

Recenze

Petr Gallus: **Perspektiva vzkříšení: Trinitární christologie**, Praha: Karolinum, 2022, 485 stran, ISBN 978-80-246-5154-5

Studentům bohosloví, ale i ostatním čtenářům, kteří se zajímají o křesťanskou věrouku a její základy, se dostává do rukou ambiciózní a svým způsobem nepochybně grandiózní dílo v podobě obsáhlé teologické studie evangelického teologa Petra Galluse *Perspektiva vzkříšení*, s podtitulem Trinitární christologie. Jde o českou verzi autorova habilitačního spisu *The Perspective of Resurrection: a Trinitarian Christology*, předloženého a obhájeného na Karlově univerzitě v roce 2021. Studie byla publikována v témže roce v tübingském nakladatelství Mohr Siebeck.

Jedná se o významný a také právem oceňovaný příspěvek nejen k christologii, ale i k teologii a teologické hermeneutice jako takové. Český čtenář se mohl s podstatou tohoto příspěvku, který kombinuje historické bádání a dogmatickou reflexi, seznámit už v Gallusově článku „Akomodace jako základní regulativní pojem dynamického pojetí Boha“ (*Teologická reflexe* 26/1, 2020, 83–96). Stručnou prezentaci autorova záměru v domácím periodiku přinesla už i stať „The Importance of the Chalcedonian Distinction“ (*Communio viatorum* LXI/III, 2019, 259–288). Z těchto titulů je patrné, že autor se řadí k teologům, kteří chtějí kriticky navázat na ekumenickou teologickou tradici, aniž by přitom opustili její základní půdorys. Gallus dokazuje, že i v takto zúženém rámci lze pracovat tvořivě a přinášet nové a překvapivé pohledy na základní témata křesťanské reflexe.

Práce je rozdělena do dvou částí a celkem jedenácti kapitol. První část, kterou lze charakterizovat jako christologická prolegomena, je věnována christologii coby „centru teologie“, určení jejího předmětu, chalcedonskému „rámcí“ jako jejímu vlastnímu poli a vzkříšení jako její základní perspektivě. Autor hned na začátku výslovně uvádí, že christologie chalcedonského vyznání, v němž se pravé božství „protíná“ s pravým lidstvím, je základem, který je třeba domýšlet, ale ne opustit, jak se to děje v „liberální teologii“ (17nn). Ono protnutí znamená, že sama boží podstata je nám bez Ježíše Krista a jeho příběhu nepřístupná (26), takže „božství“ v tomto vyznání nepředstavuje nějakou obecnou kategorii. Jak je toto nerozlučné sepětí „božství“ s příběhem Ježíše Krista míněno, se dovídáme postupně v dalších částech studie.

Autor nejprve věnuje pozornost metodologickým východiskům v postmoderní situaci a konstatuje, že „diagnostická racionalita“ sjednocující rozum a skutečnost umožňuje i tvář v tvář pluralitě pohledů dospět k plauzibilním závěrům. Křesťanská perspektiva je sice partikulární, ale přichází s nárokem obecné srozumitelnosti.

Když se autor zabývá „předmětem christologie“, věnuje pozornost několika vlnám „hledání historického Ježíše“, ale zároveň konstatuje, že skutečným předmětem christologie není historický Ježíš, ale *Christus præsens* neboli Kristus pro nás. Nejhlubší zájem christologie musí zůstat soteriologický. Ten dokáže uspokojit jen trojiční pojetí, které má ontologický charakter.

Poté už autor přechází k „chalcedonské definici“, která je tu velmi detailně představena ve své genezi a se svými problémy, jež představují především některé užívané nevyjasněné pojmy (jako je *communicatio idiomatum*), umožňující sporné a zavádějící interpretace. Pravověří s tím od samého začátku zápasilo a tento zápas trvá vlastně dodnes. V závěru autor konstatuje, že jakkoli má ona definice kriteriologickou funkci, je třeba jít s Chalcedonem za Chalcedon (174) a že christologie, která chce plauzibilním způsobem argumentovat pro Kristovo božství i lidství, musí začít nikoliv u otázky Božího vtělení (inkarnace), ale u pozemského Ježíše a jeho příběhu. Předkládá v kostce i svůj návrh, který bude v dalších částech své studie rozvíjet: Tradiční koncept „sdílení vlastností“ (*communicatio idiomatum*) dvojí Kristovy přirozenosti je třeba nahradit kombinací představy boží „přizpůsobivosti“ (akomodace) a pojetí lidství jako „božího obrazu“ (*imago Dei*), kde ovšem ona přizpůsobivost neznamena boží „sebe-vyprázdnění“ (*kenosis*), ale naopak boží „plnost“ (*plerosis*), a lidství se rozvíjí ve vztahu k Bohu. Chalcedon se svými negativními adjektivy charakterizujícími vztah Kristova božství a lidství se zároveň stává teologickým vzorcem pro vztah Boha a člověka obecně. Tak se christologie otevírá od konkrétní osoby Ježíše Nazaretského „do univerzální pneumatologické šíře a hloubky celého stvoření“. To, co se v jeho příběhu „událo jedinečným a neopakovatelným způsobem“, platí v této trojiční christologii „pro přítomnost Boha jako Ducha v celém kosmu“ (178).

Autor se dále zabývá zmrtvýchvstáním jako perspektivou, z níž musí christologie jako „teologická a kritická reflexe křesťanské víry“ vycházet (179). Konstatuje, že v Kristu jde o boží eschatologické jednání se světem a že otázka Ježíšovy totožnosti je tudíž ze své podstaty ontologická. Poté, co je čtenář seznámen s tím, čemu se budou věnovat kapitoly druhé části knihy (189), je pozornost věnována boží Trojici jako nutnému pozadí celé rozpravy.

Autor se nezabývá problematikou trojiční nauky, předpokládá, že je to obecně přijímaný rámec náležitého křesťanského mluvení o Bohu, jen konstatuje, že se hlásí k rahnerovskému ztotožnění ekonomické a imanentní trojice (v té souvislosti polemizuje – v poznámce pod čarou – se stanoviskem českého teologa C. V. Pospíšila) a místo o Božím Synu chce mluvit o Bohu Synu (195).

Druhou část své studie věnuje autor postupně Boží akomodaci jako klíčovému pojmu ontologické rekonstrukce celé christologie, dále otázce inkarnace, smrti Ježíše Krista, spásy, vzkříšení a Božího vztahu k času a věčnosti. Nakonec přidává kapitolu o christologii v situaci postmoderní plurality. Na začátku této konstruktivní části se nejprve vyrovnává s tradičním atributem boží „neproměnnosti“ a v té souvislosti i problematikou preexistence. To, co se uskutečnilo v Kristu, muselo být přítomné v Bohu alespoň jako možnost, ale trojiční myšlení umožňuje přemýšlet o boží neproměnnosti dynamicky. Autor se kriticky vyrovnává s jinými koncepty, které se pokusily o totéž (včetně procesuální teologie), a koncept boží akomodace ve smyslu „přízpůsobení se druhému“ prezentuje jako „základní ontologický a regulativní pojem“ dynamické stability Božího vnitřního života. Ve svém nástinu celé koncepce a jejích ambicích používá kriticky i náhledy řady dalších myslitelů, nejvíce asi W. Pannenberg a I. Dalfertha.

Svůj koncept rozvíjí v rozpravě o inkarnaci, kde opět sleduje i některé jiné pokusy, ukazuje na potřebu i možnost rozlišení pojmů „osoby“ a „osobnosti“ a kriticky promýšlí i záměry jiných myslitelů jít tímto směrem. Dále se v rámci tématu *vere homo* věnuje otázce lidské identity, klade důraz na význam, jenž má pro identitu jméno konkrétního jedince, a hlásí se k Dalferthově definici konceptu *imago Dei* jako „místa Boží přítomnosti pro druhé“ (253). V souvislosti s identitou Ježíše Krista jako Boží přítomností pro nás se dotkne kriticky problému panenského početí a problematiky Ježíšovy totožnosti v teologii osvobození.

Když autor pojednává o smrti Ježíše Krista, zamýšlí se nejprve nad tím, co znamená smrt pro lidskou identitu jako takovou, zabývá se představou „nesmrtelné duše“ (v té souvislosti se odklání i od postoje svého teologického kolegy O. Koláře), pod výrazem „celostní smrt“ rozlišuje konečnost od „smrti hříšníka“ a konečně se věnuje i smrti Ježíše Krista, kterou tematizuje jako „smrt Boha“. Rámcově si všímá ozvěny této myšlenky v teologii i filosofii, dotkne se i svého času populární teologie „boží smrti“ a v navázání na J. Moltmanna i pojetí Kristovy smrti jako „smrti v Bohu“. Domyšlení tohoto tématu na pozadí trojiční teologie jej vede k postulátu „ontologické relokace smrti“

(313n). Překonání smrti hříšníka smrtí Boha Syna, které přináší do božího života dynamiku a změnu, je inovativní koncept, který představuje asi nejpozoruhodnější přínos Gallusovy trojiční (či jak on říká „trinitární“) christologie.

Spasení, které, jak je patrné, autor chápe jako Boží vstřícnost vůči lidem na konci jejich života, je pak ještě věnována rozprava o Kristově ukřižování jako „zástupné oběti“. Autor se tu věnuje současným výzvám soteriologie, problematice smířčí oběti a myšlenky zástupnosti, u níž rozlišuje mezi jejím exkluzivním a inkluzivním pojetím. Autor v posledu pojem zástupnosti zcela odmítá a kloní se k roli Krista jako „nositele údělu“ (240). Vzhledem k tomu, že Kristovou smrtí je smrt za hřích přemístěna do vlastního Božího života, je ontologický efekt kříže a zmrtvýchvstání nabíledni: Situace všech byla soteriologickou relevancí kříže změněna. Každý je postaven do kontextu Ježíšova životního příběhu a získává tak novou identitu. Má-li být teologie v posledku inspirací k ohlašování „dobré zprávy“, zde se to autorovi daří.

V rozpravě věnované vzkříšení probírá autor problém interpretace biblického svědectví, historicitu zmrtvýchvstání a další s tím související problémy. Vzkříšení je metafora pro zkušenost, že Ježíš je živ, pro roli Ducha při expanzi této zkušenosti, dále pro otázku nanebevstoupení a roli posledního soudu. Soud odliší hříšníka od hříchu, není však vymazáním hříchu z paměti: Paměť musí být „vyléčena“ (386).

Následně se autor věnuje problematice „božího času“ a „věčnosti“. Na začátku nás trochu nás překvapí tvrzením, že „z teologického pohledu je poměrně snadné definovat pojem věčnosti“ (388), a poté se vyrovnává s tradičními i novými pohledy na Boží temporalitu. Jde veskrze o dost odvážné metafyzické spekulace (byť autor stále mluví o ontologii), kdy Bůh Otec zůstává mimo čas, Bůh Syn je v čase a Bůh Duch v multi-časové dimenzi.

V závěrečném zamyšlení nad christologií v postmoderní pluralitě se autor dostává k problematice vztahu křesťanského christologického pravověří k jiným náboženstvím a vyrovnává se s tradičními přístupy. Nejvíc pozornosti věnuje pluralismu, ale kritické poznámky věnuje i na adresu inkluzivismu a exkluzivismu. Posléze nemůže podle autora být jiné cesty, než je dialog partikulárních perspektiv, kdy za autentický křesťanský přístup pokládá spolu s kolegou P. Hoškem vstřícnost bez zapření evangelia. Pokud je dialog praktikován jako přizpůsobení se partnerům (akomodace), je vzájemně obohacující.

Autorova studie je právem ceněným přínosem dogmatické teologii. Je ve svých stěžejních částech založena na podrobné diskusi s tradičními i alternativními pohledy a žádný příští pokus o christologii či nauku o Trojici

založenou na křesťanské dogmatické tradici se jí nebude moci vyhnout. Autor chce navázat na záměr chalcedonského vyznání deklarovat Ježíšovo lidství bez umenšení jeho božství, ale prostřednictvím nástrojů, které nejsou tak nejednoznačné jako některé pojmy užívané v chalcedonské definici či rozpravách, jež jí předcházely, aby skýtaly prostor pro nezamýšlené interpretace. Tímto nástrojem je především boží Trojice, jejíž inherentní dynamika umožňuje ztotožnit její účinkování ve vztahu se světem a s tím, co je jí bytostně vlastní. Z toho vyplývá, že boží podstata je nám mimo Ježíšův zjev či příběh nepřístupná. Bůh se v něm dává poznat jako Bůh (25). Co však je tu míněno „božstvím“, které se v Ježíši „protnulo s lidstvím“, jestliže se nejedná o nějaký obecný pojem?

Určitou odpověď skýtá skutečnost, že Gallusova christologie je současně soteriologií a spásou je tu míněna posmrtná participace na Boží plnosti. Kristův kříž prolomuje „soteriologickou relevanci hříchu“ (347) tím, že smrt za hřích je pohlčena v Bohu, v němž tak nastává proměna. Ta už však byla inherentně Boží potencí, proto jde o proměnu, která neznamená změnu Boží identity. To je zajišťováno i Boží temporalitou: Bůh jako Otec se nemění, změnu obstarává jen Bůh Syn a Bůh Duch svatý. Není pak ovšem dost jasné, jak se tato rozrůzněnost boží časovosti promítá do prolínání rozlišených božích osob či nositelů božské subjektivity, jež má na zřeteli pojem *perichoresis*, k němuž se autor hlásí. Nejedná se nakonec i zde o koncept, jehož „pouze verbální užití“ – slovy autora, adresovanými pojmu *communio idiomatum* – „na rovině osoby“ (v tomto případě onoho Ty, které je naším protějškem) „ústí do paradoxních vyjádření“ a „není kryto“ skutečným vzájemným prolínáním osob (srov. s. 176n)? Platí-li, že Bůh „zjevuje sebe jako Boha“ (25), a je-li navíc Ježíš Kristus Bohem „už od narození“ (262), avšak o obsahu tohoto božství rozhoduje až vlastní úděl Božího Syna (v Gallusově terminologii „Boha Syna“), konkrétně jeho vzkříšení, působí to celé trochu retroaktivně. Idea interní boží akomodace tento dojem nijak neodstraňuje.

Ač jde každopádně o pozoruhodný koncept, je to koncept, který je i při své dynamice trochu schematický, schází v něm prostor pro *nové*, pro boží „dobrodružství“. Spása je pojata čistě individualisticky. Na „posledním soudu“ má sice dojít k „všeobecné nápravě“ a k „vyléčení paměti“, ale není nijak naznačeno, jak by k tomu mohlo nebo mělo dojít. Záchrana stvoření v podobě jeho obnovy není nijak na zřeteli, kříž jako odhalení spiknutí starých struktur moci proti nástupu Boží vlády se do perspektivy této christologie nedostává vůbec.

Tím se dostávám i k druhému základnímu problému: Co je přesně míněno „lidstvím“ Ježíše Krista. Není-li tímto lidstvím míněno pouze jeho člověčenství, ale i jeho „příběh“, jakou roli ten příběh hraje? Má snad svou relevanci jen to, co se v něm odehrálo „pro nás“, takže příběh je redukován jen na smrt na kříži, zmrtyvýchvstání a nanebevstoupení („vyvýšení“)? Co přesně je na mysli, když se dovidáme, že v akomodaci jde o postavení člověka do radikálně nového kontextu – kontextu Ježíšova životního příběhu? Jak nám tento příběh přináší „novou identitu“ (349)? Znamená „nový ontologický kontext“ to, že ten, kterého máme v jeho ponížení následovat, byl vyvýšen, že je to Pán, kterému byla dána „všeliká moc na nebi i na zemi“ (Mt 28,18)? A není snad „ontologickým dopadem“ Kristova ukřižování a vzkříšení jako Božího eschatologického jednání (376) to, že se Bůh tímto způsobem přihlásil k Ježíšově cestě jako své vlastní cestě? Může to, co se v Kristu jako historické osobě událo jedinečným a neopakovatelným způsobem, být aplikováno i pro charakter Boží přítomnosti ve světě jinak, než tak, že je ona událost vnímána jako to, co ve světě konáno a uskutečňováno být mělo a co také skutečně bylo, a to se všemi důsledky, k nimž patří i lidské příběhy Kristových následovníků? Nepředstavuje naši lidskou identitu, kterou „nelze oddělit od naší tělesnosti (374)“, to, co v tomto těle konáme? A nejde tak v posledku o *obsah* toho, co Duch oživuje a inspiruje (282)?

Ale možná, že v tomto případě trochu předbíháme. Je zřejmé, že autor se v předložené studii zabývá vlastně jen problematikou Kristova „božství“, že tématu *vere homo* se pouze dotkne, neboť problematikou božího „lidství“ se chce a bude blíže zabývat až v chystané studii o antropologii, kterou hodlá rovněž založit na christologii. Do této studie bude v Gallusově pojetí nejspíš spadat i eklesiologie, problematika vztahu Kristovy osoby a křesťanské církve jako historické komunity víry a vše, co spojujeme s dílem Ducha svatého.

I tak tu zůstává řada otázek. Autor se vymezuje proti procesuální teologii, ale tvrzení, že Bůh se „v procesu dějin“, jež prezentuje procesuální teismus, „ztrácí sám“, hrozí mu, že „v masivním přívalu stále nových aktualit“ sám „zahyne“, že „nemá rozpoznatelnou identitu, kterou by dokázal udržet díky své závislosti na vývoji světa“ atd. (214n), jsou sotva něčím víc než rétorickými bonmoty, které každý procesuální teista snadno vyvrátí. Neproměnnost „primordiálního modu“ Boha ve Whiteheadově vizi je rozhodně srozumitelnějším konceptem než předpoklad, že Bůh Otec, o němž víme jen z Bible, „zůstává mimo svět“ a je vůči všemu „simultánní“ (404n). Bůh procesuální vize se ve svém „konsekventním modu“ v odezvě na svět stále rozvíjí a tuto jeho proměnu lze rovněž

popsat jako akomodaci. Procesuální vize sice negarantuje historický „triumf dobra“, ale „harmonie“, k níž ve Whiteheadově pojetí univerzum v posledku cílí, se od naděje nastíněné Gallusovou soteriologií příliš neliší.

Nepříliš přesvědčivě působí autorův důraz na „vlastní jméno“ jako to, co vystihuje konkrétní lidskou identitu v její komplexnosti (247). Z biblického svědectví to dovodit nelze; to tuto komplexní identitu reklamuje jen pro Boží jméno (Gn 3,14). Trhliny má i Gallusova charakteristika tzv. teologie „boží smrti“ z šedesátých let minulého století (302n). H. Cox sem vůbec nepatří, G. Vahanian jen jako kritik tradičních představ. Problémem je, že H. Thielicke, na jehož výklad Gallus navazuje, je ve své zmínce o této teologii velmi povrchní. Asi nejlepší kritickou prezentaci této podoby „sekulární“ teologie poskytl L. Gilkey (*Naming the Whirlwind*), který mimo jiné jasně ukazuje, že nejvýraznější exponent této vlny, T. J. J. Altizer, navazuje jasně na Hegela, jemuž Gallus věnuje poměrně velkou pozornost.

Je též škoda, že nebyly zohledněny některé pozoruhodné angloamerické příspěvky k tématům či otázkám, jimž se autor věnuje. Do rozprav o tom, co je v pluralitě perspektiv plauzibilní, přispěl nesporně morální filosof A. MacIntyre (*Whose Justice? Which Rationality?*), do rozprav o důsaznosti a univerzalitě spásy v Kristu napříč různými časovými obdobími přispěl pozoruhodně oxfordský systematik P. Fiddes (*Past Event and Present Salvation*).

Na závěr ještě jednu poznámku, k níž mne vede nejen poslední kapitola věnovaná dialogu:

Jak určit, co je v teologické reflexi „pravověrné“? Jsou to jen závěry eumenických koncilů z doby již etablované církve, která se v rámci, jenž jí její nový status skýtal, vyrovnávala s hlasy, které ohrožovaly její jednotu, anebo je to také či především to, co je věrné evangeliu v jeho novosti a provokativnosti, v jeho nespoutanosti konvencemi a myšlenkovými stereotypy místa a doby, v níž zaznělo a již bylo určeno? Autor se v celém díle vymezuje proti teologickému „liberalismu“, ale nikde ho nedefinuje, takže je nechráněn proti podezření, že je tímto označením míněna každá christologická koncepce, která není založena na stejných premisách jako jeho vlastní konstrukce, konkrétně na stejném pochopení vyznání, že „Bůh byl v Kristu“. Systematická teologie je pokusem dát „dobré zprávě“ zachycené v mnohohlasu biblického svědectví konzistentní a koherentní podobu. Určité spekulaci se přitom asi nevyhne. Ale ne každý takový pokus bude chtít doxologii biblických svědků či tradentů proměňovat rovnou v ontologii.