmíněné knize je záměrem jejího autora ukázat, že v případě Kristova těla se jednalo o podivuhodné a pro nás nezakusitelné narození a proto se také ve své přirozenosti vyznačovalo obdivuhodnou a pro nás nezakusitelnou silou (*fortitudo*). Podobně jako se při tomto početí, které bylo proti lidským zákonům, neobjevil žádný hřích, ale pouze čistá svatost, tak platí, že tímto způsobem počatý a narozený člověk obdržel jakousi sílu (*fortitudo*), která přesahuje lidské zákony. To je to, co se tato kniha snaží ukázat. To je to, čím se celá zabývá. Snaží se tak umlčet jakési heretiky, kteří se odvažovali rouhavě mluvit o Synu Božím a tvrdili, že když se stal člověkem, tak se nemohl vyhnout lidským nedostatkům.“⁷⁵⁴

Filip de Harveng dále ukazuje, že podle sv. Hilaria rozdíl mezi Kristovou lidskou přirozeností a přirozeností ostatních lidí odpovídá rozdílu, který existuje mezi lidskou přirozeností před Adamovým pádem a po Adamově pádu. Pevnost, kterou lidská přirozenost v Adamovi obdržela při stvoření (*quam in Adam ante peccatum acceperat firmitatem*), později jako následek Adamova pádu pozbyla. Po Adamově pádu jsme tedy všichni lidé svojí přirozeností slabí (*iam ergo naturaliter infirmi sumus*). Podle Filipa de Harveng tento stav lidské přirozenosti po Adamově pádu je tím potem (Gn 3, 19), ve kterém po vyhnání z Ráje člověk má jíst svůj chléb (*Hic est ille sudor, in quo post peccatum panem nos rum miserabiliter manducamus...*). Autor se podle našeho názoru správně domnívá, že veškeré úsilí sv. Hilaria v 10. knize

⁷⁵⁴ Ibid., PL 203, 36D-37A.

je vedeno k tomu, aby ukázal, že takto Adamovým pádem změněnou lidskou přirozenost Kristus neměl (*Hanc naturam dicit ...in Christo non fuisse*).⁷⁵⁵

Filip de Harveng ve svém výkladu dále poukazuje na to, jak sv. Hilarius pracuje s myšlenkou, že rozdílný způsob početí a narození Kristovy lidské přirozenosti způsobil její odlišný charakter vzhledem k přirozenosti ostatních lidí (zasazených Adamovým pádem). Podobně jako se Kristus mohl narodit a zůstat bez hříchu, tak mohl trpět a necítit bolest (*sicut sine peccato et nasci potuit et natus permanere, sic poenarum molestias potuit vel non pati, vel passus, non dolere*).⁷⁵⁶

Na tento výklad odpověděl Jan ve dvou dopisech. V prvním z nich se zmiňuje o tom, že u nich mají také *Komentář* sv. Hilaria, který rovněž obsahuje některé chybné teze, jež není možné schvalovat.⁷⁵⁷ Ve druhém z nich se vyjadřuje k otázce absence *infirmitas* a *dolor* v lidské přirozenosti Krista. Odmítá názor sv. Hilaria a Filipa de Harveng a tvrdí: „*Auctoritates vero praedicant infirmum Jesum...*”⁷⁵⁸

Jan ve svém výkladu odmítá rozlišení, které sv. Hilarius činí (a Filip de Harveng obhajuje) mezi lidskou přirozeností Krista (která je bezhříšná) a ostatních lidí (jejichž přirozenost je oslabená tím, co do ní přivedl Adam svým přestoupením). V průběhu našeho výkladu 10. knihy jsme viděli, jak sv. Hilarius ukazuje, že takové projevy lidské přirozenosti, jako je hlad, žízeň a smrt, jsou u lidí projevem slabosti lidské přirozenosti po pádu. Přirozenost Adamových potomků totiž po pádu podléhá určitým nutnostem těla (*necessitas corporis*). Nakonec každý člověk, ať chce nebo nechce, nutně podlehně smrti, která jako *vis exterior* přistupuje k člověku a přemáhá jej.

755 Ibid., PL 203, 40B-D.

756 Ibid., PL 203, 42C.

757 *Epistola Joannis ad Philippum XXIII*, PL 203.

758 *Epistola Joannis ad Philippum XXIV*, PL 203, 173B.

Zcela jinak tomu však bylo v případě hříchem neoslabené lidské přirozenosti Krista. Když Kristus jedl a pil, tak to nebylo způsobeno slabostí, ale tím že přijal zvyky těla *ad demonstrandum corporis veritatem*. Viděli jsme, že také smrt v případě Krista byla způsobena něčím jiným než v případě ostatních lidí. Kristus neumírá tak, že podléhá nutnosti smrti, ale umírá *per se* či *ex se*. Smrt na kříži není výsledkem slabosti, ale naopak je výsledkem Kristovy moci zemřít (*suae ad moriendum usus est potestate*). Také jsme viděli, že některé události (jako třeba chození po vodě, necítění bolesti v utrpení aj.), které jsou přirozenými projevy Kristovy lidské přirozenosti, se mohou vyskytovat i u ostatních lidí. Ovšem v tomto případě se takové věci dějí na základě víry a jsou projevem, který je proti lidské přirozenosti (*per fidem Dei in homine contra naturam sunt*).

Toto rozlišení sv. Hilaria Jan odmítá a tvrdí, že Kristus jako *verus homo* byl slabý (*infirmus*) a tak skutečně cítil bolest (*vero doluit*). Přesně v protikladu ke sv. Hilariovi Jan prohlašuje, že lidská přirozenost Krista byla taková, že pokud by nejedl, byl by ochablý, pokud by chodil po vodě, potopil by se, pokud by byl ukřižován, zemřel by. Jestliže tomu v některých případech nebylo, tak šlo o zázrak, stejně jako tomu bylo u Eliáše, Mojžíše či apoštola Petra.⁷⁵⁹ Jan Filipovi a sv. Hilariovi vytýká, že takové události v případě Krista vykládají jako přirozený projev Kristovy lidské přirozenosti a nikoliv jako Boží zázrak. Jan se totiž na rozdíl od sv. Hilaria a Filipa de Harveng domnívá, že lidská přirozenost Krista byla až do vzkříšení slabá (*infirmis*) a že to byly jednotlivé situace, kdy se v nějakém zázraku projevila Boží síla, která tu přirozenou slabost překonala.⁷⁶⁰

Na tyto výtky odpovídá Filip de Harveng dalším dopisem.⁷⁶¹ Zcela jednoznačně odmítá souhlasit s tím, že by byla v Kristově lidské přirozenosti

759 Ibid., PL 203, 173D.

760 Ibid.

761 *Epistola Philippi ad Joannem VII*, PL 203.

až do vzkříšení přítomná slabost. Ukazuje, že je potřeba rozlišovat mezi tím, jak projevy slabosti jiným způsobem náležejí nám a jiným způsobem Pánu Ježíši Kristu (*aliter nos, aliter ille*). Nám tyto *affectiones* náležejí *ex infirmitate humanae conditionis*, jinými slovy, jsou nám přirozeně vrozené na základě naší slabosti (*nos ex ea quae nobis naturaliter ingenita est infirmitate*). Naproti tomu Pánu Ježíši Kristu jsou vlastní na základě ekonomie (*gratia dispensationis*).⁷⁶²

Filip de Harveng to pro větší názornost ilustruje na příkladu Kristovy smrti. Kristus na základě toho, že se stal člověkem, měl možnost zemřít (*habuit ut posset mori*), ale na základě toho, že byl bez hříchu, měl možnost nezemřít (*habuit ut posse et non mori*). Smrt na kříži nebyla podlehnutím nutnosti smrti (*necessitas moriendi*), ale možnosti zemřít (*possibilitas moriendi*).⁷⁶³

Domníváme se, že interpretace 10. knihy, jak ji Filip de Harveng představuje ve svých dopisech, odpovídá vlastním intencím sv. Hilaria. Pouze bychom doplnili jedno upřesnění. Filip de Harveng je toho názoru, že sv. Hilarius se v 10. knize snaží ukázat, že Kristova lidská přirozenost nebyla zasažena hříchem a slabostí (uvedené do lidské přirozenosti Adamovým pádem) proto, aby umlčel jakési heretiky (*retundens quosdam haereticos*). Podle závěrů našeho zkoumání tímto heretikem byl Fotinus. (viz. reference sv. Hilaria v 10, 20 o tomto bodě Fotinovy nauky: „... *i tělo a duše Adama byla v hříchu, tak rovněž Pán přijal z Panny tělo a duši Adama.*)

V novověku se otázkou 10. knihy *De Trinitate* podrobně zabýval veliký znalec díla sv. Hilaria a zároveň editor prvního kritického vydání jeho spisů Dom P. Coustant. Svoji interpretaci 10. knihy předložil ve 3. kapitole studie „*Unde obscurus sit Hilarii sermo*“.⁷⁶⁴

⁷⁶² Ibid., PL 203, 63B.

⁷⁶³ Ibid., PL 203, 63D.

⁷⁶⁴ Tato studie je součástí *Prefatio generalis*, kterým je opatřené vydání spisů sv. Hilaria v Migneho edici *Patrologia Latina*.

Na začátku autor prohlašuje, že není možné, aby se nezúčastnil této *celebris controversia*. Kritizuje způsob, jakým se k tomuto problému postavila scholastická theologie. Bonaventurovi a Tomáši Akvinskému vytýká, že napodobují Petra Lombardského a „že se horlivě snaží o to, aby slova katolických biskupů byla chápána katolicky (*catholice intelligerentur*)“. Proto se snaží zahladit ty názory, o kterých by se mohlo zdát, že obsahují určitý druh omylu a navrátit je do stavu zdravé víry (*sanae fidei*).⁷⁶⁵ Naopak Dom P. Coustant chce prozkoumat autentický význam kontroverzních pasáží 10. knihy *De Trinitate* a to z vlastních Hilariových slov (*ex ipsis Hilarii dictis*).⁷⁶⁶

Veden tímto záměrem autor nejdříve ukazuje, jak v pozdějším spise *Tractatus super psalmos* sv. Hilarius zcela evidentně mluví o tom, že Kristus zakoušel strach a bolest. Poté svoji pozornost obrací k *De Trinitate* a dokládá, že také zde je možné najít mnoho výroků, které jsou proti nauce o *indolentia Christi*. Autor poukazuje na obsah 9. a 11. knihy. Zde, jak jsme viděli, sv. Hilarius vyvrací ariánskou nauku tak, že rozlišuje mezi Boží a lidskou přirozeností Krista a připisuje utrpení pouze jeho lidské přirozenosti. Dom P. Coustant je toho názoru, že stejný postup proti stejným heretikům tedy proti ariánům, uplatňuje sv. Hilarius také v 10. knize.

„Bylo zapotřebí nejen, aby řekl, ale také aby ukázal, že mimo slabou přirozenost, podobnou té naší, se v Kristu nachází také jiná, mnohem silnější přirozenost, která nezná naše slabosti, která je neporušitelná a neměnná a z jejíž moci se nic neztratilo. Takové bylo jeho dílo a úsilí, takový byl záměr celé 10. knihy. Především na poznání této knihy závisí poznatky těch, kteří podezřívají tohoto katolického hierarchu z pochybení.“⁷⁶⁷

Podle toho, co jsme uvedli na začátku o rozdílu mezi 10. knihou na jedné straně a 9. a 11. knihou na straně druhé, je zřejmé, že nemůžeme

⁷⁶⁵ Coustant, *Prefatio generalis*, PL 9, s. 103.

⁷⁶⁶ Ibid.

⁷⁶⁷ Ibid., s. 115.

souhlasit s touto interpretací. Rozlišení, které sv. Hilarius zavádí v 10. knize - Kristus má tělo k tomu, aby trpěl (*corpus ad patiendum*), ale nemá přirozenost k tomu, aby cítil bolest (*naturam ad dolendum*) – interpretuje Dom P. Coustant tak, že jde o popření pocitu bolesti v případě Boží přirozenosti Krista a nikoliv v případě jeho lidské přirozenosti. Vykládá to tedy stejně jako autoři poznámek pro Sources chrétiennes. Ovšem, jak jsme viděli v první části našeho výkladu, samotná argumentace v 10, 13-48 svědčí zřetelně o tom, že sv. Hilariovi nejde o dokazování absence bolesti v Boží přirozenosti Krista, ale naopak v jeho lidské přirozenosti.

Interpretace Doma P. Coustanta je vedena tímto směrem také z toho důvodu, že se stejně jako ostatní badatelé domnívá, že v 10. knize se jedná o vyvrácení ariánské nauky. S odkazem na *De Trinitate* 10, 9 Dom P. Coustant tvrdí:

„Ariáni a eunomiáni zavádějí smíšení přirozeností a Bohu Slovu připisují výrok: »Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?« a tento: »Otče můj, je-li to možné, ať ode mne odstoupí tento kalich«; znovu jde o hlad, žízeň, aj. Tyto výroky, jak každý jednoduše vidí, jsou shodné s bezbožnou naukou Ária a Eunomia.“⁷⁶⁸

Zde spočívá celý problém interpretace Doma P. Coustanta, který ponechal stranou to, co jsme ukázali na začátku této kapitoly. Kristovy výroky, které sv. Hilarius cituje v 10, 9 a pro které chce podat orthodoxní výklad, lze stejně jednoduše najít také v teologii Fotina. Navíc Dom P. Coustant ponechal stranou skutečnost, že celý způsob argumentace v 10. knize (na rozdíl od argumentace v 9. a 11. knize a v *Komentáři*) proti těm, kteří se odvolávali na zmíněné Kristovy výroky, svědčí zcela jasně o tom, že zde nejde o vyvrácení ariánské nauky.

768 Ibid., s. 122.

Dom P. Coustant je naopak pevně přesvědčen o tom, že sv. Hilarius je v 10. knize konfrontován s ariánskou naukou: „Zvláště na dvou místech, v 31. kapitole *Komentáře* a v 10. knize *De Trinitate*, se zdá, že upírá Kristu strach, bolest, smutek a jiné stavy lidské slabosti. Ale je zcela zřejmé, že na obou místech bojuje proti heretikům, kteří odkazovali tyto slabosti k jeho božství... V celé 10. knize si před sebe nepostavil jiné nepřátele, které by chtěl pokořit.“⁷⁶⁹

O něco dále ještě dodává: „Jediný cíl 10. knihy je, aby heretici, kteří brali skutky a výroky Krista při jeho utrpení a používali je k tomu, aby pomluvili jeho božství, byli usvědčeni z toho, že to pochopili bezbožně.“⁷⁷⁰

Dom P. Coustant je tedy přesvědčen, že v 10. knize sv. Hilarius argumentuje proti ariánům. To znamená, že dokazuje *impassibilitas* Boží přirozenosti tak, že připisuje utrpení lidské přirozenosti Krista. Přesto mu však neuniklo, jakým způsobem zde sv. Hilarius pracuje s naukou o odlišném způsobu početí Krista. Tu, jak jsme viděli, sv. Hilarius používá k tomu, aby ukázal, že odlišný způsob početí Krista způsobuje odlišný charakter jeho lidské přirozenosti a tím i odlišný způsob utrpení v případě Krista *ut homo*. Dom P. Coustant k tomu poznamenává:

„Přece však před námi stojí úkol, co s těmi výroky o jedinečném početí Krista. Sv. Hilarius je vykládá takovým způsobem, že se zdá, že vyjímá ze zákonů našich společných utrpení nejenom Boží přirozenost jednorozeného Boha ale také jeho tělo.“⁷⁷¹

Odpověď Doma P. Coustanta je taková, že sv. Hilarius tímto výkladem nechce odstranit z Kristovy lidské přirozenosti všechny slabosti, protože to by bojoval sám proti sobě, ale pouze ty, které by nad ním měly vládu (*dominantem infirmitatem*). Pro tuto interpretaci se inspiroval u

769 Ibid., s. 123.

770 Ibid., s. 126.

771 Ibid., s. 131.

Bonaventury a veden jeho příkladem vysvětluje *dolor* s odkazem na slova sv. Augustina (které samozřejmě sv. Hilarius nemohl znát) ze 14. knihy o *Obci Boží* - kdo trpí dobrovolně, necítí bolest. Tím však, domníváme se, opustil své původní předsevzetí vykládat 10. knihu pouze *ex ipsis Hilarii dictis*.

Podle Doma P. Coustanta argument o jedinečném způsobu početí Krista je v 10. knize používán zejména do 26. kapitoly. Poté se prý sv. Hilarius vrací k argumentu, který v celé 10. knize zaujímá první místo. To znamená ukázat těm, kteří Kristu upírali Boží přirozenost, že v Kristu jsou dvě přirozenosti: jedna slabá, lidská, a druhá Boží, která je bez *infirmis*.⁷⁷²

Klíčové rozlišení z 10, 23, kde sv. Hilarius prohlašuje, že Kristus má tělo, které mohlo trpět (*corpus ad patiendum*), ale nikoliv přirozenost, která mohla cítit (*natura ad dolendum*), vykládá tímto způsobem: „V těchto slovech se neobjevuje nic jiného než to, že Slovo je v Kristu schopno utrpení, protože přijalo tělo, které může trpět, ale není schopno bolesti, protože jeho [Boží] přirozenosti se nedotýká žádná změna.“⁷⁷³

Na jiném místě k tomu ještě dodává: „Naše slabosti se tedy vyskytují v Boží osobě, které jsou připisovány, protože Boží osoba je těmto slabostem vystavena tou přirozeností, kterou od nás přijala, ale v jeho vlastní [Boží] přirozenosti nejsou přítomny.“⁷⁷⁴ Ovšem na základě toho, co jsme uvedli výše, je zřejmé, proč nemůžeme souhlasit s těmito závěry.

Nakonec se Dom P. Coustant věnuje také výkladu pojmu síla těla (*virtus corporis*), který, jak jsme viděli, hraje ve výkladu sv. Hilaria důležitou roli. O významu tohoto pojmu říká: „Nic u starověkých autorů není obvyklejšího než, aby pojmem síla označovali božství Krista.“⁷⁷⁵ O něco dále

⁷⁷² Ibid., s. 134.

⁷⁷³ Ibid., s. 142.

⁷⁷⁴ Ibid., s. 147.

⁷⁷⁵ Ibid., s. 148.

dodává: „Nejen výraz síla nebo síla Boží, ale také síla těla se u Hilaria týká přirozenosti Boží.“⁷⁷⁶

Dom P. Coustant se domnívá, že pokud přijme tento výklad, pak je celá kontroverze rozřešená.

„Jestliže pojmem síla těla rozumíme Slovo, které přijalo tělo, tak utrpení Krista bylo jak skutečné tak i neskutečné: skutečné bylo v jeho těle, v tom člověku který jím byl přijat a který proto prošel změnou bolesti a vnímání, jak jsme ukázali výše; nebylo však skutečné ve Slově sjednoceném s tělem, které bylo bez působení změny. Odtud je patrné, že neexistuje žádný důvod ke sporu. Vždyť žádný katolík nepochybuje, že Syn Boží poté, co se stal Synem člověka, bez pocítní trestu podstoupil hrubou sílu trestu na něj uvrhnutého. To znamená, že Syn Boží trpěl, protože zakusil utrpení v těle a to bez nějaké změny v sobě.“⁷⁷⁷

Domníváme se, že není možné souhlasit s touto interpretací. Pojem síla těla (*virtus corporis*) nemůže být vykládán jako označení Slova, které se stalo tělem. V průběhu našeho výkladu teologie sv. Hilaria jsme viděli, že pojem síla (*virtus*) označuje působení, konání Boží přirozenosti (to, co východní Otcové ve stejné době nazývají *δύναμις* nebo *ἐνέργεια*). Sv. Hilarius definuje sílu jako *res naturae*. Stejnou skutečnost označuje termínem *sua* a *quod Dei sit*. Při vtělení dochází ke zbožštění lidské přirozenosti Krista (viz. „síla Nejvyššího přimísila sílu tělu“⁷⁷⁸). Tímto způsobem síla Boží, která je vlastním projevem Boží přirozenosti, se po vtělení stává také vlastním projevem Kristovy lidské přirozenosti, *virtus corporis*. Viděli jsme, že tato síla Boží přirozenosti naplnila nejenom tělo Krista, ale také jeho oděv. *Virtus corporis* podle našeho výkladu není Slovo, které přijalo tělo, ale působení zbožštěné lidské přirozenosti Krista.

⁷⁷⁶ Ibid., s. 149.

⁷⁷⁷ Ibid., s. 150.

⁷⁷⁸ Sv. Hilarius, *De Trin.* 10, 44 / SC 462, 240, 5-6.

Otázkou 10. knihy se zabýval také přední ruský patrolog I. V. Popov ve své studii „Святой Иларий Епископ Пиктавийский“ z roku 1930. Již jsme citovali jeho názor, že ta část 10. knihy, kde se sv. Hilarius zabývá otázkou přítomnosti fyzické bolesti v utrpení Krista, je výjimečným zjevem v dějinách patristické literatury. Autor však podotýká, že její správné pochopení je spojeno s nemalými obtížemi. V tom vidí také příčinu různosti názorů jednotlivých badatelů na tuto otázku. Co se týče záměru 10. knihy, I. V. Popov souhlasí s názorem ostatních badatelů: „... 10. kniha je namířena proti ariánské interpretaci slov, které Kristus pronesl v době svého zápasu v Getsemanské zahradě a při utrpení na kříži.“⁷⁷⁹

Ovšem na rozdíl od Doma P. Coustanta si všímá očividného faktu, že v 10. knize se sv. Hilarius snaží dokázat *impassibilitas* nikoliv v případě Boží přirozenosti Krista, ale naopak v případě jeho lidské přirozenosti.

„Nemůže být jakýchkoli pochyb o tom, že v 10. knize sv. Hilarius pojednává o nepřítomnosti utrpení právě v těle Krista. Vždyť pokud by se chtěl spokojit pouze s tvrzením, že Bůh Slovo nemohl zakoušet bolest, k dokázání takové prosté pravdy by nebylo potřeba materiálu na 22 kapitol.“⁷⁸⁰

I. V. Popov se svými úvahami staví před následující dilema. Na jedné straně předpokládá, že v 10. knize jde o vyvrácení ariánské nauky. Ovšem na druhé straně uznává, že se zde dokazuje nepřítomnost bolesti v případě lidské přirozenosti Krista a nikoliv v případě jeho Boží přirozenosti. Toto dilema řeší následujícím způsobem:

„Základní myšlenka [vyvrácení ariánské nauky] by vůbec neprotiřečilo, kdyby Hilarius postavil svoji záchranu skutečného božství Krista podle následujícího schématu. Kristus netrpěl nejenom, co se týče svého božství, ale také co se týče svého těla. K tomu ho mohla přivést myšlenka jednoty Boží

779 Попов, Святой Иларий Епископ Пиктавийский, s. 693.

780 Ibid., s. 694.

osoby v Kristu. Je obtížné si představit, jakým způsobem by se utrpení těla nemohlo nedotýkat Boží osoby, která tělo přijala za své.“⁷⁸¹

I. V. Popov se také věnuje výkladu pojmu síla těla (*virtus corporis*). Nemáme zde prostor podrobně sledovat fundovaný výklad I.V. Popova o významu tohoto pojmu v 10. knize *De Trinitate*.⁷⁸² Řekněme si pouze, že odmítá tezi, že by pojem síla těla mohl označovat Boží přirozenost. I. V. Popov se domnívá, že tento pojem v 10. knize označuje „...Boží sílu, která působí v Kristově těle a která mu udělila neobyčejný charakter ve srovnání s obyčejným člověkem... Tak síla těla (*virtus corporis*) není Boží přirozenost, která nepodléhá utrpení a bolesti, ale síla Boží, která působí v těle Páně a která léčí jeho bolesti, které by musely být způsobeny poraněním jeho těla.“⁷⁸³

Na závěr autor shrnuje své vysvětlení absence zakoušení bolesti v Kristově lidské přirozenosti tímto způsobem:

„Vyjasnili jsme si, že tělo Krista bylo skutečné a opravdové. Bylo schopné zakoušet hlad i žízeň, ale fakticky, za normálního stavu je nezakoušelo, protože bylo vyživováno Božími silami, kterými bylo přeplněno. Kristus tak hladověl a žíznil pouze dobrovolně, když předal své tělo jeho přirozeným vlastnostem. Tak je tomu i s fyzickým utrpením. Jeho tělo podstoupilo objektivní utrpení a zranění, ale nezakusilo pocit bolesti, protože bolest byla vyléčena jeho Božími silami, které uzdravují »v člověku každou bolst a ránu.«“⁷⁸⁴

V roce 1936 R. Favre, S. J. publikoval obsáhlý článek „La communication des idiomes dans les ouvres de Saint Hilaire de Poitiers“, ve kterém se zabýval otázkou christologie sv. Hilaria. Tento článek je od té doby standardní sekundární literaturou v hilariovském bádání. Jako ostatní badatelé

781 Ibid.

782 Viz. *ibid.*, s. 695-698.

783 *Ibid.*, s. 698.

784 *Ibid.*

se také tento autor domnívá, že 10. kniha je koncipována jako vyvrácení ariánské christologie. Záměr 10. knihy popisuje těmito slovy:

„Úkol sv. Hilaria byl velice prostý: Prokázat božství Syna Božího. K tomu stačilo, aby odkázal domnělé slabosti Krista jeho lidské duši, kterou skutečně vlastnil a která jako jeho tělo nebyla odlišná od naší duše. Přesto musel ukázat, v jakém smyslu z hlediska jednoty Boha, který se stal člověkem, toto ponížení mohlo a muselo být připsáno Synu Božím a tak Bohu samotnému. Byl to problém *communicatio idiomatum*.”⁷⁸⁵

R. Favre dále uvádí, že by se dalo očekávat, že také v 10. knize bude sv. Hilarius čelit arianismu tak, jako na jiných místech, tedy za pomoci rozlišení mezi lidskou přirozeností a jí vlastní *passibilitas* a Boží přirozeností s její *impassibilitas*.

„Přesto, když Hilarius čelí ariánské námitce [v 10. knize], se zdá, že nechává na vedlejší koleji toto základní rozlišení... To, co jej zastavilo, je skutečnost, že se bojí téměř nepřekonatelně, že pokud by Kristus trpěl jako člověk, mohlo by něco z toho připadnout také na samotného Syna Božího... Hilarius má natolik vyvinutý smysl pro jednotu Krista, že nebude upírat osobě Slova to, co by hypoteticky tvrdil o jeho lidské přirozenosti. To, co tvrdí o Kristu člověku, vždy bez váhání tvrdí také o Synu Božím a Bohu samotném.”⁷⁸⁶

O něco dále ještě dodává: „... Hilarius nechce odmítnout Kristu Bohu to, co by připustil Kristu člověku. A tak je připraven tvrdit, že Syn Boží netrpěl, protože nemohl trpět jako člověk.”⁷⁸⁷

Jak je patrné, R. Favre se domnívá, že sv. Hilarius chce zachránit božství Krista před námitky ariánů tím, že ukáže *impassibilitas* nejenom

785 Favre, La communication des idiomes dans les oeuvres de Saint Hilaire de Poitiers, s. 486.

786 Ibid., s. 487.

787 Ibid., s. 488.

božství, ale také lidství Krista. Zdá se, že R. Favre uvažuje podobným způsobem jako I. V. Popov. Sv. Hilarius veden myšlenkou jednoty osoby Krista byl před ariány nucen dokazovat nepřítomnost bolesti nejen v Boží, ale také v lidské přirozenosti Krista. R. Favre se navíc domnívá, že sv. Hilarius ne vždycky praktikoval zásadu *communicatio idiomatum* tím nejlepším způsobem. Při našem výkladu jsme však ukázali, že to, co vedlo sv. Hilaria ke zkoumání utrpení Krista, byla ve skutečnosti Fotinova nauka a jeho popření bezhrádnosti lidské přirozenosti Krista a nikoliv otázka jednoty Kristovy osoby.

R. Favre je také toho názoru, že sv. Hilarius, veden myšlenkou jednoty osoby Krista, nebyl vždy schopen přesně rozlišovat mezi dvěma přirozenostmi Krista.

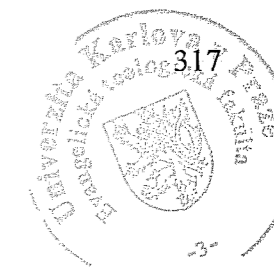
Ovšem v kapitole, kde jsme se zabývali jednotou osoby vtěleného Slova, jsme ukázali, že sv. Hilarius rozlišuje mezi oblastí jednoty (jedna osoba) a oblastí rozlišování (dvě přirozenosti) v Kristu. Na základě jednoty osoby, která je nositelkou dvou přirozeností (*persona utriusque naturae*), sv. Hilarius připisuje Kristu *ut Deus* to, co mu náleží *ut homo*. Ovšem nikoliv proto, že by to Kristus *ut Deus* zakusil také ve své Boží přirozenosti, ale protože to zakusil ve své lidské přirozenosti, kterou na sebe vzal. Mluvili jsme o tom, že podle sv. Hilaria lidská přirozenost Krista nemá svoji vlastní hypostazi. Její hypostazí je hypostaze Syna Božího. Proto sv. Hilarius může bez obav, že by to znamenalo popření *impassibilitas* Boží přirozenosti Krista, používat takové výroky jako „Ježíš Kristus mrtvý Bůh”⁷⁸⁸, „Bůh chtěl trpět; Bůh chtěl zemřít; Bůh umírá skrze tělo”⁷⁸⁹, nebo „jednorozený Bůh trpěl”⁷⁹⁰, aj.

R. Favre se dále snaží ukázat, že axiom, - připisovat Kristu Bohu to, co se připisuje Kristu člověku -, přivedl sv. Hilaria do značných obtíží. Písmo je totiž příliš zjevné v tom, jak ukazuje morální utrpení Krista (*les souffrances*

788 Sv. Hilarius, *De Trin.* 9, 54.

789 Ibid. 9, 7.

790 Ibid. 10, 67.



morales). Bylo prý tedy nutné, aby se sv. Hilarius pokusil najít takové vysvětlení, které by bylo vhodné pro Syna Božího. „Sv. Hilarius má dost důvtipu, aby je našel..., i když riskuje, že překroutí evangelijní texty nebo se dopustí skutečně protikladných výroků.“⁷⁹¹

Tímto způsobem měl být sv. Hilarius Písmem přinucen uznat realitu morálního utrpení. Ovšem, jak se R. Favre snaží ukázat, sv. Hilarius i nadále věřil, že může popřít alespoň existenci fyzického utrpení (*les souffrances physique*).⁷⁹²

„Myslí si [sv. Hilarius], že s tím není nic v přímém rozporu ani v Písmu, ani v Tradici ani ve vyznání víry. Skutečně jestli pravidlo víry vyžaduje, že jediný Syn Otce trpěl, tak nutně nevyžaduje věřit, že cítil bolest. Tento rozdíl je pro Hilaria paprskem světla. Dovolí mu aplikovat na Syna Božího, který se stal člověkem, stoický ideál, který si vytvořil, když četl spisy filosofů, nebo činy hrdinů starého Řecka. Lidská přirozenost, kterou si pro Krista vysnil, je ještě mocnější, protože Kristus není obyčejný člověk, je to Bůh.“⁷⁹³

V poznámce na stejné straně k tomu ještě dodává:

„Zdá se, že nejsou pochyby o tom, že četba stoických nebo novoplatonských filosofů musela u sv. Hilaria do určité míry přispět v inspiraci stoického ideálu *impassibilitas*, ideálu, jehož dokonalou realizací by byl Kristus.“⁷⁹⁴

Taková je tedy podle R. Favreho geneze nauky o specifickém charakteru Kristovy lidské přirozenosti, jak nám ji sv. Hilarius předkládá v 10. knize. Je evidentní, že není možné souhlasit s hypotézou, že by sv. Hilarius byl ve své christologii inspirován novoplatonskou filosofií, stoickým ideálem *impassibilitas* a příkladem starých řeckých hrdinů. O zprostředkovaném vlivu

⁷⁹¹ Favre, *La communication des idiomes dans les oeuvres de Saint Hilaire de Poitiers*, s. 489.

⁷⁹² *Ibid.*, s. 490.

⁷⁹³ *Ibid.*, s. 491.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, poz. 31, s. 491.

stoické filosofie skrze Tertulliana, není potřeba pochybovat. Na druhou stranu H. D. Saffrey ve svém článku „Saint Hilaire et la philosophie“⁷⁹⁵ ukázala, že sv. Hilarius neměl možnost seznámit se s novoplatonskou filosofií. Také je potřeba vzít v potaz fakt, o kterém jsme mluvili na jiném místě. Jednou z nevýraznějších charakteristik teologie sv. Hilaria je právě její biblický charakter. Celé *De Trinitate* je především exegezí těch biblických pasáží, o které ariáni, Marcel z Ankyry a Fotinus opřeli svoji teologii.

Co se týče vlivu, který utvářel nauku sv. Hilaria o Kristově lidské přirozenosti, je daleko blíže skutečnosti obsah následující poznámky R. Favreho: „Nadpřirozené početí Krista je oprávnění, které sv. Hilarius nejčastěji zmiňuje, aby ospravedlnil výsadu *impassibilitas*, kterou uděluje tělu Krista.“⁷⁹⁶

To je podle našeho zkoumání skutečná příčina. Proti Fotinově nauce chce sv. Hilarius ukázat, že lidská přirozenost Krista neobsahuje to, co bylo do lidské přirozenosti přineseno Adamovým pádem. Pokud má sv. Hilarius na mysli nějaký ideál, pak je to lidská přirozenost Adama před pádem a nikoli stoický ideál mudrce nebo starověkého řeckého hrdiny.

Nakonec svého pojednání se R. Favre zabývá otázkou, proč sv. Hilarius v pozdějších dílech již nemluví o absenci fyzické bolesti v lidské přirozenosti Krista. Řešení, které nabízí, je zjednodušeně řečeno již ve starověku použitá teorie *retractatio*. I když R. Favre je toho názoru, že v pozdějších dílech sv. Hilaria nenacházíme explicitní přepracování tezí z *De Trinitate*, přece však nachází v jeho myšlení určitý vývoj:

„Nepochybujeme o tom, že sv. Hilarius byl od svého mládí formovaný stoickou a novoplatonskou filosofií. Vytvořil si tak o moudrém člověku ideál klidu a duševní síly, který ještě zdůrazněný musel udělit Moudrému z

⁷⁹⁵ H. D. Saffrey, *Saint Hilaire et la philosophie* in *Hilaire et son temps*, Paris, 1969, s. 247-265.

⁷⁹⁶ Favre, *La communication des idiomes dans les oeuvres de Saint Hilaire de Poitiers*, pozn. 38, s. 494.

moudrých..., po publikování *De Trinitate* byla pozornost sv. Hilaria způsobem, který neznáme, přivedena k nesnázím, které mohly způsobit některá jeho prohlášení o Kristu jako člověku, který přirozeně necítí bolest. Tak bychom mohli pochopit naléhavost doposud až příliš málo zaznamenanou, se kterou v pozdějších dílech opakuje, že Kristus byl *impassibilis* pouze ve své Boží přirozenosti. Taková nauka by se bezpochyby rovnala přepracování. K tomu můžeme říci, že sv. Hilarius se nikdy neoddálil z cesty pravdy natolik, aby ji potom znovu nenašel.⁷⁹⁷

Podle závěru našeho zkoumání těžko můžeme mluvit o nějakém přepracování. To, co sv. Hilarius dělá v pozdějším díle, tj. pojednává o utrpení Krista tak, že rozlišuje mezi Boží a lidskou přirozeností a utrpení připisuje lidství Krista, dělá stejně tak v 9. a 11. knize *De Trinitate*. Pouze v 10. knize opouští tuto metodologii. Důvodem je vyvrácení Fotinovy nauky.

Otázku christologických tezí z 10. knihy nenechal stranou také P. Smulders, S. J. ve své knize *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*. Problematikou utrpení Krista v *De Trinitate* se zabýval v 6. kapitole.

„Když Hilarius čelí námitkám vzešlých z faktu, že se uzná nevědomost Krista a jeho utrpení, nespokojuje se s prostým rozlišením mezi Boží a lidskou přirozeností. V každém případě tímto rozlišením, když ukážeme, že slabosti Krista se netýkají samotné přirozenosti Slova, se boří ariánské argumenty, které jsou tak zbaveny svého základu. Ovšem Hilarius se snaží odstranit všechny skutečné slabosti také z lidství Krista. Především zde se ukazuje nedostatek jeho myšlení. Ačkoli brání princip rozlišení přirozenosti v Kristu, trvá na jednotě subjektu jednoho i druhého s takovou silou, že se téměř zdá, že nějakým způsobem začal přirozenosti směšovat. Ve svém živém přesvědčení o jednotě subjektu se polekal všech následků *communicatio idiomatum*. Jakoby

⁷⁹⁷ Ibid., s. 513-514.

pochyboval, že cokoliv lidského a slabého, co je připsáno Synu Božímu, nemůže rovněž nepošpinit také Boží přirozenost.⁷⁹⁸

V první části této kapitoly jsme se snažili ukázat, že příčinou není nedostatek v myšlení sv. Hilaria. Zdá se, že v tomto případě jde o nedostatek badatelů. P. Smulders se inspiroval článkem R. Favreho a stejným způsobem se snaží některé teze z 10. knihy o lidské přirozenosti Krista vysvětlit s odkazem na špatné používání zásady *communicatio idiomatum* a v neschopnosti sv. Hilaria rozlišovat mezi Boží a lidskou přirozeností Krista. Stačí si však vzpomenout na to, co jsme si řekli v této souvislosti o 9. a 11. knize *De Trinitate*, aby bylo zcela zřejmé, že s takovým závěrem není možné souhlasit. Závěr svého zkoumání shrnuje P. Smulders tímto způsobem:

„Z tohoto výkladu se Hilariovo myšlení, pokud se nemýlíme, ukázalo v jasném světle. Můžeme tedy uzavřít, že Hilarius ne zcela a všude zachoval rozlišení přirozeností. Skrze své horlivé přesvědčení o jednotě subjektu měl sklon přisuzovat vlastnosti lidské nejenom Bohu, ale také přirozenosti Boží a navíc připisovat Boží vlastnosti lidské přirozenosti. Tak pro ariány nenašel jinou vhodnou odpověď než zmírňovat skutečné lidské vlastnosti, které se vztahují k subjektu Krista.⁷⁹⁹

Na základě toho, co jsme ukázali v této a předcházejících kapitolách je zřejmé, že není možné souhlasit s takovou interpretací.

Otázkou christologie sv. Hilaria se zabýval také R. P. C. Hanson ve svém díle *The Search for the Christian Doctrine of God: the Arian Controversy, 318-381*, které, nakolik je nám známo, je nejobsáhlejším pojednáním o arianismu vůbec.

⁷⁹⁸ Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, s. 203.

⁷⁹⁹ Ibid., 205-206.

R. P. C. Hanson jako ostatní badatelé předpokládá, že v 10. knize jde o vyvrácení ariánské nauky.⁸⁰⁰ Od ostatních badatelů se však odlišuje svým pevným přesvědčením o přítomnosti doketismu v 10. knize *De Trinitate*. Způsob, jakým se v *De Trinitate* pojednává o utrpení Krista, autora vede k závěru, že sv. Hilarius neuznával realitu Kristova těla.⁸⁰¹ R. P. C. Hanson je o tom pevně přesvědčen, a proto kritizuje autory, kteří se theologií sv. Hilaria zabývali před ním.

„Každý z badatelů má problém, když pojednává o tom, jak Hilarius popisuje utrpení Krista a žádný z nich nepřipustí, že byl čirým doketistou. A on určitě byl doketistou, i když sofistickým způsobem.“⁸⁰²

Ovšem Hansonova interpretace má některé povážlivé trhliny. Když vysvětluje, proč sv. Hilarius v 10. knize podává svůj kontroverzní výklad o utrpení Krista, cituje pasáž z *De Synodis* 49. Zde sv. Hilarius píše, že Slovo, které se stalo tělem, mohlo trpět (*pati*), ale nebylo *passibile*. Neboť Bůh je neměnný, ale tím, jak se Slovo stalo tělem, dostalo látku (*materiam*) pro utrpení, ale bez slabosti utrpení.

R. P. C. Hanson se však dopouští zjevné dezinterpretace. Tato pasáž je totiž krátkým komentářem, který sv. Hilarius připojuje ke 12. anathematu (to již Hanson necituje) z koncilu ze Sirmia 351. To bylo namířeno proti těm, kteří slyšíce, že Syn Boží byl ukřižován, se domnívají, že jeho božství bylo porušeno, trpělo nebo podstoupilo změnu.⁸⁰³ Je tedy zcela evidentní, že v tomto případě jde o argumentaci, jejímž cílem je zachování *impassibilitas* Boží přirozenosti Krista a nikoliv jeho lidské přirozenosti. V 10. knize *De Trinitate* však sv. Hilarius dokazuje nepřítomnost bolesti nikoliv v Boží, ale v lidské

800 R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God : the Arian Controversy 318-381*. Edinburgh, 1988, s. 498.

801 Ibid., s. 500.

802 Ibid., s. 501.

803 «Si quis unicum Filium Dei crucifixum audiens, divinitatem ejus corruptionem vel passibilitatem aut demutationem vel deminutionem vel interfectionem sustinuisse dicat: anathema sit.» (Sv. Hilarius, *De Syn.* 48 / PL 9, 516B.)

přirozenosti Krista (a proto ho také Hanson považuje za doketistu). Stěží tedy můžeme vysvětlit proč se v 10. knize dokazuje absence bolesti v lidské přirozenosti Krista s odkazem na *Liber de synodis* 49, kde se argumentuje za *impassibilitas* Boží přirozenosti Krista.

Hansonovo vysvětlení proč sv. Hilarius odmítá připustit přítomnost strachu a bolesti v Kristu je následující:

„Znaky strachu, bolesti a zármutku, jak je zcela zjevně dosvědčují Mt 16, 38; 27, 46 a dokonce Lk 23, 46, jsou neslučitelné s tím, že Kristus vlastní přirozenost Boha, která je neschopná utrpení, ale dávají podnět k tvrzení, že má nižší Boží přirozenost.“⁸⁰⁴

S tím není možné souhlasit. Viděli jsme, že v 10. knize sv. Hilarius neřeší vztah bolesti a utrpení vzhledem k Boží přirozenosti Krista, ale vzhledem k jeho lidské přirozenosti. Přítomnost bolesti v utrpení Krista je podle sv. Hilaria neslučitelná nikoliv s tím, jaká je jeho Boží přirozenost, ale s tím, jaká je jeho lidská přirozenost. Důvod spočívá v početí Pána Ježíše Krista z Ducha Svatého a Marie Panny, v bezhříšnosti Krista *ut homo* a v neposlední řadě v tom, že lidská přirozenost Krista byla skrze sjednocení s Boží přirozeností posvěcena a zbožštěna.

Své závěrečné zhodnocení christologie sv. Hilaria nám R. P. C. Hanson podává těmito slovy:

„Hilarius věřil, že Ježíš Kristus měl lidskou duši a tvrdil, že lidská duše normálně zakouší utrpení. Nenásledoval cestu Athanasia ani Eusebia z Emessy. Jeho prozíravost mu poskytla materiál pro mnohem uspokojivější christologii než v případě těchto autorů. Ovšem jeho nepopíratelné schopnosti byly v tomto případě zcela ztraceny. Hilarius nám představuje více nereálného, více nepravděpodobného, - a to musíme říci -, více neorthodoxního Krista, než je tomu v případě druhých dvou theologů. Zčásti to bylo způsobeno tím, že se ve

804 Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 498.

své christologii pustil do větších podrobností. Zčásti kvůli tomu, že bez ohledu na jeho popírání vlivu filosofie, jeho mysl byla hluboce spojena s axiomem, že Bůh nemůže trpět (a Ježíš Kristus byl plně Bůh). Ovšem částečně také kvůli tomu, že učinil tu nešťastnou chybu, když dovolil, aby příběh o panenském početí, který hraje tak nedůležitou roli v Novém zákoně, kontroloval celou jeho christologii. Ve skutečnosti jeho závěr je takový, že tam, kde solidarita Krista s lidstvem je nejvíce rozhodující, Kristus nebyl plně člověkem.⁸⁰⁵

V jednom bodě své kritiky sv. Hilaria je R. P. C. Hanson blíže jeho myšlení než R. Favre s jeho teorií ideálu stoického mudrce. Máme tím na mysli Hansonovo tvrzení, že novozákonní zpráva o pannenském početí Krista hraje v christologii sv. Hilaria klíčovou roli. Na druhou stranu stěží můžeme souhlasit s tím, že to je právě důvod pro to, aby byla christologie sv. Hilaria označena za neortodoxní. Pokud ovšem na ni chceme klást měřítko orthodoxie starověké Církve a nikoliv měřítko R. P. C. Hansona. Víra v početí Pána Ježíše Krista z Ducha Svatého a Panny Marie, která podle Hansona „hraje tak nedůležitou roli v Novém zákoně“, je fundamentální součástí křesťanské víry *sine qua non* v Krista jako pravého Boha a pravého člověka.

Tak ostrý nesoulad mezi měřítky orthodoxie sv. Hilaria a R. P. C. Hansona je pochopitelný, když vezmeme v potaz následující skutečnosti. Jak jsme se pokusili ukázat, 10. kniha *De Trinitate* je zaměřena na vyvrácení Fotinovy christologie. A jsou to právě Fotinovy názory, které vyhovují Hansonovým měřítkům orthodoxie více než nauka starověké církve bráněná sv. Hilariem. V části svého díla, kde se R. P. C. Hanson věnuje Fotinově theologii, cituje z *De Trinitate* 10, 20, kde se referuje o Fotinově theologii těmito slovy: „Protože tělo a duše Evy byla v hříchu, přijal Pán také z Panny tělo a duši Evy.“ Takový je Hansonův komentář: „Skutečně by to podstatným způsobem

⁸⁰⁵ Ibid., s. 501.

zlepšilo Hilariovu theologii, pokud by si to vzal k srdci.”⁸⁰⁶ Pokud se Hanson domnívá, že by přijetí jedné ze základních tezí Fotinovy nauky, mohlo vylepšit nauku sv. Hilaria, je pak pochopitelné jeho hodnocení theologie *De Trinitate*.

Poslední autor, u kterého se zastavíme, v našem přehledu dlouhé historie sporu o 10. knihu *De Trinitate* je K. Madigan z Catholic Theological Union, který se zaměřil na problematiku 10. knihy z perspektivy kontinuity katolické theologie. Ve svém článku „On the High-Medieval Reception of Hilary of Poitiers’s Anti-”Arian” Opinion: A Case Study of Discontinuity in Christian Thought” se zabývá tím, co již v 17. stol. kritizoval Dom P. Coustant. Scholastičtí theologové se nezajímají o význam samotných slov sv. Hilaria, ale podle zásady, že katoličtí theologové se musí vykládat katolicky, se snaží dát slovům sv. Hilaria takový výklad, aby nebylo možné zpochybnit jejich pravověrnost. Historie výkladu 10. knihy *De Trinitate* tak K. Madiganovi slouží jako modelový příklad pro zkoumání kontinuity a diskontinuity v dějinách křesťanského myšlení.

Autor nejdříve poukazuje na to, jakou reputaci požíval sv. Hilarius již od starověku. Byl uctíván jako sv. Athanasius Západu a jako hlavní obránce latinského křesťanstva v boji proti arianismu. Ukazuje, jak „čtenáři sv. Hilaria z období vrcholného středověku byli překvapeni, když zjistili, že některé z jeho christologických názorů se zdají hraničit s herezí.”⁸⁰⁷ V článku se potom zabývá „napětím mezi zděděným orthodoxním obrazem a heterodoxní realitou”.⁸⁰⁸

K čemu vedlo podle K. Madigana scholastickou theologii toto napětí?

„Výsledkem je Hilarius, který po pracném a často překrucujícím vysvětlení se pouze zdá, že chyboval. Pokud je správně čten, vynořuje se před

⁸⁰⁶ Ibid., pozn. 143, s. 237.

⁸⁰⁷ K. Madigan, On the High-Medieval Reception of Hilary of Poitiers’s Anti-”Arian” Opinion: A Case Study of Discontinuity in Christian Thought in *The Journal of Religion* 78 (1998), s. 215.

⁸⁰⁸ Ibid., s. 216.

námi jako plně respektovaný a bezúhonný orthodoxní obránce pravdy. Christologické názory, které byly součástí tradice, jež byla tak vysoce hodnocena, jako tomu bylo v případě Hilariových anti-ariánských spisů, nemohly být jednoduše zamítnuty jako chybné, přestože se zdály být chybné a podle středověkých kritérií byly urážlivě neorthodoxní. Také nebylo možné, aby tato část tradice upadla v zapomnění. Podobně nešlo rozlišovat mezi názory sv. Hilaria, které byly a které nebyly orthodoxní. Měl se podniknout pokus záchrany a rehabilitace. Hilariovy chybné názory měly být revidovány, modernizovány a opraveny - proměněny. Ten, kdo byl po staletí uznáván jako sloup orthodoxy, musel nehledě na své skutečné názory, sloupem orthodoxy zůstat.⁸⁰⁹

Ve svém pojednání o kontinuitě křesťanského myšlení se K. Madigan zaměřuje se na jednotlivé scholastické theology a ukazuje, jak se snaží orthodoxně vykládat výroky sv. Hilaria z 10. knihy.

„Druhá část mého argumentu je taková, že čtenáři Hilaria z období vrcholného středověku zcela proměnili význam Hilariových slov a předali reinterpretovaného Hilaria, jakoby se jednalo o nezměněné předání historického Hilaria. Jinými slovy jde o vytvoření zcela nové názorové tradice, která je představena jako pouhé předání staré tradice.“⁸¹⁰

V závěrečné kapitole K. Madigan ukazuje, že také moderní komentátoři pokračovali podobným způsobem v pracném úsilí obhájit orthoxii sv. Hilaria a dodává:

„Velmi málo jich bylo schopno dojít k tomu, aby souhlasili s Hansonovým verdiktem, který prohlašuje Hilariovu christologii zcela po právu za čirý doketismus.“⁸¹¹

809 Ibid.

810 Ibid., s. 217.

811 Ibid., s. 225-226.

K. Madigan podobně jako Dom P. Coustant je ve své kritice scholastického přístupu ke sporným místům starověké patristické tradice zcela jistě v právu. Na druhou stranu nemůžeme souhlasit s jeho hodnocením theology sv. Hilaria. K. Madigan na jednu stranu uznává a tvrdí, že pochopení a výklad starověkých církevních Otců může být často spojen s nemalými obtížemi. Ovšem na druhou stranu odmítá připustit, že by mezi takové případy mohla patřit 10. kniha *De Trinitate*.

„V tomto případě jsou Hilariovy názory jasné, cíle explicitní a jeho myšlenky o těle a duši Krista jednoznačně opakované. Pokud chceme mluvit upřímně, tak nemůžeme tvrdit, že by význam a účel jeho slov byl nejasný a dvojznačný.“⁸¹²

Zde je nutné nesouhlasit s K. Madiganem. Podle závěrů našeho zkoumání je to právě nejasnost v tom, za jakým účelem sv. Hilarius popírá zakoušení bolesti v lidské přirozenosti Krista, která je příčinou této *celebris controversia*.

K. Madigan tvrdí, že záměr 10. knihy je jasný. To však tvrdí jenom z toho důvodu, že se mylně domnívá, že cílem 10. knihy je vyvrácení ariánské nauky.⁸¹³ Nezabývá se tím, že doketistické popření skutečnosti lidské přirozenosti Krista by v rámci diskuze s ariánskou theologií nebylo vůbec žádným argumentem, ale naopak potvrzením ariánské nauky o utrpení Logu. Dom P. Coustant, který stejně jako K. Madigan, předpokládá, že v 10. knize sv. Hilarius bojuje proti ariánské nauce, je právě proto nucen „obtížným“ výkladem dokazovat, že sv. Hilarius v 10. knize nechce odstranit z lidské přirozenosti Krista všechny slabosti, protože jinak by bojoval sám se sebou (*alias pugnaret ipse secum*).⁸¹⁴

812 Ibid., s. 228.

813 Ibid.

814 Coustant, *Prefatio generalis*, s. 132.

2.11. Smrt na kříži

V našem zkoumání christlogické nauky *De Trinitate* se dostáváme k závěru druhé fáze ekonomie spásy (*homo et Deus*), tj. k okamžiku smrti na kříži. Touto otázkou se sv. Hilarius zabýval v 9. a 10. knize. Na úvod je potřeba říci, že v tom, jak sv. Hilarius pojednává o smrti Krista v *De Trinitate*, nacházíme zřetelnou změnu perspektivy oproti tomu, jak k této otázce přistupoval v *Komentáři*.

Když jsme se zabývali naukou *Komentáře*, viděli jsme, že při výkladu smrti Krista měl sv. Hilarius na mysli nauku těch heretiků, kteří v té době na Západě předjímalí ariánskou doktrínu a popírali božství Krista tím, že Slovu připisovali utrpení a smrt. Ti, kteří zastávali takové názory, jsou v *Komentáři* nabádáni k tomu, aby pojednávali nesmíšeně (*non promiscue tractare*) o tajemství utrpení. Měli tedy pochopit, že utrpení je potřeba připisovat lidské přirozenosti Krista a moc vzkříšení jeho Boží přirozenosti. Jinými slovy není možné Kristu *ut Deus* připisovat to, co mu náleží *ut homo* a naopak.

Změna perspektivy *De Trinitate* oproti *Komentáři* spočívá v tom, že v *De Trinitate* je sv. Hilarius nucen bojovat vedle ariánů také proti Fotinovi. A tak společným rysem pasáží 9. a 10. knihy, kde sv. Hilarius pojednává o smrti Krista, je navíc velice zřetelná snaha zachránit jednotu osoby Krista a zabránit tak jejímu rozdělení, jak to činil Fotinus. K základnímu pravidlu z *Komentáře*, nepojednávat smíšeně o tajemství utrpení a moci vzkříšení, tak v *De Trinitate* přistupuje další pravidlo, které je potřeba zachovávat při výkladu smrti Páně a to nerozdělovat Krista.

„Ale pochopení tajemství Božího spočívá v tom, že víš, že je Bohem ten, kterého znáš jako člověka a že víš, že je člověkem ten, o kterém víš, že je Bohem a že nerozděluješ Ježíše Krista, protože Slovo se stalo tělem... Ježíš

*Kristus byl pohřben, protože zemřel. Zemřel však ten, který když umíral, pravil: »Bože můj, Bože můj proč jsi mne opustil?« To však pravil ten, který také řekl: »Amen, pravím ti, dneska se mnou budeš v ráji.«*⁸¹⁵

Viděli jsme, že v *Komentáři* jsou Kristova slova „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?“ (Mt 27, 46) interpretována jako „hlas těla, které dosvědčuje oddělení Slova Božího, které odstupuje od těla“. Jinak je tomu v *De Trinitate*. Z citované pasáže z 10, 60 je evidentní, že tato slova již nejsou připisována tělu, tedy Kristus *ut homo*, neboť výrok „Amen, pravím ti, dneska se mnou budeš v ráji.“ náleží podle výkladu sv. Hilaria Kristu *ut Deus*. Ještě jasněji se sv. Hilarius vyjadřuje v 10, 62, kde připisuje výrok z Mt 27, 46 Slovu, které se stalo tělem. Termín *caro verbum factum* sv. Hilarius používá k tomu, aby vyjádřil své základní christologické přesvědčení - jedna osoba Boha Slova existující ve dvou přirozenostech.

V 10, 62 stejně jako v 10, 60 sv. Hilarius odkazuje na dva výroky, které Kristus pronesl na kříži, „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?“ (Mt 27, 46) a „Amen, pravím ti, dnes budeš se mnou v ráji.“ (Lk 23, 43). Podle výkladu v *De Trinitate* první výrok pronáší Kristus *ut homo* a druhý výrok pronáší Kristus *ut Deus* a přesto je pronáší jedna osoba, jeden a týž (*unus adque idem*) - *verbum caro factum*:

„Neboť jeden a týž je Pán Ježíš Kristus, Slovo, které se stalo tělem. Skrze všechny výroky ukazuje sám sebe. Když říká, že je opuštěný k smrti, tak ukazuje, že je člověk; i když je skutečný člověk, jako Bůh vládne v ráji... Máš zde toho, který si nařiká, že je opuštěný k smrti, protože je člověk; máš zde toho, který umíraje vyznává, že vládne v ráji, protože je Bůh... Tomu samému

⁸¹⁵ Sed sacramenti istud divini intelligentia est, non ignorare Deum, quem non nescias hominem; non nescire autem hominem, quem non ignores Deum; Jesum Christum non dividere, quia Verbum caro factum est... Sepultus enim est Jesus Christus, quia et mortuus est. Mortuus autem est, qui et moriturus locutus est: Deus, Deus meus, quare me dereliquisti? Locutus autem haec est, qui et dixerit: Amen dico tibi, quia hodie mecum eris in paradiso... (Sv. Hilarius, *De Trin.* 10, 60 / SC 462, 270, 1-10.)

patří hlas a slova, jak ve chvíli, kdy říká, že je opuštěný k smrti, tak ve chvíli, kdy vyznává, že vládne.”⁸¹⁶

Slovo, které se stalo tělem, je jeden a týž (*unus adque idem*). Tuto argumentaci sv. Hilarius rozvíjí proto, aby vyvrátil Fotina, který ve smrti rozděloval Krista na člověka a od něj odstupující Slovo, které pojímal jako působení Boží přirozenosti nemající svoji vlastní hypostazi. Slova z Mt 27, 46 podle Fotina pronáší člověk, který tak dosvědčuje, že ho Slovo opustilo. Naopak podle sv. Hilaria tento výrok pronáší vtělené Slovo. Oba dva Kristovy výroky na kříži, z nichž jeden je projev jeho Boží přirozenosti a druhý je projev jeho lidské přirozenosti, náležejí jednomu subjektu Pánu Ježíši Kristu, Slovu, které se stalo tělem (*ejusdem vox haec atque sermo est, se derelictum conquerentis, et se regnare profitentis*).⁸¹⁷ Sv. Hilarius odmítá připustit, aby jiný byl ten, který vládne a jiný ten, který umírá (*non enim alius est moriens et regnans*).⁸¹⁸

Jakým způsobem sv. Hilarius v *De Trinitate* pojednává o smrti Krista a zároveň vylučuje možnost jeho rozdělení, aby bylo jasně dokázáno, že *non alius sit Dominus maiestatis et alius sit Iesus crucifixus*, je vidět také z následující pasáže.

„Neboť při narození, utrpení a smrti prošel událostmi, které jsou vlastní naší přirozenosti, přesto však všechny tyto skutky vykonal skrze sílu své přirozenosti. Když sám sobě je původem narození, když chce trpět to, co mu nepřísluší, aby trpěl, když umírá ten, který žije. A přestože Bůh tyto věci činí

⁸¹⁶ Unus enim atque idem est Dominus Jesus Christus, Verbum caro factum, se ipsum per haec universa significans: qui dum ad mortem derelinqui se significat, homo est; dum vero homo est, in paradiso Deus regnet...Habes in conquerente ad mortem relictum se esse, quia homo est: habes eum, qui moritur, profitentem se in paradiso regnare, quia Deus est. (Ibid. 10, 62 / SC 462, 272, 1-10.)

⁸¹⁷ Ibid. 10, 62 / SC 462, 272, 15

⁸¹⁸ Ibid. 10, 63 / SC 462, 274, 9-10.

skrze člověka, tak se rodí ze sebe, trpí skrze sebe a umírá ze sebe. Nekoná to tak, že by nebyl člověkem, když se narodil, trpěl a zemřel.”⁸¹⁹

To potom sv. Hilaria vede k tomu, že v této kapitole používá následující výroky: Bůh chtěl trpět (*Deus pati vellet*); Bůh chtěl zemřít (*Deus mori vellet*); nesmrtelný Bůh sebe umístil pod zákon smrti (*se immortalis Deus intra legem mortis habuisset*); Bůh umírá skrze tělo (*Deo per carnem moriente*.).

V 9. knize sv. Hilarius pojednává o smrti Krista také na základě slov apoštola Pavla z Ko 2, 13-15⁸²⁰: „...zničil, co bylo proti nám - dlužní úpis, vyzdvihl ho ze středu a přibil ho na kříž, byl vysvlečen z těla, vystavil mocnosti na odív, triumfoval nad nimi.”

Kristus umírá tak, že se svléká z těla (*spolians se carne*). Svlečení z těla je v *De Trinitate* nazýváno zákonem smrti (*lex mortis*).⁸²¹ V první části naší práce jsme viděli, že také sv. Ireneus mluví o tom, že Kristus ve smrti zachoval zákon mrtvých. Podle sv. Hilaria jsou v apoštolových slovech ukázány dvě skutečnosti: svlečené tělo (*caro spoliata*) a ten, který se svléká z těla (*carne se spolians*). Vedle dvojice *caro spoliata* a *carne se spolians* se v 9. knize setkáváme s další dvojicí pojmů: mrtvý Kristus (*Christus mortuus*), či Kristus vzkříšený z mrtvých (*Christus a mortuis excitatus*) na jedné straně a na druhé straně ten, který křísí Krista z mrtvých (*Christum a mortuis excitans*). Sv. Hilarius nejdříve ukazuje, že *Christus mortuus* je týž (*idem*) jako *caro spoliata*.⁸²² Oba dva termíny označují Krista *ut homo*. Dále ukazuje, že

⁸¹⁹ Nam tametsi in partu et passione et morte naturae nostrae res peregerit; res tamen ipsas omnes virtute naturae suae gessit, dum sibi ipse origo nascendi est, dum pati vult quod eum pati non licet, dum moritur qui vivit. Et tamen cum haec Deus per hominem agit, ex se natus, per se passus, et ex se mortuus; non et hominem se non egit, dum et natus, et passus, et mortuus est. (Ibid. 9, 7 / SC 462, 26, 4-10.)

⁸²⁰ Citaci uvádíme podle *De Trinitate*: ...delens quod adversum nos erat chirographum in sententiis, quod erat contrarium nobis: et ipsum tulit e medio, affigens illud cruci: exutus carnem, et potestates ostentui esse fecit, triumphatis his in semetipso. (Ibid. 10, 9 / SC 462, 32, 4-7.)

⁸²¹ Ibid. 9, 10 / SC 462, 32, 14.

⁸²² Ibid. 9, 11 / SC 462, 36, 10-11.

Christum a mortuis excitans je týž (*idem*) jako *carne se spolians*.⁸²³ Tyto termíny zase označují Krista *ut Deus*.

Když tímto způsobem rozdělil a identifikoval projevy lidské a Boží přirozenosti Krista v jeho smrti, přistupuje k jádru argumentace. Tím je odmítnutí nauky Fotina.

„*Nepozoruješ, že svlečené tělo a ten, který se svléká z těla, se od sebe v ničem neliší?... Nevidíš, že to znamená zvěstovat Boha a člověka tak, že smrt náleží člověku a vzkříšení těla Bohu, ovšem nikoli tak, že jiný je ten, který je mrtvý a jiný je ten, skrze kterého je mrtvý vzkříšen?... V síle vzkříšení pochop přirozenost Boží a ve smrti poznej ekonomii člověka. I když jeden i druhý skutek náleží každý své vlastní přirozenosti, tak přece pamatuj, že jeden je Ježíš Kristus, který je ten i onen [Bůh i člověk].*“⁸²⁴

V Kristu jsou tedy dvě přirozenosti, z nichž ve smrti každá koná to, co je jí vlastní, přesto však Pán Ježíš Kristus je jeden *qui utrumque est*, který existuje ve dvou přirozenostech.

2.12. *Totus homo, totus Deus*

Touto kapitolou otevíráme závěrečnou třetí fázi ekonomie. V kapitole, kde jsme se zabývali tím, jak je v *De Trinitate* vyloženo vtělení, jsme viděli, že bylo nezbytné, aby vtělení předcházelo vyprázdnění (*evacuatio*). Také jsme si řekli, že to byl stav pouze dočasný. Nyní se budeme věnovat tomu, jak sv. Hilarius vykládá pohyb, který je opakem k vyprázdnění. Tímto pohybem je

⁸²³ Ibid. 9, 11 / SC 462, 36, 24-25.

⁸²⁴ Sentisne quod a se non differat caro spoliata, et carne se spolians?... Videsne ita Deum et hominem praedicari: ut mors homini, Deo vero carnis excitatio deputetur; non tamen ut alius sit qui mortuus est, et alius sit per quem mortuus resurgit?...Naturam Dei in virtute resurrectionis intellige: dispensationem hominis in morte cognosce. Et cum sint utraque suis gesta naturis, unum tamen Christum Jesum eum memento esse, qui utrumque est. (Ibid. 9, 11 / SC 462, 36, 18-28.)

naplnění formy služebníka plností božství. *Evacuatio* je vyprázdnění formy Boží, které je nezbytné k tomu, aby se utvořilo místo pro přijetí formy služebníka. Ovšem základním smyslem vtělení není nic jiného než výstup formy služebníka (*profectus formae servi*). Jinými slovy Bůh se vyprazdňuje a bere na sebe formu služebníka proto, aby formě služebníka umožnil stát se formou Boží. Smyslem vtělení, vrcholem ekonomie je oslavení, zbožštění formy služebníka, tedy lidské přirozenosti, kterou na sebe vzal Syn Boží.

„*Ale vrchol ekonomie byl takový, aby nyní celý Syn, tedy člověk i Bůh, skrze shovívavost vůle Otcovy, byl zahrnut do jednoty Otcovy přirozenosti, a ten, který pobýval v síle přirozenosti, pobýval rovněž v rodu přirozenosti. Neboť člověk měl získat to, aby byl Bohem.*“⁸²⁵

Naplnění ekonomie spočívá v tom, aby se člověk stal bohem. Na konci ekonomie má tedy celý Syn - nikoliv pouze Kristova Boží přirozenost, ale také jeho lidská přirozenost - pobývat v jednotě s přirozeností Boha Otce.

V předcházejících kapitolách jsme mluvili o tom, že sv. Hilarius vzhledem k působení Slova dělí ekonomii na tři období.⁸²⁶ První období je *ante hominem Deus*. To je období nevtěleného Slova. Druhé období je *homo et Deus*, což je období vtěleného Slova. A nakonec závěrečné třetí období je *totus homo totus Deus*, což je období oslaveného Slova. V této kapitole se budeme zabývat tím, jak sv. Hilarius pojímal tuto závěrečnou fázi ekonomie spásy.

V *De Trinitate* je tato závěrečná fáze ekonomie, kdy Kristus, který byl *homo et Deus*, se má stát *totus Deus*, rozdělena na dvě období, které se liší v intenzitě sjednocení Kristovy lidské přirozenosti s Boží přirozeností. První období má svůj počátek ve vzkříšení, kdy došlo k oslavení a proměnění

⁸²⁵ Sed summa dispensationis haec erat, ut totus nunc Filius, homo scilicet et Deus, per indulgentiam paternae voluntatis, unitati paternae naturae inesset: et qui manebat in virtute naturae, maneret quoque in genere naturae. Id enim homini acquirebatur, ut Deus esset. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 9, 38 / SC 462, 90, 9-14.)

⁸²⁶ „*Něco jiného je být Bohem před člověkem, něco jiného je být člověkem a Bohem a něco jiného je, aby celý člověk byl celý Bůh poté, co byl člověk a Bůh.*“ (Ibid. 9, 6 / SC 462, 24, 14-16.)

Kristova lidství. Druhé období začne podřízením Krista Bohu Otci, ke kterému dojde na konci věků. Zdá se, že rozdíl mezi těmito dvěma obdobími spočívá v tom, že při vzkříšení je Kristovo lidství zahrnuto do slávy Otcovy přirozenosti, zatímco při podřízení Bohu Otci dochází ke sjednocení již oslaveného Kristova lidství s přirozeností Boha Otce.

2.13. Oslavení Kristova lidství ve vzkříšení

Citovaná pasáž z 9, 38, kde se definuje vrchol ekonomie, aby celý Syn, tedy i jeho lidská přirozenost, byla sjednocena s přirozeností Boha Otce, pokračuje takto:

„Aby tak skrze to, že Bůh Slovo byl v přirozenosti Boží, rovněž Slovo, které se stalo tělem, bylo zahrnuto do přirozenosti Boží. A tak by člověk Ježíš Kristus pobýval ve slávě Boha Otce za podmínky, že by tělo bylo sjednoceno se slávou Slova. Slovo, které se stalo tělem, by se vrátilo do jednoty Otcovy přirozenosti také, co se týká člověka, když by přijaté tělo podrželo slávu Slova. Tedy Otec mu měl u sebe vrátit svoji jednotu, aby narození jeho přirozenosti v něm opět přebývalo oslavené. Protože nový stav způsobený ekonomik přinesl překážku jednotě. Tato jednota by nemohla být dokonalá tak, jako byla předtím, jestliže by nebylo u něj přijaté tělo oslaveno.“⁸²⁷

Prvním předpokladem k dosažení vrcholu ekonomie je oslavení formy služebníka. Při svém výkladu o oslavení se sv. Hilarius opírá především o

⁸²⁷ Ut per hoc, quod in natura Dei erat Deus Verbum, Verbum quoque caro factum rursum in natura Dei inesset: atque ita homo Jesus Christus maneret in gloria Dei patris, si in Verbi gloriam caro esset unita: rediretque tunc in naturae paternae etiam secundum hominem unitatem Verbum caro factum, cum gloriam Verbi caro assumpta tenuisset. Reddenda igitur apud se ipsum Patri erat unitas sua, ut naturae suae nativitas in se rursum glorificanda resideret: quia dispensationis novitas offensionem unitatis intulerat; et unitas ut perfecta antea fuerat, nulla esse nunc poterat, nisi glorificata apud se fuisset carnis assumptio. (Ibid. 9, 38 / SC 462, 90, 16-26.)

perikopy z Janova evangelia. Výrok „*A nyní ty, Otče, oslav mne svou slávou, kterou jsem měl u tebe dříve, než byl svět*“ (J 17, 5) vykládá ve 3. a 9. knize *De Trinitate*. V 9. knize vykládá sv. Hilarius oslavení Kristova lidství těmito slovy:

„Proto, aby pobýval v jednotě s ním [Otcem], tak jako pobýval předtím [před vtělením], měl ho Otec u sebe oslavit, protože jednota slávy Otce byla poslušností ekonomie přestoupena... U sebe by oslavil formu služebníka, aby již nadále zůstala formou Boží.“⁸²⁸

Při výkladu vyprázdnění jsme viděli, že Kristus před svým vtělením musel v sobě skrýt svoji přirozenou Boží slávu, protože forma Boží a forma služebníka se neshodují. Tím však došlo k přerušení jednoty slávy mezi Otcem a Synem. Pokud však při vzkříšení došlo k oslavení Kristova lidství, tedy k tomu, že přijatá forma služebníka přešla do stavu formy Boží, pak již neexistuje důvod k tomu, aby Kristova Boží přirozenost dále skrývala přirozený projev svého bytí, tedy svoji slávu.

Ve 3. knize vykládá oslavení Slova, které se stalo tělem, slávou, kterou mělo Slovo před stvořením světa, následujícím způsobem:

„Co to však nyní očekává [Syn] od oslavení u Otce? Jistě to, co měl u něj předtím, než byl svět. Měl plnost božství. Měl ji neboť byl Syn Boží... Neztratil to, co byl, ale začal být to, co nebyl. Neopustil to, co byl, ale to, co je naše, přijal. Proto, co přijal, požadoval výstup do slávy, kterou neopustil... Syn, který se stal tělem, nyní prosil, aby tělo začalo být pro Otce to, co pro něj bylo Slovo. Prosí, aby to, co bylo z času, přijalo slávu toho, který je bez času, aby porušitelnost těla byla přemožena a proměněna v síle Boží a neporušitelnosti

⁸²⁸ Ut enim in unitate sua maneret ut manserat, glorificaturus eum apud se Pater erat; quia gloriae suae unitas per obedientiam dispensationis excesserat... sed apud semetipsum glorificaret formam servi, ut maneret esse Dei forma. (Ibid. 9, 39 / SC 462, 92, 27-35.)

Ducha. Taková je tedy modlitba k Bohu, takové je vyznání Syna k Otci, taková je prosba za tělo."⁸²⁹

Prvním krokem k tomu, aby Kristus *homo et Deus* se stal *totus Deus*, je oslavení Kristovy lidské přirozenosti. Forma služebníka, tj. pokora naší lidské přirozenosti, kterou na sebe Slovo vzalo, je oslavením proměněna do stavu, který je vlastní formě Boží. Tělo, které na sebe Slovo vzalo, je naplněno plností Boží. Když Kristovo lidství přijímá slávu, která je bez času (*sine tempore*), tak jde o výstup (*profectus*) člověka k Bohu. Sláva Boží přirozenosti, kterou Slovo před vtělením muselo v sobě skrýt, je nyní darována Kristovu lidství a stává se tak vlastním projevem také Kristova těla.

Ve 40. a 41. kapitole 9. knihy vykládá sv. Hilarius oslavení Kristovy lidské přirozenosti na základě další perikopy z Janova evangelia: „*Když Jidáš vyšel ven, Ježíš řekl: »Nyní byl oslaven Syn člověka a Bůh byl oslaven v něm; Bůh jej také oslaví v sobě a oslaví jej hned«.*” (J 13, 31-32)

Podle interpretace sv. Hilaria zde sv. Jan zmiňuje dvě oslavení. Nejdříve je oslaven Syn člověka a poté je v Synu člověka oslaven Bůh.

„*Neboť když je oslaven Syn člověka, tak to není stejné, jako když je oslaven Bůh v Synu člověka, nebo jako když Bůh v sobě oslaví Boha oslaveného v Synu člověka.*”⁸³⁰

829 Nunc autem quid est quod apud Patrem clarificationis expectet? Nempe hoc quod habuit apud eum, prius quam mundus esset. Habuit plenitudinem divinitatis; atque habet, namque Dei filius... Non amiserat quod erat, sed coeperat esse quod non erat; non de suo destiterat, sed quod nostrum est acceperat: profectum ei quod accepit, ejus claritatis expostulat unde non destitit... Filius nunc caro factus orabat, ut hoc Patri caro inciperet esse quod Verbum; ut id, quod de tempore erat, gloriam ejus quae sine tempore est claritatis acciperet; ut in Dei virtutem et spiritus incorruptionem transformata carnis corruptio absorberetur. Haec itaque oratio ad Deum est, ad Patrem haec confessio Filii est, haec carnis deprecatio est: in qua eum iudicii die compunctum et de cruce recognitum universi videbunt, in qua praefiguratus in monte est, in qua elevatus ad coelos est, in qua Deo assedit a dextris, in qua visus a Paulo est, in qua honorificatus ab Stephano est. (Ibid. 3, 16 / SC 443, 362, 16-33.)

830 Non enim idipsum est glorificari filium hominis, quod et glorificari in filio hominis Deum, vel glorificare in sese glorificatum in homine Deum. (Ibid. 9, 41 / SC 462, 98, 24-26.)

Význam prvního oslavení, o kterém je řeč ve slovech „*nyní je oslaven Syn člověka*”, je podle sv. Hilaria zřejmý. Slova zřetelně ukazují k tomu, že celá sláva je darována nikoliv Slovu, ale na základě ekonomie narozenému člověku (*sed nati homini dispensationis*).⁸³¹

Určité nejasnosti by mohly být s druhým oslavením, tedy s oslavením Boha v Synu člověka. Sv. Hilarius interpretuje toto oslavení následujícím způsobem:

„*Avšak co se týče toho, že Bůh v sobě oslavuje Boha oslaveného v Synu člověka... Bůh v sobě oslavuje Krista narozeného člověkem..., neboť v sobě vrací Kristu slávu, kterou měl u něj. Když přijetí formy služebníka je přijímáno do formy Boží, tak se v něm oslavuje Bůh oslavený v člověku. Ten Bůh, který byl v něm před ekonomii vyprázdnění sjednocený, jak skrze svoji formu tak i skrze přirozenost svého narození... A když poté, co se narodil člověkem, je oslavený v člověku, září opět ve slávě své přirozenosti. Bůh ho v sobě oslavuje, protože je přijat do slávy Otcovy přirozenosti, ze které se vyprázdnil při ekonomii.*”⁸³²

Před vtělením, kdy jednorozený Bůh na sebe vzal lidskou přirozenost, bylo potřeba, aby se vyprázdnil z formy své slávy, z formy Boží proto, aby mohl přijmout, a to je první *adsumptio*, formu služebníka. Viděli jsme, že vyprázdnění bylo nutné, protože forma Boží a forma služebníka se neshodují. Při vzkříšení však dochází k druhému *adsumptio* a to je okamžik, kdy forma služebníka skrze oslavení přijímá (*adsumpere*) formu Boží. Jakmile je tedy Kristova lidská přirozenost oslavena, zbožštěna a pobývá již ve formě Boží,

831 Ibid. 9, 40 / SC 462, 96, 21.

832 De eo vero, quod glorificatum in filio hominis Deum Deus glorificat in sese... Christum enim Deus natum hominem glorificat in sese... Reddit enim in se Christo gloriam, quam apud se habuit: et cum in formam Dei assumptio formae servilis assumitur, in se glorificatur glorificatus in homine Deus, qui ante vacuitatis dispensationem in sese erat, et per formam servi et per naturam nativitatis unitus... Et cum post nativitatem hominis glorificatus in homine, in naturae suae rursum gloriam clarescit; in se eum Deus clarificat, cum in naturae paternae gloriam, ab ea per dispensationem evacuatus, assumitur. (Ibid. 9, 41 / SC 462, 100, 36-51.)

není důvodu, aby nadále Kristova Boží přirozenost schovávala svoji přirozenou slávu, formu Boží. Proto dochází k tomu, že po oslavení Kristovy lidské přirozenosti, je oslavena také Kristova Boží přirozenost a to tak, že vtělený Bůh „je přijat do slávy Otcovy přirozenosti, ze které se vyprázdnil při ekonomii”.

Ve 42. kapitole 9. knihy své pojetí oslavení vykládá také pomocí slov sv. Pavla: „A každý jazyk, aby vyznával, že Ježíš Kristus jest Pánem v slávě Boha Otce.” (F 2, 11)

„Musíme poznat, že ten, který má být vyznán ve slávě Boha Otce a kterého Otec v sobě oslavil, bezpochyby existuje v tom, co je Otcovo... Neoslavil ho vnější slávou, ale oslavil ho v sobě. Znovu ho bere do té slávy, která je jeho, do té slávy, kterou měl u něj. U sebe a v sobě ho oslavuje.”⁸³³

Doba před a v průběhu prvního období ekonomie spásy je obdobím nevtěleného Slova. Slovo, jednorozený Bůh, mající stejnou přirozenost jako nezrozený Bůh Otec má také stejný projev své přirozenosti, svoji slávu. Poté, co v druhém období ekonomie vtělené Slovo v sobě skrylo svoji přirozenou slávu, dochází ve třetím období ekonomie k tomu, že Otec v sobě vtělenému Slovu znovu vrací jeho slávu. Tato sláva není Bohu vnější (*exterior*), tedy nepatří mezi stvoření.

Pojem Boží slávy u sv. Hilaria

Než přikročíme ke zkoumání druhého období závěrečné fáze ekonomie spásy (podřízení Krista Bohu Otci), zastavíme se a to pro lepší pochopení konceptu

⁸³³ Et qui in Patris gloria confitendus est, et quem in se Pater glorificavit, in his sine dubio intelligendus est esse... Neque glorificavit gloria exteriore, sed glorificavit in sese. In eam eum quae sua est gloriam resumendo, et eam gloriam quam apud eum habuit, eum et apud se glorificat et in sese. (Ibid. 9, 42 / SC 462, 100, 5-13.)

oslavení v *De Trinitate* u toho, jakým způsobem sv. Hilarius chápal biblický pojem sláva.⁸³⁴

Již ze slov Janova evangelia „A nyní ty, Otče, oslav mne svou slávou, kterou jsem měl u tebe, dříve, než byl svět.” (J 17, 5) je evidentní, že termínem sláva zde není míněno něco stvořeného. Sláva, o které je zde řeč, byla již před stvořením světa, v době, kdy byl pouze Bůh. Být oslaven takovou slávou, tedy znamená být zbožštěn, přijat něco, co patří Bohu (*quod Dei sit*). Vedle toho nesmíme zapomenout na následující fakt. To, co starověká theologie chápala jako zbožštění člověka, je v Písmu biblickou terminologií nazýváno oslavením člověka. Stejným způsobem chápe pojem sláva také sv. Hilarius. Oslavení Kristova lidství znamená zbožštění Kristovy lidské přirozenosti. Syn od oslavení očekává, že jeho tělo dostane plnost božství (*plenitudinem divinitatis*).⁸³⁵ Sláva, která je udělena Kristovu lidství, je podle sv. Hilaria sláva přirozenosti Boha Syna (*gloria naturae suae*), nebo také sláva Otcovy přirozenosti (*gloria paternae naturae*).⁸³⁶ Udělení této slávy je tak přechodem Kristovy lidské přirozenosti z formy služebníka do formy Boží. Viděli jsme, že tato sláva Boha Otce, kterou je oslavena Kristova lidská přirozenost není nějaká Bohu vnější sláva (*exterior gloria*).⁸³⁷

Ve 3. knize sv. Hilarius zmiňuje několik novozákonních theofanií, při kterých podle obecného konsensu starověké theologie došlo k projevení oslavené, tedy zbožštěné Kristovy lidské přirozenosti:

„Prosí, aby to, co bylo z času, přijalo slávu toho, který je bez času, aby porušitelnost těla byla přemožena a proměněna v síle Boží a v neporušitelnosti Ducha... To tělo, ve kterém ho všichni uvidí při dnu soudu probodnuté a označené křížem, ve kterém byl proměněn na hoře, ve kterém byl vzat do nebe,

⁸³⁴ Pojmem sláva překládáme jak latinský pojem *honor*, tak i *gloria*. Vulgáta těmito pojmy a navíc někdy také pojmem *claritas* překládá řecký termín ἡ δόξα.

⁸³⁵ Sv. Hilarius, *De Trin.* 3, 16.

⁸³⁶ Ibid. 9, 41.

⁸³⁷ Ibid. 9, 42.

ve kterém usednul po pravici Boha, ve kterém ho viděl Pavel, ve kterém byl chválen Štěpánem.”⁸³⁸

Při svém oslavení byla Kristova lidská přirozenost proměněna a přijala to, co patří Bohu (to, co je bez času). Zde sv. Hilarius zmiňuje *gloria, virtus Dei* a *incorruptio Spiritus*. Takto oslavené, tedy zbožštěné Kristovo lidství viděli učedníci při proměnění na hoře Tábor, sv. Pavel na cestě do Damašku, sv. Štěpán při svém mučednictví. Ve vyznání víry vyznáváme naše očekávání druhého příchodu Krista ve slávě. Podle sv. Hilaria je to okamžik, kdy všichni lidé uvidí Boha zjeveného v Kristově oslavené tedy zbožštěné lidské přirozenosti.

Přestože sláva není něco stvořeného a vzhledem k Bohu něco vnějšího a přestože sv. Hilarius ji chápe jako plnost božství a mluví o ní jako o slávě Synovy a Otcovy přirozenosti, není možné ji ztotožnit se samotnou Boží podstatou.

Jiného názoru jsou G. M. de Durand, Ch. Morel a G. Pelland, autoři poznámek kritického vydání *De Trinitate* pro Sources chrétiennes. Jejich interpretace pojmu sláva je následující: „Sláva je samotná přirozenost Boha.”⁸³⁹ „Sláva spočívá ve *forma Dei*, tedy v samé přirozenosti Boha, pouze Bůh vlastní slávu.”⁸⁴⁰ Přitom tito autoři jsou si vědomi ústředního významu termínu sláva, o kterém tvrdí, že je to jeden z nejcharakterističtějších pojmů teologie sv. Hilaria.⁸⁴¹

Domníváme se však, že není možné souhlasit s tím, že by sv. Hilarius ztotožňoval slávu Boží s přirozeností Boží a že by pouze Bůh vlastnil tuto

838 ...ut id, quod de tempore erat, gloriam ejus quae sine tempore est claritatis acciperet; ut in Dei virtutem et spiritus incorruptionem transformata carnis corruptio absorberetur...haec carnis deprecatio est: in qua eum iudicii die compunctum et de cruce recognitum universi videbunt, in qua praefiguratus in monte est, in qua elevatus ad coelos est, in qua Deo assedit a dextris, in qua visus a Paulo est, in qua honorificatus ab Stephano est. (Ibid. 3, 16 / SC 443, 364, 28-37.)

839 SC 448, pozn. 1, s. 454.

840 Ibid., pozn. 2, s. 454.

841 SC 462, pozn. 2, s. 394.

slávu. Podle našich závěrů sv. Hilarius ve své teologii naopak rozlišuje mezi slávou Boží a přirozeností Boží a také učí, že nejen Bůh vlastní tuto slávu, protože spravedliví na konci věků budou oblečeni slávou Boží přirozenosti. Pokusíme se pro naše tvrzení uvést alespoň dva důvody, o které se opíráme.

První důvod je následující. Pokud by skutečně sv. Hilarius nerozlišoval mezi Boží přirozeností a Boží slávou, měli bychom velký problém s tím, co v *De Trinitate* čteme o oslavení věřících na konci věků. Jak uvidíme v závěrečné kapitole naší práce, cílem lidského života je zbožštění, které sv. Hilarius vykládá právě jako oslavení člověka stejnou slávou Boží přirozenosti, kterou byla oslavena Kristova lidská přirozenost při jeho vzkříšení. Spravedliví budou na konci věků utvořeni do podoby (*conformes*) oslaveného těla Krista, budou oblečeni do slávy Boží. Pokud by Boží sláva byla ztotožněna s Boží přirozeností, pak by to znamenalo, že nejen Kristus má účast na přirozenosti Boha a je tak *homousios* s Otcem. Platilo by to také pro všechny ty, kteří na konci věků budou oslaveni slávou, kterou měl Syn před stvořením světa.

Domníváme se, že je potřeba, abychom si uvědomili, že sv. Hilarius rozlišuje mezi jednotou Otce a Syna, která je jednotou přirozenosti (*sed quia soli Patri et Filio ex natura proprium est ut unum sint*)⁸⁴² a jednotou člověka s Bohem, která je jednotou slávy (všichni věřící přijímají slávu Syna a postupují *ad unitatem paterni honoris*)⁸⁴³. Musíme si uvědomit, že v myšlení sv. Hilaria se jedná o stejně klíčové rozlišení, jako jsme to viděli v případě rozdílu mezi *creari et nasci*, mezi narozením Syna z přirozenosti Otce a stvořením světa ze stvořitelské síly Boží.

Jeden z autorů poznámek, G. Pelland, S. J., se pojmu sláva Boží, jejího místa v teologii sv. Hilaria a otázce jejího vidění a účasti na ní, věnoval podrobněji ve velice zajímavém článku „*Gloriam ex conspectu gloriae*”. Zde

842 Sv. Hilarius, *De Trin.* 8, 12 / SC 448, 392, 1-2.

843 Ibid. 8, 12 / SC 448, 394, 27-28.

podle našeho názoru vystihuje velice přesně myšlení sv. Hilaria: „... vidění slávy Boží proměňuje poznávajícího samého tím, jak také jemu uděluje slávu (*gloriam ex conspectu gloriae*).“⁸⁴⁴ A o něco dále pokračuje: „Sláva ve skutečnosti není něco, na co můžeme patřit: očekáváme den, kdy již tvář Boží nebude zahalena rouškou (*revelata facie*), bude to okamžik, kdy vstoupíme do slávy.“⁸⁴⁵

Pokud by při psaní těchto řádek autor předpokládal, že sláva je samotná přirozenost Boží, pak by to znamenalo, že na konci věků také spravedliví vstoupí do přirozenosti Boží, že také jim bude předána přirozenost Boží. Přitom pro sv. Hilaria od počátku, od dob psaní *Komentáře* je to právě účast (*communio*) Syna na přirozenosti Otce, která je hlavním argumentem pro dokázání božství Syna.⁸⁴⁶

G. Pelland ve svém článku dále píše: „Vidět Boha znamená pobývat v Bohu. Hle, proč se Bůh dává vidět, je to proto, aby dával sám sebe.“⁸⁴⁷

Pokud nebudeme rozlišovat mezi přirozeností Boží, kterou Bůh uděluje Synu při věčném narození („*Pravá víra vyznává Boha narozeného z Boha jako světlo ze světla. Bůh bez utrpení škody, udělil ze sebe narozenému Bohu svoji přirozenost*“⁸⁴⁸) a slávou Boží, kterou Bůh udělí spravedlivým na konci věků, jaký závěr bychom museli nutně udělat?

844 G. Pelland, *Gloriam ex conspectu gloriae* in *Gregorianum* 72 (1991), s. 758.

845 *Ibid.*, s. 759.

846 „*Rouhání proti Duchu také je, když činíme něco uprostřed. To znamená, něco Kristu přiznáváme, ale zároveň mu upíráme to největší. Neboť ho uctíváme jako Boha a zbavujeme ho společenství s Bohem. To se děje tehdy, když z obdivu k tak velkým skutkům se ho neodvažuješ zbavit jména Bůh, ale ze zlé mysli a rozumu popíráš, že má společenství Otcovy substance a tak mu odnímáš jeho vznešenost, kterou jsi musel takto nominálně vyznat.*“ (Sv. Hilarius, *Comm. In Matt.* 12, 18 / SC 254, 286, 23-30.) „*Pouze Kristu náleželo [odpouštět hříchy]. Pouze z důvodu účasti na Otcově substancí mohl takto činit.*“ (*Ibid.* 8, 8 / SC 254, 202, 12-13.)

847 Pelland, *Gloriam ex conspectu gloriae*, s. 760.

848 *Sed quia verae fidei professio est, ita Deum ex Deo natum ut lumen ex lumine, quod sine detrimento suo naturam suam praestat ex sese...* (Sv. Hilarius, *De Trin.* 6, 12 / SC 448, 190, 15-17.)

V *De Trinitate* čteme o slávě Boží: „*Ovšem evangelia nemlčí o slávě jeho těla, ve kterém nyní vládne.*“⁸⁴⁹ Když chce sv. Hilarius ukázat, kde evangelia mluví o této slávě, zmiňuje perikopu o proměnění na hoře Tábor (Mt 16, 28 - 17, 2). Při této události byla Apoštolům „*ukázána sláva těla přicházejícího v království*“, Apoštolům byla slíbena účast (*consortium*) na této slávě.⁸⁵⁰ Nikde však sv. Hilarius neříká, že by někde byla ukázána Boží přirozenost, nebo že by Apoštolům byla slíbena účast na Boží přirozenosti.

A ještě uvedeme druhý důvod. Podle sv. Hilaria byla jednota mezi slávou Otce a Syna poslušností ekonomie přestoupena (*gloriae suae unitas per oboedientiam excesserat*)⁸⁵¹. Nikde však nečteme, že by při *evacuatio* došlo k přerušení jednoty přirozenosti Otce a Syna. Pokud ztotožníme slávu s přirozeností Boha, pak by výrok, že jednota slávy Otce a Syna byla následkem vtělení přestoupena, byl vodou na mlýn ariánské theologie.

Podobně sv. Hilarius tvrdí, že nový stav způsobený ekonomii přinesl překážku (*offensio*) pro jednotu Otce a Syna, která musela být překonána oslavením.⁸⁵² Ztotožníme-li Boží slávu s Boží přirozeností, pak výrok, že vtělení přineslo překážku jednotě přirozenosti Otce a Syna, by šel také vstříc arianismu. Fakt, že se Logos vtělil, byl pro ariány důkazem toho, že Logos není jedné přirozenosti s Bohem.

849 *Ibid.* 11, 37.

850 *Ibid.* 11, 38.

851 *Ibid.* 9, 39.

852 *Ibid.* 9, 38.

2.14. *Subiectio*, podřízení Krista Bohu Otcí

Po oslavení lidské přirozenosti Krista, ke kterému došlo při jeho vzkříšení, dojde podle výkladu sv. Hilaria ještě k intenzivnějším sjednocení Kristova lidství s jeho Boží přirozeností. Stane se tak při podřízení Krista Bohu Otcí.

Ariáni ve své snaze dokázat slabost přirozenosti Syna Božího, používali nejenom události z Kristova pozemského života. Podobným způsobem vykládali také perikopy z Písma, které mluví o událostech ze života Krista po jeho vzkříšení. V 11. knize *De Trinitate* nacházíme výklad těchto pasáží, o které se ariáni opírali. Hlavní pozornost je přitom věnována výkladu pasáže sv. Pavla z 1 K 15, 21-28.

„A jako vešla do světa smrt skrze člověka, tak i zmrtvýchvstání: jako v Adamovi všichni umírají, tak v Kristu všichni dojdou života. Každý v daném pořadí: první vstal Kristus, potom při Kristově příchodu vstanou ti, kdo jsou jeho. Tu nastane konec, až Kristus zruší vládu všech mocností a sil a odevzdá království Bohu a Otcí. Musí totiž kralovat, »dokud Bůh nepodmaní všechny nepřátele pod jeho nohy«. Jako poslední nepřítel bude přemožena smrt, vždyť »pod nohy jeho podřídil všecko«. Je-li řečeno, že je mu podřízeno všecko, je jasné, že s výjimkou toho, kdo mu všecko podřídil. Až mu bude podřízeno všecko, pak i sám Syn se podřídí tomu, kdo mu všecko podřídil, a tak bude Bůh všecko ve všem.“

Sv. Hilarius přichází k výkladu této pasáže proto, že existují mnozí (*pleri*), kteří vykládají podřízení (*subiectio*), předání království (*traditio regni*) a konec (*finis*) buď jako zničení přirozenosti (*abolitio naturae*) nebo jako úpadek moci (*defectio potestatis*), a nebo jako slabost božství (*infirmitas*

divinitatis).⁸⁵³ Jako i jinde sv. Hilarius nezmiňuje, kdo jsou ti mnozí, proti kterým předkládá svůj výklad této obtížné pasáže.

M. Figura a J. Doignon uvádějí, že se zde jedná o vyvrácení arianismu.⁸⁵⁴ Je však velice pravděpodobné, že sv. Hilarius vykládal tuto pasáž nejenom s ohledem na ariánskou nauku, ale především jako polemiku s naukou Marcela z Ankyry. Již jsme mluvili o tom, že vedle ariánské nauky a nauky Fotinovy se v *De Trinitate* setkáváme také s polemikou s monarchianistickými názory Marcela z Ankyry, který je uváděn pod pseudonymem Sabellius.

Pro Marcela z Ankyry⁸⁵⁵ byla pasáž z 1 K 15, 21-28 jedna z klíčových novozákonních pasáží jeho teologie. Marcel z Ankyry byl jedním z předních obránců *homoousios*, ale zároveň příčinou toho, proč mnoho biskupů na Východě nebylo ochotno tento termín přijmout. Obávali se možnosti sabellianistického výkladu tohoto pojmu. Měli strach, že *homoousios* znamená popření existence hypostaze Syna odlišné od hypostaze Otce. A právě toto podezření u nich silně podporovaly některé výroky Marcela z Ankyry⁸⁵⁶.

V roce 335 Marcel publikoval dílo, které mu způsobilo jeho celoživotní problémy. V tomto díle se Marcel snažil vyvrátit ariánskou nauku a vyložit nicejskou víru. Ovšem ve své snaze odvrhnout ariánskou nauku o podřízení a odlišnosti Logu vůči Bohu, natolik zdůraznil jejich jednotu, že vzbudil okamžitě podezření ze sabellianismu. Podle Marcela z Ankyry Logos ve své předvěčné existenci v Bohu (v tomto smyslu je *homoousios*) existoval nikoliv jako odlišná hypostaze, ale jako neosobní *δύναμις*. Podobně jako se má slovo

853 Ibid. 11, 21 / SC 462, 334, 1-3.

854 SC 443, s. 113.

855 J. Ján, *Marcel z Ankyry*, seminární práce předložená na Theologické fakultě Národní univerzity v Athénách, 2005.

856 Marcel z Ankyry byl také příčinou vzájemné nedůvěry mezi Východem a Západem. Zatímco v roce 336 byl v Konstantinopoli synodou odsouzen, v roce 340 byla jeho nauka na synodě v Římě prohlášena za orthodoxní. Tento fakt mezi západními biskupy ještě více vzbudil podezření o tom, že Východ je ariánský. A naopak u východních biskupů tím bylo posíleno jejich podezření, že západní obhájci *homoousios* jsou v podstatě sabelliani.

k člověku, který ho vyslovil, tak se má Logos k Bohu, ze kterého vyšel kvůli stvoření světa. Logos se tak stává δύναις ενεργής nebo ενεργεια δραστηκή. Odlišnou hypostazí od Boha se Logos stává až při vtělení, kdy se Logos stává Synem Božím. Ovšem poté, co bude vykonána ekonomie spásy, se Logos podřídí Bohu a vrátí se zpět do svého původního stavu jednoty v Bohu a tím přestane existovat jako odlišná hypostaze. Tehdy budou naplněna slova sv. Pavla o podřizení Krista Bohu Otci na konci věků z citované pasáže 1 K 15, 21-28.

Z Marcelova spisu se nám zachovaly pouze texty, které cituje Eusebius Cesarejský ve svých spisech *Contra Marcellam* a *De ecclesiastica theologia*, kde vyvrací Marcelovu nauku. Není nám znám ani původní název tohoto spisu. Ovšem v této souvislosti je pro nás velice zajímavá následující skutečnost. Když sv. Hilarius referuje o tomto Marcelově spisu, nazývá ho *De subiectione Domini Christi*.⁸⁵⁷ A stejně by mohla být pojmenována také část *De Trinitate* 11, 21-49, kterou se budeme nyní zabývat. A to je důvod, který nás ospravedlňuje v tom domnívat se, že podrobná exegeze 1 K 15, 21-28, jak ji sv. Hilarius podává v 11. knize *De Trinitate*, je pokusem korigovat výklad Marcela z Ankyry o významu *subiectio* Krista vůči Bohu Otci.

Ve svém výkladu o podřizení (*subiectio*) Krista vůči Bohu Otci sv. Hilarius zdůrazňuje, že v perikopě 1 K 15, 21-28 jsou tři místa, která zasluhují zvláštní pozornosti. Je totiž potřeba vyložit, jak máme chápat konec (*finis*), předání království (*traditio regni*) a podřizení (*subiectio*).⁸⁵⁸ Je potřeba zjistit, zdali *finis* můžeme chápat jako upadnutí (*defectio*), *traditio* jako ztrátu (*amissio*) a *subiectio* jako slabost (*infirmetas*).⁸⁵⁹

⁸⁵⁷ Marcellum... quem de subiectione Domini Christi ediderat (Sv. Hilarius, *Fragm.* 2, 22 / PL 10, 651B.)

⁸⁵⁸ Sv. Hilarius, *De Trin.* 11, 25.

⁸⁵⁹ Ibid. 11, 27.

Co se týče pojmu konce, sv. Hilarius v 28. kapitole uvádí, že konec zde není potřeba chápat jako *defectio*, ale jako stav dosáhnuté dokonalosti (*consummata perfectio*). V tomto případě platí, že „všechny věci tíhnou ke svému konci nikoli proto, aby nebyly, ale proto, aby byly v tom, k čemu tíhnuly“. Když je konce dosaženo, tak konec již dále ze sebe nevychází (*non excedens ex sese*), aby postupoval (*proficit*) k jiným časům nebo věcem, než je on sám. Konec je tedy nepohyblivost zůstávání (*immobilis manendi*) stav, ke kterému se směřuje.⁸⁶⁰

O předání království ve 29. kapitole říká, že nemůže být chápáno jako ztráta (*amissio*), protože v opačném případě bychom se museli domnívat, že také Otec přišel o to, co předal Synovi (viz. Mt 11, 27).

Ovšem nejvíce prostoru ve svém výkladu věnuje klíčovému pojmu celé pasáže. Tím je termín podřizení (*subiectio*). Na začátku je potřeba upozornit na to, že v 1 K 15, 21-28 se *subiectio* objevuje dvakrát. Při prvním *subiectio* Bůh všechno podřizuje pod nohy Krista. Při druhém *subiectio* se Syn sám podřizuje Otci. Sv. Hilarius vylučuje možnost, že bychom v tomto případě mohli *subiectio* chápat v jeho běžném významu (*sensum communem*) jako podřizení protikladných kvalit, jako je tomu např. v případě podřizení služebníka pánovi nebo slabého silnému.⁸⁶¹

Ve 32. kapitole vysvětluje, jaký je rozdíl mezi pojmem zničením vlády mocností z 1 K 15, 24 a *subiectio*. Zničit nepřátelskou moc znamená odebrat jí právo moci tak, aby již dále neexistovala. Jde tedy o zničení její vlády. Naproti tomu *subiectio* definuje sv. Hilarius ve 35. kapitole tímto způsobem:

„A tak podřizení (*subiectio*) je následující věc: přechod z přirozenosti do přirozenosti; když něco přestává být to, co je podle sebe sama a podřizuje se tomu, do jehož formy přechází. Přestává být ovšem nikoli proto, aby nebylo,

⁸⁶⁰ Ibid. 11, 28.

⁸⁶¹ Ibid. 11, 30.

ale aby vystoupilo. Skrze tuto proměnu je podřízeno tím, jak přechází do kategorie jiného rodu, který přijímá.”⁸⁶²

Takto vyložený pojem *subiectio* vyjadřuje samotné jádro myšlení sv. Hilaria. Cílem ekonomie je zbožštění člověka (*profectus hominis ad Deum*). Tohoto cíle je dosaženo při *subiectio*, které je proměněním, výstupem, přechodem do jiné formy bytí. *Subiectio*, jak jsme řekli, je dvojí. Nejprve ti, kteří zazáří jako slunce v království Boha Otce, budou podřízeni oslavenému tělu Krista. Budou proměněni a přejdou do formy Boží. Poté se Kristus podřídí Bohu Otci a skrze toto *subiectio* dojde k výstupu (*profectus*) Krista z jeho stavu *homo et Deus* do stavu *totus homo totus Deus*.

Když jsme se seznámili s tím, jak sv. Hilarius chápe význam klíčových termínů pasáže 1 K 15, 21-28, podívejme se nyní na její výklad v 11. knize *De Trinitate*.

V textu apoštol Pavel uvádí pořadí *finis, traditio, subiectio*. Ve 26. kapitole sv. Hilarius vysvětluje, že pro správné pochopení apoštolské nauky je potřeba, aby první bylo *traditio*, druhé *subiectio* (myšleno nikoliv naše podřízení Kristu, ale podřízení Krista Bohu Otci) a poslední *finis*.

Ovšem dříve, než dojde k těmto třem závěrečným aktům ekonomie, musí ekonomie spásy projít následujícími událostmi. Jedná se o zničení vlády mocností, dále o *subiectio*, kdy bude vše podřízeno Kristu, a nakonec o přemožení smrti (*devictio mortis*). Těmto událostem, které svým obsahem náležejí do antropologie spíše než do christologie, se budeme věnovat v příští kapitole.

Poté, co jsou zničeny mocnosti, smrt je přemožena, činící nepravosti jsou odstraněni z království, nepřátelé a spravedliví jsou podřízeni Kristu –

⁸⁶² Subjectio itaque etiam ea est, quae est ex natura in naturam concessio: dum a se secundum quod est desinens, ei subicitur, cuius concedit in formam. Desinit autem, non ut non sit, sed ut proficiat: fitque ex demutatione subditus, in speciem suscepti alterius generis transeundo. (Ibid. 11, 35 / SC 462, 358, 15-20.)

tedy jsou zbožštěni, utvořeni do podoby (*conformes*) slávy Kristova těla, nastává doba k tomu, aby se odehrály závěrečné tři akty ekonomie spásy *traditio, subiectio* (Krista Bohu Otci) a *finis*.

Výkladu pojmu království se budeme také věnovat až v následující kapitole. Zde se zastavíme pouze u toho, co sv. Hilarius říká o předání království (*traditio regni*): „Předá tedy království Bohu Otci, není to tak, že by při předání byl zbaven moci, protože my, kteří jsme byli utvořeni do podoby slávy jeho těla, budeme království.”⁸⁶³

Po předání království následuje podřízení Krista Bohu Otci a poté konec (*finis*), kdy Bůh bude vše ve všem. Tímto okamžikem se dostáváme do druhé fáze zbožštění Kristovy lidské přirozenosti. Při první fázi, která se udála ve vzkříšení, byla Kristova lidská přirozenost oslavením proměněna (*transformatio*) z formy služebníka do formy Boží. Tato první fáze zbožštění Kristovy lidské přirozenosti náleží také těm, kteří budou utvořeni do podoby (*conformare*) oslaveného těla Krista.

Při završení ekonomie spásy však dojde k tomu, že se Kristus se svým již oslaveným tělem podřídí (*subicere*) Bohu. Záměrem tohoto druhého *subiectio* je (v souladu s 1 K 15, 28 „Až mu bude podřízeno všechno, pak i sám Syn se podřídí tomu, kdo mu všechno podřídil, a tak bude Bůh všechno ve všem.”), aby Bůh byl vše ve všem (*omnia in omnibus*). Podle výkladu sv. Hilaria tak dojde k ještě intenzivnějšímu proměnění Kristovy lidské přirozenosti, než tomu bylo u oslavení, ke kterému došlo při jeho vzkříšení. Při *subiectio* dojde ke sjednocení Kristova lidství s Boží přirozeností.

Výkladu této závěrečné fáze ekonomie spásy se sv. Hilarius věnuje ve 40. kapitole 11. knihy, která začíná těmito slovy: „Avšak vládne v tom samém oslaveném těle, které je již jeho. Vládne, dokud nebudou zničeny mocnosti,

⁸⁶³ Tradet ergo regnum Deo patri: non ita, tamquam tradens potestate concedat, sed quod nos conformes gloriae corporis sui facti regnum Dei erimus. (Ibid. 11, 39 / SC 462, 362, 1-3.)

dokud nebude přemožena smrt, a dokud si sobě nepodřídí nepřátele (subiectio).⁸⁶⁴

To je první fáze oslavení Kristovy lidské přirozenosti začínající vzkříšením a trvajícím do okamžiku, než po všech těchto událostech, o kterých budeme mluvit v nadcházející kapitole (zničení mocností, přemožení smrti...), dojde k podřízení Krista Bohu Otci.

V 11, 40 sv. Hilarius dále pokračuje:

„... podřídí se tomu, kdo mu všechno podřídil, tedy Bohu, aby Bůh byl vše ve všem. Protože přirozenost Otcova božství je dovedena do přirozenosti našeho přijatého těla a tím bude Bůh vše ve všem.“⁸⁶⁵

Cílem podřízení *subiectio* Krista Bohu Otci je to, aby do těla, které na sebe Kristus při vtělení přijal a které bylo potom při vzkříšení oslaveno, byla přivedena přirozenost Otcova božství, nebo jinými slovy, aby Kristovo lidství bylo „zahrnuto do jednoty Otcovy přirozenosti“.⁸⁶⁶ Jak dále uvidíme, tato druhá fáze zbožštění Kristovy lidské přirozenosti se týká již pouze lidství Kristova.

Výklad v 11, 40 pokračuje těmito slovy:

„Protože podle ekonomie Kristus, který je z Boha a z člověka, je prostředníkem mezi Bohem a lidmi. Na základě ekonomie má v sobě to, co pochází z těla a na základě podřízení (*subiectio*) má dosáhnout toho, aby ve všem měl to, co je Boha, aby tak již nebyl Bůh z části (*ex parte*), ale Bůh celý (*Deus totus*). Pro podřízení neexistuje jiná příčina než ta, aby Bůh byl vše ve

864 Regnat autem in hoc eodem glorioso jam suo corpore, donec evacuatis magistratibus, et morte devicta subjiciat sibi inimicos. (Ibid. 11, 40 / SC 462, 364, 1-3.)

865 ... subjicietur subjicienti sibi omnia, Deo scilicet, ut sit Deus omnia in omnibus naturae assumpti corporis nostri natura paternae divinitatis invecata. Per id enim erit omnia in omnibus Deus. (Ibid. 11, 40 / SC 462, 364, 5-8.)

866 Ibid. 9, 38.

všem (*omnia in omnibus*). Již v něm nepřebývá žádná přirozenost pozemského těla, takže ten, který před tím v sobě obsahoval dva, je nyní pouze Bůh.“⁸⁶⁷

Sv. Hilarius jasně říká, že příčina podřízení Krista Bohu Otci je, aby Bůh byl vše ve všem. Co se tím však myslí, že Bůh má být vše ve všem? *Subiectio* se v Kristu týká pouze jeho lidské přirozenosti. *Ut Deus sit omnia in omnibus* znamená výstup (*profectus*) Kristova lidství. V prvním období ekonomie, zahrnující stvoření světa a období starozákonních theofanií, je Kristus *ante hominum Deus*. Ve druhém období se pro spásu lidí Slovo, jednorozený Bůh, stává tělem a je tak již nejenom Bohem, ale i člověkem. V tomto slova smyslu je Kristus *Deus ex parte*. Ovšem vtělení není závěrečnou událostí ekonomie. Po něm jako završení ekonomie spásy přichází *subiectio*. Viděli jsme, že podle definice sv. Hilaria *subiectio*, je výstup, při kterém ten, kdo se podřizuje, přestává být tím, čím byl, nikoli však proto, aby nebyl, ale *ut proficiat*. V 9, 38 jsme zase viděli, že završením ekonomie je, aby celý Syn, nejen Bůh, ale i člověk, byl sjednocen s Otcovou přirozeností. Toho je dosáhnuto právě při *subiectio*, což je událost, při které oslavená lidská přirozenost Krista je sjednocena s přirozeností Otce, a Kristus je tak Bohem nejen *ut Deus*, ale také *ut homo*. Domníváme se tedy, že termín *ut sit Deus omnia in omnibus* je potřeba chápat jako dokonalé sjednocení Kristovy lidské přirozenosti s přirozeností Boha Otce. Skrze to, jak se Kristus podřídí Bohu Otci, ten, který byl předtím *et homo et Deus*, se nyní stává pouze Bohem (*tantum Deus*).

Sv. Hilarius si byl vědom toho, že by jeho slova „nepřebývá již v něm žádná přirozenost pozemského těla, takže ten, který předtím v sobě obsahoval

867 Quia secundum dispensationem ex Deo et homine hominum Deique Mediator, habens in se ex dispensatione quod carnis est, adepturus in omnibus ex subjectione quod Dei est, ne ex parte Deus sit, sed Deus totus. Non alia itaque subjectionis causa est, quam ut omnia in omnibus Deus sit, nulla ex parte terreni in eo corporis residente natura, ut ante in se duos continens, nunc Deus tantum sit. (Ibid. 11, 40 / SC 462, 364, 9-15.)

dva, je nyní pouze Bůh”⁸⁶⁸ mohla být lehce dezinterpretována. Proto hned v následující větě vysvětluje to, co již řekl, když definoval pojem *subiectio* - smyslem podřízení není, aby ten, kdo se podřizuje, přestal být, ale *ut proficiat*.

„Nejde o odvrhnutí těla, ale o jeho přenesení (*translatio*), které má příčinu v podřízení (*subiectio*). Nejde ani o úpadek a zničení těla. Jde o proměnění, které vychází z oslavení. Sobě jako Bohu přidává člověka spíše, než že ztrácí své božství kvůli svému lidství. Podřizuje se ovšem nikoli proto, aby nebyl, ale aby Bůh byl vše ve všem.”⁸⁶⁹

Zbožštění Kristovy lidské přirozenosti, které má příčinu v *subiectio*, neznamená její zničení, ale její proměnění. V 11, 41 sv. Hilarius dále vysvětluje, jak chápe *subiectio* Krista Bohu Otcí:

„...Pán Ježíš Kristus, první z těch, kteří zesnuli, se musí v čase a skrze ekonomii podřídít, aby Bůh byl vše ve všem, což není slabost božství, ale výstup (*profectus*) přijatého těla, protože ten, který byl Bůh a člověk, je již celý Bůh.”⁸⁷⁰

Subiectio se netýká Kristovy Boží přirozenosti, proto nemůže být důkazem její slabosti. Týká se Kristova lidství, pro které však *subiectio* znamená *profectus*. *Subiectio* je příčinou zbožštění Kristovi lidské přirozenosti. Míra zbožštění Kristova lidství je taková, že Kristus, který byl Bohem a člověkem, se stává cele Bohem. Dále ve 41. kapitole o *subiectio* čteme, že

868 Podobně ostrou formulaci nacházíme také u sv. Řehoře Nysského v *Adversus Apollinarem*. „I když jeho tělo zůstalo ve stejné přirozenosti těla, bylo přetvořeno do moře nesmrtnosti...vše tělesné bylo proměněno v Boží a nesmrtnou přirozenost. (Sv. Řehoř Nysský, *Adversus Apollinarem*, PG 26, 405A.)

869 Non abjecto corpore, sed ex subiectione translato; neque per defectionem abolito, sed ex clarificatione mutato; acquirens sibi Deo potius hominem, quam Deum per hominem amittens. Subjectus vero ob id, non ut non sit, sed ut omnia in omnibus Deus sit. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 11, 40 / SC 462, 364, 15-20.)

870 ... subjiendum esse in tempore et per dispensationem Dominum Jesum Christum primitias dormientium, ut sit Deus omnia in omnibus: per quod non divinitatis infirmitas est, sed assumptionis profectus, dum homo et Deus, jam Deus totum est. (Ibid. 11, 41 / SC 462, 366, 2-7.)

Kristus „je oslavený ve svém těle, dokud v něm vládne. Poté se musí podřídít, aby byl Bůh vše ve všem”.⁸⁷¹

Sv. Hilarius vykládá své pojetí zbožštění Kristovy lidské přirozenosti skrze oslavení ve vzkříšení a skrze podřízení Krista Bohu Otcí nejen na základě pasáží sv. Pavla, ale také na základě některých výroků Páně z evangelií. Za tímto účelem se obrací k výkladu perikopy z J 13, 31-32, kde se praví: „Když Jidáš vyšel ven, Ježíš řekl: »Nyní byl oslaven Syn člověka a Bůh byl oslaven v něm; (32) Bůh jej také oslaví v sobě a oslaví jej hned«”. Přitom výklad této perikopy je v 11. knize odlišný od výkladu, který podal v 9. knize (viz. kapitoly 40-41). V 11. knize tuto pasáž vykládá takovým způsobem, že zdůrazňuje dvě fáze zbožštění Kristova lidství.

„První část [verš 31] se vztahuje ke slávě těla, která si půjčuje svoji slávu ze společnosti s Boží přirozeností. Potom [verš 32] následuje výstup (*profectus*) do úplnější slávy a to z důvodu vzrůstu slávy, která již byla tělu darována.”⁸⁷²

Ve svém výkladu sv. Hilarius pracuje s rozdílem mezi oslavením Boha v Synu člověka z 31. verše a oslavením Syna člověka v Bohu z 32. verše. O oslavení Boha v Synu člověka uvádí:

„Fakt, že Bůh v něm byl oslaven, se vztahuje ke slávě těla, skrze kterou je sláva Boží poznána skrze tělo. Sláva Boží má být poznána skrze slávu Syna člověka.”⁸⁷³

Verš J 13, 31 sv. Hilarius interpretuje jako oslavení Syna člověka při jeho vzkříšení. Stejně jako při výkladu 1 K 15 tím má na mysli oslavené,

871 ...quia et clarificatum in corpore dum in eo regnat, et postea subjiendum ut Deus omnia in omnibus... (Ibid. 11, 41/ SC 462, 366, 7-8.)

872 Hoc enim primum spectat ad corporis gloriam, quae ex naturae divinae consociatione gloriam mutaretur. Succedit deinde gloriae plenioris profectus, ex incremento indultae jam corpori gloriae capessendus. (Ibid. 11, 42 / SC 462, 366, 8-11.)

873 Nam quod Deus in eo glorificatus est, ad corporis gloriam spectat, per quam Dei gloria intellecta per corpus est, gloria Dei per gloriam filii hominis intelligenda. (Ibid. 11, 42 / SC 462, 368, 14-17.)

zbožštěné tělo Krista, ve kterém se Kristus zjevil učedníkům na hoře Tábor a ve kterém vládne od svého vzkříšení. V souladu se starověkou theologií v době po vtělení je to zbožštěná, oslavená lidská přirozenost Krista, která je „místem“, kde člověk poznává a vidí Boha, přesněji Boží slávu. Viděli jsme, že podle starověkého konceptu ekonomie je to Logos, který zjevuje Boha v průběhu celé historie. Ve Starém zákoně zjevuje Boha, tedy jeho nestvořenou slávu, nevtělený Logos. Od vtělení je tato sláva Boha zjevována v těle Krista. Sv. Ireneus v této souvislosti nazývá Slovo ekonomem slávy Otce. „Slovo ekonom slávy Otce... ukazuje lidem Boha..., viditelného Boha znova ukazuje skrze mnohé ekonomie...“⁸⁷⁴ O zjevení nestvořené slávy Boha v těle Krista pak sv. Ireneus Lyonský píše:

„...aby se v těle Páně objevilo Otcovo světlo a aby z jeho rudoskvoucího těla přešlo do nás. Tímto způsobem bude člověk Otcovým světlem zahalen do neporušitelnosti.“⁸⁷⁵

Oslavené tělo Pána Ježíše Krista je prostředníkem, skrze kterého člověk poznává Boha, lépe řečeno *quod Dei sit* - slávu Boží přirozenosti. Tu slávu, kterou Syn Boží při vtělení v sobě ukryl, kterou ukázal učedníkům na hoře Tábor a která se po vzkříšení stává vlastním projevem také Syna člověka. O první fázi zbožštění sv. Hilarius říká, že se vztahuje ke slávě těla. Jak dále uvidíme, tato fáze oslavení je společná jak Kristově lidství tak těm, kteří na konci věků „zazáří jako slunce v království Boha Otce“.

O oslavení Syna člověka v Bohu z J 13,32 píše:

„... tak Bůh ho oslavil v sobě skrze růst oslaveného Boha v něm; Bůh ho v sobě oslavil: aby, protože již vládne ve slávě, která je z Boží slávy, potom sám

⁸⁷⁴ Verbum dispensator paternae gloriae ...hominibus quidem ostendens Deum...visibilem autem rursus per multas dispensationes ostendens Deum... (Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 4, 20, 7 / PG 7, 1037B.)

⁸⁷⁵ Et ut in carne Domini nostri occurrat paternae lux, et a carne ejus rutila veniat in nos, et sic homo deveniat in incorruptelam circumdatus paterno lumine. (Ibid. 4, 20, 2 / PG 7, 1033B.)

přešel do slávy Boží. Neboť Bůh ho v sobě oslavil, tedy v té přirozenosti, kterou Bůh je to, co je, aby Bůh byl vše ve všem. Od té doby již celý zůstává v Bohu, na základě té ekonomie, kterou je člověk.“⁸⁷⁶

Druhá fáze oslavení Kristova lidství, o které zde sv. Hilarius mluví jako o dalším růstu již oslaveného Boha, se netýká Boží slávy ale Boží přirozenosti. Jak vidíme, sv. Hilarius uvádí, že Bůh v sobě oslaví Kristovo lidství tou přirozeností, kterou Bůh je to, co je, aby Bůh byl vše ve všem.

Na závěr 42. kapitoly uvádí o rozdílu mezi dvěma fázemi oslavení, mezi vzkříšením Krista a podřízením Krista Bohu Otci na konci věků, následující: „... sláva Boží v něm byla ukázána skrze sílu vzkříšení, zatímco fakt, že on sám bude pobývat ve slávě Boží, tedy, aby Bůh byl vše ve všem, má příčinu v ekonomii podřízení (subiectio).“⁸⁷⁷

O těchto dvou fázích oslavení Kristova lidství a o rozdílu v intenzitě sjednocení s Bohem v případě Kristova lidství a naším sjednocením s Bohem pojednává sv. Hilarius také v 11, 43. Zde uvádí, že jsou heretici, kteří odmítají přiznat Bohu to, co připouštějí pro lidskou naději. „...ten, který na základě ekonomie a tajemství veliké zbožnosti je Bůh i člověk, má být neschopen sobě poskytnout vše to, co je Bůh; zatímco nám bezpochyby udělí, abychom byli to, co nejsme.“⁸⁷⁸

Mluvili jsme o tom, že podle sv. Hilaria *quod Dei sit* je jak na jedné straně přirozenost Boží tak i na druhé straně nestvořená sláva a síla Boží. Svě

⁸⁷⁶ ... ideo glorificavit eum Deus in se; per incrementum glorificati in eo Dei, glorificavit eum in se Deus, ut quia iam regnat in gloria, quae ex Dei gloria est, ipse exinde in Dei gloriam transeat. In se enim eum Deus glorificavit, id est, in ea natura qua Deus est quod est: ut sit Deus omnia in omnibus, toto iam in Deum ex ea qua homo est dispensatione mansuro. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 11, 42 / SC 462, 368, 18-23.)

⁸⁷⁷ ... Dei in eo gloria per virtutem resurrectionis ostensa, ipso vero in Dei gloriam, id est, in Deum omnia in omnibus ex subjectionis dispensatione mansuro. (Ibid. 11, 42 / SC 462, 368, 29-32.)

⁸⁷⁸ ... sed quia per dispensationem et sacramentum magnae pietatis, qui Deus est, et homo est, impotens sibi sit hoc se totum praestare, quod Deus est; cum nobis non ambigue indulturus sit id quod nos esse, quod non sumus. (Ibid. 11, 43 / SC 462, 370, 8-11.)

lidské přirozenosti Kristus udělí vše, co je Bůh. Kromě účasti na nestvořené slávě Boží, bude Kristova lidská přirozenost sjednocena také s Boží přirozeností. Zatímco pro nás, jak uvidíme v příští kapitole, „být to, co nejsme“ znamená, že při vzkříšení nám bude dána účast na slávě Boží, v tu budeme oblečeni, tou budeme oslaveni a tak budeme proměněni z formy naší pokory do formy Boží.

Sv. Hilarius dále pokračuje:

„Ačkoliv tedy náš původ pozemských těl přechází do habitu vyšší přirozenosti a připodobňuje se tělu slávy Pána, Bůh, který se ukázal ve formě služebníka, již oslavený v těle na základě toho, že je ve formě služebníka, nebude přece připodobněn Bohu? Takže ten, který nám udělí podobu svého oslaveného těla, sám by svému tělu nemohl poskytnout nic nad to, co je společné jemu a nám?“⁸⁷⁹

To, co mají společné Kristova lidská přirozenost a ti, kteří budou utvořeni do podoby jeho oslaveného těla, je první fází zbožštění Kristova lidství - oslavení při vzkříšení. Při *subiectio* Kristova lidství Bohu Otci dojde k jeho sjednocení nejenom se slávou Boží, ale také s přirozeností Boží, aby tak celý člověk, byl celý Bůh. Účast Kristova lidství na přirozenosti Boží je tou věcí, kterou má Kristus *ut homo* a nebudou ji mít spravedliví.

Zde musíme připomenout to, o čem jsme mluvili, když jsme se zabývali rozlišením, které starověká theologie činila mezi podstatou a působením Božím. V obou případech je církevní tradice vedla k tomu, aby rozlišovala mezi zbožštěním Kristovy lidské přirozenosti a zbožštěním ostatních lidí a to na základě zkušenosti těch, kteří dosáhli stavu zbožštění. Ti potom formulovali svoji zkušenost, která se stala součástí tradice. O. J. Romanidis ukazuje jak ti,

⁸⁷⁹ Cum igitur haec nostra terrenorum corporum origo in habitum naturae potioris excedat, et conformis gloriae dominici corporis fiat; Deus in forma servi repertus, licet iam glorificatus in corpore sit secundum quod in forma servi est, tamen conformis Deo non erit; ut qui nobis formam glorificati corporis sui tribuet, ipse corpori suo nihil ultra possit quam nobis ac sibi sit in commune praestare? (Ibid. 11, 43 / SC 462, 370, 16-22.)

kteří dosáhli stavu zbožštění - tím, jak viděli oslavenou Kristovu lidskou přirozenost (tedy viděli Boha, lépe řečeno, nestvořenou Boží slávu v oslaveném těle Krista) – na základě této zkušenosti chápou a ví, že jejich vlastní účast na Bohu se odlišuje od účasti Kristovy lidské přirozenosti na Bohu.⁸⁸⁰

Sv. Hilarius upřesňuje, že Boží přirozenost Krista nemá potřebu nějakého výstupu (*profectus*), na základě kterého by časem (*per tempus*) dosáhla, aby byla Bůh vše ve všem. Výstup se týká pouze lidské přirozenosti Krista. „Skutečnost, že Bůh bude vše ve všem, znamená výstup (*profectus*) našeho přijatého lidství, neboť ten, který byl ve formě Boží a poté se objevil ve formě služebníka, má být opět vyznán, že je ve slávě Boha Otce.“⁸⁸¹

To je základní myšlenka celé theologie sv. Hilaria. Ústředním smyslem ekonomie je *profectus hominis ad Deum*, tedy zbožštění nejdříve Kristovy lidské přirozenosti a poté ostatních lidí.

Ve stejné kapitole sv. Hilarius popisuje podřízení Kristovy lidské přirozenosti Bohu Otci těmito slovy:

„Je to tedy pouze ekonomie, není to změna. Neboť je v tom, ve kterém byl, ovšem mezitím začal být to, co je - narozený člověk. Tato přirozenost člověka, která předtím nebyla Bohem po [dokonání] ekonomie spásy, přijímá vše a ukazuje, že je Bůh vše ve všem. Je to náš zisk, náš výstup (*profectus*), neboť my máme být učiněni podobni slávě těla Boha. Co se týče jednorozného Boha, ačkoli je také narozeným člověkem, přece není nic jiného než Bůh vše ve všem. Neboť toto podřízení těla, skrze které to, co je v něm tělesné, je pohlceno

⁸⁸⁰ Ρωμαϊδου, *Πατερική Θεολογία*, s. 269-271.

⁸⁸¹ Quod itaque Deus erit omnia in omnibus, assumptionis nostrae profectus est. Qui enim, cum esset in forma Dei, repertus est in forma servi, rursum confitendus est in gloria Dei patris... (Sv. Hilarius, *De Trin.* 11, 49 / SC 462, 380, 1-4.)

do přirozenosti Ducha, způsobí, že ten, který mimo Boha je také člověkem, bude Bůh vše ve všem.“⁸⁸²

II.B. Soteriologie *De Trinitate*

V druhé polovině první části naší práce jsme si v krátkosti představili soteriologii starověké latinské teologie, na kterou sv. Hilarius navazoval ve svém *Komentáři*. Viděli jsme, jak působením sv. Irene Lyonského a Tertulliana starověká latinská tradice vykládala své pojetí spásy v rámci realistické formy nauky o zbožštění. Také jsme viděli, jak *Komentář* na tuto tradici navazuje. Uváděli jsme Harnackův názor, že nauka o zbožštění byla společnou jak řecké, tak i latinské starověké teologii. A nakonec jsme zmínili názor I. V. Popova, podle kterého společným pramenem nauky o zbožštění, která se potom rozšířila, jak na Západě, tak i na Východě, byla původní maloasijská tradice. Z uvedených faktů je patrné, že co se týče nauky o zbožštění, nemůžeme očekávat mezi dobou předexilní a poexilní nějakou podstatnou změnu. To, s čím se setkáváme v *De Trinitate*, je větší rozpracovanost tohoto tématu. M. J. Le Guillou je toho názoru, že celé *De Trinitate* je obranou našeho zbožštění, obranou skutečnosti, že božství se usídlilo v lidství proto, aby se lidské proměnilo skrze božské.⁸⁸³

⁸⁸² *Dispensatio itaque tantum est, non demutatio: in eo enim est, in quo erat. Sed cum medium est quod esse coepit, id est, homo natus; totum ei naturae, quae antea Deus non fuit, acquiritur, cum Deus esse omnia in omnibus post sacramentum dispensationis ostenditur. Nostra haec itaque lucra sunt, et nostri profectus, nos scilicet conformes efficiendi gloriae corporis Dei. Caeterum unigenitus Deus, licet et homo natus sit, non tamen aliud quam Deus omnia in omnibus est. Subjectio enim illa corporis, per quam quod carnale ei est, in naturam spiritus devoratur, esse Deum omnia in omnibus eum, qui praeter Deum et homo est, constituet. (Ibid. 11, 49 / SC 462, 380, 6-17.)*

⁸⁸³ Guillou Le, *Hilaire entre l' Orient et l' Occident* in *Hilaire de Poitiers*, s. 55.

Již v *Komentáři* sv. Hilarius podmiňoval možnost zbožštění člověka vtělením Boha, když tvrdil, že člověk může dosáhnout Boha proto, že předtím Bůh přišel do člověka (*quia in hominem Deus venit, homo rursus fiet in Deum*).⁸⁸⁴ V *De Trinitate* tuto tradici neopouští a prohlašuje: „*Bůh Slovo se stalo tělem, aby skrze Boha Slovo, které se stalo tělem, tělo postoupilo (proficeret) v Boha Slovo.*“⁸⁸⁵

Tato krátká věta vystihuje základní myšlenku teologie sv. Hilaria. Jeho nejhlubším přesvědčením o smyslu lidské existence bylo přesvědčení o tom, že člověk je povolán k tomu, aby postupným vzrůstem dosáhl v Boha (*profectus hominis ad Deum*). Zbožštění člověka, oslavení člověka slávou, kterou mělo Slovo před stvořením světa, *profectus hominis ad Deum* bylo dosaženo nejprve v osobě Slova, které se stalo člověkem. O tom jsme pojednávali v předcházející kapitole. Vtělení však neotevřelo možnost zbožštění pouze pro Kristovu lidskou přirozenost, ale pro všechny lidi. Sv. Hilarius pro vyjádření této myšlenky používá podobnou terminologii jako sv. Ireneus, terminologii výměny. „... tím, jak on sám nesmrtelný, který nemohl být přemožen smrtí, zemřel, aby dal věčnost těm, kteří umírají.“⁸⁸⁶ Na jiném místě o příčinném vztahu mezi vtělením Boha a zbožštěním těla (lidské přirozenosti) dodává: „*Jeho pokoření je naše vznešenost, jeho potupa je naše čest, protože on je Bůh pobývající v těle, tak my na druhou stranu jsme obnoveni z těla do Boha.*“⁸⁸⁷

⁸⁸⁴ Sv. Hilarius, *Comm. In. Matt. 5, 15* / SC 254, 168, 6.

⁸⁸⁵ *Verbum Deus caro factum est, ut per Deum Verbum carnem factum caro proficeret in Deum Verbum. (Sv. Hilarius, De Trin. 1, 11 / SC 443, 224, 19-20.)*

⁸⁸⁶ ...dum immortalis ipse, neque morte vincendus, pro morientium aeternitate moreretur. (Ibid. 1, 13 / SC 443, 232, 43-44.)

⁸⁸⁷ *Humilitas ejus nostra nobilitas est, contumelia ejus honor noster est: quod ille Deus in carne consistens, hoc nos vicissim in Deum ex carne renovati. (Ibid. 2, 25 / SC 443, 316, 16-18.)*

1.1. Cesta neustálého vzrůstu

Sv. Hilarius používá vtělení jako určitého druhu důkazu o reálnosti zbožštění. „Fakt, že se silnější přirozenost narodila do slabší, dokazuje, že slabší přirozenost se může narodit do silnější.“⁸⁸⁸ Také poukazuje na to, že pokud se podíváme na možnost zbožštění z perspektivy toho, jak fungují zákony a zvyky světa (*secundum legem et consuetudinem mundi*), tak je evidentní, že realizace naší naděje - zbožštění - je patrnější (*promptior*), než samotné tajemství Boží - vtělení.⁸⁸⁹ Neboť to, co ve světě vzniká, ať jsou to rostliny nebo zvířata, nám předkládají sílu vzrůstu (*virtutem incrementi*) a nikoliv moc umenšení (*potestatem deminucionis*). Sv. Hilarius byl pevně přesvědčen o dynamickém charakteru lidské přirozenosti.

„Podívej se rovněž na člověka samotného, který je rozumovou bytostí. Neustálým vzrůstem postupuje dopředu (*proficit*)... Nutný postup naší přirozenosti, který zákon světa vede k tomu, aby neustále vzrůstal, nám tedy dává dobrý důvod k tomu, abychom očekávali výstup (*profectus*) k vyšší přirozenosti: Vzrůst je podle přirozenosti a umenšení je proti přirozenosti.“⁸⁹⁰

Neustálá potřeba výstupu (*profectus*) je jedním ze základních určení lidské přirozenosti. Sv. Hilarius zde, jak obsahově tak i terminologicky, navazuje na tradici rozvedenou sv. Ireneem Lyonským. Podle této tradice je základním určením člověka skutečnost, že má možnost neustálého výstupu k Bohu (*semper proficiet ad Deum*).

„A v tom se liší Bůh od člověka, že Bůh tvoří, zatímco člověk je tvořen. Avšak ten, kdo tvoří, vždy zůstává týž: ale stvoření musí přijímat počátek, střed,

⁸⁸⁸ ... cum potior natura in inferiorem nata fidem praestet, inferiorem in naturam nasci posse potiore. (Ibid. 9, 4 / SC 462, 20, 3-4.)

⁸⁸⁹ Ibid. 9, 4 / SC 462, 20, 5-7.

⁸⁹⁰ Ipsum quoque participem rationis hominem contuere: semper proficit augmento... Naturae ergo nostrae necessitas in augmentum semper mundi lege provecta, non imprudenter profectum naturae potioris exspectat: cui et incrementum secundum naturam est, et imminutio contra naturam est. (Ibid. 9, 4 / SC 462, 20, 9-20.)

přidání a vzrůst... A Bůh je dokonalý ve všem..., naproti tomu člověk nabývá dokonalosti a vzrůstu k Bohu. Jako Bůh je vždy týž; tak člověk, který se nalézá v Bohu, vždy postupuje k Bohu. Neboť ani Bůh nikdy nepřestává činit dobro a obohacovat člověka, ani člověk nepřestává přijímat dobrodiní a být obohacován od Boha.“⁸⁹¹

V čem však spočívá to nepřestávající obohacování a jaké dobrodiní Bůh nikdy nepřestane člověku poskytovat na jeho cestě nekonečného vzrůstu k Bohu? Podle sv. Ireneje je to sláva a moc nestvořeného, kterou Bůh člověku na této cestě uděluje. Tímto způsobem se stvořený člověk připodobňuje nestvořenému Bohu.

„Některým [stvořením], které skrze jeho nesmírnou dobrotu přijímají vzrůst a zůstávají po dlouhý čas, odevzdá slávu nestvořeného, protože Bůh bez závisti daruje to, co je dobré. Protože byly učiněny, nejsou nestvořené, ale protože po dlouhé věky zůstávají, obdrží moc nestvořeného, Bůh jim zdarma udělí věčné pobývání... a člověk poklidně postupuje dopředu a vystupuje k dokonalému, tedy přibližuje se k nestvořenému. Neboť nestvořený je dokonalý a to je Bůh. Bylo potřeba, aby člověk byl prvně učiněn, učiněný vzrůstal, vzrostlý dospěl v muže, dospělý v muže se rozmnožil, jsa rozmnožený posílil, posílený byl oslaven a oslavený viděl svého Pána. Neboť Bůh je ten, kdo má být viděn. Vidění Boha způsobuje neporušitelnost a neporušitelnost činí, že člověk je blízko Bohu.“⁸⁹²

⁸⁹¹ Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit: et quidem qui facit, semper idem est: quod autem fit, initium, et medietatem, et adjectionem, et augmentum accipere debet... Et Deus quidem perfectus est in omnibus... homo vero perfectum percipiens et augmentum ad Deum. Quemadmodum enim Deus semper idem est; sic et homo in Deo inventus semper proficiet ad Deum. Neque enim Deus cessat aliquando in beneficiendo, et locupletando hominem: neque homo cessat beneficium accipere, et ditari a Deo. (Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 4, 11, 2 / PG 7, 1002A-B.)

⁸⁹² ἄτινα διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν αὐτοῦ ἀγαθότητα αὐξήσιν προσλαμβάνοντα καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐπιμένοντα ἀγενήτου δόξαν ἀποίσειται, τοῦ Θεοῦ ἀφθόνως χαριζομένου τὸ καλόν. Κατὰ μὲν γὰρ τὸ γεγενῆσθαι αὐτά, οὐκ ἀγένητα· κατὰ δὲ τὸ παραμένειν αὐτὰ μακροῖς αἰώσι, δύναμιν ἀγενήτου προσλήψεται, τοῦ Θεοῦ προῖκα δωρουμένου τὴν εἰς αἰεὶ παραμονὴν

Podobně jako podle uvedeného citátu ze sv. Irenea, také podle sv. Hilaria rozdíl mezi Bohem a člověkem spočívá v tom, že nestvořený Bůh, který nemá počátek mimo sebe, existuje mimo kategorii růstu a změny. Zatímco člověk jakožto stvořená přirozenost neustále postupuje dopředu (*semper proficiens*).

„Pokud by Bůh, který odnikud nemá to, že je vždy Bůh, byl schopen postupu, aby někdy mohl být více, pak by přece nemohl dojít do stavu, aby mu něco nechybělo. Protože v případě přirozenosti, které ještě zůstává nějaký postup, se nikdy nemůžeme domnívat, že postoupila dopředu takovým způsobem, aby jí už nezůstal nějaký vzrůst. Přirozenost, která směřuje k postupu, ačkoliv vždy postupuje vpřed, tak přece je vždy otevřená k postupu. Avšak tomu, co zůstává v dokonalé plnosti, nikdy nechybí něco, aby bylo ještě plnější. Protože dokonalá plnost nepřipouští přístup k plnější plnosti.“⁸⁹³

Jak vidíme, podle sv. Hilaria základní určení stvořené přirozenosti záleží v tom, že je otevřená vzrůstu. Přitom není možné, aby někdy stvořená přirozenost o toto své určení přišla. I když bude neustále postupovat dopředu, tak nikdy nedosáhne takového stavu, aby již pro ni neexistovala možnost nějakého vzrůstu. Naproti tomu v případě Boha neexistuje možnost vzrůstu, protože Bůh nikdy neexistuje jinak, než ve stavu dokonalé plnosti.

ἀυτοῖς... τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἡρέμα προκόπτοντος καὶ ἀνερχομένου πρὸς τὸ τέλειον, πλησίον τουτέστι τοῦ ἀγένητου γινομένου· τέλος γὰρ ὁ ἀγένητος, οὗτος δὲ ἐστὶ Θεός. Ἔδει δὲ τὸν ἄνθρωπον πρῶτον γενέσθαι, καὶ γενόμενον ἀυξήσαι, καὶ ἀυξήσαντα ἀνδρωθῆναι, καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι, καὶ πληθυνθέντα ἐνισχύσαι, ἐνισχύσαντα δὲ δοξασθῆναι, καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ Δεσπότην· Θεὸς γὰρ ὁ μέλλων ὁρᾶσθαι, ὁρασις δὲ Θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας, "ἀφθαρσία δὲ ἐγγύς εἶναι ποιεῖ Θεοῦ". (Ibid. 4, 38, 3 / PG 7, 1107C-1108D.)

⁸⁹³ Quod si Deus, cui non aliunde est quod Deus semper est, profectum habeat, ut plus sit aliquando; non potest tamen ad id pervenire, ne sibi nihil desit: quia cui naturae profectus est reliquus, numquam intelligitur sine aliquo incremento residuo profecisse; dum natura ad profectum spectans, proficiens licet semper, semper tamen pateat ad profectum. Quod autem in plenitudine perfecta manet, semperque est, non sibi reliquit ut plenius sit: quia accessionem plenitudinis plenioris perfecta plenitudo non capiat. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 11, 44 / SC 462, 372, 7-16.)

Otevřenost k vzrůstu, nebo lépe řečeno nutnost neustálého *proficiendi*, je tedy základním určením stvořené přirozenosti. Z toho plyne, že i když člověk při svém neustálém postupování k nekonečnému Bohu je sycen nestvořenou slávou, nesmrtelností a neporušitelností, tak přesto stvořená přirozenost nikdy nebude moci překonat toto své základní určení. Nikdy se nedostane do stavu nasycení, kde by se setřel rozdíl mezi nestvořeným Bohem a stvořeným člověkem. Není tedy možné, aby člověk postupným vzrůstem jednou dosáhl stavu dokonalosti, kdy by mu nic nechybělo a kdy by již pro něj neexistovala možnost dalšího růstu. Pro stvořenou přirozenost na její cestě výstupu k Bohu (*profectus ad Deum*) je jedinou možností cesta nekonečného růstu ke stále plnější dokonalosti.⁸⁹⁴

„Neboť jsem si myslel, že žádná myšlenka není vhodnější Boha než tato. Bůh přesahuje poznání věci takovým způsobem, že nakolik se nekonečná mysl člověka vzepne k nějakému předběžnému mínění o Bohu, natolik nekonečnost nespoutané věčnosti přesahuje celou nekonečnost přirozenosti, která se ho snaží ustavičně následovat.“⁸⁹⁵

„On je nekonečný... Nech, aby tvé myšlení běželo až tam, kde se domnívá, že je jeho konec: vždy najdeš, že on je, protože i když se k němu budeš neustále vztahovat, tak vždy bude něco, k čemu se budeš vztahovat.“⁸⁹⁶

⁸⁹⁴ Sv. Ireneus mluví o věčném životě jako o nekonečném růstu ve vidění a milování Boha, kdy jedno přináší zvětšení toho druhého a zase naopak: „Neboť nikdy nepřestaneme milovat Boha; ale čím více na něj budeme zřít, tím více ho budeme milovat.“ (Numquam enim desinimus diligentes Deum; sed quando plus eum intuiti fuerimus, tanto plus diligimus.) (*Adversus haereses* 4, 12, 2 / PG 7, 1005A.)

⁸⁹⁵ Neque enim aliud quid dignum esse Deo arbitrabatur, quam ita eum ultra intelligentias rerum esse, ut in quantum se ad aliquem praesumptae licet opinionis modum mens infinita protenderet, in tantum omnem persequentis se naturae infinitatem infinitas immoderatae aeternitatis excederet. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 1, 6 / SC 443, 214, 30-35.)

⁸⁹⁶ Infinitus... Curre sensu si quid ei putas ultimum esse, eum semper invenies: quia cum semper intendas, semper est quod intendas. (Ibid. 2, 6 / SC 443, 284, 4-8.)

Tématem „pozitivní nekonečnosti“ v theologii sv. Hilaria se zabýval John M. McDermot ve svém článku „Hilary of Poitiers: The Infinite Nature of God”.⁸⁹⁷

Jeho článek je koncipován jako korekce hlavní teze spisu *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa: Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* od Ekkeharda Mühlenberga. Tento autor se ve svém pojednání snaží ukázat, že způsob, jakým sv. Řehoř Nysský pojednává o nekonečnosti jako predikátu Boha, je v dějinách řeckého metafyzického myšlení zcela převratným počinem. Řecká filosofie do té doby chápala nekonečnost negativně. Nekonečnost podobně jako chaos je na straně nejsoucího. Je to něco neomezené, bez jakékoliv formy, co nemůže být poznáno a uchopeno. E. Mühlenberg je toho názoru, že sv. Řehoř Nysský je první, kdo odhalil a rozpracoval koncept Boží nekonečnosti.⁸⁹⁸

Proti tomuto názoru John M. McDermot staví svoji tezi, že „již Hilarius z Poitiers učinil z konceptu nekonečnosti svůj hlavní filosofický nástroj proti arianismu”.⁸⁹⁹ Podle jeho názoru „Hilarius zahrnul do svého konceptu nekonečnosti *progressus in infinitum* předtím, než tento pohled rozvinul Řehoř Nysský”.⁹⁰⁰ Autor tohoto článku rozlišuje mezi „horizontální” věčností, kterou chápe jako věčnost obsahující celý čas, a „vertikální” věčností, kterou vykládá jako nečasový moment vzatý vertikálně z plynutí času.⁹⁰¹ U sv. Hilaria nachází „myšlenku časem naplněné horizontální věčnosti a nikoliv pouze vertikální skok z času do nečasového okamžiku. V takovém případě *progressus in*

897 J. M. McDermot, Hilary of Poitiers: The Infinite Nature of God in *Vigiliae Christianae* 27 (1973), s. 172-202.

898 O přehledu bádání v této otázce viz L. Karfíková, *Řehoř z Nyssy: Boží a lidská nekonečnost*. Praha, 1999, s. 2-32.

899 McDermot, Hilary of Poitiers: The Infinite Nature of God, s. 173.

900 Ibid., s. 187.

901 Ibid., s. 183.

infinitum v případě lidské mysli není pouze uznání nedostatečnosti, ale pravá zkušenost Boha, který nicméně zůstává tajemství.”⁹⁰²

Možnost naplnit přirozenou potřebu neustálého vzrůstu na cestě k Bohu byla umožněna, jak jsme již řekli, právě vtělením. „*Vtělení není postup (profectus) pro Boha, ale jeho vůle být urážen je pro naše postoupení (provectio): neboť neztratil to, že je Bůh, ale člověku poskytnul, aby byl Bohem.*”⁹⁰³ A o něco dále: „*Jednorozený Bůh se narodil z Panny člověkem, hodlající v době plnosti času sám v sobě povznést (provecturus) člověka v Boha.*”⁹⁰⁴

1.2. Křest a eucharistie – účast na obnovené lidské přirozenosti

Podle sv. Hilaria zbožštění člověka je umožněno vtělením také tím, že Kristus při svém vtělení přijal přirozenost celého lidského rodu. Lidský rod nejdříve v osobě Slova, které se stalo tělem, dosáhl svého cíle - zbožštění. Je to myšlenka, která, jak jsme viděli, se objevuje již v *Komentáři*. V *De Trinitate* ji sv. Hilarius dále rozvádí.

„*Neboť kvůli lidskému rodu se Syn Boží narodil z Panny a Ducha Svatého ..., aby jsa učiněný člověk z Panny přijal do sebe přirozenost těla a aby skrze společenství vzniklé tímto smíšením v něm povstalo posvěcené tělo celého lidského rodu.*”⁹⁰⁵

902 Ibid., s. 184-185.

903 Neque assumptio nostra Deo profectus est: sed contumeliae suae voluntas, nostra provectio est; dum nec amittit ille quod Deus est, et homini acquirit ut Deus sit. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 9, 4 / SC 462, 20, 25-28.)

904 Natus igitur unigenitus Deus ex Virgine homo, et secundum plenitudinem temporum in semetipso provecturus in Deum hominem... (Ibid. 9, 5 / SC 462, 22, 1-3.)

905 Humani enim generis causa Dei filius natus ex virgine est et Spiritu sancto... ut homo factus ex virgine naturam in se carnis acciperet, perque hujus admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus exsisteret. (Ibid. 2, 24 / SC 443, 314, 3-9.)

Stejnou myšlenku vyjadřuje také o něco dále: „*Ten, skrze kterého byl člověk stvořen, neměl potřebu stát se člověkem, ale nám bylo třeba, aby se Bůh stal člověkem a pobýval v nás, tedy aby skrze přijetí jednoho těla pobýval uvnitř každého těla.*“⁹⁰⁶

Myšlenku, že Kristus při vtělení přijal, obnovil a posléze oslavil lidskou přirozenost celého lidského rodu, vykládá sv. Hilarius za pomoci podobenství o Kristu jako vinném kmeni a lidech jako ratolestech (J 15, 1-6). Skrze tajemství přijatého těla, tedy skrze vtělení, lidé budou v Kristu podobně, jako jsou vinné ratolesti vrostlé ve vinném kmeni. Nebyli bychom schopni vydávat užitečné plody, kdyby se Kristus nestal naším kmenem. Pasáž z J 15, 4-6 vykládá sv. Hilarius takto: „*Tak nás tedy napomíná, abychom v něm zůstali skrze víru ve vtělení, abychom - protože Slovo se stalo tělem - byli součástí přirozenosti jeho těla tak, jako vinné ratolesti ve vinném kmeni.*“⁹⁰⁷

Kristus při vtělení přijal přirozenost celého lidského rodu, které také v sobě při svém vzkříšení oslavil. Záleží však na každém z lidí, zdali zůstane součástí této nově stvořené, posvěcené, oslavené, a s Bohem sjednocené lidské přirozenosti. I. V. Popov vykládá výstižně, kam sv. Hilarius míří: „*Větve se nepřivazují k vinné révě, ale rodí se s ní. Ovšem mohou být od ní také odseknuty.*“⁹⁰⁸

906 Non ille eguit homo effici, per quem homo factus est: sed nos eguimus ut Deus caro fieret, et habitaret in nobis, id est, assumptione carnis unius interna universae carnis incoletet. (Ibid. 2, 25 / SC 443, 316, 13-16.)

907 Atque idcirco manere nos in se per fidem assumpti corporis monet, ut quia Verbum caro factum est, naturae carnis suae tamquam viti palmites inessemus... (Ibid. 9, 55 / SC 462, 130, 17-19.)

908 Попов, Святой Иларий епископ Пиктавийский, s. 712. O tom, že člověk má možnost opustit tuto novou lidskou přirozenost, kterou pro sebe Kristus stvořil v lůně Panny Marie, pojednává sv. Hilarius v *Tractatus super psalmos* 51, 16-17: „*Jestliže si skrze víru ve vtělení Boha zaslouží pobývat v přirozenosti těla, kterou na sebe Bůh vzal, budou očištěni pro věčné plody, které mají vydávat: protože je nutné, aby výhonek kmene pobývajících ve svém kmeni podržel jeho přirozenost... Jestliže je výhonek nevěrný nebo nepřináší plody, sám dává příčinu k tomu, aby byl vyvržen... Ten, kdo nezůstane v Kristu, nebude občanem Kristova království. Nebude jím však nikoli proto, že by tam pro něj pobyt nebyl otevřen. (Vždyť všem je přístupno, aby se stali účastníky těla Boha a království; protože Slovo se stalo tělem a*

Všichni lidé jsou tedy zahrnuti do obnovené a posvěcené lidské přirozenosti, kterou na sebe Kristus při vtělení přijal a kterou při svém vzkříšení naplnil Boží slávou. Ovšem k tomu, aby člověk získal podíl na tomto novém lidství, je zapotřebí křtu a eucharistie. Nejdříve se zastavíme u křtu.

V kapitole, kde jsme se zabývali 10. knihou, jsme mluvili o tom, že podle sv. Hilaria je Adam otec a původce všech lidí (*parens universorum*) ovšem s jednou výjimkou, a tou je Kristus *ut homo*. Kristus je naopak novým Adamem a tak otcem a původcem nového, obnoveného lidství. Vtělení je podle sv. Hilaria nové stvoření, při kterém Kristus tvoří nové lidství, které již v sobě neobsahuje to, co bylo do lidské přirozenosti přivedeno prvním Adamem - hřích, smrtelnost, porušitelnost, zbavení slávy Boží, aj.: „... *aby tak v sobě skrze nové stvoření lidského rodu zničil ustanovení předcházejícího rozsudku.*“⁹⁰⁹

Při výkladu stvoření světa jsme viděli, že stvoření člověka je společným dílem Otce, který přikazuje, a Syna, který vykonává. To je první stvoření člověka. Skrze Adamovo přestoupení však první stvoření člověka nemohlo dosáhnout svého cíle, proto „*ten, skrze kterého byl člověk stvořen*“, se sám stal člověkem. To znamená a viděli jsme to při výkladu o vtělení, že Kristus působením své Boží síly v lůně Panny stvořil novou lidskou přirozenost, kterou na sebe přijal. Jak první stvoření je dílem síly Boží, tak je tomu i v případě druhého stvoření, kdy Kristus působením své síly zasévá v lůně Panny počátky svého těla.

pobývalo mezi námi; přijalo na sebe přirozenost celého lidského rodu.) ” (Si qui igitur per fidem corporati Dei manere in natura assumpti a Deo corporis merebuntur, hi emundantur in fructus aeternos ex se afferendos: quia necesse est, ut naturam verae vitis propago intra vitem manens teneat... Si qua ergo propago infidelis aut infructuosa est, eradicandam ipsa se praebet... Qui enim non manebit in Christo, regni Christi incola non erit. Non erit autem, non quod sibi non patuerit incolatus (universis enim patet, ut consortes sint corporis Dei atque regni; quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis; naturam scilicet in se totius humani generis assumens) (*Tract.*, PL 9, 317C-318A.)

909 ... ut nova in se generis nostri creatione constitutionem decreti anterioris aboleret... (Sv. Hilarius, *De Trin.* 1, 13 / SC 443, 230, 37-38.)

Podle sv. Hilaria naše narození na svět není tou událostí, kdy se stáváme součástí této nově stvořené lidské přirozenosti v Kristu. Vzpomeňme si na myšlenku, se kterou jsme se setkali při výkladu konceptu narození. To, co se rodí, dostává přirozenost svého původce. Při svém narození dostáváme přirozenost našich rodičů. „*Být Synem Božím není nutnost, ale možnost, neboť přirozenost rodičů k tomuto daru, který je Bohem nabídnut všem, nic nepřispívá. Je to vůle po odměně, která dosahuje tohoto daru.*”⁹¹⁰

Účast na nové lidské přirozenosti, kterou Kristus stvořil v lůně Panny, dosahujeme ve křtu. Křest je podle sv. Hilaria zároveň smrtí a narozením. Odvolává se na slova sv. Pavla: „*S Kristem jste byli ve křtu pohřbeni a spolu s ním také vzkříšeni vírou v Boha, jenž ho svou mocí vzkřísil z mrtvých. Když jste ještě byli mrtvi ve svých vinách a duchovně neobřezáni, probudil nás k životu spolu s ním a všechny viny nám odpustil.*” (Ko 2, 12-13) Křest je smrtí, kdy umírá lidská přirozenost, která má svůj počátek v prvním Adamovi a kterou přijímáme od svých rodičů. Křest je však také novým narozením, kdy se rodíme do nové lidské přirozenosti, která má svůj počátek v novém Adamovi, Kristu. Stejně jako při našem prvním narození se rodíme do přirozenosti našich rodičů, tak ve křtu, který je našim druhým narozením, se rodíme do přirozenosti Kristova lidství.

„*Nejsme obřezáni tělesnou obřízkou, ale obřízkou Krista. To znamená: jsme znovu narozeni do nového člověka. Když jsme s Kristem pohřbeni v jeho křtu, je nutné, abychom zemřeli starému člověku, protože znovunarození křtu je síla vzkříšení.*”⁹¹¹

910 *Esse autem filios Dei, non necessitate esse, sed potestate: quia proposito universis Dei munere, non natura gignentium afferatur, sed voluntas praemium consequatur.* (Ibid. 1, 11 / SC 443, 224, 12-15.)

911 *Circumcidimur itaque, non circumcisione carnali, sed circumcisione Christi, id est, in novum hominem renati. Cum enim consepelimur baptismate ejus, mori nos necesse est ex vetere homine; quia regeneratio baptismi resurrectionis est virtus.* (Ibid. 9, 9 / SC 462, 32, 9-13.)

První narození nás činí příbuznými s našimi rodiči, s původci naší přirozenosti. Naše druhé narození, které má původ ve křtu, nás činí příbuznými s Kristem *ut homo*. Tímto způsobem sv. Hilarius vykládá slova Krista „*jdu k Otci svému a k Otci vašemu*” (J 20, 17). Tajemství našeho bratrství (*mysterium fraternitatis*) spočívá v Kristově lidské přirozenosti. „*A tak jsou Bohu bratry na základě těla; protože Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi. Pokud však bereme jednorozeného Boha jako jednorozeného, tak je bez bratrů.*”⁹¹²

Jako nástroj, jak dosáhnout účasti na této nové lidské přirozenosti druhého Adama, je kromě křtu lidem dána ještě eucharistie. Podle sv. Hilaria eucharistie přináší mezi Krista a ty, kteří ji přijímají, stejný druh jednoty, jaký je mezi Otcem a Synem - jednotu přirozenosti. Vykládá tak verš z Janova evangelia: „*... aby byli jedno, jako my jsme jedno - já v nich a ty ve mně; aby byli uvedeni v dokonalost jednoty...*” (J 17, 22-23) Ariáni se snažili interpretovat jednotu mezi Otcem a Kristem jako jednotu vůle (*unitas voluntatis*). K tomu používali také uvedených veršů. Naproti tomu sv. Hilarius používá tyto verše, aby ariánům dokázal, že mezi Otcem a Synem je naopak jednotu přirozenosti, protože ji zde sv. Jan přirovnává k jednotě Syna a věřících a ta na základě eucharistie je právě jednotou přirozenosti.

„*Nyní se ptám těch, kteří zavádějí mezi Otce a Syna jednotu vůle, zda-li dnes je v nás Kristus přítomen skutečně svojí přirozeností nebo shodou vůle. Neboť jestliže se skutečně Slovo stalo tělem a jestliže skutečně při večeři Páně přijímáme Slovo učiněné tělem, jakým způsobem se máme domnívat, že v nás nezůstává svoji přirozeností... Tedy jestliže Kristus skutečně přijal naše tělo a jestliže ten člověk, který se narodil z Marie, je Kristus, a jestliže skutečně my*

912 *Fratres itaque ex carne sunt Deo; quia et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis: caeterum unigenitus Deus, in unigeniti exceptione, sine fratribus est.* (Ibid. 11, 15 / SC 462, 322, 23-26.)

přijímáme ve svátosti jeho tělo, tak budeme jedno, protože Otec v něm a on v nás. Jak můžeme tvrdit, že je to jednota vůle...?"⁹¹³

V citované pasáži z Janova evangelia 17, 22-23 se klade analogie mezi přebýváním Otce v Synu a Syna v nás. Otec přebývá v Synu svojí přirozeností a proto je Syn *homoousios*, má stejnou přirozenost jako Otec. Stejně tak Syn skrze přirozenost svého těla přebývá v těch, kteří přijímají jeho tělo v eucharistii. Tímto způsobem nás eucharistie činí účastníky Kristovy lidské přirozenosti. Skrze křest a eucharistii se člověk stává *homoousios* s Kristovým lidstvím, má stejnou přirozenost jako Kristus *ut homo*.

*„Neboť to, co říkáme o skutečné přítomnosti Krista v nás podle jeho přirozenosti, jsme se naučili u něj, jinak by bylo pošetilé a bezbožné takto mluvit. »Neboť mé tělo je pravý pokrm a má krev pravý nápoj. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm.« (J 6, 55-56) Co se týče reality jeho těla a krve, není zde žádné místo k pochybnostem.»*⁹¹⁴

V 8. knize sv. Hilarius vysvětluje, jaký je podle něj rozdíl mezi jednotou podle přirozenosti (*secundum naturam*) a jednotou podle vůle (*secundum voluntatem*). Být jedno *secundum naturam* znamená být jedno skrze přítomnost téže věci (*per rem eandem*).⁹¹⁵ Nezrozený Bůh a jednorozený Bůh jsou jedno, protože je v nich přítomna táž Boží přirozenost. Věřící jsou jedno s Kristem, protože v eucharistii přijímají stejné tělo, které Kristus pro sebe stvořil v lůně Panny.

⁹¹³ Eos nunc, qui inter Patrem et Filium voluntatis ingerunt unitatem, interrogo utrumne per naturae veritatem hodie Christus in nobis sit, an per concordiam voluntatis? Si enim vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus; quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est... Si vere igitur carnem corporis nostri Christus assumpsit, et vere homo ille, qui ex Maria natus fuit, Christus est, nosque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus et per hoc unum erimus, quia Pater in eo est, et ille in nobis; quomodo voluntatis unitas asseritur.... (Ibid. 8, 13 / SC 448, 396, 5-24.)

⁹¹⁴ De naturalí enim in nobis Christi veritate quae dicimus, nisi ab eo didicimus, stulte atque impie dicemus. Ipse enim ait, Caro mea vere est esca, et sanguis meus vere est potus. Qui edit carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo. De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus. (Ibid. 8, 14 / SC 448, 398, 7-12.)

⁹¹⁵ Ibid. 8, 9.

Zbožštění, oslavení člověka, jeho *profectus ad Deum* má podle sv. Hilaria dvě fáze. První fází je oslavení, zbožštění Kristovy lidské přirozenosti, ke kterému došlo při jeho vzkříšení. Slova sv. Pavla, „*V něm je přece vtělenu všechna plnost božství; v něm jste i vy byli naplněni...*“ (Ko 2, 9-10), vykládá tímto způsobem:

„Opravdu neřekl: jste naplněni, ale v něm jste naplněni, protože skrze víru a život věčný jsou všichni obnoveni nebo budou obnoveni a nyní zůstávají naplněni v Kristu. Později budou naplněni nikoli v něm, ale v sobě. V ten čas, o kterém Apoštol řekl: »Ten, který promění tělo naší pokory podle těla slávy jeho« (Fp 3, 21) Nyní jsme naplněni v něm, to znamená skrze to, že přijal tělo, ve kterém pobývá plnost božství tělesně.“

Plnost, kterou jsme byli naplněni nejdříve v Kristu a kterou na konci věků budeme sami naplněni, je plnost božství: „*Ježíš ve slávě Boha Otce (Fp 2, 11) narozený člověkem již nezůstává ve slabosti našeho těla, ale ve slávě Boží... ten, o kterém má být vyznáno, že je ve slávě Boha Otce na základě plnosti božství, která v něm tělesně pobývá.*“⁹¹⁶

Kristus při svém vtělení stvořil novou přirozenost lidského rodu. Při svém vzkříšení toto nové lidství naplnil plností božství, jinými slovy nestvořenou slávou Boží přirozenosti, kterou v sobě při vtělení ukryl. Při Kristově vzkříšení bylo jeho lidství přivedeno z formy služebníka do formy Boží, opustilo pokoru našeho těla a bylo proměněno a naplněno slávou Boží. Toto naplnění Kristova lidství slávou Boha Otce je také naším naplněním, ovšem v první fázi pouze v Kristově lidství. Až do okamžiku vzkříšení z mrtvých mají věřící účast na této oslavené a Boží slávou proměněné lidské přirozenosti skrze křest a eucharistii a spolu s celým stvořením očekávají příchod Krista ve slávě.

⁹¹⁶ Jesum in gloria Dei patris, et natum in homine jam non in infirmitate corporis nostri manere, sed in Dei gloria... qui per habitantem in se corporaliter divinitatis plenitudine, in Dei patris sit gloria confitendus. (Ibid. 9, 8 / SC 462, 30, 26-33.)

„V tom těle Páně, které bylo vzkříšeno z mrtvých, které sedí po pravici moci, které je ve slávě Otce, vidíme naši naději a náš život. A protože samotné stvoření, které má být při tomto zjevení celé osvobozeno, očekává zjevení naší slávy v něm...“⁹¹⁷

1.3. *Subiectio* – podřízení všeho Kristu

Příchod Pána Ježíše Krista v těle naplněném a oslaveném nestvořenou slávou Boha Otce otevírá podle sv. Hilaria druhou fázi našeho zbožštění. Je to doba vzkříšení z mrtvých. Tehdy již člověk nebude naplněn slávou Boží přirozenosti zprostředkovaně v těle Krista, ale ve svém vlastním vzkříšeném těle. Sv. Hilarius zde vychází z konceptu *subiectio*, jak ho vykládá sv. Pavel v listě Korintským a Filipským: „On promění tělo naší poníženosti v podobu těla své slávy silou, kterou je mocen všechno si podmanit (*subicere sibi omnia*).“ (Fp 3, 21)

„Tu nastane konec, až Kristus zruší vládu všech mocností a sil a odevzdá království Bohu a Otcí. Musí totiž kralovat, »dokud Bůh nepodmaní všechny nepřátele pod jeho nohy«. Jako poslední nepřítel bude přemožena smrt, vždyť »pod nohy jeho podřídil (*subiecit*) všechno«. Je-li řečeno, že je mu podřízeno (*subiecta*) všechno, je jasné, že s výjimkou toho, kdo mu všechno podřídil (*subiecit*).“ (1 K 15, 24-27)

V předcházející kapitole jsme mluvili o tom, že v listě Korintským se rozlišuje dvojí *subiectio*. V prvním případě se jedná o podřízení všeho Kristu a v druhém případě o podřízení Krista Bohu Otcí. V předcházející kapitole jsme

⁹¹⁷ In hoc ergo corpore Domini, quod resurrexit ex mortuis, quod a dextris virtutis consedit, quod in gloria Dei patris est, spem nostram vitamque speculamur. Et quia revelationem nostrae in eo claritatis et ipsa in eadem liberanda creatura omnis exspectat... (Sv. Hilarius, *Tract.* 68, 31 / PL 9, 489A.)

soustředili naši pozornost na závěrečné tři akty ekonomie spásy: předání království (*traditio regni*), podřízení (*subiectio*) Krista Bohu Otcí a konci (*finis*). Také jsme řekli, že těmto závěrečným aktům ekonomie musí předcházet jiné tři události: vyprázdnění mocností (*evacuatio potestatorum*), podřízení nepřátel (*subiectio inimicorum*) a přemožení smrti (*devictio mortis*). Těmto událostem, které jsou součástí prvního *subiectio*, při kterém bude na konci věků všechno podřízeno pod Kristovy nohy, se budeme věnovat nyní.

Vyprázdnění mocností z 1 K 15, 24 klade sv. Hilarius do protikladu s pojmem *subiectio*. *Evacuatio* totiž není stejné (*non idem est*) jako *subiectio*. Jedná se o zničení vlády mocností a sil, kdy vládce vzduchu (*princeps aeris*) bude předán věčnému zániku.⁹¹⁸

Poté bude následovat podřízení nepřátel (*subiectio inimicorum*). Pod pojmem nepřátel rozumí sv. Hilarius Židy. Odkazuje na slova sv. Pavla: „Pokud jde o evangelium, stali se Božími nepřáteli, ale vám to přineslo prospěch; pokud jde o vyvolení, zůstávají Bohu milí pro své otce.“ (Ř 11, 28) Podle výkladu sv. Hilaria podřízení nepřátel (*subiectio inimicorum*) je zcela odlišné od zničení mocností (*evacuatio potestatorum*). Při zničení mocností je vládce vzduchu předán věčnému zániku. Naproti tomu podřízení nepřátel je označení spásy židovského národa na konci věků.⁹¹⁹ Ve svém výkladu o podřízení nepřátel sv. Hilarius odkazuje na citát z listu Římanům: „Část Izraele propadla zatvrzení, avšak jen do té doby, pokud nevejde plný počet pohanů. Pak bude spasen všechen Izrael, jak je psáno: »Přijde ze Sióna vysvoboditel, odvrátí od Jákoba bezbožnost.«“ (Ř 11, 25-26)

Součástí aktu podřizování všeho pod nohy Krista je také přemožení smrti (*devictio mortis*).

⁹¹⁸ Sv. Hilarius, *De Trin.* 11, 32 / SC 462, 352, 1-14.

⁹¹⁹ Ibid. 11, 34 / SC 462, 354, 2-14.

„Avšak přemožení smrti není nic jiného než vzkříšení z mrtvých: když ustane porušitelnost zániku, již se ustanovuje věčnost živé a nebeské přirozenosti podle toho, jak bylo řečeno: »Pomíjitelné tělo musí totiž obléci nepomíjitelnost a smrtelné nesmrtelnost«. A když pomíjitelné obleče nepomíjitelnost a smrtelné nesmrtelnost, pak se naplní, co je psáno: »Smrt je pohlcena, Bůh zvítězil! Kde je, smrti, tvé vítězství? Kde je, smrti, tvá zbraň?«⁹²⁰

Podle výkladu sv. Hilaria *subiectio* má svoji destruktivní a konstruktivní stránku. Podobně jako křest je zároveň smrtí a novým narozením, tak i *subiectio* je zároveň přemožením smrti (*devictio mortis*) a zároveň utvořením do podoby slávy těla Boha (*conformatio gloriae corporis Dei*).

Nejdříve si řekneme, v čem spočívá konstruktivní stránka aktu *subiectio*. To nám ukazuje sv. Hilarius, když definuje samotný pojem *subiectio*:

„A tak *subiectio* je následující věc: přechod z přirozenosti do přirozenosti; když něco přestává být to, co je podle sebe sama, a podřizuje se (*subicitur*) tomu, do jehož formy přechází. Přestává být ovšem nikoli proto, aby nebylo, ale aby vystoupilo (*proficiat*). Skrze tuto proměnu je podřízeno tím, jak přechází do kategorie jiného rodu, který přijímá.“⁹²¹

Subiectio, které je vrcholem života člověka, je úzce svázáno s pojmem *profectus*, který, jak jsme viděli na počátku této kapitoly, je základním určením stvořené přirozenosti. Smyslem našeho podřívání Kristu není nic jiného, než

920 *Devictio autem mortis nihil aliud quam resurrectio ex mortuis est: cum interitus corruptione cessante, vivae iam coelestisque naturae constituatur aeternitas, secundum quod dictum est: Oportet enim corruptivum istud induere immortalitatem. Tunc fiet verbum quod scriptum est: Absorpta est mors in contentione. Ubi est mors aculeus tuus? Ubi est mors contentio tua? (Ibid. 11,35 / SC 462, 356, 3-9.)*

921 *Subiectio itaque etiam ea est, quae est ex natura in naturam concessio: dum a se secundum quod est desinens, ei subjicitur, cuius concedit in formam. Desinit autem, non ut non sit, sed ut proficiat: fitque ex demutatione subditus, in speciem suscepti alterius generis transeundo. (Ibid. 11, 35 / SC 462, 358, 15-20.)*

abychom vystoupili. V čem však spočívá náš výstup (*profectus*), kterého dosáhneme, až budeme na konci věků podřívání Kristu?

Ve stejné kapitole 11, 35, odkud jsme citovali definici pojmu *subiectio*, sv. Hilarius píše, že úplné vyjádření toho, co znamená podřívání (*perfecta proprietatis subiectionis*), se skrývá v Apoštolových slovech „On promění tělo naší poniženosti v podobu těla své slávy silou, kterou je mocen všechno si podmanit (*subicere*).“ (Fp 3, 21)

V listě Filipským sv. Pavel chápe naše *subiectio* Kristu jako proměnění (*transfiguratio*) našeho těla do podoby oslaveného, tedy zbožštěného těla Krista. A právě takovým způsobem používá koncept *subiectio* také sv. Hilarius. Z výše uvedené definice pojmu *subiectio* vidíme, že v *De Trinitate* je *subiectio* chápáno jako *trans-figuratio*, přechod z jedné formy do druhé, kdy ten, který prochází aktem *subiectio*, dostává formu toho, komu se podřizuje. V první části naší práce jsme viděli, že již v *Komentáři* sv. Hilarius vykládal zbožštění jako událost, kdy bude člověk oblečen slávou oslaveného těla Krista.⁹²² Se stejným pojetím se setkáváme i v *De Trinitate*. Při vzkříšení z mrtvých budou naše těla tím, jak budou podřívána oslavenému tělu Krista, sama oslavena, zbožštěna, proměněna z formy naší pokory do formy Boží. Naše těla budou oblečena, utvořena do podoby slávy vzkříšeného těla Krista.

Při interpretaci Pavlova konceptu *subiectio* sv. Hilarius navazuje na tradici sv. Irenea Lyonského. Sv. Ireneus vykládá *subiectio*, řecky υποταγή jako akt, při kterém je člověk připodobňován nestvořenému Bohu. Při podřívání Kristu bude člověk naplněn tím, čím byla naplněna Kristova lidská přirozenost při Kristově vzkříšení, tj. nestvořenou slávou, nesmrtelností a neporušitelností.

„A tak Bůh má ve všem prvenství a jediný je nestvořený a první všeho a pro všechna stvoření je příčinou jejich bytí. Vše ostatní zůstává v podřívání

922 Sv. Hilarius, *Comm. In. Matt.* 4, 3 / SC 254, 124, 1-6.

(ὑποταγή, *subiectio*) Bohu. Podřízení Bohu pak je neporušitelnost, pobývání v nesmrtelnosti, sláva nestvořeného. Skrze tento řád a uspořádání a skrze takové vedení učiněný a stvořený člověk se stává podle obrazu a podobenství nestvořeného Boha...⁹²³

Nyní se na chvíli zastavme u toho, v čem spočívá destruktivní stránka aktu *subiectio*. Při podřízení člověka oslavenému tělu Krista dochází k destrukci v tom slova smyslu, že z naší lidské přirozenosti je odstraněno vše, co tam bylo přivedeno přestoupením prvního Adama: „Protože ve slávě vzkříšení, jejíž naději vidíme v tom, který vstal z mrtvých; hřích, smrt a porušitelnost byly pohlceny a odstraněny životem a nesmrtelností.“⁹²⁴

Destruktivní stránka *subiectio* má svoji příčinu také v tom, o čem jsme mluvili při výkladu pojmu vyprázdnění (*evacuatio*). Viděli jsme, že jednorozený Bůh předtím, než na sebe přijal lidskou přirozenost, musel v sobě skrýt slávu své Boží přirozenosti, protože jinak by slabost a pokora stvořené přirozenosti neunesla nesmírnost nestvořené přirozenosti. Viděli jsme, že vtělení muselo předcházet určité zkrocení (*moderatio*) projevu Kristovy Boží přirozenosti. Ovšem rozdíl mezi prvním a druhým příchodem jednorozeného Boha do světa spočívá v tom, že ten první byl v pokoře, zatímco ten druhý bude ve slávě. Podobně jako Izraelci nesnesli pohled na oslavenou, zářící tvář Mojžíše, tak i na konci věků někteří nebudou moci unést pohled na slávu Kristova těla a budou tak odstraněni z Božího království, tedy z účasti na slávě,

923 Καὶ οὕτως πρωτεύει μὲν ἐν πᾶσιν ὁ Θεὸς ὁ καὶ μόνος ἀγέννητος καὶ πρῶτος τῶν ἀπάντων καὶ τοῦ εἶναι τοῖς πᾶσι παραίτιος, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἐν ὑποταγῇ μένει τοῦ Θεοῦ, ὑποταγὴ δὲ Θεοῦ ἀφθαρσία, καὶ παραμονὴ ἀφθαρσίας δόξα ἀγενήτου. Διὰ ταύτης τῆς τάξεως καὶ τῶν τοιούτων ρυθμῶν καὶ τῆς τοιαύτης ἀγωγῆς, ὁ γενητὸς καὶ πεπλασμένος ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν γίνεται τοῦ ἀγενήτου Θεοῦ... (Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 4, 38, 3 / PG 7, 1108A-B.)

924 quia in resurrectionis gloriam, cujus spem in ipso ex mortuis resurgente speculamur, peccatum, mors, corruptio a vita et immortalitate devorata sint et exhausta. (Sv. Hilarius, *Tract.* 68, 31 / PL 9, 489B.)

ve které Kristus kraluje od doby svého vzkříšení.⁹²⁵ Sv. Hilarius v této souvislosti uvádí citát z Matoušova evangelia: „Tak jako se tedy sbírá plevel a páli ohněm, tak bude i při skonání věku. Syn člověka pošle své anděly, ti vyberou z jeho království každé pohoršení a každého, kdo se dopouští nepravosti, a hodí je do ohnivé pece; tam bude pláč a skřípění zubů. Tehdy spravedliví zazáří jako slunce v království svého Otce. Kdo má uši, slyš!“ (Mt 13, 40-43)

Sám k těmto slovům z Písma dodává:

„A tak při dokonání věků ti, kteří činí pohoršení, jsou odstraněni z jeho království. Máme tedy Pána kralujícího slávou svého těla, kterou kraluje až do doby, dokud nebudou odstraněni ti, kteří činí pohoršení. Dále jsme zde my, kteří záříme jakoby ve slávě slunce a kteří jsme učiněni do podoby slávy jeho těla v království Otce: v této slávě, když byl proměněný na hoře, ukázal svým Apoštolům habitus svého království.“⁹²⁶

Na konci věků přijde Kristus, aby bylo vše podřízeno slávě jeho těla. Ovšem pro ty, kteří činí pohoršení, bude *subiectio* znamenat odstranění z Božího království, zatímco pro ostatní *subiectio* bude znamenat proměnění (*transformatio*), kdy budou učiněni do podoby (*conformatio*) slávy těla Krista a bude jim tak darována *forma Dei*.

„Jsme podřízeni (*subdimur*) slávě jeho těla, abychom byli v té slávě, kterou kraluje ve svém těle: protože budeme připodobněni jeho tělu.“⁹²⁷

925 Proto také sv. Ireneus říká, že je potřeba, aby se „člověk předem uzpůsobil a cvičil v přidružování se (či obracení se) k té slávě, která se později zjeví v těch, kteří milují Boha.“ (*Adversus haereses* 4, 20, 8 / PG 7, 1037C.)

926 In consummatione itaque saeculi de regno ejus scandala auferuntur. Habemus ergo regnantem Dominum secundum corporis claritatem, quo usque scandala auferantur. Habemus rursum conformes nos gloriae corporis sui in regno Patris, tamquam in solis claritate fulgentes: in qua habitum regni sui Apostolis in monte transformatus ostendit. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 11, 38 / SC 462, 360, 10-16.)

927 Subdimur autem gloriae corporis sui, ut in ea simus claritate, qua regnat in corpore: quia corpori ejus conformes erimus. (Ibid. 11, 36 / SC 462, 358, 9-11.)

Naše *subiectio* na konci věků je klíčovou událostí našeho výstupu k Bohu (*profectus ad Deum*). Tehdy, když budeme podřízení nestvořené slávě vzkříšeného těla Krista, vstoupíme do stejné slávy, jejíž formu přijmeme. Budeme tak připodobněni této slávě, opustíme formu služebníka a přijmeme formu Boží a budeme naplněni plností božství.

„Přiját formu se moc neliší od toho být naplněn. Neboť přijímáme formu, abychom byli připodobněni slávě těla Boha. Apoštol řekl: »Synáčkové moji, které znovu rodím, dokud ve vás nebude zformován Kristus.« (Ga 4, 19) Jsme naplněni podle slova Proroka: »Budeme naplněni z bohatství tvého domu.« (Ž 114, 5) A tak budou naplněni dnem, to jest, pravým světlem, neboť Kristus je světlo.«⁹²⁸

Vzkříšení bude jako nové narození, kdy budeme znovu utvořeni. Přijmeme formu oslaveného těla Boha a budeme naplněni pravým světlem, plností božství.

Podle výkladu sv. Hilaria je naše proměnění slávou Boží, naše zformování do podoby Kristova těla naplněného a zářícího nestvořenou slávou Otcova majestátu, zároveň naším vstupem do království Božího. Království Boží je pro sv. Hilaria synonymem pro slávu Boží. Na mnoha místech sv. Hilarius píše, že Kristus kraluje slávou svého těla. Kristova slova z Matoušova evangelia, kde je řečeno, že jsou někteří, kteří neokusí smrti, dokud neuvidí Syna člověka přicházejícího ve svém království (Mt 16, 28), byla podle výkladu sv. Hilaria vyplněna po šesti dnech, při proměnění na hoře Tábor. „A tak sláva těla přicházejícího v království byla zjevena Apoštolům; neboť sláva

928 Nec multum differt repleri et formari. Formamur enim, ut conformes simus gloriae corporis Dei. Et Apostoli dictum est: Filioli, quos iterum parturio donec Christus formetur in vobis. Replemur autem secundum dictum Prophetarum: Replebimur ab ubertate domus tuae. Die itaque replebuntur, id est, vero lumine (lux enim Christus est). (Sv. Hilarius, *Tract.* 138, 37 / PL 9, 811C.)

kralujícího těla byla odhalena, když se Pán postavil v habitu svého oslavujícího proměnění.“⁹²⁹

V okamžiku, kdy budeme po vzkříšení našich těl zformováni do slávy Kristova vzkříšeného těla, staneme se královstvím Božím, které Kristus předá Bohu Otcovi:

„Předá tedy království Bohu Otcovi, ne takovým způsobem, že by předávaje království přišel o svoji moc, ale tak, že my, kteří jsme připodobněni slávě jeho těla, budeme království Boží... Nás tedy předá v království podle toho, jak bylo řečeno v Evangeliiích »Tehdy řekne král těm po pravici: Pojdte, požehnaní mého Otce, ujměte se království, které je vám připraveno od založení světa.« (Mt 25, 34) Spravedliví tedy zazáří jako slunce v království svého Otce. Neboť Syn předá Bohu království, předá ty, které povolal do království, kterým také slíbil blaženství tajemství, řka: »Blaze těm, kdo mají čisté srdce, neboť oni uvidí Boha.« (Mt 5, 8) A tak kralujíce, odstraňuje ty, kdo činí pokušení a tehdy spravedliví zazáří jako slunce v království Otce. Předá království Bohu Otcovi: tehdy ti, které jako království předá Bohu, uvidí Boha. A co je království, sám dosvědčil, když řekl Apoštolům: Neboť ve vás je království Boží.«⁹³⁰

929 Gloria itaque venientis in regnum corporis Apostolis demonstrata est: Nam in habitu Dominus gloriosae transformationis suae constitit, regnantis corporis sui claritate patefacta. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 11, 37 / SC 462, 360, 9-12.)

930 Tradet ergo regnum Deo patri: non ita, tamquam tradens potestate concedat, sed quod nos conformes gloriae corporis sui facti regnum Dei erimus... Nos itaque tradet in regnum, secundum hoc in Evangeliiis dictum: Venite, benedicti patris mei, possidete praeparatum vobis regnum a constitutione mundi. Fulgebunt ergo iusti ut sol in regno patris eorum. Tradet enim Filius Deo regnum eos, quos vocavit in regnum, quibus et beatitudinem sacramenti huius sponddit dicens: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Regnans itaque avertit scandala, et tunc iusti in regno Patris tamquam sol fulgebunt. Tradet autem Deo patri regnum: et tunc quos regnum Deo tradiderit, Deum videbunt. Et quod regnum, ipse testatus est dicens ad Apostolos: In vobis enim est regnum Dei. (Ibid. 11, 39 / SC 462, 362, 1-17.)

1.4. Jednota Boha a člověka

Na závěr této kapitoly se ještě podíváme na to, jakým způsobem sv. Hilarius chápe jednotu s Bohem, kterou nám Kristus, jediný prostředník (*meditaor*) mezi Bohem a lidmi přinesl v ekonomii spásy. Viděli jsme, že podle sv. Hilaria Kristus je prostředníkem mezi Bohem a lidmi po celou dobu ekonomie jak při prvním stvoření Adama, tak při druhém stvoření Adama v lůně Panny a nakonec také při sjednocení Boha s člověkem, tedy při zbožštění člověka. V 8, 15 mluví o dokonalé jednotě, kterou nám přináší Prostředník (*perfecta per Mediatorem unitas*). Kristus je v Otci přítomen jednotou Boží přirozenosti, a my jsme v Kristu přítomni skrze vtělení a svátost přijímání. „... když my zůstáváme v něm, on sám zůstává v Otci a zůstává v Otci zůstává v nás, takovým způsobem postupujeme k jednotě s Otcem.“⁹³¹

Smyslem lidského života je *profectus hominis ad Deum*, nebo jinými slovy *ad unitatem Patris*. Jak však sv. Hilarius chápe tuto jednotu?

Slova z Janova evangelia, „aby všichni byli jedno jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni byli v nás, aby tak svět uvěřil, že jsi mě poslal. Slávu, kterou jsi mi dal, dal jsem jim, aby byli jedno, jako my jsme jedno“ (J 17, 21-22), vykládá následujícím způsobem:

„Slávu, kterou Syn přijal od Otce, dal všem, kteří v něj věří... Přijatý dar je udělen proto, aby všichni byli jedno, neboť všichni jsou jedno ve slávě: Protože sláva, která je, darována není jiná než ta, která byla přijata. Není dána k jinému účelu, než aby všichni byli jedno. A když skrze slávu, která byla dána Synovi a Synem poskytnutá věřícím, všichni jsou jedno, potom se ptám, jakým způsobem by Syn mohl mít odlišnou slávu, než má Otec, když všichni věřící přijímají slávu Syna, aby dosáhli jednoty se slávou Otce.“⁹³²

⁹³¹ ... cum nobis in se manentibus ipse maneret in Patre, et in Patre manens maneret in nobis; et ita ad unitatem Patris proficeremus... (Ibid. 8, 15 / SC 448, 400, 10-13.)

⁹³² Ibid. 8, 12 / SC 448, 394, 16-28.

Jednotu Boha s člověkem sv. Hilarius chápe jako účast člověka na nestvořené slávě Boží, jako sjednocení Boha a člověka způsobené tím, jak Bůh uděluje člověku svoji slávu, to, co náleží Bohu (*quod Dei sit*). Při vzkříšení věřící dostanou od Krista slávu Boží, kterou byla Kristova lidská přirozenost při svém vzkříšení oslavena a naplněna. Zde odkazujeme na krátké pojednání o významu pojmu sláva u sv. Hilaria, o které jsme se pokusili v předcházející kapitole. Stejná sláva Boží přirozenosti, plnost božství, která byla při Kristově vzkříšení udělena jeho lidství, bude při všeobecném vzkříšení z mrtvých udělena také věřícím. Sv. Hilarius si byl vědom vclikosti takové naděje pro člověka, ale na druhou stranu si uvědomoval, že podstatou ekonomie, tedy podstatou té dobré zprávy, kterou Církev nese světu, není nic menšího, než dokonalé sjednocení člověka s Bohem, uskutečněné skrze proměnění člověka nestvořenou slávou a plností božství.

„Možná bude příliš neskromné mluvit o takové naději pro člověka, ale nebude to proti víře. Ačkoliv doufat v takovou věc je opovážlivé, přece nevěřit v to je bezbožné. Vždyť jeden a týž je původce jak naší víry, tak naší naděje.“⁹³³

Jak jsme již několikrát zmínili, pouze Otec a Syn mají jednotu přirozenosti. Syn při svém věčném narození dostal přirozenost Otce. Naproti tomu věřící při svém zbožštění nedostanou účast na přirozenosti Otce a Syna, ale na slávě Otce a Syna. Stejným způsobem jako ariáni popírali sjednocení Boha a člověka v Kristu, popírali také možnost skutečného sjednocení věřících s Bohem.

„To jsme tedy všechno připomněli, protože heretici lživě tvrdí, že mezi Otcem a Synem je jednota pouze vůle. Používají k tomu příkladu naší jednoty s Bohem, jako bychom byli k Synu a skrze Syna k Otci sjednoceni pouze poslušností a zbožnou vůlí, jako by nám nebylo uděleno svátostí těla a krve

⁹³³ Et insolens quidem hic forte humanae spei erit sermo, sed non erit infidelis: quia quamvis hoc sperare temerarium sit, tamen non credidisse irreligiosum est cum idem atque unus nobis et spei auctor sit et fidei. (Ibid. 8, 12 / SC 448, 394, 29-32.)

skutečné společenství podle přirozenosti. Zatímco skrze slávu Syna, která nám byla dána a skrze to, jak Syn v nás tělesným způsobem zůstává a jak my jsme v něm tělesně a neoddělitelně sjednoceni, má být zvěstováno tajemství pravé jednoty podle přirozenosti.⁹³⁴

Sv. Hilarius ariánům dokazuje, že jednota věřících s Bohem je jednota nikoliv vůle, ale *unitas naturalis*. Již jsme mluvili o tom, jak v této souvislosti definuje jednotu podle přirozenosti. Je to jednota, kdy dva jsou sjednoceni na základě toho, že je v nich přítomna stejná věc (*per rem eandem*)⁹³⁵. To, co sjednotí člověka s Bohem, co mu přinese *profectus ad Deum*, co člověka připodobní Bohu, je nestvořená sláva Boží, která bude člověku darována tehdy, když zazáří jako slunce v království Boha Otce.

„Ovšem my budeme postupovat do slávy podobné s tím lidstvím, které je naše, a obnoveni v poznání Boha budeme znovu utvořeni podle obrazu stvořitele. Na základě toho jak říká Apoštol: »Neobelhávejte jeden druhého, svlečte se sebe starého člověka i s jeho skutky a oblečte nového, který dochází pravého poznání, když se obnovuje podle obrazu svého Stvořitele.« (Ko 3, 9-10) Člověk tak dovrší stavu, kdy bude obrazem Božím, neboť připodobněný slávě těla Boha vystupuje v obraz svého Stvořitele podle řádu zformování prvního člověka. Poté, co přešel hřích a starý člověk, nový člověk je vytvořen v poznání Božím a přitom dostává dokonalost svého bytí. Poznává svého Boha a tím svůj obraz a skrze zbožnost postupuje k věčnosti, majíce zůstat po věčnost obrazem svého Stvořitele.⁹³⁶

934 Haec autem idcirco a nobis commemorata sunt, quia voluntatis tantum inter Patrem et Filium unitatem haeretici mentientes, unitatis nostrae ad Deum utebantur exemplo, tamquam nobis ad Filium, et per Filium ad Patrem, obsequio tantum ac voluntate religionis unitis, nulla per sacramentum carnis et sanguinis naturalis communionis proprietatis indulgeretur: cum et per honorem nobis datum Filii, et per manentem in nobis carnaliter Filium, et in eo nobis corporaliter et inseparabiliter unitis, mysterium verae ac naturalis unitatis sit praedicandum. (Ibid. 8, 17 / SC 448, 402, 1-10.)

935 Ibid. 8, 9.

936 Caeterum nos in hominis nostri conformem gloriam proficiemus, et in agnitionem Dei renovati, ad Creatoris imaginem reformabimur, secundum Apostoli dictum: Exuti veterem

Mluvili jsme o tom že, podle starověké theologie poznat Boha znamená vidět Boha a vidět Boha znamená mít účast na Bohu. Také v tomto citátu sv. Hilarius klade rovnítko mezi poznáním Boha a naším novým zformováním či proměněním skrze účast na nestvořené slávě Boha. Navíc zde sv. Hilarius přivádí nový motiv. Poznání Boha je vidění nestvořené slávy Boha, to znamená účast na této slávě, což sebou přináší zformování nového člověka, které je dosaženo oslavením člověka nestvořenou slávou Boha. Tím vším se člověk stává *conformes* slávě těla Boha, což je zároveň událostí, kdy se člověk stává obrazem svého Boha Stvořitele, k jehož obrazu byl stvořen.

Podle jakého obrazu však byl Adam stvořen? V této otázce sv. Hilarius navazuje na tradici starověké latinské theologie. Jak podle sv. Irene Lyonského, tak i podle Tertulliana, obraz podle kterého byl Adam stvořen je vtělené Slovo, Pán Ježíš Kristus. Nevtělený Logos stvořil prvního Adama podle obrazu vtěleného Logu.

Sv. Ireneus Lyonský chápe obraz, podle kterého byl Adam stvořen, tímto způsobem:

„V dřívějších dobách jsme říkali, že člověk byl učiněn podle obrazu Božího. Ale nebylo to ukázáno, protože Logos, podle jehož obrazu byl člověk učiněn, byl ještě neviditelný. Proto také podobu snadno ztratil. Když se pak Logos Boží stal tělem, potvrdil obě věci. Neboť za prvé ukázal skutečně obraz tím, jak se sám stal tím, čím byl jeho obraz. A za druhé pevně ustanovil

hominem cum actibus suis, et induti novum eum, qui innovatur in agnitionem Dei secundum imaginem ejus qui creavit.. Consummatur itaque homo imago Dei. Namque conformis effectus gloriae corporis Dei, in imaginem Creatoris excedit, secundum dispositam primi hominis figurationem. Et post peccatum veteremque hominem, in agnitionem Dei novus homo factus, constitutionis suae obtinet perfectionem, agnoscens Deum suum, et per id imago ejus: et per religionem proficiens ad aeternitatem, et per aeternitatem Creatoris sui imago mansurus. (Ibid. 11, 49 / SC 462, 380, 17-29.)

podobu, když připodobnil člověka neviditelnému Otci, skrze viditelný Logos.
„⁹³⁷

Vtělený Logos tedy ukazuje obraz, podle kterého byl člověk stvořen. Tertullianus v *Adversus Praxeam* 12 navazuje na pojetí sv. Ireneia a vykládá stvoření Adama k obrazu Božímu takto:

„A učinil Bůh člověka, k obrazu Božímu ho učinil. Proč nikoliv ke svému, jestliže jeden byl ten, který učinil [člověka] a nebyl tam ten, k jehož obrazu ho učinil? Avšak byl tam ten, k jehož obrazu ho učinil: tedy k obrazu Syna, který kvůli tomu, že se hodlal stát jistějším a skutečnějším člověkem, způsobil že člověk byl nazván jeho obrazem...“⁹³⁸

Sv. Hilarius navazuje na tuto tradici, která chápala vtělený Logos jako obraz, podle kterého byl člověk stvořen. Nebo lépe řečeno, je to Logos ve svém oslaveném těle, který byl archetypem, obrazem, podle kterého byl stvořen Adam. Neboť podle citovaných slov sv. Hilaria člověk se stane obrazem svého Stvořitele, tehdy když bude učiněn do podoby slávy těla Boha (*conformis effectus gloriae corporis Dei, in imaginem creatoris excedit*). P. T. Wild shrnuje výstižným způsobem nauku sv. Hilaria o obrazu Božím takto:

„V *De Trinitate* Hilariova nauka o člověku jako obrazu Božím ukazuje nejvýrazněji známky budoucnosti. Nejsme obrazem Božím tolik milostí nebo racionalitou, jak učí mnoho řeckých Otců. Jsme obrazem Božím na základě toho, že tehdy až vstaneme z mrtvých, budeme oslaveni v našich tělech. Tak

⁹³⁷ Ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγομεν κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἔδεικνυτο δὲ ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ Λόγος, οὗ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει· διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ραδίως ἀπέβαλεν. Ὅποτε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, τὰ ἀμφοτέρωθεν ἐπεκύρωσε· καὶ γὰρ καὶ τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γενόμενος ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ, καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ Πατρὶ διὰ τοῦ βλεπομένου Λόγου. (Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 5, 16, 2 / PG 7, 1167C-1168A.)

⁹³⁸ Et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum. Cur non, suam, si unus qui faciebat, et non erat ad cuius faciebat? Erat autem ad cuius imaginem faciebat: ad Filii scilicet, qui homo futurus certior et verior, imaginem suam fecerat dici hominem... (Tertullianus, *Adversus Praxeam* 12 / PL 2, 168A.)

budeme podobni oslavené lidské přirozenosti Krista a tak budeme obrazem Božím. Naše podobnost Bohu spočívá principiálně v naší tělesné podobnosti se vzkříšeným Kristem.“⁹³⁹

Naše *subiectio*, což jak jsme viděli, je *trans-figuratio, con-formatio* podle oslaveného těla Boha, přechod do *forma Dei*, je událostí, kdy se člověk stane obrazem svého Stvořitele, podle kterého byl stvořen. Připodobnění člověka oslavenému tělu Krista, při kterém se člověk stane obrazem Božím a obdrží dokonalost svého ustanovení, nazývá sv. Hilarius novým stvořením člověka (*novus homo factus*).

2. Pneumatologie *De Trinitate*

Závěrečnou část naší práce věnujeme výkladu těch pasáží *De Trinitate*, kde sv. Hilarius pojednává o Duchu Svatém. Badatelé vždy shodně upozorňují na to, že je to otázka obtížná, neboť pneumatologie sv. Hilaria je ještě málo rozvinutá.⁹⁴⁰ Je potřeba mít na mysli, že v *De Trinitate* nenacházíme systematický a vyčerpávající výklad obsahu křesťanské víry. Naopak zkoumání, kterému se sv. Hilarius věnuje ve svém vrcholném díle, a to je důležité si uvědomit, je především reakcí na nauku těch heretiků, jejichž názory v *De Trinitate* vyvrací. *De Trinitate* je z větší části především exegeze těch biblických pasáží, které heretici používali jako oporu pro svoje nauky.

Otázka Ducha Svatého v době, kdy sv. Hilarius píše *De Trinitate*, ještě nebyla aktuální. Sv. Hilarius se sám domnívá, že otázkou Duch Svatého se není potřeba zabývat.⁹⁴¹ V Církvi se zatím neobjevil nikdo, kdo by vystoupil s problematickou naukou o Duchu Svatém, podobně jako předtím vystoupili

⁹³⁹ Wild, *The Divinization of Man according to Saint Hilary of Poitiers*, s.137-138.

⁹⁴⁰ Viz. Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, s. 263-269.

⁹⁴¹ Sv. Hilarius, *De Trin.* 2, 29.

ariáni se svoji vlastní naukou o Synu Božím. Proto nemůžeme očekávat, že bychom na základě *De Trinitate* mohli předložit systematický výklad pneumatologie sv. Hilaria.

Sv. Hilarius byl přesvědčen o tom, že dostatečné vyjádření křesťanské víry nacházíme v závěru Matoušova evangelia v Kristových slovech adresovaných jeho učedníkům: „*Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtíte ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého.*” (Mt 28, 19) Jsou to chybné názory heretiků a jejich nesprávné interpretace Písma, které nás podle sv. Hilaria nutí opustit prostý jazyk Písma (*simplicitatem celestium verborum*)⁹⁴² a vstoupit do „*skrytých výšin, mluvit o nevyslovitelném a troufat si zabývat se tím, co nám není dovolené.*”⁹⁴³

V předcházející kapitole jsme se zabývali naukou sv. Hilaria o spáse člověka, zejména z perspektivy závěrečných událostí ekonomie spásy, které přinesou oslavení, tedy zbožštění člověka. V této kapitole se budeme věnovat otázce, do jaké míry je podle sv. Hilaria možná účast na Bohu a poznání Boha již za tohoto života. Otázka poznání Boha, a vůbec problematika vztahu člověka a Boha v průběhu ekonomie spásy, je úzce svázána s otázkou pneumatologie. Neboť podle zásad starověké theologie to, co je v Bohu pro člověka přístupné, přichází k člověku od Otce skrze Syna v Duchu Svatém. V průběhu této kapitoly tak úkolem našeho zkoumání bude vyložit, jakým způsobem sv. Hilarius definoval *officium Sancti Spiritus* v životě člověka. Náš výklad bude mít dvě části. V první části se budeme snažit ukázat, jak se v *De Trinitate* pracuje s pojmem Duch Svatý. Pokusíme se vyjasnit, co je tímto pojmem vlastně míněno. S takto vyjasněnou terminologií se potom ve druhé části pokusíme vyložit, jak sv. Hilarius chápal *officium Sancti Spiritus in nobis*.

942 Ibid. 2, 3.

943 Sed compellimur haeticorum et blasphemantium vitiis, illicita agere, ardua scandere, ineffabilia eloqui, inconcessa praesumere. (Ibid. 2, 2 / SC 443, 276, 1-3.)

2.1. Pojem Duch Svatý v *De Trinitate*

Sv. Hilarius při svém používání pojmu Duch Svatý navazuje na starověkou latinskou tradici, která používala pojem Duch Svatý nejen pro označení třetí osoby Svaté Trojice, ale také pro označení osoby Otce a Syna. Sv. Hilarius uvádí, že mnoho lidí se nachází v pochybnostech, co se týče Ducha Svatého, když vidí, že to třetí jméno (*hoc tertium*) je používáno také pro označení Otce a Syna. Přitom to není nic, čeho bychom se měli obávat, protože „*jak Otec, tak i Syn jsou Duch Svatý.*”⁹⁴⁴ Sv. Hilarius tímto způsobem v souladu se západní tradicí vykládá Kristova slova z Janova evangelia, kde je Bůh definován jako Duch: „*Bůh je Duch a ti, kdo ho uctívají, mají tak činit v Duchu a v pravdě.*” (J 4, 24)

Vedle toho, se v *De Trinitate* setkáváme s druhým významem pojmu *Spiritus*. Sv. Hilarius podobně jako Tertullianus⁹⁴⁵ používá pojem *Spiritus* také pro označení Boží přirozenosti Krista a to s odkazem na Ř 1, 3-4, kde Apoštol rozlišuje bytí Krista *secundum carnem* a *secundum Spiritum*. Podle tradice západní christologie zde Apoštol mluví o dvou přirozenostech Krista. *Caro* označuje jeho lidskou přirozenost a *Spiritus* označuje jeho Boží přirozenost.

Nakonec nám zbývá ještě poslední, třetí význam pojmu *Spiritus*. V tomto případě sv. Hilarius označuje pojmem Duch Svatý sílu (*virtus*) Boží přirozenosti. V průběhu našeho pojednání, jsme viděli, že tímto způsobem sv. Hilarius, jak v *Komentáři* tak i v *De Trinitate*, chápe označení Ducha Svatého z Lk 1, 35. V těchto pasážích termín Duch Svatý označuje sílu přirozenosti Slova, jejímž působením v lůně Panny Slovo pro sebe stvořilo tělo, které na sebe vzalo. Termín Duch Svatý chápaný jako *virtus naturae Dei* sv. Hilarius

944 Ibid. 2, 30 / SC 443, 324, 4.

945 Viz. Tertullianus, *Adversus Praxeam* 27.

používá také tam, kde mluví o přebývání Ducha Svatého v člověku. Tyto pasáže budou nyní předmětem našeho zkoumání.

Ve 2. knize sv. Hilarius ukazuje, co znamená víra v Otce, Syna a Ducha Svatého.

„Přikázal křtít ve jménu Otce, Syna a Ducha Svatého, to znamená ve vyznání Původce, Jednorozeného a daru. Původce všeho je jeden: neboť jeden je Bůh Otec, ze kterého je všechno. A jeden je náš jednorozený Pán Ježíš Kristus, skrze kterého je všechno. A jeden je Duch, dar ve všech Jedna Moc, ze které je všechno, jeden Zrozený, skrze kterého je všechno, jeden Dar dokonalé naděje...v Otci je nekonečnost ve věčnosti, v Synu je podoba v obraze, v Duchu Svatém je užívání v daru.“⁹⁴⁶

Sv. Augustin se ve svém *De Trinitate* pokusil prozkoumat, jak sám říká, skrytý význam pojmenování Ducha Svatého jako užívání v daru (*usus in munere*). O sv. Hilariovi říká, že to byl muž se značnou autoritou při výkladu Písma. Sv. Augustin interpretuje *usus in munere* tímto způsobem:

„Nevýslovné objetí Otce a Obrazu [Syna]... Tato láska, potěšení, štěstí, blaženost, pokud to vůbec může být vhodným způsobem vyjádřeno lidskými slovy, je od něj krátce nazvána užívání...“⁹⁴⁷

Na základě kontextu je patrné, že není možné souhlasit s interpretací sv. Augustina. Stejného názoru jsou také autoři poznámek *De Trinitate* sv. Hilaria.⁹⁴⁸ Když sv. Hilarius používá pro označení Ducha Svatého termín *usus in munere*, nemá tím na mysli oblast vnitrotrojičních vztahů mezi osobami

⁹⁴⁶ Baptizare jussit in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, id est, in confessione et auctoris, et unigeniti, et doni. Auctor unus est omnium. Unus est enim Deus Pater, ex quo omnia; et unus Unigenitus Dominus noster Jesus Christus, per quem omnia; et unus Spiritus, donum in omnibus... una potestas ex qua omnia, una progenies per quam omnia, perfectae spei munus unum... in Patre et Filio et Spiritu sancto, infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 2, 1 / SC 443, 274, 13-22.)

⁹⁴⁷ Ille igitur ineffabilis quidam complexus Patris et imaginis... Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, si tamen aliqua humana voce digne dicitur, usus ab illo appellatus est breviter... (Sv. Augustinus, *De Trinitate* 6, 10 / PL 42, 932.)

⁹⁴⁸ SC 443, pozn. 5, s. 277.

Svaté Trojice, kde by Duch Svatý byl chápán jako pouto spojující Otce a Syna tak, jak je tomu u sv. Augustina.⁹⁴⁹ Naopak, když sv. Hilarius mluví o Duchu Svatém jako *usus in munere*, mluví z perspektivy ekonomie a ukazuje, jakým způsobem se Bůh v Duchu Svatém daruje člověku. Proto zde sv. Hilarius nazývá Ducha Svatého darem ve všech, darem dokonalé naděje, užíváním v daru. Výstižně interpretuje označení Ducha Svatého jako *usus in munere* J. Moingt: „Způsob, jak poznat Boha, tedy jak ho užívat, jak s ním skutečně vstoupit do vztahu, je nám dán v Duchu, neboť on je Dar Boha člověku, dar víry...“⁹⁵⁰

Je tedy zřejmé, že když sv. Hilarius mluví o Duchu Svatém jako *usus in munere* nemá tím na mysli osobu Ducha Svatého, jak se domníval sv. Augustin, ale dar Ducha Svatého. Ze stejné perspektivy, tedy z perspektivy ekonomie přistupuje sv. Hilarius k otázce Ducha Svatého také na jiném místě ve 2. knize:

„O Duchu Svatém není potřeba mlčet, ani o něm není nutné mluvit. Nemůžeme však o něm mlčet kvůli těm, kteří jsou nevědoucí. Avšak není potřeba mluvit o tom, který má být vyznán na základě autority Otce a Syna. Domnívám se, že otázkou, zdali existuje [Duch Svatý], není potřeba se zabývat. Neboť existuje, protože je darován, přijímán a získáván. Je také připojen k vyznání Otce a Syna. A tak od vyznání Otce a Syna nemůže být oddělen.“⁹⁵¹

Podobně jako sv. Augustin zaměnil kontext označení Ducha Svatého jako *usus in munere* z oblasti ekonomie (Duch Svatý chápáný jako dar Boha člověku) do oblasti theologie, do oblasti vnitřních vztahů mezi osobami Svaté

⁹⁴⁹ Viz sv. Augustin, *De Trinitate* 15, 17, 27.

⁹⁵⁰ Moingt, *La théologie trinitaire de S. Hilaire*, s. 173.

⁹⁵¹ De Spiritu autem sancto nec tacere oportet, nec loqui necesse est: sed sileri a nobis, eorum causa qui nesciunt, non potest. Loqui autem de eo non necesse est, qui Patre et Filio auctoribus, confitendus est. Et quidem puto, an sit, non esse tractandum. Est enim; quando quidem donatur, accipitur, obtinetur; et qui confessioni Patris et Filii connexus est, non potest a confessione Patris et Filii separari. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 2, 29 / SC 443, 322, 3-7.)

Trojice (Duch Svatý chápaný jako osoba, jako objetí Otce a Syna), dochází někdy k podobné dezinterpretaci také v případě této pasáže.

Sv. Hilarius zde říká, že Duch Svatý - *Patre et Filio auctoribus confitendus est*. Překladatelé *De Trinitate* pro řadu Nicene and Post-Nicene Fathers přeložili slova *Patre et Filio auctoribus confitendus est* slovy: „...we are bound to confess Him, proceeding, as He does, from Father and Son”⁹⁵². V poznámce dále uvádějí, že to může být přeloženo také „...confess Him on the evidence of Father and Son”.⁹⁵³ G. M. de Durand, Ch. Morel, G. Pelland pro edici Sources chrétiennes přeložili slova sv. Hilaria takto: „... de parler de celui que son origine a partir du Pere et du Fils fait un devoir de confesser.”⁹⁵⁴

P. Smulders v *Dictionnaire de spiritualité* jednoznačně uvádí, že slova *Patre et Filio auctoribus confitendus est* není možné chápat tak, že by Otec a Syn byli původci Ducha Svatého.⁹⁵⁵ Jiného názoru však byl Dionysius Petavius, který naopak uvádí tato slova sv. Hilaria jako jedno ze svědectví latinských Otců o vycházení Ducha Svatého z Otce a Syna (*de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio*).⁹⁵⁶ Stejným způsobem, tedy jako doklad o *Filioque* vykládá tato slova sv. Hilaria také A. Palmieri v hesle o Duchu Svatém napsaném pro *Dictionnaire de théologie catholique*.⁹⁵⁷

Nejdříve je potřeba říci, že otázka překladu v tomto případě není zcela rozhodující. I když budeme slova „Duch Svatý *Patre et Filio auctoribus confitendus est*“ překládat prvním nebo druhým způsobem, nic to nemění na faktu, že kontext, ve kterém jsou použita, je ekonomie. Stejného názoru je také G. Pelland, který o *De Trinitate* 2, 29 píše: „Celá pasáž pojednává o Duchu v

952 St. Hilary of Poitiers, John of Damascus, s. 60.

953 Ibid., pozn. 8, s. 60.

954 SC 443, s. 323.

955 P. Smulders, Esprit Saint in *Dictionnaire de spiritualité* 4, s. 1274.

956 Dionysius Petavius, *De Trinitate* 8, 8, s. 401.

957 A. Palmieri, Esprit Saint in *Dictionnaire de théologie catholique : contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique. Leurs preuves et leur histoire*. Tome 5, Partie I, Enchantement – Eucharistie, Paris, 1913, s. 800-801.

rámci ekonomie spásy a nikoliv z hlediska trojičních vztahů. Pro Hilaria Duch je především Dar vzkříšeného Krista.”⁹⁵⁸

Duch Svatý chápaný jako dar, tedy jako *virtus Dei* a nikoliv jako osoba Ducha Svatého, má totiž podle sv. Hilaria původ jak v Otci, tak i v Synu, a proto je možné slova *Patre et Filio auctoribus confitendus est* přeložit prvním nebo druhým způsobem. Skutečně z kontextu 29. kapitoly je na první pohled zřejmé, že sv. Hilarius zde nemluví o původu osoby Ducha Svatého, ale o původu daru Ducha Svatého. Navíc o Duchu Svatém, o kterém je zde řečeno, že má svůj původ v Otci a v Synu je o pár řádků dál řečeno, že je to *donum Dei fidelium*.

Sv. Hilarius nechce nikoho nechat na pochybách, v jakém kontextu zde používá pojem Duch Svatý. Proto ve 29. kapitole vyzývá ty, které zajímá, jak on chápe pojem Duch Svatý, aby se podíval na vybrané perikopy z epistol sv. Pavla.⁹⁵⁹ Všechny pět perikop, které sv. Hilarius cituje, pojednávají o přítomnosti Ducha Svatého v člověku: Gal 4, 6 - synové Boží mají Ducha Syna Božího ve svém srdci; Ef 4, 30 - neseme pečeť Svatého Ducha Božího; 1 K 2, 12 - přijali jsme Ducha, který je z Boha; Ř 8, 9 - ve vás je Duch Boží; Ř 8, 11 - Duch, který přebývá ve vás.

Dále sv. Hilarius ve 29. kapitole odpovídá na dvě velice podstatné otázky, které zcela jasně ukazují, že je to kontext ekonomie a nikoliv oblast vnitřních vztahů mezi osobami Svaté Trojice, ve kterém zde pojednává o Duchu Svatém. První otázka, kterou si klade, je otázkou po původu Ducha Svatého- *per quem sit?* Na tuto otázku odpovídá sv. Hilarius slovy *per quem omnia et ex quo omnia*.⁹⁶⁰ Vzpomeňme si na to, co jsme říkali o starověkém konceptu ekonomie, podle kterého veškeré dary, které Bůh udílí lidem, jsou dary trojjediného Boha, kdy Otec vše dává skrze Syna v Duchu Svatém.

958 SC 443, pozn. 2, s. 324.

959 Sv. Hilarius, *De Trin.* 2, 29 / SC 443, 322, 9.

960 Ibid. 2, 29 / SC 443, 324, 25.

Druhá otázka, kterou si sv. Hilarius klade, je otázka po smyslu Ducha Svatého - *ob quid sit vel qualis sit?* Na tuto otázku odpovídá tak, že Duch Svatý je dar Boha věřícím (*Spiritus est donum Dei fidelium*).⁹⁶¹ Duch Svatý chápaný jako dar Boha člověku a nikoliv jako osoba Ducha Svatého pochází z Otce a Syna - *ex quo omnia et per quem omnia*.

Jak však rozumět tomu, když sv. Hilarius prohlašuje, že Duch Svatý přebývá v člověku a že funkcí Ducha Svatého je být darem Boha člověku? Podívejme se na kapitoly 21-30 z 8. knihy *De Trinitate*, které nám pomohou nalézt odpověď na tuto otázku.

V těchto kapitolách se sv. Hilarius věnuje zkoumání o Duchu Svatém a jeho přebývání v člověku a to v rámci své polemiky s ariánským názorem popírajícím jednotu přirozenosti Otce a Syna. V 8, 21 cituje slova sv. Pavla:

„*Vy však nejste živi ze své síly, ale z moci Ducha, jestliže ve vás Boží Duch přebývá. Kdo nemá Ducha Kristova, ten není jeho. Je-li však ve vás Kristus, pak vaše tělo sice podléhá smrti, protože jste zhřešili, ale Duch dává život, protože jste ospravedlněni. Jestliže ve vás přebývá Duch toho, který Ježíše vzkřísil z mrtvých, pak ten, kdo vzkřísil z mrtvých Krista Ježíše, obživí i vaše smrtelná těla Duchem, který ve vás přebývá.*” (Ř 8, 9-11)

Sv. Hilarius ve svém výkladu upozorňuje na to, že apoštol Pavel zde ztotožňuje *Spiritus Dei* a *Spiritus Christi*. Duch, který je v člověku přítomen, je jednou nazýván Duchem Božím a jednou Duchem Kristovým.

„*Všichni jsme duchovní, jestliže je v nás Duch Boží. Ale tento Duch Boží je také Duchem Kristovým. Ačkoliv je v nás Duch Kristův, tak přece je v nás Duch toho, který vzkřísil Krista z mrtvých: a ten, který vzkřísil Krista z mrtvých, rovněž naše smrtelná těla obživí skrze jeho Ducha, který v nás přebývá.*”⁹⁶²

⁹⁶¹ Ibid. 2, 29 / SC 443, 324, 26.

⁹⁶² Spiritales omnes sumus, si in nobis est Spiritus Dei. Sed hic Spiritus Dei, et Spiritus Christi est. Et cum Christi Spiritus in nobis sit, ejus tamen Spiritus in nobis est, qui Christum

V následující kapitole 8, 22 sv. Hilarius pokládá klíčovou otázku celé argumentace:

„*A nyní se ptám, co myslíš, pojmem Duch Boží se označuje přirozenost nebo res naturae? Neboť není stejná přirozenost a res naturae. Podobně jako není stejný člověk a to, co patří člověku, jako není stejný oheň a to, co patří ohni. Podobně není stejný Bůh a to, co je Boží.*”⁹⁶³

V listě Římanům čteme, že v člověku přebývá Duch Boží, který je nazýván také Duchem Kristovým. Sv. Hilarius se ptá, zdali pojem Duch Boží v tomto případě označuje přirozenost nebo *res naturae*. Chceme-li správně pochopit pneumatologii sv. Hilaria v *De Trinitate* a jeho nauku o přebývání Boha v člověku, musíme mít jasno v tom, na co se to zde sv. Hilarius vlastně ptá. Autoři poznámek G. M. De Durand, Ch. Morel a G. Pelland interpretují tuto otázku sv. Hilaria následovně:

„Hilarius rozlišuje mezi Duchem jako přirozeností Boží, jak je tomu v J 4, 24, a Duchem jako třetí osobou, jak je tomu v *De Trinitate* 2, 32.”⁹⁶⁴

S první částí této interpretace není možné, než souhlasit. Ovšem co se týče druhé části, tedy s tím, že by pojmem *res naturae* sv. Hilarius mínil osobu Ducha Svatého, s tím podle našeho zkoumání není možné souhlasit.

Autoři poznámek se ve své interpretaci v podstatě shodují s názorem M. Figury a J. Doignona, prezentovaným v úvodní studii o theologii sv. Hilaria pro Sources chretiennes. V kapitole věnované otázce Ducha Svatého M. Figura a J. Doignon rozlišují mezi tím, jak je pojednáváno o Duchu Svatém v prvních třech knihách *De Trinitate* a tím, jak se o Duchu Svatém mluví v knihách 8-12. Podle jejich názoru v prvních třech knihách sv. Hilarius pojednává o Duchu

suscitavit a mortuis: et qui suscitavit Christum a mortuis, corpora quoque nostra mortalia vivificabit propter habitantem Spiritum ejus in nobis. (Ibid. 8, 21 / SC 448, 410, 11-17.)

⁹⁶³ Et quaero nunc in Spiritu Dei utrum naturam, an rem naturae significatam existimes. Non idem est enim natura, quod naturae res: sicuti non idem est homo, et quod hominis est, nec idem est ignis, et quod ignis ipsius est: et secundum hoc non idem est Deus, et quod Dei est. (Ibid. 8, 22 / SC 448, 412, 1-5.)

⁹⁶⁴ SC 448, pozn. 1, s. 412.

Svatém z hlediska „plánu ekonomie spásy“, chápe jej jako dar věřícím. Ve shodě s našimi závěry uvádějí, že v prvních třech knihách „ještě není položena otázka po bytí Ducha Svatého“. Zmínění autoři se však domnívají, že v knihách 8-12 se situace mění: „Hilariova pneumatologie dosahuje nové úrovně, kde, bez toho aniž by byl použit termín osoba, můžeme vidět personální charakter Ducha Svatého v lůně imanentní Trojice.“ Jako příklad uvádějí právě kapitoly 19-41 z 8. knihy, kterými se nyní zabýváme a dále kapitoly 55-57 z 12. knihy *De Trinitate*.⁹⁶⁵ S tímto názorem však již podle našich závěrů není možné souhlasit.

G. M. de Durand, Ch. Morel a G. Pelland nacházejí tento obrat pneumatologie sv. Hilaria z oblasti ekonomické do oblasti imanentní Trojice v tom, jak podle nich sv. Hilarius v 8, 22 používá pojem Duch Svatý ve významu *res naturae* pro označení osoby Ducha Svatého. Pokusíme se ukázat, že s tímto tvrzením nelze souhlasit, neboť v 8. knize stejně jako v prvních třech knihách sv. Hilarius nepojednává o osobě Ducha Svatého, nýbrž o darech Ducha Svatého.

Podle závěrů našeho zkoumání tam, kde se sv. Hilarius ptá, zdali pojem Duch Svatý označuje přirozenost nebo *res naturae* nerozlišuje mezi přirozeností Boží a třetí osobou, jak se domnívají autoři poznámek, ale mezi přirozeností Boží a silou (*virtus*) přirozenosti Boží. Domníváme se tedy, že termín *res natura* není možné chápat jako označení osoby Ducha Svatého, ale jako označení působení, síly (*virtus*) přirozenosti Boží. Zdůvodnění naší interpretace, které bude následovat, nám zároveň pomůže lépe pochopit, jak sv. Hilarius chápal *officium Sancti Spiritus in nobis*.

Chceme-li pochopit smysl citované otázky sv. Hilaria, je zcela nezbytné vzít v úvahu kontext celé 8. knihy. V této knize a to je z jejího obsahu zcela evidentní, se sv. Hilarius vůbec nezabývá otázkou osoby Ducha Svatého. V

⁹⁶⁵ SC 443, s. 92-93.

této knize sv. Hilarius vyvrací ariánské popření jednoty přirozenosti Otce a Syna a jejich tvrzení, že mezi Otcem a Synem existuje pouze jednota vůle. Ariáni tvrdili, že Logos je stvoření, které byl stvořeno vůlí Boha. Jeho stvořená přirozenost je tedy odlišná od přirozenosti Otce.⁹⁶⁶ Kristova slova „*Já a Otec jsme jedno*“ vykládali jako jednotu vůle (*unitas voluntatis*) a nikoli jako jednotu přirozenosti (*unitas naturae*).⁹⁶⁷ Celá 8. kniha je věnována tomu, aby sv. Hilarius na základě exegeze vybraných pasáží Písma dokázal, že vedle jednoty vůle existuje mezi Synem a Otcem také jednota přirozenosti. Velice důležité je také pochopit, jaký způsob argumentace sv. Hilarius v této knize volí.

2.1.1. Jednota *virtus* Otce a Syna dokazuje jednotu přirozenosti Otce a Syna

Podstata argumentace, která je v 8. knize použita, je jednoduše definována v 8, 49. Zde sv. Hilarius komentuje Kristova slova: „*Nečiním-li skutky svého Otce, nevěřte mi!*“ (J 10, 37)

„*Tím učí, že v něm vidíme Otce, jehož díla vykonává, aby tím, jak poznáme sílu přirozenosti, se nám ukázala přirozenost této poznané síly. Proto Apoštol ukazuje, že on je obraz Boží... v něm [v Synu] má být přirozenost Boží poznaná skrze sílu jeho přirozenosti, nikoliv ve viditelných kvalitách.*“⁹⁶⁸

Když chce sv. Hilarius ariánům dokázat jednotu přirozenosti Otce a Syna, používá k tomu rozlišení, které starověká theologie činila mezi

⁹⁶⁶ Sv. Hilarius, *De Trin.* 8, 3 / SC 448, 381, 31-34.

⁹⁶⁷ Ibid. 8, 5 / SC 448, 354, 4-7.

⁹⁶⁸ ...hinc videri in se Patrem docens, quod opera ejus efficeret; ut intellecta naturae virtus naturam intellectae virtutis ostenderet, per quod Apostolus hanc imaginem Dei esse significans.. natura in eo Dei per naturae suae virtutem intelligenda, non invisibili qualitate. (Ibid. 8, 49 / SC 448, 456, 4 -22.)

přirozeností Boží a působením či silou (*virtus*) přirozenosti Boží. Podstata argumentace je prostá. Spočívá v tom dokázat jednotu přirozenosti Otce a Syna zprostředkovaně na základě jednoty působení či síly přirozenosti Otce a Syna. Jestliže dokážeme, že působení a síla přirozenosti Syna, které se projevují v jeho skutcích, jsou stejné jako působení a síla přirozenosti Otce, pak z toho nutně plyne, že také jejich přirozenost musí být stejná. Tento argument využívali církevní Otcové hojně právě v polemice s arianismem, protože věděli, že také ariáni rozlišovali mezi přirozeností Boží a působením přirozenosti Boží. Tím jsme se zabývali při výkladu ariánského konceptu narození Syna a stvoření světa. Viděli jsme, že ariáni, věrni svému učiteli Pavlu ze Samosat, rozlišovali mezi Boží přirozeností a působením Boží přirozenosti, tedy nestvořeným Logem, pomocí kterého Bůh tvoří stvořený Logos.

Tento způsob argumentace sv. Hilarius nepoužívá pouze v 8. knize. Setkáváme se s ním také v 9. knize. V 9, 52 sv. Hilarius formuluje princip poznávání přirozenosti Boha pomocí jejího působení takto: „*Síla je res naturae a konání je sama moc síly. To, že je v něm jednota přirozenosti Otce, by se poznalo skrze moc síly. Pokaždé, pokud by byl v síle své přirozenosti poznán jako Bůh, tak by byl poznán Bůh Otec v moci přirozenosti.*“⁹⁶⁹

Také v následující pasáži v 9, 46 dokazuje ariánům rovnost (*aequalitas*) přirozenosti Otce a Syna na základě rovnosti síly Otce a Syna. Sv. Hilarius se zde ariánů ptá, proč popírají rovnost přirozenosti Otce a Syna.

„...*když je požadována pro oba jedna a táž úcta? Vždyť pokud je totožná síla konání, totožný je i závazek uctívání. Nechápu, v čem je zanechán*

969 Ut cum virtus naturae res esset, et operatio ipsa virtutis sit potestas; per virtutis potestatem, naturae in se paternae unitas nosceretur: cum in quantum se quisquam Deum cognovisset in virtute naturae, in tantum Deum Patrem cognosceret in potestate naturae. (Ibid. 9, 52 / SC 462, 124, 10-14.)

prostor pro pomluvení slabé přirozenosti, když v Otci a Synu je táž moc síly a rovnost uctívání.“⁹⁷⁰

V *Liber de synodis* západním biskupům vysvětluje, jak mají být pochopena Kristova slova „*Amen, amen, pravím vám: Syn nemůže sám od sebe činit nic než to, co vidí činit Otce*“ (J 5,19). Ukazuje jim, že sílu (*virtus*), na základě které Syn koná to, co vidí dělat Otce, Syn nepřijímá z vidění. Tuto sílu Synu poskytuje jeho Boží přirozenost (*quia virtutem magis praestat natura, quam visus*). A z toho důvodu, že přirozenost Otce a Syna se v ničem neliší, neliší se ani síla jejich přirozenosti (*non ergo differt naturae virtus in Patre et Filio*).⁹⁷¹

V latinské starověké theologii princip, podle kterého přirozenost Boha poznáváme skrze její sílu (*per virtutem*), používal již Tertullianus. V diskusi s Markionem ukazuje, že Kristovu lidskou přirozenost, poznáváme skrze tělo, zatímco jeho Boží přirozenost poznáváme *per virtutem*.⁹⁷²

S tímto způsobem argumentace se sv. Hilarius setkal také u homoiousiánů na Východě. Ankyrská synoda z roku 358 se v 6. a 7. anathematu obrací proti těm, kteří mezi Otcem a Synem uznávají pouze podobu κατ' ἐνέργειαν a odmítají připustit podobu κατ' οὐσίαν.⁹⁷³ V *Liber de synodis* sv. Hilarius západním biskupům podává komentář k anathematům ankyrské synody. Princip, na kterém stojí zmíněná dvě anathemata, formuluje těmito slovy: „*A tak je nutné, aby podobnost přirozenosti následovala podobnost síly.*“⁹⁷⁴ Není tedy možné uznávat podobnost síly a zároveň odmítat

970 ... cum unus atque idem honor postuletur ad utrumque? Quod si eadem est virtus operandi, et eadem est religio honorandi; 295 non intelligo in quo tandem naturae infirmis contumelia relinquatur, cum eadem sit in Patre et in Filio et virtutis potestas, et honoris aequalitas. (Ibid. 9, 46 / SC 462, 112, 9-15.)

971 Sv. Hilarius, *De Syn.* 75 / PL 10, 529B.

972 Sic et Deus inventus est per virtutem, sicut homo per carnem (Tertullianus, *Adversus Marcionem* 5, 20 / PL 2, 523A.)

973 Epiphanius, *Adversus haeresem* 73 / PG 42, 424A.

974 Atque ita necesse est, ut essentiae similitudo virtutis similitudinem consequatur. (Sv. Hilarius, *De Syn.* 19 / PL 10, 495C.)

podobnost přirozenosti, neboť jedno plyne z druhého. Pokud ukážeme, že Otec a Syn mají stejnou *virtus*, máme důkaz o tom, že mají stejnou přirozenost.

Tento obecný princip starověké teologie, podle kterého přirozenost poznáváme skrze její působení, zvláště podrobně rozvedl sv. Řehoř Nysský. Uvedeme si zde proto ukázkou z jeho krátkého spisu *Ad Eustathium de Sancta Trinitate*, která nám pomůže bezezbytku pochopit klíčovou argumentaci sv. Hilaria v 8. knize:

„Kdyby bylo možné zřít Boží přirozenost v ní samotné a kdybychom mohli skrze to, co se jeví nacházet to, co je jí [Boží přirozenosti] vlastní a co je jí cizí, vůbec bychom nepotřebovali jiných slov a důkazů k dosažení hledaného. Protože to však převyšuje poznání hledajících, tak přistupujeme k tomu, že na základě určitých svědectví analogicky uvažujeme o poznání toho, co uniká našemu poznání. Je absolutně nutné, aby naše zkoumání o Boží přirozenosti bylo vedeno skrze působení (ἐνέργεια). Jestliže uvidíme, že energie způsobené od Otce, od Syna a od Ducha Svatého jsou mezi sebou odlišné, tak z odlišnosti energií poznáme, že odlišné jsou také působící přirozenosti (τὰς ενεργούσας φύσεις) ... Jestliže však poznáme, že energie Otce, Syna a Ducha Svatého je jedna, že se v ničem neliší a neodchyluje, tak z totožnosti energie nutně musíme vyvodit jednotu přirozenosti.“⁹⁷⁵

975 εἰ μὲν γὰρ ἦν δυνατὸν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς τὴν θείαν φύσιν θεωρηθῆναι καὶ τὸ τε οἰκείως ἔχον καὶ τὸ ἀλλότριον διὰ τῶν φαινομένων εὐρεῖν, οὐκ ἂν πάντως ἐδεήθημεν λόγων ἢ τεκμηρίων ἑτέρων πρὸς τὴν τοῦ ζητουμένου κατάληψιν· ἐπεὶ δὲ ἡ μὲν ὑψηλοτέρα τῆς τῶν ζητούντων ἐστὶ κατανοήσεως, ἐκ δὲ τεκμηρίων τινῶν περὶ τῶν διαφευγόντων τὴν γνῶσιν ἡμῶν στοχαστικῶς ἀναλογιζόμεθα, ἀνάγκη πᾶσα διὰ τῶν ἐνεργειῶν ἡμᾶς χειραγωγεῖσθαι πρὸς τὴν τῆς θείας φύσεως ἔρευναν. οὐκοῦν ἐὰν ἴδωμεν διαφερούσας ἀλλήλων τὰς ἐνεργείας τὰς παρὰ τοῦ πατρὸς τε καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνεργουμένας, διαφόρους εἶναι καὶ τὰς ενεργούσας φύσεις ἐκ τῆς ἑτερότητος τῶν ἐνεργειῶν στοχαζόμεθα... ἐὰν δὲ μίαν νοήσωμεν τὴν ἐνέργειαν πατρὸς τε καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου ἐν μηδενὶ διαφερούσαν τι ἢ παραλλάσσουσαν, ἀνάγκη τῇ ταυτότητι τῆς ἐνεργείας τὸ ἡνωμένον τῆς φύσεως συλλογίζεσθαι. (Sv. Řehoř Nysský, *Ad Eustathium de Sancta Trinitate* 3, 1, s. 10-11.)

Jak sv. Hilarius tak i sv. Řehoř Nysský argumentují stejně. Dokázat, že Kristus je Bůh, tedy že je *homoousios* s Otcem, že má stejnou přirozenost jako Otec, nelze jinak, než διὰ τῶν ἐνεργειῶν či *per virtutem*. Sv. Hilarius říká, že Kristus je jako Bůh poznáván v síle své přirozenosti (*in virtute naturae*). Důvod, proč tomu tak je, nám podrobně objasňuje sv. Řehoř Nysský. Boží přirozenost, o kterou se vede spor (zdali je přítomna v Synu či nikoliv), není možné zřít v ní samotné (αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς τὴν θείαν φύσιν θεωρηθῆναι). Pro člověka existuje jediná cesta, jak poznat Boží přirozenost a to skrze její působení (διὰ τῶν ἐνεργειῶν). Toto poznání je nám přístupné z toho důvodu, že na rozdíl od přirozenosti Boží, působení Boží (ἐνέργεια, *virtus*) sestupuje až k nám (μέχρις ἡμῶν καταβαίνει)⁹⁷⁶. A proto se působení Boží může stát předmětem zkušenosti a poznání. Pokud se ukáže, že působení (ἐνέργεια) či síla (*virtus*) Otce, Syna a Ducha Svatého se mezi sebou v ničem neodlišují, tak máme důkaz o totožnosti jejich přirozenosti. Takový je tedy způsob argumentace, který sv. Hilarius v 8. knize používá k tomu, aby dokázal jednotu přirozenosti Otce a Syna.

Ovšem předtím, než budeme pokračovat v našem výkladu nauky sv. Hilaria o přebývání Ducha Svatého v člověku, jak se s ní setkáváme v *De Trinitate* 8, 21-30, zastavíme se ještě na chvíli u pasáže 8, 19-20. Vedou nás k tomu dva důvody. Za první v *De Trinitate* 8, 19-20 sv. Hilarius používá stejnou argumentaci, se kterou jsme se právě podrobně seznámili. Za druhé zmíněné dvě kapitoly hrály v procesu formování západní pneumatologie nezanedbatelnou roli, neboť byly používány těmi, kteří v díle sv. Hilaria nacházeli autoritu pro nauku o vycházení Ducha Svatého z Otce a Syna. S tím vším, co jsme si řekli o způsobu argumentace použitým v 8. knize a jejím širším kontextu, se nyní podíváme na to, jestli jsou takové závěry oprávněné.

⁹⁷⁶ Ibid. 3, 1, s. 11.

V 8, 19 se sv. Hilarius obrací ke Kristovým slovům o poslání Přímluvce: „Otec a Syn jsou jedno přirozeností, slávou a silou; stejná přirozenost nemůže chtít odlišné věci. Ať si [ariáni] poslechnou ještě Syna, jak svědčí o své jednotě přirozenosti s Otcem. Neboť řekl: »Až přijde Přímluvce, kterého vám pošlu od Otce, Duch pravdy, jenž od Otce vychází, ten o mně vydá svědectví.« (J 15, 26)».⁹⁷⁷

Otec a Syn musí mít nutně stejnou přirozenost, protože projevy jejich přirozenosti - zde sv. Hilarius uvádí slávu, sílu a vůli - jsou stejné. Důkaz jednoty přirozenosti Syna s přirozeností Otce spočívá v tom, že přirozenost Syna má moc (*potestas*) poslat od Otce Přímluvce. „Ten, kdo posílá, ukazuje svou moc v tom, že posílá.“⁹⁷⁸

Za stejným účelem, se ve 20. kapitole obrací ke slovům Krista z J 16, 12-15:

„V tomto případě nemám nic proti svobodě uvažování, ve které zkoumají, zdali Duch Utěšitel je z Otce nebo ze Syna. Neboť Pán nás nenechal v nejistotě. V průběhu stejné řeči takto mluvil: »Ještě mnoho jiného bych vám měl povědět, ale nyní byste to neunesli. Jakmile však přijde on, Duch pravdy, uvede vás do veškeré pravdy, neboť nebude mluvit sám ze sebe, ale bude mluvit, co uslyší. A oznámí vám, co má přijít. On mě oslaví, neboť vám bude zvěstovat, co přijme z mého. Všecko, co má Otec, jest mé. Proto jsem řekl, že vám bude zvěstovat, co přijme z mého. (J 16,12-15)«. Od Syna tedy přijímá ten, který je od něho také poslán a který vychází od Otce (J 15, 26). A ptám se, jestli je stejné přijímat od Syna a vycházet od Otce? Jestliže věříme, že je rozdíl mezi tím přijímat od Syna a vycházet od Otce, jistě budeme toho názoru, že jedna a táž věc je přijímat od Syna nebo přijímat od Otce. Neboť sám Pán

⁹⁷⁷ Unum sunt Pater et Filius natura, honore, virtute: nec natura eadem potest velle diversa. Et audiant adhuc naturae sibi cum Patre unitatem Filium testantem; ait enim: Cum venerit advocatus ille, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre meo procedit, ipse testificabitur de me. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 8, 19 / SC 448, 404, 6-10.)

⁹⁷⁸ Ibid. 8, 19 / SC 448, 406, 15-16.

praví: »...neboť vám bude zvěstovat, co přijme z mého. Všecko, co má Otec, jest mé. Proto jsem řekl, že vám bude zvěstovat, co přijme z mého«. (J 16, 14-15) To, co přijímá, je buď moc, nebo síla, nebo nauka. Syn řekl, že to má být přijato od něho, a potom opět ukazuje, že to samé má být přijato od Otce. Neboť tím, jak říká, - že vše, co má Otec, je jeho a že to je také důvod, proč řekl, že to má být přijato z toho, co je jeho - učí, že to, co má být přijato od Otce, přece přijal od něho. Protože vše, co je Otcovo, je také jeho. Tato jednota neobsahuje odlišnost, není rozdíl v tom, od koho je to přijato. To, co je dáno od Otce, odkazuje také k tomu, co je dáno od Syna. Cožpak i zde se zvěstuje jednota vůle? Vše, co má Otec, je Syna... »Protože ode mne přijme« (J 16, 14)... Nyní zajisté praví, že má přijmout od něho, protože vše, co má Otec, je jeho. Roztrhni jednotu této přirozenosti, jestliže můžeš. A zaved' nějakou nutnost nepodobnosti, skrze kterou by Syn nebyl v jednotě přirozenosti. Neboť od Otce vychází Duch pravdy, ale poslán je od Syna a od Otce. Vše, co je Otcovo, je i Syna; a proto cokoli přijme, přijme od Syna ten, který má být poslán... Není dovoleno dát prostor heretické zvrácenosti k bezbožnému uvažování tak, že bychom odmítli vyznat, že Slova Páně - vše, co je Otcovo, je i jeho, a proto Duch pravdy to přijme od něj - mají odkazovat k jednotě přirozenosti.«⁹⁷⁹

⁹⁷⁹ Neque in hoc nunc calumnior libertati intelligentiae, utrum ex Patre, an ex Filio Spiritum paracletum putent esse. Non enim in incerto Dominus reliquit: nam sub iisdem dictis haec ita locutus est: Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare illa modo. Cum venerit ille Spiritus veritatis, diriget vos in omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audierit loquetur, et futura annuntiabit. Ille me honorificabit; quoniam de meo accipiet, et annuntiabit vobis. Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt: propterea dixi, De meo accipiet, et annuntiabit vobis. A Filio igitur accipit, qui et ab eo mittitur, et a Patre procedit. Et interrogo, utrum id ipsum sit a Filio accipere, quod a Patre procedere. Quod si differre credetur inter accipere a Filio, et a Patre procedere; certe id ipsum atque unum esse existimabitur, a Filio accipere, quod sit accipere a Patre. Ipse enim Dominus ait: Quoniam de meo accipiet, et annuntiabit vobis. Hoc quod accipiet (sive potestas est, sive virtus, sive doctrina est), Filius a se accipiendum esse dixit: et rursus hoc ipsum significat accipiendum esse de Patre. Cum enim ait, omnia quaecumque habet Pater, sua esse, et idcirco dixisse se de suo accipiendum esse: docet etiam a Patre accipienda, a se tamen accipi; quia omnia quae

Sv. Hilarius v této pasáži rozlišuje mezi tím, jak Duch na jedné straně vychází (*procedit*) od Otce (viz. „...*Duch pravdy, jenž od Otce vychází, ten o mně vydá svědectví.*” (J 15, 26)) a tím, jak na druhé straně Duch přijímá (*accipit*) od Otce a od Syna a do světa je poslán (*mittitur*) od Otce a od Syna. Sv. Hilarius tvrdí, že vycházet od Otce (*a Patre procedere*) není stejné jako přijímat od Syna (*a Filio accipere*). Naproti tomu přijímat od Otce (*a Patre accipere*) a přijímat od Syna (*a Filio accipere*) je jedno a totéž (*ipsum atque unum*). Proto sv. Hilarius říká, že Duch pravdy vychází od Otce, ale do světa je poslán od Otce a od Syna (*A Patre enim procedit Spiritus veritatis, sed a Filio a Patre mittitur.*)⁹⁸⁰

V logice argumentace celé 8. knihy (to znamená dokázat totožnost přirozenosti Otce a Syna na základě totožnosti jejich působení) sv. Hilarius soustřeďuje svoji pozornost na akt, který je společný Otci a Synu, tj. Duch přijímá (*accipio*) od Otce a od Syna a je poslán do světa (*missio*) od Otce a od Syna. Naopak stranou ponechává akt, který je vlastní pouze Otci, tím je vycházení Ducha od Otce (*a Patre procedere*).

Sv. Hilarius tímto způsobem argumentuje proto, aby dokázal jednotu přirozenosti Otce a Syna na základě toho, že Duch přijímá a je poslán do světa jak působením Otce, tak i působením Syna. Co to však Duch přijímá od Otce a

Patris sunt, sua sint. Non habet haec unitas diversitatem: nec differt a quo acceptum sit, quod datum a Patre, datum referatur a Filio. Numquid et hic voluntatis unitas afferetur? Omnia quae habet Pater, Filii sunt... Quoniam de meo accipiet...Nunc certe ideo a se accepturum ait, quia omnia Patris sua essent. Disseca naturae hujus, si potes, unitatem: et aliquam dissimilitudinis infer necessitatem, per quam Filius non sit in unitate naturae. A Patre enim procedit Spiritus veritatis: sed a Filio a Patre mittitur. Omnia quae Patris sunt, Filii sunt: et idcirco quidquid accipiet, a Filio accipiet ille mittendus, quia Fili sunt universa quae Patris sunt... Non permittenda itaque ad impiae intelligentiae libertatem haeretica perversitas est: ut dictum hoc Domini, quod quia omnia quae Patris sunt, sua sunt, idcirco a se accipiet Spiritus veritatis, non ad unitatem confiteatur referendum esse naturae. (Ibid. 8, 20 / SC 448, 406, 1-49.)

980 Podobně jako rozlišuje mezi vycházením Ducha od Otce a posláním Ducha do světa od Otce a od Syna, rozlišuje také v případě Syna dva pohyby. Odkazuje na slova „*Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět*” (J 16, 28). V 6, 32 sv. Hilarius ukazuje, že nemůžeme zaměňovat vyjít (*exitio*) za příchod (*adventus*). Důvod spočívá v tom, že vyjít od Otce náleží přirozenosti. Označuje věčné narození Syna od Otce, kdy Syn obdržel přirozenost Otce. Naproti tomu příchod do světa náleží ekonomii, kdy Syn přichází do světa, aby vykonal tajemství naší spásy.

Syna? Někdy v této otázce dochází k nedorozuměním a to zvláště u těch theologů, kteří berou výše citovanou 20. kapitolu jako svědectví o *Filioque* v theologii sv. Hilaria.

Tímto způsobem vykládal tuto pasáž již Dionysius Petavius. V kapitole, kde se zabývá svědectvím starověkých latinských Otců o vycházení Ducha Svatého z Otce a ze Syna, o citované pasáži sv. Hilaria píše: „A v osmé knize jasně ukazuje, že Duch vychází od Syna, protože od něho přijímá.”⁹⁸¹ A dále cituje 20. kapitolu 8. knihy *De Trinitate*.

Domníváme se, že s tímto závěrem není možné souhlasit. Sv. Hilarius zde totiž v žádném případě netvrdí, že by Duch Svatý vycházel od Otce a od Syna. Naopak viděli jsme, že tvrdí, že něco jiného je vycházet od Otce a něco jiného přijímat od Syna a že Duch pravdy vychází od Otce, ale do světa je poslán od Otce a od Syna.

Dionysius Petavius se domnívá, že oblíbeným argumentem (*placitum argumentum*) starověkých theologů, kterým dokazovali, že Duch Svatý vychází od Otce a od Syna (*Filioque*), jsou Kristova slova: „*On mě oslaví, neboť vám bude zvěstovat, co přijme z mého.*” (J 16, 14) Podle Petavia patristická theologie s tímto výrokiem pracovala následujícím způsobem: „*Neboť se domnívají [starověcí theologové], že slova „z mého přijme” označují essenci*⁹⁸² a subsistenci, a že vše, co má Duch Svatý, má a přijímá od Syna.”⁹⁸³

To je však v přímém rozporu s tím, co tvrdí sv. Hilarius. Podle něj to, co Duch přijímá od Syna, není *essentia et subsistentia*, jak se domnívá Petavius, ale naopak, je to buď moc, nebo síla, nebo nauka (*sive potestas, sive*

981 Petavius, *De Trinitate* 7, s. 401-402.

982 Označení essence nácházela starověká theologie např. v těchto slovech: „*Neboť jako Otec má život sám v sobě, tak dal i Synovi, aby měl život sám v sobě.*” (J 5, 26). 4. anathema ankyrské synody z roku 358 bylo namířeno proti těm, kteří odmítali chápat život, který dal Otec Synovi jako označení *essentia*, nebo *substantia*. (Sv. Hilarius, *De Syn.* 15.)

983 Petavius, *De Trinitate* 7, 5, s. 379.

virtus, sive doctrina).⁹⁸⁴ Problém Petaviovy interpretace spočívá také v tom, že to co Duch přijímá od Otce a od Syna, je zároveň to, co přináší do světa a daruje lidem. Pokud by skutečně, jak se domnívá Petavius to, co Duch přijímá od Otce a od Syna a co přináší do světa, byla *essentia et subsistentia*, pak bychom museli říci, že také lidé mají účast na podstatě Boha Otce stejným způsobem jako Syn.

Podobným způsobem interpretuje tuto pasáž také P. Smulders a to v krátkém článku o pneumatologii sv. Hilaria napsaném pro *Dictionnaire de spiritualité*. Stejně jako Petavius si nevšiml, že podle sv. Hilaria to, co Duch přijímá od Syna, je *sive potestas, sive virtus, sive doctrina* a tvrdí, že to, co Duch přijímá od Otce a od Syna, je Boží substance:

„Neboť Duch jsa Boží nemůže přijmout nic akcidentálního. Nepřijímá nic jiného než Boží substanci, kterou Syn přijímá od Otce. Zde Hilarius přichází k Tertullianově formulaci: Duch Svatý vychází od Otce skrze Syna.“⁹⁸⁵

Ve stejném rozporu s myšlením sv. Hilaria vykládá pasáž z *De Trinitate* 8, 20 také A. Palmieri. I on se domnívá, že Kristova slova z J 16, 14, „*On mě oslaví, neboť vám bude zvěstovat, co přijme z mého*“, vykládá sv. Hilarius tak, že Duch přijímá od Syna své bytí, tedy ve shodě s naukou o *Filioque*.

„Dogma o vycházení Ducha Svatého *ab utroque* je obsaženo explicitně v následujícím argumentu [sv. Hilaria]: »a proto cokoliv přijme ten, který má

⁹⁸⁴ J.-C. Larchet ve svém díle *Maxime le Confesseur médiateur entre l'Orient et l'Occident* věnoval první kapitulu zkoumání latinské tradice *Filioque*. O této pasáži sv. Hilaria uvádí, že se jedná o „čisté vyvrácení“ názoru, že by Syn byl příčinou Ducha“. J.-C. Larchet píše: „To, co Duch přijímá ze Syna, je stejná věc jako to, co přijímá od Otce. To jsou dobra, která se připojují k Boží přirozenosti a která jsou nám předána skrze Ducha. Duch je přijímá od Syna, který sám je přijímá od Otce. Tato dobra, která již v době sv. Hilaria někteří řečí Otcové nazývali „energie“ a někteří latinští Otcové „konání“ Boží, jsou častěji nazývána, nakolik jsou nám předávána, „milost“, „charizma“, nebo „dary Ducha.“ (J.-C. Larchet, *Maxime le Confesseur médiateur entre l'Orient et l'Occident* (Cogitatio fidei, 208), Paris, 1998, s. 24.)

⁹⁸⁵ Smulders, Esprit Saint in *Dictionnaire de spiritualité* 4, s. 1274.

být poslán, přijme od Syna, protože vše, co náleží Synu, je Otcovo (*De Trin.* 8, 20).«⁹⁸⁶

Poté, co jsme si ukázali širší kontext 8. knihy a to jaký způsob argumentace zde používá sv. Hilarius k tomu, aby dokázal jednotu přirozenosti Otce a Syna, vrátíme se zpět k našemu výkladu o přebývání Ducha Svatého v člověku podle *De Trinitate* 8, 21-30. Teď však máme dostatek informací k tomu, abychom mohli správně pochopit otázku, kterou sv. Hilarius položil v 8, 22.

Již víme, že v 8. knize sv. Hilarius ariánům dokazuje jednotu přirozenosti Otce a Syna a to na základě jednoty působení přirozenosti Otce a Syna. Viděli jsme, že v 8,20 dokazuje jednotu přirozenosti Otce a Syna na základě toho, jak Duch přijímá (*accipere*) a je poslán (*mittitur*) do světa jak od Otce, tak i od Syna. Potom v 8, 21 ukazuje jednotu přirozenosti Otce a Syna na základě toho, jak sv. Pavel v Ř 8, 9-11 ztotožňuje Ducha Božího s Duchem Kristovým.

„*A Duch toho, který vzkřísil Krista z mrtvých, v nás je a přece je v nás také Duch Kristův. A přece to není tak, že by to nebyl Duch Boží, který v nás je. Rozlišuj, heretiku, Ducha Kristova od Ducha Božího...*“⁹⁸⁷

Sv. Hilarius zde ariány vybízí, aby si všimli toho, jak sv. Pavel rozlišuje mezi Duchem Božím (to je označení, které sv. Hilarius chápe jako označení Ducha Otce) a Duchem Kristovým. Tím si připravuje půdu proto, aby dokázal, že přirozenost Otce a Syna je stejná, když také projev jejich přirozenosti je stejný. To bude dokázáno tím, jak sv. Hilarius ukáže, že Duch Otce (chápaný jako *virtus* přirozenosti Otce), je stejný jako Duch Syna (chápaný jako *virtus* přirozenosti Syna).

⁹⁸⁶ Palmieri, Esprit Saint in *Dictionnaire de théologie catholique*, s. 801.

⁹⁸⁷ Et ejus, qui suscitavit Christum a mortuis, in nobis est Spiritus; et Spiritus tamen in nobis est Christi, nec tamen non Dei est Spiritus, qui in nobis est. Discerne igitur, o haeretice, Spiritum Christi a Spiritu Dei... (Sv. Hilarius, *De Trin.* 8, 21 / SC 448, 412, 19-24.)

Poté, co sv. Hilarius vybídl ariány, aby si všimli rozlišení mezi Duchem Božím a Duchem Krista, pokládá již citovanou otázku: „*A nyní se ptám, co myslíš pojmem Duch Boží, se označuje přirozenost nebo res nature? Neboť není stejná přirozenost a res nature. Podobně jako není stejný člověk a to, co patří člověku, jako není stejný oheň a to, co patří ohni. Podobně není stejný Bůh a to, co je Boží.*”⁹⁸⁸

Na základě toho, co jsme ukázali, je zcela evidentní, že není možné souhlasit s interpretací autorů poznámek. Sv. Hilarius se zde neptá ariánů, zdali sv. Pavel mluvíc o Duchu Božím má na mysli přirozenost Boží nebo třetí Osobu. Pojem Duch ve významu *res naturae* není možné chápat jako označení osoby Svatého Ducha.

Podívejme se teď na to, jak má být vykládán pojem Duch ve významu *res naturae*. V 9, 52 sv. Hilarius definuje, co je to *res naturae*. „*Síla je res naturae a konání je sama moc síly. To, že je v něm jednota přirozenosti Otce, by se poznalo skrze moc síly.*”

Res naturae je tedy síla (*virtus*). Ukázali jsme, že sv. Hilarius v 8. knize dokazuje totožnost přirozenosti Otce a Syna na základě totožnosti síly jejich přirozenosti. Sv. Hilarius se tedy ariánů ptá, zdali sv. Pavel, když mluví o Duchu Božím (tj. Otce) a Duchu Krista, má na mysli přirozenost Otce a Syna nebo *res naturae* tedy *virtus* přirozenosti Otce a Syna.⁹⁸⁹

Sv. Hilarius tuto otázku pokládá ariánům, protože věděl, že pojem Duch Boží může označovat jak přirozenost Boha tak i *res naturae* tedy *virtus Dei*. O

988 Et quaero nunc in Spiritu Dei utrum naturam, an rem naturae significatam existimes. Non idem est enim natura, quod naturae res: sicuti non idem est homo, et quod hominis est, nec idem est ignis, et quod ignis ipsius est: et secundum hoc non idem est Deus, et quod Dei est. (Ibid. 8, 22 / SC 448, 412, 1-5.)

989 Podle sv. Hilaria „*Otec a Syn jsou jedno přirozeností, slávou a virtus*”. (8, 19) Jednota přirozenosti Otce a Syna je důvodem jednoty také *res naturae* čili *virtus* Otce a Syna, jinými slovy jednoty Ducha Otce a Ducha Syna.

tom jsme pojednávali na začátku této kapitoly.⁹⁹⁰ Také sv. Řehoř Naziánský ve své 5. theologické řeči „*O Duchu Svatém*” poukazuje na tuto dvojznačnost pojmu Duch Svatý.

„*Duch Svatý může náležet buď k těm, které existují samy o sobě, nebo k těm, které pozorujeme v něčem jiném. To první odborníci nazývají podstata, to druhé nazývají případek. Pokud by šlo o případek, bylo by to působení (ἐνέργεια) Boha... Jestliže je to působení, pak je zřejmé, že to bude někdo působit. Působení samo nebude působit, přestane společně s tím, kdo je působí.*”⁹⁹¹

Jak vidíme, podle sv. Řehoře Naziánského pojem Duch Svatý může označovat buď οὐσία nebo ἐνέργεια θεοῦ.⁹⁹² Stejně je tomu i podle sv. Hilaria, podle kterého pojem Duch Svatý může označovat buď *natura* nebo *res nature*, tedy *virtus*. Sv. Hilarius rozlišuje mezi těmito dvěma možnými významy pojmu Duch Svatý v průběhu celého *De Trinitate*. Ve 2. knize tak činí, když

990 Vzpomeňme si, že na stejnou terminologickou dvojznačnost jsme narazili také v případě pojmu *Logos*. V kapitole, kde jsme se zabývali výkladem ariánského konceptu narození a stvoření světa, jsme citovali dopis Basila z Ankyry. Tam se popisuje, jak na koncili v Antiochii Otcové rozlišovali mezi dvěma významy pojmu *Logos*. Za prvé tento pojem mohl být použit pro označení οὐσία či ὑπόστασις. V takovém případě pojem *Logos* označoval druhou osobu Svaté Trojice. Za druhé pojem *Logos* mohl být použit ve významu ἐνέργεια λεκτικῆ. V tomto případě pojem *Logos* označoval (ἐνέργεια) působení Boha, stvořitelské slovo Hospodina, kterým byl stvořen svět.

991 τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἢ τῶν καθ' ἑαυτὸ ὑφ' ἐστῆκότων πάντως ὑποθετέον, ἢ τῶν ἐν ἐτέρῳ θεωρουμένων· ὧν τὸ μὲν οὐσίαν καλοῦσιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί, τὸ δὲ συμβεβηκός. εἰ μὲν οὖν συμβέβηκεν, ἐνέργεια τοῦτο ἂν εἴη θεοῦ .. καὶ εἰ ἐνέργεια, ἐνεργηθήσεται δῆλον ὅτι, οὐκ ἐνεργήσει, καὶ ὁμοῦ τῷ ἐνεργηθῆναι παύσεται.. (Sv. Řehoř Naziánský, *De Spiritu Sancto (Oratio 31)* 6 / PG 36, 140A-B.)

992 Na stejnou dvojznačnost, tentokrát ve významu pojmu božství (θεότης) upozorňuje sv. Řehoř Nysský ve spisu *Ad Eustathium de Sancta Trinitate*. Sám používá pojem božství jako označení pro působení Boha (ἐνεργείας ὄνομα ἢ θεότης). Dovede však, že jsou mnozí, kteří používají pojem božství jako označení přirozenosti Boha (φύσεως ἐνδεικτικόν ἐστὶ τὸ τῆς θεότητος ὄνομα). Ti si však, podle sv. Řehoře nevšimli, že podle Písma byl Mojžíš Egypťanům určen, či zvolen za Boha (ἐχειροτονήθη θεός). Takovým aktem však nemůže povstát přirozenost (χειροτονητὴ φύσις οὐ γίνεται). Proto podle sv. Řehoře máme mít za to, že pojem božství označuje určitou moc, buď dohlížitelskou (ἐποπτικῆς) nebo působící (ἐνεργητικῆς), přičemž Boží přirozenost zůstává ve všech těchto jménech neoznačená (ἀσήμαντος). (Sv. Řehoř Nysský, *Ad Eustathium de Sancta Trinitate* 3, 1, s. 15.)

komentuje Kristova slova „*Bůh je Duch a ti, kdo ho uctívají, mají tak činit v Duchu a v pravdě.*” (J 4, 24)

„*V případě těch, kteří v Duchu uctívají Boha, který je Duch, jiný je ten, který jim pomáhá a jiný je ten, kterého uctívají.*”⁹⁹³

V citovaných slovech z J 4, 24 se pojem Duch objevuje v obou možných významech. Bůh je Duch. To je ten, který je uctíván (*alter in honore*). Ovšem Bůh má být uctíván v Duchu. To je Duch, který je v nás přítomen a který nás uschopňuje uctívat Boha (*alter in officio*). V prvním případě je pojmem Duch myšlena přirozenost Boha, v druhém případě *res naturae* tedy *virtus*, síla Boží přirozenosti. Jak dále uvidíme, přítomnost *virtus Dei* v člověku je podle sv. Hilaria gnoseologickou podmínkou k tomu, aby člověk mohl poznávat Boha.

Podobné rozlišení mezi těmito dvěma významy pojmu Duch nacházíme podle výkladu sv. Hilaria také ve slovech sv. Pavla: „*Nebo Pán Duch jest, a kdež jest Duch Páně, tuť i svoboda.*” (2 K 3, 17)

„*Aby ukázal, jak má být pochopen, rozlišil toho, kdo je od toho, koho je. Neboť mít a být vlastněn není stejná věc, ani »on« a »jeho« nemá stejný význam. Tak, když řekl »Pán je Duch« ukázal přirozenost jeho nekonečnosti. Když přidal, »kde je Duch Páně, tam je svoboda«, tak označil toho, který je jeho [Duch].*”⁹⁹⁴

Opět zde nacházíme rozlišení a to mezi Duchem, který je Pán a Duchem Páně. V prvním případě pojem Duch označuje přirozenost. V druhém případě pojem Duch Páně označuje *virtus Dei*, jinými slovy Duch jako dar člověku, v tomto případě dar svobody.

993 Adoraturis autem in Spiritu Deum Spiritum, alter in officio, alter in honore est; qui alter in officio, alter in honore est. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 2,31 / SC 443, 326, 35-36.)

994 Discrevit ad intelligentiae significationem eum qui est, ab eo cuius est. Non enim habere haberique unum est, neque eadem significatio continet eum atque ejus. Ita cum ait: Dominus Spiritus est, naturam infinitatis ejus ostendit; cum vero adjecit, Ubi Spiritus Domini ibi libertas est, eum qui ejus est significat. (Ibid. 2, 32 / SC 443, 328, 3-8.)

Když jsme ukázali, jak je potřeba chápat označení Ducha jako *natura* a *res naturae*, vraťme se nyní zpět k argumentaci 8. knihy.

Ve 22. kapitole tedy sv. Hilarius ariány upozornil na to, že je možné, aby pojmem *Spiritus* byla označena buď *natura* nebo *res naturae*. V následujících kapitolách ukazuje, že v 8. knize tímto pojmem chápe *res naturae* tedy *virtus*.

Ve 23. kapitole, na základě citátů Lk 4, 18 („*Duch Hospodinův nade mnou*”), Mt 12, 18 („*vložím na něho svého Ducha*”) a Mt 12, 28 („*vyháním demony Duchem Božím*”), sv. Hilarius ukazuje, že pojem Duch zde používá jako označení pro sílu přirozenosti Otce a sílu přirozenosti Syna: „*Zdá se bezpochyby, že tyto pasáže označují jak Otce, tak i Syna, ukazují sílu přirozenosti.*”⁹⁹⁵

Ve 24. kapitole dále ukazuje, jak máme chápat pojem Duch, když je použit pro označení síly přirozenosti (*virtus naturae*):

„*Bůh je živoucí moc nekonečné síly, která je všudy přítomná a pro kterou není místa, kde chybí. Bůh se nechává poznat skrze to, co je jeho (sua) a ukazuje, že to, co je jeho, není nic jiného než on sám, abychom pochopili, že kde je to, co je jeho, tam je on sám.... Skrze to, co je jeho, nepřestává být ve všem. To, co je jeho, není nic jiného, než je on sám*”⁹⁹⁶

Všimněme si, že ve 22. kapitole sv. Hilarius tvrdí, že není stejná *natura* a *res naturae*. Naproti tomu ve 24. kapitole říká, že to, co je jeho (*sua*), což je pouze jiný termín pro *res naturae* či *virtus*, je to, co je Bůh sám. Sv. Hilarius rozlišuje mezi *natura Dei* a *virtus naturae Dei*. V našem výkladu jsme již mluvili o tom, že podle sv. Hilaria svoji přirozeností je Bůh přítomen pouze v

995 Haec enim videntur non ambigue vel Patrem significare, vel Filium, virtutem tamen naturae manifestant. (Ibid. 8, 23 / SC 448, 414, 10-12.)

996 Deus autem immensae virtutis vivens potestas, quae nusquam non adsit, nec desit usquam, se omnem per sua edocet, et sua non aliud quam se esse significat: ut ubi sua insint, ipse esse intelligatur... cum per sua in omnibus esse non desinat; non aliud autem sint, quam quod est ipse, quae sua sunt. (Ibid. 8, 24 / SC 448, 414, 8-14.)

Otci a Synu, zatímco ve stvoření je Bůh přítomen skrze *virtus* či *sua*. Za poznámku stojí, že v obou případech, kdy sv. Hilarius ukazuje, že pojem Duch může označovat přirozenost nebo sílu přirozenosti (2, 31-35; 8, 19-29), zmiňuje svoji nauku o reálné přítomnosti Boha ve světě *per virtutem* či *per sua*.

Ve 25. kapitole potom ukazuje, jak *Spiritus Dei* označující jednou sílu Otce, podruhé sílu Syna, je používán v Písmu. Kristova slova, „*Duch Hospodinův jest nade mnou; proto mne pomazal, abych přinesl chudým radostnou zvěst*” (Lk 4, 18), uvádí jako příklad, kdy pojem Duch označuje sílu Otcovy přirozenosti (*virtus paternae naturae*), která se projevuje (*manifestatur*) v Kristu.⁹⁹⁷ Na druhou stranu Kristova slova, „*Jestliže však vyháním demony Duchem Božím, pak už vás zastihlo Boží království*” (Mt 12, 28), používá jako příklad, kdy pojem *Spiritus Dei* označuje sílu přirozenosti Syna a nikoliv sílu přirozenosti Otce.

„[Syn] ukazuje, že je to on, kdo vyhání demony mocí své přirozenosti, protože démoni nemohou být vyhnáni než Duchem Božím.”⁹⁹⁸

Ve 26. kapitole se dostává k závěru argumentačního celku. Ten, jak jsme viděli, začal v 19. kapitole a jeho podstatou bylo dokázat totožnost přirozenosti Otce a Syna na základě totožnosti síly jejich přirozeností, tedy na základě totožnosti Ducha Otce a Ducha Syna.

„*Přebývá v nás Kristus a tím, jak v nás přebývá Kristus, přebývá v nás Bůh. Když v nás přebývá Duch Kristův tak přece tím, jak v nás přebývá Duch Kristův, žádný jiný Duch v nás nepřebývá než Duch Boží. Pokud rozumíme tomu, že skrze Ducha Svatého je v nás přítomen Kristus, tak je také třeba, abychom poznali, že tento Duch je jak Duchem Božím tak i Duchem Kristovým.*

⁹⁹⁷ Ibid. 8, 25 / SC 448, 416, 4-5.

⁹⁹⁸ Se scilicet, id est, naturae suae potestate daemones ejicere demonstrans, qui non nisi Dei Spiritu ejici possent. (Ibid. 8, 25 / SC 448, 416, 18-20.)

*Skrze naturae rem sama přirozenost v nás přebývá*⁹⁹⁹. Pokud platí tento závěr, pak budeme věřit, že přirozenost Syna není odlišná od přirozenosti Otce, jakmile se ukáže, že Duch Svatý, který je jak Duch Kristův, tak i Duch Boží, je *res* jedné přirozenosti.”¹⁰⁰⁰

Tím je argumentace uzavřena. Cílem dokazování bylo ukázat, že přirozenost Otce a přirozenost Syna jsou stejné. Písmo mluví o Duchu Otce a Duchu Syna. Sv. Hilarius to nechápe jako označení přirozenosti Otce a Syna, ale jako označení *res naturae* Otce a *res naturae* Syna neboli síly přirozenosti Otce a síly přirozenosti Syna, skrze které je Otec a Syn přítomen tam, kde je přítomná síla jejich přirozenosti. Na základě Písma se ukázalo, že síla přirozenosti Otce a síla přirozenosti Syna, jinými slovy Duch Otce a Duch Syna jsou totožné, tedy *res* či *virtus* jedné přirozenosti. Z toho nutně musíme vyvodit, že Otec a Syn mají stejnou přirozenost, když také síla jejich přirozenosti je stejná. O něco dále dodává:

„...je to Duch Boží, ovšem ten stejný je také Duch Kristův. Je to *res naturae* Syna, ovšem to stejné je také *res naturae* Otce... Jestli může být

⁹⁹⁹ V našem překladu čteme *per naturae rem natura ipsa habitat in nobis*. P. Smulders se při sestavování textu pro Sources Chrétiennes rozhodl pro variantu čtení, pro kterou se rozhodl také Dom P. Coustant při sestavování textu *De Trinitate* (pro Patrologia Latina) - *per naturam rei natura ipsa habitat in nobis*. V poznámce PL 10, 255B uvádí, že některé kodexy mají následující variantu *per naturam Dei*, nebo *per naturae rem*. Domníváme se, že by zde nemělo být pochyb o tom, že za původní čtení je potřeba vzít *per naturae rem natura ipsa habitat in nobis*. Neboť pouze použití této varianty odpovídá způsobu argumentace celé 8. knihy. Jak víme sv. Hilarius zde dokazuje jednotu přirozenosti Otce a Syna skrze jednotu *res naturae* Otce a Syna, tedy *per naturae rem*. Na konci citované pasáže z 26. kapitoly sv. Hilarius píše, že Duch Krista a Duch Boží je *res unius naturae* a právě skrze ni tedy *per naturae rem* v nás Bůh přebývá. Také v 8, 49 sv. Hilarius píše, že *natura Dei* má být poznána *per naturae suae virtutem*. (*De Trin.* 8, 49 / SC 448, 458, 21-22.) *Virtus*, jak víme, je *res naturae*. Takže výrok, *natura Dei* má být poznána *per virtutem naturae suae*, můžeme vyjádřit jinými slovy takto: *natura Dei* má být poznána *per naturae rem*.

¹⁰⁰⁰ Habitat enim in nobis Christus: et habitante Christo, habitat Deus. Et cum habitat in nobis Spiritus Christi; habitante tamen in nobis Spiritu Christi, non alius tamen spiritus habitat, quam Spiritus Dei. Quod si per Spiritum sanctum Christus in nobis esse intelligitur, hunc tamen ita Spiritum Dei, ut Spiritum Christi esse noscendum est. Et cum, per naturam rei natura ipsa habitat in nobis; indifferens natura Filii esse credetur a Patre, cum Spiritus sanctus, qui et Spiritus Christi et Spiritus Dei est, res naturae esse demonstratur unius. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 8, 26 / SC 448, 418, 4-13.)

dokázáno, že Duch, který je Boha, není také Krista, pak ať si je přirozenost Krista a přirozenost Boha v něčem odlišná, ať si není totožná.”¹⁰⁰¹

Logika argumentace je zřejmá. Rozlišuje se *natura* a *res naturae*. Pokud někdo dokáže, že *res naturae* Syna není totožná s *res naturae* Otce, pak musí být uznaná odlišnost přirozenosti Otce a Syna. Jak už bylo řečeno, sv. Hilarius tento druh argumentace používá, protože také ariáni rozlišovali mezi *natura* a *res naturae*. V opačném případě by takové dokazování v diskusi s ariány nemělo smysl.

Ve 27. kapitole sv. Hilarius pokračuje stejným způsobem, tedy v dokazování jednoty přirozenosti Otce a Syna na základě jednoty působení přirozenosti Otce a Syna. Pojednává zde o přítomnosti Ducha Kristova a Ducha Božího v člověku a to při výkladu následujících slov Krista: „Kdo mě miluje, bude zachovávat mé slovo, a můj Otec ho bude milovat; přijdeme k němu a učiníme si u něho příbytek.” (J 14, 23)

„Neboť přicházejí a pobývají v nás. A ptám se, zdali přicházejí s odlišným doprovodem a činí si v nás příbytek, nebo zda přicházejí v jednotě přirozenosti? Ovšem učitel národů odporuje takovému výkladu. Nejsou to dva Duchové tedy Duch Boží a Duch Kristův. Ve věřících je přítomen Duch Kristův, který je Duchem Božím. Není to spolu-přebývání, ale přebývání. Je to přebývání v tajemství spolu-přebývání. Nejsou to dva, kteří přebývají, ani nejsou odlišný jeden od druhého.”¹⁰⁰²

1001 Dei Spiritus est, sed idem et Spiritus Christi est. Res naturae Filii est, sed eadem res et naturae Patris est... In aliquo differat Christi et Dei natura, ne eadem sit; si praestari potest ut Spiritus, qui Dei est, non sit et Christi. (Ibid. 8, 26 / SC 448, 418, 17-22.)

1002 Veniunt enim, atque habitant in nobis: et rogo utrum comitatu diversitatum venient, mansionemque facient, an unitate naturae? Sed obnititur doctor gentium, non duos spiritus. Dei scilicet et Christi, sed Spiritum Christi, qui et Spiritus Dei est, inesse credentibus. Non est cohabitatio, sed habitatio est: sub sacramento tamen cohabitationis habitatio, dum neque duo habitant, neque ab alio diversus habitator est. (Ibid. 8, 27 / SC 448, 420, 9-16.)

Duch Boží či Duch Kristův chápaný nikoliv jako *natura*, ale jako *res unius naturae* přichází a pobývá v člověku. To je způsob, jakým Bůh sestupuje a může být přítomen v člověku.

Ve 28. kapitole sv. Hilarius cituje slova sv. Pavla: „...nikdo nemůže říci: »Ježíš je Pán«, leč v Duchu Svatém.” (1 K 12, 3) Na jejich základě potom ariánům vysvětluje, že pouze správné vyznání víry nám přináší působení Ducha Svatého, které uvádí člověka do veškeré pravdy. Vzpomeňme si, jak jsme četli v 8, 20, že Duch přináší člověku sílu Boží a nauku (*doctrina*). Toho, kdo popírá Boží přirozenost Krista, sv. Hilarius varuje: „... zbaven Ducha Svatého jsi oduševňován duchem klamu.”¹⁰⁰³

Ve 29. a 30. kapitole potom prezentuje svoji nauku o přítomnosti Boha v člověku také na základě slov sv. Pavla: „Jsou rozdílné dary, ale tentýž Duch; rozdílné služby, ale tentýž Pán; a rozdílná působení, ale tentýž Bůh, který působí všechno ve všech. Každému je dáno projevení Ducha ke společnému prospěchu.” (1 K 12, 4-7)

Na základě této pasáže rozvádí to, co již bylo řečeno v 8, 20. To, co Duch přijímá od Otce a od Syna, je to, co potom přináší do světa. V 8, 20 jako příklad uvádí *potestas*, *virtus*, *doctrina*. V 8, 30 jako příklad těchto darů, které nazývá projevením Ducha, nebo rozdělením sil, uvádí *sermo sapientiae*, *verba vitae*, *scientia divinae cognitionis*, *fides Dei*, *donum curationum*, *profetia*, *discretio spirituum* a další.

Sv. Hilarius upozorňuje, že tyto dary Ducha nejsou skryté a to proto, „aby bylo zřejmé, že to, co konáme, je síla Boží.”¹⁰⁰⁴ Duch, chápaný jako *res naturae Dei* či *virtus Dei*, je člověku darován jako dar Ducha (*donum Spiritus*). To, co člověk koná, v něm koná síla Boží, podobně jako tomu bylo v případě Krista *ut homo*, kdy dokonce i jeho oděv byl plný Božích sil.

1003 Spiritu sancto carens, spiritu erroris animaris (Ibid. 8, 28 / SC 448, 422, 14-15.)

1004 ... ut quod agimus Dei esse virtus intellegatur. (Ibid. 8, 30 / SC 448, 424, 23-24.)

Tímto jsme skončili první část této kapitoly, kde jsme vyložili, jakým způsobem sv. Hilarius chápe pojem Duch Svatý. Přejdeme teď ke druhé části a podíváme se na to, v čem spočívá působení Ducha Svatého.

2.2. *Officium Sancti Spiritus in nobis*

Otázka, jaká je služba či konání (*officium*) Ducha Svatého v člověku, nás přivádí k theologickým základům gnoseologie sv. Hilaria.¹⁰⁰⁵ Tímto základem je rozlišení mezi Boží přirozeností a Božími silami. V 8, 24 sv. Hilarius tvrdí, že Bůh se nechává poznat skrze to, co je jeho (*se omnem per sua edocet*). Ve 2, 31 zase ukazuje, že neviditelný a nepochopitelný Bůh (*invisibilis adque inconpraehensibilis Deus*) musí být uctíván v tom, co je nepochopitelné a neviditelné. Viděli jsme také, že sv. Hilarius rozlišuje mezi Duchem, který má být uctíván a Duchem, který nás uschopňuje Boha uctívat (*alter in officio et alter in honore*).

Ve 2, 33 ukazuje, že *officium Spiritus Sancti in nobis* vyjadřují Kristova slova: „Ještě mnoho jiného bych vám měl povědět, ale nyní byste to neunesli. Jakmile však přijde on, Duch pravdy, uvede vás do veškeré pravdy, neboť nebude mluvit sám ze sebe, ale bude mluvit, co uslyší. A oznámí vám, co má přijít.” (J 16, 12-13)

Takový je komentář sv. Hilaria:

„Tato slova byla řečena mimo jiné proto, aby ukázala cestu poznání. Obsahují vůli toho, kdo daruje a také důvod a podmínku daru: aby dar Ducha Svatého, který je jakousi úmluvou o zakročení či zprostředkování, osvěcoval

¹⁰⁰⁵*Officium* Ducha Svatého v člověku má tolik forem, kolik je darů Ducha Svatého. Naše zkoumání v této části omezíme pouze na úkol Ducha Svatého v procesu poznání Boha, neboť sv. Hilarius této funkci věnuje zvláštní pozornost.

naši složitou víru v Boží vtělení, protože naše slabost by nebyla schopná uchopit ani Otce ani Syna.”¹⁰⁰⁶

Dar Ducha Svatého, tedy Duch Svatý chápaný jako *virtus* či *res naturae*, může plnit tuto zprostředkující roli proto, že je na rozdíl od přirozenosti Boží přístupný pro stvoření. Sv. Hilarius člověka vybízí k hojnému užívání tohoto zprostředkování mezi Bohem a člověkem: „Užijme tedy těchto darů, které jsou nám tak svobodně dány a dychtíme po užívání tohoto absolutně nutného daru.”¹⁰⁰⁷

V čem však spočívá „absolutní nutnost daru” Ducha Svatého v procesu poznání Boha? Důvod spočívá v poznávacích schopnostech člověka. Běžný lidský rozum (*ratio communium opinionum*) je totiž neschopný pochopit nebeské úradky.¹⁰⁰⁸ Možnosti poznání, které má člověk k dispozici, jsou podle sv. Hilaria primárně určeny tím, že lidská přirozenost je stvořená:

„Neboť to, co je nedokonalé, nechápe to, co je dokonalé. Také to, co povstalo z něčeho jiného, nemůže dosáhnout úplného poznání ani svého původu ani sebe. Sám sebe může poznávat pouze v tom, co je, ale své vnímání nemůže napínat dále, než jak mu bylo ustanoveno jeho přirozeností.”¹⁰⁰⁹

Podle sv. Hilaria je zcela evidentním faktem, že člověk jakožto stvořená přirozenost, který nemá původ sám v sobě, není schopen úplného (*absolute*) poznání ani sebe samotného, natož pak poznání Boha. Jak dále uvidíme zvláštní důraz ve své nauce o poznání, klade právě na reflexi tohoto, celkem

¹⁰⁰⁶ Haec de pluribus ad intelligentiae viam dicta sunt, quibus et voluntas munerantis, et ratio et conditio muneris continetur: ut quia infirmitas nostra neque Patris neque Filii capax esset, fidei nostrae de Dei incarnatione difficilem, sancti Spiritus donum quodam intercessionis suae foedere luminaret. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 2, 33 / SC 443, 330, 12-17.)

¹⁰⁰⁷ Utamur ergo tam liberalibus donis et usum maxime necessarii muneris expetamus. (Ibid. 2, 35 / SC 443, 332, 1-2.)

¹⁰⁰⁸ Ibid. 1, 12 / SC 443, 228, 8-9.

¹⁰⁰⁹ Non enim concipiunt imperfecta perfectum, neque quod ex alio subsistit, absolute vel auctoris sui potest intelligentiam obtinere, vel propriam: se quidem in eo tantum quod est sentiens, caeterum ulterius sensum suum quam sibi constituta sit natura non tendens. (Ibid. 3, 24 / SC 443, 380, 5-9.)

prostého faktu, že možnosti našeho poznání jsou určeny naší stvořenou přirozeností.

Podle sv. Hilaria jsou dvě možnosti, jak se k tomuto faktu postavit. První možností je to, co sv. Hilarius nazývá falešnou moudrostí (*stulta sapientia*) nebo, s odkazem na 1 K 1, 17-25, moudrostí, kterou Bůh učinil bláznovstvím. Její charakteristickou vlastností je skutečnost, že nereflektuje tento základní fakt, že naše poznávací schopnosti jsou určeny limity stvořené přirozeností. Sv. Hilarius se k této moudrosti - bláznovství, která dává takovou důvěru lidskému poznání, že se domnívá, že může obsáhnout souhrn všech poznání (*summam absolute rationis*), staví následovně:

*„To, co existuje z nějakého původce, je sobě nedokonalé, poněvadž záleží v tom, co je odjinud. A nutně v tom, v čem se domnívá, že je dokonalé, blázní, protože se neřídí nutností své přirozenosti a domnívá se, že vše je obsaženo v mezích její slabosti. Od té doby se již honosí falešným jménem moudrosti: protože jí není dovoleno být moudrou více, než je schopnost jejího uvažování. A jak je slabá mocí své existence, tak je slabá i svým smýšlením. A proto se Apoštol této náhražce nedokonalé přirozenosti, která se chlubí, že dosáhla moudrosti dokonalého smýšlení, vysmívá a haní ji jako bláznivou moudrost.“*¹⁰¹⁰

Dále sv. Hilarius cituje Apoštolova slova z 1 K 1, 17-25 a dodává:

„A tak každá nevíra je bláznovství: protože moudrost, která používá své nedokonalé smýšlení a která vše řídí uvažováním vycházejícím z její slabosti, se domnívá, že není možné to, čemu nerozumí. Neboť příčina nevěry vychází z

¹⁰¹⁰ Et idcirco, quod ex auctore subsistit imperfectum sibi est, dum constat aliunde; et necesse est, ut in quo se perfectum putet sapere, desipiat: quia naturae suae non moderans necessitatem, et omnia infirmitatum suarum existimans terminis contineri, falso jam sapientiae nomine gloriatur: quia sapere, sibi ultra sensus sui non liceat potestatem, et quam infirmum subsistendi est virtute, tam sensus sit. Atque ob id imperfectae naturae substitutio, perfecti sensus sapientiam obtinere se glorians, stultae sapientiae irridetur opprobrio, Apostolo dicente. (Ibid. 3, 24 / SC 443, 380, 10-16.)

*rozhodnutí slabosti. Domnívá se, že se neudálo to, co definuje, že se nemůže stát.“*¹⁰¹¹

Člověk, který nereflektuje hranice své stvořené přirozenosti a který vše uzavře do jejích hranic, se odsuzuje k tomu, že nikdy nemůže poznat to, co přesahuje schopnost jeho uvažování (*ultra potestatem sensu sui*). Takové myšlení, které Apoštol nazval bláznovstvím, si místo toho, aby si uvědomilo svoji slabost, tedy nutné omezení své stvořené přirozenosti a z ní vyplývající omezení poznávacích schopností, našlo náhražku (*substitutio*). Zapomnělo na svůj původ a samo sebe prohlásilo za míru jsoícího a nejsoucího.

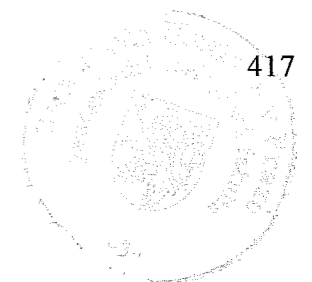
Sv. Hilarius se domnívá, že tento druh lidské moudrosti je příčinou herezí a to z toho důvodu, že heretici posuzují mocnou přirozenost Boží skrze slabosti své vlastní přirozenosti (*potentem Dei naturam naturae suae infirmitate moderantium*), místo toho, aby vystoupili k nekonečnému uvažování o nekonečných věcech (*ad infinitatem opinandi de infinitis rebus*). Heretici se tak stávají soudci náboženství (*arbitri religionis*), zatímco dílo náboženství je služba poslušnosti (*religionis opus obedientiae esset officium*).¹⁰¹² Cesta hereze je cesta myšlení, na které člověk uzavře nestvořeného a dokonalého Boha do hranic své stvořené a nedokonalé přirozenosti a takto po lidsky upraveného Boha prohlásí za skutečného Boha. Místo toho, aby se člověk připodobňoval Bohu, připodobňují Boha člověku.

Vedle toho však existuje druhá cesta poznání. Základní předpoklad, který člověku umožňuje tuto cestu, spočívá právě v reflexi lidské přirozenosti:

„O ničem v Božích působeních nemá být pojednáváno na základě lidského uvažování, stejně tak stvořená hmota nerozhoduje o svém Stvořiteli. Musíme na sebe přijat bláznovství, abychom přijali moudrost, nikoli na základě

¹⁰¹¹ Omnis itaque infidelitas stultitia est: quia imperfecti sensus sui usa sapientia, dum omnia infirmitatis suae opinione moderatur, putat effici non posse quod non sapit. Causa enim infidelitatis de sententia est infirmitatis, dum gestum esse quis non putat, quod geri non posse definiat. (Ibid. 3, 24 / SC 443, 382, 36-40.)

¹⁰¹² Ibid. 1,15 / SC 443, 234, 2-7.



nerozumnosti našeho uvažování, ale tím, že si budeme vědomi naší přirozenosti: aby to, co rozum pozemský nechápe, nám přivedl důvod Boží síly. Neboť když jsme rozpoznali chápavost našeho bláznovství, budeme vnímat přirozenou neznalost naší nerozumnosti. Tehdy budeme naplněni rozumností Boží moudrosti, proto abychom získali Boží moudrost..., nebudeme uzavírat Pána přirozenosti do přirozených zákonů. ¹⁰¹³

Základním předpokladem poznání Boha je uvědomit si, že o ničem v tom, co koná Bůh, není možné přemýšlet lidským způsobem. Neboť lidské poznání je poznání stvořené přirozenosti, která nemůže rozhodovat o tom, jaký je její Stvořitel. Taková reflexe hranic stvořené lidské přirozenosti ukáže člověku, že na cestě poznání Boha je nutné působení Boží síly. Falešná moudrost tento rozpor mezi poznáním Boha a přirozenou neschopností člověka takového poznání dosáhnout vyřešila pomocí náhražky (*substitutio*). Sama se stala soudcem Boha, kterého snesla do hranic svých možností. Stvořená přirozenost si tak stvořila svého Stvořitele.

Opačnou cestou se vydává poznání, které reflektuje nutné hranice svých možností. Tím, jak odmítá *substitutio*, si otevírá cestu ke skutečnému poznání Boha. Chápe, že v poznání Boha není místo pro *ratio terrena* a proto požaduje *ratio divinae virtutis*. Takový člověk je potom na cestě poznání Boha odkázán nikoliv pouze na možnosti své stvořené přirozenosti, ale svěruje se moci a síle Boží. ¹⁰¹⁴ Místo prvního způsobu poznání Boha, kdy dochází k přizpůsobování Boha člověku tím, jak je Bůh uzavírán do hranic stvořené přirozenosti, se v tomto případě jde opačnou cestou. Poznávací schopnosti člověka jsou na cestě

1013 Nihil igitur in divinis effectibus humanae mentis opinione tractandum est, neque de creatore suo opificii ipsius materia decernat. Adsumenda autem nobis est stultitia, ut sapientiam sumamus, non imprudentiae sensu, sed naturae nostrae conscientia: ut quod cogitationis terrena ratio non concipit, id nobis rursus ratio divinae virtutis insinuet. Cum enim cognita stultitiae nostrae intelligentia, imperitiam naturalis in nobis imprudentiae senserimus, tum per divinae sapientiae prudentiam ad Dei sapientiam imbuemur... naturae Dominum non intra naturales leges cohibeamus. (Ibid. 3, 26 / SC 443, 386, 1-11.)

1014 Ibid. 3, 25 / SC 443, 384, 19.

zbožštění rozšířeny a obohaceny o sílu Boží. V tomto případě již lidé „nic neřídí podle slabosti svého přirozeného vnímání, ale posuzují působení Boží moci podle nekonečnosti nebeské síly”. ¹⁰¹⁵

Základní charakteristikou tohoto poznání Boha je, že „neuzavírá Boha podle vnímání běžných představ” ¹⁰¹⁶ Dále o něm sv. Hilarius říká:

„Je to dílo pro nové smysly obnoveného intelektu, aby dar nebeského původu osvěcoval svědomí každého člověka. Předtím je potřeba, jak nás napomíná sv. Jeremiáš (23, 22; LXX) stát v substanci Boha: aby ten, kdo hodlá slyšet něco o substanci Boha, řídil své vnímání podle toho, co je hodno substance Boha.” ¹⁰¹⁷

Zvláště ostře sv. Hilarius zdůrazňuje tuto nutnost nepřizpůsobovat Boha představám člověka. Byl si totiž dobře vědom toho, že arianismus, více než cokoli jiného, byl racionalismem. Na tom by nebylo nic divného, protože křesťanství není iracionální. Problém však spočíval v tom, že mírou ariánského racionalismu byl neobnovený, ve svých hranicích uzavřený a Božími silami nenaplněný a neosvícený lidský rozum.

Pro poznání Boha je nezbytné, aby naše poznávací schopnosti prošly obnovením (*regeneratio*), osvícením (*illuminatio*) a nakonec, aby přijaly dar nebeského původu, který nám umožní poznávat Boha nikoliv v tom, co je vlastní naší stvořené přirozenosti, ale v tom, co je vlastní Bohu, v nekonečnosti nebeské síly. Co sv. Hilarius rozumí tímto darem nebeského původu? Podle našeho provedeného zkoumání tím sv. Hilarius míní Ducha Svatého ovšem

1015...quia nihil naturalis sensus sui infirmitate moderantur, sed divinae potestatis efficientiam secundum infinitatem coelestis virtutis expendunt. (Ibid. 3, 25 / SC 443, 384, 12-14.)

1016...non secundum sensum communis intelligentiae Deum retinens (Ibid. 1, 13 / SC 443, 230, 19-20.)

1017 Novis enim regenerati ingenii sensibus opus est, ut unumquemque conscientia sua secundum coelestis originis munus illuminet. Standum itaque per fidem ante est, ut sanctus Hieremias admonet „in substantia Dei: ut de substantia Dei auditorus, sensum suum ad ea quae Dei substantiae sint digna moderetur; (Ibid. 1, 18 / SC 443, 238, 6-12.)

chápaného nikoli jako označení pro přirozenost Boží, nebo pro třetí osobu Svaté Trojice, ale jako označení pro *res naturae Dei* nebo-li *virtus Dei*.

„*Neboť Duch Svatý je jeden a všude, osvěcoval patriarchy, proroky a celý zástup Zákona. Jana inspiroval v lůně matky. Potom byl dán Apoštolům a dalším věřícím proto, aby poznali pravdu, která jim byla dána.*”¹⁰¹⁸

Pro poznání Boha je podle sv. Hilaria nezbytné, aby byl v člověku přítomen Duch Svatý. Sv. Hilarius nepochyboval o tom, že přítomnost síly Boží (*virtus Dei*) v procesu poznání Boha je nezbytná:

„*Není potřeba, aby někdo pochyboval o tom, že k pochopení božských věcí je nezbytné používat Boží nauky, ani o tom, že lidská slabost skrze sebe sama nemůže dosáhnout poznání nebeských věcí, ani o tom, že vnímání určené proto, co je tělesné, nepřijímá pro sebe pochopení toho, co je neviditelné. Neboť to, co je v nás stvořené a tělesné a co nám bylo od Boha dáno pro používání v tomto životě, nemůže vlastním soudem rozeznávat přirozenost svého Stvořitele a jeho díla.*”¹⁰¹⁹

Řekli jsme, že theologickým základem gnoseologie sv. Hilaria je rozlišení mezi Boží přirozeností a Božími silami. Při poznání Boha je nezbytné, abychom používali Boží nauky (*divinis doctrinis*). Sv. Hilarius však tímto pojmem nemíní nějakou nauku či soubor informací. V první části kapitoly jsme viděli, že to, co Duch Svatý přijímá od Otce a od Syna a co přináší do světa, je *sive potestas, sive virtus, sive doctrina*. Pojmem *doctrina Dei* se v této souvislosti v *De Trinitate* označuje jedna z Božích sil, dar Ducha Svatého.

1018 Est enim Spiritus sanctus unus ubique, omnes patriarchas, prophetas, et omnem chorum legis illuminans, Joannem etiam in utero matris inspirans: datus deinde apostolis caeterisque credentibus, ad agnitionem ejus quae indulta est veritatis. (Ibid. 2, 32 / SC 443, 328, 11-15.)

1019 Nemini autem dubium esse oportet, ad divinarum rerum cognitionem divinis utendum esse doctrinis. Neque enim scientiam coelestium per semet humana imbecillitas consequetur, neque invisibilium intelligentiam ipse sibi corporalium sensus adsumet. Non enim vel id quod creatum in nobis atque carnale est, vel id quod in usum vitae nostrae ex Deo datum est, suomet judicio naturam Creatoris sui opusque discernet. (Ibid. 4, 14 / SC 443, 38, 5-12.)

Sv. Hilarius jednoznačně prohlašuje, že to, co je v nás stvořené, není schopné poznání Boha. Chce-li člověk poznat Boha, potřebuje přítomnost nestvořené. Přirozenost Boží to být nemůže, protože ta je přítomná pouze v Otci, Synu a Duchu Svatém. Může to však být síla Boží, která je podle nauky sv. Hilaria přístupná pro stvoření a která není nic jiného než Bůh. Viděli jsme, že Boha máme poznávat *in virtute naturae* nebo *in sua*. To je možné tehdy, když síly Boží nebo to, co je Boha (*sua*), sestupují a pobývají v člověku. Tím je člověku umožněno, aby se mu nestvořené Boží síly staly předmětem zkušenosti a tak předmětem poznání.

Podle sv. Hilaria nic, co je stvořené, nemůže poznat Boha, protože pouze to, co vzhledem k Bohu není cizí a vnější, tedy to, co je nestvořené, je schopné pronikat do Boha a zkoumat ho.¹⁰²⁰ Naše poznání Boha, má-li být skutečně poznáním Boha a nikoliv poznáním naší představy o Bohu, musí být zprostředkované tím, co Bohu není vnější a cizí, tím, co samo je Bůh. To má na mysli sv. Hilarius, když rozlišuje *alter in officio et alter in honore*. Boha nemůžeme poznávat jinak, než skrze Boha.

V 9. knize sv. Hilarius vykládá Kristova slova: „*Všecko, co má Otec, jest mé. Proto jsem řekl, že vám bude zvěstovat, co přijme ode mne.*” (J 16, 15)

„*»Vše, co má Otec, je mé«. Tato slova však neoznačují nějaké druhy stvoření nebo různé proměny prvků, ale odhalují nám slávu blaženého a dokonalého božství. Ta slova nám ukazují, že Boha je potřeba poznávat v tom, co je jeho (sua) - v síle, ve věčnosti, v prozřetelnosti, v moci. Bůh tyto věci nemá tak, abychom si mysleli, že jsou mu něco vnějšího, ale že v těchto věcech sám označil to, co má, abychom měli aspoň malé tušení.*”¹⁰²¹

1020 Ibid. 12, 55 / SC 462, 464, 10-18.

1021 Omnia quae Patris sunt, mea sunt. Et hic quidem non creationum species, neque elementorum diversas substitutiones praesens sermo significat: sed beatae atque absolutae divinitatis nobis gloriam pandens, Deum in his ostendit intelligendum esse quae sua sunt, in virtute, in aeternitate, in providentia, in potestate: non quod haec Deus ita habeat, tamquam

V první části této kapitoly jsme viděli, že to, co Duch přijímá, to co přináší do světa, je to, co má Otec a zároveň i Syn. To, co Duch přináší do světa, není něco stvořeného, je to Bůh sám, který je nám dán proto, abychom mohli poznávat Boha v tom, co je jeho.

Podle sv. Hilaria jedno ze základních pravidel pro poznání Boha zní: „[Bůh] je vhodným svědkem o sobě, jinak než skrze sebe nemůže být poznán.“¹⁰²²

Poznání nestvořeného Boha se zásadně liší od poznání stvořeného světa. To první nutně neplyne z toho druhého. Poznání světa, nakolik může být užitečné, sebou ještě nepřináší poznání Boha. Jako příklad je v *De Trinitate* uveden Mojžíš, který byl vzdělán ve všech egyptských naukách (*eruditus in omnibus Aegyptiorum doctrinis*) a přesto poznání Boha dosáhl až poté, co opustil Egypt a co se mu sám Bůh zjevil na hoře Sinaj. Důvod spočívá v tom, že věci o Bohu nemohou být poznány jinak, než skrze Boha (*nisi per Deum, cognita esse potuissent*).¹⁰²³ Jaký je rozdíl mezi poznáním Boha a poznáním světa, nám sv. Hilarius ukazuje takto:

„O Bohu není možné myslet na základě lidských úsudků. Také naše přirozenost není schopna se skrze své vlastní síly povznést k nebeskému poznání. Od Boha samého je potřeba se naučit tomu, co je třeba o Bohu pochopit. Protože Boha není možné poznat jinak než tak, že on je původcem [tohoto poznání]. Je možné mít propracovanou soustavu poznání světa, je možné mít život bez poskvrny. Tyto věci nám sice umožňují blahopřát našemu svědomí, přece však z nich neplyne poznání Boha.“¹⁰²⁴

aliud quid extra ista esse credendus sit: sed quod in his ad aliquantulam sensus nostri opinionem significatus sit ipse quae habeat. (Ibid. 9, 31 / SC 462, 78, 35-43.)

1022 Idoneus enim sibi testis est, qui nisi per se cognitus non est. (Ibid. 1, 18 / SC 443, 240, 23.)

1023 Ibid. 5, 21 / SC 448, 134, 15-16.

1024 Non est de Deo humanis judiciis sentiendum. Neque enim nobis ea natura est, ut se in coelestem cognitionem suis viribus eferat. A Deo discendum est, quid de Deo intelligendum sit: quia non nisi se auctore cognoscitur. Adsit licet saecularis doctrinae elaborata institutio,

Pokud pramenem našeho poznání Boha není Bůh sám, tedy Duch Svatý, který je nám dán proto, abychom v něm poznávali Boha, pak není možné mluvit o poznání Boha. Sv. Hilarius zde navazuje na tradici sv. Ireneia Lyonského:

„Tak ti, kteří vidí Boha, jsou v Bohu a mají účast na jeho slávě. Ti, kteří uvidí Boha, budou mít účast na životě. A proto neobsáhnutelný a neuchopitelný [Bůh] poskytnul věřícím sebe viditelného a pochopitelného a obsáhnutého, aby oživil ty, kteří ho skrze víru vidí a obsahují.“¹⁰²⁵

Podle sv. Ireneia Bůh uděluje věřícím ὁράμενον ἑαυτὸν. Podle sv. Hilaria Bůh nemůže být poznán jinak než *per se*, nebo *in sua*. O. J. Romanidis shrnuje tento princip starověké theologie, podle kterého Bůh je poznáván pouze skrze Boha, těmito slovy:

„... během zkušenosti zbožštění člověk opouští to, co znal do té doby, a vstupuje do oblasti nestvořeného, kde nic nezná. Tam poznává Boha prostřednictvím Boha. Prostředníkem poznání je Bůh sám. Tehdy poznává Otce v Duchu Svatém skrze Logos.“¹⁰²⁶

Jinde ke stejnému tématu uvádí: „Na tomto vidění slávy Boha má účast celý člověk, který však nezří ani skrze tělo, ani skrze duši, ale Bůh zří sám sebe (ἑαυτὸν) skrze zbožštěného.“¹⁰²⁷

Při výkladu slov sv. Pavla, „*My jsme však nepřijali ducha světa, ale Ducha, který je z Boha, abychom poznali, co nám Bůh daroval*“ (1 K 2, 12),

adsit vitae innocentia: haec quidem proficient ad conscientiae gratulationem, non tamen cognitionem Dei consequentur. (Ibid. 5, 21 / SC 448, 134, 1-7.)

1025 οὕτως οἱ βλέποντες τὸν Θεὸν ἐντὸς εἰσι τοῦ Θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος· ζωῆς οὖν μετέξουσιν οἱ ὁρῶντες Θεόν. Καὶ διὰ τοῦτο ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος ὁράμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβανόμενον καὶ χωρούμενον τοῖς πιστοῖς παρέσχευ, ἵνα ζωοποιήσῃ τοὺς χωροῦντας καὶ βλέποντας αὐτὸν διὰ πίστεως. (Sv. Ireneus, *Adversus haereses* 4, 20, 5 / PG 7,1035B-C.)

1026 Ρωμανίδου, *Πατερικὴ Θεολογία*, s. 167.

1027 Ρωμανίδου, *Δογματικὴ καὶ συμβολικὴ θεολογία τῆς Ορθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας*, s. 97.

sv. Hilarius ukazuje, jak chápe zprostředkující působení Ducha Svatého v procesu poznání Boha. Jedná se o to působení, které je *officium Sancti Spiritus in nobis*.

*„Přijímá se tedy kvůli poznání. Přirozenost lidského těla bude nečinná, když na její funkce přestanou působit podněty: oči nebudou vykonávat svoji službu, pokud není přítomno denní světlo, uši nepochopí svůj úkol, pokud k nim nedorazí nějaký hlas nebo zvuk... Stejně tak je tomu s lidskou duší. Pokud nenačerpá skrze víru dar Ducha, bude mít přirozenost pro pochopení Boha, ale nebude mít světlo poznání.“*¹⁰²⁸

K tomu, aby sv. Hilarius demonstroval zprostředkující úlohu působení Ducha Svatého v procesu poznání Boha, používá jako příklad stoickou teorii poznání. Podle stoické gnoseologie nám obsah našeho poznání není dán apriorně. Naše poznání má svůj původ ve smyslové zkušenosti. V základu stoické teorie poznání je striktní empirismus a to je to, čeho sv. Hilarius využívá. V mysli není nic, co by předtím nebylo ve smyslech. A. Long popisuje proces, jakým podle stoiků působí vnější předměty na naše smyslové orgány, takto: „Vnější objekty vyvolávají v materiálu (vzduch nebo voda), který je obklopuje, vzruchy, a za příhodných podmínek jsou tyto pohyby v prostředkujícím materiálu transportovány k našim smyslovým orgánům.“¹⁰²⁹

Něco podobného chce říci i sv. Hilarius. Pokud předmět poznání, v tomto případě Bůh, nebude sám působit na naše poznávací smysly, nebude žádné poznání. A. Long o stoících říká: „Stoikové neuznávali možnost

¹⁰²⁸ Accipitur ergo ob scientiam. Ut enim natura humani corporis cessantibus officii sui causis erit otiosa; nam oculis, nisi lumen aut dies sit, nullus ministerii erit usus; ut aures, nisi vox sonusve reddatur, munus suum non recognoscent... ita et animus humanus nisi per fidem donum Spiritus hauserit, habebit quidem naturam Deum intellegendi, sed lumen scientiae non habebit. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 2, 35 / SC 443, 332, 5-11.)

¹⁰²⁹ Long, *Hellénistická filosofie : stoikové, epikurejci, skeptikové*, s. 161.

působení na dálku. Předobraz k jejich teorii kauzality tvoří představa, že jedna věc se dotýká druhé a tak na ni působí.“¹⁰³⁰

Stejným způsobem chápe poznání Boha sv. Hilarius a proto zavádí analogii mezi poznáním Boha a stoickou teorií poznání. V procesu poznání Boha musí dojít k „fyzickému“ kontaktu mezi Bohem a člověkem. Zprostředkovat toto přímé působení Boha na člověka je *officium Spiritus Sancti in nobis*. Sv. Hilarius nazývá toto působení Boha *virtus Dei, sua, res natuare*, nebo užívání Boha v daru (*usus in munere*).

Pokud bychom parafrázovali A. Longeho, můžeme říci, že ani sv. Hilarius neuznával poznání Boha na dálku. Viděli jsme, že to, co je v naší přirozenosti stvořené, nemůže poznat Boha. Proto není možné poznání Boha chápat, že by si člověk v rámci hranic své stvořené přirozenosti vytvořil nějaké pojetí Boha a to by vydával za poznání Boha. Jediná cesta, jak poznat Boha je, aby byl člověk naplněn Božími silami, ve kterých pozná Boha. V takovém případě Bůh v tom, co je jeho (*in sua*), v síle své přirozenosti (*in virtute naturae suae*) člověku přinese a daruje sám sebe. Člověk tak bude moci nabýt zkušenosti s Bohem samotným a z ní plynoucím poznáním Boha.

Na konec o daru Ducha Svatého, ve kterém se člověku otevírá možnost poznat Boha skrze Boha, píše:

*„Ovšem tento dar, který je v Kristu, je jedinečný a celý všem přístupný. A to, co nikde nechybí, je dáno v takové míře, v jaké to chce každý přijímat. V takové míře se u člověka usadí, v jaké míře si ho člověk chce zasloužit. Tento dar je s námi až do skonání věků, je to útěcha našeho očekávání. V působení darů je zástava budoucí naděje. Je to světlo našich myslí, záře našich duší. Po tomto Duchu Svatém musíme toužit, musíme si ho zasloužit a nakonec si ho musíme udržet vírou a zachováváním přikázání.“*¹⁰³¹

¹⁰³⁰ Ibid., s. 199.

¹⁰³¹ Munus autem quod in Christo est, omne omnibus patet unum: et quod ubique non deest, in tantum datur in quantum quis volet sumere; in tantum residet, in quantum quis volet

Nezbytnou podmínkou pro přebývání Ducha Svatého v člověku je podle sv. Hilaria stejně jako podle ostatních starověkých církevních Otců praxe zachovávání evangelijních přikázání. Člověk se musí nejdříve svým životem podle evangelia očistit, aby umožnil Duchu Svatému v něm přebývat. Teprve za takových okolností je člověk schopen prostřednictvím Boha poznávat Boha v tom, co je Bůh.

Přestože v Duchu Svatém, ve kterém se nám Bůh sám dává k užívání, máme možnost přímého zkušenostního poznání Boha, stále v Bohu zůstává něco, co člověku není přístupno. Sv. Hilarius v tomto případě používá v patristické teologii časté přirovnání poznání Boha s pohledem do slunce. Pokud někdo bude zvědavě pátrat po příčině zářícího světla (*causa radiantis lucis*), může se přihodit, že oslepne.

„Je tedy potřeba dívat se na slunce tak, jak může být viděno a přijímat jeho světlo, pouze nakolik je dovoleno, aby se nám nestalo, že pokud budeme chtít očekávat více, nakonec dosáhneme méně, než můžeme. Stejným způsobem i nebeské musí být pochopeno pouze v takové míře, v jaké nám dovoluje, aby bylo pochopeno. Pouze v takové míře se ho máme dožadovat, v jaké dává sebe k uchopení: abychom neztratili to, co je nám poskytnuté – kdybychom nebyli uměřeni a spokojeni s jeho laskavostí. Je tedy v Bohu něco, co může být uchopeno. Skutečně je, stačí jen, když chceš to, co můžeš... Avšak kdybys doufal nad to, co můžeš, nebudeš moci rovněž i to, co jsi mohl.“¹⁰³²

promereri. Hoc usque in consummationem saeculi nobiscum, hoc exspectationis nostrae solatium, hoc, in donorum operationibus futurae spei pignus est hoc mentium lumen, hic splendor animorum est. Hic ergo Spiritus sanctus expetendus est, promerendus est, et deinceps praeceptorum fide atque observatione retinendus. (Sv. Hilarius, *De Trin.* 2, 35 / SC 443, 332, 14-22.)

¹⁰³² Ut igitur sol ita videndus est, ut possit videri, tantusque excipiendus lumine est, quantus admittitur; ne si plus velimus exspectare, minus quoque quam possumus consequamur; ita et ratio coelestis in tantum intelligenda est, in quantum se permittit intelligi; in tantum exspectanda est, in quantum apprehendendam se dedit; ne si contenti indulgentiae moderatione non simus, amittamus indulta. Est ergo in Deo quod percipi potest: est plane, si modo quod potest velis.. Caeterum si ultra quam potes speres; id quoque, quod potuisti, posse non poteris. (Ibid. 10, 53 / SC 462, 258, 35-49.)

Pokud chce člověk vidět sluneční světlo, samozřejmě může. Pokud se však bude chtít podívat na příčinu slunečního světla, tedy do slunečního kotouče samotného, oslepne a nebude pak moci vidět ani to, co předtím mohl vidět. Podobně je tomu i s poznáním Boha.

V Bohu je něco, co může být člověku darováno, s čím může mít zkušenost. Sv. Hilarius proti arianismu brání možnost, nebo lépe řečeno nutnost přímého nezprostředkovaného vztahu mezi Bohem a člověkem. Na základě všeho toho, co jsme v našem zkoumání teologie sv. Hilaria viděli, je zřejmé, že tím něčím, co je v Bohu přístupné pro lidskou zkušenost, je nestvořená síla Boží. Viděli jsme, že základním nástrojem pro vyvrácení arianismu je rozlišení mezi rozením Syna, které má původ v přirozenosti Boha a stvořením světa, které má původ v síle Boha. Proto také narozený Syn, na rozdíl od stvořeného světa, je s Otcem *homoousios*. V Synu je Bůh přítomen svojí přirozeností (*per naturam*). Zatímco ve světě, jak jsme to viděli v závěrečné části kapitoly o stvoření, je Bůh přítomen skrze sílu své přirozenosti, skrze to, co je jeho (*per virtutem naturae suae, per sua*). Duch Svatý chápáný jako *virtus Dei*, jako *res naturae*, jako *sua*, jako užívání Boha v daru (*usus in munere*) je to, co je v Bohu pro člověka přístupné. Přinést člověku to, co je pro něj v Bohu přístupné, je *officium Spiritus Sancti in nobis*.

Závěr

Hlavním záměrem našeho zkoumání bylo přispět ke snaze badatelů o zpřístupnění a představení duchovního bohatství tohoto nedoceněného velikána starověké theologie a pokusit se nalézt odpovědi na některé otázky, které před badatele staví dosud neobjasněné aspekty jeho theologie. Při výběru zvoleného tématu sehrála svoji úlohu také skutečnost, že v českém prostředí nebyla sv. Hilariovi doposud věnována samostatná studie.

Za tímto účelem jsme si zvolili téma, které stálo v centru pozornosti theologického myšlení a dlouholetého zápasu sv. Hilaria – osoba vtěleného Syna Božího. Téma christologie jsme potom v našem zkoumání rozšířili o téma soteriologie. Zvolené téma Kristus a spása člověka v theologii sv. Hilaria z Poitiers jsme zkoumali ve dvou částech. První část byla věnována předexilnímu období s jeho hlavním dílem *Commentarius in Matthaem* a druhá část poexilnímu období s jeho hlavním dílem *De Trinitate*.

Christologie *Komentáře*

V této kapitole jsme svoji pozornost věnovali především výkladu konceptu narození, který je nejproblematictější aspektem christologické nauky *Komentáře*. Bylo potřeba zodpovědět otázku, jak je možné pojednávat o věčnosti Syna bez konceptu věčného narození. Viděli jsme, jak jednotliví badatelé zodpověděli tuto otázku s odkazem na nepřesnost v myšlení sv. Hilaria. Pro lepší orientaci jsme nejdříve provedli rekonstrukci konceptu narození ve starověké theologii. Ta nám umožnila odhalit to, co zůstalo ostatním badatelům skryto. Touto skutečností je zásadní obrat v používání konceptu narození v době před a po Nicejském koncilu. Ukázali jsme, že přednicejší Otcové a spolu s nimi i sv. Hilarius v *Komentáři* nevykládali

narození jako počátek předtím neexistující hypostaze Syna skrze narození z Otce. Narození Syna vztahovali ke stvoření světa a chápali je jako počátek veškerého konání Boha *ad extra*. Doložili jsme, že vlastní kontext, ve kterém tuto Otcové používali koncept narození, nebyla oblast věčných vztahů mezi osobami sv. Trojice, tedy oblast teologie, ale naopak působení trojjediného Boha ve světě, tedy oblast ekonomie.

Při vědomí těchto širších historicko-dogmatických souvislostí je pak pochopitelné, jak může sv. Hilarius pojednávat o věčném Synu bez konceptu věčného narození. Ukázali jsme také, že je neopodstatněné a neoprávněné obvinění ze subordinacionismu, které je tak často vznášeno proti přednicejským církevním Otcům a také proti sv. Hilariovi v době psaní *Komentáře*. Obvinění ze subordinacionismu v tomto případě znamená nemít na paměti souvislosti, o kterých jsme pojednávali, a anachronisticky posuzovat přednicejské Otce standarty postnicejské teologie.

Soteriologie *Komentáře*

Ukázali jsme, že v *Komentáři* sv. Hilarius navazuje na tradici rozvedenou na Západě sv. Ireneem Lyonským a Tertullianem a vykládá nauku o spáse v rámci realistické formy nauky o zbožštění. Smyslem ekonomie vykonané prostřednictvím Syna Božího bylo přenesení Boha do člověka a výstup člověka v Boha. Spása podle *Komentáře* znamená proměnění lidské přirozenosti skrze její oslavení. Vrcholu bude dosaženo ve vzkříšení, kdy porušitelné a smrtelné lidské tělo bude oblečeno Duchem Svatým a obdrží Boží charakteristiky jako neporušitelnost a nesmrtelnost.

Christologie *De Trinitate*

V úvodu této kapitoly jsme nejdříve podrobně vyložili ariánský koncept narození. Viděli jsme, jak ariáni dezinterpretovali přednicejský koncept narození k vyjádření své vlastní nauky a to tím, jak začali používat tento koncept nejenom v oblasti ekonomie, ale také pro definování původu hypostaze Logu. To byl také důvod, proč byl sv. Hilarius v *De Trinitate* nucen přistoupit k přeformulování konceptu narození z *Komentáře*. V dalším výkladu jsme ukázali, jak nově formulovaný koncept narození sv. Hilarius v *De Trinitate* použil jako hlavní nástroj pro vyvrácení arianismu a dokázání božství Syna Božího. Nově formulovaný koncept narození sv. Hilariovi umožnil od sebe oddělit na jednu stranu oblast vnitřních, věčných vztahů mezi hypostazemi Otce a Syna, a na druhou stranu vztah Boha ke světu, ke stvoření. Tak bylo poprvé v latinské teologii jasným a zřetelným způsobem vymezeno rozlišení mezi oblastí teologie a ekonomie. Tímto způsobem mohl sv. Hilarius ariánům vysvětlit, v čem a jak se liší narození Syna od stvoření světa. Také jsme ukázali, že toto pro vyvrácení arianismu zcela klíčové rozlišení mezi narozením Syna a stvořením světa vychází z dalšího fundamentálního rozlišení, které sv. Hilarius činí mezi Boží přirozeností, ve které má svůj původ narození Syna a Božími silami, ve kterých má svůj původ stvoření světa. V průběhu našeho zkoumání jsme se setkali s tímto rozlišením také v jiných částech nauky sv. Hilaria

Dále jsme svoji pozornost věnovali osvětlení konceptu ekonomie. V souladu s tímto pojetím platí, že se Bůh ve světě vždy zjevuje pouze v osobě Slova Božího. To, jak jsme viděli, neplatí pouze pro období od vtělení Slova Božího, ale od počátku od stvoření světa. Ukázali jsme, jak sv. Hilarius za pomoci tohoto konceptu používá starozákonní theofanie k dokázání existence hypostaze Syna Božího odlišné od hypostaze Otce a jejího božství. V kapitole věnované jednotě osoby vtěleného Syna Božího jsme ukázali, jak a proč sv.

Hilarius v této otázce anticipoval řešení, pro které se později rozhodl Chalcedonský koncil.

Zvláštní pozornosti při zkoumání christologické nauky *De Trinitate* bylo potřeba věnovat 10. knize, která je nejkontroverznější částí theologie sv. Hilaria. Výsledky našeho zkoumání nás dovedly k závěru, že hlavní příčina již po staletí trvajících sporů o 10. knihu je skutečnost, že doposud nebylo uspokojivě odpovězeno na otázku, s jakou naukou se zde sv. Hilarius vyrovnává, za jakým účelem se pouští k tomuto, v dějinách patristické literatury zcela ojedinělému, pojednání o tom, jakým způsobem Pán Ježíš Kristus vnímal bolest. Výsledky našeho bádání nás přinutily, abychom se postavili proti širokému badatelskému konsensu, podle kterého jde o spor sv. Hilaria s arianismem. Snažili jsme se srozumitelným a přesvědčujícím způsobem dokázat, že celý kontext a zejména způsob použité argumentace jasně svědčí o tom, že se zde nejedná o spor s arianismem. Podle našich závěrů zde sv. Hilarius vede spor s naukou Fotina a to o charakter Kristovy lidské přirozenosti. Podle Fotina lidská přirozenost Krista, kterého pokládal za *purus homo*, byla stejně slabá, smrtelná a zasažená hříchem jako lidská přirozenost po Adamově pádu. Proti této nauce v 10. knize sv. Hilarius obhajuje nauku Církve o tom, že Kristovo lidství bylo svobodné od toho, co bylo do lidské přirozenosti přivedeno Adamovým pádem. Za tímto účelem podrobně analyzuje to, jakým způsobem Písmo svědčí o utrpení a smrti Krista. Doložili jsme, že sv. Hilariovi zde nejde o doketistické zpochybnění reálnosti Kristovy lidské existence, ale o vysvětlení toho, v čem se lidská přirozenost, kterou pro sebe Slovo stvořilo v lůně Panny, odlišuje od přirozenosti Adamových potomků zasažené hříchem, smrtelností a porušitelností.

Soterilogie *De Trinitate*

Nauka o spáse vyložená v *De Trinitate* nevykazuje zásadní změnu konceptu oproti soteriologii *Komentáře*. Rozdíl je ve větší propracovanosti tématu. Celá soteriologie *De Trinitate* je rozvedením základního přesvědčení o příčinném vztahu mezi vtělením Boha a zbožštěním člověka. Bůh Slovo se stalo tělem, aby tělo postoupilo v Boha Slovo. Zbožštění lidské přirozenosti bylo dosaženo nejdříve v osobě vtěleného Slova. Sv. Hilarius v tomto procesu, při kterém forma služebníka přechází do formy Boží, rozlišuje tři fáze. První začíná okamžikem vtělení, při kterém došlo ke sjednocení Boží a lidské přirozenosti v osobě vtěleného Slova Božího. Druhá fáze nastala při Kristově vzkříšení, kdy došlo k oslavení formy služebníka. Sláva Boží přirozenosti, kterou Slovo při svém vtělení v sobě skrylo, je nyní darováno Kristovu lidství. Završením zbožštění Kristovy lidské přirozenosti bude dosaženo při podřízení Krista Bohu Otci na konci věků, které sv. Hilarius vykládá jako dokonalé sjednocení Kristovy lidské přirozenosti s přirozeností Boha Otce, takže ten, který byl předtím *et homo et Deus*, je nyní *tantum Deus*.

Základním určením přirozenosti každého člověka je podle sv. Hilaria potřeba neustálého vzrůstu, neustálého postupu vpřed. Naplnění této přirozené lidské potřeby bylo umožněno ekonomii spásy, jejímž smyslem je výstup člověka k Bohu. Začátkem vystoupení člověka k Bohu je křest, při kterém umírá lidská přirozenost mající svůj počátek v prvním Adamovi, a při které se člověk rodí do posvěcené a s Bohem sjednocené lidské přirozenosti Krista. Dalším milníkem je sv. eucharistie, která činí člověka *homoousios* s oslavenou a zbožštěnou lidskou přirozeností Krista. Vrcholem lidského výstupu k Bohu bude dosaženo při vzkříšení z mrtvých a následného podřízení všeho Kristu, které sv. Hilarius vykládá jako proměnění našeho těla do podoby oslaveného, zbožštěného těla Kristova. Tehdy pokora naší stvořené lidské přirozenosti bude proměněna a přejde do formy Boží.

Na závěr naší práce jsme přiložili malou studii o pneumatologii *De Trinitate*, ve které jsme se pokusili osvětlit jakým způsobem sv. Hilarius pracuje s pojmem Duch Svátý. Ukázali jsme, že je nezbytné pečlivě rozlišovat mezi tím, kdy je pojmem Duch Svátý označována osoba Ducha Svatého a kdy působení, dar Ducha Svatého. V našem výkladu jsme se potom zaměřili na ty pasáže z *De Trinitate* (2,1; 2,29;8,21-30), které byly často interpretovány tak, že v nich sv. Hilarius pojednává o osobě Ducha Svatého. Pokusili jsme se srozumitelným způsobem ukázat, že ve zmíněných pasážích, z nichž některé byly v historii používány jako argumenty pro nauku o Filioque, sv. Hilarius nepojednává o osobě Ducha Svatého, ale o působení Ducha Svatého, o *virtus Dei*.

V průběhu tohoto dokazování jsme také měli možnost ukázat jeden ze způsobů argumentace, který církevní Otcové, a mezi nimi i sv. Hilarius, používali, když ariánům dokazovali jednotu přirozenosti Otce a Syna. V základu této argumentace stojí rozlišení, které činili jak církevní Otcové, tak i ariánská nauka a to mezi přirozeností Boží a působením přirozenosti Boží. Podstata argumentace spočívala v tom dokázat jednotu přirozenosti Otce a Syna zprostředkovaně skrze dokázání jednoty mezi působením přirozenosti Otce a působením přirozenosti Syna.

V průběhu zkoumání zvoleného tématu se ukázalo, že v osobě a díle sv. Hilaria nachází latinská theologie ve 4. stol. svůj vrchol. Pobyt v exilu sv. Hilariovi poskytl unikátní možnost přímého, osobního kontaktu s řecky psanou, východní theologií. Sv. Hilarius této možnosti bezesbytku využil. Podařilo se mu nejenom obeznámit se s východní theologií a jejím sporem s arianismem, ale také do hloubky pochopit a vstřebat základní principy a koncepty, na kterých stála starověká východní theologie. Ty pak posléze ve svém vrcholném díle *De Trinitate* zpřístupnil latinské theologii.

Seznam literatury

Primární prameny

- Admonitio de commentario in evangelium Sancti Mathei*, PL 9.
AMBROSIASTER. *Commentaria in Epistolam ad Colossenses*, PL 17.
AMBROŽ MILÁNSKÝ. *Expositio Evangelii secundum Lucam*, PL 15.
ASTERIUS. Ed. Markus Vinzent. *Asterius von Kappadokien : die theologischen Fragmente : Einleitung, kritischer Text, übersetzung und Kommentar*. Leiden: Brill, 1993. xvi, 375 s. Supplements to Vigiliae Christianae ; sv. 20.
ATHANASIUS ALEXANDRIJSKÝ. *De sententia Dionysii*, PG 25.
De synodis, PG 25.
Historia Arianorum ad monachos, PG 25.
Liber de definitionibus, PG 28.
Oratio de incarnatione Verbi, PG 25.
Orationes contra Arianos, PG 26.
AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, PL 41.
De Trinitate, PL 42.
Epistolae, PL 33.
BONAVENTURA. *Opera theologica selecta*. Tomus 3. Ed. P. L. M. Bello. Florentiae : Ad claras aquas, 1941. Liber 3. Sententiarum.
CANDIDUS ARIANUS. *Epistola ad Marium Victorinum*, PL 8.
CLAUDIANUS MAMERTUS. *De statu animae*, PL 53.
CYRIL ALEXANDRIJSKÝ. *Thesaurus de Sancta et Consubstnatiali Trinitate*, PG 75.
EPIPHANIUS. *Adversus haeresem*, PG 42.
Epistoles Joannis ad Philippum, PL 203.

- Epistoles Philippi ad Joannem*, PL 203.
Panarium, PG 41.
- EUSEBIUS CESAREJSKÝ. *Adversus Marcellum*, PG 24.
Církevní dějiny. Přel. J. J. Novák. Praha: Česká katolická Charita, 1988.
 225 s. Teologické studie.
Demonstratio Evagelica, PG 22.
Historia ecclesiastica, PG 20.
- FORTUNATUS. *Vita Sancti Hilarii*, PL 9.
- HILARIUS Z POITIERS. *Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa*, PL 10.
Commentarius in Matthaem. Tome 1. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Doignon. Paris : Cerf, 1978. 303 s. Sources chrétiennes; sv. 254.
Commentarius in Matthaem. Tome 2. Texte critique, traduction, notes, index et appendice par J. Doignon. Paris : Cerf, 1979. 297 s. Sources chrétiennes; sv. 258.
Epistola ad Abram et hymnus Abrae missus, PL 10.
Fragmenta, PL 10.
La Trinité. Tome 1. Texte critique par P. Smulders; traduction par G. M. de Durand, Ch. Morel et G. Pelland; introduction par M. Figura et J. Doignon. Paris : Cerf, 1999. 391 s. Sources chrétiennes; sv. 443.
La Trinité. Tome 2. Texte critique par P. Smulders; traduction et notes par G. M. de Durand, Ch. Morel et G. Pelland. Paris : Cerf, 2000. 483 s. Sources chrétiennes; sv. 448.
La Trinité. Tome 3. Texte latin de P. Smulders; traduction, notes et index par G. M. de Durand, Ch. Morel et G. Pelland. Paris : Éditions du CERF, 2001. 500 s. Sources chrétiennes; sv. 462.
Liber I ad Constantium, PL 10.

- Liber II ad Constantium*, PL 10
Liber contra Constantium, PL 10.
Liber de synodis, PL 10.
Tractatus super Psalmos, PL 9.
St. Hilary of Poitiers, John of Damascus. Ed. P. Schaff, H. Wace. Edinburgh : T& T Clark, 1997. xv, 251 s. Select library of the Nicene and post-Nicene fathers of the Christian Church. 2nd series; vol. 9.
- HINCMARUS, *De predestinatione*, PL 125.
- HIPPOLYTUS ŘÍMSKÝ. *Contra haeresin Noeti*, PG 10.
De Theophania, PG 10.
Demonstratio de Christo et Antichristo, PG 10.
Philosophumena ou réfutation de toutes les hérésies. Traduc. A. Siouville. Paris : Rieder, 1928. 210 s.
- IRENEUS LYONSKÝ. *Adversus haereses*, PG 7.
- JAN CASSIANSKÝ. *De incarnatione Christi*, PL 50.
- JAN DAMAŠSKÝ. *Expositio fidei orthodoxae*, PG 94.
- JERONÝM. *Apologia adversus libros Rufini*, PL 23.
Commentaria in Mathaeum, PL 26.
De viris illustribus, PL 23.
Dialogus contra Luciferianos, PL 23.
Epistolae, PL 22.
- JUSTIN. *Apologia Secunda*, PG 6
Dialogus cum Tryphone, PG 6.
- LEPORIUS. *Libellus emendationis seu retractationis*, PL 31.
- MARIUS MERCATOR. *Posterior pars operum, Liber primus*, PL 48.
- NICETAS Z AQUILLEE. *De ratione fidei*, PL 52.
- NOVATIANUS. *De Trinitate*, PL 3.

ORIGENES. *Contra Celsum*, PG 11.
De principiis, PG 11.
Homiliae in Ieremiam, PG 13.

PETR LOMBARDESKÝ. *Libri sententiarum*, PL 192.

RUFINUS. *Historia ecclesiastica*, PL 21.

ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ. *De Spiritu Sancto (Oratio 31)*, PG 36.
De Theologia (Oratio 28) PG 36

ŘEHOŘ NYSSKÝ. *Ad Eustathium de Sancta Trinitate*. In *Gregorii Nysseni opera dogmatica minora*. Ed. F. Mueller. Leiden : Brill, 1958. lxi, 233 s. *Gregorii Nysseni Opera*, Vol. 3, Pars 1.
Adversus Apollinarem, PG 26.
De hominis opificio, PG 44.
Orationes de beatitudinibus, PG 44.

Sermonum arianorum fragmenta antiquissima in rescriptis membranis reperta et nunc primum cum idoneis refutationibus edita, PL 13.

SOCRATES. *Historia ecclesiastica*, PG 67.

SOZOMENUS. *Historia ecclesiastica*, PG 67.

SULPICIUS SEVERUS. *De vita beati Martini*, PL 20.
Historia sacra, PL 20.

TERTULLIANUS. *Ad nationes*, PL 1.
Ad Uxorem, PL 1.
Adversus Hermogenem, PL 2.
Adversus Marcionem, PL 2.
Adversus Praxeam, PL 2
Adversus Valentinianos, PL 2.
Apologeticus, PL 1.
De anima, PL 2.
De baptismo, PL 1.

De carne Christi, PL 2.

De resurrectione carnis, PL 2.

THEODORETUS Z KÝRU. *Historia ecclesiastica*, PG 82.

THEOPHILUS ANTIOCHEJSKÝ. *Ad Autolyicum*, PG 6.

VIGILIUS TAPSENSIS. *Contra Arianos*, PL 62.

Sekundární literatura

ANDÍA, Ysabel de. *Homo vivens : incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*. Paris : Études augustinienes, 1986. 395 s.

ALEXANDRE, Jérôme. *Une chair pour la gloire : l'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*. Paris : Beauchesne, 2001. vii, 554 s. *Théologie historique*, 115.

BECK, A. *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius*. Mainz : [s.n.], 1903.

BORCHARDT, C. F. A. *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*. Hague : Martinus Nijhoff, 1966. 188 s. *Kerkhistorische Studien*; sv. 12.

BRAUN, René. *Deus Christianorum : recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. 2. éd. Paris : Études augustinienes, 1977. 738 s.

BROWN, M. V. *The Syntax of the Prepositions in the Works of St. Hilary*. Washington : The Catholic University of America, 1934.

BURNS, P. C. *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*. Roma : Institutum Patristicum "Augustinianum", 1981. 145 s.

COUSTANT, P. *Prefatio generalis*, PL 9.

COUSTANT, P. *Vita sancti Hilarii*, PL 9.

CULDAUTOVÁ, Francine. *Nástin gnostické theologie*. Přel. J. Kranát. Praha : OIKOYMENH, 1999. 82 s.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire fondé. Ed. M. Viller et al. Paris : Beauchesne, 1937-1995.

DOIGNON, Jean. „Erat in Iesu Christo homo totus“ : Hilaire de Poitiers, in Matthaeum 2, 5 : pour une saine interprétation de la formule. *Revue des études augustiniennes*. 28 (1982), s. 201- 207.

DOIGNON, Jean. *Hilaire de Poitiers avant l'exil : recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IVe siècle*. Paris : Études augustiniennes, 1971. 667 s.

FANTINO, Jacques. *La théologie d'Irenée : lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique : une approche trinitaire*. Paris : Cerf, 1994. viii, 450 s. Cogitatio fidei, 180.

FONTAINE, Jacques. Hilaire et Martin. In *Hilaire de Poitiers : évêque et docteur (368-1968)* [Cinq conférences données à Poitiers à l'occasion du XVIe centenaire de sa mort]. Paris : Études augustiniennes, 1968, s. 59-86.

FAVRE, R. La communication des idiomes dans les oeuvres de Saint Hilaire de Poitiers. *Gregorianum* 17 (1936), s. 481-514.

FLOROVSKY, George. *The Byzantine Fathers of the Fifth Century* [online]. [cit. 2007-03-15]. Dostupný z WWW: <http://www.holytrinitymission.org/books/english/#_Toc16316357>

FLOROVSKY, George. The Concept of Creation in Saint Athanasius. *Studia Patristica*. 4 (1962), s. 36-57.

ФЛОРОВСКИЙ, Георгий. Тварь и тварность [online], [cit. 2007-02-23]. Dostupný z WWW: <<http://krotov.info/library/f/florov/creat.html>>

GALTIER, Paul. *Saint Hilaire de Poitiers: le premier docteur de l'église latine*. Paris : Beauchesne, 1960. 171 s.

GALTIER, Paul. La Forma Dei et la forma servi selon saint Hilaire de Poitiers. *Recherches de science religieuse*. 48 (1960), s. 101-118.

GALTIER, Paul. Saint Hilaire trait d'union entre l'Occident et l'Orient in *Gregorianum* 40, (1959), s. 609-623.

GIAMBERARDINI, G., De incarnatione Verbi secundum S. Hilarium Pictaviensem. *Divus Thomas* 50 (1947), s. 35-56 a s. 194-205 ; pokrač. 48 (1951), s. 3-18.

GIMBORN, T. D. *The Syntax of the Simple Cases in St. Hilary of Poitiers*, Washington: The Catholic University of America Press, 1939. Xviii, 190 s.

GRILLMEIER, Alois. *Christ in Christian Tradition : From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. New York : Sheed and Ward, 1965. xxiii, 528 s.

GUILLOU, M.-J. Le. Hilaire entre l'Orient et l'Occident. In *Hilaire de Poitiers : évêque et docteur (368-1968)* [Cinq conférences données à Poitiers à l'occasion du XVIe centenaire de sa mort]. Paris : Études augustiniennes, 1968, s. 39-58.

HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God : the Arian Controversy 318-381*. Edinburgh : T. & T. Clark, 1988.

HARNACK, Adolf. *History of Dogma*. Volumes 1-7. New York : Dover Publications, 1961.

ΧΡΙΣΤΟΥ, Παναγιώτη Κ. *Ελληνική πατρολογία*. Τομος Γ'. Περίοδος θεολογικήσ ακμής Δ' και Ε' αιώνες. Θεσσαλονίκη : Το Βυζαντιον, 1987. 599 σ.

ΚΑΛΟΓΗΡΟΥ, Ιωαννου Ο. *Ιστορία των δογματων*. Τομος Α'. Θεσσαλονίκη : Πουρναρα, 1985. 411 σ.

KARFÍKOVÁ, Lenka. *Řehoř z Nyssy : Boží a lidská nekonečnost*. Praha : OIKOYMENH, 1999. 315 s.

ΚΑΡΜΙΡΗ, Ιωαννου. *Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της Ορθόδοξου καθολικής εκκλησίας*. Τομος Ι. 2. εκδ. επηξήμ. Graz : Akademische Druck-Verlagsanstalt, 1968. 510 s.

KINNAVEY, R. J. *The Vocabulary of St. Hilary of Poitiers as Contained in Commentarius in Matthaeum, Liber I ad Constantium and De Trinitate : a Morphological and Semasiological Study*, Washington : The Catholic University of America, 1935. Xv, 338 s.

LARCHET, Jean-Claude. *Maxime le Confesseur médiateur entre l'Orient et l'Occident*. Paris : Cerf, 1998. 225 s. *Cogitatio fidei*, 208.

LEBON, J. Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort. *Revue de histoire ecclésiastique*. 23 (1927), s. 5-43.

LEBON, J. Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort 2 : l'opinion de Saint Hilaire de Poitiers. *Revue de histoire ecclésiastique*. 23 (1927), s. 209-241.

LEBRETON, Jules. *Histoire dogme de la Trinité des origenes au concile de Nicée*. Tome 2. De Saint Clément a Saint Irénée. 2. ed. Paris : Beauchesne, 1928. 701 s. *Bibliothèque de théologie historique*.

LONG, Anthony A. *Hellenistická filosofie : stoikové, epikurejci, skeptikové*. Přel. P. Kolev. Praha : OIKOYMENH, 2003. 341 s. *Dějiny filosofie*, sv. 3.

LOSSKY, Vladimir. *The Vission of God*. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 1983. 175 s.

LOT-BORODINE, M. La doctrine de la déification dans l'église grecque jusqu'au XI siècle in *Revue de l'histoire des religions* 105 (1932), s. 5-43; 106 (1932), s. 525-574; 107 (1933), s. 8-55;

MADIGAN, Kevin. On the High-Medieval Reception of Hilary of Poitiers's Anti-"Arian" Opinion: A Case Study of Discontinuity in Christian Thought. *The Journal of Religion* 78 (1998), s. 213- 229.

MARTZΕΛΟΥ, Γεωργίου Δ. *Ορθοδοξο δογμα και θεολογικός προβληματισμός : μελετήματα δογματικής θεολογίας Α*. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναρά, 1993. 240 σ. *Φιλοσοφική και θεολογική βιβλιοθήκη*, τ. 25.

ΜΑΤΣΟΥΚΑ, Νίκου Α. *Δογματική και συμβολική θεολογία Β έκθεση της ορθόξης πίστεως σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη*. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναρά, 2003. 568 σ. *Φιλοσοφική και θεολογική βιβλιοθήκη*, τ. 3.

ΜΑΤΣΟΥΚΑ, Νίκου Α. *Ιστορία της Βυζαντινής φιλοσοφίας : με παραρτήματα το σχολαστικισμό του Δυτικού Μεσαίωνα*. β' ανατύπ. Θεσσαλονίκη : Βανιάς, 2001. 355 σ.

MCDERMOT, John M. Hilary of Poitiers: The Infinite Nature of God. *Vigiliae Christianae* 27 (1973), s. 172-202.

MCMAHON, John J. *De Christo mediatore doctrina Sancti Hilarii Pictavensis*. Mundelein, Ill. : Apud Aedes Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, 1947. iii, 134 s. *Dissertationes ad lauream*; sv. 15.

MERSCH, Émile. *Le corps mystique du Christ : études de théologie historique I : premiere et deuxieme parties, Écriture, tradition grecque*. 2. vyd. Paris : Desclée de Brouwer et cie, 1936. xliii, 551 s. *Museum Lessianum, Section théologique*, 28.

MOINGT, Joseph. La théologie trinitaire de S. Hilaire. In *Hilaire et son temps* [Actes du colloque de Poitiers. 29.9-3.10.1968]. Paris : Études augustiniennes, 1969, s.159-173.

ΜΟΥΤΖΟΥΛΛΑ, Η. Δ. *Η σαρκωσις του Λογου και η θεωσις του ανθρωπου κατα την διδασκαλία Γρηγοριου του Νυσσης*. Αθήναι, 1965.

ΝΕΛΛΑ, Παναγιώτη. *Ζωον θεουμενον*. Αθήνα : Αρμος, 2000. 315 σ.

ОРЛОВЪ, Анатолий. *Χριστολογία Илария Пиктавийскаго: въ связи съ обзоромъ христологическихъ учений 2-4 вв.* Сергиев Посад : Св. Тр. Сергиевская Лавра, 1909. 191 s.

ОРЛОВЪ, Анатолий. *Тринитарныя воззрения Илария Пиктавийскаго : историко- догматическое исследование*. Сергиев Посад : Св. Тр. Сергиевская Лавра, 1908. lxiv, 405 s.

PALMIERI, A. Esprit Saint. In *Dictionnaire de théologie catholique : contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique. Leurs preuves et leur histoire*. Tome 5, Partie 1, Enchantement – Eucharistie. Ed. E. Mangelot. Paris : Letouzey et Ané, 1913, 1210 col.

ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Στυλιανου Γ. *Θεολογία και γλώσσα : εμπειρική θεολογία, συμβατική γλώσσα*. Νέα Σμυρνή : Ακριτας, 2002. 164 σ.

ΠΑΤΡΩΝΟΥ, Γεωργίου Π. *Η θεώση του ανθρώπου*. Αθήνα : Δομος, 1995. 308 σ.

PELIKÁN, Jaroslav. *The Christian Tradition : a History of the Development of Doctrine*. Vol. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100- 600). Chicago : University of Chicago Press, 1971. xxiii, 393 s.

PELLAND, Gilles. *Gloriam ex conspectu gloriae*. *Gregorianum* 72 (1991), s. 757-763.

PETAVIUS, Dionysius. *De theologicis dogmatibus*. Ed. Thomas, A. J.-B. [s. l.] : Ludovicus Guerin, 1867. Tomus 3., De Trinitate.

PETAVIUS, Dionysius. *De theologicis dogmatibus*. Ed. Thomas, A. J.-B. [s. l.] : Ludovicus Guerin, 1869. Tomus 7., De incarnatione Verbi.

PETTORELLI, Jean-Pierre. Le theme de Sion, expression de la théologie de la rédemption dans l'œuvre de saint Hilaire de Poitiers. In *Hilaire et son temps* [Actes du colloque de Poitiers. 29.9-3.10.1968]. Paris : Études augustiniennes, 1969, s. 213-233.

POPOV, I. V. Idea zbožštění v rané východní Církvi. Přel. P. Maršík. *Orthodox revue*, 1 (1997), s. 9-43.

ПОПОВ, Иван В. Святой Иларий епископ Пиктавийский in *Труды по патрологии Т. 1 : Святыя Отци II-IV вв.* Сергиев Посад : [s.n.], 2004. s. 417-725.

ПОПОВ, Иван В. Гносеология и онтология блаженного Августина in *Труды по патрологии. Т. 2*. Сергиев Посад : [s.n.], 2005. s. 619.

QUASTEN, Johannes. *Patrology 1: the beginning of patristic literature from the Apostles Creed to Irenaeus*. Allen, Tex. : Christian Classics, [1986]. xviii, 349 s.

QUASTEN, Johannes. *Patrology 2: the Ante-Nicene literature after Irenaeus*. Allen, Tex. : Christian Classics, [1986]. xi, 450 s.

QUASTEN, Johannes. *Patrology 4: the golden age of Latin patristic literature from the Council of Nicea to the Council of Chalcedon*, Ed. A. di Berardino. Allen, Tex. : Christian Classics, [1986]. xxviii, 667 s.

RIST, John M. *Stoická filosofie*. Praha : OIKOYMENH, 1998. 343 s.

ROBERTS, Robert E. *The Theology of Tertullian*. London : Epworth Press, 1924. 226 s.

ROMANIDIS, John S. Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and Some Suggestions for a Fresh Approach [online] [cit. 2007-01-15]. Dostupný z WWW: <http://www.romanity.org/htm/rom.09.en.highlights_in_the_debate_over_theodore.01.htm#>

ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, Ιωάννου Σ. *Δογματική και συμβολική θεολογία της Ορθόδοξης καθολικής εκκλησίας*. Θεσσαλονίκη : Π. Σ. Πουρναρά, 2004. 356 σ.

ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, Ιωάννου Σ. *Πατερική Θεολογία*. Θεσσαλονίκη : Παρακαταθήκη, 2004. 302 σ.

SAFFREY, H. D. Saint Hilaire et la philosophie. In *Hilaire et son temps* [Actes du colloque de Poitiers. 29.9-3.10.1968]. Paris : Études augustiniennes, 1969, s. 247-265.

SMULDERS, P. *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*. Roma : Apud aedes universitatis gregorianae, 1944. 300 s. Analecta Gregoriana; sv. 32.

STÁREK, J. Sv. Hilarius, biskup Piktavský a jeho boj s Ariány. *ČKD* 25 (1852), 2, s.219-55.

ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Α. *Η περι θεώσεως του ανθρώπου διδασκαλία των Ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας μέχρι Ιωάννου του Δαμασκηνου*. Αθήναι, 1956.

WILD, Philip T. *The Divinization of Man according to Saint Hilary of Poitiers*. Mundelein, Ill. : Saint Mary of the Lake Seminary, 1950. 168 s. Dissertationes ad lauream; sv. 21.

WOLFSON, Harry A. *The Philosophy of the Church Fathers*. Vol. 1. Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1956. xxviii, 635 s.

Nepublikovaná práce

JÁN, Jiří. *Marcel z Ankyry*, seminární práce předložená na Theologické fakultě Národní univerzity v Athénách, 2005.

Seznam zkratek

Ad Const. - *Libri ad Constantium I, II*

Comm. In Matt. - *Commentarius in Matthaem*

Con. Const. - *Liber contra Constantius*

De Syn. - *Liber de synodis*

De Trin. - *De Trinitate*

Fragm. - *Fragmenta*

PG - *Patrologia Graeca*, vyd. J.-P. Migne, Paris 1857-1866.

PL - *Patrologia Latina*, vyd. J.-P. Migne, Paris 1841-1864.

SC - *Sources chrétiennes*, Paris 1941-.

Tract. - *Tractatus super Psalmos*