

I. Uvedení do problematiky

1) *Učení o dvojí přirozenosti Kristově v luterské a reformované ortodoxii*¹

Hypostatická unie byla v reformované a luterské teologii promyšlena odlišným způsobem. Reformovaní trvali na tom, že konečné nepojímá nekonečné (*finita non recipiunt infinita, finitum incapax infiniti*), a proto musí být zabráněno smíšení obou přirozeností: lidská přirozenost nepřevzala od božské žádné její vlastnosti. O sdílení vlastností lze hovořit pouze potud, že o Kristově osobě lze vypovídat jak to, co náleží oběma přirozenostem, tak to, co náleží každé zvlášť. Je možné tak činit ovšem toliko na řečové rovině, nikoli na rovině faktické, a proto se jedná pouze o nevlastní výpověď, *praedicatio dialectica* (Zwingli).

Luteráni vycházejí z opačného předpokladu: *finitum est capax infiniti, humana natura in Christo est capax divinae*. Z personální unie vyplývá *communio naturarum*, a tedy i reálné *communicatio idiomatum*. Jednota Kristovy osoby není pouze "verbální" či "nevlastní" (*non mere verbalis, titularis vel impropria*), existující jen z hlediska lidského pozorovatele (*non notionalis, intellectualis*), nýbrž je skutečná (*realis*), osobní (*personalis et perichoretica*) – avšak na druhé straně nikoli esenciální. Na základě této jednoty božská přirozenost lidskou proniká, zdokonaluje, obývá a přivlastňuje si ji (*permeat, perficit, inhabitat sibi que appropriat*).

2) *Communicatio idiomatum*²

Před genus idiomaticum bývá někdy předřazován *genus personale* (či *communicatio naturarum*). O Ježíši Kristu - ať je již nazýván podle jedné či druhé přirozenosti - je predikováno lidství i božství: *Deus est homo; homo est Deus; Christus est homo, Christus est Deus* etc. Tyto výpovědi jsou ovšem přípustné pouze *in concreto*, nikoli *in abstracto*: Nelze říci: *humanitas est divinitas* či naopak.

a) *Genus idiomaticum* - vlastnosti jedné či druhé přirozenosti jsou připisovány jedinému subjektu Ježíši Kristu: *Christus est aeternus; Christus est finitus; Filius homini est aeternus; Filius Dei est finitus* etc. Lze tedy proto říci: Kníže života je ukřižován (Sk 3,15), nebo naopak: Syn člověk byl na nebesích (J 6,22)

b) *Genus apotelesmaticum* - O Kristu lze vypovídat činnosti, které mu náleží podle lidské či podle božské přirozenosti: *Filius hominis ab aeterno genitus est; Filius Dei est ex virgine, esurivit, mortuus est*. Někdy se od tohoto genu odlišuje *communicatio apotelesmatón*, které chce vyjádřit, že na všech Kristových úkonech se podílejí obě přirozenosti; nepůsobí odděleně (*divisim*), nýbrž jednotně (*coniunctim et unite*). Již tady se ukazuje rozdíl mezi reformovaným a luterským pohledem. Luteráni tvrdí: na skutečném sdílení Božích a lidských činů závisí realita Kristova výkupného díla. Reformovaní: jedná se jen o "dvojí akci", působící ovšem současně, paralelně.

c) *Genus maiestaticum (auchematicum)* - lidské přirozenosti Ježíše Krista lze připsat vlastnosti jeho božské přirozenosti, jako je všemohoucnost, vševědoucnost, všudypřítomnost. Člověku Ježíši Kristu náleží *possessio* (vlastnění) těchto vlastností - od čehož je však nutné odlišit *usurpatio* - jejich plné užití. K plnému vykonávání a užití těchto vlastností (*ad exercitium sive usum plenum et nunquam cessantem*) dospěl Kristus až po svém vyvýšení na pravici Boha Otce. Luterští teologové ovšem striktně odmítli myšlenku, že by atributy lidské Kristovy přirozenosti nějak působily na jeho božskou přirozenost (*genus tapeinoticum*) - božské přirozenosti je totiž bytostně vlastní neměnnost.

Určitým ekvivalentem luterského *genus maiestaticum* je v reformované teologii učení o *communicatio charismatón* či o *excellencia naturae humanae* – o zvláštních dokonalostech Kristova lidství.³ Charismata

¹ srv. např. NITZSCH, s. 515-521

² srv. FRANK/SEEBERG, s. 254-261; EBRARD, s. 114-125

jsou ovšem pouze akcidenty lidské přirozenosti – na rozdíl od idiomat, jež náležejí k její substanci. Dalo by se říci, že charismata neruší, nýbrž zdokonalují lidskou přirozenost Kristovu. Lidské přirozenosti Ježíše nelze připsat všudypřítomnost, vševědění, všemohoucnost; Ježíš zůstává konečným člověkem. Náleží mu ale bezhříšnost, plná vláda ducha nad tělem, správné poznání sebe sama, světa i Boha, rovněž tak tělesná dokonalost atd. Z *communicatio charismaton* dále vyplývá, že Kristus jakožto Syn Boží má být *celý* uctíván, oslavován, můžeme se k němu jako celému modlit (nikoli jen k jeho božské přirozenosti).⁴

II. K dějinám pojmu "kenose"⁵

1) Církevní otcové většinou ztotožňovali kenosi se samotnou inkarnací; subjektem kenose je *Logos asarkos*, po jehož inkarnaci se ovšem nic nezměnilo na jeho božství.⁶ Náznaky profilovanějšího kenotického učení nalezneme jen u APOLLINARIA a snad i u HILLARIA Z POITIERS.

2) Středověká teologie shodně trvala na axiomu "*verbum Dei non mutatum est*". Kenose v ní nehrála prakticky žádnou roli. *Extra calvinisticum* ovládalo christologii (LOOFS).

3) Reformovaná teologie se v otázce kenose pohybovala v rámci církevního konsensu. Pro CALVINA má inkarnace paradoxní povahu: Syn Boží sestupuje z nebe, aby na sebe vzal lidskou podobu, skutečně se sjednocuje s lidskou přirozeností, ale zároveň nebe neopouští, zůstává ve své věčnosti a nekonečnosti *mimo* lidskou přirozenost, není lidskou přirozeností omezen, ohraničen, není v ní uzavřen.⁷ Reformovaná tradice hovoří o ponížení Božího Syna pouze v následujícím smyslu: Tím, že jedna z božských osob přijala podobu služebníka (*forma servi*) - tedy lidství poznamenané následky hříchu - , vzdala se dobrovolně cti a slávy, která jí po právu náleží - nikoli ovšem tak, že by se této věčné slávy skutečně zbavila, ztratila ji na nějaký čas, nýbrž ji pouze na základě svého svobodného a svrchovaného rozhodnutí *skryla* před lidmi (*occultatio et inhibitatio gloriae et majestatis divinae*). To znamená, že Ježíš na sobě skutečně zakusil nenávisť, pronásledování, utrpení a násilnou smrt, božská sláva jakoby ustoupila do pozadí. Ponížení tedy de facto zasáhlo pouze Kristovu lidskou přirozenost; věčný Logos ani netrpěl, ani nezemřel. Dokonce ani skrytí slávy nebylo absolutní; v některých případech jí dal Kristus během svého pozemského života "zazářit" – např. když činil zázraky. Vyvýšení (*exaltatio*) Ježíše Krista je v reformované teologii kromě jiného manifestací a potvrzení věčné a neměnné slávy Božího Syna.

Podle některých reformovaných teologů je Kristovo utrpení a smrt – přísně vzato – již součástí jeho spásného díla, a proto by nemělo být traktováno v rámci učení o dvou Kristových stavech, nýbrž spíše v rámci učení o Kristových úřadech jakožto součástí Kristova *officium sacerdotale*.⁸

4) Mezi předchůdce "moderních" kenotiků můžeme počítat SCHWENCKFELDA a MENNO SIMONSE. Pozoruhodné je, že se radikálně kenotice přibližuje právě SCHWENCKFELD, jehož christologie je svým způsobem důsledným provedením reformovaného učení: Logos zůstává co do své přirozenosti u Otce, zatímco jeho osoba se sjednocuje s lidstvím a podstupuje utrpení. M. SIMONS už je "pravý" kenotik: Logos se proměňuje v tělo a pak postupně získává kdysi ztracenou vyvýšenost. Náznaky radikálně kenotického učení nalezneme také u ZINZENDORFA: Boží Syn v okamžiku, kdy vstoupil do času, do těla matky, opustil své božství a setrval po celý svůj pozemský život v této "vakanci" božství. ZINZENDORF ovšem žádnou systematickou christologii nezpracoval; vedle odvážných neortodoxních výbojů se vždy znovu přiklání k oficiálnímu církevnímu učení.

³ WENDELINOVA definice: *donum humanae Christi naturae per gratiam unionis personalis* (cit. podle EBRARDA, s. 116)

⁴ Srv. NITZSCH, s. 515-521; EBRARD, s. 114-121

⁵ K následujícímu srv. podrobně LOOFS, s. 246-263, dále ALTHAUS, s. 1243-1246; EBRARD, s. 206-213

⁶ Origenes: *Logos homo factus mansit, quod erat*. Augustin: *Sic se exinanivit: formam servi accipiens, non formam dei amittens; forma servi accessit, non forma dei dicessit*. Srv. LOOFS, s. 249

⁷ *Mirabiliter de caelo descendit Filius Dei, ut caelum tamen non relinqueret. Mirabiliter in utero virginis gestari, in terris versari et in cruce pendere voluit, ut semper mundum impleret sicut ab initio*. - Instit. II 13,4. Cit. podle LOOFS, s. 258

⁸ srv. EBRARD, s. 221

III. Vývoj luterského učení⁹

Teprve v LUTHEROVĚ a luterské teologii byl Kristův stav ponížení nově zdůrazněn a promyšlen, a tak se vytvořily předpoklady pro pozdější kenotické učení. Luterská christologie je velice dvojznačná, protože v sobě obsahuje naprosto protikladné tendence: Tím, že přijímá *genus maiestaticum*, otevírá na jedné straně cestu k úplnému zbožštění Ježíšovy lidské přirozenosti, takže byla často obviňována z monofyzitismu a dokonce z (potenciálního) panteismu. Na druhé straně však LUTHER až emfaticky trvá na Kristově ponížení. Luteráni na základě toho záhy začínají uvažovat o kenosi božských vlastností, kterými byl člověk Ježíš obdarován. Hovoří o zahalení božského majestátu lidské přirozenosti (nikoli božské, jak je tomu u reformovaných) či dokonce o neužívání tohoto majestátu a s ním i božských vlastností lidské přirozenosti, což se později stalo předmětem mnoha sporů. Obě tyto divergující tendence (směrem k plnému božství i k plnému lidství Ježíše Krista) spojuje snaha brát skutečně vážně a důsledně domýšlet hypostatickou unii. Tato snaha nevychází ani tak z touhy po spekulaci či harmonizaci paradoxu inkarnace, jako spíše z přesvědčení, že pokud by byla jakkoli zpochybněna jednota *osoby* Ježíše Krista, byla by tím ohrožena také jednota i účinnost Kristova *spásného činu*.

V učení o dvojím stavu Ježíše Krista se záhy začal zřetelně projevovat rozdíl mezi luterány a reformovanými: Většina reformovaných identifikuje ponížení Kristovo s inkarnací samotnou, zatímco luteráni rozlišují mezi *inacarnatio* a *exinanitio*; subjektem ponížení je již inkarnovaný Kristus, a sice jen co do své lidské přirozenosti, nikoli co do božské. Otázkou zůstalo, v čem konkrétně spočívá tato kenose.

Rozpor mezi luterány vyvolala otázka, zda kenose božských atributů byla pouze jejich zahalením či vzdáním se jejich (plného) užívání - až do okamžiku vzkříšení, kdy se opět i skrze lidskou přirozenost manifestoval Ježíšův božský majestát. Jak se postavit například k Ježíšově všudypřítomnosti – nejen božské, ale i *lidské*? Byla tato všudypřítomnost skutečně absolutní, nebo to byla pouze *praesentia voluntaria et libera* (multivoliprezenze) - schopnost Ježíše být přítomný, kdekoli chce?

Spor se rozhořel zvláště mezi Giessenskou a Tübingenskou školou, a to v otázce, zda Kristus i ve stavu svého ponížení byl i svou lidskou přirozeností vládcem celého světa (byť skrytě).¹⁰ Tübingenská škola tu zásadně odmítala rozlišovat mezi vlastněním a užíváním - pokud by Kristus božské vlastnosti nevykonával, ani by je fakticky neměl. Proto došlo ve stavu ponížení pouze ke skrytí užívání (*krypsis chreseos*). Určitá míra kenose byla nutná pouze pro "vykonání" Kristova kněžského úřadu: Pro naše spasení Kristus strpěl chudobu, utrpení a smrt. Pouhé skrytí by tu nestačilo, musela nastat skutečná *retractio*.¹¹ Toto vzdání se užívání se ovšem netýká ani vševědoucnosti, ani všudypřítomnosti, pouze částečně všemohoucnosti. Kristova stálá vláda nad světem tím tedy není dotčena. Giessenští škola trvala na tom, že ve stavu ponížení náleží Kristově lidské přirozenosti pouze potencialita (*dynamis*) všudypřítomnosti. Kristus skrze své lidství nemohl vládnout světu. Proto byli Tübingenskými obviněni z kryptokalvinismu: Jestliže totiž existovala doba, kdy věčný Logos byl všudypřítomný, zatímco tělo Kristovo nikoli, znamená to, že Logos zároveň byl i nebyl v těle – a to je Extra calvinisticum.

Spor mezi oběma školami odhalil mnohé nedůslednosti a potíže spojené s luterským *genus maiestaticum*.¹²

- 1) Perichoréze je jednostranná, božská přirozenost sděluje své vlastnosti přirozenosti lidské, ne naopak.
- 2) Avšak ani božská přirozenost se lidské nesděluje cele, nýbrž jen částečně; luteráni popírají, že by se lidská přirozenost díky hypostatické unii stala věčnou a nekonečnou.
- 3) Vážný problém nastává v otázce ubikvity: Buď bylo Ježíšovo tělo již před vzkříšením všudypřítomné, což se zdá být zcela absurdní, nebo nebylo, a potom ovšem nebyly obě přirozenosti dokonale sjednoceny. Tuto otázku řešili luteráni rozlišováním různých způsobů přítomnosti Kristova těla (*modus corporalis, spiritualis, divinus*).

⁹ K následujícímu srv. EBRARD, s. 125-141; LOOFS, s. 258-262

¹⁰ *An homo Christus in deum assumtus in statu exinanitionis tanquam res cuncta, licet latenter, gubernarit?* – cit. podle NITZSCHE, s. 520

¹¹ *Tota persona divinam suam maistatem retraxit, logos retraxit suam divinam operationem, se ipsum divina usa operatione destituit. Exinanitio in officio saerdotali per occultationem et retractationem, in officio regio per solam occultationem facta est.* – cit. podle NITZSCHE, s. 520n

¹² Kritiku luterské christologie z reformovaných pozic shrnuje EBRARD, s. 134-137

IV. Kenotická christologie 19. století ("moderní kenotici")

Kenotická teologie 19. století byla radikálním pokusem o revizi chalcédonského dogmatu i jeho pozdějších teologických implikací. Vychází z přesvědčení, že ortodoxní christologické dogma je sice ve své stávající podobě neudržitelné, avšak přesto není možné se ho jednoduše vzdát, jak to činí liberální teologie. Je jen potřeba ho zcela nově interpretovat. Zásadním impulsem pro kenotickou teologii bylo přesvědčení, že tradiční christologii nelze uvést v soulad s obrazem Ježíše Krista, jak nám jej předkládají synoptická evangelia a jak jej odhalovalo tehdejší bádání o životě Ježíšově. S tím se pojila snaha rehabilitovat luterskou christologii radikalizací její nauky o *communicatio idiomatum* a o *status duplex Christi*.¹³

Prvním výrazným kenotikem byl ERNST SARTORIUS, který své učení rozvinul ve svém spise *Lehre von der heiligen Liebe* (Hamburg 1844). Nejvíce kenotickou teologii proslavil GOTTFRIED THOMASIVS (*Beiträge zur kirchlichen Christologie*, 1845; *Christi Person und Werk*, Erlangen 1853-61). Dalšími jejími výraznými stoupenci byli KARL THEODOR ALBERT LIEBNER (*Die christliche Dogmatik. I. Bd. Christologie*, Göttingen 1849), W. F. GESS a FRANZ HERMANN REINHOLD VON FRANK (*System der christlichen Wahrheit I-II*, 1878-80). Následovali je další luterští konfesionalisté - JOHANN CHRISTIAN KONRAD VON HOFMANN, ERNST CHRISTOPH LUTHARDT, KARL FRIEDRICH AUGUST KAHNIS, OTTO ZÖCKLER, unionovaní teologové JOHANN PETER LANGE a CARL FRIEDRICH GAUPP a dokonce někteří reformovaní teologové, např. JOHANN HEINRICH AUGUST EBRARD a později FRÉDÉRIC LOUIS GODET. Poté, co v německy mluvících zemích poklesl zájem o kenotickou teologii, dosáhla tato teologie nového rozkvětu v anglosaských zemích (např. CHARLES GORE). Avšak i v německé oblasti nacházíme její stopy až do první třetiny 20. století. Myšlenky kenotiků pronikly i do francouzské jazykové oblasti (kromě GODETA také WENNAGEL, GRÉTILLAT) a do severské teologie – do Dánska (MARTENSEN), Švédska (BENSOW) a Norska (MADSEN, GRANFELT).¹⁴

Jednotlivé kenotické koncepce se vzájemně v mnohém odlišují, přesto mají některé shodné rysy:

1) Jejich společným jmenovatelem je především přesvědčení, že kenosi je třeba připsat nikoli Kristově lidské přirozenosti, nýbrž božskému Logu. Kenosi je už samotná inkarnace, ne teprve akt, kterým se člověk Ježíš něčeho vzdává - například užívání božských vlastností. V čem tato kenose spočívá? Reformovaní by řekli: Právě v tom, že Bůh na sebe bere konečné a omezené tělo a duši, které vystavuje utrpení a smrti. Kenotici jdou však dál: Samotný *Bůh* se ve své svobodě a lásce *omezuje, vyprazdňuje*, vzdává se svých božských atributů a přizpůsobuje se lidské skutečnosti. Tím se kenotici rozešli s celou christologickou tradicí, včetně ortodoxního luterského učení (Formule svornosti toto učení výslovně zavrhuje)¹⁵. Kenotici se ovšem hájili tím, že rozřešili všechna úskalí klasického christologického dogmatu, což se celé dosavadní tradici nepodařilo. Tohoto cíle bylo podle nich dosaženo v několikaletém ohledu:

2) Konečně byl brán vážně synoptický obraz Ježíše Krista, jeho skutečně a plně *lidský* život, který byl dosavadní dogmatikou - počínaje učením o enhypostázi - všelijak redukován, zastírán a deformován, což vedlo k více či méně zjevnému doketismu.

3) Kenotici chtěli plně teologicky vyjádřit a podtrhnout Kristovu *jednotu*, zvláště pak jednotu Ježíšova vědomí. Dosavadní pokusy tuto jednotu uchovat vedly vždy k tomu, že v hypostatické unii musela být buď lidská nebo božská přirozenost chápána apersonálně. Kenotici se ptali: Je možné myslet *celou* přirozenost, pokud je připravena o vlastní Já? Uvidíme ale, že této jednoty se skutečně podařilo dosáhnout jen nejradiálnějším kenotikům, kteří se odvážili přijmout plnou proměnu Logu v člověka; většina z kenotiků zůstává na půli cesty a dospívá tak znovu k nějaké formě duality v Ježíši Kristu.

4) Luterské učení o *communicatio idiomatum* bylo svým způsobem *završeno* a korunováno – chybějící *genus tapeinoticum* byl doplněn a připsán Ježíšovi ve stavu ponížení; *genus maiestaticum* je "odsunut" a vyhrazen oslavenému Kristu.

¹³ srv. ROHLS, s. 690-692

¹⁴ Podrobněji k jednotlivým postavám srv. WALDHÄUSER, s. 11-58

¹⁵ srv. Epitome 8,39 – BSLK II, Göttingen 1930, s. 812

Kenotik Bensow rozděluje kenotické teology do tří kategorií:¹⁶

1) V kenosi se Boží Syn vzdal pouze svých relativních, nikoli imanentních vlastností. Klasickým představitelem tohoto proudu byl G. THOMASIVS, který mezi relativní vlastnosti (tedy ty vlastnosti, kterými se Bůh vztahuje ke světu) počítá především všemohoucnost, všudypřítomnost a vševědění. Synův vztah ke světu se po vtělení realizoval jedině skrze lidskou přirozenost a její (omezené) lidské vlastnosti. Svě immanentní božské vlastnosti - svatost, pravdivost, lásku, moc a svobodu - si Logos uchoval; ani se jich nemohl vzdát, jinak by popřel své vlastní božství. Relativních vlastností se naopak dočasně zřeknout mohl, protože ty se realizují jen ve vztahu ke stvoření, a Bůh tedy bez nich tedy zůstává sám sebou – stejně jako byl od věčnosti plně Bohem, i když stvoření neexistovalo. Jakožto kenotik-luterán napadá reformované *Extra calvinisticum* – pokud by Logos existoval během Ježíšova života nějakým způsobem i mimo Ježíše, museli bychom připustit, že v tomto období se Logos "rozdvíjel" do dvou osob. Jestliže Boží Syn *plně* vstoupil do lidství, musel ipso facto sám sebe přece nějak omezit!

2) Logos sám sebe *zcela* (nejen "napůl") vyprázdnil, zřekl se *všech* svých vlastností, ano dokonce přestal být Bohem (W. F. GESS: inkarnace je skutečná transformace Logu v člověka, která zasahuje Boží Trojici).

3) Boží Syn si uchoval všechny vlastnosti, avšak nemohl je plně realizovat, protože by tím narušil plné Ježíšovo lidství. Tito kenotici buď starolutersky rozlišují mezi vlastněním a užíváním (SARTORIUS, GAUPP), nebo hovoří Synově "stáhnutí se", "sebe-koncentraci", "sebe-ohraničení" lidskou přirozeností (BÖHL, OETTINGEN) a o "proměně" božských vlastností v lidské, jejich uskutečnění v lidské formě (EBRARD), "přesazení" synovského vědomí do formy rozvíjejícího se vědomí lidského (FRANK) apod.

V. Wolfgang Friedrich Gess (1819-1891)

Luterský teolog, působil na univerzitách v Basileji, Göttingen a Breslau. K jeho "kenotickým" spisům patří především die *Lehre von der Person Christi* (Basel 1856) a *Das Dogma von Christi Person und Werk* (Basel 1870-1887).¹⁷

Východiskem pro GESSE - jako ostatně pro všechny kenotiky - je synoptický Ježíš. Připisuje-li dogmatika Božímu Synu věčnost, jasné sebevědomí, plné vědění, hotovou a jasné určenou vůli, blažený životní pocit, všemohoucnost, všudypřítomnost, pak u Ježíše pozorujeme pravý opak: postupně se rozvíjející sebevědomí, nevědomost o některých věcech, vývoj jeho vůle, která se postupně podřizovala Boží vůli v těžkých bojích, střídání radosti a smutku, omezenou moc, nutnost přesouvat se z místa na místo etc.

1) Aporie tradiční christologie

Vychází-li tradiční teologie z předpokladu, že Logos - je-li vpravdě neměnným Bohem - musel po své inkarnaci zůstat tím, kým od věčnosti je, je nutné všechny božské vlastnosti přiznat i pozemskému Ježíšovi. Tím je ovšem Ježíšova lidskost zcela zatlačena ve prospěch jeho božství. Musí se říci, že Ježíš Kristus byl už v matčině těle všemohoucí, vševládoucí, blažený, měl nezkalené božské sebevědomí etc. Je něco takového možné?

První možná odpověď je přísně dualistická: Můžeme říci, že těmito vlastnostmi disponovalo pouze Ježíšovo božství, nikoli jeho lidství. Obě přirozenosti nelze v Ježíši směšovat - to je základní předpoklad reformované christologie. To ovšem ve svých důsledcích vede k těžko akceptovatelné představě dvou "životních příběhů" v jediné Kristově osobě: Jakožto Logos má Ježíš od počátku všechny Boží vlastnosti, jakožto člověk se Ježíš postupně vyvíjí od nevědění k vědění, je po všech stránkách omezeným a konečným člověkem. Ježíšovy životní funkce se tak rozštěpují do dvou "řad", které má držet pohromadě jediné Já, jediná osoba věčného Božího Syna. Jak ale může být vševědoucí Já Logu zároveň Já nevědoucího dítěte Ježíše? Jak může být Já se svou vůlí, která je od věčnosti v blažené jednotě s vůlí svého Otce, zároveň Já Ježíše bojujícího v zahradě Getsemanské?¹⁸ Je zřejmé, že musejí být - navzdory učení o enhypostázi - de facto tiše postulovány dvě osoby v Ježíši Kristu. Není ale zcela zcestné říci, že

¹⁶ WALDHÄUSER, s. 58n

¹⁷ podrobněji srv. SCHMIDT, s. 642-646

¹⁸ GESS, s. 286n

Ježíš se v zahradě Getsemanské soužil jen co do své lidské duše, zatímco Logos, skutečné Ježíšovo Já, tímto nijak zasaženo nebylo?¹⁹

Avšak ani druhá možná odpověď (lutersko-giessenská) - přes svůj důraz na Kristovu jednotu - neuspokojuje. Je vůbec myslitelné, že by se člověk Ježíš během svého pozemského života vzdal užívání (nikoli vlastnění) některých božských vlastností? Může například vševědění přes svou reálnou existenci zůstat nevyužito? A pokud by to přece jen bylo možné, není tím již porušena základní premisa, že božská přirozenost nemůže podléhat žádné změně?

Rozpor nelze překonat ani tak, že na místo hypostatické unie, existující od samotného Ježíšova početí, dosadíme postupný proces sjednocování obou přirozeností. (To je koncepce DORNEROVA, jakkoli tu není výslovně zmíněn.) Tím se problém hypostatické unie pouze odsouvá, avšak neřeší; celý Ježíšův život byl totiž plně lidský, i jeho - či snad právě jeho! - smrt, nemáme-li upadnout do doketismu. Zbývá jedině přesunout okamžik sjednocení obou přirozeností na Ježíšovo vzkříšení. Pak se ale celá dogmatická stavba tradiční christologie hroutí: je zásadně zpochybněna reálnost inkarnace a tím i učení o dvou přirozenostech, stejně jako spásný význam Ježíšovy smrti, pokud se božský Logos na Ježíšově životě a smrti podílel jen nedokonalým způsobem. Tato myšlenková konstrukce nemá navíc sebemenší oporu v Novém zákoně; z něj naopak jasně vyplývá, že Ježíš Kristus je ten, kdo byl od věčnosti u Boha a poté sestoupil na zem, stal se člověkem; je to jedna a tatáž osoba, nikoli dvě osoby, jakkoli těsně spolu spojené mohou být myšleny.²⁰

2) "Menschwerden"

Podle GESSE tedy nezbyvá nic jiného, než znovu přezkoumat premisy, z nichž vycházíme. Skutečně musíme předpokládat, že Logos inkarnací neprodělal žádnou změnu? Je vůbec správné vycházet z filosofického pojetí neměnného Boha? Není potřeba se orientovat výhradně na biblickém svědectví?

Podle Nového Zákona byla inkarnace skutečným *odchodem* Syna z niterného společenství se svým Otcem, skutečným ponížením. Evangelista Jan (17,5) naznačuje, že s tímto odchodem byla spojena i ztráta někdejší slávy, kterou měl spolu s Otcem. Oslavení Syna je potom *návratem* k Otcí. Korunním svědkem pro správné pochopení inkarnace je podle GESSE prolog Janova evangelia (J 1,14): Slovo se stalo tělem. Proč tu nestojí spíše, že Slovo na sebe vzalo tělo? Jan chtěl zjevně poukázat na to, že inkarnace s sebou nesla reálnou změnu. Logos na sebe bere schopnost trpět, lidské potřeby, lidskou slabost. Dalším důležitým místem je locus classicus všech kenotiků Fp 2,6-11: Preexistentní Syn sebe sama vyprazdňuje, opouští svou božskou podobu a přijímá lidskou. Kenose tedy není až aktem *již inkarnovaného* Syna, nýbrž samotná skutečnost inkarnace. Při ní Syn odkládá své bytí, jímž byl roven Bohu, a sice celé toto bytí, nikoli pouze nějakou jeho část. Stejným směrem ukazuje rovněž 2 Kor 8,9: Kristovým bohatstvím, o němž je tu řeč, byla jeho preexistentní sláva, božská podoba (Gottesgestalt), chudobou pak jeho pozemská podoba služebníka (Knechtgestalt). Proč by se vůbec mělo mluvit o kenosi, kdyby vlastně k žádné nedošlo, čeho by se vlastně zbavil Boží Syn, kdyby i po inkarnaci zůstal nezměněn ve své věčné dokonalosti, v jakém smyslu by pak odešel od Otce, aby se k němu pak znovu vrátil? Tradiční teologie pojem vyprázdnění zcela vyprazdňuje.²¹

Gess zcela odmítá učení o enhypostázi: Byl-li Kristus skutečným člověkem s tělem i duší, je možné jeho duši odnímat její Já? Je lidská duše bez vlastní osobnosti (Ichheit) lidskou duší? Ukazuje se, že pokus spojit lidské proměnlivé a konečné Já (sebevědomí) s věčným, jasným a neproměnným Já Logu je odsouzen ke ztroskotání. Nepomůže ani, spojíme-li lidské Já se sebeomezeným Logem (zde kritizuje Gess své kolegy - umírněné kenotiky) - opět totiž skončíme v podvojnosti lidského a božského Já, ať už jsou vlastnosti a kvality obojího myšleny jakkoli.²² Tradiční christologie nedokáže Kristovo lidství myslet jinak než jako existující *vedle* božského Logu. To však není nutné, přijmeme-li, že se Boží Syn stal pravým člověkem - s lidským tělem i s lidskou duší.

¹⁹ GESSE, s. 331

²⁰ GESSE, s. 288-292

²¹ GESSE, s. 391

²² GESSE, s. 324

3) Ježíš – pravý člověk

Gess shrnuje: preexistentní Syn je Bůh, pozemský Syn je člověk.²³ Kromě hříchu byl ve všem člověkem. Gess zdůrazňuje především jeho plně lidské sebevědomí. Ježíš nebyl vševědoucí, jeho vědomí se vyvíjelo postupně a v závislosti na vývoji tělesném. Jestliže se božský Logos vzdal svého věčného sebevědomí (a s ním i všech božských vlastností), neznamená to, že by ho během svého života postupně znovu získal; byli-li skutečně člověkem, pak mohl získat pouze plně sebevědomí *lidské*. V rámci tohoto lidského vědomí ovšem nazřel, že je Božím Synem, patrně nikoli tak, že by se rozpomínal na svůj preexistentní stav, ačkoli ani to nelze vyloučit. Spolu s jeho vědomím, že je Božím Synem, nastupovalo poznání jeho mesianity, jeho povolání, spasitelské poslání.

Také jeho vůle se utvářela postupně, nebyla od počátku ve věčné jednotě s Otcem; totéž se týká jeho svatosti. Se ztrátou božského sebevědomí ztratil Syn i schopnost přijímat od Otce věčné "vlévání života" a tedy i schopnost nechat tento život ze sebe dále "vytékat". Tím se vzdal své všemohoucnosti a všudypřítomnosti, schopnosti nést celé stvoření.²⁴

Ježíšův vztah k Otci - jakkoli byl intenzivní, hluboký, niterný - nebyl nic více (a jistě ani nic méně) než *vírou*, která byla nepochybně vystavena mnohým pokušením, ohrožením, musela podstoupit různé zkoušky, z nichž největší byl kříž.²⁵ Okamžiky bezprostředního nazření Boha byly krátkodobé, byly to jakési vrcholy Ježíšovy životní cesty, místa setkání s Bohem-Otcem.²⁶

Jestliže se všechny božské vlastnosti a kvality Logu během Ježíšova pobytu na zemi zcela ztratily, zanikly, znamenalo by to (dovedeno do důsledku), že neexistuje žádná kontinuita mezi preexistentním Božím Synem a člověkem Ježíšem. Tak daleko ovšem Gess nemůže jít. Kontinuitu se snaží zachránit tvrzením, že "*Logoswesenheit*" (nebo také substance) zůstala na zemi touž, jaká byla předtím na nebi. Božské vlastnosti pouze vstoupily do stavu klidu, z něhož se během Ježíšova pozemského života nikdy nemohly vrátit zpět do aktivního stavu.²⁷

Desítky stránek věnuje Gess líčení charakteru Ježíšovy duše, v němž se ozývá reformované učení o charismatech. Ježíšova duše byla podle GESSE zcela mimořádná, bezhříšná, geniální, dokonalá atd. - ovšem stále lidská. "*Wesenheit*" božského Logu zdokonaluje Ježíšovu duši, dává jí předpoklady a vlohy, aby se harmonicky vyvinula a později se podrobila plně Boží vůli, staví ji do mimořádného vztahu s nebeským Otcem, dává jí zvláštní kvality. Na druhé straně Gess připouští, že Kristus byl skutečně ohrožen hříchem - jinak by nebyl pravým člověkem. To souvisí i s Ježíšovou plnou svobodou - byla by totiž popřena, pokud by byl již předurčen k bezhříšnosti.²⁸

Vzkříšení a nanebevzetí znamená návrat Ježíše do původního preexistentního stavu plného božství, znovu je obnoveno věčné plození Syna, jen s tím rozdílem, že Ježíšovo věčné božství je nyní "obohaceno" o oslavené lidství. Ježíš Kristus totiž dále zůstává pravým člověkem. "Vyvýšený Ježíš je Bohočlověk ve stejné pravdivosti a plnosti božství a lidství."²⁹ Teprve v oslaveném Kristu přichází ke slovu učení o dvou přirozenostech.

4) Trinitární implikace

Inkarnací došlo v nitrotrinitárním životě ke čtveré změně:³⁰

- 1) Věčné plynutí (Hervorströmen) božského života od Otce k Synu je po dobu Ježíšova pozemského ponížení zastaveno;
- 2) během tohoto období tedy ani Syn nemůže být pramenem božského života, z něž vychází Duch sv.;
- 3) v této době také ustává věčné spočívání světa v Synu, udržování a řízení světa skrze Syna;
- 4) i oslavený Syn zůstává synem člověka, proto je počínaje jeho oslavením člověk vtažen do trinitárního božského života.

Je možné něco takového přijmout? GESS se domnívá, že ano.

²³ GESS, s. 304

²⁴ GESS, s. 307

²⁵ GESS, s. 360

²⁶ GESS, s. 370

²⁷ GESS, s. 317, 335

²⁸ GESS, s. 347-351

²⁹ GESS, s. 383

³⁰ GESS, s. 389

ad 1) Proměnou Logu v člověka není božství Otce nijak ohroženo, protože Bůh Otec není božstvím Syna (ani Ducha) podmíněn, je sám v sobě dokonalý.³¹ Plození Syna je důsledkem jeho svobodné překypující lásky, nikoli nějakou vnitřní nutností, bez níž by ani nebyl Bohem;³² jeho božství je předpokladem plození Syna, ne naopak.

ad 2) Otázku vycházení Ducha sv. řeší GESS připomenutím, že Duch vychází nejen ze Syna, ale i z Otce. Po dobu Ježíšova pozemského pobytu nebyl Synem vydechován.

ad 3) Syn je vládcem světa jen díky věčnému daru Otce; navíc Otec nikdy nebyl v teologii myšlen jako oddělený od světa, vzdálený od něj. Otec během Synova snižení "nepřebírá" od Syna vládu nad světem, ale ve skutečnosti ji od věčnosti má.

Právě proto, že je Bůh všemohoucí, mohl učinit to, co je pro nás nepochopitelné: vzdát se svého sebevědomí, zcela vyprázdnit sebe sama - právě to, co my nedokážeme. Jeho všemohoucnost jistě nesmíme zaměňovat se svévolí, všemohoucnosti stanovuje hranice svatost - jenže ta právě "chce", aby byl člověk spasen. Proto Bůh sestoupil k lidem, stal se jedním z nich. GESS se sugestivně ptá: "Nebo snad nemá Boží moc sahat tak daleko, jako sahá jeho láska?"³³

VI. Kritika kenotické christologie

Již po uveřejnění prvních děl moderních kenotiků se proti nim zvedla vlna kritiky prakticky ze všech stran - počínaje luterskými i reformovanými konfesionalisty, přes katolické teology a konče liberály. To neudivuje, uvážíme-li, že kenotická teologie měla být svého druhu "zprostředkující teologií", avšak tomuto úkolu zjevně nedostála. Ortodoxní luteráni jí vyčítali zradu luterského pravověří, reformovaní v ní viděli příznačný výplod mylné luterské christologie, která nikdy nedokázala přesně odlišovat Kristovu lidskou a božskou přirozenost, pro katolíky bylo kenotické učení jen dalším důkazem naprosté scestnosti protestantské teologie jako takové a konečně liberálové v ní spatřovali potvrzení jejich přesvědčení, že tradiční dogmata jsou neudržitelná a každý pokus o jejich záchranu musí nutně ztroskotat - kenotici to prý dostatečně ukázali tím, že místo aby luterskou christologii obnovili a zdokonalili, dovedli ji ad absurdum.

Z celé plejády kritiků kenotické christologie uvádím alespoň některé z nich: J. A. DORNER se pokusil napadnout takřkajíc "srdce" celé kenotiky. Boží láska a milosrdenství sestupující k hříšnému člověku, kterou kenotici právem podtrhují, v kenotické teologii nakonec nemá místo: Jestliže se Logos z lásky k nám vzdal svého věčného sebevědomí, jak nás pak může v Kristu zároveň i milovat? Další Dornerovou výtkou bylo: Kenotická teologie chtěla zachránit jednotu Ježíše Krista, avšak tím (u THOMASIA, nikoli např. u GESSE), že vedle Kristovy lidské přirozenosti postavila depotencovanou božskou, nedosáhla skutečné jednoty, nýbrž znovu jakéhosi zdvojení, které má oproti tradiční christologii navíc tu nevýhodu, že jsou si obě přirozenosti podobné. Avšak nikoli stejnost či podoba, ale právě rozdílnost obou přirozeností podle DORNERA zakládá Kristovu jednotu, v níž je jeden princip aktivní a druhý pasivní.

Podle J. KAFTANA není kenotické učení ucelením dogmatu, nýbrž stojí ve vysloveném protikladu k němu. Obsahuje však v sobě pravdivý element - evangelijní obraz Ježíše Krista, který musí být vyjádřen také christologicky. Na půdě dogmatu to ovšem není možné. Kenotické učení ukazuje jasně, že christologické dogma nelze přeložit z roviny pojmové konstrukce do roviny názorné a dějinně představitelné. Smíření tradičního dogmatu s evangelijním obrazem Ježíše je pokus o kvadraturu kruhu.

A. RITSCHL poukázal na to, že Logos byl v teologii vždy chápán právě jako Bůh ve svém vztahu ke světu. Co ale zůstane z Logu, je-li zbaven vlastností, jimiž se vztahuje ke světu?

Samotný W. F. GESS většinou nestojí kritikům ani za vyvracení. E. A. BIEDERMANN na Gessovu adresu pohrdavě poznamenal, že provedl úplnou kenosi lidského rozumu.

VII. Závěr

³¹ GESS, s. 396-401

³² GESS, s. 402

³³ GESS, s. 319

Skutečnost, že Bůh vstoupil do našeho lidství, aby nás vykoupil, je základním kamenem křesťanské teologie. Napadá-li kenotická christologie Kristovo božství, vyprazdňuje tím podstatu křesťanství a ocitá se dle mého soudu na půdě liberální teologie, jakkoli se vůči ní (verbálně) snaží vymezit. Odvolání se na chalkedonské dogma a luterskou ortodoxii zůstává plytké a bezobsažné.

"Zdánlivé rozvázání uzlu, poněkud svévolně zavázaného starou luterskou ortodoxií, bylo draze vykoupeno přiznaným opuštěním předpokladu, společného celé staré teologii, ještě i starým luteránům a kalvinistům, stejně jako i Giessenským a Tübingenským, totiž předpokladu intaktního a nezměněného božství právě člověka Ježíše. /.../ Kenotici ... s nejlepším úmyslem - a zároveň v domnění, že odklidí z cesty staré nesnáze tradovaného učení a umožní "dějinné" zkoumání Ježíšova lidského života - ve skutečnosti zproblematizovali "Bůh byl v Kristu" a tím zasáhli nerv christologie orientované na Starý a Nový zákon. Je možné pokusit se říci mnohé pro pochopení christologického tajemství. Avšak v žádném případě je nechápeme a nectíme, pokoušíme-li se je vysvětlit pomocí sebeomezení a tedy odbožštění Boha a jeho podstaty, které se odehrálo ve sjednocení Božího Syna s člověkem Ježíšem. Pokud Bůh v Kristu - a sice právě v poníženém Kristu, narozeném v betlémském chlévě a umírajícím na golgotském kříži - není nezměněně a zcela Bohem samotným, pak visí ve vzduchu vše, co je možné říci o smíření Boha se světem, které Bůh vykonal v tomto poníženém."³⁴

Je pozoruhodné, že kenotická teologie navzdory silné kritice, již byla vystavena, zároveň získala velkou řadu stoupců a její umírněnou podobu nalezneme u teologů různých směrů. Za samostatnou studii by jistě stál vliv kenotických myšlenek na christologii 20. století. Úkol, který si kenotici stanovili - myšlenkově poctivě (nejen pomocí vágní rétoriky) uchopit jednotu Ježíše Krista, aby byla skutečně plně zachována jeho pravá lidskost a zároveň nedocházelo k rozštěpení jeho osoby - stojí každopádně i před současnou teologií.

VIII. Bibliografie

ALTHAUS, Paul. Art. Kenosis in: RGG, s. 1243-1245

BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik IV, I.* Zollikon-Zürich 1953

Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. II. Bd. Göttingen 1930 (= BSLK)

BÖHL, Eduard. *Dogmatik. Darstellung der christlichen Galubenslehre auf reformiert-kirchlicher Grundlage.* 1. vyd. Amsterdam-Leipzig-Basel 1887

DORNER, J. A. *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi nach dem Reformationszeitalter bis zur Gegenwart.* Berlin 1956

EBRARD, Johann Heinrich August. *Christliche Dogmatik I-II.* 1. vyd. Königsberg 1951n

FRANK, D. J., SEEGER, R. Art. Communicatio idiomatum (s. 254-261)

GESS, Wolfgang Friedrich. *Die Lehre von der Person Christi entwickelt aus dem Selbstbewusstsein Christi und dem Zeugnisse der Apostel.* Basel 1856

KAFTAN, Julius. *Dogmatik.* 2. vyd. Freiburg-Leipzig-Tübingen 1897

LOOFS. Art. Kenosis (s. 246-263)

³⁴ BARTH, Karl. *KD IV, I*, s. 199

NITZSCH, Friedrich A. B. *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*. 3. vyd., bearb. von Horst Stephan. Tübingen 1912

OETTINGEN, Alexander von. *Lutherische Dogmatik I-II*. München 1897-1902

ROHLS, Jan. *Protestantische Theologie der Neuzeit. Band 1, Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*. Tübingen 1997

SCHMIDT, Wilhelm. Art. GESS, Wolfgang Friderich. s. 642-646

WALDHÄUSER, Michael. *Die Kenose und die moderne protestantische Christologie. Geschichte und Kritik der protestantischen Lehre von der Selbstentäußerung Christi (Phil. 2) und deren Anteil an der christologischen Frage der Gegenwart*. 1. vyd. Mainz 1912