Napodobování příbuzného Vykoupení a nový život podle *Katechetické řeči* Řehoře z Nyssy[1]

Markéta Bendová

Imitation of a Kinsman: Redemption and the New Life according to the *Catechetical Oration* of Gregory of Nyssa. Gregory of Nyssa is convinced that man can be redeemed only through a free and deliberate imitation of God's virtues. On the other hand, he thinks that the principle of resurrection and new life extends from the Son of God to the whole of humanity and he describes this extension as a quasi-scientific process. The paper seeks to show a close connection of both aspects of salvation, as it could be seen in the *Catechetical Oration* of Gregory of Nyssa: according to Gregory, a human being can be saved only through a voluntary imitation of someone who has been already akin to it.

Keywords: Gregory of Nyssa, Catechetical Oration, Redemption, Baptism

Katechetická řeč[2] Řehoře z Nyssy[3] je jakousi raně křesťanskou příručkou pro katechety, která jim má vysvětlit, jakým způsobem lze katechumeny seznámit s hlavními rysy křesťanského učení a připravit je na svátosti křtu a eucharistie.[4] V tomto článku se budu věnovat otázce, jakým způsobem

[1] Studie byla připravena za finanční podpory Grantové agentury České republiky prostřednictvím grantu *Historie a interpretace Bible*, č. P401/12/G168.

[2] Srv. Řehoř z Nyssy, *Oratio catechetica* (dále jen *Or. cat.*), in: *Gregorii Nysseni opera* (dále jen *GNO*) III/4, vyd. Ekkehard Mühlenberg, Leiden: E. J. Brill, 1996. Česky vyšlo jako Řehoř z Nyssy, *Katechetická řeč*, přel. Magdalena Bláhová, Praha: Oikúmené, 2015. V odkazech na Řehořova díla uvádím nejprve číslo kapitoly, následně strany a řádky podle edice *GNO* a strany českého překladu.

[3] Řehoř z Nyssy (narozen kolem r. 335, zemřel zřejmě po roce 394) bývá spolu se svým starším bratrem Basilem z Caesareje a přítelem Řehořem z Nazianzu řazen mezi tzv. velké kappadocké otce. K Řehořovu životu srv. Pierre Maraval, Biography of Gregory of Nyssa, in: Lucas Francisco Mateo-Seco / Giulio Maspero, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden – Boston: Brill, 2010, 103–116; v češtině pak Lenka Karfíková, *Řehoř z Nyssy: Boží a lidská nekonečnost*, Praha: Oikúmené, 1999, 33–47.

[4] K hlavním rysům Řehořovy Katechetické řeči srv. zejména Reinhard J. Kees, *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*, Leiden: E. J. Brill, 1995; Raymond Winling, Introduction, in: Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* (Sources Chrétiennes 453), Paris: Cerf, 2000, 7–133; v češtině Markéta Bendová, Základy křesťanské zvěsti podle Řehoře z Nyssy, in: Řehoř z Nyssy, *Katechetická řeč*, 9–80.

lze na základě *Katechetické řeči* porozumět jednomu problematickému rysu Řehořovy soteriologie, totiž napětí mezi Řehořovou představou o způsobu šíření spásy darované Kristem a mezi jeho přesvědčením o nutnosti svobodného rozhodování každého člověka.

Dvojí pojetí spásy

Význam Ježíše Nazaretského nespočívá podle Řehoře zdaleka jen v učení, které hlásal, a v dobrém příkladu, který svým životem dal. Z hlediska jeho vykupitelského díla bylo daleko podstatnější, kým on sám byl: Bohem, který se stal člověkem, a tak byl přítomen mezi lidmi, v nitru lidství.[5] To Bůh, který byl člověkem, se narodil a žil, a především zemřel a vstal z mrtvých. A právě proto, že ten, který takto prošel smrtí a znovu se z ní vrátil, byl skutečně člověk, znamenaly tyto události změnu pro celé naše lidství. Řehoř to vysvětluje tak, že spása byla darována netoliko jednotlivým lidem, ale celé lidské přirozenosti: sám Bůh byl v Kristu „přimíšen k naší přirozenosti, aby se naše přirozenost oním přimíšením k božství mohla stát božskou, vyrvána ze smrti a vzdálena mimo dosah tyranské vlády protivníka".[6]

Tento popis sice dobře ukazuje význam Kristova božství a jeho skutečného vtělení pro vykoupení člověka, přináší ale jiné problémy.[7] Jestliže se naše přirozenost stala božskou, jestliže již byla vysvobozena ze smrti i z moci ďábla, musíme se my sami ještě nějak namáhat? Potřebuje jednotlivec ještě něco udělat, bylo-li k jeho přirozenosti, jak říká Řehoř, „přimíšeno božství"? Zdálo by se, že díky takovému míšení přirozeností už je každý člověk vykoupen, a to ať o tom ví, nebo neví, ať to chce, nebo nechce a ať se sám chová jakkoli. Jeho přirozenost se přece stala božskou.

Nezdá se však, že by Řehoř viděl věc takto jednoduše. Ve stejném spise, kde nacházíme výše uvedené vyjádření o přimíšení božství k přirozenosti, Řehoř na jiných místech podrobně vysvětluje, jak nezbytné je svobodné

---

5 Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 35 (*GNO* III/4,86,8–11; český překlad 209).

6 Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 25 (*GNO* III/4,64,7–10; český překlad 175; všechny české citace z *Katechetické řeči* jsou uváděny v překladu M. Bláhové).

7 K Řehořově tzv. „fyzické soterilogii" srv. např. Reinhard M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der „physischen" Erlösungslehre*, Leiden: E. J. Brill, 1974; Raymund Schwager, Der wunderbare Tausch. Zur „physischen" Erlösungslehre Gregors von Nyssa, *Zeitschrift für katholische Theologie* 104 (1982), 1–24; Franz Dünzl, Formen der Kirchenväter-Rezeption am Beispiel der sogenannten physischen Erlösungslehre des Gregor von Nyssa, *Theologie und Philosophie* 69 (1994), 161–181; Johannes Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden – Boston – Köln: E. J. Brill, 2000.

rozhodnutí jedince pro spásu: Kdyby byl člověk k přijetí dobré zvěsti přinucen násilím, přišel by o svou svobodu a spolu s ní o záslužnou hodnotu ctností. Podle Řehoře by přišel i o samu možnost myslet, kdyby se přestal na základě vlastního myšlení sám rozhodovat a raději by se po způsobu nemyslících bytostí nechal řídit vůlí někoho jiného.[8] Proto je tak důležité, aby se člověk pro víru rozhodl svobodně, což například znamená, že ten, kdo se ve křtu má zrodit z Boha, by měl mít správnou představu o tom, jaký je Bůh, ze kterého se chce narodit.[9] Vždyť křest je „forma narození, při níž má člověk ve své moci narodit se tím, čím si zvolí".[10] Pro Řehoře je tedy velmi důležité, aby člověk přijal víru a nový život darovaný ve svátosti křtu svobodně a s plným vědomím toho, co dělá.

Také se nezdá, že by kappadocký otec nevěděl o tom, že součástí procesu obrácení je také vlastní úsilí a celková změna života. Nejzřetelněji je to vidět v poslední kapitole *Katechetické řeči*,[11] kde se vysvětluje, že v některých případech probíhá křestní narození pouze zdánlivě, že někdy může být „voda jenom vodou".[12] Děje se tak tehdy, když po křtu nedojde k žádné proměně přirozenosti člověka, když se nadále dopouští všech zlých skutků, které konal dříve. Je totiž nutné, aby se příbuzenský vztah, který díky křtu vznikl mezi člověkem a Bohem, také projevil v tom, že takový člověk jedná jako Bůh. V opačném případě není ani možné říci, že takové příbuzenství skutečně existuje. „Žiješ-li takto podle Písma, opravdu ses stal Božím dítětem. Setrváváš-li však v tom, co je znamením špatnosti, marně sám sobě namlouváš narození shůry,"[13] říká Řehoř na adresu každého pokřtěného člověka.

Přijetí spásy chápe tedy Řehoř jako vědomé rozhodnutí se pro něco, co bylo předem poznáno a uznáno za hodné touhy, jako zrození, které se děje z vůle toho, kdo se rodí, a jako následování Kristova příkladu, které má podobu ctnostného života. To mu umožňuje ukázat, že cílem vykoupení je, aby se člověk stal svobodnou bytostí, která se uskutečňuje na základě vlastních rozhodnutí.

Může ale Řehoř tvrdit obojí zároveň? Může být spása důsledkem jakéhosi přimíšení božství k lidské přirozenosti a zároveň důsledkem vědomého a dobrovolného rozhodnutí člověka a jeho následného jednání? Pro *Katechetickou řeč*, v níž se nacházejí oba tyto výklady spásy, je charakte-

---

8 Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 31 (*GNO* III/4,76,6–77,6; český překlad 193–195).
9 Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 39 (*GNO* III/4,98,21–102,3; český překlad 227–231).
10 Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 38 (*GNO* III/4,98,20n; český překlad 227).
11 Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 40 (*GNO* III/4,102,4–106,18; český překlad 233–237).
12 Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 40 (*GNO* III/4,103,9; český překlad 233).
13 Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 40 (*GNO* III/4,105,4–6; český překlad 237).

ristické, že se zde Řehoř snaží sladit různé části svého myšlení a představit křesťanské učení jako smysluplný celek.[14] Oprávněně se tedy klade otázka, jak do sebe obě zmíněná pojetí zapadají. Neselhává nakonec Řehořova snaha ukázat koherenci celé nauky právě v centrální otázce vykoupení?

Domnívám se, že pro zodpovězení této otázky je vhodné se nejprve podívat na to, jak vůbec Řehoř v *Katechetické řeči* pojímá člověka, jeho rozvoj a jeho rozhodování o sobě samém.

Antropologie *Katechetické řeči*

Podle Řehořova pojetí je základním určením člověka skutečnost, že byl stvořen, tedy prošel změnou z nebytí do bytí. Změna však pro člověka není jen způsobem vzniku, ale též způsobem bytí: člověk je bytostí, která se neustále proměňuje, která je svým neustálým proměňováním se, svým stáváním se někým, kým dosud nebyla.[15] Člověku vůbec není přístupný ten způsob bytí, jakým existuje Bůh, který je neměnný a stále sám se sebou totožný. Z toho ovšem vyplývá, že člověk ani nemůže něčím být jinak, než že se tím stává. Řehoř je navíc přesvědčen, že změna, kterou člověk neustále prochází, je vždy také morální změnou, že se člověk v každém okamžiku stává buď lepším, nebo horším.[16] Být dobrým tedy pro člověka znamená stávat se dobrým. A obdobně to platí i pro špatnost.

Z Písma víme ovšem o člověku nejen to, že byl stvořen, ale také, že byl stvořen k obrazu Božímu. „Být obrazem Božím" znamená podle Řehoře být stvořen jako schopný účasti na Božích dobrech.[17] Jak už bylo řečeno, jako pro neustále se proměňující bytost znamená pro člověka „být někým" vždy „stávat se někým". Tak také „být podobným Bohu" znamená „stávat se podobným Bohu". To se děje tím způsobem, že člověk získává účast na dílčích Božích dobrech, neboli na Božích charakteristikách, jako je

[14] Srv. Reinhard J. Kees, Die oratio catechetica – ein Zugang zum Gesamtwerk Gregors von Nyssa, in: *Gregory of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes, an English Version with Supporting Studies: Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5–10 September 1990)*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1993, 385–404, zde 387–394.

[15] Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 6 (*GNO* III/4,24,1nn; český překlad 115); *Or. cat.* 8 (*GNO* III/4,35,16–23; český překlad 131); *Or. cat.* 21 (*GNO* III/4,55,9nn; český překlad 163). Podobné přesvědčení můžeme vidět také v Řehořově díle *De hominis opificio*, in: *Patrologiae cursus completus* (dále jen *PG*) 44, vyd. Jacques-Paul Migne, Paris 1863, 184cd; český překlad Řehoř z Nyssy, *O stvoření člověka*, přel. Magdalena Bláhová, Praha: Oikúmené 2013, 145–147.

[16] Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 21 (*GNO* III/4,55,17–56,10; český překlad 163).

[17] Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 5 (*GNO* III/4,17,7–18,9; český překlad 103–105).

moudrost, spravedlnost, dobrota apod. Člověk tyto Boží charakteristiky poznává, shledává je žádoucími a napodobuje je, tedy sám v sobě je rozvíjí. Tím se stává Božím obrazem, bytostí podobnou Bohu.[18] Aby však toto všechno bylo možné, předpokládá to podle Řehoře, že v sobě člověk už předem má jakési zárodky těch Božích charakteristik, jež má napodobovat a skrze něž se má stávat podobným Bohu. Znamená to, že v sobě má cosi, co je s těmito charakteristikami sourodé (συγγενές) a příbuzné.[19] Je tomu tak ze dvou důvodů: především proto, aby byl člověk vůbec schopen Boží dobra poznat. (Řehoř se zde odvolává na Platónův výklad o oku, které, aby mohlo vidět, musí v sobě mít jakési světlo sourodé s tím světlem, na které hledí.)[20] Dále pak proto, že jedině tato příbuznost neboli sourodost člověka s tím, co poznává, člověku umožní, aby to poznal jako dobré a žádoucí a začal po tom toužit. Řehoř to vyjadřuje slovy, že „do lidské přirozenosti muselo být přimícháno něco sourodého s božstvím, aby měla pomocí odpovídajícího prostředku touhu po tom, co je jí vlastní."[21] Kromě toho říká, že Bůh „stvořil člověka k účasti na vlastních dobrech a do jeho přirozenosti vložil zárodky všeho krásného, aby skrze každou krásnou věc směřovala lidská touha odpovídajícím způsobem k tomu, co je takové věci podobné".[22] Teprve díky přítomnosti těchto zárodků v něm samém může člověk dobra (tedy především ctnosti), které takto poznal a zatoužil po nich, následně také napodobovat. Samo napodobování pak spočívá v rozvíjení oněch zárodků. Právě tím se člověk stává podobným Bohu.

Pro lidské bytosti je navíc charakteristické, že jsou svobodné. Jejich svobodu chápe Řehoř jako jedno z oněch Božích dober, na nichž Bůh dává člověku podíl, a nadto jako nutnou podmínku, aby člověk mohl být nazván skutečným obrazem Boha, svobodného a suverénního vládce vesmíru: „Vždyť jak by přirozenost, která je spoutána a zotročena nějakou nutností," ptá se Řehoř, „mohla být nazývána obrazem přirozenosti, která kraluje?"[23] Napodobování Božích ctností se tak u každého jednotlivého člověka řídí jeho rozhodnutím.

Shrňme ještě jednou to, co je důležité pro naši otázku: aby člověk něčím byl, musí se tím stávat. Aby tedy dosáhl účasti na dobru, musí se k němu

---

[18] Lidská podobnost s Bohem však vždy zahrnuje také nepodobnost: aby člověk mohl být Božím obrazem, musí v sobě spojovat podobnost i nepodobnost s Bohem. Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 21 (*GNO* III/4,55,15nn) a *De hom. opif.* 16 (*PG* 44,184cd; český překlad 145–147). Podobně je třeba chápat i to, že je člověk příbuzný nebo sourodý s Bohem.

[19] Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 5 (*GNO* III/4,17,11–16; český překlad 103–105).

[20] Srv. Platón, *Tim.* 45b–d; *Resp.* 6,507–509.

[21] Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 5 (*GNO* III/4,17,14–16; český překlad 103–105).

[22] Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 5 (*GNO* III/4,19,15–19; český překlad 107).

[23] Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 5 (*GNO* III/4,20,1n; český překlad 107).

zaměřit a stále se mu připodobňovat. Ovšem aby se na druhou stranu vůbec mohl takto k něčemu zaměřit jako k dobru, musí s tím už předem být sourodý. Jinak by to ani nemohl poznat a považovat za žádoucí. Kromě toho platí, že lidské zaměření se na určité dobro a připodobňování se mu je svobodné, neboť závisí na vlastním rozhodnutí každého jednotlivce.

Na tomto místě je možno ještě krátce zmínit, že podobnou strukturu lze rozlišit i v Řehořových výkladech o lidském pádu. Také ten byl totiž způsoben tím, že se člověk zaměřil na cosi, co poznával jako dobré. To, k čemu se člověk upnul, bylo skutečně jakýmsi dobrem, avšak dobrem nižším, toliko smyslovým.[24] A Řehoř zdůvodňuje možnost prvotního hříchu mimo jiné tím, že člověk je bytostí složenou z duše a těla, a proto se mohl zmýlit v tom, co je skutečné dobro, a upnout se k dobru nižšímu, toliko smyslovému. To jej odvedlo od dobra vyššího, a tím ho svedlo ke zlu: odvrácení se od dobra je totiž podle Řehoře rovno příklonu ke zlu.[25]

Ačkoli to Řehoř neříká výslovně, můžeme tedy i zde tušit podobnou strukturu: protože je člověk tělesnou, smyslovou bytostí, zatoužil po tom, co je mu příbuzné, totiž po smyslových dobrech, a obrátil se k nim. Na některých místech se Řehoř zmiňuje o tom, že příklonem k tomu, co je smyslově poznatelné, se člověk sám stává podobným nerozumným zvířatům, tedy tvorům, kteří náležejí pouze do smyslově poznatelné oblasti a nijak ji nepřekračují.[26]

Dílo vykoupení

Vraťme se nyní k naší otázce: Jak může Řehoř vyložit obrácení jednotlivce a jeho přijetí spásy skrze svátosti, tvrdí-li jak to, že ve křtu a v proměně života, která by po něm měla následovat, o sobě každý člověk sám rozhoduje a tento život si volí, tak to, že nový život je důsledkem toho, že Kristus vnesl do lidské přirozenosti princip vzkříšení, který se pak ke všem jednotlivým lidem rozšiřuje na základě zákonitostí vlastních této přirozenosti?

Podívejme se ještě jednou a trochu podrobněji na to, jak Řehoř rozumí Kristovu spásnému působení. Řehoř kupodivu nespojuje vykoupení ani tak s překonáním a odčiněním lidského hříchu. Ten se v pojetí *Katechetické řeči* zdá být odstraněn především smrtí: smrt, chápaná jako rozpad jednoty duše a těla, je zde pojata jako dobrý Boží dar, neboť slouží k očištění pad-

[24] Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 21 (*GNO* III/4,56,6–22; český překlad 163–165) a *Or. cat.* 8 (*GNO* III/4,29,13–18; 31,1–7; český překlad 123 a 125). Srv. také Kees, *Die Lehre*, 136n.

[25] Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 6 (*GNO* III/4,21,1–26,12; český překlad 109–119).

[26] O připodobňování se iracionálním zvířatům a přetváření lidské přirozenosti k jejich obrazu mluví Řehoř v *De hom. opif.* 18 (*PG* 44,192a–193c; český překlad 157–161).

lého člověka.[27] Jako když v hliněné nádobě zatuhne olovo a je odstraněno tím, že se nádoba rozbije: podobně když se člověk, proniklý hříchem, ve smrti rozloží na duši a tělo, zbaví se onoho znečištění.[28] Potíž je v tom, že po takovém zásahu zbydou jen střepy, resp. mrtvý člověk.

Do této situace, lidmi již neřešitelné, přichází Boží vtělení. Kristus se tedy podle tohoto pojetí narodil proto, aby zemřel, přesněji řečeno aby vstoupil do stavu smrti a tento stav překonal. Když totiž také v jeho případě došlo k rozdělení duše od těla, tedy ke smrti člověka, spojil Boží Logos obě složky – duši i tělo – znovu dohromady, a to tentokrát už trvalým způsobem.[29]

Tato událost vzkříšení jednoho člověka, Krista, ovlivnila celé lidstvo, přičemž Řehořovy formulace naznačují, že důvody tohoto rozšíření vzkříšení spatřuje především ve vlastnostech lidské přirozenosti, která je natolik vnitřně provázána, že tak významná změna v případě jednoho člověka nutně ovlivní i ostatní lidi.

Zmrtvýchvstání Logu, který se stal člověkem, se stalo počátkem vzkříšení, počátkem, který Kristus „ve svém vlastním těle daroval naší přirozenosti“: tím, že sám vstal z mrtvých, „vzkřísil zároveň se sebou potenciálně (τῇ δυνάμει) i ‚celého člověka‘“.[30] Řehoř je přesvědčen, že lidská přirozenost je v určitém smyslu jedním organismem, jakoby jedinou živou bytostí a že se Kristovo vzkříšení šíří na základě této vnitřní provázanosti lidstva: „vzkříšení části“ lidské přirozenosti – tedy jediného z lidí, Krista – „přechází na veškerou přirozenost“.[31] Stejnou věc popisuje Řehoř s pomocí parafráze slov svatého Pavla, když říká: „Jako smrt započala u jednoho člověka a přešla na celou lidskou přirozenost, stejně i počátek vzkříšení se prostřednictvím jednoho člověka šíří na celé lidstvo.“[32] Opět vidíme, že rozšíření principu vzkříšení je dáno vnitřními zákonitostmi lidské přirozenosti. V učení o spáse celého lidstva nebo celé lidské přirozenosti je navíc akcentován sociální rozměr vykoupení: Kristus nepřišel zachránit jen jednotlivé lidi, nýbrž „celého člověka“.[33]

---

[27] Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 8 (*GNO* III/4,29,13–22; český překlad 123).

[28] Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 8 (*GNO* III/4,31,8–21; český překlad 125). Řehoř ovšem na tomto místě už zároveň mluví i o obnovení „nádoby“ vzkříšením.

[29] Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 16 (*GNO* III/4,48,9–13; český překlad 151).

[30] Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 32 (*GNO* III/4,78,7–9; český překlad 197).

[31] Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 32 (*GNO* III/4,78,9–17; český překlad 197).

[32] Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 16 (*GNO* III/4,48,21–24; český překlad 151). Srv. k tomu Ř 5,17; 1K 15,20–22.

[33] K učení o „celém člověku“ srv. David L. Balás, Plenitudo Humanitatis. The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa, in: *Disciplina Nostra: Essays in Memory of Robert F. Evans*, Cambridge, MA: Philadelphia Patristic Foundation, 1979,

Jak upozorňuje Johannes Zachhuber, uvedené pojetí spásy má také jisté dopady na christologii. Výklad Kristovy smrti a zmrtvýchvstání jako rozdělení Kristova lidského těla a jeho lidské duše a následně jejich opětovného spojení mocí Božího Logu umožňují zvýraznit Kristovo plné lidství (tedy lidství zahrnujícího jak lidské tělo, tak lidskou duši) i jeho božství (jedině přítomnost Božího Logu umožnila překonat smrt). Tento výklad má ovšem z hlediska christologie i svou stinnou stránku, protože popisuje celý proces vzkříšení tak, jako by v Kristu byly jakési *dva* subjekty: vedle člověka ještě Bůh, který pak onoho člověka vzkřísil.[34]

Zastavme se ale ještě u výrazu „potenciálně", resp. „působením moci" (τῇ δυνάμει).[35] Toto slovo může jednak odkazovat k moci Božího Logu, který působí vzkříšení Krista a v důsledku toho i všech ostatních lidí. Kromě toho je zde patrně obsažena potencialita vůči „celému člověku": v Kristově zmrtvýchvstání jsou potenciálně už vzkříšeni všichni lidé. Z eschatologického hlediska v sobě tato potencialita může obsahovat jistotu uskutečnění, protože Řehoř je přesvědčen o tom, že nakonec dojde ke spáse všech. Nesnadné otázce této všeobecné spásy – apokatastase – se zde ale věnovat nebudeme.[36] Nás nyní zajímá, jaká je podle Řehoře situace v tomto životě, kde se princip vzkříšení sice šíří ke všem lidem, přesto však všichni lidé nový život nepřijmou. V následujícím budeme uvažovat o tom, zda se také v životě jednotlivce neprojevuje Kristem darované vzkříšení jako jistá potencialita.

Pokusme se nyní propojit poznatky o tom, jakým způsobem se člověk podle Řehoře někým stává, s tím, co jsme se dozvěděli o Kristem darovaném počátku vzkříšení, abychom mohli vidět, v jakém smyslu může spása být zároveň přimíšením božství k lidské přirozenosti a zároveň svobodným následováním Krista.

115–131; dále srv. Magdalena Bláhová, Člověk jako Boží obraz podle Řehoře z Nyssy, in: Řehoř z Nyssy, *O stvoření člověka*, 25–33.

[34] O těchto christologických důsledcích Řehořovy soteriologie přítomné v *Katechetické řeči* mluví Zachhuber, *Human Nature*, 230n.

[35] K tomuto pojmu srv. Hübner, *Die Einheit*, 107–111 a 148–165, a Zachhuber, *Human Nature*, 228–237. K užití obratu τῇ δυνάμει ve významu „potenciálně", „v možnosti", „jako možnost" srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 37, (*GNO* III/4,97,1; český překlad 225); *De hom. opif.* 29 (*PG* 44,236a; český překlad 223): „Říkáme, že v zrnku pšenice nebo v jakémkoli jiném semeni jsou v možnosti obsaženy všechny rys klasu – listy, stonek, duté články, zrno i osiny […] síla spočívající v semeni se projevuje podle určitého přirozeného sledu"; tamt. (44,236c; český překlad 225): „Neboť i podoba budoucího člověka je jako možnost přítomna v zárodku – skrytě ovšem, protože vzhledem k nutné posloupnosti není možné, aby byla patrná."

[36] K Řehořovu pojetí apokatastase a jeho zdrojům srv. Bláhová, Člověk jako Boží obraz, 33–42.

Vykoupení přijaté jednotlivcem: křest

Když Řehoř objasňuje smysl křestní symboliky trojího ponoření do vody, odkazuje nejprve na to, že spása byla lidem darována Boží přítomností „uvnitř" lidství:

> Proces naší spásy se stal účinným ani ne tolik díky návodu vycházejícímu z učení, jako spíše samotným působením toho, který přijal společenství s člověkem. Tím aktualizoval život, aby skrze tělo, které přijal a zároveň zbožštil, bylo spolu s tímto tělem spaseno vše, co je s ním sourodé a příbuzné.[37]

Poté, co Řehoř takto připomene své učení o tom, že spolu s Kristem bylo spaseno vše, co s ním bylo sourodé, začne vzápětí mluvit o podobnosti, která by se měla nějak projevovat ve křtu. Nyní se ovšem dozvídáme, že jde o „příbuznost a podobnost mezi tím, kdo následuje, a tím, kdo jej vede". Je totiž potřeba, aby se „napodobování ze strany následovníků řídilo podle původce naší spásy".[38] Podle Řehoře tedy mezi darovaným zbožštěním a následováním není rozpor, spíše jedno souvisí s druhým.

Snad nás tedy tato pasáž opravňuje domyslet to, co Řehoř neříká explicitně, ale co dává v jeho pojetí člověka a vykoupení rozumný smysl: Onen počátek vzkříšení hraje v procesu vykoupení člověka podobnou roli, jakou hrají zárodky božských dober v lidském napodobování Boha. Bez tohoto počátku by člověk vykoupení nikdy dosáhnout nemohl, avšak tento počátek sám o sobě nestačí. Ani nemůže stačit, protože je právě jen počátkem a potencialitou. Řehoř také nemluví o faktu spásy, nýbrž o procesu spásy.[39] Ještě důležitější ale je, že člověk – jakkoli je podmíněn tím, co je do něj už předem zaseto – je právě jen svým proměňováním se, je tím, kým se stává. Tak jako se v člověku to, že je obrazem Božím, uskutečňuje tak, že Boha napodobuje, tak se také jeho spása nemůže stávat skutečnou jinak než tím, že člověk tuto spásu v životě postupně uskutečňuje. Takové uskutečňování spásy má charakter napodobování spasitele, žití nového, od hříchu oproštěného života. Zároveň však už víme, že člověk by vůbec nemohl začít spasitele napodobovat, kdyby mu nebyl už předem příbuzný, sourodý. Počátek vzkříšení byl pro člověka nezbytný, aby vůbec mohl začít žít život, který může překonat smrt.

Připomeňme ještě dva obrazy, které Řehoř pro vykoupení používá a na nichž jsou tyto dva vzájemně provázané aspekty vykoupení vidět. Už byla řeč o tom, že Řehoř mluví o životě (dokonce nesmrtelném životě), který

---

[37] Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 35 (*GNO* III/4,86,8–13; český překlad 209).

[38] Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 35 (*GNO* III/4,86,13–19; český překlad 209).

[39] Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 35 (*GNO* III/4,86,8; český překlad 209): *ὁ τῆς σωτηρίας ἡμῶν τρόπος.*

byl člověku udělen při stvoření, který ztratil hříchem a jehož počátek mu byl opět darován Kristovým zmrtvýchvstáním. Člověk nemohl vlastními silami přemoci smrt a potřeboval princip nového života. Zároveň ale nový život nemůže existovat jinak, než že je žit. Požadavek nového – ctnostmi se projevujícího – života tak není v rozporu s tím, že život byl člověku už darován.[40]

Druhý obrazný popis vykoupení, který nám Řehoř v *Katechetické řeči* nabízí, vychází z příměru smrti k labyrintu. Kristus sestoupil až do lidské smrti a opět z ní vyšel. Jen díky tomu, že smrt podstoupil, že v tomto labyrintu skutečně byl, se s ním člověk může setkat. Na druhou stranu, má-li toto setkání být člověku co platné, musí jít za Kristem tou cestou, kterou on z labyrintu vyšel, musí ho následovat na cestě ze smrti k životu.[41]

Závěr

Zkusme se na závěr ještě jednou krátce podívat na to, jak můžeme – poučeni Řehořovým výkladem – rozumět situaci katechumena a tomu, co se s ním ve křtu děje. Řehoř je přesvědčen, že člověk v důsledku hříchu propadl smrti, ze které si nedokáže sám pomoci. Kristovým zmrtvýchvstáním byl do lidmi sdílené přirozenosti vnesen počátek vzkříšení, který se rozšiřuje ke všem lidem, jinými slovy byl všem lidem nabídnut nový život.

Ve křtu můžeme spolu s Řehořem vidět přijetí svého příbuzenství s Bohem, skutečnosti, že jsme s ním stejného rodu díky tomu, že on sám, jsa Bohem, se stal člověkem a jako takový zakusil danosti našeho života včetně smrti a tu překonal. Jako lidem nám toto Kristovo prolomení smrti dalo možnost následovat ho na cestě ke skutečnému životu. Člověk křtem přijímá svou příbuznost s Bohem a zároveň se pro ni vědomě rozhoduje a ona se v něm stává zárodkem budoucího. Křestním ponořením se do vody a následným vynořením se z ní člověk symbolicky napodobuje spasitelovo vynoření se z hrobu.[42] Aby se však vykoupení pokřtěného skutečně týkalo, musí následně své zárodečné vzkříšení nadále rozvíjet, a to nikoli proto, že by musel jakoby „potvrzovat“ své vykoupení, nýbrž proto, že každý člověk je především tím, kým se stává.

---

[40] Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 40 (*GNO* III/4,102,8–15; český překlad 233).
[41] Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 35 (*GNO* III/4,87,4–14; český překlad 209).
[42] Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 35 (*GNO* III/4,87,14 – 90,16; český překlad 209–215).