

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Bakalářská práce

Kenoze a teoze
z pohledu vybraných teologů 20. století:

*rozhovor s K. Barthem, D. Bonhoefferem, J. Hellerem, J. M. Lochmanem,
J. Moltmannem, V. Losskym a N. Russellem*

Štěpánka Paluchníková

Katedra: Institut ekumenických studií
Vedoucí práce: prof. Ivana Noble, PhD.
Studijní program: Systematická teologie
Studijní obor: Teologie křesťanských tradic

Praha 2019

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem *Kenoze a teoze z pohledu vybraných teologů 20. století: rozhovor s K. Barthem, D. Bonhoefferem, J. Hellerem, J.M. Lochmanem, J. Moltmannem, V. Losskym a N. Russellem* napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

V Poděbradech 25. 4. 2019

Štěpánka Paluchníková

Poděkování

Ráda bych poděkovala prof. Ivaně Noble, PhD. za její cenné rady, věcné připomínky a trpělivost při psaní práce. Za vstřícnost a čas při konzultacích.

Anotace

Bakalářská práce s názvem *Kenoze a teoze z pohledu vybraných teologů 20. století: rozhovor s K. Barthem, D. Bonhoefferem, J. Hellerem, J.M. Lochmanem, J. Moltmannem, V. Losskym a N. Russellem* se zabývá trojičními koncepty kenoze a teoze a bádáním v jakém jsou vzájemném vztahu. Definici a vymezení výzkumného prostoru určují protestantští a pravoslavní teologové 20. století zmínění v názvu práce.

Po představení pojmů kenoze a teoze stanovuji pomocí komparativní a následně syntetické metody tezi o vzájemném provázání obou konceptů. Toto přesvědčení dokládám jednak na základě paralely z Hymnu na Krista z listu apoštola Pavla Filipským, kde povýšení následuje po ponížení, a následně na základě diskuse se zmíněnými teology 20. století, ze které rovněž vyplývá nutnost vidět koncepty v jejich celistvosti a propojenosti. Zdá se, že kenoze a teoze jsou koncepty, které spojuje myšlenka vztahu Boha a člověka. Jedná se o kenoticko-teotický dynamický pohyb, který probíhá v konkrétním dějinném zasazení. Bez kenoze by nešlo hovořit o teozi, kenoze však dochází svého smyslu pouze v teozi.

Klíčová slova

kenoze, teoze, Trojice, Bůh, člověk, proces, záměr, vztah, unie, participace

Abstract

This bachelor thesis entitled *Kenosis and theosis from the perspective of selected theologians of the twentieth century: an interview with K. Barth, D. Bonhoeffer, J. Heller, J.M. Lochman, J. Moltmann, V. Lossky and N. Russell* explores the Trinitarian concepts of kenosis and theosis and their mutual relationship. The definition and distinction of the research boundaries are determined by the protestant and orthodox theologians of the twentieth century acknowledged in the title of this thesis.

After introducing kenosis and theosis and with the help of comparative and synthetic method, I propose a thesis about a mutual interconnection of these two concepts. I support this conviction on one hand on the basis of the Hymn of Christ in Paul's letter to the Philippians where exaltation follows humiliation and on the other hand on the basis of the discussion among the acknowledged theologians. The conclusion of this discussion is that both terms must be thought undivided and interconnected. It seems that kenosis and theosis are concepts that are united through human relationship with God. There is a kenotic-theotic dynamic movement, which takes place in a particular historical setting. There would be no theosis without kenosis. However, kenosis fulfills its meaning only within theosis.

Keywords:

kenosis, theosis, Trinity, God, a human being, process, intention, relationship, union, participation

Obsah

1. ÚVOD	7
1.1. PŘEDSTAVENÍ TÉMATU, CÍL PRÁCE A VÝZKUMNÉ OTÁZKY	7
1.2. PRACOVNÍ POSTUP.....	7
1.3. BIBLICKÉ KOŘENY KENOZE A TEOZE	9
1.3.1. <i>Hymnus na Kristovu kenozi (F 2,5–11)</i>	9
1.3.2. <i>Biblické kořeny teoze</i>	12
2. KENOZE Z POHLEDU PROTESTANTSKÝCH TEOLOGŮ 20. STOLETÍ: LOCHMAN A HELLER, MOLTSMANN, BARTH A BONHOEFFER	13
2.1. VYSVĚTLENÍ A ZÁKLADNÍ VYMEZENÍ.....	13
2.2. KENOZE BOHA STVOŘITELE	14
2.2.1. <i>Sestupování a sestoupení</i>	14
2.2.2. <i>Inkarnace</i>	17
2.3. KENOZE KRISTA A DUCHA.....	18
2.3.1. <i>Kříž jako kenotický vrchol</i>	19
2.4. KENOZE JAKO ETICKÝ PRINCIP	21
2.5. VZKŘÍŠENÍ JAKO ESCHATOLOGICKÝ DODATEK KENOZE	24
2.6. SHRNUTÍ.....	26
3. TEOZE Z POHLEDU PRAVOSLAVNÉ TEOLOGIE: VLADIMIR LOSSKY A NORMAN RUSSELL	28
3.1. TEOZE, DEIFIKACE, ZBOŽŠTĚNÍ	28
3.1.1. <i>Definice pojmu a základní vymezení</i>	28
3.2. ČLOVĚK	31
3.2.1. <i>Postavení člověka</i>	31
3.2.2. <i>Obraz a podoba</i>	32
3.3. TROJICE	33
3.3.1. <i>Esence a energie</i>	33
3.3.2. <i>Boží ekonomie</i>	34
3.3.3. <i>Role Syna a Ducha</i>	35
3.4. PARTICIPACE A UNIE	39
3.5. SHRNUTÍ.....	40
4. ZÁVĚR	42
5. BIBLIOGRAFIE	48

1. ÚVOD

1.1. Představení tématu, cíl práce a výzkumné otázky

Kenoze a teoze jsou rozsáhlé trinitární koncepty zasahující do většiny teologických disciplín. Od antropologie, christologie a soteriologie až po pneumatologii a eschatologii. Zjednodušeně řečeno jde o koncepty vyjadřující určitý pohyb. Kenoze sestupující, vyprazdňující, ponižující. Teoze naopak pohyb vzhůru, povyšující, zbožšťující. Základním východiskem pro tuto práci bude christologie, a to hlavně postavení Krista podle listu Filipským 2, kde vidím paralelu k hlavním zkoumaným konceptům, a sice v Kristově ponížení a vyvýšení.

Cílem této práce bude jednak pochopení kenoze a teoze v zasazení jejich tradičního užití a jednak objasnění, v jakém vztahu stojí vůči sobě. O jaké koncepty jde, z čeho vycházejí a co je spojuje? To jsou mé hlavní výzkumné otázky, které se budu snažit ve své práci zodpovědět. Zároveň jsem si vědoma rozsahu těchto teologických konceptů a kvůli potenciální rozvětvenosti témat, která jsou v těchto konceptech obsažena, některé oblasti zmíním pouze v takovém rozsahu, který je nezbytně nutný k pochopení celkového konceptu.

K bližšímu zkoumání kenoze a teoze mě přivedla potřeba vyvážit v teologické praxi v reformované tradici, z které pocházím, přeakcentování kříže na úkor vzkříšení. V praxi dovedeno v důrazy na pokání, sebevydávání se po vzoru Krista. Zároveň je ale potřeba dodat, co pro Krista znamenalo následné vzkříšení a vyvýšení a co to znamená pro nás. Kenotický princip, který je naznačen právě v důrazu Kristova sebevydání, otevírá otázku vyvýšení a to mě přivedlo ke konceptu teoze. Zjednodušeně řečeno teoze jako protipól ke kenozi. Avšak je teoze opravdu protipól kenoze, nebo jsou vůči sobě v jiném postavení a vztahu? To bude, jak už jsem zmínila, též námětem této práce.

1.2. Pracovní postup

Ke zkoumání obou koncepcí budu přistupovat z tradic, v nichž jsou více rozpracovány a používány. Kenozi budu zkoumat z pohledu protestantismu. Vybraní autoři jsou tedy

zástupci protestantské tradice napříč generacemi 20. století. U teoze budu vycházet z pravoslavné tradice, z pohledů pravoslavných teologů nežijících v Rusku.

Ve struktuře práce jsem se rozhodla postupovat podle christologického vzoru z listu Filipským, který na konci úvodu stručně vyložím a který poskytuje následující strukturu i pro tuto práci. Nejprve věnuji kapitolu kenozi, následovat bude kapitola o teozi. Jsem si však vědoma zjednodušeného a systematizujícího pohledu, který toto rozdělení přináší.

V první části práce se zaměřím na kenozi z pohledu Jana Milíče Lochmana a Jana Hellera, kteří dají základ pochopení kenoze v jejím širším kontextu dějinného zasazení. Obohacují kenozi o její příběhovost. V následující kapitole budu vycházet z pohledu Jürgena Moltmanna, který definici kenoze směřuje ke kříži, jehož je kenoze nezbytně součástí, a zároveň kenozi dodává trinitární rozměr. V poslední kenotické části se zaměřím na kenozi z pohledu Karla Bartha a Dietricha Bonhoeffera, kteří kenozi rozšiřují o morální důraz a nárok kenoze na člověka. A právě pro tento etický aspekt jsou tyto dva teologové zařazeni na závěr kapitoly, ač časově by bylo lépe je zařadit na začátek.

Jako podstatný dodatek na závěr kenotické části se zastavím u otázky vzkříšení a vyvýšení, neboť logicky navazuje na kenozi Krista a přináší příběhu eschatologický rozměr.

V druhé části své práce se zaměřím na teozi z pohledu pravoslavných teologů, a to Vladimira Losského a Normana Russella. Stěžejními tématy této koncepce bude postavení člověka ve stvoření jako *Imago Dei*, role Trojice a její působení a v neposlední řadě bude potřeba vysvětlit, co je cílem teoze.

V rámci úvodu se pokusím o stručný nástin výkladu konkrétních biblických textů souvisejících s kenozi a teozi. Z listu Filipským a Hymnu na Krista budu vycházet pro obě koncepce. Zároveň také uvedu biblické verše pro pravoslavné pojetí teoze, na kterých staví pravoslavní autoři. Vykládané texty chápu jako biblická východiska pro tyto teologické koncepty.

1.3. Biblické kořeny kenoze a teoze

1.3.1. *Hymnus na Kristovu kenozi (F 2,5–11)*

Charakter celého listu je jak výchovný, napomínající, tak christocentrický. Apoštol se vrací k rozhodujícímu a centrálnímu bodu křesťanství. Avšak nauku o Kristu v tomto listu používá předně s parenetickým důrazem, ne jako nauku, ale jako povzbuzení svým milým.¹

Dogmatická část je zde eticky využita. Pavel vyzývá Filipány k napodobování a jednání ve stylu života po vzoru Krista, který se sebe-vydává. Pavel určitě více zaměřuje pohled svých svěřenců na Krista, který se ponižuje. Zároveň i Pavel ví, že „kdo se ponižuje, bude povýšen“ (L 14,11b), avšak vyvýšení už není v lidských rukou.

Celkově můžeme ve 2. kapitole listu sledovat dvojí linii Pavlova záměru: christologickou a etickou. Etický důraz je patrný uvozovací větou v 5. verši celého hymnu: „mějte tedy v sobě to smýšlení, které bylo v Kristu Ježíši“. Hymnus, který oslavuje Kristovo ponížení a následné vyvýšení, je vsazen do centra listu. Tento hymnus je podle mnohých vykladačů datován dříve než sepsání celého listu. Původním záměrem bylo nejspíše liturgické využití.² Pavel tento hymnus znal a zasadil ho do svého listu právě pro zdůraznění christologického záměru. V hymnu můžeme na první pohled spatřit jakousi sestupnou a vzestupnou tendenci. Roskovec dělí strukturu na dvě části, když říká: „Zlom je gramaticky signalizován změnou subjektu. Jde tedy o dvojí pohyb: ponížení (subjekt Ježíš) a vyvýšení (subjekt Bůh).“³ Rozdělení na dvě části popisuje Hansen jako „pokoru a vyvýšení“⁴.

V začátku hymnu je zdůrazněno Kristovo postavení, „byl roven Bohu, ale na své rovnosti nelpěl“ (Fp 2,6). Zde se otevírá velká otázka, v jaké formě tedy toto Kristovo postavení máme chápat; jestli ve spojení Prologu Jana v preexistenci Logu, nebo v koncepci adamovské christologie, která Krista vnímá jako druhého Adama, jenž netrval na svém postavení, ale dobrovolně přijal své ponížení. Toto pojetí zastupuje J. Dunn, který tvrdí: „Vezmeme-li v úvahu počet a souslednost jednotlivých narážek, můžeme konstatovat, že filipský hymnus

¹ OAKES, P. *Philippians. From people to letter..* Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 55.

² OSIEK, C. *Philippians, Philemons.* USA: Abingdon Press, 2000, s. 56.

³ ROSKOVEC, J. „Hymnus o vyvýšení toho, který se ponížil: Fp 2,5-11“, in: POKORNÝ, P. ed. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible.* Praha: Vyšehrad, 2005, s. 461.

⁴ HANSEN, G.W. *The letter to the Philippians.* USA: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009, s. Contents.

je po Žd 2,5–9 nejplnějším vyjádřením adamovské christologie v NZ.⁵ Ježíš přijal smrt z důvodu Adamovy neposlušnosti jako zástupce člověka netoužícího po vlastnění bohorovnosti, která mu právem náležela, může proto přinést ukončení Adamova podřízení se smrti. Roskovec dodává: „Adam udělal, co neměl, vztáhl ruku po něčem, na co neměl právo – Kristus neudělal, co mohl, nepřivlastnil si něco, co mu patřilo.“⁶ Avšak proti tomuto pojetí jsou vykladači, kteří staví Krista do preexistenční formy bytí, která dává význam inkarnaci Logu. V adamovském pojetí Krista však o inkarnaci nelze hovořit. Hansen odmítá Dunnovu teorii spojení Adama s Kristem a o tom, že nemáme zmínky o Kristově preexistenci. „Hymnický příběh kolabuje, když bude převyprávěn z pohledu výběru Krista jako výběru jakéhokoli lidského bytí. Jako příběh Kristův na pozadí Adamova příběhu...“⁷ Naopak Hansen tvrdí: „První slova hymnu říkají, že jednota s Bohem náležející Kristu je v jeho osobní existenci před inkarnací.“⁸ Podle vykladačky C. Osiek právě „preexistence zdůvodňuje kenozi ve chvíli inkarnace“.⁹ Výklad hymnu Fp 2 v duchu adamovské christologie považuji za velmi zajímavý a možný, ale spíše méně pravděpodobný.

Každopádně od 7. verše můžeme vidět sestupnou linii, kterou jsem zmiňovala výše. Kristus se „zřekl všeho“ a vzal na sebe způsob služebníka. V kontextu předchozího verše vyplývá, že se Kristus zřekl své možnosti být roven Bohu, ale v žádném případě by se verš neměl vykládat ve smyslu, že se zřekl svého božství. Způsob služebníka nás odkazuje ke starozákonnímu textu z Izajáše 53. kapitoly. Roskovec uvádí, že jde o ponížené lidství, kde postavení otroka je hlubokým vyjádřením lidské nouze.¹⁰ V pojetí adamovské christologie je tento verš chápán tak, že Kristus neukořistil to, co ukořistil Adam, a to je bohorovnost. Avšak zde je na místě otázka, v jakém byl tedy Kristus postavení vůči Bohu?

V tomto verši je použit termín „kenoze“. Slovo, které se v NZ vyskytuje jen zřídka, nacházíme v 7. verši „vyprázdnil se, učinil se ničím...“. Někteří vykladači vidí kenozi ve spojení s inkarnací, jiní ve spojení „stal se služebníkem“, vydal svůj život. Avšak co vidím jako podstatné pro pochopení kenoze v christologickém významu, je, že kenoze v sobě nese

⁵ DUNN, J.D.G. *The Theology of Paul the Apostle*. Edingburgh: T&T Clark, 1998, s. 286.

⁶ ROSKOVEC, „Hymnus“, s. 464.

⁷ HANSEN, *The letter to the Philippians*, s. 141.

⁸ HANSEN, *The letter to the Philippians*, s. 138.

⁹ OSIEK, *Philippians, Philemons*, s. 59.

¹⁰ ROSKOVEC, „Hymnus“, s. 465.

aktivní činnost Krista. Není vyprazdňován, ale sám sebe vyprazdňuje. Na tento verš navazuje další, který pokračuje v sestupné tendenci – „ponížil se, stal se poslušným až k smrti“.

(Fp 2,8) Zde je zásadní ten absurdní moment. Tím, že Kristus navazuje na svoje svobodné sebevydání a poslušnost Bohu, tak sám Bůh podstupuje smrt. Poslušnost a Kristova smrt nemohou být odděleny. Smrt je obsah poslušnosti, říká Hansen.¹¹ Zdůraznění, že šlo o smrt na kříži, je podle Roskovce Pavlův dodatek, kdy propojuje ponížení a povýšení s křížem a vzkříšením. Jde o motiv prostupující celou jeho teologií. „Neznám Krista jinak, než Krista ukřižovaného.“ (1K 2,2)

Veršem 9 dochází k radikálnímu obratu v příběhu. Sestupná linie se transformuje ve vzestupnou, subjekty se, řečí Roskovce, mění a Kristus do této doby aktivně činný nabývá v pasivní formě svého vyvýšení samotným Bohem. Roskovec zde vidí, že Bůh Krista nepovyšuje do stejného módu, ale do nové dimenze.¹² Tento důraz je velice zajímavý a je dobré chápat ho v souvislosti celého verše, kdy Bůh povyšuje a dává jméno nad každé jméno. Zajímavé je, že „historické“ jméno „Ježíš“ zůstává. To komentuje Roskovec tak, že „udělené jméno nikterak nepotlačuje ono pozemské, historické jméno. I v tomto vyvýšení (a právě v něm) zůstává v platnosti kenóze – není vyvýšením anulována ani překonána.“¹³ Je dobré hymnus neustále nahlížet v jeho celku; jedno bez druhého, vyvýšení bez ponížení, by nebylo možné.

Pohyb, který hymnus líčí, spěje k cíli v doxologickém závěru. Zde se mi jeví zajímavé spojení začátku a konce, které nás odkazuje k Bohu Starého i Nového zákona: „způsobem bytí byl roven Bohu... a k slávě Boha Otce, aby každý jazyk vyznával“ (Fp 2,6.11).

Hymnus ve verši 11 se opět vrací do etického rámce – co má věřící člověk dělat. Podle Roskovce tak „dochází ke styku s realitou, s realitou místního společenství, které hymnus zpívá. Základním obsahem víry křesťanů je ono Ježíš Kristus jest Pán.“¹⁴

¹¹ HANSEN, *The letter to the Philipians*, s. 63.

¹² „To, co se začíná ve verši 9, je nový děj: líčení cesty vzhůru. Nepopisuje návrat do výchozího stavu.“

ROSKOVEC, „Hymnus“, s. 468.

¹³ ROSKOVEC, „Hymnus“, s. 470.

¹⁴ ROSKOVEC, „Hymnus“, s. 471.

1.3.2. Biblické kořeny teoze

„Je těžké definovat teozí, ale není těžké citovat hlavní biblické pasáže.“¹⁵ Z výběru biblických pasáží od Vladimira Kharlamova se zaměřím na dva verše, jež považuje i Norman Russell za nejčastěji citované k biblickému ukotvení teoze, které vychází z použití církevních otců.¹⁶ Tyto verše byly zároveň pomocí pro sjednocení pojmenování významů deifikační koncepce, které byly dříve označovány jako *theopoiesis* a později *theosis*.

K výkladu následujících veršů Russell vychází převážně z janovské a pavlovské teologie. První nejčastěji citovaný verš zní: „jste bohové, synové nejvyššího“.¹⁷ Christologické čtení Janovo pak pojí bohy s dětmi, syny a dcerami Božími.¹⁸ Církevní otcové vykládali verš jako vyjádření Boží ekonomie z našeho stvoření v Adamovi k našemu naplnění v Kristu.¹⁹ Podle Jana participujeme na božské přirozenosti skrze křest a eucharistii. Pavel vidí naši participaci v pojetí adopce, přijetí. Plnitel naší adopce je Duch, který nám umožňuje být účastníky na Kristově smrti a slávě.²⁰ Pavel nazývá naši přeměnu jako přeměnu v nové stvoření.²¹ Otcové sloučili rabínskou exegezi a Pavlův akcent na smrt a znovunarození s Kristem, v zastoupení Justinem Martyrem a Irenejem.²²

Druhý nejčastěji citovaný verš zní: „jste účastníci božské přirozenosti“.²³ Nejsme účastníky esenciálního bytí, ale Boží slávy, tvrdí Russell.²⁴ Toto účastenství nám přináší možnost vyjít z porušitelnosti do neporušenosti. Ale ne automaticky, dle Russella. Musíme odpovědět na Boží iniciativu vírou, láskou.²⁵ Sdílení božského nám přináší v plnosti atributy lidskosti. Podle Origena, uvádí Russell, naším napodobováním Krista se stáváme účastníky na Jeho

¹⁵ FINLAN, S., KHARLAMOV, V. eds. *THEOSIS: Deification in Christian Theology*. Oregon: Pickwick Publications, 2006, s. 1.

¹⁶ RUSSELL, N. *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2009, s. 55.

¹⁷ Ž 82,6

¹⁸ J 1,12

¹⁹ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 58.

²⁰ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 60.

²¹ 2K 5,17

²² RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 60.

²³ 2Pt 1,4

²⁴ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 65.

²⁵ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 66.

přirozenosti.²⁶ Je patrné, že moderní pravoslavná teologie souzní s apoštolem Janem a Pavlem a zásadní vliv na jejich myšlení má učení církevních otců.

2. KENOZE z pohledu protestantských teologů 20. století: Lochman a Heller, Moltmann, Barth a Bonhoeffer

2.1. Vysvětlení a základní vymezení

Tato kapitola je založena na pohledu protestantských teologů. Je tomu proto, že koncept kenoze je detailně rozpracován v poreformační teologii a akcentován v protestantské spiritualitě. Názorově se budu opírat hlavně o teology 20. století, jimiž jsou Barth, Bonhoeffer, Lochman, Heller a Moltmann. Řazení vybraných teologů v této kapitole nebude chronologické, nýbrž tematické. Tím vzniká zdánlivě nelogická struktura, kdy Barth a Bonhoeffer, ač z celé skupiny autoři nejstarší, budou tuto kapitolu o kenozi uzavírat. Bude tomu však proto, že jejich akcent a pochopení vnímám jako možnou aplikaci celé kenotické problematiky. Jejich východiska je potřeba vidět v antropologických souvislostech, kdy kenoze je formou aktivní účasti člověka. První však, kdo sestupuje a sebevydává se je Bůh. Proto začneme u starozákonního Boha pohledem Jana Hellera a Jana Milíče Lochmana.

Vybrané autory pojí protestantská tradice, avšak nejsou názorově zcela homogenní. Důkazem toho je i náš koncept kenoze, který každý z nich nahlíží s jiným důrazem. Nemalý vliv zde může mít i kontextuální zasazení jednotlivých teologů. Lochman a Heller přinášejí do kenotické otázky celistvý pohled na jednání Boha Starého zákona a Boha Nového zákona. Vyzdvihují ve svém přemýšlení koncept dějinnosti a dogmatické opodstatnění křesťanské věrouky. Stejně stěžejní je pro ně vyznání – Kristus plně Bohem, Kristus plně člověkem. V jádru kenoze spatřují vtěleného Krista. Na ně navazuje Moltmann se svým typickým důrazem na teologii kříže, jak napovídá i titul jeho knihy *Crucified God*. Ve svém myšlení o Kristu akcentuje Kristovo utrpení, které nahlíží z perspektivy Trojice. Klade si otázku, co znamená Kristovo utrpení pro Boha Otce. Ač jeho pojetí silně akcentuje kříž, nechybí ani zde perspektiva vzkříšení. Barth a Bonhoeffer zasazují přemýšlení o kenozi do etického rámce. Přinášejí aplikaci kenotické koncepce do každodenního života. Barth představuje

²⁶ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 66.

existenciální teologické důrazy týkající se člověka v jeho nemožnosti, jak ukazuje ve svých textech o Božím božství a Božím lidství. Bonhoeffer zase přináší důrazy na celistvost života. Tyto důrazy vyrůstají z teologického boje proti rozmáhajícím se liberalistickým vlivům, které se nevyhnuly ani teologii. Jejich důraz na Kristovu věrohodnost v plnosti Boží i lidské je toho důkazem. Zvláště Bonhoeffer svým nekompromisním myšlením a nabádáním ke křesťanskému životu bezvýhradného následování brojí proti upadající morálce a nasazení křesťanů.

Každý z uvedených teologů tedy má své specifické důrazy, avšak na základní biblické zvěsti o Kristově životě, smrti a vzkříšení se všichni sjednocují a s těmito událostmi počítají ve svých teologických koncepcích.

2.2. Kenoze Boha Stvořitele

Milíč a Lochman jsou teologové přinášející pohled na kenozi ze širšího kontextu. Jde jim o propojení jednání starozákonního Boha s jednáním Boha novozákonního. Kdy je třeba vidět Boží kenotické působení vůči člověku už od počátku. Jak píše Heller ve své knize *Bůh sestupující*:

Klíčové dění celé Bible vypráví o Božím sklonění k člověku, o Božím sestoupení a sestupování, o tom, že styk člověka s Bohem je dílem laskavého Boha, který nezůstal člověku vzdálen a z vlastní iniciativy přišel na doslech, na dohled, ba v Kristu nakonec na dosah, aby pomohl a zachránil.²⁷

V tomto pojetí jde o akcentaci Boha milostivého, který se slitovává nad člověkem a ztotožňuje se s jeho vlastní bídou. Tuto dějinnost, neoddělitelnost Božího konání ve staré i nové smlouvě, připomínají Heller i Lochman.

Heller pak přináší zajímavé rozdělení tohoto Božího působení, které vidí v Boží *kondescendenci* neboli v sestupování.

2.2.1. Sestupování a sestoupení

²⁷ HELLER, J. *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*. Praha: Kalich, 1994, s. 67.

Bůh sestupuje v konkrétním čase a místě. Heller nás odkazuje ke starozákonním pramenům popisujícím Boží jednání s člověkem od počátku s izraelským lidem. Bůh Izraele, Hospodin, je tentýž, který sesílá svého Syna. Hospodin sestupující ke svému stvoření a Kristus sestoupiv do formy člověka. Kenoze je v tomto širším Hellerově pojetí vnímána jako Boží sklánění se ke svému lidu, ať k vysvobození z otroctví, nebo v putování pouští. Hospodin sestupuje a dává se poznávat, jak sám chce. „Jsem, který jsem.“ (Ex 3,14)

Cena Starého zákona není v tom, co vše v něm je, či co vše v něm není, nýbrž v tom, že nás uvádí do onoho velikého dění mezi Bohem a člověkem, či chcete-li mezi Hospodinem a Izraelem, které vyvrcholilo a bylo dokonáno ve velikonočním příběhu Ježíše Krista. Toto veliké Boží dění ukazuje ve Starém zákoně za sebe a nad sebe až na Golgotu.²⁸

Ano, ono dění mezi Bohem a člověkem nám staví před oči toto širší pojetí kenoze, kde od počátku jde o vztah Boha s člověkem. Lochman nás Barthovými slovy odkazuje opět ke smlouvě, kterou Hospodin uzavřel se svým lidem a na niž se odkazuje v celém Starém zákoně. „Smlouva je vnitřním základem stvoření, stvoření je vnějším základem smlouvy.“²⁹ Hospodin uzavírá s člověkem smlouvu, smlouvu věčnou.³⁰ Člověk je ústředním motivem Božího jednání. Nic se neděje z Božího rozmaru ani z Boží neschopnosti, jak uvidíme dále. „Sám nastupuje ponižující cestu smíření a vyslovuje nad světem osvobozující rozsudek.“³¹ Lochman stejně jako Heller zastává dějinnou kontextualizaci kenotické zvěsti. Ani kříž nakonec není událostí pro sebe samou. Je nejhlubším vyjádřením Božího zájmu o člověka. Jde o mezník v lidských dějinách, kdy se Bůh v Kristu ponížil až na smrt. „Kříž v Krédu tedy rozhodně není nějaký bludný balvan, osamělý izolovaný vrch. Jeho vrchol se tyčí v pásmu hor, událostí, či lépe – vyvstává v nedílné spojitosti jediného pohnutého příběhu. Má své předtím a potom,³² vyjadřuje Lochman a dodává, že je potřeba vidět „spjatost kříže s předchozími událostmi, kříž jako vyvrcholení Ježíšovy životní cesty.“³³ Lochman propojuje kenotické události Boha v Kristu v Novém zákoně s událostmi spojenými s Bohem ve Starém

²⁸ HELLER, *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*, s. 15.

²⁹ LOCHMAN, J.M. *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*. Praha: Kalich, 1996, s. 67.

³⁰ Ez 37,26

³¹ BONHOEFFER, D. *Etika*. Praha: Kalich, 2007, s. 71.

³² LOCHMAN, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, s. 140.

³³ LOCHMAN, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, s. 140.

zákoně viděním spojitosti mezi křížem a smlouvou. „Kříž není znamením výpovědi, nýbrž zpečetěním Boží smlouvy.“³⁴

Lochman i Heller vidí kenozi jako proces Božího sklánění se k člověku, jehož vrcholem je kříž, avšak počátkem je Boží smlouva s člověkem. Zdůrazňují ve svém pojetí příběhovost, skrze kterou nahlíží celý kenotický koncept. Jde o Boží rozhodnutí, ke kterému se Bůh stále vrací a je mu věrný. Už by nás tedy nemělo překvapit, že v tomto pojetí kenoze je středem Kristova *inkarnace*. Starozákonní Bůh se v božství Ježíše Krista omezil, vyprázdnil do podoby člověka. Tak Heller propojuje ono sestupování starozákonního Boha se sestoupením Boha novozákonního. „Vlastním jádrem Boží *kondescendence* je však Boží vtělení, *inkarnace*, v Ježíši Kristu.“³⁵ Heller ještě k této spojitosti dodává: „Kdo vstoupil do nebe i sestoupil? Odpověď je zřejmá. Nikdo kromě Hospodina samého.“³⁶ A pokračuje: „Stejně jako sestupuje Hospodin k vysvobození Izraele v Ex 3,8, tak sestupuje Bůh v Kristu k vysvobození člověka skrze ponížení.“³⁷ Pohled na kenozi Krista skrze kenozi Otce ve Starém zákoně v sobě nese onu dějinnost. A Syna nejenom že pojí s Otcem, ale křesťanství pojí se židovstvím do jednoho Božího příběhu s člověkem.

Tento Boží příběh se ve vtěleném Kristu stává také plně lidským příběhem. „Je to cele Boží a cele lidský příběh – leč v nezvratném směru: od Boha k nám, z nebe na zemi, od věčného pořádku do naší doby,“³⁸ píše Lochman v *Krédu*. V Kristu se Boží milost plně prolamuje do lidských dějin. Bůh se ztotožňuje s člověkem, aby se člověk mohl ztotožnit s Bohem. Vtělení otevírá otázku o dvou přirozenostech Krista. Jde o problematiku štěpící církev v dobách raného křesťanství. Nekladu si tedy nárok problematiku hlouběji rozpracovávat, pouze zde musím zastat stanovisko starých církevních vyznání³⁹, kde je vyjádřeno Kristovo plné božství i plné lidství v jedné osobě Ježíše Krista nerozděleně, neoddělitelně, nesmíšeně a neměnně. „V události kříže nejde jen o *ecce homo*, ale také o *ecce Deus*.“⁴⁰

³⁴ LOCHMAN, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, s. 145.

³⁵ HELLER, *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*, s. 81.

³⁶ HELLER, *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*, s. 72.

³⁷ HELLER, *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*, s. 71.

³⁸ LOCHMAN, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, s. 115.

³⁹ LOCHMAN, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, s. 10.

⁴⁰ LOCHMAN, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, s. 144.

V *inkarnaci* přichází ke slovu celá Trojice. Událost Božího vtělení nás pojí s kenotickým jednáním starozákonního Boha, na nějž *inkarnace* navazuje. Kristus nejedná sám za sebe, ale plní vůli svého Otce. Lochman dodává: „Boží sláva nemůže být zničena, ani tím, že Syn, pravý Bůh, je teď pravým člověkem, že skutečně obtížen celým hříchem člověka musí vytrpět celou smrt člověka. Musí, protože chce. Je to totiž Boží vůle, kterou plní.“⁴¹ Lochman k vyjádření této nutnosti trpět dodává: „Větu ‚musí trpět‘ (Mk 9,31) nesmíme vykládat ve světle osudového determinismu. Nejde o nějakou vnější nutnost, ale o vnitřní logiku Ježíšovy cesty. V evangeliích jde o tuto nutnost, o nutnost lásky.“⁴² Zde se Lochman dotýká problematiky jednak pohledu na Ježíšovo poslání jako součást Božího stvořitelského plánu, jednak vztahů uvnitř Trojice. Ježíš sestupuje jak z lásky k člověku, tak zároveň z lásky k Otci. Vztahy uvnitř Trojice konstituují vztahy vůči stvoření. Jedná se o opakující se koncept Boží věrnosti a příklonu k člověku, kde kenoze je projevem milujícího Boha, který není statický, ale jednající a sestupující.

Smysl Božího sestoupení je zahrnut v jeho sestupování. Tímto se dostáváme k vrcholu Boží *kondescendence*, jak ji vidí Heller, a to v osobě Krista. V osobě Krista inkarnovaného. Vrcholným momentem kenoze je zde tedy *inkarnace*, nikoli kříž, jak naopak uvidíme u Moltmanna.

2.2.2. *Inkarnace*

Bůh sestoupil až do podoby člověka, vzal na sebe způsob služebníka. Heller připomíná Lutherovo pojetí: „Tak hluboko chtěl sestoupit ze svého trůnu, tak vysoko chtěl pozdvihnout na pravici svého trůnu stvoření, člověka.“⁴³ Znovu je tu připomenut důraz na kenozi jako součást Božího sestupného pohybu k člověku. Boží sklonění je předpokladem vyvýšení.

Boží vtělení je jakousi první částí vrcholné kenoze, Božím neopakujícím se sestoupením, kdy se Bůh omezil a vzal na sebe lidské tělo. *Inkarnací* započalo dílo Božího sestoupení, které je dokonáno na kříži v Kristově výkřiku „Dokonáno jest!“⁴⁴

Sestoupením až do podoby člověka Bůh obnovuje a otevírá lidem cestu k sobě samému. Už nebude poznáván ve své skrytosti, nýbrž ve své naprosté vydanosti z lásky k člověku. „Na

⁴¹ MOLTMANN, J. *The Crucified God*. New York: SCM Press, 1974, s. 125.

⁴² LOCHMAN, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, s. 141.

⁴³ HELLER, *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*, s. 78.

⁴⁴ J19,30

Golgotě jde o náš úděl, v eschatologickém dění jde o náš příběh spásy: o naše smíření a vysvobození, o naši záchranu.⁴⁵ Boží sestupování napříč celými dějinami až na sám vrchol kenoze nebo, lépe řečeno, na nejnižší hlubinu kenoze, má svůj důvod, a tím je člověk. Jak už jsem zmínila, Bůh sestupuje k člověku a pro člověka. Jde o Boží svobodné spásné jednání. Chce nás obnovit, pozvednout a dovést k cíli sjednocení s Ním, do spravedlnosti v Něm.

V konceptu Hellera a Lochmana je tedy vidět kenoze ve světle příběhu o Božím sestupování. Ve světle Boží věrnosti, která se táhne jako červená nit napříč lidskými dějinami až na sám vrchol kenoze, kde člověk dostává možnost vidět Boha tváří v tvář.

2.3. Kenoze Krista a Ducha

V této kapitole se pohled od sestupujícího Boha a sestoupivšího Krista přesouvá na ukřižovaného Boha v Kristu, kde kenoze vrcholí. Moltmannův pohled na kříž dokončuje linii vrcholné kenoze započaté v inkarnaci. A posouvá centrální pochopení z Krista inkarnovaného na Krista ukřižovaného. V jeho teologii je kříž tím, k čemu vše směřuje a kde vše vrcholí. Zároveň by nebylo poctivé nezmínit, že ač v tomto konceptu je centrem kříž, nechybí pohled na vzkříšení a vyvýšení. „Kříž je forma přicházení vykupujícího království a ukřižovaný Ježíš je inkarnací vyvýšeného Krista.“⁴⁶ Moltmann rozlišuje Krista pozemského neboli historického Ježíše a eschatologického Krista, který je spojen s přicházením budoucího věku. „Historický titul Ježíš z Nazareta spojuje Ježíše s jeho minulostí. Eschatologický titul Kristus ho spojuje s budoucností.“⁴⁷ Petr Macek toto Moltmannovo pojetí doplňuje: „Moltmann se pokouší pohlížet na Krista ne staticky jako osobu s dvěma přirozenostmi, ale dynamicky v termínech Božího pohybu v historii se světem.“⁴⁸ Zároveň se takto Moltmann vypořádává s dogmatem o dvou přirozenostech Krista, když dodává, že jsou „dvě Kristovy osoby, pozemská a eschatologická, spojené.“⁴⁹ Historický Ježíš je tedy zástupcem lidské přirozenosti a eschatologický Kristus nese božskou přirozenost. Zdá se mi však, že Moltmann zůstává v tomto schematickém rozdělení Krista historického a Krista eschatologického i v promýšlení utrpení na kříži, které ho vede k rozlišení trpícího Boha a trpícího člověka. „Přicházení Boha

⁴⁵ LOCHMAN, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, s. 147.

⁴⁶ MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 185.

⁴⁷ MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 168.

⁴⁸ MACEK, P. „The Doctrine of Creation in the Messianic Theology of Jürgen Moltmann“, in: *Communio Viatorum*, roč. 2007, s. 156.

⁴⁹ MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 181.

je dáváno skrze tělo Ježíše z Nazareta. Nové stvoření se může stát jedině skrze historického Ježíše, skrze jeho opravdové utrpení.⁵⁰ Tento Ježíš ve své lidské přirozenosti plně člověkem prožívajícím a jsoucím pokračuje v Božím spásném díle skrze vlastní tělo, které dává v dobrovolnou oběť pro spasení člověka.

Ve formě historického Ježíše se podle Moltmanna tedy dostáváme k jádru kenoze. Tím je Kristovo ukřižování, utrpení a smrt. Tak bude položen základ pro eschatologického Krista vzkříšeného a vyvýšeného. Moltmann vidí kříž jako centrum kenotické zvěsti, „když se vytratí kříž, vytratí se eschatologická naděje“.⁵¹ V kontextu historického Ježíše nám nepůjde o to, položit přesvědčivé důkazy o Ježíšově životě, utrpení a smrti na kříži. V osobě Ježíše Nazaretského je nutno uvidět jeho soteriologické konání, které nemůžeme chápat pouze v inkarnaci, ale právě v ukřižování a smrti. „Slovo o kříži umožňuje participaci na božské události kříže, kterou vírou bezbožní mohou zažívat skrze vztah s Kristem.“⁵² Samotná teologie apoštola Pavla stojí a padá s událostí kříže. Ani „vzkříšení nemůže být bez ukřižování“.⁵³ Kříž tedy musíme nahlížet z perspektivy vzkříšení a naopak.

2.3.1. Kříž jako kenotický vrchol

V protestantské teologii je kříž promýšlen ze všech možných stran a hledisek. Pro Moltmanna je však zásadní vidět kříž z perspektivy Trojice. Síla sdělení, že na kříži trpěl Bůh v Kristu, nabývá hlubokého významu. Netrpěl jen plně člověk, ale také plně Bůh. Pro pochopení kříže jako trojiční události je třeba dle Moltmanna „vidět transcendentního Boha imanentně v Kristu a obráceně imanenci Krista transcendovánu Bohem.“⁵⁴ Moltmann podtrhuje z trojiční perspektivy kříže především vztah Krista s Bohem, kdy Kristus nejedná sám za sebe a ze sebe. Boha Otce se týká i Kristův kříž. Zároveň Macek zdůrazňuje Moltmannovy pneumatologické důrazy, kdy „porozumění pneumatologii dle Moltmanna, přináší nepostradatelný přínos pro znovuobjevení božského tajemství v imanenci Boha.“⁵⁵ Podle Macka „Moltmann rozvinul nauku o osobě a práci Ducha svatého uvnitř trojičního rámce,⁵⁶

⁵⁰ MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 168.

⁵¹ MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 58.

⁵² MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 73.

⁵³ MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 74.

⁵⁴ MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 169.

⁵⁵ MACEK, „The Doctrine of Creation in the Messianic Theology of Jürgen Moltmann“, s. 165.

⁵⁶ MACEK, „The Doctrine of Creation in the Messianic Theology of Jürgen Moltmann“, s. 156.

což v protestantské teologii může být vnímáno jako méně rozvinuté téma a narážejí na to i ve své kritice pravoslavní autoři, když říkají, že se role Ducha zúžila jen na pomocníka při vykoupení.⁵⁷

Moltmann naopak roli Ducha přisuzuje už stvořitelské místo, kdy „vlastním omezením se v sebepokoření a sebezřeknutí je Duch principem tvořivosti“.⁵⁸ A nakonec i Kristovu kenozí pojí s kenozí Ducha.⁵⁹ V celém tomto učení je patrná Moltmannova snaha zůstat věrný pochopení Boha jako Trojice.

V této trojiční perspektivě je třeba se v souvislosti s křížem zastavit ještě u jednoho momentu. A to – Kristovo opuštění Bohem Otce. Opuštěnost Boží Bohem. „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“⁶⁰ Zde jakoby trojiční rozměr události kříže dostává trhliny. Moltmann píše: „Slovy Bože můj, proč jsi mě opustil, je otřesena nejen Ježíšova osobní existence, nýbrž předně jeho existence teologická, celá jeho zvěst o Bohu. S jeho opuštěností je proto v posledu v sázce zároveň božství jeho Boha a otcovství jeho Otce.“⁶¹ Moltmann tuto chvíli Krista na kříži promýšlí z perspektivy Božího utrpení, které je jiné, protože jde o utrpení Otce. Moltmann chápe toto dění jako tajemství odehrávající se uvnitř Trojice, které je nedílnou součástí celého kenotického procesu. Moltmann zde nepřímou rozlišuje dvojitý pohyb. Jde o dění v rámci Trojice a zároveň na pozadí tohoto dění je neustále Boží vztah k člověku. „Utrpení může být překonáno utrpením a zranění vyléčeno zraněním. Skrze vlastní opuštění Bohem ukřižovaný Kristus přináší Bohu všechny, kdo jsou opuštěni Bohem. Skrz jeho utrpení přináší spásu trpícím. Skrz smrt přináší věčný život umírajícím.“⁶²

Dostáváme se do posledního kenotického momentu souvisejícího s křížem, a tím je Kristova smrt. „Dobře porozumíme Kristově smrti pouze při pohledu na vztah k Bohu Otci.“⁶³ Toto Moltmannovo vyjádření opět zdůrazňuje Trojici. Zasazení do trojičního rámce, do vztahu já a Ty, kde Syn plní vůli svého Otce, je základní východisko nejen pro

⁵⁷ LOSSKY, V. *In the Image and Likeness of God*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2001, s. 99.

⁵⁸ MACEK, „The Doctrine of Creation in the Messianic Theology of Jürgen Moltmann“, s. 156.

⁵⁹ MACEK, „The Doctrine of Creation in the Messianic Theology of Jürgen Moltmann“, s. 165.

⁶⁰ Mk15,34

⁶¹ MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 143.

⁶² MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 50.

⁶³ MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 146.

Moltmanna. A protože Bůh Otec miluje, tak obětuje. „Všechno, co je viditelné na Kristově smrti na kříži, je jeho absolutní sebeobětování, které zajišťuje základ. Božská hodnota sebe-oběti Krista pro vztah Boha a člověka.“⁶⁴ Centrem Moltmannovy kenotické zvěsti je tedy kříž, na kterém dochází ke kenozi nejen Krista, ale celé Trojice. Jednota se sebou samým, jednota Otce se Synem, nemůže být roztržena. Slovy Moltmanna „kříž Syna odděluje Boha z Boha. Vzkříšeného Syna opuštěného Bohem pojí Boha s Bohem“.⁶⁵ Kristova smrt na kříži je definitivní, pokud byl pravým člověkem. „Ukřížovaný Kristus je mrtvý, a mrtví lidé nemohou mluvit. Avšak kříž mluví o smrti jako jediné cestě, jak zjevit Krista zmrtvýchvstalého.“⁶⁶ Zároveň je nutno dodat, že „pokud je božská přirozenost součástí stvořeného Krista, pak také trpí a umírá“.⁶⁷ Moltmannovo zdůraznění kříže v kenotické koncepci oproti předchozímu zdůraznění *inkarnace* jako Boží kenoze je naprosto zřejmé. Zároveň jako je vtělení Boží možnost pro člověka, tak Kristovo podstoupení kenoze až na smrt je dotažení této možnosti. Proto člověk nemusí prožít definitivní opuštění Bohem v životě ani ve smrti.

2.4. Kenoze jako etický princip

Poslední rovinou kenoze, kterou je potřeba zmínit, je rovina praktická. Jaký dopad na člověka má kenotický příběh Boha? Jaké by mělo být uplatnění kenoze v našich životech? U Bartha a Bonhoeffera spatřuji odpovědi na tyto otázky v jejich zdůraznění role člověka v celém konceptu. Tito teologové přistupují ke kenozi mimo jiné skrze kontext své doby i se svými boji. Barth brojí proti vzrůstajícímu se liberalismu pronikajícímu do teologie. Bonhoeffer poukazuje na potřebu křesťanské opravdovosti a nasazenosti tváří tvář nacistické ideologii. Jejich přístupy vycházejí z lidské bídy a lidské nemožnosti. Kenoze Krista od počátku vstupující do existence člověka v jeho nemožnosti obrací tuto nemožnost v možnost. Vystupuje tu do popředí Barthova dialektická metoda výpovědí o Bohu a člověku. „Poznání

⁶⁴ MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 43.

⁶⁵ MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 152.

⁶⁶ MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 73.

⁶⁷ MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 235.

konkrétního Boha, který hledal člověka, naproti konkrétnímu člověku nalezeného Bohem.“⁶⁸ Jan Štefan tuto Barthovu logiku použije i u tématu poznatelnosti Boží a řečí Bartha uvádí, že „Bůh byl a je poznáván, proto je poznatelný.“⁶⁹ Bůh hledá a zároveň se dává nalézat. Člověk volá, ale zároveň on sám je otázkou, na kterou přináší odpověď pouze Bůh.

Člověk jakožto člověk úpěnlivě volá po Bohu, ne po nějaké pravdě, nýbrž po té pravdě, ne po něčem dobrém, nýbrž po tom dobrém, ne po odpovědích, nýbrž po té odpovědi, která je bezprostředně identická s jeho otázkou. Neboť on sám, člověk, je tou otázkou, takže odpověď musí být otázkou, musí být jím samým, ale nyní jako odpověď, jako zodpovězená otázka. Nevolá po řešeních, nýbrž po vykoupení.⁷⁰

Bůh v Kristu se tedy ztotožňuje s onou otázkou, na kterou musí zároveň on sám dát odpověď. Kristus se v sebevydání ztotožňuje s námi a Bůh odpovídá činem vzkříšení, které přináší vykoupení. A otázka se mění jednou provždy v odpověď. „Právě ve své jedné osobě je Ježíš Kristus jakožto pravý Bůh věrným partnerem člověka, tak jakožto pravý člověk věrným partnerem Božím, jak ke společenství s člověkem ponížený Pán, tak do společenství s Bohem vyvýšený služebník.“⁷¹ Jde o dvojí pohyb, který se udál v Kristu a který obrací otázku v odpověď. Bůh na lidskou bídu, na lidskou otázku, už jednou provždy odpověděl v Kristu. Štefan k tomuto pohybu doplňuje, že „Bible mluví o Bohu, který se konkrétně vztahuje k člověku, a o člověku, který je konkrétně vztažen k Bohu.“⁷² Barth člověka obrací od sebe samého k Bohu. Nejde o naši otázku, kterou by Bůh měl zodpovědět, ale o naši odpověď, kterou jsme dlužni Bohu. Zároveň je nutno říci v intencích Barthovo *determinismu*, že „Bůh chtěl a probudil naši víru, proto věříme.“⁷³ Stejně tak Bůh čeká na naši odpověď, proto můžeme odpovědět.

Bonhoeffer tuto odpověď člověka uvádí do praxe, do konkrétních činů, a to formou participace na tomto Božím sklonění se k člověku. Kenoze volá po následování. Kenoze

⁶⁸ BARTH, *Boží božství a Boží lidství*, s. 78.

⁶⁹ ŠTEFAN, J. *Karl Barth a ti druzí: pět evangelických theologů 20. století: Barth - Brunner - Tillich - Althaus - Iwand*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, s. 180.

⁷⁰ BARTH, *Boží božství a Boží lidství*, s. 29.

⁷¹ BARTH, *Boží božství a Boží lidství*, s. 161.

⁷² ŠTEFAN, *Karl Barth a ti druzí: pět evangelických theologů 20. století: Barth - Brunner - Tillich - Althaus - Iwand*, s. 218.

⁷³ ŠTEFAN, *Karl Barth a ti druzí: pět evangelických theologů 20. století: Barth - Brunner - Tillich - Althaus - Iwand*, s. 207.

Boha v Bonhoefferově pojetí v podstatě dojde smyslu až v lidské participaci na tomto Božím díle záchrany.

Volání vyžaduje odpověď. Štefan tato Barthova slova potvrzuje: „Bůh na samém počátku počátků zvolil pro sebe sama společenství s člověkem a pro člověka společenství se sebou samým.“⁷⁴ Člověk je stvořen se svobodnou vůlí, s možností být Bohu partnerem. Bůh tuto lidskou vlastnost plně respektuje a počítá s ní. A proto o to víc volání vyžaduje odpověď. Participace, účastenství na Božím jednání s člověkem, může mít několikero podob, v každém případě však participace zahrnuje naše aktivní svobodné konání. Základem participace je však víra. Vnitřní ztotožnění se s Kristem jako osobním Spasitelem. Bonhoeffer tedy přináší celistvý pohled na kenozi, ne v kontextu dějin, jak to můžeme vidět u Hellera a Lochmana, ale v kontextu vztahu já a Ty, v kontextu Božího láskyplného vztahu k člověku. Jako nemůžeme mluvit o vykupitelské činnosti Krista bez zaměření se na Boha Otce, tak nemůžeme mluvit o spáse bez Božího vztahu k člověku. Bůh ve své lásce a ze své lásky k člověku podstupuje ponížení a smrt, pro záchranu člověka, pro obnovení vztahu já a Ty. Jedině tento rámec dává našemu uvažování, a konečně i našemu životu smysl. A stejně jako ve vztahu jde o kooperaci ze dvou a více stran, tak v Božím jednání s člověkem nesmíme toto opomenout a nepoložit si otázku nad lidskou odpovědí na podanou Boží ruku záchrany.

Kenoze se nevznáší někde nadčasově a meziprostorově. Je hluboce ukotvena a vyjádřena ve vztahu Boha k člověku. Rozhodující Kristův příkaz zní: „následuj mě!“⁷⁵ Bonhoeffer k tomuto volání dodává: „Volání k následování Krista znamená přijmout jeho utrpení a stát pod křížem.“⁷⁶ To zasahuje duchovní i morální život křesťana. Velkou oblastí dalšího promýšlení je celá Bonhoefferova etika, ve které křesťan nalezne směrovky, jak se vydávat po vzoru Krista, co znamená nesení kříže atd. V každém případě je jasné, že nemůžeme mluvit o participaci bez osobního nesení kříže po vzoru Krista. „Následování kříže znamená být ukřižován s Kristem.“⁷⁷ Avšak touto participací není míněno, že se má člověk nechat ukřižovat „po vzoru Krista“, nejde o napodobeninu. Kristova oběť už byla vykonána jednou provždy. Následování klade na člověka nárok. Nárok týkající se celého života, ne pouze rozhodnutí. To je teprve

⁷⁴ ŠTEFAN, *Karl Barth a ti druzí: pět evangelických theologů 20. století: Barth - Brunner - Tillich - Althaus - Iwand*, s. 224.

⁷⁵ *BIBLE, Písmo svaté Starého a Nového Zákona*. Praha: Česká biblická společnost, 2013

⁷⁶ BONHOEFFER, D. *Následování, výklad kázání na hoře*. Praha: Kalich, 1962, s. 55.

⁷⁷ BONHOEFFER, *Následování, výklad kázání na hoře*, s. 54.

začátkem. Kříž klade nárok participace, následování, vlastního sebevydání, kenoze po vzoru Krista (viz Fp 2,1–4).

2.5. Vzkříšení jako eschatologický dodatek kenoze

Všichni zmínění autoři se ve svých pohledech na kenozi nezastavují jen u Kristovy smrti. Právě skrze tuto mezní situaci nahlízejí, co po právu následuje. A to vzkříšení a vyvýšení. Poselství kříže a vzkříšení je potřeba propojit. Kapitola o kenozi otevírá eschatologickou otázku, jejíž je vzkříšení a vyvýšení součástí. Tak jako se na vzkříšení musíme dívat z perspektivy kříže, tak vyvýšení je nebytné nahlížet skrze ponížení. Pojmenováním „eschatologický dodatek“ zdůrazňuji vymezený prostor pro tuto otázku v konceptu kenoze. Jde opravdu, podle mého názoru, o doplnění řečeného, o dodatek. Vzkříšení bude mít však hlavní slovo v následující části této práce, a to v tezi.

Moltmann vidí kříž jako historickou událost mající ve své podstatě eschatologický charakter. Kříž je vrcholem Boží kenoze, není však koncem Božího působení. Od tohoto momentu se karty obracejí a ke slovu přichází Boží moc.

„A Bůh, který se mu nejdříve odmlčuje, posléze odpovídá činem vzkříšení.“⁷⁸ Kenoze končí Velkým pátkem otevírá cestu vyvýšení. Kenoze sama o sobě nemá charakter vyvýšení, pouze a jenom charakter ponížení. Ale má zásadní vliv na následné vyvýšení. Bez ponížení by nebylo vyvýšení. Vzkříšení a kříž tvoří nerozlučnou dvojici, kde jedno bez druhého by nemělo smysl. Dokazují nám to také výpovědi Moltmanna a Lochmana. „Vzkříšení nevyprazdňuje kříž, ale vyplňuje jím eschatologický a záchraňující význam.“⁷⁹ „Kříž je eschatologickou událostí jednak proto, že vzkříšení se vztahuje na ‚Posledního‘, na Boha. Je však eschatologickou událostí i v tom smyslu, že cílí k posledním věcem – posledním věcem člověka.“⁸⁰ Vzkříšení se nepovažuje za zázrak v nezměnitelném světě, ale jako začínající

⁷⁸ HELLER, *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*, s. 128.

⁷⁹ MOLTMANN, *The Crucified God*, s. 182.

⁸⁰ LOCHMAN, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, s. 168.

eschatologická transformace světa. Tím je míněno, že vzkříšení je nahlíženo skrze utrpení i skrze přicházejícího Boha ve slávě.⁸¹ Tento eschatologický pohled je v rámci kenóze stále zaměřen na svět, na člověka. Jde o možnost proměny a vyvýšení člověka v Kristu. „Bůh se stal člověkem, tak nelidský člověk se může stát pravým člověkem,“⁸² píše Moltmann. V otázce vzkříšení se musíme ještě zastavit u dvou pojmů. A to vyvýšení a spasení. Záměrně jsem přiřadila tyto dva pojmy k sobě, protože se, dle mého názoru, dosti překrývají. Nejprve musí být řečeno, co mají tyto dva koncepty společného. Gramatické užití trpného rodu (být vyvýšen, být spasen) je *pasivum divinum*. Bůh je ten, kdo vyvyšuje a přináší spásu. My spolu s Kristem jsme ti, kdo toto Boží působení přijímáme. Avšak je potřeba zmínit, i v čem se vyvýšení od spasení liší. Zásadně u Krista není možné mluvit o spasení. On, ač plně člověk, nezhrěšil, tudíž nepotřebuje Boží omilostnění, ospravedlnění a odpuštění. U Božího syna lze mluvit pouze a jenom o vyvýšení. „Vzkříšení Bohem kvalifikuje osobu Ježíše z Nazareta jako Krista Božího a jeho korunovace jako Kyrios nemůže být oddělena od vzkříšení.“⁸³ Bůh je ten, kdo Ježíše vzkřísil a vyvyšuje. Musíme si spolu s Moltmannem připomínat, že „vyvýšený Kristus je ten samý, jako historický a ukřižovaný“.⁸⁴ A to nás také bude chránit v souvislosti s vyvýšeností Krista před tím, abychom nezapomněli na kontext Kristova příběhu, abychom nežili jen v triumfalistickém pojetí vyvýšeného Krista, jak je ztvárňován v pravoslavné spiritualitě (viz Pantokrator), jak popisuje Moltmann.⁸⁵ „Při zaměření se na vyvýšeného Krista musíme zpětně vidět důležitost kříže. Jinak se nám může stát, že vzkříšení se nám oddělí od ukřižovaného Krista a z utrpení bude jen vzpomínka.“⁸⁶

Spása se tedy netýká Krista jako toho, kdo ji přijímá, ani nakonec toho, kdo ji vykonává. On je ten, skrze kterého může být vykonána, a člověk je ten, kdo ji z Boží milosti může přijmout. Jde o cíl Božího působení od počátku, jak už jsem několikrát v této práci zmínila. „Podstatné je, že jde vždy o Boží jednání. Sám nástroj už není tak důležitý.“⁸⁷ Spása je tedy Boží volba pro člověka, která otevírá cestu do Boží spravedlnosti. Lochman dodává: „Na Golgotě jde o náš úděl, v eschatologickém dění jde o náš příběh spásy: o naše smíření a vysvobození, o naši

⁸¹ MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 163.

⁸² MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 231.

⁸³ MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 181.

⁸⁴ MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 152.

⁸⁵ Pantokrator – byzantská představa Krista božského pána nebes, kde chybí realistické prvky bolesti a utrpení. Důraz ve vítězství na kříži zvnitřňující obět na kříži, s. 50

⁸⁶ MOLTSMANN, *The Crucified God*, s. 180.

⁸⁷ HELLER, *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*, s. 66.

záchranu.⁸⁸ Nejde tedy v konceptu spásy o vyvýšení do božství, jak o tom lze mluvit v osobě Krista, čemuž se budeme věnovat v části o teozii. V soteriologické otázce jde o proměnu padlého lidství v nové stvoření. Jedná se tedy v určitém slova smyslu také o povýšení, ale ne na roveň Boží, ale do možnosti být s Bohem. S tímto konceptem se nevyhnutelně pojí lidská odpověď, participace, jak můžeme vidět v Bonhoefferových důrazech.

Na závěr pro dokreslení tajemství, ke kterému dochází na kříži, použiji výrok pravoslavného teologa Oliviera Clémenta, který to svou poetickou řečí pěkně vystihuje ve své knize o člověku s titulem *Tělo pro smrt a pro slávu*:

Když toto tělo v Getsemanech a na Golgotě pojímá všechny naše smrtelné zápasy, když Slovo lidsky, tělesně zakouší naše úzkosti a muka, je už jen rozbitým tělem vystaveným posměchu lidí a Otec mlčí, vše se rázem zaplavuje světlem, nepředstavitelná propast, kterou v Božím nitru vyhloubilo Ježíšovo lidské zoufání, všezahrnující zoufání „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“, se vyplňuje svatým Dechem, který všechno sjednocuje: „Otče, do tvých rukou odevzdávám svého ducha!“⁸⁹

A začíná jednat Bůh.

2.6. Shrnutí

Kenoze z pohledu protestantských teologů 20. století rozehrává množství možností, jak o tomto konceptu lze uvažovat. První skupina teologů svoje pochopení ohraničuje biblickými dějinami a centrem kenoze je pro ně Boží vtělení. Moltmann svou akcentací na kříž zúží pohled na kenozi do formy trpícího Boha a třetí skupina teologů pojí pochopení kenoze v kontextu vlastního života, a proto zdůrazňují Boží vztah k člověku.

Kenoze je v obecné rovině koncept zahrnující v sobě antropologické, christologické, soteriologické a eschatologické otázky. Zároveň jde o jednoznačně trinitární koncept. Kenoze se dotýká podstaty křesťanství, podstaty našeho vztahu s Bohem. Pokud na kříži

⁸⁸ LOCHMAN, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, s. 147.

⁸⁹ CLÉMENT, O. *Tělo pro smrt a pro slávu: Malé uvedení do poetiky těla*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma s. r. o., 1995, s. 25.

nevisel opravdový Bůh, křesťanství nemá smysl. Použiju-li slova Bartha, kenoze „otevívá možnost v nemožnosti“. Kenoze je Božím paradoxem lásky. Bůh miluje, proto obětuje. Kenoze je ve své nejhlubší podstatě vyjádření vztahu Boha k člověku, který je už od počátku a který se nemění.

Kenoze je vlastní charakteristikou Boha. Už od stvoření se sebevydává pro člověka. V dějinách izraelského národa, a nakonec v započaté cestě *inkarnace* končí na golgotském kříži. Počátečním impulsem ke kenozi musí být vztah. Vztah Boha k člověku a naopak. Z tohoto hlediska by stálo za zvážení, jestli by kenotické pojetí Bartha a Bonhoeffera nemělo předcházet rozboru trojiční kenoze u Moltmanna ba i dějinnému zasazení Hellera a Lochmana. Zároveň však etický důraz, který člověka udržuje v přítomném čase, volání k následování obracející pohled do budoucnosti, staví člověka po vzoru Krista do hlavní role v kenotickém konceptu, který ještě nedošel svého cíle. Kenozi nemůžeme nahlížet z perspektivy Velkého pátku, ale z perspektivy Božího záměru a úmyslu se svým stvořením.

3. TEOZE Z POHLEDU PRAVOSLAVNÉ TEOLOGIE: VLADIMIR LOSSKY A NORMAN RUSSELL

3.1. Teoze, *deifikace*, zbožštění

3.1.1. *Definice pojmu a základní vymezení*

Koncept teoze není protestantské tradici ani samotné Církvi bratrské, z které pocházím, pojmově blízký a většinově používaný, na rozdíl od tradice pravoslavné, kde je tento koncept rozpracován a zakomponován do církevního učení. Proto pro hlubší pochopení a správné uchopení teoze budu vycházet převážně z pravoslavných autorů. A to hlavně z Vladimira Losského a Normana Russella, kteří se této problematice hojně věnují ve svých publikacích. Dalo by se říci, že koncept teoze prostupuje celou jejich teologií. Jde o pravoslavné autory nežijící v Rusku. Lossky svou emigrací do Francie významně přispěl k šíření pravoslavného učení, jinak velmi uzavřeného vůči jinému, mezi západní teology.⁹⁰ Pro dokreslení budu občasné citovat další teology, převážně pravoslavné s výjimkou Jürgena Moltmanna.

Theosis, nebo *theopoiesis*? Církevní otcové, od kterých je nám koncept zbožštění znám, používali obojí označení s mírným rozdílem, kdy *teopoiesis* označuje deifikaci v pasivní formě. Člověk je zbožšťován Bohem. Bůh si v tomto přístupu udržuje primát a nadřazenost.⁹¹ Lidé se stávají syny a dcerami Nejvyššího. Zatímco teoze je účastí na božství, proces, který směřuje k cílové unii s Bohem.⁹² Pozdější označení teoze je dnes používanější, avšak s přihlédnutím k šíři, kterou naznačují ostatní pojmenování. Zároveň oba pojmy vycházejí z biblických veršů, ke kterým odkazují autoři zabývající se teozí (viz úvod této práce).

„*Deifikace* nebo teoze je komplex pojmů obsahující antropologické a ekonomické části týkající se našeho lidství vrůstajícího do plnosti v Bohu, zatímco se uskutečňuje plán spásy.“⁹³ Tuto definici nám poskytuje Russell ve své knize *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*.⁹⁴ Teoze je tedy proces proměny celého stvoření. Člověk jako vrchol stvoření je

⁹⁰ NOBLE, I. et al. *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, s. 30.

⁹¹ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 7.

⁹² RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 7.

⁹³ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 21.

⁹⁴ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*

volán Bohem k jednotě s Ním. Ve své práci budu hledat, co znamená teoze pro člověka, i když jsem si vědoma, že se týká celého stvoření. Jak by řekl Lossky, teoze se týká celého kosmu.⁹⁵

Teoze je proces, ale zároveň je i konečným cílem. Dle Russella jde „o vrůstání lidství do plnosti v Bohu“, zatímco konečným cílem teoze je jednota člověka s Bohem, kterou charakterizuje jako „hluboký stav společenství člověka s Bohem a bližními.“⁹⁶ Zároveň je třeba teozi vnímat jako Boží dar. Jako možnost, kterou si člověk nijak nezasloužil, ale která do něj byla vložena. Je zde patrná aktivní a pasivní forma teoze, kdy aktivní forma je naznačena procesem a pasivní konečným cílem. „*Deifikace* stvoření může být realizována až v přicházejícím věku, ale proces *deifikace* může být naplňován znovu a znovu už v tomto přítomném životě.“⁹⁷ Také je potřeba říci, že aktivní teoze probíhá v přítomném čase za přímé aktivní participace člověka, zatímco pasivní teozi chápou jako stav, kdy je člověk v pasivním postavení a aktivní proměnu činí Bůh. Člověk je zbožšťován Bohem.

Koncept teoze je neodmyslitelně spjat s trojičním učením. Pokud zůstáváme v rámci tohoto učení, jsem toho názoru, že je možno si napříč křesťanskými tradicemi porozumět. Definice Losského, zástupce pravoslavného učení, vyjadřuje teozi jako „proces zbožšťování člověka, aby mohl dosáhnout konečného cíle zamýšleného Bohem už od stvoření, a to sjednocení s Ním“.⁹⁸ V protestantské tradici můžeme také nalézt použití konceptu teoze. Ve smyslu sjednocení s Bohem je chápána ryze christocentricky: „Teoze je unie s Kristem.“⁹⁹ Podobně M. Luther: „Ve víře je reálně přítomen Kristus, vírou dostává věřící Boží charakter v Kristu.“¹⁰⁰

Pokud mluvíme o teozi člověka, Kristus je nedílnou součástí tohoto konceptu. Avšak jaké je Jeho místo v tomto příběhu? Měl ho Bůh ve svém plánu s člověkem před stvořením, jak píše Lossky?¹⁰¹ Lossky nabízí odpověď ve své *Mystické teologii*: „*Inkarnace* s deifikací nesou jedno v druhém.“¹⁰² A Kharlamov dodává, že „bez *inkarnace* by nebyla *deifikace*“. „Bůh sestupuje

⁹⁵ LOSSKY, V. *The mystical theology of the Eastern Church*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1998, s. 111.

⁹⁶ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 41.

⁹⁷ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 196.

⁹⁸ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 94.

⁹⁹ HABETS, M. „Reforming Theosis“, in *THEOSIS: Deification in Christian Theology*. Eds. FINLAN Stephen a KHARLAMOV Vladimir, Oregon: Pickwick Publications, 2006, s. 149.

¹⁰⁰ HABETS, „Reforming Theosis“, s. 148.

¹⁰¹ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 94.

¹⁰² LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 136.

na zem a stává se člověkem a člověk vystupuje směrem k božství a stává se Bohem.¹⁰³

V tomto bodu si nemůžeme nepoložit otázku, nedokončuje-li se pomocí *inkarnace*, potažmo teoze, dílo stvoření? Protestantický teolog J. Moltmann přináší možnou odpověď: „Člověk je stvořen do obrazu Boha, kterým je Kristus, jeho stvoření je tedy otevřeno inkarnaci.

Christologie je pak chápána jako naplnění antropologie, stejně jako se ta stává přípravou christologie.¹⁰⁴ Jsem toho názoru, že pravoslavné pojetí teoze je této koncepci velmi otevřeno. Kharlamov ve svém pojednání o teozi píše: „Teologický koncept teoze je úzce spojen s christologií, soteriologií a antropologií.¹⁰⁵ Podstatně se týká křtu, eucharistie, vzkříšení, smrti a věčného života, spasení i milosti. Můžeme tedy vidět, že teoze je rozsáhlý teologický koncept vyvíjející se v průběhu křesťanských dějin a nesoucí v sobě jak možnost sjednocení, tak možnost rozdělení.

Pokud jsme dosud mluvili o teozi kladně, nyní musíme použít Losského *apofatický* způsob vyjádření a říci, co teoze není,¹⁰⁶ a tím vymezit mantinely pro správné pochopení celé koncepce. V žádné křesťanské tradici není místo pro pojetí zbožšťování člověka v intencích nadčlověka nebo bohočlověka. Cílem je stát se Bohem ve smyslu sjednocení s Ním. Bylo by nebezpečné a zavádějící opustit tento koncept cílové jednoty, která nás udržuje ve vztahu já a Ty, v bezpečném přemýšlení o sobě samých z pohledu našeho významu výhradně ve spojení s Bohem. Dává to i ochranu před extrémním pojetím teoze ve formě Nietzscheho „nadčlověka“ nebo adamovské bohorovnosti z třetí kapitoly knihy Genesis.¹⁰⁷ V neposlední řadě důraz na vztah nás odkazuje opět k již zmíněnému učení o Trojici, které je základem pro pochopení teoze. Zbožštění člověka můžeme nahlížet jedině z tohoto trojičního vztahu, který našemu uvažování dává bezpečný rámec.

V teotické koncepci budou stěžejními body člověk, který je tvořen k Božímu obrazu.

Následně zaměříme pozornost na Trojici, která je konstitutivní pro celý koncept, a nakonec se opět vrátíme k člověku a nároku, který na něj teoze vznáší.

¹⁰³ VISHNEVSKAYA, E. „Divinization and Spiritual Progress in Maximus the Confessor“, in *THEOSIS: Deification in Christian Theology*. Eds. FINLAN Stephen a KHARLAMOV Vladimir, Oregon: Pickwick Publications, 2006, s. 136.

¹⁰⁴ MOLTSMANN, J. *Bůh ve stvoření: Ekologická nauka o stvoření*. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, s. 174.

¹⁰⁵ FINLAN, KHARLAMOV. eds., *THEOSIS: Deification in Christian Theology*, s. 5.

¹⁰⁶ NOBLE et al., *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*, s. 31.

¹⁰⁷ *BIBLE, Písmo svaté Starého a Nového Zákona*. Praha: Česká biblická společnost, 2013.

3.2. Člověk

3.2.1. Postavení člověka

„Jste bohové, všichni jste synové Nejvyššího.“¹⁰⁸

„Jste účastníky božské přirozenosti.“¹⁰⁹

„Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, aby byl obrazem Božím.“¹¹⁰

Znovu uvádím tyto biblické verše, protože jsou nejčastěji zmiňovány Losským a Russellem v otázce postavení člověka vůči Bohu, jako výchozí argument pro učení o teozi člověka. Na cestě k jednotě nemůže člověk opustit stvoření pokažené hříchem. Celé stvoření bude transformováno z milosti.¹¹¹ Tato rovina, kterou Lossky připomíná, je celistvým vyjádřením proměňujícího charakteru teoze. Člověk je zasazen do stvoření, jak můžeme číst v první kapitole Genesis. Lossky je zastáncem kosmologické teologie¹¹², proto jeho přemýšlení není uzávorkované pouze antropologicky.

„Bůh stvořil člověka, aby se člověk mohl stát Bohem.“¹¹³ Teoze je tedy proces, který Bůh zamýšlel s člověkem již před stvořením. „Víme o tom, že jsme na cestě k teozi?“¹¹⁴ ptá se Russell na začátku své knihy. Tento koncept pojetí člověka naznačuje postavení člověka ještě v jiném rámci než adamovského typu před pádem. Dalo by se říci, že jde o obnovení schopnosti, nebo lépe řečeno možnosti, která byla do Adama vložena, ale která byla teprve před transformujícím procesem?

Při uvažování o postavení člověka nemůžeme opomenout jeho smrtelnou potřebu spásy, jejíž koncept také patří do procesu teoze, ale je nahlížena ze širší perspektivy, než můžeme vidět v jiných tradicích. „Spása člověka a světa je u patristických teologů dávána do vztahu se stvořením a theozí,¹¹⁵ cituje Ivana Noble Paula Meyendorffa ve své knize *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*. Spása je součástí zbožšťujícího plánu Boha se stvořením a svět byl stvořen s člověkem. Jestli byla spása v Boží mysli před stvořením,

¹⁰⁸ Ž 82,6

¹⁰⁹ 2Pt 1,4

¹¹⁰ Gn 1,27

¹¹¹ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 111.

¹¹² RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 48.

¹¹³ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 97.

¹¹⁴ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 13.

¹¹⁵ NOBLE et al., *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*, s. 35.

můžeme pouze spekulovat, v každém případě můžeme na spásu nahlížet jako na nutnou součást teotického procesu s člověkem, protože člověk je na cestě k zbožštění. Jak poukazuje Lossky, svou zaměřeností na naši spásu, záchranu, jsme zapomněli na naše prvotní určení sjednotit se s Bohem.¹¹⁶ Dle pravoslavné koncepce tedy první člověk nebyl v naprosté jednotě s Bohem. K této jednotě je cesta jediné skrze teozi.

3.2.2. *Obraz a podoba*

Při pojednání o postavení člověka vůči Bohu nemůžeme opomenout tuto biblickou skutečnost, že člověk je Božím obrazem, napodobeninou. Teologové se touto problematikou rozsáhle zabývají a Lossky jí věnuje svou knihu *The imago and likeness of God*.

Co to znamená, že jsme Božím obrazem? „Obraz jako princip Božího projevu a jako základ pro přátelství člověka s Bohem.“¹¹⁷ Lossky zdůrazňuje, že učení o Božím obrazu musí patřit do našeho přemýšlení, jde o esenci křesťanství.¹¹⁸ Jedná se o další podstatný bod v přemýšlení o teozi, protože vyjadřuje spojitost mezi Bohem a člověkem a zásadní důvod Božího záměru s člověkem. Projevuje se v něm osobní přístup Boha k člověku jako „koruně“ stvoření, který dává opodstatnění pro teotickou koncepci. Bůh člověka utváří speciálně určeného pro vztah s Ním.

Russell i Lossky uvádějí ve svém pojetí *Imago Dei* rozdělení mezi obrazem a podobností. „Vidění obrazu nás odkazuje k rozumové přirozenosti, s níž jsme stvořeni, zatímco podoba odkazuje na morální kvality, které si osvojujeme v křesťanském životě.“¹¹⁹ Církevní otcové, od nichž pochází toto rozdělení, akcentují roli křesťanského života jako podstatnou složku deifikačního procesu.¹²⁰

Lossky zároveň zdůrazňuje, že je obraz Boha v člověku nepoznatelný.¹²¹ Tento *apofatický* způsob, jak už jsem zmínila, je pro Losského jediný možný pro vyjádření Božích vlastností, o kterých se nedá mluvit jinak než řečením toho, co Bůh není. Tím se nám odkrývá Bůh

¹¹⁶ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 99.

¹¹⁷ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 126.

¹¹⁸ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 126.

¹¹⁹ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 77.

¹²⁰ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 77.

¹²¹ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 126.

v tom, co je sám o sobě. Lossky také podtrhuje, že Bůh není tvořen našimi představami, ale my jeho.¹²² Podobným způsobem uvažuje Moltmann:

Lidská podobnost Bohu je teologickým pojmem dříve, než se stává pojmem antropologickým: vypovídá nejprve něco o Bohu, který si vytváří svůj obraz a zaujímá k němu zvláštní vztah dříve, než vypovídá něco o člověku, který je takto stvořen. Podobnost Boha nejprve označuje vztah Boha k lidem a teprve poté vztah lidí k Bohu.¹²³

Autoři zasazují přemýšlení o člověku do rámce na jedné straně ohraničeného Boží svrchovaností a jedinečností, na kterou člověk nedosahuje. Na straně druhé je člověk stvořen pro participaci na této jedinečnosti. Avšak počáteční impuls vychází od Boha a směřuje k člověku. Člověk není stvořen v bytí sám pro sebe, nýbrž k bytí jako obrazu Božímu.

Zároveň nesmíme opomenout jeden způsob, jak přemýšlet o Božím obrazu mimo *apofatický* rámec. Tímto způsobem mám na mysli pohled zaměřený na Krista. Definice *Imago Dei* je nám dána v Kristu.¹²⁴

3.3. Trojice

3.3.1. *Esence a energie*

„Pochopení Trojice je vstupem pro jednotu s Bohem, pro účast na božské přirozenosti,“¹²⁵ uvádí Lossky. Trojiční učení je základním kamenem pro jakékoli další úvahy o člověku a Bohu. Základ tohoto učení Lossky spatřuje v učení o esencích a energiích, které převzal od Řehoře z Palamy.¹²⁶ Roku 1944 toto učení publikuje na Západě ve své *Mystické teologii východní církve*.¹²⁷ V pravoslavné teologii je toto učení uvedeno jako dogma o energiích: „Bůh nepopsatelný ve svých esencích je přítomný ve svých energiích.“¹²⁸ Jde o nejhlubší myšlenku

¹²² LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 88.

¹²³ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření: Ekologická nauka o stvoření*, s. 175.

¹²⁴ HABETS, „Reforming Theosis“, s. 157.

¹²⁵ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 73.

¹²⁶ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 72.

¹²⁷ NOBLE et al., *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*, s. 30.

¹²⁸ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 72.

konstituující vztahy v Trojici a její působení navenek neboli ekonomie Trojice vůči svému stvoření.

„Písmo nám odhaluje, jak k nám Bůh promlouvá skrze energie, zároveň zůstává rozdílný ve svých esencích.“¹²⁹ Lossky používá, jak bylo zmíněno výše, pro mluvení o Bohu *apofatický* způsob vyjádření. Bůh je nepopsatelný ve svých esencích, zároveň ho můžeme poznávat v jeho energiích. *Apofatická* cesta nám umožňuje mluvit o Bohu v jeho neuchopitelnosti, nepopsatelnosti, nekonečnosti. „Bůh je světlo i tma. Bůh je přítomen ve své absenci.“¹³⁰ Takto Lossky chápe Boží imanenci a transcendenci, kterou podle něj můžeme dobře vyjádřit pouze *apofatickou* cestou. Noble komentuje Losského učení o energiích jako cestu, která mu umožnila vyjádřit reálné, a přitom paradoxní obecenství s nestvořeným Bohem a stvořeným člověkem.¹³¹

3.3.2. Boží ekonomie

S pravoslavným učením o Božích esencích a energiích se pojí učení o působení Trojice navenek neboli učení o Boží ekonomii. „Jde o sestupnou linii Božeho působení, kdy působení Otce probíhá skrz Syna v Duchu svatém,“¹³² uvádí Lossky. Je zde popsáno určité hierarchické uspořádání osob v Trojici, které jsou dle Losského „spojené v rozdílnosti a rozdílné v jednotě“.¹³³

Toto učení je však v západní teologii odmítnuto. Nerozlišují mezi esencemi a energiemi ani nezastávají hierarchickou strukturu uvnitř Trojice. Toto učení vede k rozdílnému postavení osob uvnitř Trojice.¹³⁴ A může vést k mylnému rozdělení na vyšší a nižší božství.

Samotné postavení osob v Trojici popisuje pravoslavné pojetí následovně: „Sv. Ireneus mluví o Synu a Duchu jako o dvou rukách Boha Otce, který v každém tvůrčím aktu užívá obou těchto rukou současně,“¹³⁵ uvádí pravoslavný metropolita Kallistos Ware.

Zdrojem božství je v Božské Trojici Bůh Otec, z Otce pochází Bůh Syn, a to způsobem věčného rození, z Otce pochází i Duch svatý, a to způsobem věčného vycházení. Zde se dostáváme do

¹²⁹ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 72.

¹³⁰ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 32.

¹³¹ NOBLE et al., *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*, s. 31.

¹³² LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 16.

¹³³ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 28.

¹³⁴ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 87.

¹³⁵ WARE, K. *Cestou Orthodoxy*. Praha: Sít, spol. s.r.o., ekumenické nakladatelství, 1996, s. 38.

problematiky vycházející z období před rozdělením církve, kdy západní teologové přidali do Nicejsko-cařihradského vyznání slovo *Filioque*, což znamená vycházení Ducha z Otce i ze Syna. Pro pravoslavné učení je tato změna nepřijatelná. Naopak pravoslavná teologie podtrhuje osobní původ osob, kdy Otec je jediným původcem dvou dalších osob. Otec plodí Syna, protože zároveň dává vzniknout i Svatému Duchu.¹³⁶

Russell dodává k definici Boží ekonomie: „Boží působení je příběh Boha počítajícího s člověkem v historickém vývoji od stvoření, pád až po vykoupení.“¹³⁷ Do tohoto Božího působení patří člověk ve svém konkrétním postavení vůči Bohu. „Bůh stvořil člověka, aby se člověk mohl stát Bohem.“¹³⁸ Tato unie, jednota mezi Bohem a člověkem, je původním záměrem „v Božích představách již před stvořením“¹³⁹ a je také konečným cílem celého stvoření. Lossky podotýká, že tato původní jednota s Bohem je zapomenuta, protože se zabýváme jen naší spásou. Proto je nám tento pohled tak cizí a nepřijatelný.¹⁴⁰ Bůh ale nezměnil své smýšlení s člověkem ani po pádu Adama. *Inkarnaci Logu* máme spojenou pouze jen se spásou, ale tím ohromně umenšujeme působení Trojice. Dle Losského *inkarnace* Slova souvisí s konečným cílem stvoření, a to sjednocením s Bohem.¹⁴¹

3.3.3. Role Syna a Ducha

3.3.3.1. INKARNACE

„Bez Syna bychom neměli představu o Otci, stejně jako bez Ducha svatého bychom neměli představu o Synu.“¹⁴² Zde se potvrzuje opakující se sestupná linie Boží ekonomie „působením Otce skrz Syna v Duchu svatém.“¹⁴³ A zároveň trojiční provázanost nesoucí se celým konceptem.

Teoze je od dob církevních otců spojena s inkarnací.¹⁴⁴ Jde o teotický moment, který dle pravoslavné tradice patří k původnímu Božímu záměru předurčenému před stvořením. „Bůh

¹³⁶ LOSSKY, V. *Dogmatická teologie*. Praha: Pravoslavné vydavatelství, V jámě 6, 1994, pracovní překlad K. Kyslíková, I. Noble.

¹³⁷ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 34.

¹³⁸ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 97.

¹³⁹ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 94.

¹⁴⁰ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 99.

¹⁴¹ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 99.

¹⁴² LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 160.

¹⁴³ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 16.

¹⁴⁴ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 98.

sestupuje na zem a stává se člověkem, člověk vystupuje směrem k božství a stává se Bohem. Toto spojení dvou přirozeností bylo předurčeno ve věčném Božím plánu, protože to je cíl, pro který byl svět stvořen z ničeho.¹⁴⁵ *Inkarnací*, vtělením božství do lidství pokračuje proces teoze člověka. Jde o zásadní aspekt pravoslavné teologie. *Inkarnace* Boha je potřeba pro nabytí plného zbožštěného lidství, abychom se my mohli stát účastníky božské přirozenosti. Jak píše Russell: „Nám Kristus božství, my jemu lidství...“¹⁴⁶ Kristus se vtěluje, získává lidskou přirozenost. Tato *Inkarnace* je v křesťanské tradici chápána v úzké souvislosti s kenozí. Nejen že se božství vtěluje, ale tím se také vyprazdňuje, pokořuje. „Jde o sestupování Syna, který se stává otrokem, aniž by ztratil plnost božství.“¹⁴⁷ Avšak toto svobodné pokoření, spásonosná kenoze Syna Božího, bylo potřebné, aby mohl člověk opět obnovit cestu svého prvotního poslání – zbožštění.¹⁴⁸ Podobně přemýšlí Russell, když spojuje možnost pro člověka stát se bohem na základě *inkarnace* Krista.¹⁴⁹ Kristova kenoze dle pravoslavného pojetí je úzce spjata s Kristovou inkarnací, s inkarnací Logu, který pozvedá naše lidství, abychom se mohli stát bohy.

Západní teologové přijímají inkarnaci jako Boží smilování se nad člověkem, jako Boží milostivý moment, který je důsledkem a následkem lidského pádu. Na druhé straně pravoslavní akcentují Boha, který nezměnil své plány s člověkem. Milost se nezjevila zčistajasna, když se Bůh rozhodl sklonit k člověku pro jeho ospravedlnění, ale dle pravoslavných je od počátku, nestvořená a *emanující* skrz Trojici.

Lossky upozorňuje na úskalí, které přináší protestantská teologie v christologickém akcentu, který zužuje Boží záměr s člověkem pouze na spásné konání vycházející z nutnosti ospravedlnění. Na druhé straně možné úskalí v sobě nese i koncept teoze, a to tehdy, když se ze spásného aktu Krista stane pouhá epizoda uprostřed většího příběhu mezi Bohem a člověkem.

V souvislosti s Kristovou ekonomikou musíme zmínit práci Ducha svatého, který v pravoslavném pojetí má rovnocennou a neoddělitelnou úlohu jako Kristus. „Vykupující práce Krista je

¹⁴⁵ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 136.

¹⁴⁶ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 24.

¹⁴⁷ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 157.

¹⁴⁸ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 98.

¹⁴⁹ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 24.

nepostradatelná pro následující práci Ducha pro zbožštění člověka.¹⁵⁰ Logos a Parakletos jsou spolupracovníci na konečném cíli, kterým je jednota člověka s Bohem, lidské zbožštění. Zde je dokreslováno pravoslavné pojetí osob v Trojici a zdůvodnění, proč je pro ortodoxní smýšlení tak nepřijatelné vycházení Ducha z Otce i Syna. Role Syna a Ducha jsou naprosto rovnocenné a jeden bez druhého by nemohl naplnit Boží poslání.

3.3.3.2. PROMĚNĚNÍ NA HOŘE

Pro pravoslavné pochopení cesty zbožštění se nemůžeme nezastavit u události popisované všemi evangelisty, a to proměnění na hoře. Lossky, ovlivněn *hesychasmem*, tento moment popisuje jako mystický zážitek světla, který dává do souvislosti se starozákonním příběhem na hoře Sinaj. „Tma na Sinaji může být změněna ve světlo na hoře proměnění.“¹⁵¹ A právě tato změna, tato transfigurace, je pro pochopení této události zásadní. Nejde jen o božské světlo slávy, které zahalilo Krista, jak popisuje evangelista Lukáš, nýbrž o proměnění Kristova lidství do nového zbožštěného lidství, na kterém právě díky Kristu a v Kristu můžeme mít spoluúčast.¹⁵² Kristus sestoupil ve svém božství do našeho lidství, které bylo v něm na hoře proměnění povýšeno a naplněno, jak bylo od počátku zamýšleno.

3.3.3.3. ROLE DUCHA

Nyní už se dostáváme k roli Ducha. Jak už jsem zmínila, v celém popsaném konceptu Kristovy ekonomie má svou zásadní roli Duch svatý. Lossky si klade otázku: „Co se stalo s úlohou Ducha svatého v Ježíšově příběhu?“¹⁵³ A následně komentuje, že jsme roli Ducha svatého zúžili jen na pomocníka při vykoupení a přeahcentováním Kristovy smrti se ze vzkříšení a nanebevstoupení stal jen jakýsi „happyend“, šťastný konec příběhu.¹⁵⁴ Jeho slova jsou mířena spíše do řad západní teologie, protože pravoslavná teologie připisuje roli Ducha rozdílné místo, což bylo výše již zmíněno. Duch svatý nejen že byl už u stvoření¹⁵⁵, ale jeho zásadní a neoddělitelná role tkví ve spojení s posláním Krista při událostech *inkarnace*, vykoupení a zbožštění člověka. „Duch svatý nebyl o nic méně u stvoření jako u vykoupení. A

¹⁵⁰ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 109.

¹⁵¹ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 43.

¹⁵² RUSSELL, *Fellow Workers with God : Orthodox thinking on theosis*, s. 96.

¹⁵³ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 99.

¹⁵⁴ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 99.

¹⁵⁵ Gn 1,2

je neoddělitelný od přícházení Krista.¹⁵⁶ Ekonomie Syna je nemyslitelná bez ekonomie Ducha a naopak. A zároveň má tato trojiční ekonomie kenotický charakter působení vůči stvoření, kdy „Duch svatý přichází ve jménu Syna a Syn ve jménu Otce.“¹⁵⁷

„Účastníky božské přirozenosti se stáváme skrz Boží energie. Duch svatý je pramenem těchto nestvořených darů.“¹⁵⁸ Sám Kristus říká svým učedníkům, že bude pro ně lépe, když odejde k Otci, aby mohl přijít Duch Přímlyvce, který v našich srdcích bude volat Abba, Otče.¹⁵⁹

3.3.3.4. LETNICE

Lossky uvádí, že Letnice jsou cílem Božího plánu na zemi. „Nejde o pokračování vtělení, jde o cíl.“¹⁶⁰ V učení o teozi hraje Duch svatý jedinečnou úlohu, která je spojena s participací člověka. Letnice jsou konečným cílem a zároveň počátkem duchovního života. Otevírají možnost naší participace na božském životě.¹⁶¹ „Duch svatý nás očišťuje a včleňuje do těla Kristova při svátosti křtu a konfirmaci.“¹⁶² Duch svatý nepřichází na člověka jako individualitu bez vztahového ukotvení a sebepochopení ve vztahu s bližním. Přichází včleňovat do těla Kristova, přichází ustanovit Církev. „Duch svatý přichází plnit očištěnou Církev, jejíž hlavou je Kristus.“¹⁶³ Tvář Ducha svatého lze rozpoznat na shromáždění svatých.

„Božského života dosahujeme skrze křest díky Duchu svatému a účasti na těle Kristově při eucharistii.“¹⁶⁴ Tento akcent na svátosti, při kterých se nám dostává díky proměňující milosti účasti na božství, a naše lidství je transformováno (povýšeno) na zbožštěné lidství, je typický pro pravoslavnou, potažmo katolickou tradici. Protestantská teologie jde více po smyslu sjednocení církve při svátostech a připomínce Božího spásného díla v Kristu, díky milosti, která nás proměňuje v momentě našeho sebevydání, obrácení a pokání.

Při uvažování o teozi ve spojení se svátostmi se nabízí ještě jedna otázka, a sice jestli už jsme tedy zbožštěni teď a tady, nebo až v přicházejícím věku? Jak se píše v prvním listě Janově: „Milování, nyní jsme děti Boží; a ještě nevyšlo najevo, co budeme! Víme však, až se zjeví, že

¹⁵⁶ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 157.

¹⁵⁷ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 160.

¹⁵⁸ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 160.

¹⁵⁹ Ga 4,6

¹⁶⁰ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 159.

¹⁶¹ LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 170.

¹⁶² LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 170.

¹⁶³ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 157.

¹⁶⁴ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 43.

mu budeme podobni, protože ho spatříme takového, jaký jest.“¹⁶⁵ Teologové napříč tradicemi by se dle mého názoru shodli na vyjádření Luthera „už a ještě ne“.¹⁶⁶ Pravoslavná církev učí, že člověk při svátosti a křtu a účasti při eucharistii získává účast na božské přirozenosti, je zbožšťován Duchem svatým. Avšak jde o proces, který není ukončený, který je v Letnicích započatý a plnosti nabývá v Parusii. Podstatnou součástí je participace člověka, jak už jsem naznačila výše a čemuž se budu věnovat v následující kapitole.

3.4. Participace a unie

„Bůh sestupuje na zem a stává se člověkem. Člověk vystupuje směrem k božství a stává se Bohem. Toto spojení dvou přirozeností, božské a lidské, bylo předurčeno ve věčném Božím plánu, protože to je cíl, pro který byl svět stvořen z ničeho.“¹⁶⁷ Opakující se motiv Losského teologie jasně vyjadřuje, co je cílem teoze. Unie s Bohem je konečným cílem člověka, avšak za předpokladu, že se člověk obrátí v lítosti a modlitbě k Bohu. Pokud mluvíme o unii, musíme mluvit o participaci člověka.¹⁶⁸ Podle apoštola Pavla je participací naše bytí v Kristu skrz křest a život ve víře,¹⁶⁹ uvádí Russell a dodává, že je pro apoštola Pavla participace velice podstatná v otázce spasení.¹⁷⁰ A souznění s Kristem je dokončováno naší účastí při eucharistii.

Naše stávání se účastníky božské přirozenosti značí naši účast v božských attributech Syna, ne skrze naše vlastní snahy, ale skrze iniciativu Ducha svatého. Je zde opět naznačena jakási aktivita a pasivita. Jde o podobnou linii, jakou jsem zmínila v úvodu při definování teoze. Aktivní a pasivní participace člověka na zbožšťujícím procesu. Slovy Augustina „*deifikace* není úspěch, ale dar“.¹⁷¹ Dar, který člověk může a nemusí přijmout. Bůh člověka stvořil s tímto potenciálem, stát se bohem, dosáhnout sjednocení s Bohem. Avšak zároveň Bůh člověka tvoří se svobodnou vůlí, kterou plně respektuje.

¹⁶⁵ 1J 3,2

¹⁶⁶ srv. např. L 17,21 a L 22,16

¹⁶⁷ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 136.

¹⁶⁸ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 153.

¹⁶⁹ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 128.

¹⁷⁰ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 129.

¹⁷¹ PUCHNIAK, R. „Augustine’s Conception of Deification, Revisited“, in *THEOSIS: Deification in Christian Theology*. Eds. FINLAN Stephen a KHARLAMOV Vladimir, Oregon: Pickwick Publications, 2006, s. 126.

Participace je tedy účastí člověka na božských osobách ve smyslu spirituálně-kontemplativním, zároveň jde o dar z milosti, který si člověk nemůže vydobýt sám. Člověk se stává „účastníkem božské přirozenosti“. Ať jde o participaci na božských energiích, nebo participaci v Kristu a v Duchu svatém.

Lossky vidí v modlitbě podstatu spojení člověka s Bohem, tvrdí, že mimo toto spojení nemůže být řeč o unii.¹⁷² Ve spojení v modlitbě se odráží osobní vztah Boha s člověkem. I zde je patrný v Losského teologii vliv *hesychasmu*. Koncept teoze se otevírá skrze tyto mystické zážitky rozhovoru se spirituální teologií. „Duch, který není transformován lítostí, nezná milost.“ Lossky tento postoj označuje jako duchovní smrt.¹⁷³ „Toto je aktivní modlitba, když slova ustanou. Beze slov, to je začátek kontemplativní modlitby, když jde ze srdce otevřeného v tichu před Bohem.“¹⁷⁴ „Sjednocení s Bohem je tajemství, které se propracovává k člověku.“¹⁷⁵ Tuto unii neboli spojení člověka s Bohem v kooperaci Ducha svatého s naší svobodnou vůlí Lossky zásadně staví do církve.¹⁷⁶ A podobně jako u participace „deifikace stvoření může být realizována až v přicházejícím věku, až po vzkříšení ze smrti. Ale proces deifikace může být naplňován znovu a znovu už v tomto přítomném životě“.¹⁷⁷

3.5. Shrnutí

Teoze je trojiční koncept začínající Boží tvořivou silou při stvoření, zahrnující spásonosné jednání Logu vůči člověku s jeho svobodnou vůlí pro obnovu počátečního poslání skrze Ducha svatého. Člověk je volán k participaci na tomto Božím daru, k dobrovolnému vydání se po vzoru Krista, aby mohl přijmout činnou Boží milost nesoucí v sobě vyvýšení do Božího společenství, pro které byl prvotně člověk určen.

Teoze jako teologický koncept je napříč tradicemi rozvíjen a akcentován různě, což v sobě nese možnosti sjednocení i rozdělení. Avšak použitím Losského vyjádření pro pochopení

¹⁷² LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 206.

¹⁷³ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 205.

¹⁷⁴ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 209.

¹⁷⁵ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 217.

¹⁷⁶ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 216.

¹⁷⁷ LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, s. 196.

Trojice „různost v jednotě a jednota v různosti“ můžeme hledat cesty k obohacení našich spiritualit i v této rozsáhlé a nelehké otázce pojetí člověka.

4. ZÁVĚR

Ve své práci jsem se pokusila popsat dva teologické koncepty, kenozi a teozi. Co znamenají, co přinášejí do teologické diskuze a v jakém jsou vůči sobě vztahu. Ze samotných kapitol o kenozi a teozi vyplývá, že nejde o jednoduché pojmy, nemůžeme se spokojit se slovníkovým vyjádřením, kde kenoze představuje vyprázdnění a teoze zbožštění. Jde o problematiku zasahující do většiny teologických disciplín. Jednoduše by se však kenoze a teoze dala vyjádřit jako Boží vztah k člověku. Oba koncepty pojí Bůh jakožto první a poslední, kdo za oběma pojetími stojí. Zároveň také člověk, ke kterému se Bůh skrze tyto koncepty vztahuje. Teoze i kenoze v celé své šíři vyjadřuje trojiční charakter Božího bytí, jeho vztahovost a potřebu milovat. Celá Trojice se upozaduje pro konečné partnerství Boží s člověkem. Kenoze i teoze tedy nejsou jen Božími záměry, ale také způsoby Božího jednání vůči člověku zasazeného do stvoření.

Výchozí pochopení jednotlivých koncepcí však vidím v teozi jako Božím daru, potenciálu, s kterým Bůh člověka tvoří. A kenozi jako charakteristické Boží vlastnosti, která je konstitutivní jak pro Trojici, tak pro stvoření. Společným průsečíkem tohoto daru a tohoto charakteru je Kristus vtělený do plnosti lidství, které ve své plnosti božství pozvedá.

Kenoze je Božím konáním a v Kristu se stává plně i lidským konáním zahrnujícím jak christologické, soteriologické, tak pneumatologické a eschatologické otázky. Jde o koncept, který je třeba vidět v jeho dějinném zasazení. Začít o kenozi mluvit ve vztahu k Bohu Starého zákona, který pokládá základy pro kenotické jednání Boha v Novém zákoně. Před *inkarnací* musíme mluvit o *kondescendenci*, která jí předchází a jejíž je *inkarnace* vrcholem. Mluvení o Otci nám dává základ pro mluvení o Synu. A kde je Syn, je i Duch.

Další rovinou kenoze navazující na dějinnou perspektivu je tedy kenoze Krista. „Kensis začala ještě v době, kdy byl u Otce, a to předinkarnačním rozhodnutím vzít na sebe naši přirozenost. Nevyhnutelně vedla ke konečné poslušnosti na kříži, kde v plném rozsahu vydal svou duši na smrt.“¹⁷⁸ V části práce věnující se kenozi jsem se pokusila kenozi Krista uvidět jako vrchol kenotického Božího působení, který začíná vtělením a svého cíle dochází

¹⁷⁸ DOUGLAS, J.D. ed. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996, s. 500.

ukřižováním a smrtí. Ukřižování a smrt je nehlubším kenotickým vyjádřením Trojice. Na kříži netrpí jen spravedlivý člověk, ale samotný Bůh. Ukřižování je však předzvěst vzkříšení, jak můžeme vidět v listu Filipským v úvodu této práce. Proto se nám obě události nesmí rozpojit, ukřižování i vzkříšení je děj společný pro koncept kenoze i teoze. Jde o vnitřní strukturu velkého Božího příběhu, který se v Kristu stává i lidským příběhem. I když kenoze je ve své podstatě pohybem Božího ponížení a dochází svého cíle v osobě Krista, nemůžeme u ukřižování a smrti Ježíše zůstat, jelikož odůvodněním tohoto Božího jednání je právě Boží teotický záměr. „Sestupná linie se transformuje ve vzestupnou, subjekty se mění a Kristus do této doby aktivně činný nabývá v pasivní formě své vyvýšení samotným Bohem.“¹⁷⁹ Kenozi Krista vidím jako jediný možný způsob pro uskutečňování Božího teotického záměru s člověkem. V Kristu se božství setkalo s lidstvím a podle pravoslavné tradice se tak uskutečňuje možnost proměny, povýšení lidské přirozenosti do božství.

Ve spojení s Kristem však vyvstává otázka, jaké místo v tomto pojetí má spása? Pokud by byla součástí teotické koncepce, musel tedy Bůh od počátku počítat s lidským pádem?

Spása je opět Boží jednání s člověkem, podle mého názoru se tudíž nemusíme obávat spásu zahrnout do obou koncepcí a nahlížet na ni z této perspektivy. Spása je Božím milostivým momentem v Kristu prolamujícím se do světa, který i když nemusel být Božím záměrem už od stvoření, je nedílnou součástí tohoto příběhu Boha s člověkem. Zároveň by na tuto otázku bylo potřeba hlubší studie týkající se predestinace, Boží vůle, svobodné vůle člověka a dalších. Vidím jako potřebnou si ji položit, a zároveň i uznat, že jakákoli odpověď je do jisté míry spekulací.

Lossky upozorňuje na postoj ke spásu v západní tradici, který přináší důraz na spásu na úkor původního cíle, pro který byl člověk stvořen. Tak moc nám jde o naši záchranu, až se zapomeneme dívat na samotného Boha a svůj život směřovat do společenství s Ním. Tento moment mi přijde velice přínosný a inspirativní pro západní spiritualitu, kdy člověk, ač ve vztahu s Bohem, zůstává v zaměřenosti sám na sebe.

Avšak byla by možná kenoze bez Krista? Ve starozákonním pojetí jistě o kenozi jako Božím sestupování mluvit lze i bez čtení novozákonní evangelijní zvěsti. Ale až díky spojení s teozí,

¹⁷⁹ ROSKOVEC, „Hymnus“, s. 468.

kteřá byla dřívě v Boží mysli, než byl v příběhu vtělený Kristus, je jasné, že kenozé sama o sobě nemá moc člověka pozvednout do Boží přítomnosti. Stejně jako teozé není možná bez kenozé, řekla bych, že kenozé nemá význam bez teozé. Zde se nabízí paralela ke spojitosti kenozé a teozé, kteřou je kříž a vzkříšení. Smrt Krista by pro člověka také neměla smysl, pokud by nebyl vzkříšen a vyvýšen Bohem.

Pravoslavné pojetí zdůrazňuje také kenozí Ducha jako další nutnost v procesu teozé. A v souvislosti s trojičným učením chápe kenozí Ducha ve spojení s kenozí Syna. Ústředním bodem v otázce Ducha napříč tradicemi jsou Letnice, kdy Duch sestupuje na jednotlivce a ustanovuje cířkev. Pravoslavní pak chápou participaci v cířkvi skřze Ducha svatého jako aktivní účast člověka na zbožšťujícím procesu.

Participace je podstatná v obou koncepcích. Užítím a pochopením se podle mého názoru nepřímó překřývá a doplňuje. Participací v kenozí, tedy spoluúčastí na Kristově utrpení a následování v osobním životě, člověk zároveň nepřímó participuje na *deifikacním* procesu. Opět je zde patrné, že jedno je neseno v druhém. Kenozé a teozé ani v tomto bodě aktivní účasti člověka nemůže být myšlena odděleně.

Teozé je tedy Boží záměr s člověkem, jehož cílem je jednota člověka s Bohem. Jde o nejužší společenství a vztah, kdy člověk je účastníkem božské přirozenosti, stáváme se syny Boha nejvyššího. Zde jen připomínám, že tím není myšleno, že se člověk stane rovným Bohu, ale stane se jeho součástí. Teozé je Boží záměr, cíl a zároveň proces. Subjektem teozé je člověk, kteřý je stvořen už s tímto teotickým předpokladem, s darem stát se účastníkem Boha. Tento Boží záměr naznačuje už stvoření člověka k obrazu Božímu. Boží jednání neustále navrací člověka do vztahu já a Ty, až nakonec tento vztah nabyde plnosti v cílové unii. V procesu teozé člověka vidím jednoznačně zahrnut i kenotický Boží princip. I v tomto povyšování lidské přirozenosti na božskou přirozenost tato Boží vlastnost neabsentuje. Teozé je nemyslitelná bez kenozé. Proto je mimo jiné těžké určit, kteřý koncept předchází a kteřý následuje. Jedno je neseno v druhém a naopak. Jelikož jde o koncepty týkající se Božího způsobu jednání s člověkem, kde imanence a transcendence také nese jedno v druhém a nelze myslet jinak než pospolu. Vztah kenozé a teozé je podobný. Boží sestupování k člověku má za důsledek lidské vyvýšení k Bohu a zároveň je cestou Božího původního záměru s člověkem, jímž je zbožštění, tj. sjednocení člověka s Bohem. Vyvýšení lidství není možné bez přiblížení se božství, což je nejhmataatelněji vyjádřeno ve vtělení Krista. *Inkarnace* je jakýsi společný

průsečík pravoslaví a protestantismu. Z hlediska teoze je *inkarnací* Boha člověk povýšen, christologie dává plnosti antropologii. Bez Krista by teoze nebyla možná.

Neustále vidíme, že se nám oba koncepty propojují a prolínají. Stejně jako se propojuje Boží s lidským. Nejen tedy slovy Bartha z hlediska pohybu dolů a nahoru můžeme nahlížet kenozi a teozi, ale také z hlediska Boha a člověka můžeme hledat podstatu těchto koncepcí. Jde jak plně o Boží příběh, tak plně o lidský příběh. Kenoze a teoze jsou Boží koncepty jednání s člověkem, koncepty zahrnující jak cestu lidskou, tak cestu Boží. Zároveň musíme jasně vyjádřit, že Bůh i člověk zastávají v tomto příběhu rozdílnou roli. Bůh je počátek i konec tohoto příběhu s člověkem. Člověk je naopak otázkou, kterou Bůh v Kristu mění v odpověď. Bůh se poníží, ale zároveň vyvyšuje, zatímco člověk se sám o sobě může jen ponížít, a pak být teprve Bohem vyvýšen do plnosti lidství. Centrem těchto koncepcí není jednání samo. Bůh, ač ve své charakteristice kenotický, se nevyprazdňuje pro samo vyprázdnění, ale sestupuje pro vztah s člověkem. Stejně tak teoze není Božím záměrem sama pro sebe, ale opět pro konečnou jednotu lidstva a Boha.

Co tedy znamená kenoze a teoze pro Boha? Oba koncepty vypovídají jednoznačně o Boží vztahovosti. Opět si připomeňme trojiční ukotvení jednajícího Boha Otce ve Starém zákoně, nebo Syna trpícího ve jménu Otce, či Ducha svatého přicházejícího ve jménu Syna. Vnitřní trojiční vztahy konstituují vztahy vně Trojice, tj. vztahy se stvořením a ve stvoření.

Pravoslavní popisují toto působení Trojice navenek, vůči stvoření, pomocí rozdílnosti v esencích a energiích, kde by se energie, z mého pohledu, daly připodobnit k Božím sestupování akcentovanému naopak v protestantském pojetí. Boží přibližování se k člověku, ať slovy o energiích, nebo o *kondescendenci*, je spojené s Božím sestupným pohybem, s kenotickou vlastností Boha, která vychází z trojičního vztahu. Proto podle mého názoru je irelevantní otázka, jestli i kenoze je v Boží mysli před stvořením. Bůh sám ve své podstatě svého jednání s člověkem je kenotický. Už tím, že tvoří svět.

Co znamená kenoze a teoze pro člověka? V první řadě je tímto konceptem vyjádřeno výsostné postavení člověka. Člověk je stvořen pro vztah s Bohem. To je základní východisko a sebepochopení člověka. Zároveň je člověk volán k transformující cestě. Co znamená pro člověka Boží vtělení? Z pohledu protestantismu spásu a možnost obnovy prvotního vztahu s Bohem. U pravoslavných možnost dovršení stvoření ve smyslu zbožštění lidské přirozenosti. Kenoze a teoze staví člověka před možnost přijmout Boží dar, ke kterému je člověk určen, ale

zároveň před nutnost, kterou je odpověď ve formě participace ve vztahu s Bohem. Člověk ať v konceptu kenoze, či teoze je volán k účasti.

Kenoze a teoze jsou tedy koncepce trinitární, zahrnující jak christologii, soteriologii, tak pneumatologii, a zároveň jde o koncepce antropologické. Pro mě jako zástupce reformované tradice ovlivněné evangelikálním myšlením bylo zkoumat pravoslavné pojetí a pochopení velice objevné a rozšířilo mi hranice teologického myšlení. Koncepty přinášejí nárok na sebepochopení ve stvoření, na sebepochopení vůči Bohu a znovu otevírají otázku, jakou roli v celém příběhu hraje Kristus. Považuji za zásadní nezůstávat v pojetí ani pouze kenotickém, ani naopak pouze teotickém. Nakonec samotným cílem této práce bylo nalézt, jaký mají uvedené koncepce vztah. Jde o koncepce svázané jedna s druhou, a to jak hlavním jmenovatelem, kterým je Bůh, tak společným subjektem, jímž je člověk. Proto bych se nebála ze dvou koncepcí udělat jednu kenoticko-teotickou koncepci, která v sobě nese jak trinitologii, tak antropologii. Cesta sestupování a cesta zbožšťování jako jedna linie Božího příběhu s člověkem. Kenoze Boží došla svého cíle a vrcholu v Kristu. Avšak tento Boží a lidský příběh není ještě u konce. I kenoze má své pokračování. Svě místo má v Církvi, která je stále na cestě teoze. Křesťané se mají po vzoru Krista sebevydávat, a tak se bude zračit v podobě Církve tvář Kristova. A Bůh odpoví v druhém příchodu činem vzkříšení a vyvýšení.

Ve stručnosti bych se ještě chtěla zmínit, jak se změnilo moje prvotní pochopení kenoze a teoze, kdy jednoduše kenoze znamenala ponížení se a teoze skoro až heretické zbožštění člověka. Jsem si vědoma, že původní pojetí je nemálo ovlivněno spiritualitou dané tradice, v které člověk žije. Základním východiskem celé práce měla být christologie podle listu Filipským, která měla dát obou koncepcím jasný rámec. Avšak s bližším seznamováním se s tématy se základ pro obě koncepce rozšířil do trinitárního rámce, jelikož základním stavebním kamenem kenoze i teoze je vztah. A to jak vztah uvnitř Trojice, tak jak se Trojice vztahuje ke světu a člověku. Tento trojiční rámec obě koncepce rozšířil z ukřižování a vzkříšení na celý starozákonní a novozákonní příběh Boha s člověkem. Zároveň se z dvojice ukřižování a vzkříšení vyvinula vnitřní struktura velkého celku kenoze a teoze, po jejímž vzoru jsem došla k názoru, že ani obě koncepce není možné nahlížet odděleně, ale jako jednu kenoticko-teotickou koncepci velkého příběhu Boha a člověka. Teoze rozšiřuje zužující pohled kenoze pouze na kříž a vzkříšení, zároveň kenoze udržuje teozu v základní struktuře ponížení a vyvýšení.

Na závěr bych se chtěla ještě zastavit u možných rizik, která mohou přinést jak kenoze, tak teoze, pokud se budou chápat v jejich krajním pojetí. Extrémy mají možnost vzniknout právě z odděleného pochopení obou koncepcí a v rámci spirituálního života mít velmi negativní dopad. Například výzvy k pokání a poukazování na následování Krista v jeho sebevydání se, upožďování sama sebe, patří k důležitým důrazům křesťanské zbožnosti. Avšak zůstat pouze v duchovní kenozi bez naděje na Boží pozvednutí je jako stát pod křížem bez souvislosti se vzkříšením. Jde o důraz, který vyčítá pravoslavná tradice protestantské. Zůstat v ponuosti Velkého pátku pozbývá naděje neděle vzkříšení. Člověk vedený jednosměrně ke kenotické spiritualitě může trpět méněcenností, špatným sebepojetím, a tím ve své podstatě i špatným pochopením, co znamená být stvořen k Božímu obrazu. V krajních situacích vycházejících i z historických událostí překcentování kenoze a oddělení od teoze vedlo a vede k psychickému i fyzickému týrání a člověk v sobě pod rouškou duchovnosti rozvíjí masochistické a sadistické sklony.

Na druhé straně oddělení a překcentování teoze člověka také nevede ke zdravému sebepojetí a správnému pochopení postavení člověka před Bohem. V extrémním pojetí vidím nebezpečí utvářet si cestu k nadčlověku nebo bohočlověku a postavit se tak na roveň Bohu. Avšak i jakékoli zdůraznění teoze na úkor kenoze může vést k pojetí člověka, které mu nenáleží. Samotné vidění Krista jen z perspektivy vyvýšení nedává opravdový rámec celému Božímu příběhu. Na toto nebezpečí poukazují protestanté vůči pravoslavné tradici, že Krista vnímají už jen jako toho vyvýšeného bez perspektivy předešlého utrpení. V jiných tradicích tento přístup smí vést k mylnému pochopení pozemského života v moci vzkříšení jako triumfálního života bez utrpení, nemoci a smrti. Takový život nám však prozatím nenáleží.

5. Bibliografie

- BARTH, Karl. *Boží božství a Boží lidství*. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Následování, výklad kázání na hoře*. Praha: Kalich, 1962.
- CLÉMENT, Olivier. *Tělo pro smrt a pro slávu: Malé uvedení do poetiky těla*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma s. r. o., 1995.
- DOUGLAS, J. D. ed. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996.
- DUNN, J. D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Edingburgh: T&T Clark, 1998.
- FINLAN, Stephen, KHARLAMOV, Vladimir. eds. *THEOSIS: Deification in Christian Theology*. Oregon: Pickwick Publications, 2006.
- HABETS, Myk. „Reforming Theosis“, in: *THEOSIS: Deification in Christian Theology*. Eds. FINLAN Stephen a KHARLAMOV Vladimir, Oregon: Pickwick Publications, 2006, s. 185.
- HANSEN, G. Walter. *The letter to the Philippians*. USA: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009.
- HELLER, Jan. *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*. Praha: Kalich, 1994.
- LOCHMAN, Jan Milíč. *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*. Praha: Kalich, 1996.
- LOSSKY, Vladimir. *Dogmatická teologie*. Praha: Pravoslavné vydavatelství, V jámě 6, 1994.
- LOSSKY, Vladimir. *In the Image and Likeness of God*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2001.
- LOSSKY, Vladimir. *The mystical theology of the Eastern Church*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1998.
- MACEK, Petr. „The Doctrine of Creation in the Messianic Theology of Jürgen Moltmann“, in: *Communio Viatorum*. , roč. 2007.
- MOLTMANN, Jürgen. *Bůh ve stvoření: Ekologická nauka o stvoření*. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. 53.
- MOLTMANN, Jürgen. *The Crucified God*. New York: SCM Press, 1974.
- NOBLE, Ivana et al. *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016.
- OAKES, Peter. *Philippians. From people to letter..* Society for New Testament Studies. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Monograph Series 110.
- OSIEK, Caroline. *Philippians, Philemons*. USA: Abingdon Press, 2000.
- PUCHNIAK, Robert. „Augustine's Conception of Deification, Revisited“, in: *THEOSIS: Deification in Christian Theology*. Eds. FINLAN Stephen a KHARLAMOV Vladimir, Oregon: Pickwick Publications, 2006.

ROSKOVEC, Jan. „Hymnus o vyvýšení toho, který se ponížil: Fp 2,5-11“, in: POKORNÝ, Petr. ed. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 456-474.

RUSSELL, Norman. *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2009.

ŠTEFAN, Jan. *Karl Barth a ti druzí: pět evangelických theologů 20. století: Barth - Brunner - Tillich - Althaus - Iwand*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005.

VISHNEVSKAYA, Elena. „Divinization and Spiritual Progress in Maximus the Confessor“, in: *THEOSIS: Deification in Christian Theology*. Eds. FINLAN Stephen a KHARLAMOV Vladimir, Oregon: Pickwick Publications, 2006.

WARE, Kallistos. *Cestou Orthodoxie*. Praha: Síť, spol. s.r.o., ekumenické nakladatelství, 1996.

BIBLE, Písmo svaté Starého a Nového Zákona. Praha: Česká biblická společnost, 2013.