

Christologické kořeny konceptu svatosti¹

Petr Gallus

Christological Roots of Holiness Holiness is primarily an attribute of God but at the same time a task for believers. Therefore, for an appropriate conception of holiness we need to find a point of intersection between the real holiness of God and the possible holiness of men. This point is in Jesus Christ as the true God and the true human at the same time; the roots of any theological conception of holiness therefore need to be Christological. Christology came to its fundamental expression and differentiations in the Creed of Chalcedon (451). The most important element is the notion that in Jesus Christ God remains God and the human remains human. But precisely this point was developed differently in the subsequent Eastern and Western theological traditions. This paper tries to argue from the Western Protestant perspective for the notion that all human holiness can be only a derived holiness from the holiness of Jesus Christ, who was as true God and true human unique and hence salvific once for all. Human holiness cannot therefore have any soteriological function. Its aim is not *theosis*, divinization, but *anthroposis*, becoming truly human.

Než si položíme otázku po současných modelech svatosti, je třeba se nejprve ptát po *možnosti* takové lidské svatosti. Při hledání možnosti lidské svatosti je třeba najít nějakou základní *skutečnou* svatost, která zakládá veškerou další možnost svatosti. Svatost je ovšem primárně Boží atribut. Zároveň je to ale úkol pro všechny věřící, založený na Božím příkazu: „Svatí buďte, neboť já jsem svatý“ (Lv 11,44). Ptáme-li se tedy po svatosti, znamená to v teologickém ohledu, že hledáme průsečík mezi skutečnou svatostí Boží a možnou svatostí člověka. A to nikoli jen možný průsečík, nýbrž průsečík skutečný – pokud chceme dělat teologii, která je zakotvená ve skutečnosti.

Tradiční odpověď křesťanské víry, založená v biblických spisech a v teologické tradici církve, je naprosto zásadní: tímto průsečíkem Boha a člověka, a tedy počátečním bodem pro veškeré uvažování o svatosti – jak co do její skutečnosti, tak také co do její možnosti – je osoba Ježíše Krista. Pojetí svatosti v křesťanském přemýšlení tedy musí mít christologickou základnu, protože právě *Ježíš Kristus ve svém lidství* je definicí lidské svatosti – a to jak co do její skutečnosti, tak také co do její možnosti.

1 Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

1. Chalcedonské vyznání jako základ

Raná církev došla k základní formulaci christologie (samozřejmě v trojičním kontextu veškerého dosavadního vývoje církevního učení) v *Chalcedonském vyznání* z roku 451, které je dodnes – byť je od osvícenství pod silnou kritikou nejen ze strany liberálních teologů² – základnou christologického přemýšlení.³ Po dlouhých debatách o vztahu mezi Kristovým božstvím a lidstvím (především mezi zástupci tzv. antiochijské a alexandrijské teologie⁴) a po odmítnutí mnoha slepých uliček⁵ přináší vyznání zásadní formulaci: Ježíš Kristus je zároveň pravý Bůh a pravý člověk. Aby udrželo obě strany této formulace v jejich plné síle a hloubce a aby zároveň mohlo obě stránky osoby Ježíše Krista myslet ve vzájemném zprostředkování, rozlišuje Chalcedonské vyznání v postavě Ježíše Krista dvě roviny či dvě perspektivy: božství a lidství jako dvě přirozenosti, které se ve svém vzájemném zprostředkování sbíhají do jednoty osoby Ježíše Krista.

Vyznání se snaží podtrhnout obě tyto roviny: na jedné straně *dvě Kristovy přirozenosti*, které se v jejich sjednocení nemění, nemizí ani nejsou zničeny. Obě přirozenosti zůstávají ve své plnosti: „nesmíšeně, neproměnně, neoddělitelně, nerozlučně“, přičemž „rozdíl přirozeností se nijak

-
- 2 Srov. Friedrich D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1830/31), Berlin – New York: De Gruyter, ⁷1960, § 96; Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte II*, Freiburg: Mohr, 1894, 375n; Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh: G. Mohn, 1972, 333; Christian Danz, *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, 74–78; Rochus Leonhardt, *Grundinformation Dogmatik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 296; Ingolf U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1994, 143–146.
 - 3 Srov. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 292 a 336; Ingolf U. Dalferth, Gott für uns, in: týž, J. Fischer, H.-P. Grosshans (eds.), *Denkwürdiges Geheimnis: Beiträge zur Gotteslehre*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 57. K ekumenickému významu Chalcedonského vyznání srov. Dorothea Wendebourg, Chalkedon in der ökumenischen Diskussion, in: J. van Oort, J. Roldanus (eds.), *Chalkedon: Geschichte und Aktualität*, Leuven: Peeters, 1997, 190–223.
 - 4 Na antiochijské straně to byl především Theodor z Mopsuestie a Nestorius, na straně alexandrijské Cyril Alexandrijský. Důkladný rozbor obou přístupů přináší Alois Grillmeier, *Jesus im Glauben der Kirche 1*, Freiburg: Herder, ³1990, 646–726.
 - 5 Jedná se o christologické tendence, které Chalcedon odmítl jako hereze: Apolinaris z Laodikeje nedokázal zcela docenit Kristovo lidství, když pojímal Krista jako Boha, který přijal lidské tělo. Eutyches učil smísení přirozeností do čehosi třetího. Nestorius naopak odděloval lidství a božství natolik, že mluvil o dvou synech. Srov. ke všem těmto myslitelům Grillmeier, *Jesus im Glauben der Kirche 1*, 480nn, 652nn, 731nn.

neruší sjednocením“.⁶ Bůh zůstává Bohem a člověk zůstává člověkem. To je zásadní bod.

Ovšem na druhé straně se přirozenosti sbíhají „v jednu osobu a jednu hypostazi, nikoli ve dvě osoby rozdělovaného či rozlučovaného, ale jednoho a téhož Syna a Jednorozeného, Boha, Slovo, Pána Ježíše Krista“. Jednotu osoby Ježíše Krista je pro Chalcedon zásadní, vyznání ji podtrhuje, když třikrát opakuje „jednoho a téhož Syna“.

Chalcedonské vyznání se tedy snaží o rovnováhu mezi dvěma přirozenostmi a zároveň mezi podvojností přirozeností a jednotou osoby. Není nutné se teď zabývat zásadními problémy chalcedonské definice jako takové,⁷ protože pro koncept svatosti nejsou tak důležité. Nyní stačí konstatování, že Chalcedonské vyznání svojí velmi náročnou christologickou koncepcí vytyčuje tři úkoly, které by každá následující christologie měla splňovat:

Zprvé je nutno myslet Krista jako pravého Boha, jako věčnou druhou osobu Trojice (ὁπίστασις), jako vtěleného Syna v jeho odlišenosti od Otce a Ducha, který s nimi žije v diferencované jednotě a sdílí jednu božskou podstatu (božská οὐσία, φύσις). Kristus jako Bůh zůstává Bohem.

Zadruhé je nutné myslet Krista jako pravého člověka s plným lidstvím (lidská οὐσία, φύσις), jako konkrétní historickou osobnost (πρόσωπον), jako člena lidského rodu, který se nijak neodlišoval od ostatních. Kristus jako člověk zůstává člověkem.

Ovšem *zatřetí* je zároveň nutné myslet Krista jako singulární, jedinečnou osobu v jedinečné a neopakovatelné jednotě obou předchozích

6 Heinrich Denzinger (ed.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg: Herder, ³⁷1991, 301–302; česky Amedeo Molnár, *Pohyb teologického myšlení*, Praha: Kalich, 1982, 77; Rudolf Řičan (ed.), *Čtyři vyznání*, Praha: Kalich, 1951, 31.

7 Vyznání nepodává bližší vymezení základních pojmů přirozenosti a osoby ani jejich vzájemného vztahu; používá stejný pojem přirozenosti pro božství i lidství; otázkou zůstává myslitelnost jednoty dvou ucelených přirozeností; problémem je pojem osoby v užití pro osobu Syna jako druhé osoby Trojice na jedné straně a pro historickou osobu Ježíše Krista, tedy pojem osoby pro trojiční osobu a pro lidskou osobnost zároveň.

charakteristik.⁸ Chalcedon vyjádřil tuto skutečnost v návaznosti na Žd 4,15 tvrzením, že Kristus byl jako jediný člověk bez hříchu.

2. Východní a západní soteriologické důrazy

Toto zadání, udržet všechny tři náhledy pohromadě, tedy myslet zároveň věčnost i konečnost, univerzalitu i partikularitu, je příliš komplexní a jde až na hranu myslitelnosti, ne-li za ni. V dějinách se proto vyvinuly tradice, které se soustředily a podtrhly vždy jeden z uvedených náhledů více než ostatní dva. Řečeno pomocí známého Augustinova rozlišení spásné role Krista jako *exemplum a sacramentum*⁹ lze rozlišit dva hlavní přístupy: první z nich pojímá Krista spíše jako příklad, který má člověk následovat, a podtrhuje etickou stránku christologie a antropologie (spíše východní teologie, Kristus jako exemplum). Druhý pojímá Krista především jako jedinečnou událost, která je předmětem oslavy a úcty, a podtrhuje ontologickou stránku christologie a antropologie (spíše západní teologie, Kristus jako sacramentum).¹⁰

Obě teologické tradice mají řadu vhladů společných. Nejsilnější a nejdůležitější mezi nimi byla neschopnost udržet chalcedonskou rovnováhu mezi Kristovými přirozenostmi, která se v obou tradicích projevila stejně: Kristus byl pojímán *mnohem více jako Bůh než jako člověk*, jeho pravé lidství bylo téměř vždy podceněno a nebylo tak důležité, aby bylo možné udržet a o to více vyzdvihnout jeho plné božství.¹¹ Obě christologické tradice však ústí do odlišných soteriologií, a to je pro koncept svatosti zásadní.

8 Tuto jedinečnou jednotu tedy není třeba opakovat nebo napodobovat. Ale i tímto směrem jdou některé christologické koncepce, jak ve staré církvi, tak v moderní době (především liberální koncepty navazující na Schleiermachera a pak také koncepty navazující na Hegela a jeho převýšení christologické partikularity univerzalitou objektivního Ducha), ovšem jsou to často koncepce, které oslabují Kristovo božství a tím také význam oné jedinečné jednoty božství a lidství, takže osoba Ježíše Krista se stává spíše následováníhodným příkladem. Srov. k tomu Dalferth, *Gott für uns*, 61.

9 Augustinus, *De Trinitate IV*, 3, MPL 42, 891. Augustin ovšem používá toto rozlišení jako vodítko pro význam Krista pro vnitřního a vnějšího člověka v jejich jednotě.

10 V obou teologických tradicích lze nalézt oba christologické přístupy. Jeden však většinou převažuje.

11 Na objev historického Ježíše, který přišel se zásadní a místy zničující kritikou tradiční christologie, je třeba počkat až do osvěcenského 18. století.

Svatost je koncept, který úzce souvisí se *spásou*. Proto je nutné vyjasnit tento vztah. Potřebnou pomoc pro toto vyjasnění by mělo poskytnout právě christologické zakotvení teologie.

Spasení jako intenzivní bytí s Bohem, jako život ve společenství s Bohem, je vlastním cílem křesťanské víry.¹² Soteriologie proto vždy byla hlavním článkem křesťanské teologie. A také christologie byla od svých prvopočátků úzce provázána a do značné míry přímo vedena soteriologickým zájmem (srov. např. Sk 4,12; 15,11; 1Pt 1,7n aj.). Základnou pro veškeré další teologické přemýšlení byly tzv. *formule směny*, které vysvětlují, proč se Bůh musel stát člověkem, proč se spasení nemohlo udát pouhým Božím lusknutím prstů.¹³ Klasická formulace této formule pochází od Řehoře z Nazianzu: „Co nebylo přijato, nebude vykoupeno. Co je sjednoceno s Bohem, to bude i spaseno.“¹⁴ Pokud by se Bůh nestal člověkem, člověk by nemohl být spasen a nebyl by spasen, tedy nebyl by plně přijat Bohem, nemohl by se podílet na Božím životě. Proto se Bůh musel stát člověkem.

A to se stalo, říká křesťanská víra. V Ježíši Kristu se Bůh stal člověkem. Vedle zajímavé – pro ranou církev poměrně iritující – otázky, zda inkarnace měla nějaký dopad na Boha samotného,¹⁵ směřoval v pohledu na Boží vtělení hlavní teologický zájem ke vztahu *christologie a antropologie*. Pokud se Bůh stal člověkem, co to znamená pro lidstvo? Co nového vtělení přineslo člověku? Právě na tuto otázku dávají ony dvě teologické tradice, zakotvené v teologii rané církve, ale zároveň stále živé i v současných teologických konceptech, odlišné odpovědi.

12 Německá liberální teologie by ovšem nesouhlasila: cílem víry není tolik spasení jako poznání a uskutečnění vlastní konečné svobody náboženského subjektu.

13 Srov. *Korán*, súra 20:122, kde Bůh Adamovi jeho hřích obratem odpouští.

14 Řehoř z Nazianzu, Ep. 101, *MPG* 37,181nn.

15 Stará církev to řešila jako problém patripassianismu (se Synem trpěl i Otec, což má sklon k modalismu) a teopaschitismu (Bůh může trpět, což porušuje axiom Boží apatie), zavrhlá nakonec obojí jako herezi. Srov. Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott*, Freiburg: Herder, 1997, 342; Werner Elert, *Der Ausgang altkirchlicher Christologie*, Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1957, 123n; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Tübingen: Max Niemeyer, 1959, 241; Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition I: The Emergence of the Catholic Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1971, 246.

Východní tradice, zdůrazňující velmi silně jednotu Kristovy osoby,¹⁶ se velmi intenzivně ptala po božském člověku, protože pouze takový mohl zaručit spásu. Východní model zdůrazňuje moment inkarnace, v němž se Bůh stal člověkem, tedy přijal lidskou přirozenost. Z novochalcedonské myšlenky *enhypostaze*, která říká, že věčná božská osoba Syna poskytla svoji vlastní hypostazi anhypostatické lidské přirozenosti, která proto sdílela partikulární božské vlastnosti Syna,¹⁷ vyplývá zásadní důsledek, že tímto přijetím do božství byla celá lidská přirozenost pozdvižena na novou úroveň, byla znovu uschopněna vést svatý život bez hříchu.¹⁸ Lidství bylo integrováno do božství.

Tento koncept tedy vidí cíl lidství v *theosis*, ve zbožštění či obožnění člověka.¹⁹ Kristus znovu umožnil člověku, aby se stal božským. To vyjadřuje i Athanasius ve svém slavném, ale také diskutabilním pochopení formule směny: „Syn se stal lidským, abychom se my stali božskými.“²⁰ Křesťanský život proto má být kontinuálním procesem postupného blížení se Bohu, má to být jedna kontinuální *theopoiesis*. To je zásadní důraz východní koncepce. Na základě inkarnace, která přinesla tuto novou ontologickou možnost, je tak Kristus zásadní *exemplum*, jež má každý křesťan napodobovat, a to nejen v etice, v chování, ale ve své přirozenosti, ontologicky. Hlavní zájem tohoto konceptu tedy leží v božství a v novém lidství, které Kristus umožnil všem. Spasení je pak fakticky christifikace.²¹ Hlavní

16 To je zásadní dědictví teologie Cyrila Alexandrijského s jeho ústřední (ještě nepravověrnou) formulí „*mia fysis tou logou sesarkomené*“ a následného novochalcedonství s konceptem *enhypostaze*. Srov. Grillmeier, *Jesus im Glauben der Kirche 1*, 673–686 a tamtéž, 2/2, 190–332.

17 Srov. velmi přehledně a detailně Karl-Heinz Uthemann, *Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians*, in: J. van Oort, J. Roldanus (eds.), *Chalkedon*, 54–122.

18 Pro západní ucho to zní ovšem dost pelagiánsky. Však přesně toto byl také důraz, kvůli němuž neměl Východ pro pelagiánský spor žádné pochopení. Srov. Bernhard Lohse, *Epochy dějin dogmatu*, Jihlava: Mlýn, 2003, 98.

19 Patrně nejvýraznějším zastáncem byl Leontius z Jeruzaléma (srov. k němu Uthemann, *Definitionen und Paradigmen*, 54–122; Grillmeier, *Jesus im Glauben der Kirche 2/2*, 286–332) a také Jan Damašský, *De fide orthodoxa III*, 18–19, in: D. Stiefenhofer (ed.), *Des heiligen Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, Bibliothek der Kirchenväter 44, 169–172 (srov. také R. Williams, čl. *Jesus Christus II*, in: *Theologische Realenzyklopädie 16*, Berlin – New York: De Gruyter, 1987, 741n).

20 Athanasius, *Oratio de incarnatione Verbi 54,3*; MPG 25b, 192B.

pohyb je *antropologický* a směřuje *zdola nahoru*, je to christologická elevace lidské přirozenosti k Bohu. Svatost je potom toto *zbožštěné lidství*.

Pro *západní tradici* – která do značné míry vyrůstá z tradice východní, přetváří ji, aniž by ovšem byla schopna uchovat její původní plasticitu a plnost,²² a pak se rozdělí na římsko-katolickou a protestantskou větev – bylo božství také zásadně důležité,²³ ale měla zároveň mnohem více pochopení pro staré lidství, pro hřích a jeho závažnost.²⁴ To jde ruku v ruce s tradičním západním důrazem na jasné a důsledné *rozlišování* Kristových přirozeností.²⁵ To znamená, že na Západě hrála vždy větší roli hamartologie. Vedle inkarnace tak byly zásadním předmětem zájmu také Velikonoce, smrt a vzkříšení Ježíše Krista. To je moment, v němž ten jediný, který byl bez hříchu, umírá a znovu povstává. Západní tradice proto podstatně více podtrhuje Kristovu jedinečnost, jedinečnost jeho jednání, jeho díla a jeho utrpení na kříži²⁶ jako Boží sestoupení k člověku, jako *teo-logický pohyb shora dolů*. Spása spočívá v Kristově vítězství nad hříchem a smrtí.

21 Tak dnes např. Ctirad V. Pospíšil, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal, 2002, 182. Po svém také Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 100. Velmi specifický je koncept „pankristovství“ P. T. de Chardina, srov. např. *Jak věřím*, Praha: Vyšehrad, 1997, 41–52.

22 Vlivní západní středověcí teologové (P. Lombardus, Tomáš) měli k dispozici poměrně málo pramenů, čerpali především z De fide orthodoxa Jana Damašského, jež je považována za vyzrálé shrnutí východní teologie, nicméně sama není prosta zavádějících pasáží a rozporů (srov. Patrick Gray, čl. Neuchalkedonismus, in: *Theologische Realenzyklopädie* 24, Berlin – New York: De Gruyter, 1994, 294n). Při vši kontinuitě mezi východní a západní tradicí je zde tedy také zásadní přerov. Že západní christologie nedosahuje reflexivní hloubky staré východní teologie, jejíž důležité vhledy tak nedokázala uchovat a opakovala nedostatečné modely a aporetické vzorce, lze sledovat například na západních středověkých teoriích jednoty obou Kristových přirozeností, srov. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 304n; Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte*, 145n.

23 Vlastně až do osvěcenství nikdy a nikde nepanoval takový zájem o Kristovo lidství, jaký byl věnován jeho božství.

24 Klasicky to právě v christologické souvislosti vyjadřuje Anselm z Canterbury, *Cur deus homo*, I, 21, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960, 74n: „Nondum considerasti, quantum ponderis sit peccatum.“

25 Mantinely nastavil už papež Lev I. Veliký svým Tomus ad Flavianum (Denzinger, *Enchiridion*, 294, česky in: Pospíšil, *Ježíš z Nazareta*, 139–144), který byl jedním ze zdrojů pro Chalcedonské vyznání.

26 Ačkoli podle západního přísného odlišování vlastností obou přirozeností umírá na kříži Kristus pouze podle své lidské přirozenosti, srov. Pospíšil, *Ježíš z Nazareta*, 181.

Ve srovnání s východní teologií vyjadřuje západní tradice spásu podstatně více v *právních kategoriích*: jedná se o zadostiučinění, odpuštění hříchů, ospravedlnění, výkon a odplatu.²⁷ Cílem spasení je věčný život s Bohem. Do té doby je průběžným cílem ctnostný život v co nejtěsnějším společenství s Kristem. Kristus je zde to zásadní *sacramentum*, svátost spásy, a jsou to právě církevní svátosti, které vymezují prostor a dynamiku křesťanského života, který se právě touto cestou má stát svatým.

Proti středověké římsko-katolické teologii kooperace člověka s milostí skrze zásluhu a ctnosti ke spáse na posledním soudu, tj. proti soteriologickému akcentu na posvěcení – který se v tomto blíží východnímu modelu, podtrhuje *protestantská tradice* ospravedlnění pouhou vírou a milostí, veškerou soteriologii tedy přenáší právě pouze do ospravedlnění, ale zároveň od té doby neustále zápasí o přiměřenou koncepci a přiměřený význam posvěceného života a svatosti. Jednotlivé koncepty pokrývají celé široké spektrum: od důrazu na přísnou disciplínu až po velmi liberální etiku.

3. Lidská svatost a spása

Koncept svatosti úzce souvisí se soteriologií. Naše koncepty svatosti jsou určovány našimi soteriologiemi. V křesťanské teologii byla soteriologie od počátku zásadně zakotvena v christologii. A protože otázka soteriologie se primárně dotýká spásy člověka, jde zde stejně zásadní měrou o *antropologii*.

Skrze klíčovou roli soteriologie je tak antropologie svázaná s christologií o to více, ano zásadně: teologickou antropologii nelze nikdy od christologie oddělovat a izolovat a začít nějakou obecnou antropologií bez ohledu na christologii (ačkoli teologická antropologie musí znát a umět využít různé obecné antropologické koncepty). Teologická antropologie musí být vždy svázaná s christologií, protože právě christologie – v pravém Kristově lidství – přináší poslední a rozhodující kritéria pro to, co je člověk a co by měl být. Teologická antropologie tak nemůže začít žádným abstraktním pojmem člověka, ani jen nějakými možnostmi člověka. Musí

²⁷ Klasickým a na dlouhá staletí zásadním konceptem byla Anselmova satisfakční teorie, jak ji zachytil ve svém *Cur deus homo*.

začít skutečností člověka, tedy: naší skutečností v konfrontaci se skutečností Kristova lidství a v jejím světle.²⁸

Původním určením člověka v křesťanském pohledu je bytí k Božímu obrazu, *imago dei* (Gn 1,27). Bůh – jak se rovněž ukázalo v Kristu, právě v jednotě jeho božství a lidství – je sám definován²⁹ otevřeností druhému, hledá společenství a sdílení a sám v sobě je takovým sdílejícím se společenstvím ve vnitrotrojčích vztazích. Určení být obrazem Božím proto lze definovat jako určení „být místem Boží přítomnosti pro druhé“.³⁰ Toto původní určení člověka bylo naplněno v Ježíši Kristu, v jeho lidství. Právě ve svém lidství byl Ježíš Kristus místem Boží přítomnosti pro druhé. Jeho lidství jako právě *imago dei*³¹ je tak základním modelem pro veškerou svatost. Toto je christologické zakotvení veškerých křesťanských modelů svatosti (což nijak nevyklučuje důležitou roli pneumatologie pro svatost, právě naopak: christologické zakotvení otevírá prostor pro pneumatologickou šíři a univerzalitu).

Ve světle Kristova pravého lidství jako místa Boží přítomnosti pro druhé ovšem člověk rozpoznává, že jeho vlastní lidství neodpovídá jeho původnímu určení, poznává svůj vlastní hřích – přesný opak otevřenosti: zakřivenost do sebe, sebelásku a izolovanou zaměřenost na sebe sama.³² Nedokáže si však sám pomoci, potřebuje, aby mu bylo pomozeno zvenčí, potřebuje být přeorientován, odvrácen od svého vlastního já k druhým,

28 Srov. k tomu Petr Gallus, Co je člověk?, in: M. Prudký (ed.), *K výročí Martina Luthera. Reformační teologie po pěti staletích, Studie a texty Evangelické teologické fakulty* 30 (2018/1), 139–152.

29 Tj.: definuje takto sám sebe ve svém suverénním a svobodném bytí.

30 Ingolf U. Dalferth, Mit Bildern leben, in: G. von Graevenitz, S. Rieger, F. Thürlemann (eds.), *Die Unvermeidlichkeit der Bilder*, Tübingen: Narr, 2001, 86n. Týž, *Umsonst*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 226.

31 NB: právě Kristovo lidství, nikoli celek Kristovy osoby. Tak Krista často pojímají současné liberální koncepty, které ho tím ovšem staví do jistého odstupu od Boha: Je-li definicí obrazu to, že obraz zprostředkovává skutečnost, již právě sám není (srv. Malte D. Krüger, *Das andere Bild Christi*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 455–468), pak je zde Kristus právě „jen“ obrazem Božím, nikoli Bohem samotným. Proto je důležité rozlišovat: Kristus je Božím obrazem qua homo. Qua deus je Kristus Bůh sám.

32 V návaznosti na Augustinovo pojetí hříchu jako *amor sui* (např. *De civitate Dei* XIV, 28, MPL 41, 436) a Lutherovo pojetí jako *incurvatio in seipsum* (např. výklad Listu Římanům, WA 56, 304n). Srov. k tomu Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie* II, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 277–290; a také Petr Gallus, Die Verantworte Rede von der Sünde, *Communio Viatorum* LX (2018/2), 139–170.

potřebuje nové sebezpočtení, aby mohl nově zorientovat celý svůj život. Není tedy možná žádná vlastní cesta ke spáse, žádné sebe-spasení. A to zároveň znamená, že není možná *žádná svatost v soteriologickém ohledu*, žádná lidská svatost se spásnou funkcí. Člověk může být svatý pouze v odvrácení se od svého hříchu,³³ od sebe sama, a to v protestantské teologii, v jejíž tradici sám stojím, znamená radikálně: až *po* jeho ospravedlnění v Kristu skrze víru. Lidská svatost je možná pouze jako svatost vyplývající ze skutečnosti spásy v Kristu, nikoli jako předcházející podmínka spásy.

Na základě ospravedlnění se takto ale otevírá prostor pro posvěcení, pro pravé lidství, pro svatost v celé šíři. Toto je prostor pro následování Krista v jeho lidské svatosti. Zároveň je ovšem právě toto znovu místo, kde je třeba si připomenout christologické základy: už Chalcedon ukázal, že právě v Kristu zůstává Bůh Bohem a člověk člověkem. Kristovo lidství se nestalo božstvím, ale zůstalo lidské a jako takové naplnilo původní určení člověka. Cílem našeho lidství proto není božství, ale pravé lidství. Naším určením není *theosis* či *theopoesis*, ale *anthroposis*, *anthropopoesis* k pravému Božímu obrazu.³⁴

A ještě jedno připomenutí chalcedonských kořenů: Kristus byl pravým člověkem, bez rozdílu vůči nám, ale zároveň byl v soteriologickém ohledu jedinečným uskutečněním pravého lidství. Jeho pozemský život skončil jeho sebeobětí, která byla právě kvůli jeho jednotě pravého lidství a pravého božství spásná. Proto tuto jeho oběť nedokáže nikdo zopakovat. Ale zároveň ji ani nikdo opakovat *nemusí*. To je mez veškerého imitatio Christi, veškerého napodobování Krista, konceptu Krista jako exemplum. Kristova oběť smí zůstat jedinečná a jediná, nikdo jiný už nemusí být ani se nemusí stát Kristem. Nikdo nemusí být svatý tímto způsobem, protože nikdo už nepotřebuje být svatý tímto způsobem.

Ačkoli svatost musí mít christologické zakotvení, nesmí znamenat identitu s Kristem či s úlohou Krista. Naopak, zde zůstává jasný rozdíl. Ježíš Kristus ve svém lidství je základním modelem vši lidské svatosti, ale zároveň – a to je pointa Chalcedonu i tohoto mého myšlenkového pochodu – je jejím jasným korektivem. Ačkoli je naše svatost jako náš úkol za-

33 Odvrácení (aversio) od hříchu a přivrácení se (conversio) k Bohu jsou již Tomášovy kategorie, srv. *Summa Theologiae* I-II q LXXVII a 4-5.

34 Srov. Eberhard Jüngel, *Der Gott entsprechende Mensch*, in: *týž, Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München: Chr. Kaiser, 1980, 317; Gallus, *Co je člověk?*

kotvený ve stejném lidství, které na sobě nesl i Kristus, není naše svatost vysvobozující svatostí, nýbrž vyplývá ze záchrany v Kristu. Naše svatost proto může být vždy pouze vděčná, *odvozená svatost*, svatost pravého lidství, svatost lásky. Člověk má být svatý nikoli proto, *aby* byl spasen, nýbrž *protože* je spasen. Lidská svatost s christologickým zakotvením nemůže být záslužná, pouze vděčně přijímající.

Lidská svatost pak může mít a má mít mnoho různých forem, protože posvěcení jako prostor pro svatost je *prostorem Ducha svatého*, jehož doménou je právě rozmanitost a pluralita. Ovšem právě proto, aby bylo možné svatost identifikovat v této pluralitě – a stejně tak v ještě širší pluralitě jiných náboženských konceptů – jako křesťanskou svatost, musí tato svatost mít společné zakotvení. Snažil jsem se ukázat, že tímto zakotvením jsou christologické kořeny křesťanského pojetí svatosti. Bez společného christologického zakotvení ztratí svatost svůj křesťanský profil.

Mgr. Petr Gallus, Ph.D.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 9, pošt. příhr. 529

115 55 Praha 1

gallus@etf.cuni.cz