Starozákonní theofanie u sv. Hilaria z Poitiers

Jiří Ján

Summary: Old Testament theophanies in St. Hilary of Poitiers. The article introduces expositions of the Old Testament theophanies that are found in the 4th and 5th book of St. Hilary's *De Trinitate.* The first part of the article deals with the broader theological framework of St. Hilary's interpretations. This is mainly the concept of economy, a crucial part of the ancient theology. According to this concept, God does not reveal himself but through his Logos, his Son. This is true of the Old Testament theophanies as well as the New Testament ones. The main distinction between the two periods is that Old Testament Logos is not yet incarnated. It is also shown that the Arian theology adhered to the same concept, although the conclusions it drew from it, were contradictory to the essence of christianity. The second part of the article concentrates on the interpretation of the Old Testament theophanies themselves. St. Hilary uses this interpretation in the controversy with the Arian teaching. His aim is to show that the Books of Moses – used by Arians as a crucial argument for denying Son's divinity – give clear evidence about God (the Father) and God (the Son). In this way he interprets the Old Testament accounts of creation. With the same intention he interprets the revelation of the Angel of the Lord to Hagar (Gen 16:8–13) and the revelation of the Angel to Moses in the burnig bush (Ex 3). On these passages St. Hilary demonstrates Moses' teaching that besides God there is also God who is called Angel of the Lord.

Sv. Hilarius z Poitiers († 367) je jedním z nejvýznamnějších latinsky píšících církevních Otců starověku. Ve svém stěžejním díle *De Trinitate*[1] na jedné straně vyvrací ariánskou nauku a na druhé straně podává nauku starověké církve a na jejím základě postavenou exegezi těch biblických pasáží, které ariáni používali jako základ pro svoji theologii. Celé dílo se sestává z dvanácti knih, z nichž 4. a 5. kniha jsou věnovány výkladu sta-

[1] Citace ze 4. a 5. knihy *De Trinitate* sv. Hilaria budeme uvádět podle kritického vydání připraveného P. Smuldersem pro edici Sources chrétiennes s odkazem na číslo stránky a řádku uvedené edice. Z praktických důvodů budeme uvádět také odkaz na edici Patrologia Latina J. P. Migneho.

rozákonních theofanií. Naše pojednání bude mít dvě části. V první části, která bude věnována konceptu ekonomie ve starověké theologii, se budeme zabývat širším kontextem, ze kterého sv. Hilarius vychází při svém výkladu Starého zákona. Ve druhé části se pak budeme věnovat samotnému výkladu vybraných pasáží ze 4. a 5. knihy *De Trinitate*.

I. Starověký koncept ekonomie

Ariánská nauka se ve snaze najít podporu Písma pro své tvrzení, že Syn Boží nemůže být Bohem, obracela na výrok z Deuteronomia 6,4: „Slyš, Izraeli, Hospodin Bůh náš, Hospodin jeden jest". Podle sv. Hilaria však Mojžíšovy knihy, nejen že nemohou být brány jako opora pro ariánskou nauku, ale samy jsou pramenem jak nauky, že Bůh je jeden, tak nauky že Syn Boží je Bůh. Podle sv. Hilaria Mojžíš celým svým dílem zvěstoval *Deum et Deum*.

Pokud chceme lépe porozumět exegezi starozákonních theofanií v díle sv. Hilaria, je potřeba se zastavit u theologických předpokladů základního hermeneutického principu starověké theologie. Uvedeme si zde tři citáty z dogmatické theologie o. J. Romanidise, které ukazují, jakým způsobem starověká theologie chápala Starý zákon a jeho vztah k Novému zákonu:

„Ve Starém zákoně se Kristus zjevil svým přátelům a prorokům netělesně (ἀσάρκως) a v sobě skrze Ducha Svatého zjevil Otce, po svém vtělení se zjevil svým přátelům, prorokům, apoštolům a svatým v těle (ἐν σαρκί)."[2]

Na jiném místě ke stejnému tématu píše:

„Mezi Starým a Novým zákonem existuje totožnost pramene zjeveného daru, protože v obou Zákonech je to Kristus, který zjevuje Boha, vede svůj lid a přináší mu spásu." [3]

O vztahu Starého a Nového zákona z pohledu patristické theologie uvádí:

„Základní rozdíl mezi Starým a Novým zákonem spočívá v tom, že Logos nejdříve v sobě zjevil Boha v Duchu bez těla a po svém vtělení zjevil svou slávu nebo-li své

---

2 Ρωμανιδη, Δογματικη και συμβολικη θεολογια.
3 *Ibid.*
4 *Ibid.*

božství skrze svou lidskou přirozenost narozenou z Panny, přemohl smrt a daroval svým přátelům již stálou účast na své slávě…“[4]

Jedním ze základních theologických předpokladů starověké církve byl fakt, že nikdo nezná Boha než ten, kterému ho zjevuje Kristus. Patristická theologie tímto způsobem vykládala verš z evangelia sv. Matouše 11,27: „…a nikdo nezná Syna než Otec, ani Otce nezná nikdo než Syn – a ten, komu by to Syn chtěl zjevit.“

Na Západě jako první tento základní hermeneutický princip podrobně rozpracoval a formuloval sv. Ireneus Lyonský. Všechny gnostické skupiny, proti kterým se obrací v *Adversus haereses* popíraly jednotu Starého a Nového zákona. Bůh, který se ve Starém zákoně zjevil Židům, není nejvyšší Bůh. Je to *demiurgos,* stvořitel světa, který nemůže být nejvyšším Bohem, protože je v kontaktu s hmotným světem, který stvořil, a protože se v něm zjevuje, nechává se v něm vidět a poznávat. Tento *demiurgos* oklamal Židy a stal se jejich Bohem. V Novém zákoně Kristus přináší poznání nikoliv *demiurga,* ale již pravého nejvyššího Boha, svého Otce. Podle sv. Irenea gnostici vykládali verš z Mt 11,27 těmito slovy:

„Nikdo nepoznal [sloveso je v min. čase!] Otce než Syn a ani Syna nepoznal nikdo než Otec a komu by to Syn chtěl zjevit; a vykládají to tak, jakoby před příchodem našeho Pána nikdo nepoznal pravého Boha.“ [5]

Sv. Ireneus ve shodě se starokřesťanskou theologií vykládá zmiňovaný verš Mt 11,27 „…ani Otce nezná nikdo než Syn – a ten, komu by to Syn chtěl zjevit“ tímto způsobem:

„Neboť chtěl zjevit není řečeno pouze pro budoucnost, jakoby Slovo začalo zjevovat Otce teprve tehdy, když se narodilo z Marie, platí to obecně po celý čas. Protože Syn, který je přítomný od počátku se svým stvořením, zjevuje Otce všem těm, kterým chce, kdy chce a jak chce Otec.“ [6]

Kristus zjevuje Boha v Duchu Svatém jak ve Starém tak v Novém zákoně. Základní rozdíl spočívá v tom, že Logos, který zjevuje Boha ve Starém zákoně, je nevtělený a je nazýván Hospodinem, Bohem Abrahámovým, Izákovým a Jákobovým, zatímco v Novém zákoně je tento Logos vtělený a je nazýván Kristem. Za těchto předpokladů je pochopitelné, jak sv.

---

[5] Sv. Ireneus Lyonský, *Adversus haereses* 4,6,1 / PG 7,987A.
[6] *Ibid.* 4, 6, 7 / PG 7, 990B–C.

Ireneus může tvrdit, že obě smlouvy, jak Starý tak i Nový zákon, uzavřel stejný hospodář – Logos.

„Ovšem obě smlouvy jeden a týž hospodář uzavřel, Slovo Boží, Pán Ježíš Kristus, který i s Abrahamem a Mojžíšem rozmlouval a který nám v novosti navrátil svobodu a rozmnožil milost od něj samého pocházející.“ [7]

Ve stejném kontextu, tedy v diskusi s gnosí, také Tertullianus rozvedl tento, pro starověkou teologii tak bytostně charakteristický, koncept ekonomie.

„Neboť vyznáváme, že Kristus vždy jednal ve jménu Boha Otce; že od počátku to byl on sám, který se obracel [k lidem], který se setkával s Patriarchy a Proroky, Syn Stvořitele, jeho Slovo…“[8]

Na jiném místě se Tertullianus odvolává na Kristova slova „Otec nikoho nesoudí, ale všechen soud dal do rukou Synovi“ (J 5,22) a prohlašuje:

„A tak Syn je ten, který od počátku soudil, který svrhl nejzpupnější věž, který rozdělil jazyky, který potrestal celý svět zuřící vodou, který na Sodomu a Gomoru nechal pršet oheň a síru; Hospodin od Hospodina. On sám je ten, který vždy od Adama až k Patriarchům a Prorokům sestupoval k rozmluvě s lidmi, ve vidění, ve snu, v zrcadle, v tajemství. Tak od počátku ustanovil řád, který hodlal vždy až do konce následovat.“[9]

Svými vlastními slovy nám tento základní hermeneutický princip starověké theologie podává sv. Hilarius na závěr 4. knihy *De Trinitate:*

„Jeden je ten, který jedná s Abrahámem, mluví k Mojžíšovi, svědčí o Izraeli, zůstává v Prorocích, skrze Pannu je narozen z Ducha, na dřevo utrpení přibíjí naše nepřátele a mocnosti, které se proti nám obrátily, ničí smrt v pekle, svým vzkříšením potvrzuje víru naší naděje, slávou svého těla ničí porušitelnost lidského těla. Žádný jiný k němu nebude připočítán. Všechny tyto události jsou vlastní pouze jednorozenému Bohu…“[10]

Podle sv. Hilaria ten, který uzavírá se svým lidem jak první tak i druhou Smlouvu, je jeden a týž. Je to Syn Boží, Jednorozený Bůh, který zjevuje Mojžíšovi v hořícím keři své jméno JSEM, KTERÝ JSEM a potom se z Panny Marie rodí člověkem.

---

7 *Ibid.* 4,9,1 / PG 7,997A.
8 TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem* 2,27 / PL 2,317A.
9 *Ibid.* 16 / PL 2,174C.
10 SV. HILARIUS, *De Trinitate* 4,42 / SC 448,94, 29–36; PL 10,128A.

Theologickým základem pro takto chápaný způsob zjevování a konání Boha ve světě, který také určoval starokřesťanskou exegezi Písma, bylo to, co starověká theologie vyjadřovala jedním ze svých základních stavebních prvků – Boží ekonomie. Tento koncept sdílený obecně celou starověkou theologií byl natolik bytostnou součástí života církve, že určoval nejen její theologii, výklad Písma, liturgické projevy, ale také její pochopení historie. Vidět to můžeme např. v díle prvního církevního historika Eusebia Cesarejského. V předmluvě ke svým Církevním dějinám píše: „Nezačnu odjinud, než od první Boží ekonomie našeho Spasitele a Pána Ježíše Krista." [11]

Tím chce Eusebius ukázat starobylost a božský původ křesťanství těm, kteří o křesťanství smýšlí jako o něčem novém, co se teprve nedávno objevilo.[12] Klíčový je zde pojem ekonomie, řecky οἰκονομία, jehož latinským ekvivalentem je termín *dispensatio*. Řecké sloveso οἰκονομῶ a latinské *dispenso* znamená něco spravovat či řídit. Starověká theologie pomocí tohoto pojmu vyjadřovala, jak Bůh svým konáním *ad extra,* svou činností ve světě spravuje a řídí své stvoření, aby tak celé stvoření mohlo dosáhnout svého určení, pro které bylo Bohem přivedeno do bytí. *Dispensatio,* οἰκονομία, ekonomie tedy zahrnuje celý plán, podle kterého Bůh spravuje své stvoření, celou historii spásy.

Podle Eusebia Kristova ekonomie začíná stvořením světa, protože Kristus je Slovo, které bylo na počátku u Boha a skrze které bylo vše stvořeno. Eusebius Krista nazývá:

„…Andělem velké rady, vykonavatelem nevyslovitelného úmyslu Otce, spolu s Otcem Stvořitelem veškerenstva, po Otci druhou příčinou všeho, pravého a Jednorozeného Syna Božího, Pána, Boha a Krále všeho stvořeného." [13]

Dále pokračuje Kristova ekonomie tím, jak si vybírá svůj vyvolený národ a uzavírá s ním svoji smlouvu:

„O něm [Kristu] mluvili od počátku lidského pokolení všichni ti, kteří se vyznačovali spravedlností, zbožností a ctností. Veliký služebník Mojžíš a před ním Abraham a jeho potomci a po nich všichni spravedliví a proroci ho viděli čistýma očima své mysli a poznali ho jako Božího Syna a vzdali mu úctu." [14]

---

[11] Eusebius Cesarejský, *Historia ecclesiastica* 1, 1 / PG 20, 49A.
[12] *Ibid.* 1, 2 / PG 20, 53B.
[13] *Ibid.* 1, 2 / PG 20, 53C-56A.
[14] *Ibid.* 1, 2 / PG 20, 56B-57A.

Potom Eusebius přichází ke krátkému přehledu starozákonních theofanií. O zjevení Boha Abrahamovi v údolí Mamre (Gn 18,1) píše:

„A když Hospodin Bůh, který zkoumá a soudí celý svět, je vidět v podobě člověka, kdo jiný tím může být označen než jediný před vším existující jeho Logos? První příčina všeho [Otec] tím nemůže být míněna.“ [15]

Také zjevení Boha Mojžíšovi v hořícím keři a jeho slova „Já jsem Bůh tvého otce, Bůh Abrahamův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův“ (Ex 3,6) vykládá tak, že nešlo o zjevení jména Boha Otce, ale jeho Slova, o kterém dále říká, že se na počátku římského císařství jako člověk zjevilo všem lidem a všem národům.[16]

Chceme-li to shrnout, můžeme říci, že podle starověké theologie byl průběh Boží ekonomie následující. Bůh skrze svůj Logos, svého Syna stvořil svět. Logos, Syn Boží (obraz Boha neviditelného) nejdříve netělesně v sobě zjevil Boha starozákonním prorokům a spravedlivým a uzavřel s nimi svou první smlouvu. V posledních časech v sobě zjevil Boha apoštolům v těle, když se při svém tělesném narození stal člověkem a uzavřel s nimi novou smlouvu.

Jak podle sv. Hilaria, tak obecně podle starověké theologie, Boží ekonomie má svou *ordo.* „Ekonomie tajemství má svůj řád: k úctě Boha [Otce] jsem učeni prostřednictvím Boha [Slova].“[17] Bůh jedná ve světě vždy tak, že Bůh Otec koná vše skrze své Slovo, svého Syna. Dobrou ilustrací nám může být citát z Theofila Antiochejského, kde se ukazuje, jak je potřeba chápat starozákonní theofanie, ve kterých se mluví o tom, že Bůh je vidět a slyšet:

„Bůh a Otec všeho je neobsažitelný a nenachází se na žádném místě, není žádné místo, kde by odpočíval. Jeho Logos, skrze něhož vše bylo stvořeno, je jeho Moc a Moudrost… Když potom Bůh chtěl učinit to, o čem se radil, zrodil tento Logos… Tento Logos je Bůh a svou přirozeností je z Boha, a když Otec všeho chce, posílá ho na určité místo. On od něj poslán přichází a je vidět a slyšet a nachází se tak na určitém místě.“[18]

---

15 *Ibid.* 1,2 / PG 20,57B.

16 *Ibid.* 1,2 / PG 20,60B a 1,2 / PG 20,65B.

17 Sv. Hilarius, *De Trinitate* 5,20 / SC 448,132,23–25; PL 10,143A.

18 Theofilus Antiochejský, *Ad Autolycum* 2,22 / PG 6,1088A–C.

19 Sv. Athanasius Alexandrijský, *Orationes contra Arianos* 3,12 / PG 26,345B.

Prostě tento řád konání Boha ve světě podává sv. Athanasius těmito slovy: „Neboť skrze Syna je udělováno to, co je dáváno a neexistuje nic, co by Otec nekonal skrze Syna…“[19] O něco dále dodává: „Cokoli dává Otec, je dáno skrze Syna a kdykoliv je řečeno o Synu, že něco udílí, je to Otec, který to poskytuje skrze Syna a v Synu.“[20]

Celá ekonomie spásy začínající stvořením světa je dílem Trojjediného Boha – Otec vše koná skrze svého Syna v Duchu Svatém. Zde můžeme poznamenat, že to jakým způsobem byl chápán koncept ekonomie ve starověké theologii, ponechal stranou J. J. Novák při překladu Eusebiových Církevních dějin. Výše citovaný výrok Eusebia „Nezačnu odjinud, než od první Boží ekonomie našeho Spasitele a Pána Ježíše Krista“ přeložil: „Při tom však musím začít u prvního příchodu a smrti našeho Spasitele a Pána, Pomazaného Božího.“[21]

Termín ekonomie vykládá J. J. Novák jako první příchod a smrt Krista. Jak je zřejmé, autor zde vycházel z předpokladu,[22] že působení Pána Ježíše Krista v Boží ekonomii začíná okamžikem vtělení, který je tak chápán jako první příchod Krista do světa. Jak jsme však viděli, Eusebius píše svůj úvod právě proto, aby takový názor vyvrátil a aby ukázal, že podle církevní nauky působení Krista v rámci historie spásy a tím dějiny křesťanství nezačínají teprve událostí vtělení. Když Eusebius končí své krátké pojednaní o ekonomii našeho Pána Ježíše Krista, píše:

„Tyto věci jsem musel nutně ke své historii předeslat, aby s ohledem na dobu jeho vtěleného působení (τῆς ἐνσάρκου πολιτείας αὐτοῦ) si nikdo nemyslel, že Ježíš Kristus náš Spasitel a Pán začal existovat teprve nedávno.“ [23]

Také G. Pelland, G. M. de Durand a Ch. Morel, kteří přeložili a poznámkami opatřili kritické vydání 4. až 8. knihy *De Trinitate* sv. Hilaria

---

20 *Ibid.* 3,13 / PG 26,349A.

21 Eusebius Cesarejský, Církevní dějiny, s. 9.

22 J. J. Novák se při překladu mohl opřít o poznámku, ve které spolupracovníci J. P. Migneho podávají svoji interpretaci Eusebiova pojmu první Boží ekonomie: „Pojmem ekonomie staří Řekové nazývali, cokoliv Kristus učinil na zemi pro to, aby lidskému rodu poskytl spásu. Proto první ekonomie Krista je vtělení: jako poslední ekonomie je utrpení.“ (PG 20,49; pozn. 8.) Pod pojem ekonomie starověká theologie skutečně zahrnovala veškeré konání Krista na zemi. Ovšem jak jsme viděli, problém je v tom, že vtělení Krista není začátkem Kristova působení na zemi. Novozákonní době předchází dlouhá historie Starého zákona, v průběhu které Kristus na zemi koná a působí netělesně (ἀσάρκως).

23 Eusebius Cesarejský, *Historia ecclesiastica* 1,4 / PG 20,76C.

pro edici Sources chrétiennes, vycházeli z podobných theologických předpokladů jako J. J. Novák. Uvedeme si zde dvě poznámky, kde autoři ukazují, jakým způsobem podle nich sv. Hilarius chápal pojem *dispensatio*. Za pozornost stojí, že překladatelé opoznámkovali právě ta místa, ze kterých je patrné, že sv. Hilarius pojmem *dispensatio* nemyslel, jak se autoři poznámek domnívají, pouze události historie spásy začínající vtělením Slova.

„*Dispensatio* je u Hilaria klíčové slovo: viz Ladaria ‚*Dispensatio*', s. 429–455. Tento termín zahrnuje širokou škálu termínů. Základní smysl je spasitelný záměr Boha, jak se realizuje skrze vtělené Slovo. Ale zde se jedná o vztah Otce a Syna."[24]

Na jiném místě nacházíme následující poznámku:[25]

„*Dipensatio* se u Hilaria normálně vztahuje k řádu tajemství vtěleného Slova. Nicméně zde se tento termín vztahuje k trojičnímu tajemství jako v *De Trinitate* II,16".[26]

Podle těchto autorů, podobně jako podle současné theologie obecně, příchod Krista, Syna Božího do světa, jinými slovy počátek jeho působení v rámci ekonomie spásy, odkazuje k inkarnaci. Zjednodušeně bychom mohli říct, že v tomto případě by pojetí Boží ekonomie vypadalo zhruba takto: Hospodin Bůh, který jedná ve Starém zákoně, je Bůh Otec. Ten jedná se starozákonním lidem, uzavírá s ním svou smlouvu a zaslibuje mu příchod Mesiáše – Pomazaného, tj. Krista. Slib je naplněn událostí vtělení, která je příchodem Syna Božího do světa.

To je ovšem, jak jsme viděli, v rozporu se základními předpoklady starověké theologie. Problém nastává tehdy, pokud si badatelé neuvědomí tento rozdíl mezi některými základními východisky starověké a moderní theologie. Dochází pak k tomu, že čtou církevní Otce ahistoricky z perspektivy současné theologie a vkládají tak do jejich theologie názory, které mají sice své místo v současné theologii nikoliv však ve starokřesťanské theologii.

Poněkud stranou zájmu moderního bádání v patrologii zůstal tento základní koncept starověké theologie, podle kterého obsahem Boží ekonomie je konání a zjevení Božího Syna ve světě. Inkarnace podle starověké theologie nebyla prvním příchodem Božího Syna do světa. Logos před

---

24 SC 443, s. 302.

25 Text z *De Trinitate* 4,33 , který překladatelé opatřili touto poznámkou, citujeme níže (pozn. 43).

26 SC 448, s. 76.

tím, než se vtělil a stal se člověkem, se zjevil v podobě člověka Abrahamovi, také Jákobovi, se kterým v podobě člověka zápasil a byl jím poražen. Hagar se zjevil jako Anděl Hospodinův a Hospodin. Mojžíšovi zjevil v hořícím keři své jméno JSEM, KTERÝ JSEM. Izraelský lid vyvedl z Egypta. Na Sinaji daroval Mojžíšovi ustanovení Zákona. Jozuovi se zjevil jako Velitel Hospodinova zástupu, atd…

Ariánské pojetí ekonomie

Sv. Hilarius podává svůj výklad starozákonních theofanií jako argument v rámci své polemiky s ariánskou theologií. Ariánská nauka sdílela s církevní theologií některé společné prvky. Jedním z těchto prvků byl také koncept Boží ekonomie a na něm postavený výklad starozákonních theofanií. Ariáni při formulování své nauky navazovali na starověkou, přednicejskou theologii, která jim poskytla základní rámec, pomoci kterého formulovali své myšlení. V tomto směru je ariánská nauka dalším svědectvím o tom, jak podstatnou úlohu hrál koncept Boží ekonomie ve starověké theologii. Zjednodušeně můžeme říci, že ariáni z přednicejské theologie podrželi nauku o úloze Krista (*officium Christi*), ale odmítli následovat přednicejskou theologii v nauce o přirozenosti Krista (*natura Christi*). Dobře je to patrné na následujícím citátu z dochovaného fragmentu anonymního ariánského výkladu víry, který ukazuje, jak ariáni chápali působení Slova v období před vtělením:

„Syn na počátku, ještě před tím, než sestoupil do Marie Panny, byl vždy poslušný Bohu a svému Otci. Jak všemohoucí Bůh Otec ustanovil a určil, tak všichni dychtiví proroci skrze Syna říkali, že sám Syn hodlá přijít, když měl být poslán od Otce jako osvětitel a Spasitel lidského rodu…“[27]

V 7. knize *De Trinitate* sv. Hilarius ukazuje, jaká byla odpověď ariánské nauky Sabelliovi, podle kterého Otec a Syn jsou pouze jména jednoho Boha, který když je skrytý, nazývá se Bůh (SZ) nebo Otec (NZ), a když se zjevuje, nazývá se Anděl (SZ) nebo Slovo či Syn (NZ). Podle sv. Hilaria by ariánská nauka na takové ztotožnění osob Boha Otce a Syna odpověděla těmito slovy:

„Neznáš tajemství své spásy. Je potřeba věřit v Syna, skrze kterého byly učiněny věky, skrze kterého byl stvořen člověk. Ten dal zákon skrze anděly, narodil se

---

[27] *Sermonum arianorum fragmenta antiquissima,* fr. 17, PL 13,624A.

[28] Sv. HILARIUS, *De Trinitate* 7,6 / SC 448,228,22–29; PL 10,204B.

z Marie, byl poslán od Otce, byl ukřižován, zemřel a byl pohřben. Vstal z mrtvých, nachází se po pravici Otce a je soudcem živých i mrtvých. V něm je potřeba být znovu narozen. Musíme ho vyznat, jeho království si musíme zasloužit."[28]

Pokud to srovnáme s citátem z *De Trinitate* 4,42, který jsme uváděli na začátku, pak vidíme, že shoda je evidentní. Jak podle sv. Hilaria tak podle ariánské nauky ten, který stvořil svět a člověka, který dal starozákonnímu lidu Zákon, je týž, který se potom narodil z Panny Marie a stal se člověkem. Rozdíl byl však v tom, jaké důsledky vyvozovali z tohoto společně sdíleného základu.

Ariánská nauka ve shodě s naukou církve mluvila na jedné straně o absolutní nepodobnosti nestvořeného a stvořeného, Boha a stvoření. Na druhé straně a to v protikladu se samotnou podstatou křesťanské theologie a pod vlivem helénismu z toho vyvodila následující závěr. Z důvodu absolutní odlišnosti Boha a stvořeného světa nemůžeme mluvit o skutečné přítomnosti Boha ve světě. Pro ariány byla absolutně nepřijatelná představa, že by nestvořený Bůh mohl přijít do přímého kontaktu se stvořeným světem. O to více, když se mluvilo o tom, že Bůh je viděn, slyšen a nakonec o tom, že se vtělil a stal se člověkem.

Jak podle ariánské nauky tak i podle starokřesťanské theologie Boha ve světě zjevuje jeho Logos a to ve Starém zákoně netělesně a v Novém zákoně poté, co se stal člověkem, tělesně. Pod vlivem helénistické filozofie z toho ariáni vyvodili závěry, které byly popřením podstaty křesťanství. Bůh nemůže mít přímý vztah se stvořeným světem, potřebuje prostředníka. Tím je pro ariány Logos. Ten byl Bohem stvořen proto, aby vykonával svoji úlohu prostředníka v rámci ekonomie spásy – stvořit svět, vyvolit Izrael, darovat mu Zákon, zjevovat se starozákonním spravedlivým a nakonec se stát člověkem. Nacházíme zde analogii k základnímu principu gnostické theologie. Skutečnost, že Bůh může přijít do kontaktu s materiálním světem (je viděn, slyšen atd…), byl pro gnostiky důkazem o tom, že takový Bůh není skutečným nejvyšším Bohem.

Podle sv. Hilaria *principale* ariánské nauky je Mojžíšův výrok z Deuteronomia 6,4: „Slyš, Izraeli, Hospodin Bůh náš, Hospodin jeden jest". Sv. Hilarius je toho názoru, že s tím samozřejmě všichni, kteří věří v Boha souhlasí. Dodává však, že je potřeba vykládat Mojžíše v kontextu celého jeho díla. Neboť fakt, že Bůh je jeden, neznamená, že musíme popírat, že

---

[29] Ρωμανιδη, Δογματικη και συμβολικη θεολογια.

Syn Boží je Bůh. O. J. Romanidis k metodě, jak byl veden spor mezi ariány a křesťanskou theologií, poznamenává: „Orthodoxní a ariáni theologizovali na základě historických událostí zjevení.“[29]

Ve 4. knize sv. Hilarius ariány vybízí:

„…podívejme se, zda Mojžíš, který řekl k Izraeli: ‚Hospodin, Bůh tvůj, jeden jest,‘ hlásal také, že Syn Boží je Bůh. K tomu, abychom vyznali božství našeho Pána Ježíše Krista, je potřeba používat svědectví Mojžíše. Heretici vyznávajíce jednoho Boha se domnívají, že s odvoláním na jeho autoritu lze popřít, že Syn je Bůh.“ [30]

II. Starozákonní theofanie

K tomu, aby sv. Hilarius ukázal, jak Mojžíš vedle nauky, že Bůh je jeden, učí také, že Syn Boží je Bůh, přistupuje k výkladu starozákonních theofanií. Ke své metodě poznamenává:

„Nešli jsme proti autoritě Mojžíše, ale odpověděli jsme na základě jeho autority, že není možné popírat, že Syn Boží je Bůh proto, že bylo řečeno k Izraeli – Bůh je jeden. Naopak autor víry, že Syn Boží je Bůh, je také autorem zvěstování, že Bůh je jeden.“ [31]

Podívejme se tedy, jakým způsobem podle sv. Hilaria Mojžíš učí Boha a Boha. Nejdříve přichází ke zprávě o stvoření světa. V Gn 1,6–7 čteme: „Řekl také Bůh: Buď obloha uprostřed vod, a děl vody od vod! I učinil Bůh tu oblohu, a oddělil vody, kteréž jsou pod oblohou, od vod, kteréž jsou nad oblohou. A stalo se tak.“

Také zde sv. Hilarius vychází z konceptu Boží ekonomie, jak jsme si jej v krátkosti představili. Bůh Otec ve světě vše koná skrze svého Syna. To podle něj Mojžíš vyjadřuje, když činí rozdíl mezi Bohem, který přikazuje a Bohem, který to realizuje.

„Skutečně Zákon nepřinesl nic jiného než označení osoby, když pravil: ‚A řekl Bůh: Buď obloha‘ a potom opět dodal: ‚A učinil Bůh oblohu.‘ Ostatně Zákon ani nerozlišil moc, ani neoddělil přirozenost, ani nezměnil jméno. Pouze nám představil toho, který mluví, aby nám ukázal toho, který koná.“ [32]

Z toho, jak Mojžíš mluví o stvoření člověka, sv. Hilarius vyvozuje:

---

[30] Sv. Hilarius, *De Trinitate* 4,15 / SC 448,42,23–28; PL 10,108B.
[31] *Ibid.* 5,2 / SC 448,100,16–20; PL 10,131B.
[32] *Ibid.* 5,5 / SC 448,104, 1–6; PL 10,132B.

„…tím, jak řekl: ‚Učiňme člověka k obrazu a podobenství našemu,' chtěl, abychom ještě jasněji pochopili, že to nemá odkazovat pouze k němu. Vyznal tak, že má společníka a zrušil představu, že je jednotlivec."[33]

Dále sv. Hilarius uvádí, že sloveso „učiňme" svědčí o tom, že Bůh není *singularis,* a tím, jak je řečeno „k obrazu našemu", zase svědčí o tom, že nejsou *diversum et alienum*.

Nejen zprávu o stvoření světa vykládá sv. Hilarius na základě konceptu Boží ekonomie. Také to, jak Bůh jedná se starozákonním lidem interpretuje pomocí stejného předpokladu – Bůh Otec jedná s Izraelem skrze své Slovo, svého Syna. „Je potřeba, abychom viděli, jakým způsobem, jak vyvolení tak i dar Zákona, na základě stejného řádu víry zvěstují Boha a Boha."[34]

Podle sv. Hilaria tedy v Písmu nalézáme *ordo confessionis* či *dispensatio sacramentorum caelestium,* pomocí kterého nás Mojžíš učí o *Deum* (Otci) *et Deum* (Synu). Sv. Hilarius to ukazuje na své interpretaci zjevení Anděla Hospodinova k Hagar z Gn 16,9–10:

„Tedy řekl jí anděl Hospodinův: Navrať se ku paní své, a pokoř se pod ruku její. Opět řekl anděl Hospodinův: Velice rozmnožím símě tvé, aniž bude moci sečteno býti pro množství."

Verš z Gn 16,13 uvedeme podle textu Vulgáty:

„A nazvala [Hagar] jménem Hospodinovým toho, který k ní mluvil: Ty jsi Bůh, který mě viděl…"[35]

Pojem anděl ve starověké theologii: officium *nebo* natura

Aby nám byl výklad sv. Hilaria srozumitelný, musíme si říci alespoň to nejzákladnější o tom, jak starověká theologie chápala pojem anděl. Latinský pojem *angelus* vychází z řeckého ἄγγελος což znamená posel či hlasatel. V zásadě tento pojem mohl mít dvě základní použití. Za prvé tím mohla být označena funkce (*officium*). V tomto případě tento pojem označoval kohokoliv, kdo něco zvěstoval, nebo přinášel nějakou zprávu. Za druhé tím mohl být označován skutečný anděl. V tomto případě tento pojem označoval přirozenost (*natura*).

Velice pozorně a na základě kontextu církevní Otcové rozlišovali mezi tím, kdy Písmo mluví o *officium* nebo o *natura*. Jinými slovy rozlišovali,

---

33 *Ibid.* 4,17 / SC 448,48, 18–22; PL 10,110C.
34 *Ibid.* 4,22 / SC 448, 56,11–12; PL 10,113B.
35 *Vocavit autem nomen Domini qui loquebatur ad eam Tu Deus qui vidisti me…*

kdy Písmo mluvilo o Andělu Hospodinově a ztotožňovalo ho s Hospodinem (jako je tomu právě v případě perikopy s Hagar) a kdy se mluvilo o andělu jako o stvoření.

Sv. Athanasius v diskusi s ariány vysvětluje toto rozlišení na základě slov, kterými Jákob žehná Jozefovi v Gn 48,15–16:

„Požehnal Josefovi takto: Bůh, před nímž ustavičně chodívali moji otcové Abraham a Izák, Bůh, Pastýř, který mě vodí od počátku až dodnes, Anděl, Vykupitel, jenž před vším zlým mě chránil, ať požehná těm chlapcům."

Také zde Písmo ztotožňuje Boha s Andělem, když používá pojem anděl za jedno z označení Boha. Sv. Athanasius k tomu říká:

„Není to tak, že by k Bohu Stvořiteli přiřadil toho, který je svou přirozeností stvořený anděl a opustil Boha, který ho živil a žádal od anděla požehnání pro své vnuky. Ale tím, jak řekl ‚jenž před vším zlým mě chránil', ukázal, že to není nějaký ze stvořených andělů, ale Logos Boží, kterého připojil k Otci ve své modlitbě. Skrze něho Bůh vysvobozuje ty, které chce vysvobodit. Vědouce, že je také nazýván Otcovým Andělem velké rady, o nikom jiném neřekl, že dává požehnání a vysvobozuje ze zlého. Není to tak, že pro sebe by žádal požehnání od Boha a pro své vnuky od anděla." [36]

Jako ukázku, kdy Písmo pod pojmem anděla rozumí skutečného anděla, zmiňuje sv. Athanasius zjevení anděla Hospodinova k Zachariášovi při oznámení narození sv. Jana Křtitele nebo zvěstování Panně Marii.

„Ten, kdo viděl anděla, chápe, že viděl anděla a ne Boha. Zachariáš viděl anděla, Izajáš viděl Hospodina. Manoách, otec Samsonův, viděl anděla, ale Mojžíš viděl Boha. Gideon viděl anděla, ale Abrahamovi se dal vidět Bůh. Nikdy neviděl anděla ten, kdo viděl Boha. Také si nikdy nemyslel ten, kdo viděl anděla, že viděl Boha. Neboť velice či spíše úplně je stvoření svou přirozeností odlišné od Boha Stvořitele."[37]

Vraťme se nyní zpět k tomu, jak sv. Hilarius interpretuje zjevení Anděla Hospodinova k Hagar, pomocí kterého nás Mojžíš učí o Bohu (Otci) a Bohu (Synu). Podle sv. Hilaria jsou ve slově Anděl Hospodinův označeny dvě odlišné osoby – *ipse qui est et ille cuius est* – tedy Anděl a Hospodin. Na základě toho, že tento Anděl slibuje Hagar rozmnožení potomstva – věc, která náleží pouze Bohu; a na základě toho, že na konci perikopy Hagar nazývá tohoto Anděla Hospodinem a Bohem, sv. Hilarius dochází k následujícímu závěru:

---

[36] Sv. Athanasius Alexandrijský, *Orationes contra Arianos* 3,12 / PG 26,345C.

[37] *Ibid.* 3,14 / PG 26,349C.

„Ten, který byl nazván Andělem Božím, je také Hospodinem a Bohem. Však podle proroka Syn Boží je Andělem velké rady. Aby bylo jasné rozlišení osob, byl nazván Andělem Božím. Ten, který je Bůh z Boha, je také Andělem Božím, a aby mu byla dána úcta, která mu náleží, bylo o něm prohlášeno, že je Hospodinem a Bohem."[38]

Podle sv. Hilaria nám zde Mojžíš ukazuje rozlišení osob a to tím, že vedle Boha (Otce) je Bohem také ten, který je Bohem poslán k Hagar jako Anděl, tedy posel Boží:

„Bohem je ten, který je i Andělem. Protože ten, který je Andělem Božím, je také Bohem narozeným z Boha. Je Andělem Božím, o kterém je řečeno, že je Andělem velké rady; ovšem o něco dále je ukázáno, že je Bohem, aby nebyl považován za anděla ten, který je Bohem."[39]

O něco dále čteme:

„Písmo začíná u Anděla Božího a potom o tom stejném vyznává, že je Bůh, který mluví o stejných věcech. Z toho je patrné, že Písmo zachovalo řád tajemství a formu pravého zvěstování."[40]

Na závěr k této perikopě sv. Hilarius dodává:

„Když chtěl Zákon, nebo spíše Bůh skrze Zákon, abychom poznali osobu, která vlastní jméno Otce, tak mluvil o Synu Božím, který je andělem Božím, to jest poslem Božím. Tím, jak ho nazývá poslem, ukazuje na význam jeho funkce a skutečnost jeho přirozenosti zase potvrdil tím, jak ho nazval Bohem. Je to vyjádření řádu ekonomie, nejde zde o určení rodu."[41]

Další z theofanií, u které se sv. Hilarius zastavuje, je zjevení Hospodina k Mojžíšovi v hořícím keři. Také zde chce ukázat, jakým způsobem Mojžíš zvěstuje Boha a Boha a jak nám ukazuje rozdíl mezi osobami Otce a Syna. Perikopa začíná v Exodu 3,2:

„Tedy ukázal se mu anděl Hospodinův v plameni ohně z prostředku kře. I viděl, a aj, keř hořel ohněm, avšak neshořel."

Ve 4. verši perikopa pokračuje těmito slovy:

„Vida pak Hospodin, že jde, aby pohleděl, zavolal naň Bůh z prostředku kře, a řekl: Mojžíši, Mojžíši! Kterýžto odpověděl: Aj, teď jsem. I řekl: Nepřistupuj sem, szuj obuv svou s noh svých; nebo místo, na kterémž ty stojíš, země svatá jest. A řekl: Já

---

38 Sv. Hilarius, *De Trinitate* 4,23 / SC 448,58,20–26; PL 10,114A.
39 *Ibid.* 4,24 / SC 448, 60,20–24; PL 10,115A.
40 *Ibid.* 4,26 / SC 448,64, 18-21; PL 10,117A.
41 *Ibid.* 5,11 / SC 448,116,16–21; PL 10,136B.

jsem Bůh otce tvého, Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, a Bůh Jákobův. I zakryl Mojžíš tvář svou, (nebo se bál), aby nepatřil na Boha." (Ex 3,4–6)

Opět perikopa začíná Andělem Hospodinovým, o kterém je nakonec řečeno, že je Bohem. Sv. Hilarius k tomu poznamenává:

„…tento Anděl Boží byl poznán jako Bůh. Zcela jasně byl poznán nejen jako Bůh, ale jako Bůh Abrahámův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův." [42]

O něco dále k tomu dodává:

„Být Andělem Božím mu nezabraňuje být Bohem a naopak být Bohem mu nezabraňuje být Andělem Božím. Tím, jak nám umožnil, abychom pochopili, jak jsou zde označeny osoby, když rozlišil mezi tím, kdo je nenarozený a kdo je narozený a tím, jak nám odhalil ekonomii nebeských tajemství, nás Mojžíš naučil, že nemáme o Bohu smýšlet, že je osamocený…"[43]

Zde musíme poznamenat, že není, jak je vidět také na případě sv. Hilaria a sv. Athanasia, historickou skutečností opodstatněný, i když často opakovaný, soud těch historiků theologie,[44] kteří tvrdí, že církev kvůli konfliktu s ariánskou naukou opustila výklad starozákonních perikop, kde se mluvilo o totožnosti Hospodina s Andělem Hospodinovým, nebo s Andělem velké rady. Ariánská nauka skutečně vykládala identitu tohoto Anděla stejně jako starověká církev – je to Logos, Syn Boží, který je Bohem Otcem poslán do světa. Uznávali také to, že o něm Písmo mluvilo jako o Hospodinu a Bohu. Podle ariánů však byl Bohem pouze podle jména, podobně jako Mojžíš byl nazván bohem faraónovým, nebo jako v Žalmu 82,6 věřící byli nazváni bohy: „Řekl' jsem já byl: Bohové jste, a synové Nejvyššího vy všickni".

Už jsme také zmínili, že pro ariány tato zjevovatelská úloha Logu, Syna Božího byla sama důkazem toho, že nemůže být Bohem. Bůh se podle ariánské nauky ve světě nemůže zjevovat přímo, potřebuje stvořeného prostředníka – tím je pro ně Logos, Syn Boží. Církev však kvůli ariánské dezinterpretaci přednicejské theologie neopustila své základní theologické předpoklady.

Zdá se, že skutečnost je spíše taková, že zatímco pro ariány celá historie zjevení Logu ve světě jak v jeho netělesné formě (SZ) tak po vtělení (NZ)

---

42 *Ibid.* 4,32 / SC 448, 72,2–4; PL 10, 120A.

43 *Ibid.* 4,33 / SC 448, 76,36–41; PL 10, 121B.

44 Např. Pelikán, The Emergence of the Catholic Tradition (100–600), s. 182–184; nebo Grillmeier, Christ in Christian Tradition, s. 52.

byla argumentem svědčícím o stvořenosti Logu, pro starokřesťanskou theologii byla stejná historie zjevení Logu ve Starém zákoně a Novém zákoně samotným východiskem a základem trojičního dogmatu. N. A. Matsukas se ve své dogmatické theologii vyjadřuje o vztahu mezi výkladem biblických theofanií a trojičního dogmatu tímto způsobem:

„Historicky každý, kdo zkoumá zrození trojičního dogmatu, musí začít od historického odhalení theofanií, jak je vykládá patristická tradice. Vždyť jak theologie, tak i historiografie začíná tím, jak první křesťanské komunity viděly ve starozákonních theofaniích skrytý Logos, kterého potom křesťané ve své zkušenosti poznali jako vtěleného."[45]

Trojiční dogma má své kořeny a svůj základ ve starozákonních theofaniích, které byly církví vykládány na základě konceptu Boží ekonomie – Bůh ve světě vždy jedná tak, že Bůh Otec jedná skrze svého Syna v Duchu Svatém. Všichni Otcové starověké církve jak latinsky tak řecky píšící nacházeli, stejně jak to vidíme u sv. Hilaria, ve starozákonních theofaniích svědectví o rozlišení mezi osobami Otce a Syna. *De Trinitate* sv. Hilaria, které je v prvé řadě obsáhlou a podrobnou biblickou exegezí starozákonních a novozákonních theofanií, je v tomto směru ukázkovým příkladem toho, jak starověká theologie chápala trojiční nauku. Základním východiskem je zde Písmem zachycená historická zkušenost starozákonního a novozákonního lidu s Bohem, který se sám zjevuje ve světě a v historii. Trojiční nauka je pak reflexí této historické zkušenosti Božího lidu se zjevujícím se Bohem, přítomným ve světě a v historii skrze theofanie nejdříve nevtěleného a pak vtěleného Slova.

Proti Sabelliově monarchianismu, který ztotožňoval osobu Otce a Syna, církev poukazovala na to, jak Písmo ve Starém zákoně rozlišuje mezi osobami Boha a Anděla Božího a v Novém zákoně mezi osobou Otce a osobou Slova či Syna. Proti ariánské nauce, která od sebe sice tyto osoby odlišovala, ale zase popírala božství tohoto Anděla (SZ) a Syna či Slova (NZ), církev ukazovala, jak podle Písma vedle Boha je Bohem i ta osoba, která ve Starém zákoně je nazývána Andělem Hospodinovým, nebo Andělem velké rady a v Novém zákoně Slovem, či Synem Božím. Opustit tento výklad Písma kvůli ariánské nauce, by znamenalo pro starokřesťanskou theologii přepracovat základní východiska své theologie. Znamenalo by to opustit základní koncept Boží ekonomie a na něm postavenou trojiční theologii.

---

45 Ματσουκα, Δογματικη και συμβολικη θεολογια, s. 68.

První církevní alternativou tohoto výkladu starozákonních theofanií je výklad, který podává sv. Augustin ve 2. a 3. knize svého *De Trinitate* a v závěrečné kapitole 2. knihy svého *Contra Maximinum Episcopum Arianorum*.

Starozákonní theofanie u sv. Augustina

Sv. Augustin je první z církevních Otců, který při výkladu starozákonních theofanií opouští koncept Boží ekonomie sdílený jak starocírkevní theologií tak ariánskou naukou. Podle sv. Augustina – a to s odkazem na 1. kapitolu z listu Židům – musíme rozlišovat mezi ekonomií Starého zákona a ekonomií Nového zákona (*dispensatio Novi Testamenti a dispensatione Veteris Testamenti… distingueretur*). Ve Starém zákoně Bůh mluvil ke svému lidu skrze anděly a v Novém zákoně k nim promluvil skrze svého Syna.[46] Základní pravidlo sv. Augustina pro výklad starozákonních theofanií zní:

„My říkáme, že se nikdy nezjevil ani Bůh Otec, ani Syn, ani Duch Svatý tělesným očím, zjevil se jedině skrze tělesná stvoření podřízená své moci (*per subjectam suae potestati corpoream creaturam*).“[47]

Bůh se ve Starém zákoně nezjevoval přímo. Zjevoval se skrze viditelné a smyslové věci, které byly stvořeny proto, aby naznačily (*ad significandum*) neviditelného a inteligibilního Boha[48] a potom přestaly existovat. Ve většině případů podle sv. Augustina nelze říci, zda-li to byl Otec, Syn, Duch Svatý nebo nerozlišitelně sama Trojice, kdo měl být naznačen skrze tělesné formy (*per formas corporeas*, PL 42, 852), nebo skrze viditelné formy (*per visibiles formas*, PL 42, 866), nebo skrze proměnlivá stvoření (*per creaturam commutabilem*, PL 42, 856).

Sv. Augustin se tímto originálním výkladem starozákonních theofanií snažil zachránit božství Logu. Věděl, jakým způsobem ariáni používali starověký koncept Boží ekonomie, aby dokázali stvořenost Logu: Podle ariánů Syn Boží byl viditelný nejen v Novém zákoně skrze svou lidskou přirozenost narozenou z Panny Marie, ale již ve Starém zákoně se Syn zjevil starozákonním Otcům a to skrze sebe sama (*per se ipsum*).[49] Tato

---

46 Sv. Augustin, *De Trinitate* 3, 11,22 / PL 42,882.
47 *Ibid.* 2,9,16 / PL 42,855.
48 *Ibid.* 2,15,25 / PL 42,862.
49 *Ibid.* 2,9,15 / PL 42,854.

viditelnost Logu *per se ipsum* ve Starém zákoně byla podle ariánů jasným důkazem jeho ne-božství.

Sv. Augustin chce proti ariánům dokázat božství Logu. Problém však spočívá v tom, že s nimi sdílí stejný gnoseologický princip vycházející s platónského dualismu. Inteligibilní, nehmotný, netělesný Bůh se nemůže zjevovat přímo ve smyslovém, hmotném a tělesném světě. Nemůže být viděn, ani poznán přímo, potřebuje prostředníka. Pro ariány je tímto prostředníkem stvořený Logos. Podle sv. Augustina ve Starém zákoně tuto funkci prostředníka při zjevování Boha ve světě plní různé pro ten účel stvořené, tělesné a viditelné formy. Zatímco v Novém zákoně je tímto prostředníkem lidská přirozenost vtěleného Syna Božího.

Přímé zjevení Boha, což podle sv. Augustina znamená vidění Boží substance, není v tomto světě možné. Bude to možné až v příštím životě, protože v tomto životě Pán je nepřítomen, je k nám jako cizinec (*peregrinamur a Domino*) a my tak v tomto životě chodíme skrze víru a nikoliv skrze vidění[50] (2K 5,7).

Abrahamovo ospravedlnění skrze víru ve výkladu sv. Hilara z Poitiers

Nakonec se ještě podíváme na to, jak sv. Hilarius vykládá zjevení Hospodina k Abrahamovi při božišti v Mamre z Gn 18,1–2:

„I ukázal se Hospodin Abrahamovi při božišti Mamre, když seděl za denního horka ve dveřích stanu. Rozhlédl se a spatřil: Hle, naproti němu stojí tři muži. Jakmile je spatřil, vyběhl jim ze dveří stanu vstříc, sklonil se k zemi."

Písmo začíná tím, že se Hospodin zjevil Abrahamovi a pak dodává, že Abraham viděl tři muže. Sv. Hilarius k tomu poznamenává:

„Písmo ukazuje, že se objevili tři muži, ale patriarcha ví, kterého je potřeba uctít a vyznat. Přestože nejsou mezi sebou rozlišeni, Abraham poznal svého Hospodina očima víry a pohledem mysli." [51]

V 10. verši perikopa pokračuje těmito slovy:

„I řekl jeden z nich: Po obvyklé době se k tobě určitě vrátím, a hle, tvá žena bude mít syna. Sára naslouchala za ním ve dveřích stanu. Abraham i Sára byli staří, sešlí věkem, a Sáře již ustal běh ženský. Zasmála se v duchu a řekla si: Když už jsem tak sešlá, má se mi dostat takové rozkoše? I můj pán je stařec. Tu Hospodin Abrahamovi řekl: Pročpak se Sára směje a říká: Což mohu opravdu rodit, když už jsem tak stará?" (Gn 18,10–13)

---

[50] *Ibid.* 2,17,28 / PL 42,864.

[51] Sv. Hilarius, *De Trinitate* 4,25 / SC 448,60,4–7; PL 10,115A.

Podle sv. Hilaria je z kontextu patrné, že jeden z těch tří mužů je Hospodin a Bůh. Ve 2. verši se mu Abraham klaní. V 10. verši se jeden od zbylých dvou odděluje a dává Sáře zaslíbení potomka. A ve 13. verši je o něm řečeno, že je Hospodin. Sv. Hilarius o Abrahamově konání píše:

„Ačkoliv viděl člověka, přece ho Abraham uctil jako Hospodina a tak rozpoznal tajemství budoucího vtělení… Ze tří mužů, které Abraham viděl, dva odcházejí (viz Gn 18, 22 a Gn 19, 1) a ten, který zůstává je Hospodin a Bůh (…) Celou svou řečí nás Abraham učí víře, kterou byl ospravedlněn…“[52]

Na jiném místě se k Abrahamově víře ještě jednou vrací těmito slovy:

„Vždyť k Abrahamovi mluvil člověk, ale on uctil Boha… skrze tuto víru byl Abraham ospravedlněn a učiněn Otcem národů, skrze víru, kterou uctil Boha, ve kterého uvěřil.“ [53]

Víra, kterou byl podle apoštola Pavla Abraham ospravedlněn (Ř 4,3) a víra církve byla podle sv. Hilaria totožná. Jak křesťané tak i Abraham vidí člověka a uctívají ho jako Boha. V obou případech jde o zjevení Logu, Syna Božího. Abrahamovi se Syn Boží zjevuje v podobě člověka a v Novém zákoně se Syn Boží jako člověk narodil.

V této souvislosti sv. Hilarius vzkazuje Áriovi: „Ty nejsi Izrael Boží, ty nejsi potomek Abrahámův, ty jsi nebyl ospravedlněn vírou, neboť jsi neuvěřil Bohu.“[54] Árius samozřejmě věřil, že Bůh existuje, ale odmítl věřit tomu, že by se Bůh mohl zjevit v podobě člověka a potom se člověkem narodit.

Nakolik byl tento koncept Boží ekonomie a na něm postavený výklad starozákonních theofanií bytostnou součástí identity starověké církve, je dobře vidět také na 13. až 15. anathematu synody ze Sirmia roku 351:

XIII. „Kdokoliv říká, že slova „Učiňme člověka“ neřekl Otec k Synu, ale Bůh sám k sobě, budiž *anathema*.“

XIV. „Kdokoliv říká, že Abrahamovi se neukázal Syn, ale nezrozený Bůh [Bůh Otec], nebo jeho část, budiž *anathema*.“

XV. „Kdokoliv říká, že s Jákobem nezápasil Syn v podobě člověka, ale nezrozený Bůh, nebo jeho část, budiž *anathema*.“[55]

---

52 *Ibid.* 4,27 / SC 448,64,9–38; PL 10,118A.

53 *Ibid.* 5,15 / SC 448,120,6–7; PL 10,137C–138A.

54 *Ibid.* 5,15 / SC 448, 120,13–15; PL 10,137C.

55 Sv. Hilarius, *Liber de synodis* 37 / PL 10,510C–511A.

Sv. Hilarius v *Liber de synodis* vysvětluje západním biskupům, že anathemata sirmijské synody byla vydána kvůli Fotinovi:

„…aby se nikdo neodvážil tvrdit, že Syn Boží neexistoval před Synem z Panny a připsal by tak nezrozenému Bohu s pošetilou převráceností heretiků všechny zmíněné pasáže, které patří Synu Božímu. Tyto pasáže se vztahují k Otci, aby se mohla popírat osoba Syna.“[56].

Podle Fotina, stejně jako podle jeho učitele Marcela z Ankyry, Logos vychází z Otce až v okamžiku inkarnace. Proto se Logos v době před vtělením nemohl zjevovat ve Starém zákoně.

K podobnému závěru jako Fotinus, co se týče úlohy Syna ve starozákonních theofanií, došel, jak jsem viděli, J. J. Novák a také překladatelé sv. Hilaria. Zde také Syn Boží začíná působit v ekonomii spásy až od okamžiku vtělení. Ve Starém zákoně se spravedlivými a proroky jedná Bůh Otec. Je zde však rozdíl v tom, jaké předpoklady je vedly k tomuto závěru. Podle Fotina Logos ve starozákonní době ještě neexistoval jako samostatná osoba a tak se nemohl starozákonním spravedlivým zjevovat. V případě současné theologie však příčina není v tom, že by Syn Boží neexistoval před inkarnací. Podstata spočívá v jejich konceptu Boží ekonomie, podle kterého ve Starém zákoně jedná s Izraelem Bůh Otec, který zaslibuje poslat Mesiáše. Zaslíbení je naplněno v Novém zákoně při narození Krista. Ukázku takto chápaného konceptu Boží ekonomie můžeme vidět např. v knize C. V. Pospíšila Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel. V kapitole „Starozákonní předpoklady christologie“ píše:

„Prokazování kontinuity mezi Ježíšem z Nazareta a Starým zákonem dokládalo, že Muž z Nazareta je oním přislíbeným Kristem, v němž se naplnily přísliby dané Hospodinem v minulosti předkům…Ježíš z Nazareta totiž představuje nejen plnost zjevení, ale také radikální novost a překonání toho, co očekával Starý zákon.“[57]

O odstavec dále cituje A. Amata, Gesú il Signore:

„Kristův příchod není jakýmsi vývojovým nebo pedagogickým vyvrcholením dějin Izraele a jeho mesiášských nadějí. I když den vtělení přišel po dlouhé epoše očekávání, není čímsi vyvoditelným z toho, co mu předchází. Kristova ‚*res*‘ nekonečně přesahuje ‚*spes*‘ Izraele.“[58]

---

[56] *Ibid.* 50 / PL 10,517B.
[57] Pospíšil, Ježíš z Nazareta, s. 44.
[58] *Ibid.* s. 44.

Kristus, Syn Boží, kterého Hospodin (pravděpodobně myšleno Bůh Otec) zaslíbil Izraelcům přichází až v den vtělení. Proto není možné Synu Božímu připsat starozákonní theofanie. Takto chápaný koncept Boží ekonomie potom vede C. V. Pospíšila k tomu, že zdůrazňuje „radikální novost" a odlišnost křesťanství vůči Starému zákonu. Zcela naopak je tomu u Eusebia Cesarejského. Ten, jak jsme ukázali, vychází ze starokřesťanského konceptu Boží ekonomie, podle kterého Logos, Syn Boží zjevuje Boha jak ve Starém tak i v Novém zákoně. Eusebius se potom naopak snaží ukázat starobylost křesťanství a to tím, jak ukazuje, že týž Kristus, který se v posledních časech narodil z Panny Marie, se předtím zjevoval starozákonním spravedlivým. Eusebius vysvětluje, že Kristovo učení není nové, protože starozákonní spravedliví „dobře znali Krista".[59] Dokonce zde říká, že pokud by někdo tyto znamenité muže nazval křesťany, nebyl by daleko od pravdy. Na závěr Eusebius dodává:

„Co by nám tedy mohlo zabránit tvrdit, že my, kteří jsme od Krista, máme tentýž způsob života a týž způsob uctívání Boha jako ti bohumilí muži dávných dob? Tím jsme dokázali, že dokonalá úcta Boha, která nám byla předána skrze Kristovu nauku, není nová ani cizí, ale má-li být řečena pravda, jediná a pravá."[60]

Takto odlišně chápané koncepty Boží ekonomie samozřejmě vedou také k zcela odlišně chápanému vztahu Starého a Nového zákona. V 5. knize sv. Hilarius o jejich vztahu píše:

„Tajemství Zákona zobrazují tajemství evangelijní ekonomie, aby tak patriarcha viděl a věřil v to, co apoštol nazírá a zvěstuje. Vždyť Zákon je stín věcí budoucích a stín vyjadřuje skutečnost těla. A tak Bůh, který byl viděn a věřen a uctíván v člověku, se po naplnění času měl narodit člověkem… Bůh byl tehdy pouze viděn v člověku, nebyl však ještě narozen. Brzy však ten, který byl viděn, byl i narozen… Později na základě evangelia ukážeme, že skutečný Syn Boží se narodil jako člověk; nyní podejme na základě Zákona nauku o tom, že skutečný Bůh Syn Boží byl v podobě člověka viděn patriarchy."[61]

Základní rozdíl mezi Starým a Novým zákonem spočívá v tom, že tatáž osoba Syna Božího se netělesně zjevuje ve Starém zákoně a tělesně v Novém zákoně.

Vycházeje z odlišného konceptu Boží ekonomie C. V. Pospíšil píše o vztahu Starého a Nového zákona:

---

59 Eusebius Cesarejský, *Historia ecclesiastica* 1,4 / PG 20,77D.
60 *Ibid.* 1,4 / PG 20,80C.
61 Sv. Hilarius, *De Trinitate* 5,17 / SC 448,124,3–25; PL 10,139A–140A.

„Starozákonní svatopisci nikdy nehovoří o vtělení Božího Syna. Hovořit o starozákonní christologii by rovněž nevyhnutelně implikovalo, že Ježíš z Nazareta vlastně nic nového nezjevil a nevykonal, a to je z hlediska křesťanské víry nepřijatelné. Z uvedených důvodů platí, že nelze vypracovat žádnou christologii pouze na základě starozákonního zjevení."[62]

Podle sv. Hilaria naopak Abrahám poznal tajemství budoucího vtělení, když viděl člověka a uvěřil mu jako Bohu. Podle starověkého konceptu ekonomie je možné mluvit o starozákonní christologii, protože i ve Starém zákoně je to Kristus, který ve své osobě zjevuje Boha. Celá 4. a 5. kniha *De Trinitate* je věnována tomu, aby sv. Hilarius ukázal, jak Mojžíš ve svých knihách zvěstuje *Deum et Deum* a jak nás ve svých starozákonních knihách učí rozlišovat mezi osobami Boha Otce a Syna Božího. Jeden Trojjediný Bůh-Otec skrze Syna v Duchu Svatém – se zjevuje ve Starém zákoně skrze nevtělené Slovo a v Novém zákoně skrze vtělené Slovo. Jak Starý zákon tak i Nový zákon jsou svědectvím o historickém průběhu jedné a téže Boží ekonomie spásy.

Literatura

Primární prameny

Athanasius Alexandrijský, *Orationes contra Arianos,* Patrologia Graeca 26, vyd. J.-P. Migne, Paris 1857–1866.

Augustinus, *De Trinitate,* Patrologia Latina 42, vyd. J.-P. Migne, Paris 1841–1864.

Eusebius Cesarejský, *Historia ecclesiastica*. Patrologia Graeca 20, vyd. J.- P. Migne, Paris 1857–1866.

Eusebius Cesarejský, Církevní dějiny. Přel. J. J. Novák. Praha: Česká katolická Charita, 1988. (Teologické studie).

Hilarius z Poitiers, *Liber de synodis,* Patrologia Latina 10, vyd. J.-P. Migne, Paris 1841–1864.

Hilarius z Poitiers, *De Trinitate.* Texte critique par P. Smulders; traduction et notes par G. M. de Durand, Ch. Morel et G. Pelland. Paris : Cerf, 2000. (Sources chrétiennes, sv. 448).

Ireneus Lyonský, *Adversus haereses,* Patrologia Graeca 7, vyd. J.-P. Migne, Paris 1857–1866.

[62] Pospíšil, Ježíš z Nazareta, s. 44.

Theofilus Antiochejský, *Ad Autolycum,* Patrologia Graeca 6, vyd. J.-P. Migne, Paris 1857–1866.

Tertullianus, *Adversus Marcionem,* Patrologia Latina 2, vyd. J.-P. Migne, Paris 1841–1864.

Sekundární prameny

Grillmeier, Alois, Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451). New York : Sheed and Ward, 1965.

Ματσουκα, Νικου Α. Δογματικη και συμβολικη θεολογια Β: εκθεση της ορθοδοξης πιστης σε αντιπαραθεση με τη δυτικη χριστιανοσυνη. Θεσσαλονικη: Π. Πουρναρα, 2003 (Φιλοσοφικη και θεολογικη βιβλιοθηκη, τ. 3).

Pelikán, Jaroslav, The Christian Tradition, Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100–600). Chicago: University of Chicago Press, 1971.

Pospíšil, Ctirad V., Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel. Praha: Krystal OP, 2000. (Theologia maior 10).

Ρωμανιδου, Ιωαννου Σ. Δογματικη και συμβολικη θεολογια της Ορθοδοξου καθολικης εκκλησιας [online, cit. 2007-02-12; http: \\romanity.org\htm\rom.e.03.dogmatiki_kai_sumboliki_theologia.01.htm].