



JAROSLAV VOKOUN

# Proměna člověka v Kristu





# Proměna člověka v Kristu

**Spiritualita připodobnění Bohu  
v západním křesťanství**

JAROSLAV VOKOUN

s příspěvky Michaely Maratové  
a Ctirada V. Pospíšila



**karmelitánské**  
nakladatelství

## KATALOGIZACE V KNIZE - NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Vokoun, Jaroslav, 1956-

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

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

Anglické resumé

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

Obsahuje bibliografii, bibliografické odkazy a rejstříky

ISBN 978-80-7566-527-0 (brožováno)

\* 27-184 \* 27-144 \* 2-1/-2 \* 27-1/-9 \* 27-1 \* 2-11/-12 \* 272/279 \* 272/279-58

\* 27 \* (048.8:082)

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

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

Recenzovali prof. Ivana Noble a doc. Robert Svatoň



Teologická  
fakulta  
Faculty  
of Theology

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

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

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

© KatMedia, s.r.o., Praha, 2024

ISBN 978-80-7566-527-0

## OBSAH

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

## PŘEDMLUVA

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

Prvním setkáním s problematikou theosis byl krátký článek V. N. Losského Vykoupení a zbožštění v časopise *Křesťanská revue*.<sup>1</sup> Nakolik je možné to po více než čtyřech desetiletích říci, článek mě tehdy zřejmě zaujal jako alternativa k obvyklým výkladům o spáse, o nichž Losskij jistě právem napsal, že se zabývají vykoupením často jen v jeho negativním aspektu, ve vztahu k našemu žalostnému stavu, a ovšem i individualisticky<sup>2</sup>. Losským představovaná soteriologie vidí dílo spásy tak, že Kristus sestoupil a sjednotil se s lidstvem, a nyní se má lidství sjednotit s božstvím, to je vlastním cílem spásy. Nepochybně mě tehdy zaujala Losského kritika Anselmovy koncepce, jakkoli se mi zdá dnes jednostranná; nicméně má Losskij asi pravdu, že se v tomto pojetí ztrácí jednání Ducha svatého a spása je spíš proměnou vztahu Boha k člověku než proměnou člověka. Proměna člověka v Kristu byla tématem, které mě tehdy velmi zajímalo, a koncepce theosis nabízela pojetí spásy, které takovou proměnu zahrnuje. Losskij dále kritizuje, že dílo spásy je v Anselmově pojetí redukováno na vítězství nad hříchem a motiv vítězství nad smrtí se ztrácí. Zda jsem toto cítil tehdy jako podstatné, nemohu říci, ale pokud si vzpomínám, tematizování smrti se v tehdejší dobové atmosféře jevil spíše jako křesťanský únik, svět byl ještě zajímavý a v rámci světa byl akutní problém hříchu, třebaže jeho chápání se tehdy posouvalo od individuálního ke spíše sociálnímu pojetí. Jistě mi konvenovalo Losského referování o kritice pojmu vykoupení u sv. Řehoře Bohoslovce, zejména věta: „proč by krev jednorozeného byla příjemná otci, jenž nepřijal ani Izáka přinášeného otcem?...“ (s. 227). Losskij v rámci výkladu ukazuje alternativní pojetí osoby podle vzoru osob v Trojici, což souznělo

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

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

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



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

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

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

I.  
THEOSIS  
OD PAVLA  
K LUTHEROVI

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

### APOŠTOL PAVEL V THEOTETICKÉ RETROSPEKTIVĚ

Pojem theosis u apoštola Pavla nenajdeme, není však klíčovým soteriologickým pojmem ani u Ireneje a dalších církevních otců, kteří jsou s ním obvykle spojováni, a téma theosis proto není možno vyložit sledováním tohoto pojmu. Proto Ben Blackwell<sup>8</sup> volí při výkladu jiný postup. V návaznosti na Gadamerovu hermeneutickou metodu „splývání horizontů“ a Jaussův přístup k interpretaci klasických děl, jakož i Bachtinův dialogismus a na ně navazující postkritické vykladače, jimiž jsem se zabýval v jiných textech<sup>9</sup>, Blackwell vychází z toho, že důvodem našeho zájmu o příslušné apoštoly texty je patristické pojetí theosis, které volí jako jeden z horizontů, jmenovitě pojetí Irenejovo a v menší míře i pozdější pojetí Cyrila Alexandrijského, a druhým obzorem jsou apoštoly texty, do nichž nelze anachronicky vnášet pozdější tematiku a je nutno je nejprve nechat promluvit v jejich vlastním smyslu (tj. ve vztahu k apoštolovu historickému horizontu, např. v listech do Korintu ve vztahu k tamní entuziastické „realizované eschatologii“). Setkání apoštolových textů s horizontem patristické problematiky umožňuje vidět jejich potencialitu realizovanou pak v dějinách jejich působení. Prakticky se to projeví nejen výběrem Pavlových textů (tj. těch, na které se odvolávají Irenej a Cyril, a textů s nimi slovně či věcně souvisejících), ale především srovnáním celých soteriologií, které se v příslušných apoštol-

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

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

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

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

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

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

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

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

Poté může přejít Blackwell k výkladu apoštoloých textů, vztahujících se nějak k theosis či spíše k jejím uvedeným složkám (participace, přebývání, společenství, nové stvoření, proměna<sup>13</sup> atd.). V návaznosti na patristickou exegezi se mu jako vhodné jeví následující texty: pro model adopce Řím 8 a Gal 4, pro kontrast Adam – Kristus a důraz na vzkříšení 1 Kor 15, pro model výměny Flp 2, pro model obnovy člověka k Božímu obrazu dále také Řím 12, 2 Kor 3 a Flp 3. Pavlova soteriologie s důrazem na antropologickou stránku se podle Blackwella projevuje hlavně v 1 Sol 4–5, 2 Sol 1–2, Gal 2–4, 1 Kor 15, 2 Kor 3–5, Řím 3–8, Flp 2–3, Kol 2–3 (kde je nejvíce theotetické terminologie), Ef 1–2 a 4–5. Po vyloučení textů zaměřených

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

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

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

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

zrcadlí slavná zář Páně, a tak jsme proměňováni k jeho obrazu ve stále větší slávě – to vše mocí Ducha Páně“ (2 Kor 3,18 – toto místo kupodivu Irenej necituje a Cyril jen zřídka). I zde je transformace pojata jako dílo Ducha svatého. Pánem je dle Blackwellovy interpretace míněn specificky Kristus, a sice viděný jako oslavený v těle. Kristus je zjevením Boží slávy právě jako tělesný člověk, jako ten, kdo žil náš život v našem stvořeném světě. Toto vtělené odrážení či zrcadlení Kristovy slávy a jeho příběhu ve světě, zjevování Krista světu na svém „těle“, není jen věcí jednotlivce, ale i společenství církve – v tom spočívá jejich theosis, s Pavlem řečeno spíše *metamorfosis* či *symmorfosis* a s Blackwellem nejhodněji *christosis*.<sup>14</sup>

## AUGUSTINOVO POJETÍ THEOSIS – DEIFIKACE

Reformační teologie navazuje na Augustina – jak je tomu u něj s tématem theosis? Donedávna se soudilo, že tento pojem i jeho obsah jsou Augustinovi cizí, dokonce se na tom konstruoval protiklad mezi východní a západní teologií, která prý vlivem Augustina začala pojímat spásu zúženě jako vysvobození člověka z hříchu (a sice ve spojení s jeho údajně pesimistickou antropologií). Zatímco Východ prý pojímá spásu především jako proměnu (transformaci, theosis člověka), Západ se prý soustřeďuje na smíření hříšníka s Bohem a na spásu jako vyléčení z hříchu. V pozadí prý stojí problém Západu, jak uvést do vztahu stvořený svět a jeho Stvořitele, svatého Boha a hříšného člověka; západní křesťanstvo prý jednostranně klade důraz na nepřeklenutelný rozdíl (ontologickou distinkci) mezi Bohem a člověkem.

Pohled na současné křesťanstvo, a české evangelictví i český reformovaný evangelikalismus zvláště, se zdá tento předsudek potvrzovat. Zvěst o spasení (soteriologie) zní zpravidla bez vztahu ke zvěsti o stvoření, křesťanské se stává alternativou „pouze lidského“ či „pouze přirozeného“ (kompenzováno pak v praxi ovšem symetricky předdimenzovaným humanismem a sekularismem); strach, aby se náhodou někde něco nezbožštilo, je v reformovaném prostředí všudypřítomný, a kritika vůči křesťanskému



východu, ale i vůči luterství a římskému katolictví, je nejspíše zakládána na podezření z překračování ontologické distinkce v těchto tradicích. Augustin, jak dále uvidíme, tuto „augustinovskou“ teologii sice nezastával, ale byl takto přinejmenším často chápán a i v odborných studiích nejméně do poloviny dvacátého století takto představován.

Také pohled na současný „Západ“ se zdá potvrzovat názor, že se zde před našima očima dokonává proces odtržení humanity od Boha, resp. duše od těla, jehož počátek vidí např. Ben Drewery v Augustinově (a následně i v Tomášově) neschopnosti navázat na patristické myšlení obecně a ideu theosis zvláště. Proto je dobré zabývat se tím, co Augustin (a Tomáš) skutečně o deifikaci člověka Bohem říkají.

Pojem theosis, resp. latinsky deifikace a jeho slovesné odvozeniny se u Augustina najdou sice jen na osmnácti místech, ale jeho obsah je vztažen k rámci celé Augustinovy teologie, a tento pojem či jeho ekvivalenty jsou tak osvětlovány z jejích různých aspektů – teologie stvoření, antropologie, trojiční teologie, christologie, soteriologie, pneumatologie a ekleziologie. V následujícím textu chceme ukázat tyto aspekty theosis v celku Augustinova myšlení. Opíráme se zde přitom o monografii Davida Vincenta Meconih, SJ, *The One Christ: St. Augustine's Theology of Deification*,<sup>15</sup> kterou považujeme – mimo její význam pro historickou teologii – za zásadní přínos pro ekumenickou teologii a duchovní ekumenismus.<sup>16</sup>

Jak hned v úvodu výkladu Meconi zdůrazňuje, stvoření a vykoupení jsou v Augustinově myšlení organicky spojeny. Stvoření i vykoupení jsou výrazem téhož interpersonálního života Trojice. Tato věta je klíčová pro celý Augustinův „systém“: Vztahy v Bohu jsou následně modelem dalších vztahů, teologie tedy není z principu „odtržená od života“, ale vše v životě se k ní vztahuje, chyby v teologii jsou následně i chybami v praxi zbožnosti a církevního života. Zde to především znamená: Bůh, který už je společenstvím osob v plnosti radosti a lásky, tvoří další bytosti, aby jim dal účast na svém vlastním životě. To je tedy cílem stvoření. Stvoření pak je uskutečněno božským Slovem, a vše stvořené odráží vztah Slova k Otci: Slovo ani stvořené bytí

nemají svůj život samy v sobě, ale neustále jej přijímají: Slovo od Otce a stvořený svět od Boha. Tato obrácenost Slova k Otci a stvoření ke Slovu je základním modelem skutečnosti. Augustin pro ni upřednostňuje biblické výrazy obrácení (*conversio ad Deum*) a přilnutí (*adhaerere* – tak Vulgata, *cohaerere*, *affixus*, srov. Žl 73,28, české překlady to bohužel smývají; nejbližší je asi BK: „Ale mně nejlépe jest přidržeti se Boha“). Připodobňování stvoření Slovu (*imitatio*) je předpokladem jeho bytí, a čím více je tvor obrácen ke Slovu, tím více se stává podobným Slovu. Tím je v podstatě již pojem theosis vyložen – připodobňování tvora božskému Slovu. Stvoření stvořené z ničeho a nemající vlastní bytí se mimo toto stálé obrácení ke Slovu propadá do nicoty, z které je stvořeno. Naproti tomu dosahuje dokonalosti svého bytí, je-li analogicky ke vztahu Slova k Otci obráceno v dialogu k Bohu, což má pro Augustina především podobu chválení Boha stvořením (stvoření je „doxologicky deiformní“). Od počátku stvoření světa chválí Boha celé stvoření nevědomě a andělé vědomě, oni jsou pro Augustina dokonce „první církví“. A jsou tu lidé jako svobodné bytosti povoláné k dialogu a chvále. Ontologická distinkce mezi Bohem a stvořením je nepřekročitelná, ale je tu právě tak i jednota v lásce. Jak již bylo naznačeno, teologie stvoření je zde současně i teologií duchovního života jako vědomé a svobodné účasti na povolání ke společenství s Bohem a účasti na jeho božském životě.

Člověk je stvořen k Božímu obrazu – i zde je patrné, že nevíme, co je člověk, neznáme-li z teologie, koho je obrazem. V důsledku toho člověk může své povolání být obrazem naplnit, až když se Boží Syn stane člověkem: „On (Kristus) je obraz Boha neviditelného“ (Kol 1,15). Pojem obrazu ale už ukazuje na vztah podoby i na bytostnou odlišnost od originálu. Posláním obrazu ovšem je co největší podobnost s originálem. Když se obraz originálu přestává podobat, na originálu to nic nemění, ale obraz ztrácí své poslání (člověk se připravuje o plnost svého lidství). Augustin ovšem vidí povolání člověka být obrazem ve vztahu k Trojici (a tím se liší od většinové tradice). Vedle citovaného místa z listu Kolosanům bere Augustin vážně i množné číslo v Gn 1,26: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší

podoby.“ Tuto podobu – která je pro Augustina dynamickou tendencí – vidí v tom, že člověk pamatuje na Boha, zná Boha a miluje Boha (*memoria Dei, intelligentia Dei, amor Dei*) – a jedině tím se uchrání sebestřednosti („*aversi sumus, perversi sumus*“). Člověk není obrazem tedy nezávisle na Bohu, ale právě ve svém zaměření k Bohu, analogicky ke vztahu obrazu a předlohy. V platonském kontextu, ve kterém Augustin argumentuje, se jedná o účast obrazu (*methexis, koinónia*, participace) na pravé skutečnosti (Bohu); Kristus je obrazem Božím perfektně, člověk je k perfekci nasměrován.

Zde má své místo i učení o prvotním hříchu: Satan nabídl člověku falešnou deifikaci: Budete jako Bůh. Ale jsme zváni k opravdové deifikaci: V Kristu, který byl roven Bohu, ale na své rovnosti nelpěl, a stal se jedním z lidí (srov. Flp 2,6–7, Augustinem pojaté jako protiklad ke Gn 2). Nebo jinými Augustinovými slovy: Bůh je formátor, hříšník deformátor, Kristus reformátor Božího obrazu, vštípeného člověku Božím slovem (*Verbo impressa*). Není to člověk, kdo obnoví Boží obraz v sobě, ale Kristus, který sestoupil, aby věřící transformoval ke své podobě.

Významné místo v Augustinově pojetí má Duch svatý: Ten je poutem lásky, a bez lásky nemá smysl o deifikaci mluvit. Duch svatý je poutem jednoty a lásky mezi Otcem a Synem, pojítkem Kristova božství a lidství, pojítkem jednoty a lásky mezi Kristem a jeho lidem. Deifikace je v jistém smyslu přebývání Ducha svatého v člověku jako chrámu Ducha. Připodobnění Bohu (deifikace) se děje právě připodobněním jeho svatosti a lásce, a obojí je primárně dílem Ducha svatého. Klíčovým místem pro Augustina je 1 Jan 4,7–8: „Milování, milujme se navzájem, neboť láska je z Boha, a každý, kdo miluje, z Boha se narodil a Boha zná. Kdo nemiluje, nepoznal Boha, protože Bůh je láska.“ Druhým klíčovým místem je Řím 5,5: „Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán.“ Bůh, milující v nás – to je naše deifikace.

Specifikum Augustinova pojetí deifikace se ukazuje především v jeho ekleziologii a sakramentologii, do níž se promítá i jeho christologie, soteriologie a pneumatologie.

Církev tu byla podle Augustina vždy, nejprve jako společenství andělů chválicích Stvořitele, pak *ecclesia ab Abel* – starozákonní církev svatých a hříšníků, s Ábelem jako předobrazem trpící církve, s Kainem jako vrahem a mučedníkem Ábelem, jehož krev jako Kristova volala k Hospodinu; tato „ábelovská“ církev nebyla omezena na Izrael, ale byla otevřena do všech končin země a zahrnovala „svaté pohany“ s určitým vztahem ke Slovu. Vždy tu tedy byli tvorové, kteří oslavovali Boha. Příchodem Kristovým začíná církev existovat v plnosti: Jako Syn vstupuje při Zvěstování tělesně a zjevně do časoprostoru, tak i církev. Slovo i církev se staly viditelnými, historicky rozlišitelnými, hmatatelnými a strukturovanými. Bůh se v Kristu, církvi (a jejich svátostech) stává nově přístupným. Augustin vidí církev mezi dvěma krajnostmi, nekryje se plně s jejími členy, ani není úplně nepoznatelná ve světě. Je to „commixtura“ dvou lásek, lásky k Bohu a sebelásky, společenství, které se potřebuje modlit: Odpusť nám naše viny. Ale je to společenství, s kterým se Kristus ztotožňuje: „Cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili“ (Mt 25,40 – od 19. století je ovšem toto místo vykládáno opačně, ve všeobecně humanistickém smyslu), „Saule, Saule, proč mne pronásleduješ?“ (Sk 9,4). Církev je celý Kristus, *totus Christus* – hlava i tělo. Duch svatý, který spojuje Syna Božího s lidstvem, spojuje i Krista a křesťany. Jako Kristus přijal při svém vtělení lidství obecně, přijímá (inkorporuje) i věřící lidi. Deifikace znamená přijetí za syny Boží (*hiotesia*) a spoludědice Kristovy – je tu ovšem zmíněná diference: Syn Boží je synem přirozeně, my jsme syny adoptivními. Nebo jinak: Přijímá nás za části svého těla. Nebo ještě jinak: Deifikace je participace, účast, kterou nám Kristus dává na moudrosti Boží, ale i na Boží nesmrtnosti. Opět vidíme to, na co jsme již několikrát upozornili: Teologické skutečnosti jsou základem naší zbožnosti: Naše inkorporace je analogií inkarnace; Kristus je Boží moudrost a Boží moc, a nám na ní dává účast, Kristova svatost je naším posvěcením, Kristovo společenství s Otcem je předobrazem společenství církve s Kristem. Láska mezi Otcem a Synem je předpokladem naší lásky k druhým lidem.