

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

Duch svatý ve velikonočním dění

Kříž a zmrtvýchvstání v pneumatologiích

S. Bulgakova, Y. Congara a J. Moltmanna

Kristýna Kupfová

Katedra systematické teologie
Vedoucí práce Prof. ThDr. Jan Štefan
Studijní program M6141 Teologie
Studijní obor Evangelická teologie

Praha 2009

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Duch svatý ve velikonočním dění napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Plzni dne 7. 8. 2009

Kristýna Kupfová

Bibliografická citace

Duch svatý ve velikonočním dění [rukopis] : Kříž a zmrtvýchvstání v pneumatologiích S. Bulgakova, Y. Congara a J. Moltmanna : diplomová práce / Kristýna Kupfová ; vedoucí práce: Prof. ThDr. Jan Štefan. -- Praha, 2009. -- 102 s.

Anotace

Práce se zabývá osobou a rolí Ducha svatého ve velikonočních událostech. Východiskem je předpoklad, že Duch svatý jako jedna z Osob Trojice do zlomového okamžiku spásy patří, ale že je zvláště „u kříže“ často přehlížen. Proto se také práce neopírá o texty zabývající se přímo Velikonoce, ale vychází naopak z pneumatologií a v nich „hledá Velikonoce“. Primárními prameny práce jsou tři pneumatologie 20. století z různých konfesijních i jazykových oblastí: Utěšitel (francouzský překlad Le Paraclet) pravoslavného teologa Sergeje Bulgakova, představitele ruské emigrace, Je crois en l'Esprit saint francouzského římskokatolického teologa Yvese Congara a Der Geist des Lebens (francouzský překlad L'Esprit qui donne la vie) německého protestantského teologa Jürgena Moltmanna. První kapitola práce stručně charakterizuje jednotlivé pneumatologie, druhá kapitola se zaměřuje na srovnání jejich trojičních konceptů. Třetí kapitola si všímá témat, která jsou jak „velikonoční“, tak obecně pneumatologická; jejím cílem je připravit půdu kapitole následující. Čtvrtá kapitola představuje vlastní téma práce, otázku přítomnosti Ducha svatého ve vzkříšení i smrti Ježíše Krista. Zčásti čerpá z těch oddílů pneumatologií, které se k tomu přímo vyjadřují, zčásti navazuje na předchozí kapitoly; snaží se o vlastní závěry. V přílohách je uvedeno srovnání životopisných dat autorů a překlad názvů kapitol tří pneumatologií.

Klíčová slova

Velikonoce; Duch svatý; pneumatologie; Bulgakov, Sergej; Congar, Yves; Moltmann, Jürgen

Summary

The Holy Spirit in the Paschal Events : The Cross and Resurrection in the Pneumatologies of S. Bulgakov, Y. Congar and J. Moltmann.

The thesis deals with the personality and role of the Holy Spirit inside the Paschal events. The initial assumption is taken that the Holy Spirit as one of

the Persons of the Trinity is an active part of the decisive moment of salvation, however, at the same time, He is often omitted, especially at the Cross. That is why this thesis is not based on texts dealing with the Paschal theme, but primarily results from works of pneumatology and „looks for the Easter events“ in them subsequently. Three 20th-century pneumatologies, covering various confessional and language areas, are used as primary sources: Utěšitel (the French translation: Le Paraclet) by an orthodox theologian Sergej Bulgakov, a representative of Russian emigration, Je crois en l'Esprit saint by a French Roman Catholic theologian Yves Congar and Der Geist des Lebens (the French translation: L'Esprit qui donne la vie) by a German Protestant theologian Jürgen Moltmann. The first chapter of the thesis characterizes the three particular works of pneumatology in brief, the second compares the trinitarian concepts in them. The third chapter concentrates on subjects being both „Paschal“ and pneumatological in general; it aims to be a source for the following chapter. The fourth chapter represents the theme of the thesis itself, i.e. the presence of the Holy Spirit in the Resurrection and the death of Jesus Christ. Partly it results from the sections of the pneumatologies concerned with the matter directly, partly it links up with the previous chapters of the thesis, aiming to draw conclusions. The comparison of the three authors' bibliographical data is given in the appendices together with the translation of the contents of their works.

Keywords

Easter; Holy Spirit; Pneumatology; Bulgakov, Sergej; Congar, Yves; Moltmann, Jürgen

Poděkování

Děkuji Prof. J. Štefanovi za jeho čas a odborné vedení práce. Dále děkuji své rodině a blízkým za zázemí a podněty a všem, kdo mi pomohli s překladem anotace nebo finální úpravou práce.

Obsah

Úvod.....	7
1. Třikrát pneumatologie.....	10
1.1. Bulgakov, Utěšitel a „kenoze“	10
1.2. Congar, Je crois en l'Esprit saint a „adopce“	11
1.3. Moltmann, Der Geist des Lebens a „život“	14
2. Trojiční koncepty v pneumatologiích B–C–M	17
2.1. Trojice imanentní a ekonomická.....	17
2.2. Osoby a jednota.....	21
2.3. Duch svatý a Syn Otce: otázka filioque	26
2.4. Ježíšův příběh z trojičního hlediska: a Patre Sirituque	31
3. Duch svatý a vybraná velikonoční témata	36
3.1. Duch – jednota – naplnění	36
3.1.1. Třetí v Trojici.....	36
3.1.2. „Už a ještě ne“	39
3.1.3. Sjednocování Boží	41
3.2. Duch – Slovo – tělo.....	44
3.2.1. Duch a tělesnost	44
3.2.2. Vtělené Slovo.....	47
3.2.3. Kristovo tělo svátostné a církevní.....	50
3.3. Duch – Slovo – pravda.....	52
3.3.1. „Prositi budu Otce, a jiného Utěšitele dá vám: Ducha pravdy“	52
3.3.2. „Tenť svědectví vydávati bude o mně“	54
3.3.3. „Obviňovati bude svět z hříchu“	56
3.4. Duch – život.....	59
3.4.1. Dárce života proti smrti	59
3.4.2. Pán života proti hříchu; Duch svatý jako Matka.....	62
3.4.3. Vtažení člověka do života Božího	64
3.5. Duch – svoboda.....	67
3.5.1. Přítomnost Pána Boha pro svobodu člověka	67
3.5.2. Otroci a synové	70
3.5.3. Boží sebe-omezení pro svobodu člověka.....	72
4. Duch svatý v pašijním a velikonočním příběhu.....	76
4.1. Vzkříšení	76
4.2. Kříž a smrt.....	85
Závěr	96
Seznam literatury	100
Přílohy.....	103
<i>Životopisná data autorů</i>	103
<i>Obsahy pneumatologií</i>	108

Úvod

Duch svatý je obecně postava s nepříliš „ostrými konturami“. Ve velikonočním příběhu to platí dvojnásob, Duch je jakýmsi skrytým aktérem, často jako by se vytrácel docela. Svě místo Duch tradičně nachází – v návaznosti na strukturu starokřesťanských vyznání – ve vazbě na eklesiologii, jako ten, kdo zprostředkoval zrod církve a kdo jí svými dary „dává dýchat“. Duch svatý do církve „vnáší“ Krista; v povelikonočních událostech a životě církve tedy přicházejí ke slovu všechny tři osoby Trojice, Otec, Syn a Duch svatý. Nevidím důvod, proč by tomu ve Velikonocích samotných mělo být jinak. Zaměřuji se v této práci na otázku, kde byl a co dělal Duch, který na Krista sestoupil při křtu a po jeho nanebevzetí sestoupil na „všechny“, v době „mezi Zeleným čtvrtkem a nedělí Vzkříšení“, přesněji jaká byla jeho role u Kristova kříže a v jeho zmrtvýchvstání.

V celé práci čerpám ze tří pramenů, které navzájem srovnávám a ve kterých předem tuším smysluplné a podnětné uvedení do problematiky. Jsou to Utěšitel Sergeje Bulgakova, *Je crois en l'Esprit saint* Yvese Congara a *Der Geist des Lebens* Jürgen Moltmanna. V případě Bulgakova a Moltmanna používám francouzský překlad (Bulgakov, *Le Paraclet*; Moltmann, *L'Esprit qui donne la vie*), u Moltmanna jen výjimečně, kvůli ujasnění terminologie, přihlížím k originálu. Všechna tři díla jsou pneumatologie, téma Velikonoc pro ně proto není stěžejní. Tato skutečnost má své výhody i nevýhody. Na jednu stranu je třeba vlastní téma práce v pramenech trochu dohledávat, případně k němu dojít „oklikou“, protože oddíly týkající se přímo kříže a Vzkříšení¹ nejsou natolik rozsáhlé, aby mohly sloužit jako jediný zdroj. To na druhou stranu umožňuje (nebo spíše nutí) strukturovat práci „po svém“ a všechny tři prameny touto strukturou propojit, aniž by postup a argumentaci určoval jeden z autorů a ostatní byli „ve vleku“. Širší kontext pneumatologií podle mého názoru tématu celkově spíše prospívá, než škodí. Pátrat po Duchu svatém v monografiích zaměřených přímo na Velikonoce nebo v christologiích² by mohlo skončit u výkřiků do tmy, zatímco celistvější pohled pneumatologií případně závěry lépe podloží.

Prameny zajišťují ekumenickou pestrost v hranicích jednoho – 20. – století. Bulgakov je představitel ruské pravoslavné emigrace (Paříž), Congar je teolog francouzský římskokatolický (zásadní vliv na II. vatikánský koncil), Moltmann německý protestantský (reformovaný). Nejedná se ale o „typické“ – ve smyslu „ve svých kruzích vždy uznávané“ – autory, jsou všim jenom ne průměrnými

¹ V celé práci „Vzkříšením“ s velkým „V“ rozumím jedinečnou událost Kristova vzkříšení (v případě, že je Kristus jmenován, píšu „v“ malé), vzkříšením s malým „v“ vzkříšení všeobecné. Analogicky Kristova inkarnace, Inkarnace.

² Všichni tři autoři napsali také christologie, viz seznam literatury.

vzorky daných denominačních oblastí. Navzájem znají své pneumatologie podle data vydání: Congar zná Bulgakova, Moltmann Bulgakova a Congara. Ti pozdější na několika místech citují ty dřívější nebo na ně reagují, ale ani v jednom případě to není směrodatné. Všechny tři pneumatologie jsou na sobě nezávislé, nevycházejí jedna z druhé ani nemají potřebu se jedna vůči druhé ve svém celkovém přístupu vymezovat.

Metodologicky se neubírám *přednostně* cestou vyhledávání rozdílů, kterými bych následně definovala jednotlivé pneumatologie. Mám pro to dva důvody: zaprvé, autoři prostě nejsou vlastním tématem práce. Tím je Duch svatý ve Velikonocích; autoři jsou „přístupovou cestou“ k tomuto tématu, a od toho se odvíjí také moje metodologie. Díky tomu, že autoři nejsou sami tématem, se od všech tří můžu učit a chápat je jako tři různé ukazatele k jednomu cíli. Zadruhé, kdybych s jejich pneumatologiemi zacházela tak, že bych je a priori kladla proti sobě, bylo by to neuctivé vzhledem ke snaze všech tří autorů představit pneumatologii jako oblast, která má především spojovat. Chci vzít tento jejich základní přístup vážně a pokusit se pracovat s jejich odlišnými koncepty tak, aby – aniž bych rozdíl setřela do nic neříkající šedi – v závěrečné kapitole byly jejich texty co nejvíce použitelné pro téma práce a aby se navzájem zbytečně „nevyautovaly“ kvůli podružným neshodám. Případné zásadní rozdíly, které by při tom vyplynuly, bych ráda pojmenovala, ale zase jen s ohledem na to, co to znamená pro vlastní téma práce.

Specifika pneumatologií budou postupně nastíněna v „přípravných“ kapitolách (1.–3.). První kapitola stručně představuje hlavní zaměření děl a především definuje „klíčové výrazy“, tj. interpretační klíče, hlavní motivy jednotlivých pneumatologií, které budou využívány v dalších kapitolách. Klíčové výrazy by měly být natolik výstižné, aby byly v průběhu celé práce použitelné a staly se tak určitými záchytnými body, ale samozřejmě nemůžou být všeobsáhlé. Ani jeden z autorů není „jednobarevný“, jeho dílo nelze shrnout jedním slovem a ke každému z „klíčů“ by se nepochybně našlo několik „ale“, přesto se domnívám, že při vhodném výběru mají klíčové výrazy potenciál se při zpracování dílčích témat osvědčit. Druhá kapitola srovnává trojiční koncepty autorů (považuji to za nutné východisko pneumatologie, zvláště vzhledem k tématu práce). Kapitola třetí je vlastní „přípravou na Velikonoce“. Zpracovává pneumatologická témata vybraná na základě dvou kritérií: zaprvé jsou od pohledu blízká otázkám, které vyvstávají v souvislosti s pašijemi a Vzkříšením (jsou to témata zároveň pneumatologická a velikonoční), zadruhé se jim, byť v různých kontextech, věnují všichni tři autoři.

Čtvrtá kapitola představuje vlastní téma práce. Vychází jednak z oddílů pneumatologií, které přímo pojednávají o kříži a Vzkříšení, jednak navazuje na předchozí kapitoly a využívá jejich závěrů. Posloupnost kříž → Vzkříšení

v této kapitole nedodržuji, kapitolu začínám Vzkříšením a končím Ježíšovým ukřižováním. Postupuji tak především proto, že otázka působení Ducha svatého u Kristova kříže je problematičtější než jeho role ve Vzkříšení. Druhým důvodem je předpoklad, že kříž je třeba interpretovat (také) z hlediska Vzkříšení. Časová posloupnost proto není rozhodující.

Citáty autorů překládám do češtiny, v poznámkách uvádím původní znění nebo francouzský překlad, ze kterého čerpám. Snažím se tím udělat „dohledatelným“ případný významový posun, který je o to pravděpodobnější, že dva ze tří pramenů, se kterými pracuji, už jsou překlady. Na tři primární prameny odkazuji pouze jménem autorů, a to i přímo v textu práce (BULGAKOV³, CONGAR, MOLTMANN); pokud je z textu zřejmé, na koho z nich odkazuji, uvádím jen číslo strany příslušné pneumatologie. Ostatní odkazy (včetně jiných děl těchto autorů)⁴ umísťuji do poznámek jako zkrácený bibliografický údaj⁵. Na jednotlivé kapitoly práce odkazuji přímo v textu číslem příslušné kapitoly (např. 3.2.1.), příp. přidávám jméno autora, k němuž se příslušný oddíl vztahoval (3.2.1., Congar). Biblické citáty zpravidla uvádím podle Českého ekumenického překladu (ČEP). Pokud z významových důvodů vyhovuje lépe překlad Bible kralické, v textu na jeho použití upozorňuji (kral.).

³ Jméno „Bulgakov“ píšu v zájmu přehlednosti v této podobě, bez ohledu na jeho různé varianty ve francouzských překladech (srov. seznam literatury), a to včetně překladu Utěšitele.

⁴ V případech, kdy by mohlo dojít k záměně, užívám zkrácený bibliografický údaj i pro primární prameny. Pro Moltmannův originál používám tento způsob odkazu vždy, primárním pramenem je francouzský překlad.

⁵ Pro jednotlivé prameny srov. Seznam literatury, údaj vyznačen kurzivou.

1. Třikrát pneumatologie

1.1. Bulgakov, Utěšitel a „kenoze“

Sergej Bulgakov (1871–1944) je asi nejznámější svou „sofiologií“, učením o božské Moudrosti (Sofia), které Bulgakov „objevil“¹ už v počátcích své teologické tvorby (Moskva) a které rozvíjel a korigoval i po své emigraci (Paříž). Sofiologie doprovází takřka jakoukoli oblast jeho teologie (Trojice, stvoření, Inkarnace a christologie, dar Ducha, mariologie, soteriologie, eklesiologie, sakramentologie, eschatologie, angeologie, ...) a stála v centru vyhocené kontroverze (významným teologickým odpůrcem byl Vladimir Losskij), při níž byl Bulgakov obviněn z hereze (1935) a hrozil mu zákaz učitelské činnosti³. Incidentu předcházelo vydání prvního dílu jeho trilogie O Boholidství (Beránek Boží, 1933) a záhy po něm vychází díl druhý, Utěšitel (1936). Přes to přese všechno nechávám v této práci sofiologii stranou. Předpokládám, že to, co je ze sofiologie pro Bulgakovovu pneumatologii zásadní, nakolik je jí pneumatologie prodchnuta, se v práci alespoň částečně „samovolně“ odrazí i bez přímého tematizování Sofie.

Název pro svou pneumatologii převzal Bulgakov z Ježíšovy řeči na rozloučenou podle Janova evangelia (J 13–16), kde Ježíš slibuje učedníkům příchod „jiného Utěšitele“; v knize se výklady této řeči a narážky na ni objevují opakovaně a Bulgakovova záliba v janovských textech vůbec je nesporná. „Utěšitel“ není jen přízviskem Ducha, které se Bulgakovovi nejvíce „líbilo“, ale odráží mnohé z Bulgakovovy teologie i metodologie. Utěšitel o Letnicích „nepadá z nebe“ jako něco nového a nečekaného, ale je to „jiný Utěšitel“, přicházející v souvislosti s Kristem. Bulgakov věnuje velký prostor zdůrazňování jednoty díla Syna a Ducha svatého. Jméno „Utěšitel“ má z kontextu řeči na rozloučenou tuto jednotu v sobě. Dále Bulgakov „Utěšitelem“ vystihuje jak působení Ducha svatého ve světě (ve smyslu řeči na rozloučenou), tak jeho působení uvnitř Trojice. Provázanost „mluvení o zemi“ s „mluvením o nebi“ je pro Bulgakova typická. O „nebi“ můžeme mluvit jen na základě zjevení, které se odehrává na zemi, ale ontologicky je dění na nebi prvotní. Duch je „dříve“ Utěšitelem v Trojici než na zemi, i když to poznáváme až po jeho zjevení zde. Metodologicky je Bulgakovovým primárním

¹ Vliv V. Solovjova. MCGRATH ed., *Blackwell*, 358; VALLIERE, *Russian theology*, 260–266.

² Srov. MCGRATH ed., *Blackwell*, 358n.; BULGAKOV, *Paraclet*, předmluva Vladimira Volkoffa; SCHWARZ, *Theology*, 453n. K Bulgakovovu záběru srov. už jen jeho dvě trilogie – „malá“ (1927–1929): Hořící keř (Kupina Něopalimaja; mariologie), Přítel ženichův (Drug ženicha; o Janu Křtiteli), Žebřík Jákobův (Lestvica Iakovlija; angeologie) a „velká“, O Boholidství (O bogočelovečestve, 1933–1945): Beránek Boží (Agněc Božij; christologie), Utěšitel (pneumatologie), Nevěsta Beránkova (Něvesta Agnca; eklesiologie a eschatologie).

³ Průběh a podstata „aféry Sofia“ viz VALLIERE, *Russian theology*, 287nn.

a normativním pramenem Písmo. Vykládá je svérázně a uctivě zároveň, je detailista s rozletem. Církevní tradici dobře zná a nepřehlíží ji, ale ani se jí nenechá svázat. Poznání je v pohybu, Duch svatý nepřestal působit v patristice (scholastice, ...). Písmo je tu k interpretování, Otcové k překonání (alespoň tam, kde je to třeba). Formování učení o Třetí Osobě je toho zářným příkladem (srov. BULGAKOV, 58nn.). Bulgakov „nechce nic přidávat ke zjevení, na to je příliš orto-doxní, ale shledává, že zjevení ještě není plně vyloženo, a zatímco takový Florovskij nebo Popovič se s... příkladnou skromností omezují na to, že Otce komentují, Bulgakov se, po vzoru svého učitele Florenského, odvažuje převzít jejich pochodeň a probádat cestu, kterou oni vyznačili na mapě.“⁴

Klíčovým výrazem pro Bulgakovovu pneumatologii je slovo „kenoze“, doslova „vyprázdnění“ (od řeckého *kenouo*, vyprázdnit). Protikladem nebo překonáním kenoze je naplnění. Pomocí kenoze a naplnění Bulgakov líčí – opět – jak děje probíhající v Trojici, tak způsob, jakým se Bůh vztahuje ke světu. V příklonu ke světu jako kenozí se Bůh, resp. jednotlivé božské Osoby, vzdávají dobrovolně něčeho z toho, co je pro ně charakteristické.⁵ Děje se to pro dobro světa, vyhlídkou není sebedestrukce Boha, ale dovršení spásy. Bulgakov v různých kontextech mluví o kenozí Otce, Syna i Ducha, o kenozí Boha-Stvořitele, o kenozí Krista na kříži, o kenozí Ducha, který naplňuje Kristovo dílo ve světě, ... S Osobou Ducha je kenoze (a naplnění) obzvlášť spojena, je to pojem, který má v Bulgakovově pneumatologii opravdu široké pole působnosti a předem v něm lze tušit interpretační klíč k velikonočním událostem.

1.2. Congar, Je crois en l'Esprit saint a „adopce“

Yves Congar (1904–1995) byl především a „celoživotně“ eklesiolog. („Tajemství Církve bylo a je středem celého mého života jako křesťana a teologa.“)⁶ Mezi jeho „oblíbená témata“ patřily obnova církve, ekumenismus, postavení laiků v církvi, misie nebo tradice;⁷ z jeho díla srov. např. spisy *Pravá a nepravá reforma v církvi* (1950), *Rozdělení křesťané. Principy katolického „ekumenismu“* (1937), *Směrnice pro teologii laikátu* (1953), *Za církev sloužící a chudou* (1963), *Tradice a tradice* (1963).⁸ Congarovým specifíkem byla dlouho zneužívaná metodologie. V návaznosti na autory, které pro sebe

⁴ BULGAKOV, *Paraclet*, předmluva Vladimira Volkoffa.

⁵ Srov. také přenesený význam slova *kenouo*: „připraviti o účinek, úspěch, oprávnění“. SOUČEK, *Slovník*, 142. „Jde o akt obětující se lásky ke stvoření... Láska-pokora je ontologický základ stvoření.“ ALTRICHTER, *Sofiologie*, 13.

⁶ Cituje VLIET, *Ekleziolog*, 210.

⁷ Srov. BERNARDI, *Vášeň pro jednotu*, 99.

⁸ *Vraie et fausse réforme dans l'Église; Chrétiens désunis. Principes d'un „oecuménisme“ catholique; Jalons pour une théologie du laïc; Pour une Église servante et pauvre; La Tradition et les traditions.*

objevil, razí Congar ve svém oboru návrat k pramenům („ad fontes“), tj. k Písmu a církevním otcům a učitelům. Jejich studium je prostředkem k řešení teologických problémů současnosti.⁹

Je crois en l'Esprit saint (Věřím v Ducha svatého) vychází na přelomu 70. a 80. let 20. století. Je to období, kdy má (zhruba pětasedmdesátiletý) Congar v církvi už dávno ustálenou pozici a více než „dobré jméno“ (nebylo tomu tak vždy, srov. Přílohy, Životopisná data autorů). Congar se ve své pneumatologii drží metodologie „ad fontes“ a nezapře ani svůj „vlastní“ obor, eklesiologii.¹⁰ Vynachází se v nejširším tradičním a ekumenickém kontextu. Čtenář má před očima neustále předestřeno cosi na způsob historicko-geografické mapy církve. Congarovo zaujetí věcí je doprovázeno stejně silným zájmem na tom, aby mluvení o „věci“ bylo církevně ukotveno a pokud možno aby bylo právě pro církve dále použitelné. Způsobem, jakým ve své práci postupuje, dává zřetelně najevo, že jeho teologická stanoviska jsou součástí tradičního procesu a ekumenického dialogu. Zatímco Bulgakov může na mnoha místech vzbuzovat dojem, že – aniž by to bylo na úkor důslednosti a výsledků – „si přemýšlí pro radost“ (a má obdivuhodnou schopnost strhnout do víru „jen“ přemýšlení také čtenáře), Congarovo myšlení je ve znamení seriózní práce, opřené o nepřeborné množství osvícených hlav napříč časem i prostorem (a Congar si rozhodně dovede způsobem, jakým se v tomto materiálu „pohybuje“, získat čtenářovu důvěru). Pro Bulgakova je církevní tradice odrazovým můstkem, Congar v ní hledá ukrytý poklad. Bulgakova Congar zná a v mnohém oceňuje, ale dojde-li na téma dialogu se „současnou východní pneumatologií“, záměrně ho ignoruje: na to, aby mohl být Bulgakov představitelem pravoslavného tábora, píše příliš osobně (CONGAR, 621).¹¹

Klíč ke Congarově pneumatologii vidím ve slově „adopce“. Je tím myšlen proces, ve kterém jsou lidé přijati za děti Boží a Bohu říkají „Otče“. Bůh Otec dává skrze Ducha svatého svého Syna, aby se stal člověkem. Boží Syn se

⁹ Srov. CONGAR, *Dějiny*, 61nn.; VLIET, *Ekleziolog*, 207; SCHILLING, *Theologians*, 197–200.

¹⁰ Srov. MCBRIEN, *I believe*, 304.

¹¹ Lze si jen těžko představit, že by takové výslovné „vyautování“ z debaty postihlo některého z protestantských autorů. Protestantský „tábor“ se Congar nesnaží nijak zhomogenizovat, nepředkládá „syntetický pohled na současnou protestantskou pneumatologii“, jak se o to pokouší v případě pravoslaví (srov. 621). „Typičtí představitelé“ tu víceméně neexistují, pokud ovšem protestantští teologové nespádají prostě pod „západ“. Když je někdo jmenován, je představena jeho koncepce. Na Congarově přístupu k současnému pravoslaví není ani tak pozoruhodné to, že se „netypickým“ autorem blíže nezaobírá, jako to, že tohoto autora sám uznává za natolik významného (a natolik pravoslavného), že má potřebu jeho jméno hned zkraje kapitoly uvést a vysvětlit, proč se jím dále zabývat nebude. Bulgakovův svéráz a kritika, které byl podroben z vlastních (typičtějších?) řad, jsou Congarovi k tomuto nezabývání se dostatečným důvodem, bez ohledu na to, jak je nebo není „intuicím otce Sergeje Bulgakova“ (621) sám nakloněn. Necháám stranou skutečnost, že nejedním současným pravoslavným teologem Bulgakov ke „špičce“ pravoslavné pneumatologie rozhodně patří.

dostává mezi lidi. Syn umírá, Duch ho křísí, Syn je skrze Ducha oslaven a „sedí na pravici Otce“. V Božím Synu se člověk dostává do Božího života. Na přímluvu Syna sesílá Otec k lidem Ducha svatého, který je Duchem jeho Syna, Duchem synovství. Tento Duch působí, že lidé volají k Bohu „Otče“ a jsou přijati za adoptivní syny Boží. Jako k takovým se k nim vztahují zaslíbení, která se už naplnila v Božím Synu.

Toto schéma je červenou nití Congarova pneumatologického díla. Jeho pneumatologie není eklesiologická v tom smyslu, že by programově omezovala působení Ducha svatého na církev jako instituční uskupení, které by snad mělo na Ducha patent. Je eklesiologická jinak: působení Ducha (neodlučné od Krista) chápe jako to, co určuje církev, a ta je v centru zájmu. Congar se až na drobné výjimky nezabývá působením Ducha mimo církev. Stejně tak se nezabývá Ježíšem Nazaretským jinak než jako Hlavou církve, případně potenciální Hlavou církve (Ježíš před ukřižováním a vzkříšením). Proto se přes nesporné Congarovo propojování pneumatologie s christologií nedomnívám, že Congar „nepřirážuje pneumatologii primárně k eklesiologii, nýbrž k christologii a trinitární nauce“¹². Congar ani v pneumatologii své hlavní pole působnosti neopouští, neváže pneumatologii k christologii *místo* k eklesiologii, ale zasazuje pneumatologii do *své* eklesiologie. Congar reformuje eklesiologii své doby, překračuje zaběhnuté – výrazně instituční – pojetí ve prospěch tematizování církve jako živoucího organismu, jehož hlavou je Kristus a duší Duch svatý.¹³ Výrazná orientace „na Krista“ Congarovy pneumatologie je projevem jeho eklesiologie. Duch je vázán na Krista, Hlavu církve, a toto je vždy nahlíženo z hlediska „nás“, kteří jsme tímto Duchem k tomuto Kristu přivtělení (církev jako Tělo Kristovo) a v tomto Duchu skrze tohoto Krista voláme k Bohu „Otče“ jako jeho synové. „O tom je“ církev, do tohoto klíčového dění zapadají instituční záležitosti, svátosti atd. Pneumatologie tak, jak je představena v *Je crois en l'Esprit saint*, se podle mého názoru drží v tomto rámci.

Samotný název díla tomu přizvukuje. „Věřím v Ducha svatého“ je vyznání společenství, které zaznívá při každé bohoslužbě. Narážku na Krédo (NC) lze sice vidět i v Moltmannově „Duchu života“¹⁴, ale Congar je ze všech tří autorů jediný, kdo netituluje své dílo jedním z přívisek Ducha svatého. Vybírá do názvu tu část Kréda, která zachycuje samotný moment vyznávání. Místo pneumatologie je uprostřed shromáždění církve. To, že je Duch svatý církvi vyznáván, uctíván a oslavován, má větší váhu než dílčí teologické formulace.

¹² Srov. ŠPINKA, *Jeden a týž*, 110.

¹³ Srov. VLIET, *Ekleziolog*, 208n.

¹⁴ Srov. francouzský překlad, který užívá přímo znění Kréda.

Tento přístup bude mít dalekosáhlé důsledky pro ekumenismus a teologické kontroverze, Congarovu parketu.

1.3. Moltmann, *Der Geist des Lebens* a „život“

Jürgen Moltmann (nar. 1926) ve svých knihách systematicky prochází všechny teologické oblasti; není problém zabývat se samostatně jeho naukou o Bohu, o stvoření, jeho eschatologii, christologii, pneumatologií, eklesiologií, jeho příspěvkem k politické teologii nebo k otázce teodiceje.¹⁵ Současně se ale snaží na půdě každé z těchto oblastí udržet celistvost teologie. V jednotlivých svazcích své známé trilogie z let 1964–1975 chce „vyhmátnutím“ ohniska představit celek křesťanské teologie.¹⁶ „Teologie naděje, patrně Moltmannovo... nejvlivnější dílo, spíše než o eschatologii pojednává o eschatologické orientaci celé teologie. Ukřižovaný Bůh není jen jednou z nejdůležitějších současných studií o kříži, ale... pokusem rozumět ukřižovanému Kristu jako měřítku křesťanské teologie. Církev v moci Ducha přidává k těmto dvěma hlediskům eklesiologickou a pneumatologickou perspektivu.“¹⁷ Svazky pozdější série „systematických příspěvků k teologii“¹⁸ už nemají ambice celek křesťanské teologie koncentrovat, ale chtějí se stát jeho součástí.¹⁹ Šestidílná série zahrnuje následující oblasti: učení o Bohu (Trojice a království Boží, 1980), o stvoření (Bůh ve stvoření, 1985), christologii (Cesta Ježíše Krista, 1989), pneumatologii (Duch života, 1991), eschatologii (Boží příchod, 1995), „základy a metody teologie“ (Zkušenosti v teologii, 1999).²⁰

Duch života původně nebyl jako samostatný svazek „v plánu“. Ani tak neměla být pneumatologie ošizena, v sérii měla své místo hned ve druhém svazku (Bůh ve stvoření), který je pojat jako „pneumatologická nauka o stvoření“.²¹ Přidání samostatné pneumatologie Moltmann vysvětluje v jejím úvodu. Chce odlišit působení Boha-Otce skrze jeho Ducha ve stvoření (tvoření) a působení Ducha, který „oživuje život“ a posvěcuje ho (srov. MOLTSMANN, 8). Označení „Duch života“ má sjednocovat náboženskou zkušenost a zkušenost přitakání k životu (srov. MOLTSMANN, 9). „Abych naznačil jednotu zkušenosti

¹⁵ Srov. BAUCKHAM, *Moltmann*, 8–23; MCGRATH ed., *Blackwell*, 313n.

¹⁶ MOLTSMANN, *Itinéraire*, 421.

¹⁷ BAUCKHAM, *Moltmann*, 3. Srov. MCGRATH ed., *Blackwell*, 312. Trilogie: *Theologie der Hoffnung; Der gekreuzigte Gott; Kirche in der Kraft des Geistes*. Vlastní zhodnocení trilogie srov. MOLTSMANN, *Itinéraire*, 421–431.

¹⁸ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, 10; *Itinéraire*, 437nn.

¹⁹ Srov. MOLTSMANN, *Itinéraire*, 421.

²⁰ MOLTSMANN, *Itinéraire*, 439; srov. MCGRATH ed., *Blackwell*, 312; srov. MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, 10. Názvy svazků: *Trinität und Reich Gottes; Gott in der Schöpfung; Der Weg Jesu Christi; Der Geist des Lebens; Das Kommen Gottes; Erfahrungen theologischen Denkens*.

²¹ Srov. MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, 7–10.

Boha a životní zkušenosti, mluvím v tomto díle o ‚Duchu života‘...²² Ve stávající struktuře šestidílné série zaujímá pneumatologie tradiční místo mezi christologií a eschatologií (srov. i Bulgakovova „velká“ trilogie) a teologicky vychází z trojičního učení prvního svazku (srov. MOLTSMANN, 7n.).

„Klíčový výraz“ se v Moltmannově případě shoduje s názvem knihy. Hlavním kontextem a přidruženým tématem jeho pneumatologie je „život“. Duch svatý je „životem“ charakterizován už v Moltmannově nauce o stvoření²³ a téma života vedle pneumatologie a ve vztahu k ní Moltmann neopustí ani posléze, naopak je podtrhuje.²⁴ Život implikuje velice široký záběr, celou škálu oblastí, ke kterým se Moltmannova pneumatologie vyjadřuje.²⁵ Congar nevyklučuje ze své pneumatologie univerzum, ale jakoby je zhustí do „malé“ kuličky, reprezentativního světa (který je tu pro okolní svět), tj. církev s Kristem jako středobodem. Moltmann bere tuto kuličku a rozprskne ji co nejdále a nejširše po okolí. Předmětem jeho pneumatologického zájmu je život jako celek, protože se život v nějaké své podobě (biologické funkce, mezilidské vztahy, sociální prostředí, přírodní prostředí, naděje a touha žít atd.) vyskytuje, má smysl mluvit o Duchu svatém jako o tom, v kom – jako v Duchu života – lze tyto „životní zkušenosti“ ukotvit. Kdekoli život chybí (smrt, izolace, nespravedlnost, destrukce a sebedstrukce, bezmoc a rezignace atd.), má smysl mluvit o Duchu svatém jako o tom, kdo může – jako Duch života – stávající situaci proměnit a život obnovit. „Působení Ducha Božího, který dává a potvrzuje život, je univerzální a můžeme je rozpoznat ve všem, co slouží životu a klade odpor tomu, co život ničí.“²⁶

Moltmannova metodologie jde s jeho teologickými východisky ruku v ruce. V jeho textech přicházejí podobnou měrou ke slovu zkušenosti, které byly zachyceny v Bibli, kterými lidstvo prošlo v průběhu dějin, které prožil on sám²⁷; analogicky odkazuje na „vlastní zdroje“ i své čtenáře (7). Zároveň se Moltmann v těchto zkušenostech nechce „zakonzervovat“; jak vyplývá

²² „Pour marquer l'unité entre expérience de Dieu et expérience vitale, je parle dans le présent ouvrage de ‚l'Esprit qui donne la vie‘ [*Geist des Lebens*]...“ MOLTSMANN, 7; *Geist*, 9. Francouzský překlad, „Duch, který dává život“ (NC), Moltmannovo pojetí trochu zužuje, nebo přinejmenším vzbuzuje dojem takového zúžení. Duch života nejen „dává“ život, ale také posvěcuje život, který „je“.

²³ „Titulem ‚Bůh ve stvoření‘ jsem myslel Boha Ducha svatého. Bůh je ‚milovník života‘ a jeho Duch je ve všech tvorech.“ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, 7.

²⁴ Srov. podvojnost podtitulu knihy Pramen života: „Duch svatý a teologie života“. (MOLTSMANN, *Source*.) Kniha je určena široké veřejnosti, shrnuje to podstatné z „Ducha života“ a přidává nové kapitoly.

²⁵ Srov. BAUCKHAM, *Moltmann*, 22n.

²⁶ „L'agir de Dieu qui donne la vie et qui affirme la vie est universel et on peut le reconnaître dans tout ce qui sert la vie et qui s'oppose à ce qui la détruit.“ MOLTSMANN, 8.

²⁷ K uvědomělé propojenosti Moltmannovy teologie s jeho životními zkušenostmi srov. SCHWARZ, *Theology*, 541n.

z povahy pneumatologie, mají všechny uváděné „zkušenosti Ducha“ směřovat člověka k budoucnosti (Moltmannův důraz na eschatologii) a tato budoucnost mu má pomoci zorientovat se v přítomnosti (Moltmannův důraz na politickou odpovědnost).²⁸

²⁸ „Pokouším se myslet teologii biblicky založenou, eschatologicky orientovanou a politicky odpovědnou.“ MOLTSMANN, *Itinéraire*, 439.

2. Trojiční koncepty v pneumatologiích B–C–M

2.1. Trojice imanentní a ekonomická

Podle Bulgakova je záhodno imanentní a ekonomickou Trojici „in abstracto“ rozlišovat (61). Ekonomickou Trojicí je míněno Boží sebe-zjevení ve stvoření, imanentní je Trojice v sobě samé. Bulgakov říká: „věčný (resp. ‚suréternelle‘) život svaté Trojice v ní samotné“ (61), což vylučuje veskrze statický a abstraktní výklad. Trojice je „prstenec lásky“ (srov. 63), jehož neutuchající pohyb nelze zastavit ani rozfázovat a který má život sám v sobě, neožívá až při pomýšlení na svět. Vše, co o imanentní Trojici víme, je ze zjevení,¹ Písmo je norma normans (janovské spisy prameny par excellence), ale toto zjevení je přizpůsobeno naší schopnosti přijímat a rozumět, takže ve výsledku je třeba počítat s antropomorfismy i v biblických trojičních výpovědích. Jako příklad je uváděna křestní formule v závěru Matoušova evangelia (srov. 81). Podrobuje se lidským počtům už tím, že vypočítává božské Osoby, jak „jdou po sobě“, protože jinak než v podobných posloupnostech nejsme schopni myslet a vyjadřovat se. Proto se ale ještě tohoto počítání nelze dovolávat jako argumentu pro nejrůznější hierarchické teorie, které chtějí vnést přesné pořadí – první, druhý, třetí – do imanentní Trojice. „Počty“ v Trojici vystihuje předpona „sur“, „nad“, vyjadřující přesah, nepočitatelnost. Trojjedinnost je „surnombre“, není to tři a jeden (ani tři a jedna, totiž přirozenost), ale číslo *sui generis*, které se našim lidským počtům vymyká (79). Dalo by se shrnout, že imanentní Trojice se narozdíl od ekonomické nepřizpůsobuje omezenosti světa.

V souladu s tím se Bulgakov na jiném místě distancuje od takových kenotických teorií, které kenozí Syna (sestoupením na zem se vzdal svého bytí ve slávě) vtahují do samotných vztahů Osob uvnitř Trojice. „Ani svatá Trojice, ani hypostaze Syna ve svých vztazích k ostatním hypostazím nejsou dotčeny kenozí.“² Proti této pozici se kriticky vymezuje Moltmann (viz níže).

Z Bulgakovova pojetí lze dovést, že imanentní Trojice se svými vztahy je neměnná a nedotknutelná, je to pevný, tj. spolehlivý bod a nevyčerpatelný pramen. Pokud se toto rozdělení Trojice na imanentní a ekonomickou domyslí v souvislosti se zjevením (protože i imanentní Trojice je u Bulgakova ze zjevení – a jedině ze zjevení – do jisté míry poznatelná), je snad možné říci, že zjevení ekonomické Trojice, ve kterém se Bůh sděluje světu, může být pravdivé pouze potud, pokud samo svůj obsah neneguje. Jestli má kenozé Syna co do činění s tím, že svět (skrže

¹ Vyplyvá z toho, že nebýt ekonomické Trojice, nevíme o imanentní nic. Srov. CONGAR, 550 aj.; CONGAR, *Parole*, 166.

² „Ni la Sainte-Trinité, ni l’hypostase du Fils dans ses relations aux autres hypostases, ne sont touchées par la kénose.“ BULGAKOV, *Du Verbe*, 152. V této linii srov. *Paraclét*, 252.

Syna a v Duchu) pozná pravdu, a jestli má pravda co společného s děním uvnitř Boha samého, pak nemůže kenoze Syna dost dobře „nitro“ Boha samého vyprázdnit. „Skutečnost, že se (*Logos*) subjektivně pro sebe ‚ničí‘, nemění nic na jeho objektivní účasti na slávě.“³ Toto tvrzení nedevaluje reálnou kenozí Syna, ale umisťuje ji tam, kde se odehrává, tedy na zem (Syn v kenozí opouští nebe, srov. BULGAKOV, 245). Kenoze Syna se netýká „Boha bez světa“, ale Boha v jeho příklonu ke světu. Moltmannova kritika konceptu „imanentní a ekonomická“ bude natolik důsledná, že „Boha bez světa“ odmyslí úplně.

Je možná na místě podotknout, že „ekonomická“ Trojice u Bulgakova, stejně jako ani u Congara, není „jenom ekonomická“, jakýsi slabší odvar Trojice imanentní, úlitba světu.⁴ Za něco takového by šlo Boží osobní (!) účast na běhu světa, jak ji Bulgakov na desítkách stran dramaticky líčí, považovat jen těžko. Odlišení imanentní a ekonomické Trojice hraje ale u Bulgakova důležitou roli v dalších teologických otázkách (filioque).

Congar se imanentní a ekonomické Trojici věnuje v samostatné kapitole třetího svazku, ovšem příznačně v opačném pořadí (kapitola nese název „Ekonomická“ a „imanentní“ Trojice)⁵. Kapitola je interpretací teze K. Rahnera⁶ a jejím kritickým zhodnocením. Ekonomii se rozumí „uskutečnění Božích záměrů ve stvoření a vykoupení či smlouva milosti“⁷, spočívá v Božím zjevení a sebe-sdělení (na to klade Congar veliký důraz) a na této – zásadně ekonomické – půdě jsou formulovány trojiční výroky Písma, starokřesťanských vyznání a nejstarších, přednicejských Otců (549). Rahnerova teze, která také toto zohledňuje, zní: „Trojice, která se manifestuje v ekonomii spásy, je Trojice imanentní, a naopak.“⁸ K první části tvrzení (Trojice ekonomická je Trojice imanentní) se Congar připojuje bez výhrad. Identita platí do té míry, že struktura vysílání Druhé a Třetí Osoby do světa, tedy v rámci ekonomie spásy, se shoduje s uspořádáním uvnitř Božího života,

³ „Le fait qu’il (*le Logos*) se dévaste subjectivement pour Soi ne modifie point Sa participation objective à la gloire.“ BULGAKOV, *Du Verbe*, 153.

⁴ Srov. *Du Verbe*, 308: „Ve své věčnosti je Bůh jakožto ‚imanentní Trojice‘ nad světem; ale tatáž Trojice se jakožto Stvořitel, ‚ekonomicky‘, nachází ve vztahu ke světu.“ „Dans Son éternité, Dieu, en tant que ‚Trinité immanente‘, est au-dessus du monde; mais la même Trinité, en tant que Créateur, ‚économiquement‘, Se trouve en relation avec le monde.“

⁵ Trinité „économique“ et Trinité „immanente“. CONGAR, 548–558.

⁶ Congar jako zdroje uvádí „Quelques remarques sur le traité dogmatique ‚De Trinitate‘“ z roku 1967 (in: *Ecrits théologiques*; německý originál r. 1960) a „Dieu Trinité, fondement transcendant de l’histoire du salut“ z roku 1971 (in: *Mysterium salutis*; originál r. 1967).

⁷ „L’exécution du propos de Dieu dans la création et la rédemption ou alliance de grâce.“ CONGAR, 548.

⁸ „La Trinité qui se manifeste dans l’économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement.“ CONGAR, 549.

s vycházením Osob v Trojici samotné.⁹ Druhou část tvrzení, totiž že Trojice imanentní *je* Trojice ekonomická (vyjádřeno slovíčkem „a naopak“, „umgekehrt“, 553), Congar relativizuje a volá po upřesnění.¹⁰ Klade otázku, jestli lze bez dalšího ztotožnit to, co je nutné v Bohu („le mystère nécessaire de la Tri-unité de Dieu“), se svobodným Božím jednáním v ekonomii spásy („le mystère libre de l'Economie“, 551),¹¹ a jestli pak Bůh, jak se zjevuje světu, vyčerpává *veškeré* své tajemství a sebe sama (protože Boží sebe-zjevení je jeho sebe-sdělením, On sám je obsahem svého zjevení a světu sám sebe dává, srov. 550). V tomto smyslu chce Congar odlišnost Trojice imanentní (podle Boží přirozenosti) a Trojice ekonomické (podle Boží vůle) zachovat: Boha by bylo, i kdyby světa nebylo. Vše, co Bůh koná ve světě a jak se zjevuje, vypovídá pravdivě o Něm samém, to, jak se Bůh dává světu, je skutečně Bůh, jaký je, trojiční poznání z ekonomie spásy je poznáním Trojice samotné a ekonomie spásy je měřítkem našeho poznání Boha (550), ale život Boha samotného, Trojice samotné, není nutně vázán na tento svět, nerozprostírá se beze zbytku v dějinách spásy, přesahuje je. Co je ve světě zjeveno pod znamením kříže, v Boží kenosi, zůstává na věčnosti ve slávě.¹² Pro svět je to dobrá zpráva, pro dějiny spásy má toto odlišení charakter zaslíbení: v eschatologickém naplnění bude ve společenství s Bohem spatřeno i to, co je nyní skryto (srov. 555nn.).

Moltmann avizuje, že nezabředne do diskuzí o Trojici imanentní a ekonomické, a místo toho bude pracovat s koncepty Trojice monarchické, dějinné, eucharistické a doxologické.¹³ Neznamená to ale, že se v průběhu textu slovo „imanentní“ a „ekonomická“ neobjeví a že Moltmann píše úplně nezávisle na tomto modelu.

„Tajemstvím Trojice“ se Moltmann podrobněji zabývá v knize Trojice a království Boží.¹⁴ V oddílků věnovaném přímo vztahu Trojice imanentní a ekonomické vysvětluje svůj odstup od tohoto tradičního dělení.¹⁵ Synonymem imanentní Trojice je „Trojice podstaty“ (Trinité de l'essence)¹⁶ nebo „Bůh v sobě“ (Dieu en

⁹ V tomto bodě se rozejde východní a západní teologie, patrné je to v diskuzi o „filioque“.

¹⁰ Jeho výhrady jsou reakcí nejen na Rahnera samotného, ale i na navazující koncepcce, které Rahnerovy myšlenky dále rozvíjely na pro Congara příliš tenkém ledě. Srov. 551–554. Congarova kritika „a naopak“ srov. *Parole*, 166n.

¹¹ V Bohu samotném (v imanentní Trojici) jsou jeho svoboda a podstata – jakkoli je to pro nás nepochopitelné – reálně identické, CONGAR, 742. Srov. svoboda v Trojici podle BULGAKOVA, *Du Verbe*, 147–150; *Paraclet*, 131.

¹² CONGAR, 555nn., srov. *Parole*, 167.

¹³ Le concept monarchique de Trinité, 390–396; Le concept historique de Trinité, 397–400; Le concept eucharistique de Trinité, 400–404; La doxologie trinitaire, 405–410.

¹⁴ *Trinité* (orig. Trinität und Reich Gottes), V. kap.

¹⁵ MOLTSMANN, *Trinité*, 201–205.

¹⁶ MOLTSMANN, *Trinité*, 201.

soi) a celé to má nádech platonské ideje. Ekonomická Trojice je totéž co „Trojice zjevení“ (Trinité de la révélation) či „Bůh pro nás“ (Dieu pour nous) a odpovídal by tomu platonský jev. V takovém pojetí sice první Trojice určuje druhou Trojici (Bůh se zjevuje takový, jaký – napřed – je)¹⁷, ale už ne naopak. Imanentní Trojice zůstává nedotčena Trojicí ekonomickou. Konkrétně: zůstává nedotčena Kristovým křížem.¹⁸ Taková představa Moltmanna silně znervózňuje (srov. Ukřižovaný Bůh) a vede ho k přijetí Rahnerovy teze o identitě imanentní a ekonomické Trojice, kterou interpretuje tak, že Bůh o sobě a Bůh ve svém vztahu ke stvoření na sebe působí navzájem, nejen že „první“ určuje „druhého“.¹⁹ Ani zde se ale pojmu imanentní Trojice nevyhne zcela, ale vede k ní – stejně jako ve své pneumatologii – přes doxologii (viz níže).

Trojice monarchická, dějinná a eucharistická je vztažena k dějinám spásy.²⁰ Trojice monarchická vyjadřuje vertikálu, Boží sestup do světa, zjevení, které je pravdivé a ukazuje tedy Boha takového, jaký je. Toto zjevení je plné,²¹ ne částečné. Tím Moltmann dochází k vyškrtnutí té „části“ imanentní Trojice, která by neměla ke světu absolutně žádný vztah, a nahrazuje Trojici imanentní Trojicí „prvotní“ či „původní“²², která je v podstatě v pohotovostním režimu orientovaném na zjevení a spásu.²³ Dějinný koncept Trojice je horizontální, odkazuje na ta pojetí (à la Joachim), která rozprostřela Boží spásné jednání do jednotlivých etap dějin světa a každé etapě přisoudila dominantní aktivitu jedné z Božských Osob. Pohyb jde od stvoření (Otec) přes vykoupení (Syn) k eschatologickému naplnění v Duchu. Eucharistická Trojice je vertikálou ve směru zdola nahoru. Pohyb vychází od Ducha, který přebývá ve stvoření, a směřuje skrze Syna k Otci.²⁴ Z lidského pohledu reaguje eucharistická

¹⁷ Srov. BOBRINSKOY, *Mystère*, 11.

¹⁸ Srov. např. BULGAKOV, *Du Verbe*, 153.

¹⁹ MOLTSMANN, *Trinité*, 203n.

²⁰ Monarchickou Trojicí je míněn západní koncept, kde monarchie Otce vyjadřuje pohyb Božího sebe-zjevení a sebe-sdělení světu, ne koncept východní a vztahy uvnitř Trojice samotné; nicméně v tomto modelu platí rovnítka mezi imanentní a ekonomickou Trojicí, má-li být Boží sebe-zjevení a sebe-sdělení důvěryhodné; MOLTSMANN, 390n.

²¹ Plné ve smyslu, že Bůh je v něm „celý“, ne že by pro nás znamenalo plné vidění a chápání. Srov. MOLTSMANN, 403n.

²² „Trinité d'origine“, MOLTSMANN, 392; „Ursprungstrinität“, *Geist*, 306.

²³ Tento přístup je srovnatelný s Bulgakovovým odlišováním mezi „Absolutním“ a „Bohem“ (BULGAKOV, 211). Absolutno se Bohem stává v okamžiku, kdy vedle sebe klade svět a je tomuto světu otevřený. U Boha se dá dále diskutovat o tom, jestli a jak se ho týká život světa (jedinečným okamžikem je nanebevstoupení Krista v oslaveném těle; srov. BULGAKOV, 246; *Du Verbe*, 334 nn.) Rozdíl mezi Bulgakovem a Moltmannem zůstává v tom, že pro Bulgakova je Absolutno bez jakékoli vazby na svět myslitelné.

²⁴ K tomuto dvojímu pohybu – od Otce k člověku a návratu člověka k Otci – srov. CONGAR, 353.

Trojice na Trojici monarchickou (Bůh jednal, následuje díkyvdání), z Božího pohledu se v ní naplňuje to, k čemu pohyb monarchické Trojice cílil (láska Boží našla ve stvoření odpověď). Monarchická a eucharistická koncepce se doplňují, každá se dívá na dějiny spásy z druhého konce: monarchická je zaměřena na spásu, která přichází „od Boha“, eucharistická na spásu, která vede „k Bohu“ (403). Vzhledem k tomu, že se momentálně nacházíme ve fázi dějin spásy, která umožňuje věřit, ale ještě ne vidět, je toto „dívání se“ ve znamení obrazů, které pokud možno samy upozorňují na to, že skutečnost je přesahuje (srov. Congar). Z konceptu eucharistické Trojice vychází koncept Trojice doxologické, s jednou zásadní změnou: doxologická Trojice je vlastně Trojicí „imanentní“, resp. imanentní Trojice nachází své místo v doxologii. Tato moltmannovská imanentní Trojice je imanentní proto, že člověk milovaný Bohem se od lásky k tomu, co mu Bůh dal, dostává přes lásku k Dárci k lásce k Bohu samotnému bez ohledu na to, co mu dal („žebřík lásky“, 405)²⁵. Bůh je uctíván a oslavován pro sebe sama, a to jako Otec, Syn a Duch svatý bez jakékoli poslušnosti nebo hierarchie. V doxologii se setkávají přítomnost a věčnost, Boží Trojice v tomto „věčném okamžiku“ spočívá sama v sobě,²⁶ člověk prohlíží do eschatonu, zapomíná na sebe, v eschatologické předjímce patří Bohu tváří v tvář a vstupuje do vlastního života Božího (srov. 3.4.3.).

Ve všech třech pojetích (Bulgakov, Congar, Moltmann) se rýsuje několik styčných bodů: lidské porozumění je omezené a je namísto mluvit o Božím tajemství. Svět je závislý na Bohu. Existuje něco jako Trojice o sobě (její nezávislost vzhledem k dějinám spásy je ale diskutabilní). Když se Bůh zjevuje světu, je to pravdivé zjevení, „sděluje“ sám sebe. Pojetí imanentní a ekonomické Trojice má bezprostřední důsledky pro nauku o filioque. Nauka o Trojici (imanentní a ekonomické) má výrazně eschatologický náboj.

2.2. Osoby a jednota

Moltmannovi je vlastní myšlenkový postup od trojičnosti směrem k jednotě, zásadně ne naopak.²⁷ Východiskem, které volí, je biblické svědectví a „tři Osoby, které se manifestují v Kristově příběhu“.²⁸ Cesta vede přes Trojici

²⁵ „Der Stufenleiter der Liebe“, *Geist*, 316.

²⁶ „Dochází *odpočinutí* ve věčné přítomnosti své slávy.“ La Trinité divine „trouve son repos dans la présence éternelle de sa gloire.“ MOLTSMANN, 409n.

²⁷ MOLTSMANN, *Trinité*, 33n. Monoteismus jako východisko nebo předpoklad je zavržen a vůbec jako křesťanský koncept zpochybněn. Dalo by se až říci, že slovo „monoteismus“ se v souvislosti s křesťanstvím u Moltmanna setkává s podobně malým (žádným) přijetím jako triteismus u Congara nebo Bulgakova.

²⁸ „On devra partir des Trois personnes qui se manifestent dans l'histoire du Christ.“ MOLTSMANN, *Trinité*, 192. Druhou možností, ke které se ale Moltmann staví skepticky, by bylo vyjít z filosofického konceptu jednoho Boha (Dieu Un). V žádném případě se Moltmann

monarchickou, dějinnou a eucharistickou k trinitární doxologii.²⁹ Koncepty, ve kterých se Trojice vztahuje ke světu (ekonomie spásy), vyjadřují jednotu Osob pohybově: Pán Bůh míří v jednotném pohybu ke světu (tento pohyb spojuje tři božské Osoby); dějiny směřují k eschatologické budoucnosti, která spojuje a naplňuje jejich jednotlivé etapy (charakterizované jednotlivými božskými Osobami); díkůvzdání, eucharistie je pohyb, který zahrnuje jedinečným způsobem každou z Osob a všechny je propojuje. Jinak je tomu s Trojicí, jak se s ní setkáváme v doxologii: je to Trojice imanentní (415), spočívá v sobě a sama v sobě má i jednotu; její jednota je „ve věčném *společenství* božských Osob“³⁰. Toto *společenství* je vlastním bytím trojjediného Boha,³¹ je to „bytí-spolu“³² božských Osob. Hierarchie se na této rovině nevyskytuje (viz 2.1.), *společenství* je ve znamení vzájemnosti, reciprocit, Osoby přebývají jedna v druhé (srov. 414n.). Duch svatý (jako Duch oslavovaný zároveň s Otcem a Synem, 415) přitom hraje zvláštní roli toho, kdo do *společenství* tohoto typu uvádí i člověka. Tím se Moltmann obloukem vrací k Trojici, která je i ve své imanenci (protože v doxologii) cele otevřena světu v jeho dějinnosti.³³

Moltmannův koncept osoby bezprostředně souvisí s jeho pojetím jednoty jako *společenství*. Duch svatý uvádí člověka jako osobu do vztahů, resp. člověk díky němu jako osoba ve vztazích vzniká a přebývá. V ideálním případě (v časnosti se tomuto ideálu můžeme více či méně blížit) jsou osoba a *společenství* provázány takovým způsobem, že jedno nepředchází druhému, ale „osoby se rodí ve vztazích a vztahy vycházejí z osob“³⁴. Taková propojenost platí i pro Osoby ve *společenství* Trojice. (Ostatně, člověka do *společenství* tohoto typu uvádí Duch Trojice...) Když se řekne, že Osoby Trojice jsou osobami, lze z toho vyrozumět také to, že existuje jejich vzájemné *společenství*. Tři Osoby tak implikují jednotu. A naopak, *společenství* Trojice

nevydá cestou společné (jediné) substance. (Že vidí Moltmann jednotlivé přístupy jako konkurenční a jak mezi nimi volí srov. jeho přístup k otázce imanentní a ekonomické Trojice.) Na druhou stranu je zřejmé, že když se Moltmann takto – metodologicky – rozhoduje, jakousi jednotu tří Osob předpokládat musí. Otázkou zůstává, *jakou*, a to má být právě určeno jeho postupem.

²⁹ MOLTSMANN, *Esprit*, 414n. Srov. „ekonomická“ a „imanentní“ Trojice.

³⁰ „Dans la *communio* (die Gemeinschaft) éternelle des personnes divines.“ MOLTSMANN, 415, *Geist*, 323.

³¹ „L'êtré de Dieu tri-un est cette *communio*.“ MOLTSMANN, 415.

³² „L'êtré-ensemble.“ MOLTSMANN, 414; „das Zusammensein.“ *Geist*, 323.

³³ „Jednota tří osob... musí být chápána jako *jednota sdělitelná* a jako *jednota otevřená, pohostinná*, schopná do sebe začleňovat.“ „L'unité des trois personnes... doit... être conçue comme une *unité communicable* et comme une *unité ouverte, hospitalière, capable d'intégration*.“ MOLTSMANN, *Trinité*, 192.

³⁴ „La personne n'existe pas avant la communauté ni la communauté avant la personne. Les personnes naissent dans les relations, et les relations partent de personnes.“ MOLTSMANN, 339.

charakterizuje božské Osoby jako osoby. Jednota tak implikuje Osoby.³⁵ Analogie společenství lidských osob a božích Osob má ale své hranice. Od lidského společenství se Trojice liší tím, že její Osoby jsou každá osobou *jinak*. Každá z božských Osob je jí svým vlastním, nenahraditelným, osobitým způsobem, Otec není osobou v témže smyslu jako Syn a ani jeden z nich není osobou v témže smyslu jako Duch svatý. Stojí například za povšimnutí, že každé z Osob se tradičně adresuje jiný typ modliteb (32).

Pro pneumatologii z toho plyne, že není slušné pozici Ducha svatého v intratrinitárním životě odbýt řadovou číslovkou. Duch není „ten třetí“, není do počtu, „nedomyslel se“, aby si přišla na své symbolika čísel, ale je svou Osobou jedinečný, stejně jako jsou jedineční Otec a Syn (srov. 361n.).³⁶ Pokud jde o ekonomickou Trojici, osoba Ducha je – narozdíl od osoby Syna, který „přijal tělo z Marie panny a stal se člověkem“ (NC) – opisována škálou metafor.³⁷ Některé z nich nabývají osobních rysů jen vzdáleně (vyjadřují přednostně něco jiného), jiné plně (mají mj. vyjádřit, že Duch je subjektem). Po přehlédnutí celé mozaiky vyplyne, že obojí typ metafor se navzájem doplňuje (Duch je dar i Dárce) a v obojím typu je nastiňována nenapodobitelná osobitost Ducha svatého. Skupinu přímo „osobních metafor“³⁸ tvoří u Moltmanna metafora Pána, Matky a Soudce. Své plné osobnosti ale Duch dochází v rámci Trojice: je Osobou tím, čím je ve svých vztazích k Otci a Synu (363–383). Stěžejní je vzájemnost: osobnost Ducha se projevuje třeba tím, že jako subjekt „zkoumá hlubiny Boží“, ale zrovna tak tím, že Otec a Syn znají jeho.

Moltmann završí svůj text (nejen o Trojici, ale celou svou pneumatologii) příspěvkem k článku „filioque“ (411–415), trinitární oddíly Bulgakovovy a Congarovy jsou otázkou vycházení prosáknuty takřka kompletně. Na půdě obou pneumatologií dochází ke konfrontaci východu a západu s jejich tradičními přístupy k božským Osobám a intratrinitárním vztahům, takže se nabízí zaměřit se na oba autory společně a pokusit se vystihnout něco z jejich myšlenkové linie³⁹ ve vzájemném srovnání.

³⁵ Srov. MOLTSMANN, *Trinité*, 193.

³⁶ Dále srov. 32 a *Trinité*, 236.

³⁷ Srov. CONGAR, 542: Duch „se... jako subjekt konání manifestuje bez osobní tváře. Vtělené Slovo má svou tvář, vyjadřuje v našich dějinách svou osobnost po způsobu osob. V něm se Otec zjevil. Duch se nevykazuje takovými osobními rysy, je jakoby schovaný v díle Otce a Syna, které dovršuje.“ L'Esprit „posé comme sujet d'action, il se manifeste sans visage personnel. Le Verbe incarné a un visage, il a exprimé sa personnalité, dans notre histoire, à la manière des personnes. En lui, le Père s'est révélé. L'Esprit ne présente pas de tels traits personnels, il est comme enfoui dans l'oeuvre du Père et du Fils, qu'il achève.“

³⁸ „Métaphores personnelles,“ MOLTSMANN, 364–369.

³⁹ Podrobnější rozbor jejich obsáhlých a důkladně rozpracovaných konceptů by mnohonásobně přesáhl možnosti této práce.

Congar v návaznosti na západní tradici vyjadřuje jednotu Trojice soupodstatností (consubstantialité) Osob (521, 626, 742 aj.). Bulgakov svým způsobem sdílí Moltmannovy obavy (i když ve vlastním konceptu nejde Moltmannovou cestou). Opakovaně brojí proti dvěma „nebezpečím“: proti zavádění ne-osobnosti (impersonnalisme) do trojičních schémat a proti vysvětlování intratrinitárních vztahů pomocí kauzality. První je neodůvodněnou abstrakcí (zjevení nic podobného nezná), druhé vpašováním časové a příčinné kategorie do věčného života Božího (Bulgakov to dokládá z několika stran, 67).

Námitku, že vycházení ze společné (jedné) substance zavání impersonalismem a navíc nastoluje těžko překlenutelný rozpor (jak odvodit Osoby z neosobního principu?), Congar z pravoslavné tradice velice dobře zná a reaguje na ni především ujasněním terminologie.⁴⁰ V západní tradici se podstatou rozumí samotné hypostaze ve vzájemných vztazích. To, co východ chápe jako podstatu na straně jedné a hypostaze na straně druhé, je pro západ totožné. „Hypostaze jsou reálně identické s podstatou (essence).“ (CONGAR, 622.) Proto může Congar na jedné stránce říci, že jednotu v Trojici je dána soupodstatností, a na jiné, že „jednota Tří se také uskutečňuje jejich bytím jednoho v druhém, jejich perichorezí (circumincessio)“⁴¹. „Podstata“ tedy není nic neosobního a abstraktního, v Trojici jsou konstitutivní vztahy. Congar se hlásí k Akvinskému: Otec implikuje Syna, Syn implikuje Otce, Otec tak rovná se otcovství, Syn rovná se zplození, zrození.⁴² Čáry jsou v trojúhelníku dřív než body.

Bulgakov tuto Akvinského koncepci představuje také a staví se k ní nanejvýš kriticky (117). Klást vztahy ontologicky před osoby je nesmysl, stejně jako je s osobami identifikovat. V trojúhelníku jsou nejdříve body, potom čáry. Osoby (nominativ) vždycky ontologicky předchází vztahy (akuzativ), resp. osoby jsou subjekty, vztahy vždy predikáty.⁴³ Obojí je nezaměnitelné a nesmíselné. Jednotu Trojice je pak třeba hledat přes Subjekt.⁴⁴ Trojice je

⁴⁰ Touto cestou se vydala i Papežská rada pro jednotu křesťanů ve svém dokumentu o filioque (r. 1995; in: *Ekumenické konsensy*, 89), kde předložila zevrubný výklad sloves, která byla pro vycházení Ducha svatého užívána na východě a na západě a jejichž rozdílné chápání oběma stranami vedlo k nedorozumění.

⁴¹ „L'unité des Trois se réalise aussi par leur être l'un dans l'autre, leur périchorese ou circuminssession,“ CONGAR, 627.

⁴² Osoba Ducha ovšem „ve svém názvu“ relativní není; CONGAR, 623.

⁴³ „Vztah sám o sobě je predikát, není to subjekt a nemůže se jím stát. Vztah existuje a objevuje se jen tam, kde jsou ti, kdo se k sobě vztahují, je jimi určen a objevuje se mezi nimi, ale nezakládá je.“ „La relation par elle-même est le prédicat, elle n'est pas le sujet, elle ne peut le devenir. La relation n'existe et n'apparaît que là où il y a des relatifs, elle est déterminée par ces derniers et elle apparaît entre eux, mais ce n'est pas elle qui les fonde.“ BULGAKOV, 121.

⁴⁴ Jakkoli má Moltmann vůči tradičnímu západnímu schématu zprvu podobné výhrady jako Bulgakov, zdá se být v této fázi o něco blíže Congarovi.

troj-jediným a troj-jediným Subjektem.⁴⁵ Jestliže jsou u Congara konstitutivní vztahy, může jít o vztahy „původu“. Jsou to vztahy, které teprve definují Osoby. Pro Bulgakova, u něhož osoba ontologicky předchází vztah, jsou vztahy „původu“ v souvislosti s Trojicí nepřijatelné. Přistoupením na ně by se dostal do enormních potíží ve znamení časovosti a příčinnosti, a v důsledku toho i nepřiměřeného hierarchického uskupení božských Osob (náběhy k debatě o filioque jsou zde zřetelné).

Bulgakov proto musí vyjádřit vztah sou-věčných Osob jinak, a činí tak skrze sebe-zjevení Otce v Synu (Slovu) a Duchu.⁴⁶ Tento pohyb od Otce (zjevuje se) k Synu a Duchu a zpět (zjevují Otce) je jedinou legitimní trojiční hierarchií. Syn a Duch tvoří dyádu, jejich postavení je rovnocenné a vlastně zcela nesouměřitelné: každý Otce zjevuje jinak (analogicky není vycházení Ducha jakýmsi poddruhem plození Syna nebo plození Syna poddruhem vycházení Ducha, ale „zrození je zrození a vycházení je vycházení, jsou to vztahy *sui generis*“, srov. 67).⁴⁷ Toto pojetí nápadně připomíná Moltmannovo chápání každé z Osob Trojice jako „jinak osoby“ a má i podobnou funkci. Trojice není „první a druhý a třetí“⁴⁸, ale živý Bůh. Kouzelné slůvko „perichoreze“ je stejně důležité pro Moltmanna, Bulgakova i Congara; všemi je přijímáno bez výhrad.

Bulgakov i Congar chtějí mít *zároveň* jednotu (u Congara jedna substance, tj. hypostaze ve svých vztazích, u Bulgakova trojjediný Subjekt) a trojičnost (u Congara vztahy, na jejichž základě mluvíme o třech Osobách, u Bulgakova tři Osoby, které jsou ve vzájemných vztazích), a toto „zároveň“ chápou dynamicky, živelně, jako pohyb i plnost. Tomu odpovídá pojetí bytí Trojice jako Lásky, jejímž zosobněním (v doslovném slova smyslu) je Duch svatý.⁴⁹ Touto cestou se dobírají obrázku Trojice, která je – ne v menší míře než u Moltmanna – otevřena osobám vyskytujícím se mimo ni samu. Tato její otevřenost ovšem u Bulgakova i u Congara spadá pod ekonomickou kategorii „dobrovolna“, snad srovnatelně s výroky o Duchu, který „vane, kam chce“ (J 3,8).

⁴⁵ Tím se odlišuje od „stvořených subjektů“, subjektů čistě „jediných“, potřebujících klást „ty“ a „on“ vně sebe sama, zatímco Trojice jakožto „jediná svého druhu“ žije „já, ty, on, my a vy“ uvnitř sebe sama. Každá z osob je ovšem plně osobou, každá je rovnocenně „já“, a proto může být i „ty“, „on“ atd.; BULGAKOV, 62n.

⁴⁶ „Zjevení“ (auto-révélacion nebo manifestation) tak není výlučným specifíkem ekonomické Trojice. Srov. Congar o soudobé pravoslavné teologii, 628nn.

⁴⁷ Totéž chce Bulgakov nastínit i gramatickým pojmoslovím: Otec je subjekt, Syn jako Slovo predikát, Duch svatý spona; BULGAKOV, 72n.

⁴⁸ Bulgakovovo výhrada proti chápání Ducha jako jakéhosi „atd.“ se téměř doslova kryje s Moltmannovým upozorněním, že Duch není „třetí přidružený“. Vyzdvihování Ducha svatého jako toho právě a jediné Třetího, které je společně Bulgakovovi a Congarovi, má jiný význam. Blíže o tom 3.1.1.

⁴⁹ CONGAR, 715, BULGAKOV 74.

2.3. Duch svatý a Syn Otce: otázka filioque

Kauzu „filioque“, tedy historický a ekumenický kontext článku a všechny jeho důsledky, hodnotí trojice autorů shodně: celá ta situace není v pořádku, někde se stala kardinální chyba. Tento společný náhled je zastřešující a nezávislý na tom, jestli v samotné otázce vycházení Ducha autoři tradičně chápané filioque zastávají (Congar) nebo odmítají (Bulgakov a víceméně Moltmann). Rozkol kvůli pneumatologickému článku víry působí buď jak buď pohoršení a je v podstatě absurdní: v Trojici i ve světě je Duch svatý tím, kdo spojuje (srov. 3.1.), takže rozdělit se jako církve právě na něm je poměrně „heroický“ výkon. Bulgakov označuje kontroverzi kolem filioque za „sterilní“ (123), podle Moltmanna je to zbytečný článek víry (411), který rozhodně spíš škodí, než že by pomáhal, Congar radí nesměšovat víru a slovní obraty (777). Z toho vyplývá, že se autoři dále neomezují na historickou a teologickou analýzu článku, ale výrazně se orientují na „co teď s tím“ a přinejmenším se ptají po možnosti revize ve vlastních řadách (oba západní autoři by souhlasili s vyškrtnutím filioque z Kréda, Moltmann bez výhrad, Congar za určitých podmínek, a na druhé straně Bulgakov by jistým způsobem interpretované filioque byl ochoten akceptovat).

Jak autoři v otázce filioque postupují a co v této souvislosti představuje centrum jejich zájmu: u Bulgakova je tímto centrem autentická pneumatologie. Rozpad církve je důsledkem absence takové pneumatologie, její znovunalezení by ze samotné její podstaty vedlo k jednotě, byť ne uniformitě. Bulgakov začíná historickým rozborem, ve kterém si v návaznosti na pravoslavného historika Bolotova⁵⁰ všímá především přechodu od vícera legitimních obrazů k výlučnému formulování dogmatu (127). Tento poznatek bude tvořit podstatnou část Bulgakovovy teologické argumentace a jeho návrhu řešení. Předběžně lze říci, že filioque považuje Bulgakov za falešný dogmatický problém (pseudo-dogma), který rozděluje církve spíš tím, že mlží, než že by byl skutečnou překážkou jednoty.

Congar staví do popředí svého zájmu přímo problém rozdělení církve. Z historických a teologických analýz chce vyvodit praktické důsledky, tj. načrtnout pokud možno reálnou a všemi akceptovatelnou cestu k opětovnému sblížení. V historickém rozboru se snaží svou pozornost rovnoměrně rozdělit mezi obě zúčastněné strany a objasnit nešťastná terminologická nedorozumění⁵¹. Stejně jako Bulgakov se ani Congar nenechá zcela vtáhnout

⁵⁰ Srov. také EVDOKIMOV, *Esprit*, 73–77.

⁵¹ Touto cestou se vydává také Papežská rada pro jednotu křesťanů v dokumentu „Řecká a latinská tradice o vycházení Ducha svatého“ z r. 1995 (in: *Ekumenické konsensy*, 89–107). Bulgakov naopak zredukování problému na terminologickou záležitost relativizuje (srov. např. 122; 126).

do víru kontroverze, a jakoby z odstupu je schopen rozlišovat mezi tím, co je věcí víry (a ta se mu ukazuje být společná), a co věcí formulací (až zde nastávají problémy). Vzhledem k neoddiskutovatelné hierarchii víra (výš) – formulace (níž) se toto rozlišení jeví jako nanejvýš dobré znamení.

Moltmann se zabývá vlastní dogmatickou otázkou s jasným ekumenickým výhledem. Už samotný název kapitoly „Je přidání ‚filioque‘ do Nicejského vyznání nutné, nebo zbytečné?“⁵² napovídá, že tímto výhledem je vyškrtnutí filioque ze západní verze Kréda. Rozhodující jsou přitom teologické, ne historické důvody.

Ve své argumentaci Moltmann vychází z ekumenických závěrů především v Congarově podání (CONGAR, 621nn.), které dovádí ke konstatování nadbytečnosti – zatím ne „škodlivosti“ – filioque (MOLTMANN, 411). „Otec“ není absolutní veličina, ale je Otcem Syna, takže když se řekne, že Duch „z Otce vychází“, rozumí se tím „z Otce Syna“, tudíž z Otce právě v jeho vztahu k Synu, z „jeho paternity“. Bez Syna se vycházení Ducha z Otce tak jako tak neobejde. Filioque tím pádem neříká nic, co by v Krédu už nebylo obsaženo; přídavek nemůže Krédo nijak obohatit, zato ho může oklestit (Moltmann se ptá, jestli nemá Duch přece jen i jinak účast na „paternitě“, než že z tohoto vztahu vychází, 411). Předběžným závěrem tudíž je, že není důvod filioque *přidávat*. Tuto argumentaci kombinuje s obavami pravoslavné strany z toho, co filioque implikuje. Moltmann obavy sdílí a považuje je za natolik teologicky závažné, aby odůvodnily vypuštění filioque z Kréda. Tedy filioque nejen nepřidávat, ale ani *neponěchat*. Nebezpečí filioque spočívá v tom, že Duch svatý je jím definitivně zařazen na „třetí místo“, nejdřív intratrinitárně, posléze – a toho se Moltmann obává pravděpodobně ještě víc⁵³ – v ekonomii spásy. V Trojici i v ekonomii filioque Ducha svatého degraduje, čímž netrpí jenom pneumatologie, ale i christologie a všechny související oblasti. Stanovisko pravoslavné teologie je v tomto směru podle Moltmanna šťastnější. Uvnitř Trojice nemá plození Syna přednost (a to přednost na žádný myslitelný způsob) před vycházením Ducha (412). Plození a vycházení se navzájem doprovází („Syn se rodí z Otce jako příbytek Ducha a Duch vychází z Otce, aby věčně přebýval v Kristu“⁵⁴), velice nosná je trojiční metafora „mluvčí – slovo – dech“⁵⁵. V této provázanosti Syna a Ducha je viděn i příběh Ježíše Nazaretského; je to příběh plný Ducha, jednosměrnosti Syn → Duch se vzpírá

⁵² „L'ajout du ‚filioque‘ dans le Symbole de Nicée est-il nécessaire ou superflu?“ MOLTMANN, 411.

⁵³ Srov. jeho vztah k imanentní Trojici, 2.1., a jeho enormní zájem na tom, aby byla zachována trojiční reciprocita v dějinách spásy, 2.4.

⁵⁴ „Le Fils naît du Père comme demeure de l'Esprit, et l'Esprit procède du Père pour habiter éternellement dans le Fils.“ MOLTMANN, 413. Totéž Bulgakov.

⁵⁵ Locuteur – Parole – Souffle, MOLTMANN, 412.

(srov. 2.4.). Jediná možnost, jak vzít filioque na milost, ovšem ne jako věroučný článek, je dodat jedním dechem „Spirituque“.

Congarův teologický přístup je předznamenán jeho vystupováním jako jakéhosi mostu mezi historií a výhledem k (ekumenické) budoucnosti. Filioque má svůj pozitivní smysl, v kontextu západní teologie představuje jen těžko nahraditelný způsob, jak vyjádřit některé aspekty trojičního učení. Filioque je např. garantem hypostatické odlišnosti Ducha svatého a Syna na straně jedné, soupodstatnosti Syna a Otce na straně druhé (791). Congar se ve velké míře věnuje rozborům, které jsou v podstatě interpretací „que“. Ono „a“ neznámá, že Duch svatý vychází ze Syna stejně, jako vychází z Otce. Congar uvádí do souvislosti výrazy „principaliter“ a „δια του υιου“,⁵⁶ příp. janovskou terminologií⁵⁷, aby bylo filioque interpretováno nezavádějícím způsobem a v ideálním případě bylo doplněno nějakou další formulací, která by zabránila nedorozuměním. Congarovi se při tom ale přihodí věc, kterou by např. Bulgakov západním teologům jistě rád vytkl (srov. BULGAKOV, 141): ve svých úvahách o pneumatologickém článku víry (který sám o sobě není dotažen do konce, jak se všichni autoři shodnou) řeší div že ne výhradně vztah Otce a Syna. Klíčem je pravděpodobně totožnost vztahu a Osoby v západní teologii (viz 2.2.). Duch svatý je konstituován vycházením. Na tomto vycházení se podílejí Otec a Syn. Následuje série výpovědí o tomto podílu Otce a Syna na vycházení Ducha, protože takové výpovědi vlastně Ducha svatého nejlépe charakterizují. Duch svatý vychází z Otce a Syna jako z jediného principu,⁵⁸ kdy původním pramenem je Otec, podílejícím se pramenem pak Syn.⁵⁹ Za výrazem „δια του υιου“ stojí právě toto poznání. Slabinou je případné chápání Syna jako pouhého průchodu, kterým Otec „profoukne“ Ducha. Takto by bylo možné pokračovat, ale směr je jasný: z pneumatologické otázky se záhy stává starost o Syna. Což by vlastně bylo příkladně trojiční, pokud by christologické otázky stejně plynule přecházely ve starost o Ducha.

Bulgakov jedním tahem smete ze stolu výrazy, které se Congar snaží uvést v soulad. Spolu s Congarem a Moltmannem odlišuje vztahy původu od „perichoretických vztahů života“ (MOLTMANN, 411), ale jako jediný se prvními z nich nemíní zabývat ani hypoteticky. Bulgakov odmítá uvažovat na rovině kauzality a původu, čímž pro něj celá argumentace, která má s touto rovinou něco společného, padá. Nezřídka konstatuje, že ten a ten problém, o kterém se mluví v souvislosti s filioque, je naprosto bezpředmětný, protože v podstatě neexistuje a k filioque byl vztažen svévolně či mylně. Ačkoli to Bulgakov

⁵⁶ CONGAR, 777.

⁵⁷ Např. J 16,14n.; CONGAR, 792.

⁵⁸ „Tanquam ab uno principio“, CONGAR, 777.

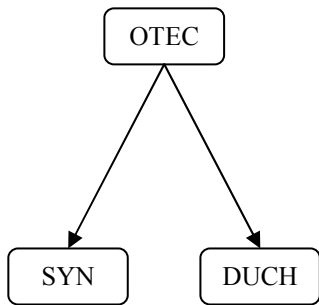
⁵⁹ Původní pramen: „source originaire“, podílející se pramen: „source associée“ nebo „source participant“. Congar, 777.

přímo takto neřekne, filioque a jeho protipól, fotiovské „jenom z Otce“, patří na druhou kolej, na níž mohou (společně!) hrát i pozitivní roli. Druhou kolejí se rozumí svět „theologumen“, theologických názorů, výroků, které jsou nutné, potřebné, ve své pestrosti nanejvýš užitečné, ale v žádném případě ne natolik závazné, aby se mohly stát legitimní příčinou rozkolu v církvi. Že se tak v historii církve stalo, bylo způsobeno chybným zavedením kauzality do trojičních vztahů. Do léčky, kterou kauzalita trojičnímu učení nastražila, se nechaly svorně chytit Západ se svým filioque a Východ à la Fotius se svým „jenom z Otce“.⁶⁰ Theologické stanovisko, které zastává Bulgakov, staví na monarchii Otce: ta je základním principem vycházení Ducha (srov. 139). Otec je hypostaze, která se zjevuje, Syn a Duch jsou jeho „dy-hypostatickým zjevením“ (srov. 142). V tomto smyslu je Otec první hypostazí, další analogické „počítání“ v případě Ducha a Syna je ale vyloučeno. Duch spolu-zjevuje Otce, se Synem tvoří dyádu, v níž je jeden nemyslitelný bez druhého. Teprve v tomto rámci má smysl mluvit o filioque nebo „δια του υιου“. Bulgakov oceňuje, že se filioque snaží vyjádřit vztah Syna a Ducha (pokud by západní interpretace nepřenesla často důraz na jednotu Otce a Syna v dýchání Ducha, 141). Spirituque je vhodným vyvážením filioque. O obou hypostazích dyády je třeba říci, že se nevztahují jenom k Otci, ale také jedna k druhé. Definice kterékoli božské Osoby má být trojiční, ne párové. Duch nevychází z Otce obecně, ale na Syna, Syn se rodí z Otce, aby přijal Ducha. Bulgakov neustále připomíná, že tomuto dění je vlastní kontext zjevování, ne produkce (142n.). O propojenosti Syna a Ducha svědčí i běžně užívaná označení obou v dějinách spásy: Duch Kristův a samotný Kristus, tj. pomazaný Duchem.

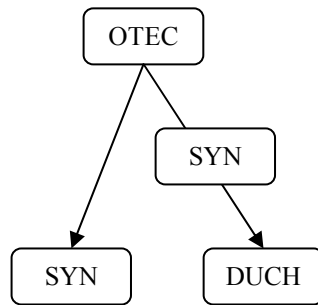
Praktické řešení „problému“ filioque se u všech tří autorů nese ve znamení ústupků a vstřícných gest. Moltmann by filioque bez dalšího „zrušil“. Bulgakov a Congar si ve své argumentaci notují: dosavadní „dialog“ s cílem druhou stranu přesvědčit neodpovídal povaze problému, evidentně nikam nevedl a není důvod se domnívat, že v budoucnu by tomu bylo jinak. Na víru a život církve (církví) nemělo celé drama kolem filioque dopad veškerý žádný a víra a život církve mají určovat další postup. Bulgakov konstatuje faktickou neexistenci dogmatu o vztahu Syna a Ducha, a „zapovídá“ proto operovat na tomto poli slovem „hereze“. Congar souhlasí (s obavami o účastníky liturgie) s formálním vypuštěním filioque z Kréda, pokud pravoslavní uznají, že správně pochopené není heretické, a křesťanstvo projeví ochotu k trpělivosti a lásce. Congar i Bulgakov evidentně cítí velkou morální odpovědnost: Bulgakov by v rámci západních liturgií filioque třeba i toleroval, vždyť „láska ...promíne vše“ (140), Congar svůj postup vidí jako „gesto pokory a bratrství“ (783).

⁶⁰ Narys Bulgakovovy kritiky některých schémat, která vycházejí ze vztahů původu, a pokus o znázornění jeho konceptu, příkládám na následující straně.

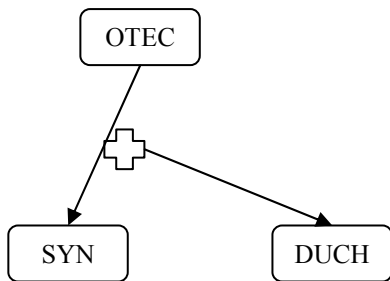
Bulgakov – kritika vztahů původu – pokus o znázornění



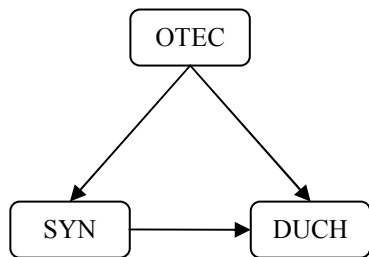
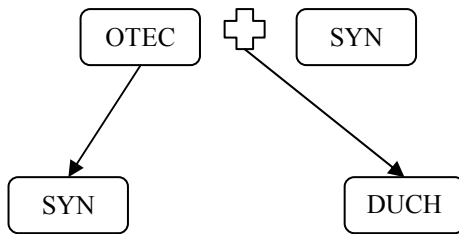
2 dyády v Trojici – var. „εκ μovou“



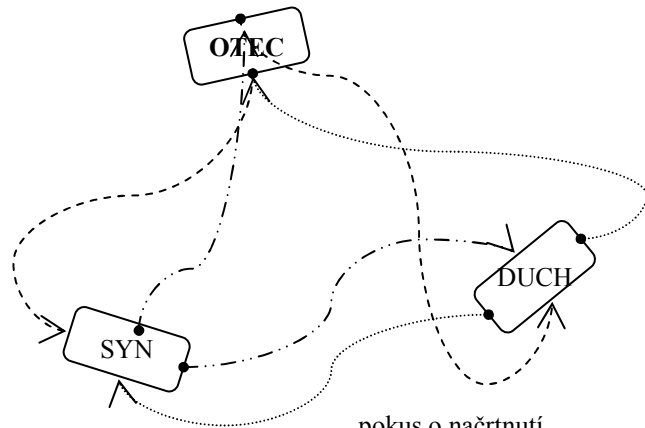
2 dyády v Trojici – var. „filioque“/δία



var. „ze vztahu Otce a Syna“: ve výsledku vazba ani na Otce, ani na Syna



Duch: jediná neplodná hypostaze



pokus o načrtnutí Bulgakovova konceptu

2.4. Ježíšův příběh z trojičního hlediska: a Patre Sirituque

Zavrhně-li se jakákoli forma adopcionismu, vplyne, že na celém Ježíšově příběhu se podílela celá Trojice. Zároveň je ovšem Ježíš vtělením jediné Osoby.⁶¹ Analogicky k filioque se nabízí otázka, jakou „pozici“ má konkrétní Osoba, v tomto případě Syn, uvnitř Trojice, a jak se má Trojice k vystoupení této Osoby „ven“ a k jejímu působení uvnitř světa. Termín „Sirituque“ jako analogie k filioque se objeví ve všech třech pneumatologiích, ale různě hodnocen podle toho, jestli má vyjádřit něco z intratrinitárních vztahů, nebo z ekonomie spásy.

Co se intratrinitárních vztahů týče, není náhoda, že se Sirituque poměrně dobře zabydlelo na východní, ale ne už na západní straně.⁶² Obecně platí, že do trojičního konceptu, kterému jsou cizí vztahy původu, se Sirituque bez problému „vejde“. Má zrelativizovat filioque a vyjádřit, že Druhá hypostaze je neoddělitelná od Třetí, stejně jako je Třetí neoddělitelná od Druhé. Neexistuje pár Otec – Syn, ve kterém by neměl Duch co pohledávat, stejně jako nelze z Trojice ani na myšlený okamžik vyřadit Syna. Filioque a Sirituque jsou vzájemně se vyvažující termíny, které střeží trojiční vzájemnost. Otec plodí Syna, aby na něm spočíval Duch, Otec vysílá Ducha, aby spočíval na Synu, Syn a Duch (vždy spolu) zjevují Otce. Tak vysvětluje Sirituque Bulgakov (142), Evdokimov⁶³ a totéž říká Boris Bobrinskoy, i když termín Sirituque přímo nezazní a Bobrinskoy se jednoznačně přiklání k negativním formulacím: „Duch nechybí při Plození a Syn nechybí při Vycházení.“⁶⁴ Moltmann z téhož důvodu připomíná trojiční metaforu mluvčí – slovo – dech (106).

V trojičním konceptu, který se opírá o vztahy původu, by ale Sirituque působilo nesrovnalosti, protože takový koncept počítá s pevným pořadím Osob. Struktura Otec – plozený Syn – z nich vycházející Duch je neměnná a definuje jednotlivé Osoby. Proto se Congar ke Sirituque, pokud je myšleno intratrinitárně, staví skepticky: Sirituque „nerespektuje řád Osob v jejich věčném bytí.“⁶⁵

⁶¹ „Tady se mimo vnitřní Boží život odehrává ve světě něco, ... co náleží jenom Logu a co je příběhem jedné z Božích Osob narozdíl od ostatních.“ „Ici, à l'extérieur de la vie intradivine, se produit dans le monde quelque chose... qui appartient au seul Logos et qui est l'histoire d'une des personnes divines à la différence des autres.“ CONGAR, 550.

⁶² Srov. Congarův postoj ke způsobu, jakým řadí Paul Evdokimov Sirituque do trinitární teologie (CONGAR, 521, 628, 727; srov. EVDOKIMOV, *Esprit*, 71n.).

⁶³ EVDOKIMOV, *Esprit*, 71n.

⁶⁴ „L'Esprit n'est pas absent de la Génération, ni le Fils n'est pas absent de la Procession.“ (BOBRINSKOY, *Mystère*, 281.)

⁶⁵ Sirituque „ne respecte pas l'ordre des Personnes dans leur être éternel.“ CONGAR, 628.

Spirituque v ekonomické Trojici, jako vyjádření toho, že na dějinách spásy se podílejí všechny božské Osoby a že inkarnace a další pozemské putování Syna je záležitostí celé Trojice, nenaráží na odpor žádného z autorů.

Pro Congara je toto bez debat (628) a zřejmé už z Inkarnace (srov. 557). Identita ekonomické a imanentní Trojice (2.1.) jako by v takto zlomovém bodě u Congara neplatila. To, že pořadí Osob: Otec – Syn – Duch není v ekonomii spásy nijak zavazující, protože Syn a Duch se evidentně doplňují a jeden druhého provázejí a určují, podle všeho neznamena, že je tomu tak i v Trojici imanentní. Tam přes dané pořadí nejede vlak. Jestliže Kristus přijímá tělo z Marie Panny „skrze Ducha svatého“ (εκ πνευματος αγιου), z toho Congar ještě nevyvozuje, že Duch svatý „operuje“ při věčném plození Syna. Congar tento nesoulad řadí pod tvrzení, že „Trojice ekonomická je Trojice imanentní, ale ne naopak“ (srov. 2.1.), protože ekonomická Trojice se přizpůsobuje podmínkám stvoření (srov. 557). Stojí ale za zvážení, jestli rozpor v existenci/neexistenci pořadí v Trojici už dalece nepřesahuje uznání, že se imanentní Trojice nevyčerpává v ekonomické. Pro imanentní Trojici zde platí fixní řád, který je neodvoditelný z Trojice ekonomické (protože ta zná přinejmenším drobná vybočení), a tím se vznáší otazník nad tvrzením, že vše, co můžeme vypovědět o Trojici imanentní, je to, co známe z Trojice ekonomické. Jestliže pro ekonomickou Trojici platí přelévavé „kdo z koho“, resp. „kdo s kým“, jak je možné usuzovat na neměnný pořádek v Trojici imanentní? Způsobem, jak tento rozpor překonat, je nahlédnout ekonomickou Trojici ne podle působení božských Osob „shora dolů“, ale horizontálně, podle schematického rozfázování dějin spásy na období „Ježíš“ a období „Duch svatý“,⁶⁶ kdy přelomovým i jednotícím „okamžikem“ je Vzkříšení.

Odpovídající paralela by pak nebyla:

imanentní Trojice: OTEC → SYN → DUCH

ekonomická Trojice: OTEC → SYN → DUCH / OTEC → DUCH → SYN,

ale:

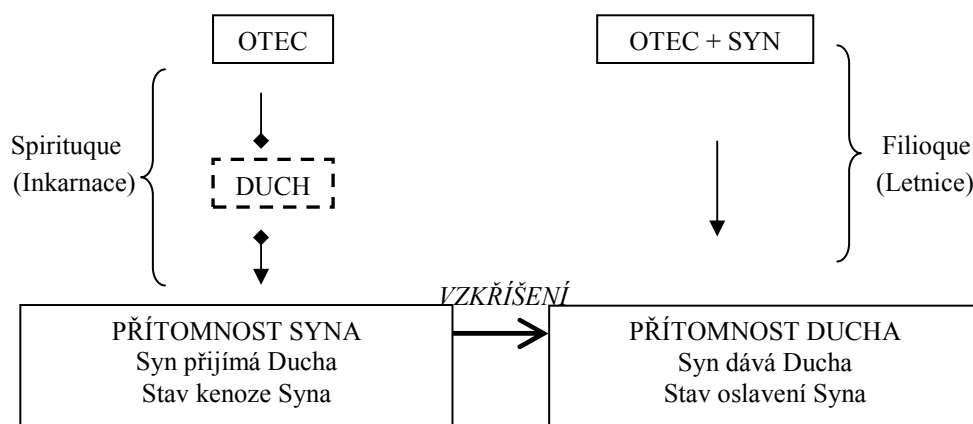
imanentní Trojice: OTEC → SYN → DUCH

ekonomická Trojice: PŘÍTOMNOST SYNA → PŘÍTOMNOST DUCHA.

Přítomnost Ducha svatého má v dějinách spásy svůj původ v přítomnosti Syna. Jak v tom smyslu, že přítomnost Syna předchází přítomnosti Ducha, která z ní „vychází“, navazuje na ni a naplňuje ji, tak ve smyslu, že o seslání Ducha žádá Otec Vzkříšený Syn, který je identický s Ježíšem Nazaretským. Seslání Ducha svatého na zem nutně předpokládá Ježíšův pozemský příběh, stejně jako Osoba Ducha svatého nutně předpokládá Osoby Otce a Syna. Duch svatý naplňuje trojiční dění a Duch svatý také naplňuje dílo spásy (srov. 3.1.).

⁶⁶ Víceméně odpovídá Moltmannovu historickému konceptu Trojice, 2.1.

Co působilo jako rozpor, tedy podíl jedné Osoby na vyslání jiné Osoby do světa (v následujícím schématu znázorněno vertikálními šipkami) versus vycházení Osob v Trojici, se ukazuje být zcela odlišnými oblastmi.

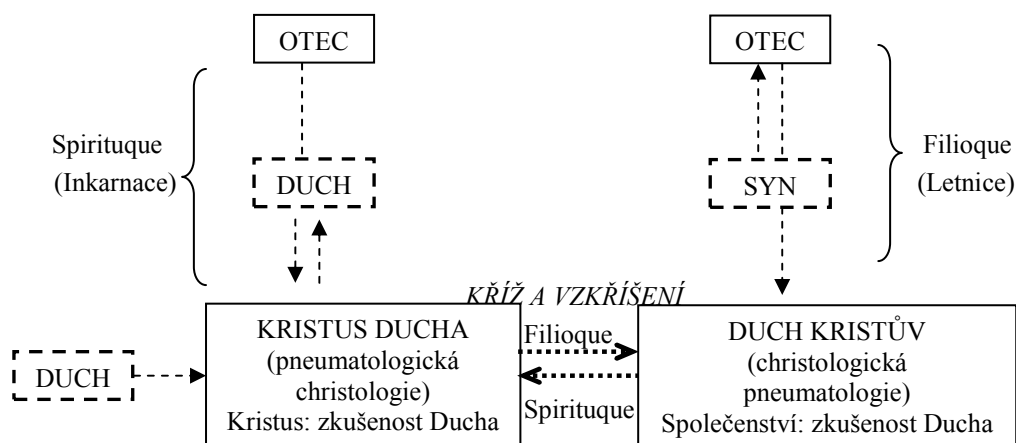


„Vertikální šipky“ ukazují, že vysílání Osob do světa je součástí tématu „vztah imanentní a ekonomické Trojice“, ale neříkají nic o původu jednotlivých Osob. V Inkarnaci a Letnicích nemají svůj původ Osoba Syna a Osoba Ducha svatého, ale přítomnost Syna a (osobní) přítomnost Ducha svatého v tomto světě. Tento svět je časový, Bůh nadčasový, na Inkarnaci i Letnicích se logicky podílí celá Trojice.⁶⁷ Proto je možné Spirituque v ekonomické Trojici akceptovat, protože narozdíl od Trojice imanentní to není Spirituque ve smyslu původu Osoby Syna. Působení Osob v ekonomické Trojici v Congarově vydání by se dalo snadno charakterizovat slovy, jaká Bulgakov nebo Evdokimov používají (také) pro Trojici imanentní. Syn se rodí do světa, aby byl Pomazaným, tj. aby na něm spočíval Duch svatý. Duch svatý je seslán (křest), aby pomazal Ježíše, tj. aby na něm spočíval. Duch prostředkuje vztah Otce a Syna, v něm říká Syn Otci „Otče“ a Otec Synu „milovaný Syn“. Duch svatý dává Synu život. Vzkříšený Kristus je při seslání Ducha do světa. Duch svatý nejde do světa sám, ale aby zpřítomnil Krista. Filioque a Spirituque se vzájemně doplňují, i když u Congara vždycky může vzniknout dojem, že christologie poněkud „vede“.

Pokud se hlásí ke „Spirituque“ v ekonomické Trojici (resp. Trojici dějinné, srov. 2.1.) Moltmann, myslí navíc na horizontální rovinu. Západní přístup k trojičním vztahům (filioque ano, Spirituque ne) se podle něj odráží i v pojetí dějin spásy (srov. 106). Jeho kritika nápadně připomíná pohled Bulgakova

⁶⁷ Ze schématu se pro zjednodušení vytratil, že každá ze zpřítomněných Osob se samozřejmě na svém působení ve světě aktivně podílí – Syn „přijal tělo z Marie Panny“ (NC), Duch svatý „přichází“.

nebo Evdokimova na imanentní Trojici v západním vykreslení. Západní tradice podle Moltmanna často omezovala pneumatologii na Ducha Kristova, tedy Ducha, kterého vysílá Vzkříšený. Moltmann to nazývá christologickou pneumatologií, kterou musí vyvážit pneumatologická christologie, v níž Duch svatý předchází Syna, dává mu život, spočívá na něm, pomazává ho (Ježíš je *jeho* Pomazaný, tak jako je On v christologické pneumatologii Duchem *Kristovým*), ale také už předem působil ve světě a na příchod Pomazaného svět připravoval; koneckonců je to Duch, který „mluvil ústy proroků“ (NC). Pneumatologická christologie a christologická pneumatologie se navzájem vykládají, nemají být zredukovány na časovou posloupnost, na „první“ a „druhé“ období, kdy druhé nahradilo první nebo z prvního „vyšlo“. Evangelia (Ježíšův příběh) reagovala na zvěst o Vzkříšeném (srov. Pavlovy epištoly) a do Vzkříšení vyústila. Vzkříšený Kristus, který dává Ducha, je vykládán Ježíšem, který v Duchu chodil a byl Duchem veden a určován.⁶⁸ Oslavený Pán je ten Ukřížovaný a ukřížovaný Ježíš je ten Oslavený.



Pneumatologická christologie je taková christologie, která zahrnuje Ježíšovu zkušenost Ducha Božího, Ježíšovu spiritualitu. Kdyby Syn a Duch nešli vždy společně, řeklo by se, že Duch je zde o krok před Ježíšem, jako ten, kdo ho vede, ale zároveň jde krok za ním nebo vedle něj, jako ten, kdo ho doprovází (kamkoli; srov. šechina, 3.1.3.). Každopádně vše, co se týká pozemského Ježíše, týká se také Ducha svatého. Christologická pneumatologie vyjadřuje zkušenost společenství. Svůj základ má v Kristově vzkříšení: Duch nejen vede

⁶⁸ Congar píše ve své kapitole o „pneumatologické christologii“ (733–742) ve velmi podobném duchu, i když časová posloupnost s předělem ve Vzkříšení je u něj výraznější a celkový směr na první pohled (a ve srovnání s Moltmannem) „jednoduchý“. Do důsledků by Moltmannovu kritiku (odříznutí pozemského, poníženého Ježíše ve prospěch vzkříšeného, oslaveného Pána; MOLTANN, 90) na Congara vztáhnout nešlo.

a doprovází Krista na kříž, ale je v první řadě tím, kdo ho ze smrti vyvádí a z jeho konce dělá nový začátek (102) nejen pro Krista, ale pro celé stvoření. Společenství může díky tomu vidět v Duchu Božím Ducha vzkříšení.

3. Duch svatý a vybraná velikonoční témata

3.1. Duch – jednota – naplnění

3.1.1. Třetí v Trojici

V předchozích oddílech bylo řečeno, že výrazným odpůrcem toho, aby se zařazení osob v Trojici zabsolutňovalo, je Bulgakov (80–82).¹ Svým rezervovaným postojem se mimo jiné zaštiťuje proti sebemenšímu náznaku hierarchismu v Trojici.² Všude tam, kde se do Trojice propašují vztahy původu, obzvláště v takové míře, že mají konstituovat božské Osoby, to dojem takového „náznaku“ sugeruje, nehledě na další nebezpečí. Říci v tomto kontextu, že Duch svatý je třetí a jedině třetí Osobou v Trojici, zahrnuje přihlášku k takovému hierarchickému chápání, protože přeloženo to znamená: Duch svatý má svůj původ v Otci a Synu, třetí následuje po prvním a druhém, aniž by kdokoli následoval po něm, bere z nich, aniž by kdo bral z něho. Přesto se u Bulgakova na jiných místech (v jeho pneumatologii i christologii)³ objeví rozpracovaná koncepce, podle níž Duch svatý ontologicky (ne chronologicky) Třetí – a jedině Třetí – Osobou Trojice je.

Podobně lze vyznívat: jednota Trojice je u Bulgakova garantována osobou Otce, protože On je iniciátorem trojičního pohybu (iniciátorem pohybu, jehož podstatou je láska), On se uvnitř Trojice zjevuje, On plodí Syna, On vysílá Ducha. Plození a vycházení nejsou dva poddruhy jednoho aktu („processio“, BULGAKOV, 126n.), ale tím, co je spojuje, je stejný subjekt, Otec. Přesto se u Bulgakova na jiných místech (v jeho pneumatologii i christologii) objeví rozpracovaná koncepce, podle níž je Duch svatý jednotícím poutem a zosobněním trojiční lásky. Otec je principem jednoty, Duch de facto sjednocuje Otce a Syna.

V obou případech snad lze případné nesrovnalosti odvětvit odlišnými kontexty. V kontextu kauzality v Trojici se Bulgakov staví nesmlouvavě vůči všemu, co z tohoto konceptu vyplývá, nahrává mu nebo je s ním prostě jen v souladu. V kontextu Bulgakovem zastávaného trojičního konceptu se můžou i podobně znějící výroky dočkat veskrze vřelého přijetí, protože je zřejmé, že jim čtenář má rozumět „jinak“. Struktura knihy je taková, že negativně hodnocené výroky zpravidla předcházejí těm, které jsou hodnoceny pozitivně. „Negativní výroky“ tak připravují „pozitivním“ půdu, dojem nesrovnalosti je účinnou brzdou před příliš rychlými asociacemi, které by mohly Bulgakovovu koncepci propojit přesně s těmi pojetími, od kterých se nejvíce distancuje.

¹ Srov. samozřejmě i Moltmann, např. kritika filioque na s. 394. Bulgakova ale tato otázka, alespoň na půdě pneumatologie, trápí více.

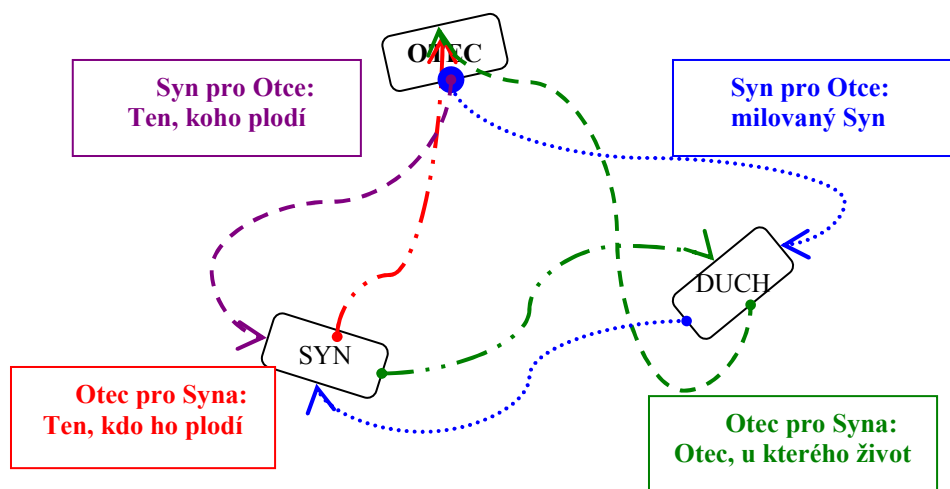
² Jedinou legitimní „hierarchií“ je monarchie Otce.

³ *Paraclet*, 176; *Du Verbe*, 19.

Ze západní teologie Bulgakov adoptuje a přepracovává Augustinovo mluvení o Trojici v terminologii lásky (Otec milující, Syn milovaný, Duch svatý jejich společná Láska).⁴ Bulgakovovou inovací je zasazení této koncepce do schématu obětí – triumf, kenóze – naplnění, utrpení – radost. To vše v jednom pohybu trojiční lásky, v němž ovšem hraje každá z božských Osob svou nezastupitelnou úlohu.

Pohyb vychází od Otce. S monarchií Otce Bulgakovovo pojetí Trojice stojí a padá, resp. podle Bulgakova s monarchií Otce stojí a padá trojiční učení jako takové a potažmo celá pneumatologie. Podobně jako milující člověk vychází ven ze sebe a vztahuje se k druhému, vychází „ven“ ze sebe i Otec. V Bohu je ovšem toto vyjítí a vztazení se zahrnuje do vlastního Božího života, Bůh je schopen být sám v sobě ve vztahu. Proto je užití terminologie lásky v souvislosti s Bohem více než na místě. Otec jakožto Subjekt a Iniciátor je Ten, kdo miluje, a to podle Augustina i podle Bulgakova. Bulgakov ale trojiční dění z „popisných důvodů“ rozfází: „Otec plodí Syna“ je první fází. „Otec rozpoznává Syna jako svého milovaného“ je druhou fází (srov. *Du Verbe*, 13–20, *Paraclet*, 174). V první fázi je Syn pro Otce tím, koho (On, Otec) plodí. Ve druhé fázi je Syn pro Otce milovaným Synem.

Syn je zplozen Otcem. Podle Augustina i Bulgakova je Tím, kdo je milován. Podle Bulgakova je v první fázi plozen. Otec je mu tím, kdo plodí. Ve druhé fázi je Otec Otcem, tím, u koho je (jeho, Synův) život.



Duch svatý nemá vlastní tvář (srov. CONGAR, 707). Je to – podle Augustina i Bulgakova – sama Láska (osobní!) Otce a Syna. U Bulgakova Duch svatý (jako Osoba) realizuje „druhou fázi“. Doprňuje vztah Otce a Syna, působí, že

⁴ Srov. MOLTSMANN, *Trinité*, 49. Proti augustinovské koncepci EVDOKIMOV, *Esprit*, 92.

Syn je Otci milovaný Syn a Otec Synu milující Otec. Augustin i Bulgakov uvádějí, že Otec a Syn milují také Ducha, který je takto spojuje.

Tento „příběh druhé fáze“ lze vyjádřit také čistě pneumatologicky (do té míry „čistě“ pneumatologicky, do jaké lze, resp. nelze mluvit o Duchu svatém odděleně od ostatních Osob Trojice). Duch svatý vychází z Otce (jednoznačně, protože Otec je Iniciátorem veškerého trojičního dění) a je přijat Synem. Aby tento pohyb vynikl ve vší své dynamice a „plastičnosti“, je možné se na něj zaměřit také se zřetelem k Otci a se zřetelem k Synu. Otec vysílá Ducha – na Syna. Syn přijímá Ducha – od Otce. Obojí vyjadřuje vztah. V případě Otce jako „toho aktivního“ je to samozřejmé, ale Synova receptivita může být jako vztah nedoceněna. Stejně jako platí, že Otec nevysílá Ducha do prázdna, ale na Syna, platí také, že Syn nepřijímá Ducha z povětrí, ale od Otce. Také v tomto kontextu jsou různá křesťanská vyjádření kompatibilní a Bulgakov nemá problém s jejich synchronním uvedením. „Duch vychází z Otce *na* (*sur*) Syna“ (*Paraclet*, 176 aj.). „Duch vychází z Otce *skrze* (*par*, *διά*) Syna.“ (*Paraclet*, 93 aj.) Do trojičního pohybu, který není lineární posloupností, se obojí nejenže „vejde“, ale vedle sebe přispívá na komplexnosti stále ještě nedokonalého obrazu.

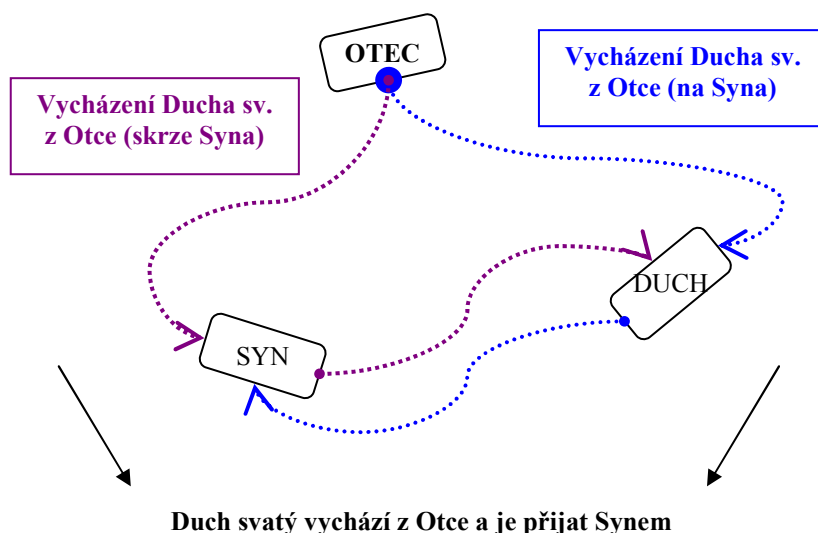


Schéma oběť – triumf atd. (viz výše) koncepci „fází“ rozpracovává ještě jinak a důkladněji (*Paraclet*, 73nn.). K lásce se vždy pojí oběť. Láska v Bohu není výjimkou. „Fáze“ jsou sice konceptem, který trojiční dění značně zjednodušuje, aby bylo vůbec nějak pochopitelné, a v Bohu není nějaké „nejdřív“ a „potom“, ale tyto skutečnosti nelze využít (zneužít) k rovněž zjednodušujícímu a navíc chybnému závěru, že by bolestivá stránka lásky nebyla v Bohu autentická. Autentická je a v podstatě odpovídá „první fázi“.

Otec není jen pro sebe. Plodí Syna a žárlivě miluje (*Du Verbe*, 17). Otec si nenechává Slovo pro sebe, ale nechává Syna, aby byl Slovem (kenoze Otce – vydává Slovo).⁵ Syn je Synem, není pro sebe, ale k obrazu Otce (*Du Verbe*, 18). Syn „nemluví“, ale nechává Otce, aby vyslovil Slovo (kenoze Syna – je Slovem, ale zůstává němý). Je to fáze obětování se jednoho druhému, fáze utrpení, v níž nedochází k naplnění této oboustranné sebe-obětující se lásky. Slovo zazní a naplnění přichází s Duchem svatým: v Duchu, kterého Otec vysílá na Syna a kterého Syn přijímá od Otce, se oběť přeměňuje v triumf, kenoze v naplnění, utrpení v radost.⁶ Obětující se láska se v Bohu přelévá do lásky blažené a naplněné. Paradoxní by se mohlo zdát, že právě v rámci této naplňující fáze je u Bulgakova řeč o kenozí Ducha, který se vzdává vlastní tváře, aby dovršil lásku Otce a Syna. Domyšleno je Duch i v tomto momentě jednotícím poutem: v jeho kenozí je naplnění, v něm se propojují obě „fáze“, oběť i triumf.⁷

3.1.2. „Už a ještě ne“

„On, který je v intratrinitárním životě Třetí (v rovnosti jedné podstaty), je v ekonomii tím, kdo podněcuje synovství jako účinek milosti a skutečnost svatého života.“⁸ Congarův „Duch adoptce“ vychází z Otce a Syna a lidi do otcovsko-synovského vztahu uvádí. Vazba pneumatologie na christologii je přitom zásadní. Působení Ducha svatého při pozemském Ježíši je základem jeho působení v církvi (a potažmo ve světě). Jako Duch Kristův sjednocuje Duch svatý Církev v prostoru i čase tím, že „je ve všech“, které spojuje (CONGAR, 260).⁹ „...je to Duch, který v Bohu v lásce pečetí jednotu Otce a Syna, z nichž vychází. Je to Duch, který posvětil Ježíšovo lidství už při jeho početí (...), při křtu pro jeho mesiášské poslání (...), v jeho vzkříšení (...), který nakonec jako Duch Kristův a rozmanitostí svých darů působí, že je jedno Tělo, které je Tělem *Kristovým* (...).“¹⁰

⁵ Narozdíl od Moltmanna Bulgakov metaforu Otec – Syn – Duch neodděluje důsledně od metafory Mluvčí – Slovo – Dech, naopak obojí ochotně kombinuje.

⁶ Duch svatý je „Utěšitel“ i v Trojici, srov. *Paraclet*, 74.

⁷ Další paralelní obraz, kterým Bulgakov svou dvoufázovou koncepci vysvětluje, je rovina ideality a reality. Vztah Otec – Syn je ideální; je to rovina slova, učení. Duch svatý tento vztah realizuje; je to rovina života (srov. *Paraclet*, 182).

⁸ „Lui qui, dans la vie intradivine, est Troisième (dans l'égalité de la consubstantialité), est, dans l'économie, l'agent propre de la filiation comme effet de la grâce et réalité de vie sainte.“ CONGAR, 742.

⁹ V prostoru Duch spojuje členy církve a denominace mezi sebou („ekumenismus je hnutí, které vyvolal On,“ 865); v čase spojuje všechny „od spravedlivého Ábela po posledního vyvoleného,“ 260). Spojuje církev nebeskou a pozemskou a Tělo Kristovo s jeho Hlavou.

¹⁰ „C'est... l'Esprit qui, en Dieu, scelle dans l'amour l'unité du Père et du Fils dont il procède. C'est l'Esprit qui a sanctifié l'humanité de Jésus dès sa conception (Lc 1,35), lors de son baptême en vue de son ministère messianique (4,27; Ac 10,37–38), par sa résurrection (Rm

V synovství Ježíše a jeho následovníků jsou shody i rozdíly (následující odstavec srov. CONGAR, 371, 507, 737, 741n.). Ježíšovo synovství ontologicky i historicky předchází synovství ostatních lidí. Ontologicky: Ježíš je *jednorozený* (μονογενής) Syn Boží (J 3,18). Je díky hypostatické unii Synem už od svého početí (742). Adopce v kterékoli fázi jeho příběhu je vyloučena, jako Vtělený byl Synem „odjakživa“. Jako Vzkříšený dává svého Ducha (Ducha synovství) svým učedníkům, kteří se stávají adoptivními syny tím, že jsou k němu „přivtělení“ – jejich synovství je adoptivní. K Synu je přivtěluje tentýž Duch, který Syna vtělil. Ježíšovo synovství je tak jediným základem pro synovství všech ostatních. Historicky: Ježíš je syn „*prvorozený*“ (πρωτοτόκος) mezi mnoha bratřími“ (Ř 8,29). Jeho příběh má své místo v dějinách spásy, vedl odněkud někam, prošel různými fázemi s několika důležitými milníky (početí – křest – vzkříšení), které byly skutečnými událostmi (ne jen manifestacemi toho, čím Ježíš vždycky byl)¹¹ a kterými můžou (mají) projít i jeho následovníci. Jednorozený je Syn sám o sobě, prvorozený je pro nás (srov. 741), tj. s cílem zahrnout nás do svého synovského vztahu k Otci. Kristus je jako jednorozený Syn uctíván a jako prvorozený syn následován.¹²

Následování není krokem do neznáma, ale vynachází se pod zaslíbením, které se v Kristu už naplnilo. Tak jako se musí podle Congara pneumatologie vázat na christologii, tak se musí christologie myslet v rámci soteriologie (734). Ježíšův příběh byl kenozi Syna (srov. Bulgakov), v tomto období Ježíš přijímal Ducha svatého, v jeho moci mluvil a uzdravoval. „Ve všech těch setkáních s Ježíšem zakoušel zde a nyní jak Ježíš, tak ten, kdo se s ním setkal, Boží království.“¹³ Tento Ježíšův příběh směřoval ke Vzkříšení, kdy byl Ježíš oslaven a Ducha začal sám dávat.¹⁴ Ježíšovo synovství „pro nás“ dochází ve Vzkříšení naplnění. Proto se ke Vzkříšení vztahují slova „Ty jsi můj Syn, já jsem tě dnes zplodil“ (Ž 2,7; v souvislosti se Vzkříšením Sk 13,33; CONGAR, 373, 738). Eschatologické napětí „už a ještě ne“ je tedy možné vidět i v Ježíšově příběhu (byl Boží Syn a Duch na něm spočíval; jeho tělo ještě nebylo proměněno, přijato do slávy a On ještě neseslal lidem svého Ducha). Tam, kde se jeho „ještě ne“ proměňuje v „už“ (vzkříšen a oslaven), vzniká „už“, do kterého je přibráno celé lidství (oslaven byl Syn člověka). Toto nové

1,4: ‚Esprit de sainteté‘), qui fait enfnt, comme Esprit du Christ et par la diversité de ses dons, qu’il existe un seul Corps qui est le Corps du Christ (1K 12,12–13).“ CONGAR, 260n.

¹¹ Congar se zde staví na stranu dějinného přístupu Nového zákona proti ahistorické teologii např. i T. Akvinského.

¹² Srov. „pravý Bůh a pravý člověk“. Hypostatická unie se tak promítá do praxe. Srov. nutné propojení dogmatu a doxologické, liturgické aj. praxe u Bulgakova, Congara (u obou výslovně v otázce filioque, 2.3.) i Moltmanna (vyhroceně srov. „ne imanentní, ale doxologická Trojice“, 2.1.).

¹³ SCHILLEBEECKX, *Lidé*, 156.

¹⁴ „Stav kenoze“ (état de kénose) a „stav oslavení“ (état glorieux), CONGAR, 739.

„už“ se projevuje přijetím Ducha synovství (sesílá ho Syn Boží) a reprezentativním příjemcem je církev. Zatímco Ježíšův příběh je naplněn, pro církev (a svět) s sebou nové „už“ nese i nové „ještě ne“.

<i>Ježíšův příběh (narození – smrt)</i>	„už“ stav kenozé	„ještě ne“ vzkříšení – stav oslavení	
<i>Ježíšův příběh (vzkříšení)</i>		„už“ vzkříšení – stav oslavení	
<i>Církev a svět</i>		„už“ adopce počátek nového stvoření	„ještě ne“ vzkříšení – přijetí do slávy konečná obnova světa

Prvorozený je o krok napřed. Následovníci *už* jsou na jeho cestě, protože byli v jeho Duchu přijati za syny Boží (říkají Bohu „Otče“ v témže Duchu, v jakém to říkal Ježíš; srov. 740), ale *ještě* se to *neprojevilo* plně, vzkříšením těla a „uvedením do slávy Božích dětí“ (srov. Ř 8,21). Obnova stvoření *už* byla započata (Duch byl seslán), ale *ještě není* dokončena (Duch ještě není všecko ve všem). Duch je eschatologická záležitost: závdavek máme, v plnosti je zaslíbením (je to „ten Zaslíbený“).¹⁵ Congar toto období nazývá „svátostný čas“ (le temps sacramentel, 260) a jako svátostnou označuje také církev, která tento čas reprezentuje. „Jedná v přítomnosti na základě minulých událostí a s výhledem k budoucnosti, která není ničím menším než Božím královstvím, eschatologickou obcí, životem věčným ve společenství se samotným Bohem.“¹⁶ Podstatou svátostné struktury je propojení těchto tří časových momentů, minulosti („zakládající událost“), budoucnosti (svrchovaná, Bohem chtěná, zaslíbená; k ní odkazují „prorocká znamení“) a přítomnosti (milost vycházející z minulé události a připravující zaslíbenou budoucnost). Duch svatý „zajišťuje“ soudržnost této struktury (864).

3.1.3. Sjednování Boží

Duch svatý, který sjednocuje Syna a Otce, Církev a její hlavu a přítomnost s minulostí i budoucností, působí ve stvoření; jako Duch Kristův je ve světě osobně přítomný a sjednocuje svět s Bohem. Dělá to nenásilnou formou (to, že je Duchem Kristovým, mluví samo za sebe), takže se musí světu v určitém slova smyslu přizpůsobit. Bulgakov mluví o kenozí Ducha, který slevuje ze své

¹⁵ CONGAR, 259. Congar připomíná variantu Otčenáše, která místo „Přijď království tvé“ uvádí „Přijď Duch svatý na nás a očisti nás“. („Que ton Saint-Esprit vienne sur nous et qu’il nous purifie.“ CONGAR, 374.) Totéž EVDOKIMOV, *Esprit*, 93.

¹⁶ „Elle agit dans le présent sur la base d’événements passés et en vue d’un avenir qui n’est rien moins que le Royaume de Dieu, la Cité eschatologique, la vie éternelle dans la communion de Dieu lui-même,“ CONGAR, 864.

plnosti a v rámci stvoření přistupuje na cestu postupného vývoje (srov. 3.3.3. a 3.5.3.), jehož korunou má být eschatologické naplnění, kdy „bude Bůh všecko ve všem“ (1K 15,28).

Moltmann k vyjádření takového kenotického Božího působení ve světě využívá židovského (kabalistického) konceptu šechiny. Šechina, od hebrejského שכּוּן – tábořit, bydlet, přebývat, znamená Boží přítomnost, jeho „pobývání“¹⁷ uvnitř lidu. Šechinu Moltmann vykládá jako Boží sebe-odlišení¹⁸; Bůh je schopen být plně se svým lidem i tam, kde mu je lid vzdálen, aniž by rezignoval na jednotu sama se sebou. „Působíště“ šechiny Moltmann rozšiřuje z Božího lidu, Izraele (po pádu Chrámu jde šechina s lidem do vyhnanství), na celé stvoření i člověka jako jednotlivce (po každém pádu jde šechina s padlým). Zaslíbení Božímu lidu (vrátí se z exilu domů a šechina se znovu-sjednotí s Bohem) se vztahuje na celé stvoření i každého jednotlivce (vrátí se k Bohu a šechina domů). Koncept šechiny je pro křesťanskou pneumatologii velice dobře využitelný: Duch je osobní Boží přítomnost, soucítící (trpí s trpícími a raduje se s radujícími)¹⁹, ale také jednající a směřující k eschatologické radosti v Bohu (srov. 81).

Jako taková je šechina „osobní“ nejen v tom smyslu, že je subjektem²⁰, ale také svým „osobním přístupem“. Šechina nemá nic společného s Boží „všudypřítomností“. Je doopravdy účastná, ne „rozptýlená“. Je to „Bůh, který je osobně přítomen na určitém místě a v určitou chvíli.“²¹ I pokud je míněn „pobyt“ Boha v celém světě, není to prostě „všude“, ale zcela adresně v milovaném stvoření. Kdykoli se stvoření odvrátí od Boha a jeho lásky, která je udržuje při životě, tak je šechina, bydlící dobrovolně uvnitř, nedobrovolně Bohu odcizena²². Neopouští stvoření, bloudí spolu s ním, osobně se jí týká vše, co se v jejím světském „příbytku“ děje, ale přitom nepřestává toužit po návratu k Bohu a znovu-sjednocení s ním. Její cesta se stvořením tak nikdy není cestou proti Bohu, ani když stvoření proti Bohu jde. Doprovází stvoření do jakéhokoli exilu a otroctví, ale – snad narozdíl od stvoření – dobře ví, že se jedná o exil a otroctví, a chce pryč. Zevnitř takové situace volá (vlastně zástupně za stvoření) k Bohu pro sjednocení.

K dílčím sjednocením šechiny a Boha dochází v modlitbě, ve které se tvor ujednotí s Boží vůlí (3.4.3.). Důsledky jsou obecně příznivé, protože sjednocení s Bohem je doprovázeno zharmonizováním vztahu dotyčného tvora

¹⁷ „L'inhabitation“, MOLTSMANN, 76; „die Einwohnung“, MOLTSMANN, *Geist*, 60.

¹⁸ „Autodistinction“, MOLTSMANN, 79; „die Selbstunterscheidung“, MOLTSMANN, *Geist*, 63.

¹⁹ Šechina-Duch je „Boží empatie“ („l'empathie de Dieu“, MOLTSMANN, 81).

²⁰ Je Dárcem i darem zároveň, dává sama sebe (MOLTSMANN, 76); srov. opakovaně Congar.

²¹ „Elle (*la shekinah*) est Dieu lui-même présent en un lieu déterminé et à un moment déterminé.“ MOLTSMANN, 77.

²² „Von Gott selbst entfremdet“, MOLTSMANN, 80; *Geist*, 63.

k sobě samému i k ostatnímu stvoření, které šechina vede k témuž. Tato sjednocení jsou opravdu jen dílčí, protože tvor-člověk zpravidla záhy opět zbloudí. Reakce šechiny na takové opětovné sejítí z cesty je jednoznačná, znovu a znovu solidárně bloudí a znovu a znovu se snaží dostat zpět k Bohu. Kalich trpělivosti nepřeteče nikdy (srov. 80). Moltmann je zde velice blízký Bulgakovovi, u kterého lze obecně říci, že žádný pád světa nevyprovokuje jeho „odepsání“ Bohem, ale znásobí Boží kenozí. Čím hlouběji svět padne, tím hlouběji Bůh sestoupí (peklo nevyjímaje, srov. např. BULGAKOV, 219).

Šechina souzní s moltmannovským „už a ještě ne“ (109–113). Duch otevírá výhled do budoucna, ale neopouští přítomnost: přetváří ji. Působení Ducha se projevuje *očekáváním*. To má svou pozitivní i negativní stránku. Pozitivně se člověk těší na naplnění zaslíbení (které „nepřilítlo“ jen „z protisměru“, ale má svůj základ v Kristu) a jeho přítomnost je tímto těšením se ovlivňována. Negativně člověk vnímá rozdíl mezi tím, na co se těší, a tím, co je. „Když je svoboda blízko, řetězy začínají tláčit.“²³ Jitří se mu cit pro utrpení kolem a křičí po tom, aby se zaslíbení naplnilo a „znegovalo to, co je negativní“.²⁴ Pozitivní očekávání, směřování k Bohu, stejně jako rozpoznání negativního a protestující volání po Bohu přesně odpovídají „způsobům“ šechiny. Kde se můžeme radovat a křičet, raduje se a křičí šechina s námi a v nás, kde tvorstvo (na člověka neomezeno) ani křičet nemůže, křičí za něj šechina sama. „Křik k Bohu je sám božský.“²⁵

²³ „Lorsque la liberté est proche, les chaînes commencent à faire mal.“ MOLTSMANN, 110. Srov. CONGAR, 741: Naše synovství, které bude naplněno ve vzkříšení, se nyní projevuje „prvotínami“ (pozitivně) a lkáním.

²⁴ Jako biblický příklad zaslíbení, které zachycuje obě tyto dimenze, uvádí Moltmann 21. kapitulu Zjevení (MOLTSMANN, 111). V rozsahu tří veršů je zaslíbení formulováno jak pozitivně – a mimochodem „šechinovský“ („Hle, příbytek Boží uprostřed lidí, Bůh bude přebývat mezi nimi a oni budou jeho lid; on sám, jejich Bůh, bude s nimi... Ten, který seděl na trůnu, řekl: Hle, všechno tvořím nové,“ v. 3.5), tak negací negace („... a setře jim každou slzu s očí. A smrti již nebude, ani žalu ani nářku ani bolesti už nebude,“ v. 4). K negaci negace srov. GILLMAN, *Vzkříšení – orig. The Death of Death*.

²⁵ „Le cri vers Dieu est lui-même divin.“ MOLTSMANN, 112.

3.2. Duch – Slovo – tělo

Žádný z autorů nechápe vztah Stvořitele (a jeho Ducha) a stvoření (v jeho tělesnosti) primárně jako opoziční. Bůh se ke světu vztahuje, je v něm nějakým způsobem přítomen (srov. 3.1.3. a 3.4.1.), řídí ho a zároveň mu ponechává prostor (srov. 3.5.). Svět se může dostat do opozice vůči svému Stvořiteli; reakcí Stvořitele a Vykupitele není „stažení svých sil“ ze světa, zbavení světa veškeré své přítomnosti, ale naopak rozhodující vstup do dějin, těla a života člověka a tím i světa. Všechno, co se odehrálo o Velikonocích, patří do tohoto rámce dějin vztahu Stvořitele a stvoření.

3.2.1. Duch a tělesnost

Bulgakov (211) poukazuje na to, že „Bůh“ je vždycky „něčí“. Teprve vztahem ke stvoření se Absolutno stává Bohem. „Bůh je relativní pojem.“¹ Boží vztah ke světu lze vyjádřit trojí kenozí (Otce, Syna, Ducha), vychází se přitom z tohoto pojetí Boha, který je absolutní a relativní zároveň,² který vyšel ze své absolutnosti a vztáhl se k něčemu vně sebe sama. Samotný akt stvoření a existence Bohem milovaného světa jsou s Boží kenozí spojeny, každá z Osob obětuje ve svém vztahu ke stvoření něco z toho, čím uvnitř Trojice oplývá. To, že je svět tělesný, není negativum, vzájemný vztah Stvořitele a jeho stvoření „hmota“ nijak nenarušuje. Naopak, „prvotní hmota“ či „látka“ (la matière première) dostala od Stvořitele potenciál být příjemcem Ducha Božího a jako taková být živnou půdou. Duch Boží se zemí pracuje, Boží síla jí prostupuje, země je Duchem proměňována (srov. 186, 212 nn.). „Nepřítelem“ tedy není hmota, ale prázdnota.³ Jestliže je hmota proměňována, pak prázdnota musí být překonána. Člověk je „inkarnovaný duch“ („spirituální princip“ a „materiální princip“ v něm nelze separovat; 329), je to takový malý logos (srov. 204), který měl plnit úlohu hlavy stvoření. Už původním posláním člověka tedy nebylo vydělit se z ostatního světa, ale naopak být jeho centrem. Inkarnace Logu (3.2.2.), Syna, toto poslání neruší, ale naopak (konečně) plní.

Ani Congar nechápe Ducha/ducha a tělo opozičně. Mnohem rychleji než Bulgakov s Moltmannem se ale přesouvá z kosmologické na antropologickou rovinu a z ní na církevní půdu; k rozšíření záběru alespoň na několika stranách Congara přiměla struktura jeho díla, v níž jsou první oddíly věnovány

¹ „Dieu est une notion relative.“ BULGAKOV, 211.

² Bůh je „relativní Absolutno“ („l'Absolu relatif“, BULGAKOV, 211), tedy Absolutno, které se vztahuje nejen k sobě samému a v sobě samém.

³ BULGAKOV, 186. Srov. 219: Milost stvoření, oživující síla Ducha svatého „jedná až do pekla, protože i peklo je zvláštní formou života a bytí, ne ne-bytí a absolutní smrti.“ Grâce de la création, force vivifiante de l'Esprit-Saint „...agit jusqu'en enfer, parce que l'enfer aussi est une forme particulière de vie et d'être, et non pas de non-être et de mort absolue.“

starozákonní teologii. Congar se zastavuje u hebrejského pojmu רִנָּה (femininum), který stejně jako řecké πνεύμα (obojí s významem „duch“ nebo „dech“) vyjadřuje to, co je živé a tvůrčí a dynamické ve všem, co bylo stvořeno, bez ohledu na to, jestli jde o zvíře, rostlinu, člověka nebo cokoli jiného myslitelného (19n.; srov. také 3.4.1., Moltmann). Doslova, čistě překladově se dá říci, že רִנָּה je ve všem, v čem je dech, volněji ve všem, v čem je pohyb. רִנָּה proto není myšlena bez těla, a už úplně násilné by bylo stavět ji proti tělu. רִנָּה má tělo oživovat, ne umrtvovat. Jako substance rozptýlená ve stvoření je רִנָּה/πνεύμα spíš „jemná tělesnost“ (corporéité subtile, 20) než substance netělesná. „Duchovnost“ spočívá v oživení, oduševnění celého člověka Duchem, ne ve vymanění se z tělesnosti.⁴ V tomto bodě se všichni tři autoři beze zbytku shodují (např. BULGAKOV, 331, MOLTSMANN, 136 n.).

Moltmann v této souvislosti podtrhává význam sabatu (dne odpočínutí) a roku odpočínutí (année sabbatique; 138nn.). V sobotu – sedmém dni v týdnu – člověk přestává používat své tělo jako nástroj k práci, a tak se s ním, sám se sebou může sjednotit. Zároveň se šechina, která pobývá v Božím lidu, o sabatu „sjednocuje s věčným Bohem“ (138; srov. 3.1.3.). V roce odpočínutí – každý sedmý rok – člověk nechává ležet zemi ladem (Ex 23,10–11, sociální zdůvodnění; Lv 25,1–7, ekologické a sociální zdůvodnění), a tak ji může místo z hlediska výnosu vnímat čistě jako stvoření Boží. V den i rok odpočínutí může (musí) člověk, zvíře i země navzdory jakýmkoli tlakům spočinout, čerpat ze života, těšit se důstojnosti Božího stvoření. Spiritualita Izraele je představována tímto „sabatickým rytmem času“ (le *rythme sabbatique des temps*, 138n.), v něm lze nalézt svatost, Boží přítomnost. Je to spiritualita, která je ku prospěchu všem živým bytostem, tělu, duši, zemi (138).

Konflikt Ducha a těla, který ale Bible zná, vysvětluje Congar v první řadě terminologicky (20, 387nn.). Čeština je na tomto místě handicapovaná, protože nerozlišuje tělo – řecké σωμα (francouzské corps), tj. to tělo, o kterém byla řeč, že je πνεύμα oživuje, a tělo – řecké σαρξ (francouzské chair), tj. tělo, které v Novém zákoně proti Duchu (πνεύμα) rádo brojí.⁵ Ani toto tělo, σαρξ, není samo o sobě něco negativního (Slovo se stalo tělem-σαρξ), spíš je neutrální s potenciálem jak k tomu, aby bylo proměňováno Duchem, tak k tomu, aby se proti Duchu vzbouřilo a stalo se synonymem pro takový proti-duchovní postoj samotný. Rozhodně není „být proti Duchu“ ontologickou daností těla, ani σωμα, ani σαρξ. „Protiduchovnost“ nemá nic společného s tělesností σαρξ ve

⁴ V návaznosti na J. Daniélou, CONGAR, 20.

⁵ Významový rozdíl obou termínů neplatí na půdě NZ absolutně, ale jeho systematické využití k vyjasnění problému „tělo vs. Duch“ je rozhodně nosné.

smyslu „hmatatelnosti“ nebo smyslovosti⁶, ale „tělo“ je tu prostě označením pro celkovou situaci člověka ve světě. Napětí, které vzniká mezi tělem-σαρξ a Duchem, nejlépe ilustruje eschatologické „už a ještě ne“ (srov. 3.1.2.). Duch je „už“, tělo-σαρξ je „ještě ne“ a zahrnuje slabost světa, křehkost, zranitelnost, sebedestruktivní sklony (uzavírání se životadárnému Duchu), odpor proti Duchu svatému.

Moltmannův o něco detailnější rozbor termínu σαρξ (125–129) je Congarovu natolik blízký, že by nemělo smysl uvádět jej samostatně. Za zmínku snad stojí typicky odlišné vyústění u obou autorů. Zatímco Congar plynule přechází k životu podle Ducha, tj. k životu adoptivních synů Božích v podmínkách „už a ještě ne“, Moltmann se rozhlíží co nejdále v prostoru i čase a pokračuje v kritice dualismu duše a těla a jeho dalekosáhlých důsledků pro eschatologii, antropologii, společenské vazby. Sousedícím tématem je u obou autorů svoboda; u Congara je člověk vysvobozován z otroctví a uváděn do úzkého, „rodinného“ vztahu k Otci (srov. 3.5.2.), u Moltmanna je člověk vysvobozován z otroctví a uváděn do širokého prostoru svobody v Božím panství (srov. 3.5.1.). Oba postupy si neprotiřečí a v tom podstatném se až nápadně scházejí: život podle Ducha a v Duchu je životem v těle a ve viditelném, tělesném společenství (církve, manželství, lidský rod). Únik z těla by nebyl vítězstvím Ducha nad σαρξ, to už spíš vítězstvím σαρξ nad Duchem, jestliže Duch vede k plnému životu ve vztazích (srov. 3.4.), zatímco σαρξ se před tímto uzavírá.

Kdyby byla „tělesnost“ to jediné, co spojuje člověka s ostatním světem, s tím, že člověk má ještě něco „navíc“, mohly by být tendence vymanit se z tělesnosti ve prospěch onoho „navíc“ docela dobře pochopitelné. Ani u jednoho z autorů ale není „funkčním“ pojátkem člověka a světa tělo. U Moltmanna je to Duch, protože On sjednocuje člověka v celistvou bytost, kterou vyvádí z izolace do stále širšího a širšího společenství. „Tímto Duchem jsou lidské kulturní systémy vázány k přírodním ekosystémům země... Je možné rozšířit individuální vědomí ve vědomí sociální, lidské vědomí ve vědomí ekologické, pozemské vědomí ve vědomí kosmické.“⁷ U Bulgakova je člověk svázán se světem řádem stvoření. Že je člověk „logos“ stvoření, to ho ze světa ani trochu nevyděljuje, jen to určuje jeho místo v něm. Provázanost

⁶ Ke smyslům srov. jejich nepostradatelný význam u Moltmanna a Bulgakova. Smysly jsou jednou z forem života člověka, ne cizím prvkem, kterého je třeba se zbavit; odstranit smyslovost by „dezinkarovalo ducha“, což by odporovalo Božím stvoření. BULGAKOV, 330. Duch tvoří a obnovuje všechny věci, a to dává smyslovým zkušenostem stejnou hodnotu jako jakýmkoli jiným zkušenostem, které obohacují společenství s Bohem. MOLTSMANN, 300.

⁷ „Par cet Esprit, les systèmes culturels des hommes sont liés aux écosystèmes naturels de la terre... Alors il est possible d'élargir la conscience individuelle en conscience sociale, la conscience humaine en conscience écologique, et la conscience terrestre en conscience cosmique.“ MOLTSMANN, 310n.

člověka a ostatního světa je tak dokonalá, že první s sebou ve svém pádu strhne druhého. Padne-li hlava, zhrouť se celé tělo. Nejsilnějším poutem člověka a světa je ale, a to potvrzuje jednotný pohled všech tří autorů, společná eschatologická naděje („nejsme spaseni ze světa, ale se světem“)⁸. Kristovým vzkříšením se započalo nové stvoření „všech věcí“, proto je „už a ještě ne“ výstižné v celosvětovém měřítku. Pro Moltmanna má toto rozpoznání obrovskou váhu; člověk sám sebe nachází v širším kontextu („konflikt v člověku mezi ‚duchem‘ a ‚tělem-σαρξ‘ je jen antropologickou špičkou světové apokalyptiky“)⁹, svou naději vnímá jako součást naděje světa, a to ho činí mnohem vnímavějším k bolestem široko daleko. Také u Bulgakova je obnova, resp. proměna (transfigurace) celého světa samozřejmou součástí lidské naděje a vzkříšení člověka je součástí naděje světa. O nějakém „spasení ze světa“ Bulgakov vůbec neuvažuje, jeho argumentace jde tím směrem, že „vzkříšené lidství“ (l’humanité ressuscitée) by přece nemohlo existovat ve světě, který by proměněn nebyl (333).¹⁰ Provázanost člověka a světa logicky pokračuje, vtělený Logos je korunou („už“) a zároveň novým začátkem („ještě ne“) pro oba. Congara tato otázka trápí ze všech tří autorů nejméně, teologicky mu ale nečiní potíže celosvětovou do perspektivu do svého konceptu zahrnout. Úděl světa je svázán s člověkem; adopce za syny Boží je dobrou zprávou i pro svět, protože bude mít „na slávě a svobodě dětí Božích“ podíl (508). Moltmann a Bulgakov naději pro svět předpokládají a „potřebují“, aby mohli smysluplně mluvit o naději pro člověka, Congar ji spíše k lidské naději připojuje.

3.2.2. Vtělené Slovo

„Látka (matière) světa už podstoupila změnu (modification), když se stala tělem (σαρξ) Kristovým“ (BULGAKOV, 331). Inkarnace je u Bulgakova (ale samozřejmě nejen u něj) naprosto přelomovou událostí, která odstartovala dění kosmického dosahu. Z Bulgakovova textu je zřejmé, že když na sebe Syn-Logos „bere lidství“, neznamená to jen, že se stává jedním z lidí, ale také, že v sobě lidství jakoby koncentruje. Je *pravý člověk* (srov. Chalcedonské vyznání) nejen tak, že navenek i vnitřně nese fyzické a duševní znaky člověka, ale i tak, že představuje plné, skutečné, *pravé* lidství, jak bylo v Božím stvořitelském záměru. V něm nachází člověk sám sebe a svět svůj logos (srov.

⁸ „C’est pourquoi nous ne sommes pas sauvés du monde, mais avec le monde.“ MOLTSMANN, 129. Srov. BULGAKOV, 333, CONGAR, 508.

⁹ „Le conflit, en l’homme, entre ‚esprit‘ et ‚chair‘ n’est pas autre chose que la pointe anthropologique de l’apocalyptique universelle.“ MOLTSMANN, 129. Srov. Congarova interpretace σαρξ.

¹⁰ Srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé*, 157: „Eschatologické dovršení nepoškozeného, pro lidi životně nutného ekologického životního prostředí sugeruje velká biblická metafora o ‚novém nebi a nové zemi‘.“

3.2.1.). Ježíšovo lidství ovšem zahrnuje také postupný vývoj; jeho životní *příběh* od narození do smrti není kulisou, před kterou pochoduje nedotknutelná Boží loutka. Když Duch svatý „pracuje“ (spolupracuje) s člověkem, kenoticky se přizpůsobuje – On, který je v Trojici Plností (srov. 3.1.1.) – vývoji, postupnosti, ne-plnosti; jinak by ze spolupráce nebylo nic. Tato kenoze Ducha se vztahuje i k pozemskému Kristu. Syn Boží se narodil jako dítě, rostl, dospíval, přijal své poslání, žil (ne zrovna jako Král, koruna stvoření), zemřel. Duch svatý byl s ním, ale způsob, jak se jeho přítomnost projevovala, se musel přizpůsobit lidským podmínkám. Kristovo dílo je dílem dyády Syn–Duch a kenoze jednoho šla ruku v ruce s kenozí druhého. Působení Ducha nevymaňovalo Pomazaného z jeho pozemských podmínek, osobní sestoupení Ducha svatého na Ježíše při křtu jeho lidství neupozadilo, ale „upevnilo“.

Bulgakov oplývá schopností vykládat pneumatologii „přes předložky“. Zářným příkladem je právě téma Inkarnace. Biblickým východiskem je Bulgakovovi Janův Prolog. „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u (προς) Boha“ (J 1,1). Tento text je trinitární, zahrnuje všechny božské Osoby. „Bohem“ je míněn Bůh Otec. Předložka „u“ (προς) značí Ducha svatého. Bulgakovův přístup k textu je uctivě svérázný: Duch svatý je v Prologu zmíněn skrytě, ale pochopitelně (intelligible). Exegeze tomu sice zpravidla nepřikládá žádný význam, ale to ještě neospravedlňuje vypuštění tak důležité předložky z výkladu svatého a výjimečně významného oddílu (155). Notabene když způsob vyjádření (skrytost) tak dobře odpovídá povaze Ducha: je tichý jako dech, jakoby schovaný za Slovem (156). „A Slovo se stalo tělem (σαρξ) a přebývalo mezi námi. Spatřili jsme jeho slávu, ... jakou má od Otce jednorozený Syn, plný milosti a pravdy“ (J1,14). Je to klíčová věta, kterou Bulgakov interpretuje v návaznosti na „u“. To, co dostává Syn od Otce, je to, co měl i u Otce; sláva, milost a pravda jsou manifestacemi Ducha, vyjadřují, že na něm Duch svatý spočívá. Zaměřeno na svět, Duch vždycky prostředkoval milost; v Ježíšově díle se toto poslání Ducha konkretizuje. Skrze Krista přichází milost a pravda (J 1,17), Kristus ovšem nevstupuje do světa sám. Už samotnou inkarnaci uskutečňují Syn (vtěluje se) i Duch (sestupuje na Marii, ztotožňuje se s ní jako Matka a vtěluje Syna, 238). Duch i nadále sjednocuje Otce a vtěleného Syna: „nejsem sám, neboť Otec je se mnou (μετ'εμου)“, říká Ježíš před svou modlitbou v Getsemane (J 16,32). I v tomto textu vykládá Bulgakov předložku spojující Otce a Syna (μετα, „s“)¹¹ jako Ducha svatého. To velice dobře umožní vidět následnou Ježíšovu opuštěnost (Getsemane, kříž) jako kenozí Ducha. Spojka je vyprázdněna, její spojovací funkce utlumena, není vidět.

¹¹ Srov. význam předložky μετα jako „označení pospolitosti, v jejímž středu se něco děje, ... označení spolupůsobení, spolupráce nebo jiného úzkého spojení.“ SOUČEK, *Slovník*, 165.

Ježíšův tělesný pozemský život je doprovázen jednak stálou přítomností Ducha svatého, která je založena ve věčném spočívání Ducha na Synu (Ježíš je pravý Bůh), ovšem v pozemských podmínkách se projevuje toliko „dary“ (tedy ne-plností; Ježíš je pravý člověk), jednak osobními sestupy Ducha. Prvním takovým sestupem bylo Zvěstování Marii, druhým sestoupení Ducha svatého na Ježíše při křtu. Třetí osobní sestoupení Ducha už nebylo „prostorově“ omezeno na jednu osobu, ale šlo o vylití „na všeliké tělo“ (kral.; *επι πασαν σαρκα*, Sk 2,17) při Letnicích. To, že je Ježíš Božím Synem, na kterém od věčnosti spočívá Duch svatý, se plně (bez kenóze) projevilo dvakrát: jakoby v předjímce při proměnění na hoře a konečně ve Vzkříšení-Oslavení (srov. BULGAKOV, 240 nn.).

„...Na (hoře) Tábor světlo proměnilo nejen Ježíšovu duši, ale i jeho tělo a oděv, a bylo viditelnou předjímkou ‚proměněného těla‘ Vzkříšeného, v jehož podobu se mají proměnit naše těla (Fp 3,21).“¹² Moltmann zachovává v rovnováze dvojí možný pohled: co znamená, že Kristus měl tělo *jako my*; co znamená, že *my* budeme mít tělo *jako Kristus*. Bůh na sebe v Kristu bere lidství se všemi slabostmi a nemocemi, které k tomu patří, a díky tomu se může ve slabých a nemocných lidech rozpoznat. Kristus byl člověk se slabostmi a nemocemi, které k tomu patří, a proto se může slabý a nemocný člověk rozpoznat v něm. Kristus je ovšem také Vzkříšený, což je přirozeně zaslíbením pro každého slabého a nemocného, který se v Něm rozpoznal. Když Moltmann používá terminologii zástupnosti, není výsledným obrázkem klasický satisfakční model, ale spíš jistý typ výměnného obchodu naruby, na který by se dobře hodil Congarův oblíbený pojem „adopce“: Bůh si „adoptoval“, přisvojil lidské bolesti, a člověk si „na oplátku“ může „adoptovat“, přisvojit Boží život. Obojí se setkává v tématu uzdravování.

U Moltmanna lze vysledovat tři základní rysy, kterými se vyznačuje „Ježíš uzdravující“. Zaprvé, Ježíš je plný života, který je „nakažlivý“. Je to jeho moc proti nemoci, tj. moc Ducha, který dává život. V tom vidí Moltmann důvod, proč se kolem Ježíše shromažďují nemocní a nesnaží se svou nemoc zamaskovat, ale projevují se jako nemocní, kteří chtějí vyléčit. Zadruhé, Ježíš je sám slabý, v Izajášově intenci bere nemoci na sebe, není nezasaženým bojovníkem. „Ježíšova moc uzdravovat nespočívá v tom, že by v něm byla větší síla než síla nemoci, ale v jeho schopnosti trpět.“¹³ Je to Ježíšova moc v nemoci. V tom vidí Moltmann způsob, jakým Ježíš uzdravuje. Neoplývá

¹² „...sur le Tabor la lumière a transfiguré non seulement l'âme, mais également le corps et les vêtements de Jésus, et elle fut une anticipation visible du ‚corps transfiguré‘ du Ressuscité, dont nos corps doivent prendre la forme (Ph 3,21).“ MOLTSMANN, 136.

¹³ „La puissance de guérison de Jésus ne tient pas au fait qu'il y aurait en lui une force supérieure à celle de maladie, mais dans sa capacité de souffrir.“ MOLTSMANN, 263. *Die Heilungskraft Jesu – in seiner Leideskraft*. MOLTSMANN, *Geist*, 205.

nějakými nadpřirozenými schopnostmi (Duch Kristův obnovuje přirozenost). Zatřetí, Ježíš obnovuje společenství člověka s Bohem. Je to jeho moc navzdory nemoci. V tom vidí Moltmann kořen Ježíšovy uzdravující činnosti. Člověk je zahrnut do Božího života navzdory tomu, v jakém stavu se vynachází.

Nemoc je známkou smrtelnosti („v každé vážné nemoci ,bojujeme se smrtí“)¹⁴, uzdravení je analogicky předjímku vzkříšení. Uzdravení je stejně jako vzkříšení projevem Boží moci. Pokud má člověk zkušenost s uzdravením, může touto zkušeností podpořit svou naději na vzkříšení („v každém uzdravení se cítíme být ,vráceni do života‘ a jako ,znovuzrození“)¹⁵. Podobně „funguje“ i zkušenost se vzkříšením Krista. Bůh udělal v minulosti „něco“, co je do budoucna příslibem „něčeho“ ještě většího (už nejen uzdravení, ale ani žádná další bolest, srov. Zj 21,4) nebo širšího (vzkříšení nejen Ježíše, ale také ostatních lidí, světa). Výraz „vzpomínky naděje“, který Moltmann použil pro uzdravování (pozemským) Ježíšem,¹⁶ se tak snad dá vztáhnout i na Vzkříšení a na jakékoli uzdravení „po Kristu“. Pokud člověk zkušenost s uzdravením nemá, setrvává v nemoci a jeho vlastní zkušenost mu nic dobrého nepřislubuje, pak si jeho naděje může podle „pravidla zástupnosti“ přisvojit zkušenost Krista. Nachází se ve stavu, který mu dovoluje rozpoznat se v Ukřižovaném, který bude proměněn, uzdraven, vzkříšen. Brát vážně tělesnost nejen Ukřižovaného, ale i Proměněného a Vzkříšeného, je pro takovou naději zásadní. Ježíš a počátek nového stvoření, doufání v proměnu těla a světa, to všechno by ztratilo smysl, kdyby po Ukřižování následoval „útěk Ježíšovy duše“ v jakékoli myslitelné podobě.

3.2.3. Kristovo tělo svátostné a církevní

Congar vyjmenovává trojí tělo Kristovo: přirozené, svátostné a církevní (163n.; 855). Jsou to „tři skutečnosti, které nesou stejné jméno, tělo Kristovo, a které se dynamicky řetězí.“¹⁷ Přirozeným (nebo také osobním, 163) tělem je „Ježíš, který se narodil z Marie, trpěl, zemřel, byl vzkříšen, oslaven“, svátostným tělem jsou „dary chleba a vína“ a církevním (nebo také společenstevním) tělem jsou věřící.¹⁸ Vzájemná provázanost, „řetězení se“, je dílem Ducha svatého. „Tělo“ v tomto kontextu už nemá vůbec žádnou negativní konotaci. Ve všech třech stavech je předmětem posvěcujícího působení Ducha a jako takové je

¹⁴ „Dans chaque maladie grave, nous ,luttons avec la mort‘.“ MOLTSMANN, 261.

¹⁵ „Dans chaque guérison, nous nous sentons ,endus à la vie‘ et comme ,renés‘.“ 261.

¹⁶ „Dans le contexte de l'espérance du règne de Dieu cependant, les guérisons de Jésus sont des souvenirs de l'espérance.“ MOLTSMANN, 261.

¹⁷ „...les trois réalités qui portent le même nom de corps du Christ, et qui s'enchaînent dynamiquement...“ CONGAR, 855.

¹⁸ „Jésus, né de Marie, qui a souffert, est mort, a été ressuscité, glorifié → le pain et le vin eucharistiés → le Corps communionnel dont nous sommes les membres.“ CONGAR, 855; srov. 164.

součástí ekonomie milosti (855). Duch svatý „pohání“ tento proud milosti, udává mu směr a zároveň zajišťuje jeho soudržnost.

Svatostné tělo Kristovo spojuje jeho tělo církevní s tělem přirozeným.¹⁹ Přijímání Krista v eucharistii, aby splnilo svůj účel, se bez Ducha svatého neobejde (CONGAR, 853nn.). Vnitřní struktura eucharistie koresponduje s Ježíšovým příběhem (854): Slovo se stalo tělem a to muselo být prostoupeno Duchem svatým; v eucharistii je přijímán Kristus jako velikonoční Beránek, který je (musí být) oživen Duchem. Takovým přijímáním Duch posvěcuje společenství. „Tak, jak Duch působil v Kristu, aby z něj učinil Hlavu, musí působit i v nás... aby utvořil a posvětil jeho Tělo.“²⁰ Duch probouzí víru a lásku, díky nimž může být Kristus přijímán živý. „Mé přijímání je tak připojením se – v odevzdanosti a lásce – k tomu, co Ježíš je, chce a koná.“²¹

Podle Moltmanna je tělesnost Ježíše Nazaretského normou pro církev jako tělo Kristovo. Moltmann přitom nemyslí jen holý fakt, že Ježíš měl tělo (byl tělem), ale argumentuje tím, *jaké* to bylo tělo, *jak* se Ježíšova tělesnost projevovala. Jinými slovy, jaký příběh se k Vtělenému váže. Církev nemá mít před očima jen Krista oslaveného, ale také Krista ukřižovaného. Ne že by se mělo provozovat jakési duchovní cvičení spočívající v „odmyšlení“ Vzkříšení a v soustředění se na Kristovy rány, naopak, Moltmann apeluje na to, aby bylo ukřižování a Vzkříšení chápáno důsledně jako jedna událost, v níž hraje hlavní roli táž postava. Oslaven byl Ukřižovaný (srov. 2.4., Moltmann). Vzkříšením Ježíš nehodil za hlavu svou minulost chudého, poníženého a trpícího člověka, ale vzal chudého, poníženého a trpícího člověka s sebou do slávy. Církev to musí mít na paměti, jinak nebude jako jeho tělo hodnověrná.

Prakticky se to projevuje v tom, jaké místo zaujímají ve společenství církve lidé nějakým způsobem (tělesně, duševně) handicapovaní. Pod vlivem Kristova kříže nejsou vnímáni jako ti, kterým to či ono *chybí*, ale jako lidé se zvláštním povoláním a specifickými dary (ne navzdory svému handicapu, ale právě v něm), z nichž má celé jejich společenství čerpat. Proto by naopak bez nich něco *chybělo* tomuto společenství. „Společenství bez handicapovaných mají handicap a sama handicapují.“²² Církev je tělem Kristovým – a to je tělo, ve kterém Bůh trpí spolu se světem a které Bůh přijímá do svého života, aby je proměnil a uzdravil.

¹⁹ CONGAR, 164. Congar v této souvislosti vyzdvihuje význam epikleze. Bez ní je jednotící funkce Ducha svatého jako toho, kdo posvěcuje Kristovo tělo ve všech jeho třech stavech, neodvratitelně zapomenuta.

²⁰ „Ce que l'Esprit a opéré dans le Christ pour en faire le Chef, il doit l'opérer en nous... pour achever de faire et de sanctifier son Corps.“ CONGAR, 855.

²¹ „Ma communion est alors adhésion, dans l'abandon et l'amour, à ce que Jésus est, veut et opère.“ CONGAR, 853.

²² „Des communautés sans handicapés sont des communautés handicapées et qui handicapent.“ MOLTSMANN, 266.

3.3. Duch – Slovo – pravda

U všech tří autorů se v souvislosti s tématem Ducha a pravdy objevuje Ježíšova řeč na rozloučenou podle Janova evangelia, kap. 13–16 (konkrétně seslání „jiného Utěšitele“¹). Oddíl je souvisle vykládán i opakovaně citován.² Následující oddíly nejsou přímo určeny postupem žádného z autorů, ale opírají se o tři různé důrazy uvnitř janovského textu³, jak se u všech autorů projeví. Tematické oblasti, které z těchto důrazů vyplynuly, jsou příbuzné s těmi, které spadaly pod kapitolu Ducha a těla. Posloupnost oddílů je ale v podstatě opačná: směřuje tentokrát od společenství učedníků se Vzkříšeným přes christologii ke světu.

3.3.1. „Prositi budu Otce, a jiného Utěšitele dá vám: Ducha pravdy“

Hlavním rámcem a nití Ježíšovy řeči o „Duchu pravdy“ je společenství. Poslední, co by tato řeč připomínala, je nezúčastněná přednáška. Ježíš mluví ke svým učedníkům, něco jim slibuje (neinformuje!), mluví o svém Otci jako o tom, „ke komu jde“ (neodchází do neznáma a do ztracena, učedníci se proto nemusí bát; srov. J 14,1), a Duch, který je zaslibován, má specifickým způsobem propojit společenství učedníků a Ježíše a Otce. „Pravda“ v tomto kontextu nemůže být statickou veličinou, která kdesi čeká, až ji nějaký poutník najde, odhalí, uzří, ale je ve víru dění, hraje důležitou a konstruktivní roli pro život společenství Otce, Syna⁴, učedníků, světa.

Ježíš bude prosit Otce, a Otec dá Ducha. Je to typicky bulgakovské téma: Ježíši končí jeho „kenotické období“. Odchází do slávy a iniciuje vyslání Ducha (srov. CONGAR, 739). Otec není jen jakýmsi „vysílačem“ jedné důležité postavy na žádost druhé důležité postavy, ale je tím, kdo se v obou představuje světu.⁵ Otec je zásadně transcendentní Bůh (Bulgakov v tom spatřuje jeho kenozí); Ježíš i Duch sv. mají Otce, který miluje svět, ale svět ho nemůže vidět tváří v tvář, zjevovat. Tomu odpovídá onen dvojitý pohyb: Ježíše od učedníků k Němu a Ducha od Něho k učedníkům. Otcova „zjevitelnost“ v Synu a v Duchu pramení ze vztahů uvnitř Trojice. Vysvětloval-li Bulgakov ve svém výkladu Prologu intratrinitární pouto přes předložku „u“ (srov. 3.2.2), zde je role Ducha svatého vyjádřena předložkou „v“: „Já jsem v Otci a Otec ve mně“ (J 14,10n., ČEP). „V“ spojuje Otce a Syna a zároveň vyjadřuje niternost,

¹ ČEP: Přímlyuce.

² BULGAKOV, 159–165 a 254n., srov. 365n., zmínka 262; CONGAR, 81–86, zmínky 290, 364–367, 391, 498 aj; MOLTMANN, 104n.; zmínka 366.

³ J 14,16; 15,26; 16,8; názvy oddílů podle kralického překladu.

⁴ Syn a Pravda viz 3.3.2.

⁵ Srov. MOLTMANN, 104 n.

hloubku („Duch zkoumá hlubiny Boží“).⁶ Díky dokonalé jednotě zjevují Syn a Duch opravdově Otce. „Skrze tuto vzájemnou průzračnost hypostází Trojice známe Nepoznatelného, vidíme Neviditelného.“⁷

Otec dá Ducha pravdy „vám“. Když navážu na gramatické obrazy, pak Duch – „v“ – který zkoumá hlubiny Boží, vychází ze – „z“ – sebe sama ke světu a do světa. Duch je na nebi a zároveň sestupuje na zem, jako Prostředník spojuje nebe a zemi.⁸ „V onen den poznáte, že já jsem ve svém Otci, vy ve mně a já ve vás“ (J 14,20).⁹ Duch je od Otce (na přímluvu Syna) a je tu pro učedníky, aby nebyli po Ježíšově odchodu „osiřelí“ (srov. J 14,18). Utěšitel má s učedníky zůstat, to je jedna z hlavních výpovědí. Ježíš od nich odchází, ale Duch pravdy, který k nim bude místo něj poslán, neodejde. Toto zaslíbení v sobě skrývá nesmírnou dynamiku: Paraklétoš bude s učedníky ve všech situacích a vnitřních i vnějších zvratech, které je čekají. Proto je šťastné řešení neomezovat funkci tohoto Zaslíbeného na jeden jediný aspekt. Duch pravdy je (jiný, srov. 3.3.2.) „Paraklétoš“. Nejpestřejší paletu významů tohoto slova předkládá Congar, který pro zachování všech významových odstínů termín nepřekládá (vykládat ale musí – samotné nepřeložené slovo ztratí veškerý smysl, místo aby podrželo jeho plnost). Paraklétoš je „obhájce, pomoc, utěšitel, podpora, advokát, přímluvce, rádce, prostředník, ten, kdo pobízí a naléhá, ...“¹⁰.

Aktivita Parakléta jakožto „spojky“ nebe a země se ubírá dvojím směrem: zaprvé už zmíněným „shora dolů“. Je to Utěšitel, kterého pošle Otec v Ježíšově jménu, který bude učedníky učit; je to Duch pravdy, který od Otce vychází a vydá o Ježíši svědectví (J 14,26; 15,26). Zadruhé působí Paraklétoš „zdola nahoru“. Je to Přímluvce, který se za učedníky „přimlouvá nevyslovitelným lkáním“ (Ř 8,26) a jim samotným dává milost modlitby (BULGAKOV, 161n.), volá v nich a s nimi. Tento rozměr zdůrazňuje i Moltmann (387n.): tomu, jak Duch dává poznat Boha (srov. „Duch pravdy“!), odpovídá trojí modlitba – epikleze (Duch má přijít, srov. příchod jiného Parakléta), volání k Otci

⁶ 1K 2,10. BULGAKOV, 366, srov. 164. Srov. CONGAR, 367: „Duch Boží, který jediný zná, co je v Bohu (1K 2,11), jediný může způsobit, že v jeho hlubině pronikneme k boholské pravdě Kristově.“ „L'Esprit de Dieu, qui seul connaît ce qui est en Dieu (1K 2,11), peut seul nous faire atteindre en sa profondeur la vérité théandrique du Christ.“

⁷ „Par cette transparence mutuelle des hypostases trinitaires, nous connaissons l'Incognoscible, nous voyons l'Invisible.“ BULGAKOV, 366.

⁸ Srov. BULGAKOV, 366: Duch sv. „je Láska Boží ke světu, živé hypostatické pouto mezi nebem a zemí, neboť sestupuje do světa, zůstává na nebi.“ „Il est l'Amour de Dieu pour le monde, le vivant lien hypostatique entre le ciel et la terre, car tout en descendant dans le monde, Il demeure au ciel.“

⁹ Srov. Ježíšova modlitba J 17,21–22 „...aby byli všichni jedno jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni byli v nás...“

¹⁰ V originále zřetelnější právní aspekt: „défenseur, aide, consolateur, assistant, avocat, avoué, conseiller, médiateur, celui qui exhorte et lance des appels pressants...“ CONGAR, 81.

v Duchu (Duch předkládá modlitby Otci skrze Syna, srov. „Přimluvce“) a přímé prosby k Duchu sv. (prosby o dary atd.; srov. „Utěšitel“).

Ono „vám“ (pošle Otec jiného Utěšitele) přislubuje také uchování společenství samotných učedníků shromážděných kolem Ježíše. S Mistrovým odchodem nedojde k rozpuštění jeho žáků. Přijde Duch pravdy, který je bude vyučovat a s nimi se modlit.

3.3.2. „Tent’ svědectví vydávati bude o mně“

Duch pravdy bude učedníkům osobní náhradou za odcházejícího Krista (je to Duch pravdy, kde „ta pravda“ je Kristus),¹¹ bude svým vyučováním aktualizovat Ježíšovo učení („připomene vám všechno, co jsem vám řekl“)¹² a bude svědčit o Kristu („svědectví vydávati bude o mně“). „Duch nás vede k Synu, který nás vede k Otci,“¹³ vede nás k Synu Otce a k Otci Syna,¹⁴ je to Duch Otce a Syna (BULGAKOV, 147). Svědecká role je Duchu svatému vlastní. Svědek svědčí o někom (něčem) a někomu, sám zůstává v pozadí.

Bulgakov připomíná, že důvodem, proč zrovna Duch hraje tuto roli svědka, je jeho „osobní charakter hypostatické lásky“¹⁵. Slovo „hypostatické“ je zde podstatné. Duch svatý není jen tím, kdo tolik miluje, že *bychom* o něm řekli, že je „zosobněná“ láska, ale je v rámci Trojice opravdu Láska sama. A jako takový (taková) „má sebe sama u druhého, existuje jen v identifikaci s druhým; v sobě a pro sebe takřka neexistuje.“ V tom je ovšem jeho (její) síla: „skrze něho (*ni*) druhý existuje a (*jeho, její*) život se projevuje u druhého. Hypostatický život Ducha svatého spočívá tedy v tom, že je Kristus zjevován...“¹⁶

„Svědčím-li já sám o sobě, mé svědectví není pravé“ (J 5,31) platí jak o Kristu, tak o Duchu. Kristus ke svědectví o sobě potřebuje jiného svědka (podle Bulgakova je „jiný svědek“ analogií k „jinému Utěšiteli“, 157) a Duch svědčí, ale ne sám o sobě. „Duch svatý... není uzavřený ve svém vlastním obsahu; je

¹¹ „Já jsem ta cesta, pravda i život,“ J 14,6. BULGAKOV, 162, CONGAR, 364.

¹² J 14,26. BULGAKOV, 162, 262, srov. CONGAR, 86: „Duch... oživuje tělo a slova Ježíše; l’Esprit... vivifie la chair et les paroles de Jésus.“

¹³ CONGAR, 369; srov. BULGAKOV, 147.

¹⁴ Srov. MOLTSMANN, *Trinité*, 207, 210 aj.

¹⁵ „Cela correspond bien au caractère personnel du Saint-Esprit en tant qu’amour hypostatique.“ BULGAKOV, 262.

¹⁶ „L’amour a soi-même chez un autre, il n’existe que dans une identification avec un autre, en soi et pour soi il n’existe pour ainsi dire pas... *par lui* l’autre existe, et la vie se manifeste chez l’autre. La vie hypostatique du Saint-Esprit consiste donc en ce que le Christ soit révélé...“ BULGAKOV, 262.

to Duch Pravdy, Duch Moudrosti, Duch Otce a Syna, Duch svaté Trojice.¹⁷ Svědek je prostředníkem, ale jako takový musí být na druhou stranu sám hodnověrný. Pohybujeme se v kruhu: hodnověrnost (tj. v tomto případě současně totožnost) Ducha je poměřována obsahem svědectví.¹⁸ Otázka, jestli byla dřív slepice, nebo vejce, je zde bezpředmětná, „kruh“ je dán dvojjedností zjevení („révélation bi-unique“) Syna a Ducha. „Duch svatý zjevuje Krista a Kristus jedná a zjevuje se skrze Ducha svatého.“¹⁹

Učedníci nejen že nemusejí po Ježíšově odchodu zoufale tápat (Duch svědectví vydávati bude jim), ale sami se stanou svědky (Duch svědectví vydávati bude s nimi). Je to dáno jak christologicky, tak pneumatologicky. Budou svědky proto, že „byli s Ježíšem od začátku“²⁰. Jejich soužití s pozemským Kristem je samo o sobě opravňuje být jeho svědky: byli prostě u toho. I v tom se ukazuje váha Inkarnace – Syn byl „celý“ na zemi,²¹ Duch svatý na něm spočíval (srov. 2.4.), učedníci ho znali, mohli někdy rozumět více, někdy méně a někdy vůbec, ale nepotřebují být dodatečně zasvěceni. Ježíšův pozemský život včetně smrti a vzkříšení nebyl mezistupeň, ale plné zjevení, k němuž není co dodat. Svědectví učedníků, které vychází ze zkušenosti s Vtěleným, se setkává se svědectvím „Ducha pravdy, jenž od Otce vychází“ (J 15,26). Obsahem svědectví Ducha není „že...“, nejsou to slova, ale „kdo“, Slovo. (Congar by připomněl: Slovo ve všech podobách, jak je nám prostředkováno; srov. 498.) Duch pravdy nepřináší učedníkům žádnou dosud netušenou pravdu, nepřekvapuje novým zjevením, „nevymýšlí... jinou ekonomii spásy“²², ale „uvádí je do veškeré pravdy“ (srov. J 16,13), tj. „do Krista“, do Kristova života.²³ „Na cestě k pravdě spoj nás co nejbližší s tím, který řekl: ‚Já jsem Pravda.‘“²⁴ V Duchu se učedníci setkávají se Vzkříšeným a mají podíl na jeho životě, jejich soužití pokračuje. Z této činnosti Ducha

¹⁷ „Le Saint-Esprit... n'est pas un esprit fermé sur soi-même dans son contenu; mais Il est l'Esprit de Vérité, l'Esprit du Père et du Fils, l'Esprit de la Sainte-Trinité.“ BULGAKOV, 147.

¹⁸ Srov. CONGAR, 367, 1K 12,3 („... žádný, kdo mluví z Ducha Božího, neřekne: ‚Ježíš buď proklet‘, a... nikdo nemůže říci: ‚Ježíš je Pán‘, leč v Duchu svatém“), 1J 4,2n. („Podle toho poznáte Ducha Božího: Každé vnuknutí, které vede k vyznání, že Ježíš Kristus přišel v těle, je z Boha; každé vnuknutí, které nevede k vyznání Ježíše /Krista, který přišel v těle/, z Boha není...“); srov. MRÁZEK, *Duch*, 14.

¹⁹ „Le Saint-Esprit révèle le Christ, et le Christ agit et se révèle par le Saint-Esprit.“ BULGAKOV, 262. Srov. role Ducha a Syna při inkarnaci („inkarnuje / se inkarnuje“), 3.2.2.

²⁰ Srov. J 15,27. Relativizace toho srov. CONGAR, 367n.

²¹ Srov. kenóze Syna u Bulgakova.

²² „L'Esprit n'invente pas... une autre économie, il vivifie la chair et les paroles de Jésus.“ CONGAR, 86. Srov. MRÁZEK, *Duch*, 14.

²³ Srov. BULGAKOV, 262. Život Ducha svatého je „u Krista“; přichází-li Duch k učedníkům a „je v nich“, přivádí je do stejně úzkého vztahu s Kristem: „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“ (Ga 2,20).

²⁴ GALOT, *Modlitby*, 12.

a v návaznosti na svědectví současníků Nazaretského se rodí další učedníci a potažmo svědkové, kteří už zkušenost s pozemským Kristem nemají.²⁵

3.3.3. „Obviňovati bude svět z hříchu“

J 16,8 je vykládán Congarem a Moltmannem; Congarovým rámcem je „obrácení hříšníka“, Moltmannovým metafora Ducha svatého jako „soudce“.²⁶ Stojí za zmínku, že v obou případech je toto téma bezprostředně (v hranicích jedné kapitoly) spojeno s tématem svobody a plnosti, kterou přetéka den a rok odpočínutí, milostivé léto, země zaslíbená. Oba autoři kladou před „obvinění světa z hříchu“ kladné znaménko, předznamenávající obnovení tvářnosti země (Ž 104,30). Co se Bulgakova týče, jeho jinak rozsáhlé výklady Ježíšovy řeči na rozloučenou se před tímto veršem zastavují, případně jej přeskakují. Vztah Pravdy a světa řeší Bulgakov v jiných kontextech, spojuje je klíč „kenoze“.

Congar vychází z exegetických variant J 16,8, na jejichž základě předkládá dvě možnosti, jak verš chápat: buď se mluví o revizi Ježíšova procesu a ono „objasnění“ situace ohledně hříchu světa, spravedlnosti a soudu se odehraje ve (s)vědomí světa, anebo se mluví o revizi Ježíšova procesu, ale k „objasnění“ situace dojde ve (s)vědomí učedníků. Buď – anebo Congar vzápětí překlenuje, odmítá stavět druhou variantu (kterou považuje za velmi dobře podloženou) jako alternativu k první. Podstatné je, že Duch svatý jako Duch pravdy a Paraklétoš, Obhájce, vnáší světlo do Ježíšova procesu.²⁷ Ukazuje, kdo je v právu, a kdo je vinen. „Obviňuje svět“, který Ježíše odsoudil, „z hříchu“. Congar se přitom vyhýbá nebezpečí takového výkladu, který by budil dojem, že se svět po Kristově záchranné akci ocitl v ještě větších problémech než před ní. Cestou, kterou volí, není vyjmutí kohokoli ze soudu²⁸, ale naopak relativizace rozdílu mezi církví a světem; Duch působí ve svědomí učedníků i světa (tam za přispění svědectví učeníků), Duch usvědčuje „nás“ (nadále Congar mluví v první osobě množného čísla – případně sebezáchranou separaci od světa jsou tím přibouchnuty dveře). Církev je exemplární obrácená hříšnice (Congar připomíná, že evangelijním čtením v liturgii posvěcení kostela je „Zacheus“) a k obrácení (metanoia) je v usvědčování Ducha volán celý svět.²⁹ Způsob, jakým Duch usvědčuje z hříchu, je veskrze pozitivní: člověk se setkává (v hlubší dimenzi, než je lítost nad špatným skutkem) se „svrchanou

²⁵ K součinnosti Ducha a prvních učedníků jako svědků Kristovy smrti a vzkříšení srov. CONGAR, 87n.

²⁶ CONGAR, 391–394, MOLTSMANN, 366n.

²⁷ Srov. MACHAN, *Duch*, 154: „Duch svatý je nazýván Paraklétoš – obhájce. To je možno chápat tak, že obhajuje pravdu, ...“

²⁸ Srov. JAN PAVEL II., *Dominum*, kap. II.

²⁹ 392; srov. modlitba nad dary v předvečer Letnic: „Prosíme tě, Bože, ať sestoupí na tyto dary požehnání tvého Ducha, aby byla tvá církev skrze ně naplněna tvou láskou a vydávala světu svědectví, že je povolán ke spáse. Skrze Krista, našeho Pána.“ *Český misál*, 304.

přitažlivostí Absolutního, Čistého, Pravdivého³⁰ a s nabídkou nového života v Kristu. Tím je usvědčen – Duch jako obhájce Pravdy ukázal, proti komu že to člověk stál, a v tomto světle reflektuje člověk sebe sama. V usvědčení se ovšem z Čistého a Pravdivého nestává Netvor, který za trest pozře vše, co mu kladlo odpor. Naopak, soud je bezprostředně spojen s Boží milostí a odpuštěním. Člověk se vidí jako souzený a omilostněný zároveň.³¹ Z toho všeho vyplývá, že odpuštění hříchů je v kompetenci Ducha svatého. Congar argumentuje Krédem (NC), kde k dílu Ducha počítá církev, křest a právě odpuštění hříchů, a předáním Ducha svatého učedníkům podle J 20,21–23, kterým byli učedníci vysláni hřichy odpuštět (393). Po tomto vyslání je činnost Ducha provázána s činností učedníků, jako tomu bylo i v případě svědectví. Není to náhoda, odpuštění hříchů je součástí svědectví o Kristu.

Moltmann se pohybuje na rovině života, svobody, života ve svobodě a ve spravedlnosti. Neřeší výslovně Ježíšův proces, ale v podstatě každý proces (v přeneseném významu, neomezeném na jurisdikci), při němž lze – působením Ducha – identifikovat oběti křivdy na jedné straně a viníky na straně druhé. Duch, který „usvědčuje svět z hříchu“, je Duch pravdy; hřích a křivda znamenají klam, lež, podvod na druhém člověku (a ruku v ruce sebeklam). Má-li být život bezpečný a svobodný, musí být objasněno, kdo kde stojí, a musí dojít k nápravě. Způsob, jakým je zakoušena Boží spravedlnost, jak ji Duch jakožto Soudce³², Paraklétoš (Advokát) a Zachránce nastoluje, se liší podle toho, jestli je dotýčný (momentálně) tím, kdo klame, nebo tím, kdo je klamán. Podobně jako u Congara je ale s předstihem poukázáno na spásu jako cíl (i prostředek) nápravy a na dosvědčení odpuštění hříchů provázející usvědčení z hříchu (366).³³ Rozdílná zkušenost Boží spravedlnosti u oběti a viníka neznamena cukr a bič jako přesně vyměřené kompenzace, ale takovou změnu (v obou případech k lepšímu), která odpovídá na situaci dotýčného. Změny jsou nastoleny jedním aktem nápravy, jako byly situace viníka a situace oběti spojeny jednou křivdou. Tento akt prožívá oběť jako spravedlnost Boží, která ustavuje („vytváří“) právo,³⁴ a viník jako spravedlnost Boží, která „odčiňuje a smiřuje“³⁵.

Bulgakovovy oddíly o pravdě a světě (především 232–235) nemají „procesy“ ve středu zájmu, přesto by bylo možné jeden potenciální „proces“ vysledovat. Byl by to soud křesťanů nad světem v jeho nekřesťanských

³⁰ „L'attrait souverain de l'Absolu, du Pur, du Véristique,“ CONGAR, 392.

³¹ CONGAR, 392; srov. Lutherovo „simul iustus et peccator“, PÖHLMANN, *Kompendium*, 302; 304.

³² Duch spočívající na zaslíbeném Mesiáši, Iz 11; MOLTSMANN, 367.

³³ Moltmann odkazuje na encykliku *Dominum et Vivificantem*, kap. II.

³⁴ „... qui réalise le droit,“ MOLTSMANN, 366.

³⁵ „... qui expie et qui réconcilie,“ MOLTSMANN, 366.

(pohanských) vírách. Duch pravdy by se ovšem postavil na stranu světa, protože tím by hájil „svou věc“. Duch je poslán Otcem do světa, aby svědčil (o) Pravdě. Otec, transcendentní Bůh, zatím trpělivě čeká: v tom je jeho kenóze. On je „pramen pravdy“, ale svět nechce pravdu, přivlastnil si lež; „a shůry nepřichází nic, co by té lži udělalo přítrž.“³⁶ Místo toho je vyslán Duch, aby přesvědčil svět zevnitř. Jeho kenózi lze vyjádřit slovy „kam až“. Kam až je ochoten zajít, Duch pravdy, kam až slevit ze své plnosti, aby ho svět přijal. Dvě věci jsou přitom u Bulgakova jisté: Duch je ochoten zajít *hodně* daleko. A křesťanům není dáno do takové dálky dohlédnout a rozpoznat, kde všude Duch je, a kde už ne – a proto jim nepřísluší soud nad pohanským světem. Vždycky by se jim totiž mohlo stát, že by se ve svém soudu střetli se střípkem pravdy Ducha, který je Duchem Kristovým.

³⁶ „...et d'en haut, rien ne vient mettre en terme à ce mensonge,“ BULGAKOV, 368.

3.4. Duch – život

Duch svatý může být označen za Osobu života Trojice. Bulgakov, Congar i Moltmann jsou nakloněni chápat Ducha jako pouto lásky mezi Otcem a Synem. „Láska“ v těchto konceptech nejlépe vystihuje celý trojiční život (srov. BULGAKOV, 69). Duch svatý jako zosobnění nebo uskutečnění (Bulgakov) lásky Otce a Syna je proto osobním Životem samotným, je to Život druhých dvou Osob (srov. 3.1.1., Bulgakov). Panuje shoda v tom, že Duch svatý vychází z Trojice ke stvoření a dává život, přivádí k životu, zahrnuje do života, který je v Bohu.

V některých konceptech je tíhnutí Ducha „ven“ jeho specifickou vlastností,¹ v jiných se jakékoli vycházení děje zásadně v dyádě Syn–Duch (Bulgakov). U Bulgakova lze životadárné působení Ducha ve světě přirovnat k jeho působení uvnitř Trojice: Duch svatý spočívá v Trojici na Slově a „oživuje“ ho, při Boží stvořitelské činnosti pak kooperují Slovo a Duch odpovídajícím způsobem (182–191, 208). V jiných konceptech Duch naopak dává stvoření život jako ten, který je v Trojici „jediný neplodný“: jeho neplodnost uvnitř Trojice tak vlastně podněcuje vyjít ven (tento koncept některých františkánských autorů uvádí CONGAR, 321).

Podstatné je, že se vychází z trojičního života, a život dávaný stvoření proto znamená jak „dýchání“, tak společenství. Jedno bez druhého neexistuje. Duch svatý je Dárce života, protože dává bez podmínek dýchat, a je i Pán, protože už jenom tím, kdo je, určuje, co je k životu, a co ne. Duch dává život a společenství, proti stojí smrt (nedýchání) a hřích (horizontální i vertikální narušení společenství).

3.4.1. Dárce života proti smrti

Podle Nicejsko-cařihradského vyznání je Duch svatý „Dárce života“, ο ζωοποιους, vivificans. Je „Dárce“ v nedokonavém slova smyslu, jak zdůrazňují všichni tři autoři. Není to (jen) ten, kdo život dal, příp. skrze koho a v kom byl život dán, ale kdo život dává a obnovuje. Bulgakov (192, 200) a Moltmann (68) v této souvislosti připomínají 104. žalm: „Jak nesčetná jsou tvá díla, Hospodine! Všechno jsi učinil moudře; země je plná tvých tvorů... A to vše s nadějí vzhlíží k tobě, že jim dáš v pravý čas pokrm; rozdáváš jim a oni si berou, otevřeš ruku a nasytí se dobrým. Skryješ-li tvář, propadají děsu,

¹ Srov. BEINERT, *Slovník*, 397: „Otec bez počátku plodí Syna a skrze něho vydá ze sebe Ducha; Bůh jako Syn přijímá sebe a dýchání Ducha od Otce; jako Duch plyne od Otce a Syna „zpět“ do jednoho bytí Otce a Syna a je tak zároveň místem, z něhož je Bůh sám v sobě otevřený pro společenství s tvory, které ze svobodné lásky povolal k bytí.“

odejmeš-li jejich ducha, hynou, v prach se navracejí. Sesílaš-li svého ducha, jsou stvoření *znovu*, a tak obnovuješ tvářnost země“ (Ž 104, 24.27–30).

Vše, co je živé, je živé působením Ducha, ne samo od sebe; život je dynamický (srov. BULGAKOV, 190), ne setrvačný. Bulgakov se pohybuje na území, za jehož hranicemi je na jedné straně panteismus a svět pohanských božstev (Isis a spol.), na straně druhé dualismus ve své manichejské podobě. Překročení hranice oběma směry je stejně nešťastné. Na jedné straně Bulgakov zdůrazňuje, že počínaje stvořením světa až do Letnic není Duch svatý v tomto světě *osobně* přítomen. Při stvoření nesestoupil do světa a nebyl v něm zakonzervován, jakkoli v něm působí svou silou. Duch a dary Ducha nejsou totéž. Tímto rozlišováním mezi Boží silou (Božím působením ve světě) a Bohem samotným se křesťanství liší od pohanského panteismu (srov. 192). „Bůh je osobní bytost, svět je neosobní. Bůh má v Sobě vlastní a nad-světský život, který se ve světě jenom zjevuje, ale v žádném případě se v něm nevyčerpává.“² Podobně Boží přítomnost ve světě upřesňuje i Congar: Bůh vychází ze sebe, je ve svém stvoření, a to skrze svou stvořitelenskou moc (719), skrze pohyb, kterým svět oživuje a řídí jeho dějiny (srov. 203 n.).³ Na straně druhé, od manicheistického dualismu se křesťanství odlišuje tím, že rozpoznává pozitivní, životadárné působení Ducha svatého (přítomnost Boží síly) ve světě. Bylo-li řečeno, že svět je „neosobní“, lze to jistě aplikovat i na tuto druhou hranici: svět není osobním principem, stojícím v opozici k Bohu, nemá „v sobě vlastní, světský život“, který by stál proti „Božímu vlastnímu, nad-světskému životu“. Svět není dynamický sám od sebe, jeho pohyb a vývoj jde odněkud a především někam, resp. k někomu. Všechno bylo stvořeno skrze Slovo a cílem stvoření je Kristus. Síla, která svět pohání a dává mu vyvíjet se, je síla Ducha svatého. Bulgakov mluví o „přirozené milosti života“ (*grâce naturelle de la vie*, 199n.), tj. milosti, která je dána všemu, co dýchá.

Moltmann osobní a neosobní přítomnost Ducha ve světě tak striktně jako Bulgakov neodděluje. Duch je transcendentní i imanentní zároveň, je to Boží osobní přítomnost ve stvoření (70), aniž by bylo možné Boha se stvořením ztotožnit. Moltmann nejprve přejímá starozákonní termín רִיחַ (srov. CONGAR, 19nn.), aby bylo jasné, že nemluví o Duchu chápaném eklesiologicky (Duch vykoupení, vázaný na Kristovo dílo a působící v Církvi s výhledem na budoucí spásu, pokud možno co nejdále od života současného světa).⁴ רִיחַ jako

² „Dieu est un être personnel, le monde est impersonnel. Dieu a en Soi une vie propre et supra-mondiale, qui ne fait que se révéler dans le monde, mais que celui-ci n'épuise nullement.“ BULGAKOV, 192.

³ Zlomem je u Congara stejně jako u Bulgakova Inkarnace. CONGAR, 263; 3.2.2.

⁴ Srov. MOLTSMANN, 25. Typickým představitelem západní (katolické jako protestantské) teologie, která působnost Ducha svatého takto oklešťuje, je podle Moltmanna Y. Congar (srov. MOLTSMANN, 26, a Congarova reakce in: *Parole*, 189–200).

Boží stvořitelická moc proniká celé stvoření (srov. 69, 25). V רַחֵם je Bůh zakoušen trojím způsobem: jako osoba, jako moc a jako prostor.⁵ Jako osoba: רַחֵם je Boží osobní přítomnost, Bůh, který jde za člověkem, resp. až „do člověka“ (ve smyslu Ž 139, „zkoumáš mě a znáš mě“), Bůh, který jedná a tvoří a oživuje. Je to רַחֵם יהוה, Duch Hospodinův, člověku transcendentní. Jako moc: רַחֵם je „moc, ze které žije všechno, co je živé“ (69). Má svůj původ ve Stvořiteli, ale je člověku – a všemu živému tvorstvu – imanentní. Je to životní síla, probouzí k životu, pohání zevnitř a při životě udržuje. Případné nařčení z panteismu Moltmann odmítá (70), protože imanentní přítomnost רַחֵם v celém tvorstvu je projevem Boží vůle, která je tvorstvu transcendentní. V jiném kontextu a jinou terminologií je touto imanentní přítomností a životní silou Duch Kristův (247). Lze tomu snad rozumět tak, že to je Duch Krista, který „se stal člověkem“ (NC), odtud jeho imanence, a že je to Duch, kterým Kristus uzdravoval a nakonec přemohl smrt, odtud „Duch Kristův“ jako životní síla a impuls k „vůli žít“ (srov. MOLTSMANN, 245n.). Jako prostor: člověk zakouší רַחֵם jako prostor, ve kterém může volně dýchat, a tedy žít (proti vší stísněnosti, útlaku, přidušení, smrti). Je to široký „prostor svobody“ (70), potřebný pro vše, co je živé, aby se mohlo rozvíjet. Proto kabalistické מְקוֹם (Místo) jako jedno z Božích jmen i křesťanská „prostorová“ vyjádření o žití v *Duchu Božím*. „Velký prostor“ je nejskrytější a nejtišší přítomnost Ducha Božího v naší blízkosti a kolem nás.“⁶ Duch Boží sám je tento prostor (247). Bulgakov říká, že Duch je v Trojici Životem a Radostí (srov. 3.1.1.), Moltmann a jeho prostorová metafora nepřímou souhlasí: „žití v Duchu“ zakotvuje radost ze života v radosti Boží (srov. 246).

Duch svatý posvěcuje stvoření. Moltmannovi záleží na propojení Ducha svatého jako toho, kdo dává život (spiritus vivificans), a Ducha svatého jako toho, kdo posvěcuje (spiritus sanctificans).⁷ V Duchu svatém živý a svatý Bůh zároveň tvoří, dává a obnovuje život stvoření, miluje je a prohlašuje za své (tj. posvěcuje). Posvěcení je vyjádření tohoto vztahu Stvořitele ke stvoření (241). Duch svatý má své jméno „z této zkušenosti posvěcení života Bohem a pro Boha.“⁸ Duchovní život nestojí proti životu stvoření, ale tomuto životu

⁵ MOLTSMANN, 69n.; srov. 369–374 a skupina metafor: Duch jako životní síla, životní prostor a podoba života, orig. Lebenskraft, Lebensraum, Lebensgestalt, *Geist*, 287–291.

⁶ „Le ‚grand espace‘ est la présence la plus cachée et la plus silencieuse de l’Esprit de Dieu auprès de nous et autour de nous,“ MOLTSMANN, 247.

⁷ MOLTSMANN, 245; jednostranné zaměření se na Ducha posvěčujícího, který je zakoušen vírou, by vedlo ke gnostickému zavržení tělesnosti, srov. 3.2.1. U Bulgakova „spiritus vivificans“ odpovídá „přirozené milosti“ (grâce naturelle, BULGAKOV, 199n., 288), „spiritus sanctificans“ odpovídá „milosti duchovní“ (grâce spirituelle, BULGAKOV, 288).

⁸ „Il tient don nom d’ ‚Esprit saint‘ de cette expérience de la sanctification de la vie par Dieu et pour Dieu.“ MOLTSMANN, 245. Totéž 213, v návaznosti na T. Akvinského: trojjediný Bůh je svatý; že je označení „svatý“ součástí jména právě třetí Osoby, je dáno jejím posvěčujícím

dodává nový náboj (srov. BULGAKOV, 295). „Zkušenost Ducha je zkušenost Božího života, který oživuje náš lidský život.“⁹

3.4.2. Pán života proti hříchu; Duch svatý jako Matka

Podle Nicejsko-cařihradského vyznání je Duch svatý „Pán“, o κυριος, Dominus. Toto vyznání především postavilo Ducha na roveň Synu a Otci co do jejich božství.¹⁰ Duch svatý je Pán a je „uctíván a oslavován“ spolu s Otcem a Synem (NC). Vyznání Ducha svatého jako „Pána“ lze ale dál interpretovat a má své antropologické důsledky.

Moltmann doporučuje neoddělovat od sebe obě metafory třetího článku Kréda (NC), protože obě jsou odvozeny ze zkušenosti (jednoho) Ducha a navzájem se doplňují (364n.). Stejnou chybou jako oddělování by bylo podřízení jedné metafory druhé metafoře.¹¹ Duch svatý je Pán a Dárce života. S označením Pán se váže osvobození a život ve svobodě (srov. 3.5.1.), protože „Pán pak jest Duch, a kdež jest Duch Páně, tu i svoboda“ (2K 3,17, kral.); metafora má svůj původ ve zkušenosti svobody. Vyznání „Dárce života“ pochází ze zkušenosti nového života (srov. 3.4.1.). „Svoboda a život jsou dvě hlavní danosti, které vycházejí ze zkušenosti Božího Ducha.“¹² První metafora potřebuje druhou jako své usměrnění, aby nenahrávala „mužskému pojetí panství“ ve smyslu ovládnutí („la pensée masculine de la domination“, 365). Duch svatý je „Matka života“ (218, 365), dává život (tvoří), živí ho, stará se – a člověk, kterému je tento Duch Pánem, má být také tvůrčí, zodpovědný, milující.¹³ Druhá metafora potřebuje první jako své rozvinutí, aby bylo „mateřství“ Ducha vykresleno v celé šíři. Duch není Matka jenom jako rodička, ale také (u Congara především) jako vychovatelka a „průvodkyně životem“. Obě metafory potřebují podle Moltmanna ještě metaforu třetí, podle níž je Duch svatý Soudce. K této metafoře vede zkušenost spravedlnosti: „Ve

působením. Srov. úvod Moltmannovy pneumatologie, 7: „Duch Boží se nazývá *Duchem svatým*, protože oživuje náš současný život... Staví tento život do přítomnosti živého Boha a do proudu věčné lásky.“ „L'Esprit de Dieu s'appelle *Esprit saint* parce qu'il vivifie notre vie présente... Il place cette vie dans la présence du Dieu vivant et dans le courant de l'amour éternel.“

⁹ „L'expérience de l'Esprit est l'expérience de la vie divine qui vivifie notre vie humaine.“ MOLTSMANN, 374.

¹⁰ Srov. např. LOHSE, *Epochy*, 53.

¹¹ Jako příklad uvádí Moltmann německý překlad NC, který oproti řeckému a latinskému znění propojuje obě metafory takovou změnou skladby, že subjektem dávání života už není Duch svatý, ale Pán: „(Věřím) v Pána, Ducha svatého, který dává život.“ („...au Seigneur, l'Esprit saint, qui donne la vie,“ 367; „...an den Herrn, den Heiligen Geist, der da lebendig macht,“ *Geist*, 286.)

¹² „La liberté et la vie sont les deux données majeures des expériences de l'Esprit divin.“ MOLTSMANN, 366.

¹³ Srov. 239n. a 316; srov. BULGAKOV, 292nn. a 275n.; srov. SÖLLE, *Imagination*, 41–47.

spravedlnosti stojí lidská svoboda ve službách... společnému životu všech živých bytostí. Ve spravedlnosti bojuje lidský život za svobodu všeho živého a vzdoruje útisku.¹⁴

Duch svatý posvěcuje život (3.4.1., Moltmann), Duch svatý je Pán. Pro křesťana z toho plyne úkol život (také) posvěcovat. Ne v tom smyslu, že by ho „dělal svatým“, ale tím, že ho bude jako svatý respektovat, protože ho posvětil Bůh, který sám je svatý a živý (241; 245, srov. 238). Člověk život posvěcuje jak vlastní existencí (tím, že prostě žije), tak péčí o život okolního tvorstva (neomezeno na lidský rod)¹⁵. Prubířským kamenem jsou ti nejslabší. Prvním hříchem v lidských dějinách byla bratrovražda,¹⁶ Duch svatý jako Soudce je jako matka, které jeden syn zabil druhého syna. (Oběti a viníci viz 3.3.3., Moltmann.)

Congarův zájem o mateřskou metaforu pro Ducha začíná tam, kde je řeč o Božím vedení a výchově člověka (720–732). Duch – Matka dává člověku poznat a vzývat Boha jako Otce a Ježíše dává poznat jako bratra a následovat jako Pána. Také u Congara by tedy mateřská metafora korigovala takové výklady Ducha svatého jako „Pána“, které by vyvolávaly dojem imperativnosti a odtazitosti. Duch je Pán, který ve vztahu ke komukoli nevyžaduje prostředníky, ale naopak je sám Prostředníkem. Prostředkuje lidem milost, díky níž se stávají dětmi Božími, a vede je po této cestě tím, že utváří jejich svědomí „svou každodenní přítomností“, která se vyznačuje něhou, citem, péčí.¹⁷ Duch jako Matka je u Congara Duchem adopce, jako Matka – rodička (která „dává život“) je Duchem znovuzrození (srov. MOLTSMANN, 218).

Prvotně, jako nutný předpoklad „mateřského“ působení Ducha na člověka, uvádí Congar mateřskou roli Ducha svatého vůči Kristu (731). Duch svatý uvedl Ježíše do života člověka. Pojetí Ducha jako Matky podtrhává na tomto místě Bulgakov: Duch svatý se při Zvěstování ztotožňuje s Marií, aby mohla ve svém těle počít a donosit Dítě (BULGAKOV, 236–240, srov. 3.2.2.). Dále uvádí Duch Ježíše na jeho cestu Mesiáše. I to je u Congara „mateřským projevem“, Ježíš se ve křtu pro mesiášský úřad „rodí“. Konečně jedná Duch jako Matka při Ježíšově vzkříšení a oslavení: Kristus je jako Boží Syn

¹⁴ „... dans la justice, la liberté humaine et au service... de la vie commune de tous les êtres vivants. Dans la justice, la vie humaine lutte pour la liberté de tout ce qui est vivant, et résiste à l'oppression,“ MOLTSMANN, 366.

¹⁵ Srov. SCHWEITZER, *Nauka*, 38nn.

¹⁶ MOLTSMANN, 177; vyprávění Gn 3 o pádu člověka Moltmann nepočítá vzhledem k jeho mytickému charakteru a s poukazem na židovskou tradici, která mu zdaleka nepřikládá takovou váhu jako tradice křesťanská. „Kain a Ábel“ odzbrojují reálností příběhu a předkládají exemplární situaci pro smířčí jednání Ducha.

¹⁷ „Par une présence quotidienne et une communication plus affective qu'intellectuelle, la mère forme la conscience de l'enfant.“ CONGAR, 732. Srov. 721n. a starozákonní מִן הַאֵם a מִן הַאֵם.

znovuzrozen. Teprve tady se může napojit „adoptované“ synovství Ježíšových následovníků. Duch svatý jedná mateřsky s Církví a jejími členy jako s tělem Kristovým (3.2.3.). Letnice mají svou paralelu ve Zvěstování, resp. znamenají pro Kristovo tělo církevní to, co znamenalo Zvěstování pro Kristovo tělo přirozené (731, srov. 362), a stejně jako bylo Zvěstování jen začátkem Ježíšova příběhu, tak ani křesťany po Letnicích „Duch nepřestává formovat“.¹⁸ Jako Matka je Duch svatý nejen Dárce, ale i Dar par excellence (731).

Také Bulgakov pracuje s analogií Zvěstování a Letnic (208, 214n., 259–262). V obojím dochází k hypostatickému sestoupení jedné z Osob Trojice a ani jednou dotyčná Osoba nesestupuje sama. Při zvěstování sestupuje Duch svatý na Marii, inkarnuje Krista (3.2.2.). Ježíš byl vtělený Boží Syn, a Duch svatý na něm proto (osobně) spočíval. Osobní sestoupení Ducha svatého o Letnicích má svůj podklad v Ježíšově řeči na rozloučenou, v zaslíbení jiného Utěšitele (3.3.). „Jiný Utěšitel“ má přijít místo Ježíše a jeho přítomnost proto musí být nutně osobní. Letnice naplňují toto zaslíbení, do světa sestupuje (osobně) Duch svatý, který na věčnosti jako Osoba spočívá na Synu, a tak nepřichází sám za sebe, ale svou přítomností zpřítomňuje Syna, vtěleného, ukřižovaného a vzkříšeného. Tento koncept lze snadno propojit s vyznáním Ducha jako Pána a s mateřskou metaforou. Duch jako Matka dává Pána, a Duch sám je Pánem, který jiným způsobem zjevuje ve světě totéž co Kristus (srov. široký záběr „jiného Utěšitele“, 3.3.). Duch uvádí na cestu „kristovského“ života. Je to Duch, který „zkoumá hlubiny Boží“ a proniká také do hlubin lidského ducha (duchovní milost), který by mu díky přirozené milosti měl být víceméně otevřený.¹⁹ Protože je to Duch, který nespočívá sám v sobě, ale spočívá na Synu, vede jeho spolupráce s lidským duchem k vyznání podle Ga 2,20: „nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“ (BULGAKOV, 215). Tím je „starý Adam“ nahrazen „novým Adamem“; lidství, které je založeno v Kristu (Slově, srov. 3.1.1.), Duch svatý uskutečňuje, oživuje ve světě.

3.4.3. Vtažení člověka do života Božího

Boží život dává světu ze svého, ale do světa se neuzavírá, přesahuje ho (3.4.1.). Svět není hotový,²⁰ život v něm znamená pohyb a změnu. Protože Boží život není totožný s životem světa, nejsou Boží možnosti vůči světu omezeny tím, co

¹⁸ „La Pentecôte a été pour l'Eglise ce qu'avait été l'Annonciation pour le Christ, et l'Esprit ne cesse de former des chrétiens.“ CONGAR, 731.

¹⁹ Srov. BULGAKOV, 203: „Milost zajisté je nadpřirozená, vzhledem k tomu, že dává člověku být ve spojení s Božstvím; ale tato schopnost je spojena s přirozenou podstatou (essence) člověka, která je neobyčejně stvořena, aby byla shromaždištěm milosti.“ „Certes, *gratia est supranaturalis*, dans la mesure où elle donne à l'homme de communier avec la Divinité; mais cette faculté tient précisément à l'essence naturelle de l'homme, laquelle est créée singulièrement pour être le réceptacle de la grâce.“

²⁰ Srov. kenoze Ducha svatého u Bulgakova, 3.5.3.

svět je. Bůh nemusí jít „ve směru“ světa, jakkoli svět dobrovolně provází, ale může jít také světu naproti a do světa se „vlamovat“. Duch svatý jako Dárce života tak může světu dávat nejen časný život (světu přirozený), ale i život věčný, tj. sám sebe a v sobě podíl na Božím životě. To myslí Moltmann znovuzrozením (srov. 218 aj.) a Congar adopcí. Duch svatý je v tomto smyslu kromě Dárce také Dar (srov. CONGAR, 330). Dává sám sebe, proto není „jen“ jakýmsi distributorem Boží milosti, ale také spojuje tvorstvo přímo s Bohem. Je-li Božím životem láska a je-li Duch jejím zosobněním (toto pojetí se žádnému ze tří autorů nepříčí, srov. 3.1.1.), pak Duch jako Dar přímo vtahuje do trojičních vztahů.²¹ Jedním z projevů této činnosti Ducha, která v situaci „už a ještě ne“ propojuje člověka s Bohem, je modlitba.

Congarův oddíl o přímluvné modlitbě (383nn.) vynikne ve srovnání s úvodní definicí modlitby ve Slovníku katolické dogmatiky²². Podle ní je modlitba „projev člověka, v němž vyslovuje svůj náboženský vztah; předpokládá protějšek zakoušený jako osobu. Modlitba se obvykle uskutečňuje v jazykovém vyjádření jako oslovení a zvláště... jako prosba; je však stejně důležitá modlitba díky a chvály“. Jako vzorově neutrální by se tato definice dala vyložit „černě“ i „bíle“. Congarův text může být její interpretací i korekcí. Postupováno odzadu: „Modlitba se uskutečňuje jako prosba“ (*Slovník*). Congar důsledně odlišuje prosebnou modlitbu (la prière de demande) a prosbu či žádost (la demande). Prosba/žádost může být adresována v podstatě komukoli (včetně Boha); prosebná modlitba je způsob komunikace svého druhu. *Slovník* „předpokládá protějšek zakoušený jako osobu“. Congar také, tento moment je u modlitby stěžejní. Rozdíl prosebné modlitby od prosby/žádosti je v tom, že v případě žádosti je předpokládán osobní protějšek od toho, aby žádost pokud možno pozitivně vyřídil. V prosebné modlitbě nejde jen o prosbu samotnou (ta je u Congara odsunuta na druhou kolej), ale o setkání se s oním předpokládaným osobním Protějškem (383, srov. 382). Smyslem modlitby je setkat se s Bohem jako s Bohem, a ne „prodloužení naší příliš krátké paže“.²³ Důležité přitom je vidět v modlitbě složitější komunikační proces než prosbu, na kterou Bůh odpovídá ano/ne. V takovém případě by Congarovo charakterizování Protějšku jako toho, kdo má svou vlastní vůli (383), vyznělo poněkud autoritářsky. Člověk by prosil, Bůh měl prostředky, ale také svou vůli a možnost říct „ne“. Podřízení se Boží vůli by pak bylo projevem stoického klidu, ničím víc. Pokud se ale Bůh jako Protějšek opravdu dostává ke slovu, je to slovo, které tvoří, obnovuje, zachraňuje, proměňuje. Modlitbu pak nelze

²¹ Christologickou analogií je lidství, které si Syn přisvojil, a které se tím pádem po Zmrtvýchvstání stalo součástí Trojice.

²² BEINERT, *Slovník*, 206.

²³ „Prier vraiment, c'est faire que Dieu soit Dieu, non une rallonge de notre bras trop court.“ CONGAR, 383.

definovat jako „projev člověka“ (*Slovník*), ale také jako „projev“ Boha. Člověk ani tak nevyslovuje svůj náboženský vztah, jako je ten vztah (také) v modlitbě utvářen; modlitba přemísťuje člověka ke zdroji vzájemného vztahu.

Křesťanská modlitba je trojiční. Congar uvádí pevnou liturgickou strukturu: člověk se modlí k Otci, skrze Syna, v Duchu.²⁴ Ze dvou protějšků se tak stává dynamický komunikační proud. Člověk je modlitbou nejen přitáhnut k prameni, ale postaven přímo doprostřed něj. U Bulgakova (369nn.) je toto vtažení člověka do trojičního proudu ještě výraznější. Stejně jako ve svém konceptu imanentní Trojice, ani tady nezastává uspořádané „lineární“ odkud kam, ale reciprocitu. Tři Osoby jsou adresáty modlitby (přestože Duch svatý zřetelně méně často než Otec a Syn),²⁵ Syn a Duch jsou navíc jejími účastníky. Modlitební dění tak (stejně jako u Congara) přímo odpovídá příběhu vykopení, dyáda Syn–Duch je světu transcendentní i imanentní. Člověk se modlí k Synu, ale také k Otci se Synem a v Synu. Člověk se modlí k Duchu, ale také se Duch modlí s člověkem a v člověku (BULGAKOV, 371).

Zároveň se Bůh prostřednictvím modlitby nechává zatáhnout do vnitřního života lidského, když svého Ducha sesílá, aby „bydlel“ v člověku. Duch pobývá v srdci věřícího, a z toho se tak stává místo, kde se Bůh setkává sám se sebou (CONGAR, 385). Duch-šechina, který pobývá v ne-věřícím tvorů Božím, v něm po setkání s Bohem touží (3.1.3., Moltmann). Congar to, že je Duch v srdci věřícího, modlí se v něm a spojuje ho tak s Bohem, chápe jako předjímku, že bude Bůh „všecko ve všem“ (1K 15,29; CONGAR, 385). Moltmann alespoň v šechinovském konceptu už „má“ Boha ve všem (ne plošně, ale zúčastněně v celém stvoření, 3.1.3.), zato ale nesjednoceného. Život Boží a lidský (resp. a život celého světa) je u něj propojen do krajnosti. Modlitba zachraňuje šechinu, umožňuje jí sjednotit se s Bohem. Modlitbou zde Moltmann rozumí totéž co Congar: dochází v ní ke sjednocení vlastní vůle s dobrotivou vůlí Boží. Výsledkem je všeobecné veselí, jež je světlou analogií k nářku stvoření, ve kterém se nevyslovitelným lkáním přimlouvá Duch (Ř 8). Šechina se raduje, protože je s Bohem, a šechina je v nitru stvoření. Stejně jako byla bolest stvoření bolestí šechiny, je zase radost šechiny přirozeně radostí stvoření (srov. MOLTSMANN, 80).

²⁴ Congar tím samozřejmě „neruší“ Syna a Ducha jako adresáty modliteb; uváděné schéma charakterizuje celek liturgie.

²⁵ Vysvětlení této „statistické“ skutečnosti je pneumatologické: modlitbu vzbuzuje v člověku Duch svatý, modlí se společně s člověkem a v člověku, nebude se ale modlit sám k sobě. A „naše vynalézavost je ubohá a vzývání nemnohé.“ („...notre invention est pauvre et nos invocations peu nombreuses.“ BULGAKOV, 371.)

3.5. Duch – svoboda

3.5.1. Přítomnost Pána Boha pro svobodu člověka

Pro Moltmanna je svoboda jedním z primárních témat. Plně se jí věnuje V. kapitola¹, ale průběžně se objevuje na mnoha dalších místech (299, 344, 364n., 372 aj.); frekvence výskytu odpovídá důležitosti tématu. Osvobození, vysvobození – jak jinak než k životu – je podle biblického svědectví základní zkušeností s Bohem.² Toto osvobození má svůj vnitřní a vnější rozměr, který odpovídá vnitřnímu a vnějšímu rozměru spoutanosti. Proti kleštím, které člověka svírají, ať už jde o vinu nebo „melancholii smrti“³, stojí nové probuzení životní energie, proti vnějším omezením (eufemicky řečeno), jimiž jsou ekonomický, politický i kulturní útlak, se otevírá nový životní prostor, ve kterém jsou všechny „páky“ tohoto útlaku zlomeny. (Prozatím) není prozrazeno, *jak* k tomu dojde (došlo, dochází), ale je zřejmé, *Kdo* to způsobí (působí, způsobil). „Zkušenost Boha a zkušenosti osvobození představují pro Izrael dvě strany téže události.“⁴

Moltmann se zde opírá o první přikázání Desatera podle Ex 20,2. V tomto (prvním!) přikázání je Hospodin (יהוה), Bůh Izraele, tím, kdo Izrael „vyvedl z egyptské země, z domu otroctví“.⁵ Diskutovatelný je způsob zacházení s Tetragramem: zřejmě na základě Septuaginty a velkého množství moderních překladů ztotožňuje Moltmann Jméno Boží s opisem „Pán“ (ο κυριος, Seigneur⁶, der Herr).⁷ Nejde přitom o formální záležitost, protože na tomto ztotožnění je v podstatě vystavěn celý výklad V. kapitoly a opírají se o něj i související oddíly o mnoho (desítek) stran později.⁸

Ztotožnění Tetragramu a „Pána“ navíc další výklad poněkud komplikuje a pozdržuje. Boží Jméno s celou svou šířkou a hloubkou záběru a se svým

¹ La libération pour la vie, 141–171; srov. Přílohy, obsah Moltmannovy knihy.

² „La première expérience de Dieu que font les hommes selon le témoignage de la Bible est l'expérience d'une libération incommensurable en vue de la vie.“ MOLTSMANN, 141.

³ „Der Melancholie des Todes“, MOLTSMANN, *Geist*, 111.

⁴ „Expérience de Dieu et expériences de libération sont pour Israël deux faces du même événement.“ MOLTSMANN, 141.

⁵ Ex 20,2, ČEP. K syntaxi prvního přikázání viz DEURLOO, *Exodus*, 17n.

⁶ Francouzský ekumenický překlad (TOB), jinak už ale Louis Segond. Z hlediska českého překladu („Hospodin“) – podle mého názoru stejně jako z hlediska hebrejské předlohy – ztrácí následující Moltmannův výklad na své logice. K otázce Božího jména a Ex 20,2 srov. DEURLOO, *Exodus*, 15–24.

⁷ „Podle prvního přikázání (Ex 20,2) se Bůh lidu zjevuje jako ‚Pán‘, když ho vysvobozuje z otroctví a vede ho do zaslíbené země svobody.“ „Selon le premier commandement (Ex 20,2), Dieu se révèle au peuple comme ‚le Seigneur‘ en le libérant de la servitude et en le conduisant dans la terre promise de la liberté.“ MOLTSMANN, 141.

⁸ MOLTSMANN, 365. Uvnitř V. kapitoly srov. promítnutí se této otázky do pojednání christologického, 145, a pneumatologického, 169.

rozměrem tajemství by sice nezapadlo tak dobře do konceptu „Pán a svoboda“, ale svou jedinečností by umožnilo plně se od prvních řádek věnovat zbytku verše, který se ke Jménu pojí, a tuto spojitost nenásilně uchovat. Díky „Pánu“ bylo ovšem nutné zastavit se u „jména Pán“, zbavit toto „jméno“ případných negativních konotací („pán“ je nemile rozšířený pojem, který nemá z jedinečnosti Božího Jména prakticky nic), odvysvětlit „jméno“ pozitivně (což může u některých čtenářů více pochybností vyvolat než rozptýlit) a přesvědčit, že *tohoto* Pána lze beze zbytku ztotožnit s Dárcem svobody (viz níže). Takováto konfrontace *Pána* s pány je jistě korektní a předchází nedorozuměním, ale z jedinečného Jména se v tu chvíli stává Pán mezi pány, a to při vši své odlišnosti, stejně jako je „Bůh“ Bohem mezi bohy, při vši svrchovanosti a až výlučném nároku na tento „titul“.

Boží panství, panování (Seigneurie, die Herrschaft)⁹ – „Já jsem Pán, tvůj Bůh“ – je nedílně spojeno s osvobozením, vysvobozením (libération, die Befreiung) – „Já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví“. Propojení obojího, Božího panství a svobody, dotahuje Moltmann až k identifikaci.¹⁰ (V závěru kapitoly jsou „Boží panství“ a „svoboda“ představeny jako dvě strany téže mince: „Panství“ je z Boží strany totéž co „svoboda“ ze strany lidské, 170.) „Boží panství“ může být proto bez dalšího převáděno na Boží vysvoboditelské skutky, rovnítko mezi obojím není problematizováno (tím se Bůh-Zachránce-Pán výrazně liší od světských zachránců a následně pánů; srov. např. 160 a 162).

Převedeno na christologickou rovinu: Kristus je Pán. Toto poznání pramení ze zkušenosti svobody, kterou mají ti, kdo takto vyznávají. Chápání této zkušenosti se nesmí zvrtnout do jednostranného subjektivismu. „Vnější a vnitřní“ (viz výše) platí i zde. Příkladem takové zkušenosti s činností Nazaretského je osvobození z nemocí a posedlostí, z ponížení a tlaku společnosti¹¹, „z bezbožných pout tohoto světa“¹², z hříchu a smrti (Ř 7 a 8,

⁹ Francouzský překlad si odpomohl a v těch místech V. kapitoly, kde se vyskytuje (lidské) panování v opačném než osvobozujícím smyslu, uvádí jiný termín: maîtrise pro panování, maître pro pána (např. 165). Německá předloha ale užívá v obou případech – pro Boží panování i lidské ovládnutí – termínu die Herrschaft, der Herr (*Geist*, např. 130).

¹⁰ „Tajemné Boží jméno zní ‚Jsem, který budu‘, a jeho přítomnost, když ji zakusíme, osvobozuje jeho lid, ponížený v otroctví, a dává mu žít ve svobodě. Proto ho nazýváme ‚Pán‘. Bůh je Pán, to znamená Bůh je *osvoboditel*. Boží panství je tedy široký *prostor svobody*, v němž jedná ve prospěch svobody svého lidu... Boží jméno, ‚Pán‘, přislubuje svobodu, a proto v dobách zajetí křičíme k Pánu.“ „Le nom mystérieux de ce Dieu est ‚Je suis que je serai‘ et sa présence, quand on en a fait l’expérience, libère son peuple réduit en esclavage et lui donne de vivre dans la liberté. C’est pourquoi on l’appelle ‚le Seigneur‘. Dieu est le Seigneur, c’est-à-dire Dieu est le *libérateur*. La seigneurie de Dieu est par conséquent le vaste *espace de liberté* dans lequel il agit en vue de la liberté de son peuple... Le nom de Dieu, ‚Seigneur‘, promet la liberté, et c’est pourquoi, durant la captivité, on crie vers le Seigneur.“ MOLTSMANN, 143.

¹¹ Befreiungen „von sozialen Erniedrigungen und Beleidigungen.“ MOLTSMANN, *Geist*, 113.

MOLTMANN, 143). Centrální událostí, k níž se všechny dílčí zkušenosti vztahují a v níž Ježíš proslapává cestu „zevnitř“, je ovšem Vzkříšení. Je to jediná událost, kterou lze uvést jako analogii k exodu.¹³ V exodu Bůh vede z panství faraona k „zemi oplývající mlékem a medem“ (resp. z otroctví ke smlouvě; srov. 161), ve Vzkříšení z panství smrti k obnovení¹⁴ všeho k životu věčnému.

Převedeno na pneumatologickou rovinu: „Pán je Duch“ (2K 3,17, srov. MOLTMANN, 141). Svobodu zakoušíme v Duchu a v něm se Kristus zjevuje jako „Pán“ (141, srov. 169). Duch jako Duch Kristův zpřítomňuje, co Kristus dělal a říkal a byl, a jako Duch Boží vytváří ve světě prostor pro působení toho, co Kristus dělal a říkal a byl (146). V události Vzkříšení mají své kořeny osvobozující víra, naděje a láska (161–169). Víra hory přenáší, resp. burcuje („osvobozuje“) v člověku chuť a energii tvůrčím způsobem zdolat závory a nastoupit novou životní cestu netušených možností. Jako „hezká myšlenka“ by byl podobný výhled karikaturou, pokud je ale víra zakotvena v události ukřižování a Vzkříšení a živena Duchem Boha, který toto učinil, pak neutíká utopicky ze skutečnosti, ale proměňuje ji.¹⁵ V naději je schopna dohlédnout tam, kde mají i netušené možnosti své hranice. Bez naděje žijící z Božích zaslíbení a modlitby by byly kreativita a ochota jít dál brzy uvolány. Láska vede člověka do společenství s Bohem i lidmi. Osvobozuje ne ve smyslu „Svoboda jednoho končí tam, kde začíná svoboda druhého,“ ale jejím osvobozením je vyvedení člověka z izolace a otročení sobě samému¹⁶ k (životaschopnému) společenství s druhým. „Druhý už není koncem, ale doplňkem mé svobody.“¹⁷ (Slovo „doplňek“ je zde samozřejmě ve významu dovršení¹⁸, bez sebemenšího nádechu druhořadosti.) A opět: není to prostě jen tak ledasjaká „láska“, ale láska živená tím Bohem, který je jakožto Trojice nadmíru živoucím společenstvím, Bohem, který se pro obnovení společenství s lidmi svobodně vydal na jejich cestu a jako člověka je možné ho na jeho cestě následovat¹⁹.

¹² Citace Barmenského prohlášení, česky in: LOHSE, *Epochy*, 194.

¹³ Ex 20,2 ve srovnání s Ř 10,9 viz MOLTMANN, 144; srov. 169.

¹⁴ Dosl. „novému stvoření“ (la création nouvelle, MOLTMANN, 144; die Neuschöpfung, *Geist*, 113).

¹⁵ Srov. transfigurace, 3.2.2.

¹⁶ MOLTMANN, 165; srov. ROSKOVEC, *Pavlova pneumatologie*, 24.

¹⁷ „L'autre n'est plus la limite mais le complément de ma liberté,“ MOLTMANN, 166.

¹⁸ Srov. láska a role Ducha v Trojici.

¹⁹ K následování Ježíše ve spojitosti s Duchem, který osvobozuje, MOLTMANN, 170.

3.5.2. Otroci a synové

Kontextem, do něhož svůj oddíl o svobodě řadí Congar, je vztah hříchu, Zákona a synovství v Duchu.²⁰ Výmluvný je už název kapitoly: „Duch a zápas s tělem; Duch a svoboda“²¹. Congarův text je v tomto oddílu (zvláště od 394) velice ucelený, není problém sledovat autorův myšlenkový postup, východiska a závěry do sebe zapadají jako v mozaice.

Pneumatologie není možná bez christologie, Duch je Duchem Kristovým. Duch Kristův je Duchem adoptce. V Duchu se Syn Otce stal naším bratrem a v témže Duchu se my stáváme syny Otce. V tom spočívá naše svoboda: „synové jsou svobodní“²² proto, že to jsou synové. Toto východisko a odpovídající zakotvenost v pavlovských listech (Ř, Ga, 2K) vedou přirozeně k otázce Zákona. Právě v ní se jednoznačně projevuje působení „Ducha synovství“. Congar zdůrazňuje, že adoptce za syny Boží není pouze „právní“ záležitostí, ale skutečností.²³ Rozdíl je naprosto zásadní, asi jako kdyby dítě v dětském domově buď dostalo (jen) razítko na papíře, že jeho rodiči jsou pán a paní XY – a tento glejt by si mohlo zarámovat a pověsit na zeď, anebo by bylo skutečně přivedeno do své nové rodiny a nadále v ní žilo jako jeden z jejích členů. V Duchu je adoptce uskutečněná, člověk je uveden do života syna Božího. Přesunutí těžiště z právní roviny na vztahovou a „životní“ se odráží ve vztahu k Zákonu. Obsah Zákona²⁴ není něčím, z čeho by měl být člověk vysvobozen, protože nesvazuje, ale vede k plodnému životu. V Duchu ale Zákon přestává být zákonem, přestává dohlížet na člověka, nestojí už nad ním a nefrustruje. Je „zvnitřněn“²⁵. Frustrace je odbourána ne slevěním z nároků Zákona, ale (vnitřním) přesvědčením²⁶ člověka, které je dílem Ducha svatého.²⁷ Je-li obsah Zákona od Boha a byl-li člověk v adoptci spojen s životem Božím, stává se i Zákon jeho vlastní věcí, ne vnějším čímkoli (pravidlem, strašákem, pomocí,...). „Máme v sobě... Ducha Syna, který se stal naším prvorozeným bratrem.“²⁸ Syn není služebníkem Zákona, ale má jeho obsah „v sobě“, tento obsah je jeho přirozeností.²⁹ Zákon mu neříká, co „se

²⁰ Odpovídá pavlovskému protikladu Duch vs. Zákon, tělo, otroctví; srov. MRÁZEK, *Duch*, 16.

²¹ „Esprit et lutte contre la chair; Esprit et liberté“, svazek II., kap. VI. (srov. Přílohy, obsah Congarovy knihy). Výraz „chair“ pro tělo odpovídá řeckému „σαρξ“.

²² Mt 17,25n., srov. CONGAR, 395.

²³ „L'adoption n'est pas juridique seulement, elle est réelle.“ CONGAR, 395.

²⁴ Shrnutelný dvojpříkázáním lásky, srov. CONGAR, 395.

²⁵ „Intériorisée“, CONGAR, 396. Srov. SÖLLE, *Imagination*, 82.

²⁶ Srov. vztah milosti a svobody u BULGAKOVA, 269. Dále srov. svědecká role Ducha, 3.3.

²⁷ Srov. MRÁZEK, *Duch*, 16n.

²⁸ „Nous avons en nous... l'Esprit du Fils devenu notre frère premier-né.“ CONGAR, 395.

²⁹ Srov. Roskovec o „Zákonu Ducha“, *Pavlova pneumatologie*, 22: „Zákon Ducha je cosi, co v člověku působí vnitřní silou srovnatelnou se silou jeho přirozenosti, ano, co nastupuje na místo této přirozenosti.“

má“ nebo spíš co „se musí“ (implicitně: „ať chceš nebo ne“), ale je vyjádřením toho, jak on sám žije (implicitně: „a chce žít“), jaký prostě je.³⁰

Tímto působením Ducha se člověk jak zbavuje už zmiňované frustrace, tak se vymaňuje z „otroctví hříchu“. V tomto smyslu lze vysvětlit Congarovu větu, že „Kristus, který nemohl hřešit, byl svrchovaně svobodný.“³¹ Výraz „nemohl hřešit“ zní podezřele, nemá však zpochybňovat „pravost“ Ježíšových pokušení a relativizovat tak samotné jeho lidství, ale poukazuje na plnost Ducha synovství v Kristu, což se projevovalo mj. vnitřním odporem vůči hříchu. Ježíš nebyl „dokonale poslušný Zákona“, ale v něm byl Zákon naplněn. Svou existencí, jako Syn Boží naplněný Duchem svatým, stál proti hříchu a byl vůči hříchu svobodný.

Stejně jako Moltmann, mluví Congar v neposlední řadě o svobodě na rovině společenství, konkrétně o Božím synovství, které vede člověka ze samoty k ostatním („máme jednoho Otce“), dále o svobodě člověka v církvi a konečně o svobodě církve samotné. V prvním případě (298n.) by mohl Congar se svým christologicko-eklesiologickým zaměřením překvapit svou „šíří záběru“. V žádném případě „bratrství“ lidí – mající svůj základ v Duchu synovství, který volá „Abba, Otče“ – neomezuje na ty, kdo se k Otci hlásí a takto volají. Argumentace je vedena jakoby na dvou rovinách, nesmíšeně, ale neodděleně: zaprvé jsou zde ti, kdo přijali Ducha synovství, Ducha Kristova, jím jsou zapojeni do života Božího jako synové Otce. Tito pak poznávají – a to je druhá rovina – že tento jejich Otec není jenom jejich, nemůžou si ho uzurpovat pro sebe a nemůžou ani dost dobře ignorovat jeho ostatní děti. Ovšem na této druhé rovině je důležitý obrat: „ostatní děti“ nejsou jen ti, kdo v Duchu synovství poznali Boha jako Otce,³² ale jsou jimi všichni, které Otec stvořil k obrazu svému, tedy všichni lidé. V Duchu Kristově tak vede cesta přes Otce k lidem jako své rodině a „kvalita“ vztahu k celé této rodině vypovídá o poznání či nepoznání Otce: „Kdo nemiluje, nepoznal Boha“ (1J 4,8; srov. 299).

Svoboda lidí v církvi (399–402) je charakterizovatelná pestrostí darů Ducha a je v plném souladu s „adopcí“: otroci můžou dostávat stejné úkoly, ale od synů se očekává samostatné zužitkování vlastního talentu, k čemuž se jim poskytne dostatek prostoru. Congarovi záleží na respektování tohoto synovského postavení jak u jednotlivců, tak u celých společenství (v rozmanitosti kulturní, historické atd.)³³. V rámci církevní hierarchie nesmí docházet k potlačování vnitřní svobody věřících, něco takového by očividně

³⁰ Spolu s Tomášem Akvinským mluví Congar o „vnitřní dynamice“ („dynamisme intérieur“) člověka, která ho žene, aby dělal, co předepisuje Boží zákon, aniž by to dělal proto, že to předepisuje Boží zákon; CONGAR, 396. Srov. křesťanství a zákon na s. 397.

³¹ „Le Christ, qui ne pouvait pas pécher, était souverainement libre.“ CONGAR, 396.

³² Tedy ne jenom „bratři a sestry v Kristu“, srov. KASPER, *Duch*, 49.

³³ Srov. *Dokumenty II. vatikánského*, Dekret o katolických východních církvích.

bylo v příkrém rozporu se vztahy zakotvenými v Duchu. Zářným příkladem autority úzkostně střežící nedotknutelnost svobody bližních je apoštol Pavel.³⁴ (Ukázkou „ze života“ je Fm 14: „...avšak bez tvého souhlasu jsem nechtěl nic udělat, aby tvá dobrota nebyla jakoby vynucená...“; CONGAR, 399n.) V této souvislosti stojí za zmínku Bulgakovův pohled (298n.) na svobodu, poslušnost a disciplínu na půdě klášterů: disciplína jako „technika“, která byla svobodně přijata a je svobodou i nadále kontrolována (ne naopak!), je více než v pořádku a plní svou pozitivní funkci. Slepá poslušnost vůči představenému vnitřní svobodu udupává. Takové pojetí poslušnosti protičečí řádu stvoření, protože osobnost a svoboda člověka jsou tím nejcennějším, co člověk – stvořený k obrazu Božímu – dostal do vínku. Ze strany představeného je vyžadování takové poslušnosti neospravedlnitelným „spirituálním despotismem“ (299), ze strany takto „poslušného“ se dá mluvit o otročení a idolatrii.³⁵

Církev je svobodná nejen vůči tlakům zvenčí, s nárokem otevřeně se vyjadřovat k dění ve svém blízkém i vzdáleném okolí (402n.),³⁶ ale také vůči sobě samé (402–404 n.). „Duch ji žene jakoby mimo ni samotnou,“³⁷ nutí ji vyjít z vlastních škatulek a otevřít se rozmanitosti jeho působení. „Vyjítí ven“, ke kterému Duch církev tlačí, nápadně připomíná jednu z typických vlastností Ducha samotného: Duch, který (si) vane, kam chce, vychází ze sebe sama, aby se přiblížil světu. Proto neudiví, že přijetí darů tohoto Ducha – ať už jako církev nebo jako individuum – vede k podobnému pohybu.

3.5.3. Boží sebe-omezení pro svobodu člověka

Moltmannův a Congarův text se přese všechny odlišnosti točí kolem příbuzných otázek: jaké možnosti otevírá Bůh člověku. Co Duch svatý v člověku probouzí, z čeho ho vymaňuje a jak mu uvolňuje cestu. Jakým směrem se může člověk díky Duchu ubírat, na co se může spolehnout, jak si stojí před Bohem a jaké to má důsledky pro jeho život ve světě. Bulgakovův text (268–272, 336n.) naráží na jinou otázku: za jakou cenu. Ne jen „Co to Boha stálo“, ale „Co to Boha stojí“ – dnes, na té zpřítomňující rovině, kterou má Duch sv. „na starosti“. Tedy: co tento podnik, který člověku otevírá „mlékem a medem oplývající“ prostor, znamená pro Ducha svatého.

Byla-li pro Moltmanna svoboda stran člověka totéž co panování stran Boha („Bůh když panuje, člověk je svobodný“), je pro Bulgakova svoboda stran

³⁴ „Vy jste byli povoláni ke svobodě, bratří... nebud'te otroky lidí!... Ne že bychom chtěli panovat nad vaší vírou, nýbrž chceme pomáhat vaší radosti.“ (Ga 5,13; 1K 7,23; 2K 1,24.)

³⁵ „Děti, varujte se modlářství“ (1J 5,21) je uvedeno do souvislosti s „Kde je Duch Páně, tam je svoboda“ (2K 3,17). BULGAKOV, 299. Modlářství odporuje Duchu Páně proto, že je otročinou.

³⁶ Srov. *Dokumenty II. vatikánského*, DH, §13.

³⁷ „L'Esprit la pousse comme au-delà d'elle-même.“ CONGAR, 403.

člověka totéž co svobodné sebe-omezení stran Boha („Bůh omezí sám sebe, aby byl člověk svobodný“). Bulgakov nededukuje rovnítka mezi „panstvím“ a „osvobozením“, pokud jde o Boha. Slovo Pán, panovat, panství se u něj v souvislosti se svobodou prakticky nevyskytuje. Vyskytuje se slovo Král (viz níže), ovšem bez „rovnítek“. Bůh-Král, království Boží, je pro stvoření rozhodně výborná vyhlídka. Ale měl-li by se Bůh nyní naplno chopit vlády ve svém stvoření, musel by zlomit jeho odpor, musel by stvoření opanovat, z vlády by byla nadvláda přesně s tím negativním zabarvením, kterému se chce Moltmann vyhnout. Nelze říci, že by ve svém teologickém pohledu stáli Bulgakov a Moltmann proti sobě: v obou textech se řeší něco trochu jiného (téma svobody je dodatečně nalezeným pojítkem, ne „zadáním slohové práce“) a z různých hledisek – pokusím se to přesněji vyjádřit v dalších odstavcích. Zdá se mi ale, přinejmenším kvůli terminologii, důležité předeslat, že Moltmannovo bezezbytkové ztotožnění „svobody“ a „Božího panování“ (na rozdíl od panování zotročujících mocností) je Bulgakovovi cizí. U Bulgakova je myslitelné (ne realizované a ne Bohu vlastní!) takové Boží panování – opanování, které by svobodu člověka naprosto zlikvidovalo. V současném stavu světa, má-li být člověk svobodný, musí Boží panování počkat. Člověk v Bulgakovově pojetí nenachází svobodu přednostně u Boha, který je Pánem, ale dostává ji od Boha jako takovou vlastní malou korunku.

Co se ale týče samotného teologického pohledu obou autorů, bylo by dobré nemíchat jablka s hruškami. Je nutné vymezit si, co který z nich vlastně míní „svobodou“ a o kom mluví jako o jejích adresátech, příjemcích. U Bulgakova je příjemcem svobody svět, reprezentovaný člověkem; svrchovaným Dárcem svobody je Bůh jakožto Stvořitel. Svoboda vyjadřuje, jaký vztah zaujímá Stvořitel ke svému stvoření, a spočívá v možnosti člověka říct „ne“. Bůh dřív, než člověk je nebo není spoután všelijakými mocnostmi, nespoutává. Ostatně je to Bůh, který nespoutal ani sám sebe, ale zrelativizoval se, dal vedle sebe vzniknout druhému a k němu se vztáhl. Tento čin by byl fraška, kdyby si z onoho „druhého“ udělal ve druhém dějství hračku. Svoboda je tím, co garantuje opravdovost vzájemného vztahu, ovšem s reálným rizikem jeho narušení. Když k tomuto skutečně došlo, postupuje Bůh trpělivě a doslova ohleduplně, aby své stvoření získal zpět. Moltmann předkládá jinou výchozí situaci: příjemcem svobody je Boží lid a jsou jím nejrůznější utiskovaní. Bůh tu nevystupuje primárně jako Stvořitel, ale jako Zachránce. Bulgakov vidí svět v první řadě jako celistvý živoucí organismus, Moltmann rozlišuje ty, kdo ubližují, a ty, kterým je ubližováno.³⁸ S trochou nadsázky to, do čeho Bulgakovova svoboda vede, je tím, z čeho Moltmannovo osvobození vyvádí.

³⁸ Samostatnou kapitolou by byla otázka teodiceje a problémy, které s oběma přístupy vyvstávají.

U Moltmanna je zrušena možnost říct „ne“ Bohu, má-li být člověk svobodný. Možnost sama tady samozřejmě je, ale v okamžiku, kdy jí člověk využije, propadá se zpět do nesvobody. Svoboda je spíš než od Boha u Boha, odmítnutí Boha rovná se její ztrátě. Moltmannovi jde o osvobození ze stávajících pout³⁹ a o zajištění, aby se spoutání neopakovalo. Bůh je toho garantem, vyvádí z negativního a dává pozitivní: uvolňuje dýchací cesty a nadále se stará o přísun vzduchu. Bulgakov zdůrazňuje, že Bůh není z těch, kdo člověka zadusí svou láskou. (Srov. Pavlův známý chvalozpěv, 1K 13: láska – ta Boží určitě především – je „trpělivá, laskavá,... nedá se vydráždit,... má naději.“) Moltmann chce člověka zachránit ze sebedestruktivní autonomie, Bulgakov mu autonomii ponechává. Překlenutím zdánlivé propasti, které oba autory spojuje (i když by to každý vyjádřil jinak), je „Congarova“ adopce: lidé se mají rozhodovat autonomně jako synové Boží.⁴⁰

Vrátím-li se k otázce, co podle Bulgakova znamená pro Ducha sv. lidská svoboda, příliš se od výše zmíněné propasti nevzdálím. Lidé mají svobodu, kamsi se v ní dobrali, a celý svět s nimi, a jejich schopnost přijmout Ducha je více než omezená. Jsou svobodní (Moltmann by řekl: „svobodní“) a tato jejich svoboda představuje hranici, před kterou se Duch dobrovolně zastavuje. Zároveň ale Duch nesmírně touží, aby byl vpuštěn dovnitř. Jestli byl u Congara člověk frustrován kvůli své vnitřní nesvobodě, je tady Duch vlastně frustrován kvůli lidské svobodě. „Jestliže víme z vlastní zkušenosti lásky, lidské a omezené, jak bolestné je okleštění lásky, nemožnost projevit ji v plnosti,... můžeme z toho vyvodit něco o Lásce Boží, která žízni po tom, aby se rozlila, a přitom nemůže, protože naráží na zeď lidské schopnosti přijímat.“⁴¹ Duch je Duchem Kristovým, který říká: „Hle, stojím přede dveřmi a tluču; zaslechne-li kdo můj hlas a otevře mi, vejdu k němu a budu s ním večer a on se mnou“ (Zj 3,20; BULGAKOV, 269).

Kristova kénose (v níž se Syn vzdal Boží slávy) skončila vzkříšením a vzetím do slávy (v němž Syn s sebou do slávy bere své lidství).⁴² Tuto událost s celým jejím významem už Bohu a světu nikdo nevezme, svobodné lidské „ano“ k Inkarnaci zaznělo z úst Marie (srov. 269n.). Je ale potřeba

³⁹ „Do této situace člověka, kdy jeho svoboda je spoutána jeho vlastní autonomií, přichází Kristus.“ MACHAN, *Duch*, 149.

⁴⁰ I když definice svobody je tu spíš bulgakovská než moltmannovská: spočívá v tom, že – díky „zvnitřněnému zákonu“ – se může člověk rozhodovat sám ze sebe. („C'est lui qui se détermine à partir de lui-même.“ CONGAR, 396).

⁴¹ „Si par notre expérience de l'amour, humaine et bornée, nous savons combien douloureuses sont la contrainte de l'amour, l'impossibilité de le manifester dans sa plénitude,... nous sommes à même d'en conclure quelque chose quant à l'Amour divin qui a soif de se répandre et qui ne le peut pas, car il est arrêté par le mur de la réceptivité humaine.“ BULGAKOV, 336.

⁴² Srov. „état de ‚kénose‘“ a „état glorieux“ u CONGARA, 739.

dalších souhlasů stvoření, aby bylo Kristovo dílo ve světě naplněno, aby Kristův Duch ve světě převládl (ne aby svět ovládl)⁴³. „Kristus se stává Králem ve světě skrze Ducha svatého.“⁴⁴ Kenoze Ducha svatého, který je Plností, ale z ohledu na svět dává svou lásku a dary jen po kapkách (srov. 336), se kryje s „pozemskou kenozi oslaveného Krista“⁴⁵, který vládne jen natolik, nakolik mu svět dovolí. Duch svatý je Plnost, ale ve světě ještě plně není, jen přichází, Kristus je Král, ale ve světě nevládne, jen slouží.⁴⁶ Obě kenoze směřují ke svému překonání v království Božím, kdy „bude Bůh všechno ve všem“ (271; 1K 15,28). Tváří v tvář stvoření a vzhledem k této budoucnosti se Duch sv. ukazuje jako „Trpělivost a Pokora“⁴⁷.

⁴³ „Milost nečiní svobodě násilí, ale přesvědčuje ji.“ „La grâce ne fait pas violence à la liberté, elle la convainc.“ BULGAKOV, 269. Přesvědčující schopnosti Ducha svatého jsou ovšem doslova krásné a v dlouhodobějším časovém horizontu nepřecenné! („Saint-Esprit dispose de la force invincible de la Beauté.“)

⁴⁴ „Le Christ devient Roi dans le monde par le Saint-Esprit.“ BULGAKOV, 271.

⁴⁵ „La kénose de l'Esprit est donc la kénose terrestre *du Christ glorifié*.“ BULGAKOV, 271.

⁴⁶ Kristus je Oslavený, ale ve svém lidství objímá všechny lidi a soucítí s nimi, zůstává ve světě Ukřižovaným pro trpící, je eucharistickým Beránkem, jeho tělem je Církev,... BULGAKOV, 270n., srov. *Du Verbe*, 344n.

⁴⁷ „La Patience et l'Humilité,“ BULGAKOV, 269.

4. Duch svatý v pašijním a velikonočním příběhu

4.1. Vzkříšení

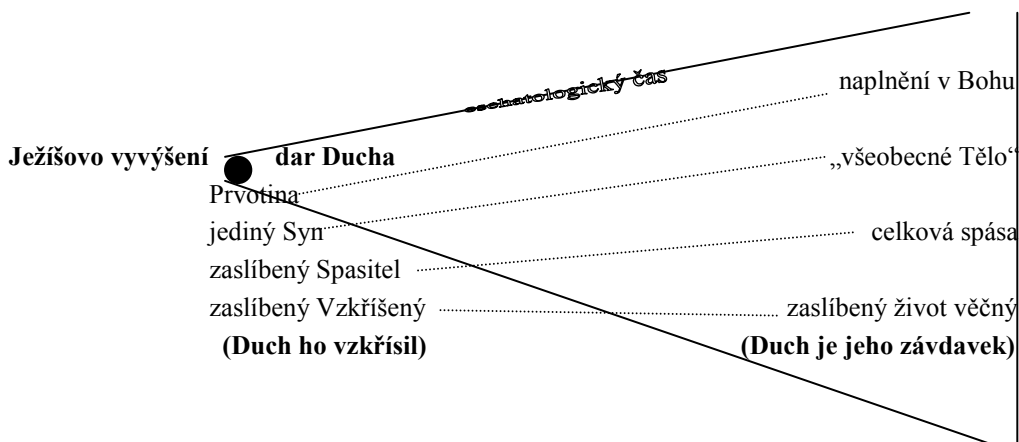
Congar v teologicko-meditační části své pneumatologie píše:

Duch „... je *dán*, aby vytvořil to, co bychom mohli shrnout jako společenství synů Božích, všeobecné tělo jediného Syna, který se stal člověkem... Podle Ježíše a posléze podle Petra i Pavla je Duch tím, co Otec zaslíbil. Není jediným předmětem či obsahem zaslíbení: Otcem zaslíben byl také Ježíš jako Spasitel a vzkříšený, ale vzkřísil ho právě Duch (Ř 1,4; 8,11); zaslíben byl život věčný, který je také naším dědictvím, a Duch, jak je nám teď dán, je jeho závdavkem (Ef 1,14). Darem Ducha, což byl důsledek Ježíšova vyvýšení (Sk 2,33), se započal eschatologický čas; ten musí dovést až k celkové spáse, do Království... Duch... působí, aby bylo stvoření takto naplněno v Bohu, a to skrze nové stvoření, jehož Prvotíně dal vzkřít ve vzkříšení-oslavení Ježíše Krista, ‚posledního Adama‘ (srov. 1K 15,20–28 a 42–50). Duch je tedy Dar par excellence.“¹

Congar sleduje dějiny zaslíbení. Vzkříšení je v nich jakási „překlopka“, je to naplnění i (nový) začátek. Zaslíbení spojená s osobou Krista se v jeho „vzkříšení-oslavení“ naplnila: Ježíš je vzkříšen, je potvrzen jako Spasitel, je znovu-zrozen jako Syn Boží (viz níže). Zaslíbením daným zbytku světa se tím teprve otevírají dveře: stvoření se dočká obnovy života (bude mít podíl na Vzkříšení), celé bude spaseno, jeho vztah s Bohem bude synovsko-otcovský. Pohyb jde od Jediného ke všem. Ježíš je historický začátek a také nutný předpoklad tohoto pohybu (srov. Ježíš prvorozený a jednorozený, 3.1.2.). Působení Ducha svatého v Ježíšově osobním příběhu a v dějinách církve (a lidí a světa) spolu úzce souvisí a obojí je spojeno paralelními událostmi. To, že struktura příběhu církve (a lidí a světa) koresponduje se strukturou Ježíšova

¹ L'Esprit „... est *donné* pour produire tout ce qu'on pourrait résumer ainsi: la communauté des fils de Dieu, le corps universel du Fils unique fait homme... L'Esprit est présenté par Jésus, puis par Pierre et par Paul, comme ce que le Père avait promis. Il n'est pas seul objet ou contenu de la promesse: ce que le Père avait promis, c'est aussi Jésus en tant que Sauveur et que ressuscité, mais c'est l'Esprit qui l'a ressuscité (Rm 1,4; 8,11); c'est la vie éternelle, qui est aussi notre héritage, à l'égard duquel l'Esprit actuellement donné joue le rôle d'arrhes (Ep 1,14). Par le don de l'Esprit, conséquence de l'exaltation de Jésus (Ac 2,33), les temps eschatologiques ont été inaugurés; ils doivent aller jusqu'au salut total, au Royaume... L'Esprit ... est... l'agent de cet achèvement de la création en Dieu, par une nouvelle création dont il a posé la Prémice dans la résurrection-glorification de Jésus-Christ, ‚eschatos Adam‘ (cf. 1Co 15,20–28 et 42–50). L'Esprit est donc par excellence le Don.“ CONGAR, 707n.

příběhu, je důležitým argumentem pro naději církve: v Ježíšově vzkříšení může vidět i svoji budoucnost (a budoucnost lidí a světa).²



Duch je Duchem synovství. V souvislosti s mateřskou metaforou uvádí Congar trojí „vedení Ježíše do života“ Duchem svatým.³ Ježíš se vždy nově „rodí“ v těle, ve křtu, ve vzkříšení-oslavení. Řeč je přitom o Ježíši jako *prvorozeném* Božím synu, který stejně jako ostatní lidé prochází vývojem s důležitými životními milníky. Ježíšovo synovství se podle Congara v těchto klíčových okamžicích pokaždé *nově uskutečňuje*, což je více, než kdyby se jen manifestovalo. Vzkříšení pak není jenom posledním milníkem v řadě, ale dává těm předchozím smysl, vysvětluje je (na celý Ježíšův pozemský život je třeba se dívat z hlediska Vzkříšení)⁴, svou kvalitou je dovršuje (k Ježíšově postavě už není co dodat) a oslavuje („přenáší“ do slávy, na věčnost). Ježíš se ve svém vzkříšení znovu-rodí jako Syn Boží: je to „překlopená“ paralela k Inkarnaci, kdy se Syn Boží rodí jako dítě. V Inkarnaci vstupuje Bůh do života člověka, ve Vzkříšení vstupuje člověk do života Božího. V obou případech je Duch svatý aktivní.

Duch „oživuje veškeré tělo“. Viděno z obou konců Ježíšova života, zvláštní význam má skutečnost, že se vše děje „v těle“. Syn se v časnosti stal tělem, tj. celým člověkem v jeho slabosti a zranitelnosti, a „překlopeně“, tělo, tj. celý člověk živý z Ducha, se stalo Synem na věčnosti. Duch spojuje obě události a dovádí je ve světě do důsledku. Boží Syn byl vzkříšen jako ten Vtělený (srov.

² Srov. pavlovská „křestní“ argumentace, např. Ř 6,3nn.: „Nevíte snad, že všichni, kteří jsme pokřtěni v Krista Ježíše, byli jsme pokřtěni v jeho smrt? Byli jsme tedy křtem spolu s ním pohřbeni ve smrt, abychom – jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých slavnou mocí svého Otce – i my vstoupili na cestu nového života. Jestliže jsme s ním sjednoceni, protože máme účast na jeho smrti, jistě budeme mít účast i na jeho zmrtvýchvstání.“

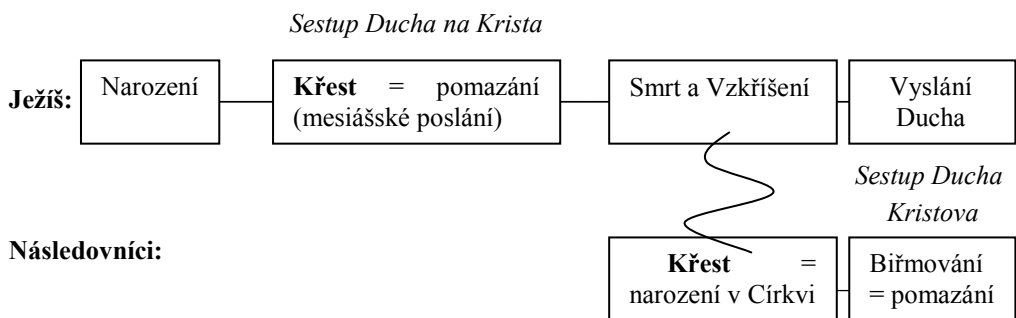
³ 3.4.2., srov. 3.1.2., posvěcování Ježíšova lidství. Podobně 3.2.2., Bulgakov.

⁴ Srov. 2.4., Moltmann.

3.2.2.) a jako takový byl přijat do slávy. Tělesnost je Vzkříšením nově posvěcena. Platí „už a ještě ne“. „Veškeré tělo“ je jakoby koncentrováno ve Vzkříšeném a v něm už je oživeno, ale „rozprostraněně“ je do života v plnosti teprve uváděno. Duch to, co už je ve Vzkříšeném, vnáší také do světa. Vzkříšený Kristus ještě není „happy end“, je to „Prvotina všeho stvoření“, která zakládá naději, že Duch obnoví život tvorstva a dodá mu nový rozměr i tam, kde už „veškerému tělu“ dech dojde.

Duch je Duchem synovství a oživuje veškeré tělo: dává lidem možnost „přivtělit se“ ke vzkříšenému Synu a být syny Božími, Tělem Kristovým bez opuštění vlastní tělesnosti.

Duch pomazal Spasitele. Vzkříšení rehabilituje, probouzí, pozvedá a korunuje to, co Ježíš dělal a k čemu byl pomazán ve křtu: vzkříšen je Mesiáš. Co dělá Duch ve Vzkříšení, dělá „pro nás“. Ježíšova cesta je součástí spasitelného dění a má potenciál připojit k sobě cesty ostatních lidí. Spása je tak založena jedině v Kristu, ale neděje se „o nás bez nás“, přizpůsobuje se maximálně lidským podmínkám; u Congara je obojí přesvědčivě vyváženo. Působení Ducha strukturálně propojuje Ježíšovu cestu s cestou jeho následovníků. Ohniskem je Ježíšova smrt a vzkříšení. Tomu odpovídá křest následovníků. Ježíš se ve svém vzkříšení rodí jako Syn Boží, následovníci vstupují ve křtu do této události a rodí se do Církve, stávají se adoptivními syny Božími. Ježíšovu vzkříšení *předcházelo* pomazání Duchem, v případě následovníků pomazání *následuje* po křtu. Odpovídá to struktuře „už a ještě ne“, kdy Ježíšovým „už“ začíná naše „ještě ne“; tam, kde je Ježíšův příběh naplněn, se náš příběh nově otevírá (srov. 3.1.2.). Ježíš byl ve svém křtu Duchem pomazán ke svému poslání. Ve Vzkříšení Duch jeho pomazání potvrzuje a zplnomocňuje: Kristus sám může Ducha vysílat. Z Ducha, který pomazal Ježíše, se stává Duch Pomazaného, který sestupuje na pokřtěné a do Ježíšova poslání je začleňuje.



Duch je Dar. Z Congarova textu je jasné, že Darem nemyslí něco, co je dáno a vlastněno, ale někoho, kdo je dán, aby byl nablízku a něco dělal. Duch je

nanejvýš živý Dar, podobně jako je dítěti živým darem matka (3.4.2.). Duch má co do činění s pohybem, kterým jsou trojiční vztahy (2.2.), uvádí do pohybu stvoření (3.2.1.), udržuje dynamiku vztahů mezi Kristovým tělem přirozeným, církevním a svátostným (3.2.3.), s účastí reaguje na vše, co se děje s „osiřelými“ učedníky (3.3.1.), v modlitbě vtahuje svět do pohybu Trojice (3.4.3.). Jestliže je Duch-Dar závdavek zaslíbeného věčného života, je to tento „hýbající“ Duch, který se aktivně projevil v Ježíšově vzkříšení (Prvotina) a jehož činnost naplno propukne (neustane) ve vzkříšení všeobecném. To, jak je v současnosti Duch dán, je závdavkem věčného života proto, že právě On a celý ten proud vztahů, který je s ním spojen, nejlépe vystihují, co život věčný vlastně je. Zaslíbení života je tak možné ztotožnit se zaslíbením Ducha. Co se Velikonoc týče, je Duch životem Krista.

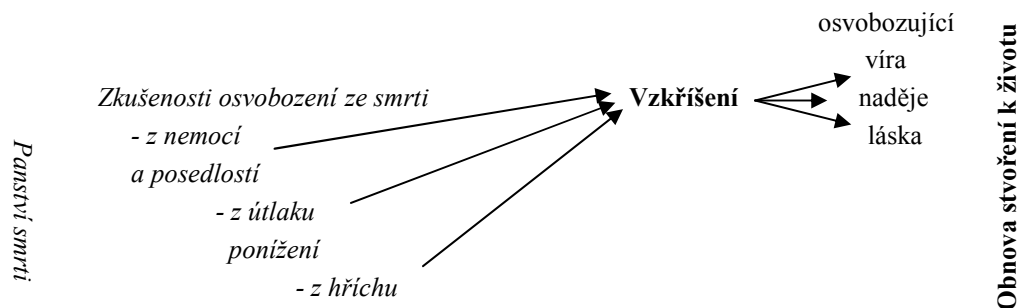
Na to lze velice dobře navázat ukázkou Moltmannova textu:

„Už Ezechiel představuje eschatologické působení Ducha jako působení, které křísí z mrtvých, které dává život provždy (Ez 37), a stejně tak původem křesťanská svědectví rozumějí vzkříšení Krista z mrtvých jako prvnímu ovoci eschatologického působení Ducha, který činí všechny věci nové ... Kristus byl vzkříšen skrze יהוה יהוה, Boží životní sílu, takže jeho vzkříšení a jeho přítomnost jako ‚toho živého‘ jsou zjevením *Ducha Božího*, který promění tento pomijivý svět v nový svět života věčného ... Ženy a učedníci, Pavel a apokalyptik Jan... rozpoznali Vzkříšeného v záři boží slávy a moci, δόξα a δύναμις, a očividně byli v této výjimečné zkušenosti uchvázeni *Duchem života*. Velikonoční zjevení a zkušenosti Letnic si jsou navzájem mnohem bližší, než jak to působí z intervalu, který odděluje dva svátky Církve: v rozjímání o vzkříšeném Kristu vzniká zkušenost oživující moci Ducha, a právě tato oživující moc Ducha naopak vede k rozpoznání Krista, ať skrze vidění, nebo skrze slyšení ... Kristus, nový člověk, se stal ‚Duchem, který dává život‘. Znamená to, že vzkříšený Kristus žije z věčného Ducha a v něm a že Duch božího života je v něm a jedná skrze něho. Touto vzájemnou perichorezí oboustranného přebývání se Kristus stává ‚Duchem, který dává život‘, a Duch se stává ‚Duchem Ježíše Krista‘.“⁵

⁵ „De même qu’Ézéchiel déjà présente l’agir eschatologique de l’Esprit comme un agir qui ressuscite d’entre les morts, qui donne la vie pour toujours (Ez 37), de même les témoignages des origines chrétiennes comprennent la résurrection du Christ d’entre les morts comme le premier fruit de l’agir eschatologique de l’Esprit qui fait toutes choses nouvelles ... Le Christ a été ressuscité par la *ruah Yahweh*, la puissance de vie de Dieu, si bien que sa résurrection et sa présence comme ‚le vivant‘ sont la révélation de l’*Esprit de Dieu* qui transformera ce monde qui passe en monde nouveau de la vie éternelle ... les femmes et les disciples, Paul et l’apocalypticien Jean, ... ont discernés le Ressuscité dans l’éclat de la gloire et de la puissance divines, la *doxa* et la *dynamis*, et manifestement, dans cette expérience exceptionnelle, ils ont été saisis par l’*Esprit de la vie*. Les apparitions pascales et les expériences de la Pentecôte sont beaucoup plus proches les unes des autres que ne le donne à penser l’intervale qui sépare les

Duch je životem Krista, jeho působením byl Kristus vzkříšen a z něj a v něm Kristus žije. Připomínám trojí význam Ducha-הַיְהוָה podle Moltmanna (3.4.1.): Duch jako osoba, jako moc a jako prostor. Všechny tyto významy platí jak před Kristem a po Kristu, tak – vyhoceně a rozhodujícím způsobem – v Kristu.

Kristovo vzkříšení je „zjevením Ducha Božího“. Navazuje na působení Ducha, který vrací život Ezechielovu lidu, a podobným způsobem (časová posloupnost tu není až tak důležitá) k sobě váže návraty z nemoci do života jakéhokoli jednotlivce (viz 3.2.2.). Vzkříšení Krista je tak součástí proudu působení Ducha, není jeho začátkem ani koncem, zároveň je to ale událost, jaká dříve nebyla (je to první *ovoce*, první, co z působení Ducha „dozrálo“) a jaká už ani nebude (je to *první ovoce*, z *jeho* semínek vzejde veškerá další úroda). V této události se Duch naplno zjevuje jako Dárce života. Zjednodušeně se dá říci, že Vzkříšení je jakýsi magnet, který k sobě přitahuje všechno, co se života týče, ať jde o zkušenosti z minulosti (uzdravení) nebo o výhledy do budoucnosti (naděje). Vzkříšení prohlubuje smysl uzdravení, nedovoluje myslet na ně jako na nahodilost, která stejně nebude mít dlouhého trvání; Vzkříšení zakládá naději (a víru a lásku, 3.5.1.), je její živnou půdou. To všechno přichází ke slovu *dnes*, v přítomnosti: naděje (a víra a láska) je Vzkříšením živena dnes a dnešní uzdravení má z hlediska Vzkříšení smysl. To, co se děje v současnosti díky Vzkříšení a Vzkříšenému, už je součástí eschatologického působení Ducha. Naděje zakotvená ve Vzkříšení nejen doufá a vyhlíží něco, co bude, ale tím, že takto zakotvena doufá a vyhlíží, už sama posouvá to, co „je“, do toho, co „bude“.



deux fêtes de l'Église: dans la contemplation du Christ ressuscité, on faisait l'expérience de la puissance vivifiante de l'Esprit, et inversement c'est cette puissance vivifiante de l'Esprit qui faisait discerner le Christ, que ce soit par la vision ou par l'audition ... le Christ, l'homme nouveau, est devenu 'Esprit qui donne la vie'. Cela signifie que le Christ ressuscité vit de l'Esprit éternel et en lui, et que l'Esprit de vie divin est en lui et agit à travers lui. Par cette périchorèse réciproque de l'inhabitation mutuelle, le Christ devient 'l'Esprit qui donne la vie' et l'Esprit devient 'l'Esprit de Jésus Christ'. " MOLTSMANN, 99nn.

Moltmann mluvil o Vzkříšení jako o analogii k exodu: Bůh vede stvoření z panství smrti k obnovení života (3.5.1.). Víra, naděje a láska nepatří do panství smrti, ale do oblasti obnovy stvoření. Uzdravení (osvobození z nemocí, posedlostí, útlaku, ponížení, hříchu) není nádechem člověka, který se topí v moři smrti (a je jen otázkou času a individuální výdrže, kdy se potopí definitivně), ale je to nádech člověka, který bude z moře vytažen.

Duch jako osoba ze smrti vytahuje a dává nový život; Kristus je prvním plodem této jeho činnosti. Když Moltmann popisuje Ducha Hospodinova (רוּחַ יְהוָה) jako osobu (3.4.1.) a Ducha-šechinu jako osobu (3.1.3.), je to v obou případech Duch jako Boží osobní přítomnost. V události Vzkříšení je tento charakteristický rys Ducha rozhodující – na jeho přijetí nebo opomenutí závisí celkové pochopení toho, co Duch při Vzkříšení vlastně dělal. Moltmann líčí zasažitelnost a slabost Ducha vedle jeho moci (101). Duch „jedná a tvoří a ožívuje“ (3.4.1.), ale ne zvnějšku nebo „seshora“. Jako šechina doprovází Krista a neopouští ho ani na jeho poslední cestě. Zároveň Duch-šechina „směřuje k eschatologické radosti v Bohu“, a to zevnitř jakékoli situace, bez ohledu na míru utrpení a odloučení od Boha (3.1.3.). Duch svatý přebývá v Kristu a tím je Kristovo utrpení trojiční záležitostí (srov. 102). *Uvnitř* této situace (ne *do* této situace) dává nový život Kristu a potažmo celému světu. „Právě ta skutečnost, že trpí se Synem až do smrti na kříži, umožňuje, zevnitř, nové narození Krista Ducha.“⁶ Duch svatý neobchází smrt, ale s Kristem vyvádí své stvoření přímo z jejího středu.

Duch jako prostor obklopuje životem a dopřává volně se pohybovat (3.4.1.); vzkříšený Kristus žije v tomto Duchu, dýchá tento vzduch, v tomto prostoru „se zjevuje jako Pán“ (3.5.1.). Ženy, učedníci a spol. rozpoznávají Krista „v záři“, Kristus je stejně jako při proměnění na hoře obklopen Boží slávou (MOLTMANN, 100). Tato záře není něčím, skrz co by museli svědkové mžourat, aby Vzkříšeného horko těžko identifikovali. Je to světlo, které zaprvé objasňuje, kdo je Kristus (je ukázán v pravém světle), zadruhé představuje jeho životní prostor (Kristus je v tomto světle „doma“), zatřetí zaplavuje svědky, kteří v něm Krista poznávají, a stává se tak i jejich prostorem. Světlo, sláva, moc – to všechno jsou metafory Ducha svatého.⁷ Pohled na vzkříšeného Krista znamená zkušenost Ducha jako životního prostoru i tam, kde se člověk „dusí“, a je to prostor, který má podobně jako světlo schopnost do sebe člověka

⁶ „C'est le fait précisément qu'il souffre avec le Fils jusqu'à la mort sur la Croix qui rend possible, de l'intérieur, la nouvelle naissance du Christ de l'Esprit.“ MOLTMANN, 102. „Kristus Ducha“ jako paralela k Duchu Kristovu srov. 2.4., Moltmann.

⁷ Moltmann přijímá za svůj výklad, podle kterého je sláva Otce v určitých textech (Ř 6,4) zaměnitelná s Duchem. MOLTMANN, 100n. Podobně mluví Congar o Duchu a Božím království ve druhé prosbě Otčenáše. CONGAR, 374. Také u Bulgakova je sláva manifestací Ducha, který na Kristu spočívá, srov. 3.2.2.

„vtáhnout“.⁸ V první řadě zahrnuje Duch člověka do Božího života tím, že v něm (v Duchu-prostoru) žije Vzkříšený.⁹ Setkání se Vzkříšením rovná se vstoupení do tohoto životního prostoru Boží blízkosti, kterým je Duch.

Duch jako moc je vnitřní „hnací silou“, která probouzí k životu a udržuje při něm; Kristus žije z této Boží moci (srov. 2K 13,4; MOLTMANN, 100). Duch svatý je šechina, která doprovází Krista až do konce, ale také je to moc, která dokáže proměnit jeho konec v nový začátek (2.4., Moltmann). Kristus z události kříže a Vzkříšení vychází ne jako trpný předmět Božího jednání a demonstrace pro učedníky, co všechno kouzelník Bůh dokáže („Podívejte, on vstal z mrtvých, dokonce chodí a hýbe rukama...!“), ale jako Syn, jehož činnosti se dokořán otevřely dveře. Vzkříšený žije z Ducha svatého, tj. z Boží moci, která proudí, strhává, pohání. Vzkříšený Kristus není svatý obrázek, ale Pán, z něhož vychází Boží životadárná moc takovým způsobem, že je možné říci, že On sám dává život a že Duch je *jeho* mocí. Zaměřeno na lidství Vzkříšeného: Kristus je korunou a středem stvoření (srov. 3.2.1., 3.2.2.), a proto v Kristu a skrze Krista působí Duch-moc uprostřed světa. „Duch Kristův je životní síla, která nám je imanentní.“¹⁰

Na souhře Ducha a Syna přímo v události Vzkříšení i v následném seslání Ducha svatého nesmírně záleží Bulgakovovi. Zaměřím se nejdříve na Letnice. O seslání Ducha svatého prosí Otce jak vzkříšený Ježíš, tak i Duch svatý sám:

„Syn je tak naplněn Duchem, že ho vysílá ve *svém vlastním jménu*. Ale jak se Duch svatý sám podílí na... prosbě, která se týká jeho vyslání, a podílí se na ní vůbec?... Duch svatý prosí se Synem a v Synu; nebo také, Syn prosí s Duchem a skrze Ducha, aby byl Duch vyslán do světa, přesněji, aby ho Syn *mohl* poslat od Otce. Pro Syna to znamená, že jeho kenóze úplně skončila a On že má opět plnost Ducha, který na něm spočívá a kterého by jinak Syn vyslat nemohl. Pro Ducha to pak znamená, že Jeho kenóze vzhledem k Synu je dokonána, takže může být Synem vyslán do světa. Božská rovnováha je obnovena.“¹¹

⁸ Jestli Duch „zaplavuje“ nebo „vtahuje“, záleží jen na tom, z kterého konce se člověk dívá.

⁹ Pro vyjádření trojičních vztahů jsou prostorová vyjádření celkem běžná: Osoby přebývají jedna v druhé, srov. 2.2., Moltmann. V těchto vztazích se rodí i nový člověk, Kristus, a s ním nové lidství. Srov. „rození se osob ve vztazích“, 2.2., Moltmann.

¹⁰ „L'Esprit du Christ est la force vitale qui nous est immanente.“ MOLTMANN, 247; 3.4.1.

¹¹ „...le Fils est si bien rempli de l'Esprit qu'Il l'envoie en *Son propre Nom*. Mais quelle est la participation du Saint-Esprit Lui-même à cette prière touchant Son envoi existe-t-elle?... le Saint-Esprit *prie* avec le Fils et dans li Fils; ou encore, que le Fils *puisse* L'envoyer du Père. Pour le Fils, c'est la cessation complète de la kénose et Son rétablissement dans la plénitude de la possession de l'Esprit qui repose sur Lui, et qui ne peut être envoyé par le Fils sans cette condition. Cela signifie encore, pour l'Esprit, que Sa kénose est achevée par rapport au Fils, si bien qu'Il peut être envoyé par le Fils dans le monde. Le divin équilibre est rétabli.“ BULGAKOV, 247n..

Kristova osobní kenoze skončila, Kristus je ve slávě (245), tj. má plnost Ducha a může Ducha vyslat. To, že Duch na Kristu spočívá, se může plně projevit, tj. Duch může být Kristem vyslán. Co se stalo na zemi: Kristus byl vzkříšen a zjevuje se učedníkům. Co se děje na nebi: Kristus, Boží Syn a pravý člověk, je oslaven. Během Ježíšova života se Duch svatý přizpůsoboval jeho vývoji (3.2.2.), ten teď došel v Duchu naplnění. Vtělený má až teď moc vysílat Ducha. S Ježíšem bylo do slávy přijato pravé lidství. Co se díky tomu bude dít na zemi: Duch přijde osobně do světa jako Duch Kristův (Letnice). Dříve takový příchod nebyl možný, vlastně si ho lze jen těžko představit. Posloupnost událostí v dějinách spásy není nahodilá: Duch svatý nezjevuje primárně „něco“, ale „někoho“ (3.3.2.), a teprve teď může světu zjevovat Syna vtěleného, ukřížovaného a vzkříšeného.¹² Jeho zpřítomněním se ve světě rodí pravé lidství (srov. 3.4.2., Bulgakov).

V celé „akci vyslání“ není Duch pasivním nebo druhořadým článkem, o jehož misi se domlouvají Otec se Synem. I pokud se prohlásí, že Syn je iniciátorem vyslání Ducha, že ho posílá ve svém jménu a vyslání je tak jeho dílem (BULGAKOV, 246, srov. 3.3.1.), je třeba jedním dechem dodat, že je to Syn ve slávě, Syn plný Ducha. Už z toho vyplývá, že prosba o vyslání je společným činem obou Osob. Duch spočívá na Synu, Syn přebývá v Duchu, jeden se „nehne“ bez druhého a bylo by nesmyslné dohledávat, kdo komu „velí“. Odpovídá to Bulgakovovu trojičnímu konceptu: Syn a Duch tvoří dyádu, která nezná hierarchii, ve které jeden nemůže zastoupit druhého, ale oba společně zjevují Otce (srov. 2.2., 2.3.).

Syn s Duchem „prosí Otce“. Je to Otec, kdo se v Synu a Duchu představuje světu. Jako transcendentní Bůh nevstupuje Otec osobně do světa, ale nechává v tomto směru jednat Syna a Ducha (3.3.1., 3.3.3). Prosba k Otci vyjadřuje, že Duch seslaný ve jménu Syna je projevem Otcovy vůle. Jestliže Congar pojímá prosebnou modlitbu jako komunikaci a propojení Boha a člověka (srov. 3.4.3.), v případě prosby uvnitř Trojice je tato představa dovedena k dokonalosti. Výroky o tom, že Osoby jsou si navzájem „průzračné“ (3.3.1.), že Duch „zkoumá hlubiny Boží“ (1K 2,10; 2.2., 3.4.2. aj.), že se Osoby navzájem znají, zjevují, přebývají v sobě –, vystihují i jejich jednotu v seslání Ducha svatého. Syn a Duch nepřemlouvají Otce, ale vyjadřují, zjevují jeho dobrou vůli.

Vzkříšení je také Boží skutek, trojiční záležitost, a podle Bulgakova se na něm podílí jak Duch svatý podle vůle Otce, tak samotný Kristus:

„Skutečnost přímo dosvědčená Písmem, že byl Kristus vzkříšen skrze Ducha svatého, potvrzuje vztah mezi vzkříšením, které učinil Otec, a aktivním

¹² Srov. 3.3.2.: „Hypostatický život Ducha svatého spočívá... v tom, že je Kristus zjevován.“ BULGAKOV, 262.

zmrtvýchvstáním Krista. Síla života, vítězná síla vzkříšení, je jedna: *Duch svatý*. Ale Duch působí ve *složené* přirozenosti Bohočlověka¹³ dvěma způsoby: na jedné straně je vzkříšení novým stvořitelským aktem Otce, který spočívá v dobytém vítězství nad smrtí a který je naplněn Duchem svatým, jeho oživující mocí, která, a to je nové, proniká do světa zchromlého hříchem. Na druhé straně, protože se Bohočlověk stává svým kenotickým činem hoden vzkříšení („smrt ho nemohla udržet ve své moci“, Sk 2,24), vstává z mrtvých On sám; a ve stejné míře je toto vzkříšení naplněno Duchem svatým, který na něm spočívá.“¹⁴

Duch svatý spojuje nebe a zemi (3.3.1.); sestoupil ve křtu na Krista, ale narozdíl od něho kvůli tomu „nebe“ neopustil, ale prostředkoval Vtělenému vztah s Otcem (srov. 245). Duch provázal Krista v jeho kenozí svou vlastní kenozí (srov. 3.2.2.), ale nepřestal přitom „zkoumat hlubiny Boží“. Vzkříšení proto přichází jak „shora“, tak „zevnitř“. Shora od Otce, zevnitř proto, že Duch svatý na Ježíši už od křtu osobně spočíval, Vzkříšení tedy nemohlo být jeho novým sestupem – to by nejdřív musel Krista opustit, a tuto variantu Bulgakov vylučuje (4.2.). Vzkříšení „zevnitř“ je spíš „novou manifestací Ducha v jeho síle“¹⁵. Kenoze obou je tak překonána.

K témuž závěru o dvojjediném aktu vzkříšení dochází Bulgakov na základě Kristovy dvojí přirozenosti (245). Kristus je pravý člověk, který zemřel, byl pohřben. Jeho vzkříšení je činem Boha-Stvořitele, tj. Boha, který posílá svého Ducha, aby dával život všemu stvoření. Vzkříšení je *novým* stvořitelským činem, který začíná tam, kde mělo působení oživující síly Ducha ve světě (3.4.1.) své hranice. Vzhledem k tomu není Kristu život „vrácen“, ale je mu „dán (kvalitativně) nový“.¹⁶ Vzkříšením Duch svatý uskutečňuje Otcův záměr s Ježíšem jako prvotinou, středem a korunou nového stvoření (srov. 3.2.1., Bulgakov). Kristus je pravý Bůh, Syn, který se stal člověkem. Jeho příběh je

¹³ Tj. pravého Boha a pravého člověka.

¹⁴ „Le fait directement attesté par l'Écriture que le Christ est ressuscité par le Saint-Esprit confirme la relation entre la ressuscitation opérée par le Père et la résurrection active du Christ. La force de vie, force triomphante de la résurrection, est une: le *Saint-Esprit*. Mais l'action de l'Esprit dans la nature *complexe* du Dieu-Homme se fait de deux manières: d'une part, la résurrection est un nouvel acte créateur du Père, qui consiste en une victoire remportée sur la mort et qui est accompli par l'Esprit-Saint, par Sa vertu vivifiante, laquelle, tel un principe nouveau, pénètre dans le monde infirmé par le péché. D'autre part, en raison de ce que le Dieu-Homme, par la vertu de son exploit kénotique, devient digne de la résurrection („la mort ne pouvait Le retenir“), Il ressuscite Lui-même; et dans la même mesure, cette résurrection est accomplie par le Saint-Esprit qui repose sur Lui.“ BULGAKOV, 244n.

¹⁵ „Une nouvelle manifestation de l'Esprit dans Sa force,“ BULGAKOV, 245. Srov. proměnění na hoře. Congarova kritika chápání Vzkříšení jen jako manifestace (3.1.2.) se na Bulgakova podle mého názoru nevztahuje. Vzkříšení v jeho podání nelze tímto pojmem shrnout, neomezuje se na něj.

¹⁶ Vzkříšení ani jako stvořitelský akt není pouhou resuscitací. Srov. POKORNÝ, *Ježíš*, 35.

kenoze, která na kříži graduje. To, co udělal Duch spočívající na Ukřižovaném, je domnívám se „příbuzné“ s jeho působením uvnitř Trojice: proměnil obětující se lásku v lásku blaženou a naplněnou (srov. 3.1.1., Bulgakov). Kristova krajní kenoze je součástí trojičního pohybu, Kristus se projevil jako Boží Syn, který si vzkříšení aktivně „vysloužil“. Duch svatý jeho utrpení proměnil v radost, jeho oběť v triumf, jeho kenozi v naplnění (srov. 3.1.1.).

4.2. Kříž a smrt

Přímo u Ježíšovy smrti se zastavuje některý z autorů důkladněji a jiný jen zběžně, ale co je rozhodující, ve všech třech pneumatologiích je takový oddíl k dohledání, a to dokonce se dvěma konkrétními tematickými body, které umožní srovnání: zaprvé je to Ježíšovo volání k Otci v Getsemane, zadruhé Ježíšovo volání k Bohu z kříže. Z textů jednotlivých autorů vysvítají jejich odpovědi na lehce odlišné pneumatologické otázky: u Bulgakova je to otázka, *kde byl* Duch svatý a *co dělal*, když Ježíš trpěl a umíral; Congar se točí kolem toho, *jestli* Duch i v této fázi Ježíšova života působil tak, jak obvykle, tedy *jestli* prostředkoval jeho vztah Syna s Otcem; Moltmann se ptá, *co* Ježíšovo utrpení znamenalo *pro Ducha*.

Bulgakov líčí Kristův příběh jako kenozi Syna doprovázenou kenozi Ducha (242, srov. 3.2.2., Bulgakov). Je to dáno lidskými podmínkami, které Syn přijal svou inkarnací skrze Ducha za své.

„Ale kenoze Ducha... dochází do krajnosti v pašijích: Kristus zakouší pocit, že je opuštěn Bohem. Tato opuštěnost není nenadálá, můžeme takřka sledovat její růst... Konkrétně *před* Getsemane, v závěru řeči na rozloučenou, Kristus podle sv. Jana ještě říká: ‚Hle, přichází hodina, a již je zde, kdy... mne necháte samotného. Ale nejsem sám, neboť Otec je se mnou‘ (16,32). Tato slova, tak jako jiná v této řeči, představují kryptogram Ducha svatého. Neboť Otec, který je na nebesích, zůstává se Synem, který je na zemi, skrze Ducha svatého... ; a Duch svatý je toto spojení Otce a Syna, toto *s, μετ'έμου*, které Otce a Syna spojuje. Nato v Getsemane zachází kenoze Syna – paralelní ke kenozi Ducha, jež omezuje účinek jeho přítomnosti – tak daleko, že dopustí, aby pocítil sevření smrti: ‚Má duše je smutná až k smrti‘ (Mt 26,38; Mk 14,34). Nicméně se ještě obrací v modlitbě na Otce: ‚Abba, Otče!‘ Kdežto ve smrtelném vyčerpání na Golgotě se už neobrací na Otce, ale na Boha: ‚Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?‘ (Mt 27,46; Mk 15,34). Tento pocit opuštění, tak odlišný od ‚neboť můj Otec je se mnou‘, je krajní kenoze Ducha, který ‚ho opouští‘. Ale zároveň ho opouští také Otec... Tomuto opuštění se rozhodně patří rozumět v tom smyslu, že vnímatelná činnost Ducha svatého je jakoby omezena na čistou potencialitu, ačkoli nebyla zrušena; neboť spočívá od věčnosti na Synu v jeho božské podstatě, Duch svatý, jak jednou sestoupil, zůstává

nepřetržitě na jeho lidské podstatě. Jedná se tedy o kenozi Ducha, která se týká jeho činnosti. To, že Duch adopce Bohočlověka definitivně neopouští, je potvrzeno voláním: ‚Otče, do tvých rukou odevzdávám svého Ducha‘ (L 23,46).¹⁷

Co bylo jádrem Kristovy kenoze na kříži, je zřetelné ze Vzkříšení. Na kříži je to *ta* kenoze, která je ve Vzkříšení překonána plností, *to* utrpení, které je ve Vzkříšení proměněno v radost, *ta* oběť, ze které se stal ve Vzkříšení triumf. Na kříži nejde o samoučelné utrpení Syna Božího, kříž bez Vzkříšení by nic nezjevil (srov. MOLTSMANN, 192n.). Utrpení, kenoze a oběť Ukřižovaného se přímo vztahují k radosti, naplnění a triumfu Vzkříšeného a jsou jimi odhaleny.

<i>Vzkříšení a oslavení Krista</i>	<i>Kříž, kenoze Krista</i>
Duch prosí v Synu a Syn prosí skrze Ducha, adresátem je Otec	Syn volá z opuštěnosti, adresátem je Bůh
Kristus je plný Ducha a může Ducha vysílat	Kristus je „opuštěn“ Duchem
Kristus vysílá Ducha od Otce	Kristus je „opuštěn“ Otcem

Otec je Bůh transcendentní; vše, co je možné říci o Bohu ve Velikonocích, zjevují Syn a Duch. O Ježíšově „opuštění“ Otcem lze mluvit jedině na základě jeho „opuštění“ Duchem, který představuje aktivní spojku Otce a Ježíše (srov. 3.2.2., 3.3.1. a bulgakovské „předložkové obrazy“). Ježíšův pocit opuštění dokládá, že spojka v danou chvíli neplní tak docela svou funkci. Pocit to je

¹⁷ „Mais la kénose de l’Esprit... devient extrême dans la Passion: le Christ éprouve le sentiment d’être abandonné de Dieu. Cet abandon n’est pas subit, nous pouvons presque en suivre la croissance. Précisément, suivant saint Jean, *avant* Gethsémani, à la fin de l’entretien d’adieu, le Christ dit encore: ‚Voici que vient l’heure, et elle est venue... où vous Me laisserez seul; mais Je ne suis pas seul, car le Père est avec Moi (XVI,32).‘ Ces mots, comme tant d’autres dans cet entretien, représentent un cryptogramme du Saint-Esprit. Car le Père qui est aux cieux demeure avec le Fils qui est sur la terre par le Saint-Esprit; et le Saint-Esprit est cette union du Père et du Fils, cet *avec*, μετ’ἐμοῦ, qui réunit le Père et le Fils. Ensuite, à Gethsémani, la kénose du Fils, parallèle à celle de l’Esprit qui restreint la vertu de Sa présence, va jusqu’à Lui permettre de sentir l’étreinte de la mort: ‚Mon âme est triste jusqu’à la mort (Mt., XXVII,46; Mc., XV,34).‘ Cependant, Il s’adresse encore au Père par une prière ‚Abba Père!‘ Tandis que dans l’épuisement de mort, au Golgotha, Il s’adresse non plus au Père, mais à Dieu: ‚Mon Dieu, Mon Dieu, pourquoi M’as-Tu abandonné (Mt., XXVII,46; Mc., XV,34)?‘ Ce sentiment d’abandon, si différent du précédent: ‚Car Mon Père est avec Moi‘, est l’extrême kénose de l’Esprit, qui ‚L’abandonne‘. Mais en même temps, le Père, Lui aussi, L’abandonne... Il convient évidemment d’entendre cet ‚abandon‘ en ce sens que l’action sensible du Saint-Esprit est comme réduit à une complète potentialité, encore qu’elle ne soit pas supprimée; car, reposant dès l’éternité sur le Fils en Son essence divine, le Saint-Esprit, une fois descendu, demeure immuablement sur Son essence humaine. Il s’agit donc bien de la kénose de l’Esprit en ce qui concerne Son action. Que l’Esprit d’adoption ne quitte pas définitivement le Dieu-Homme, ce cri l’atteste: ‚Père, Je remets Mon Esprit entre Tes mains (Lc., XXIII,46).‘“ BULGAKOV, 242n.

autentický a přesně odpovídá tomu, co Duch na kříži „dělá“, resp. „nedělá“. Ježíš je opuštěný ne proto, že by se mýlil a „přehlédl“, že Duch Boží je s ním stále, ani proto, že by s ním Duch Boží už (osobně) nebyl, ale proto, že Duch Boží „zpasivněl“. V Trojici je podle Bulgakova (v návaznosti na Augustina) Otec Ten milující, Syn Ten milovaný a Duch sama Láska (3.1.1.). Pocit opuštěnosti na kříži plyne z toho, že se Láska neprojevuje, a Syn se tudíž necítí být Otcem milován.

Schéma je zde v podstatě opačné, než když byla řeč o působení Ducha svatého ve stvoření, před Kristem (3.4.1., Bulgakov). Tehdy Duch nebyl ve světě osobně přítomen, ale působil v něm svou životní silou. Všechno, co dýchá, žije z této tvořivé síly Ducha, ne z jeho osobní přítomnosti. U kříže se Bulgakov svého rozlišování drží, ale věci se mají naopak: Duch je osobně přítomen, ale svou životní silou nepůsobí. Na Krista se proto vztahují žalmistova slova o propadání děsu, když Bůh skryje svou tvář (Ž 104,29, srov. 3.4.1.), přestože ho Duch osobně neopouští.

Duch je osobně přítomen, a i když by to Bulgakov nejspíš přímo takto neřekl, nemůže jinak. To, že spočívá na Synu, není jeho „dobrá vůle“, není to něco, od čeho by mohl dát v rozhodující chvíli ruce pryč a „žít si vlastní život“. Vlastním životem Ducha je jeho působení v Trojici, přesněji jeho spolupůsobení v dyádě Syn–Duch, která zjevuje Otce. Do Ježíšovy činnosti se osobně zapojil ve křtu a nadále není rozdíl mezi jeho věčným osobním spočíváním na Synu a jeho osobním spočíváním na Vtěleném. Všechno, co se odehrálo od křtu dál, je záležitostí dyády Syn–Duch. Duch Syna neopouští na kříži, neopouští ho v hrobě a neopouští ho ani v jeho sestupu do pekel (243n.).

To, že Duch v pašijích postupně ubírá na své aktivitě, a to až k úplné nerozpoznatelnosti, není jeho osobním rozmarem, ale jeho kenozí. Kenoze Syna a kenoze Ducha jdou pospolu (4.2., 3.2.2., Bulgakov, srov. MOLTSMANN, 94). Co se děje, je projevem vztahu Boha ke světu (srov. 3.2.1.); není to „Duch proti Synu“, ale „Duch se Synem pro svět“. Kristova opuštěnost není *činem* Ducha, ale *omezením* jeho činnosti. Duch se vzdává toho, co je pro něj typické: Duch je Plnost – ale nastupuje cestu vývoje (srov. 3.2.2., 3.5.3.), který má v pašijích navíc „sestupnou tendenci“, je to vlastně „kenoze na druhou“. Duch je Láska, ale Syn na kříži nevnímá zrovna otcovskou náruč. Duch spojuje nebe a zemi – ale Ukřižovaný je opuštěný. Při proměnění na hoře se Duch ukázal jako ten, kdo zjevuje učedníkům Syna v pravém světle (3.2.2., Bulgakov; 4.1., Moltmann), a touto činností bude Duch žít i po Letnicích (3.3.2.) – ale na kříži volá i Syn ke vzdálenému Bohu. Co tím zjevuje Duch učedníkům! Duch oplývá tvůrčí silou, je v Trojici i ve světě tím, kdo „uvádí ve skutek“ (3.1.1., 3.4.2.), ostatně jen podle svého ovoce je rozpoznatelný jako Osoba (srov. Congar) – ale na kříži se jeho působení „omezuje na potencialitu“.

Na tomto místě probleskuje kenozí na kříži něco z budoucího naplnění: potencialita není *nic*, není to *konec*. Potentialita neříká, co bylo a právě skončilo, ale co může být, je to vyhlídka k slavné budoucnosti. Proto může Bulgakov nechat zaznít Ježíšovo volání – Otče, do tvých rukou odevzdávám svého Ducha! – ve vsí naději, víře a lásce, kterou zahrnuje, aniž by tím bagatelizoval vše, co řekl výše.

Trojí zkušenost יהוה יהוה u Moltmanna by bylo možné s ohledem na to, co jsem uváděla u „Vzkříšení“ (4.1.), dovést v souvislosti s křížem a působením Ducha k velice podobným závěrům. Duch jako osoba: *ano*; provází Ježíše, zůstává s ním, neopouští ho, ať se děje cokoli. Duch jako prostor: *ne*; žádný životní prostor vůkol ani volný pohyb se (zatím) nekoná, Ježíš je doslova přibitý a umírá. Duch jako moc: *ne*; udržování při životě vzalo zasvé, Ježíš dodýchal. Jako u Bulgakova, Duch je s Ježíšem, spočívá na něm, ale neprojevuje se.

Jenomže Moltmann své uvažování touto cestou nevede. Zaprvé narozdíl od Bulgakova „nefázuje“. Bulgakov i když mluví o intratrinitárním dění, pracovní oddělí fázi „kenoze“ a fázi „naplnění“ (3.1.1.); v dějinách je pro něj takové rozdělení „z popisných důvodů“ samozřejmostí. Jedna událost, ale dvě fáze: kříž a Vzkříšení. Aby se neseřela závažnost situace, je možné o obou fázích pojednávat samostatně. Moltmannovi proti tomu infiltruje první fáze do druhé a druhá do první. Kříž a Vzkříšení jsou jako bolestivá a radostná část porodu (MOLTMANN, 98) a toto spojení je natolik těsné, že se mu nelze ani čistě metodologicky zcela vyhnout. Zadruhé, Moltmannovi se citelně více prolíná „dění na nebi“ s „děním na zemi“. Bulgakovovi „imanentní Trojice“ zajišťuje určitou stabilitu. Trojice dává ze sebe sama světu nedocenitelně mnoho, ale není ve svých vztazích světem ohrožena (srov. 2.1., Bulgakov). Moltmann musí velice dobře vážit vše, co o kříži řekne, protože svým odbouráním imanentní Trojice (srov. 2.1., Moltmann) vydal všanc Boží život. Už se hraje nejen o vztah Bůh–svět, ale také o vztahy uvnitř Boha samého. Možná i proto ten důraz na Vzkříšení, bez něhož nelze kříž ani myslet. Zatřetí, domnívám se, že Moltmann dává „u kříže“ ze všech tří autorů největší důraz na Ježíšovo božství. Umírající Bůh má v jeho konceptu jakoby přednost před umírajícím člověkem. Pouštět se do studia Moltmannovy soteriologie ale zapovídají omezené možnosti této práce.

„Markovo evangelium vypráví Ježíšův příběh jako příběh Ducha s Ježíšem ... Marek tak předkládá pneumatologickou interpretaci Ježíšova utrpení... Co začalo Ježíšovým křtem z moci Ducha, končí v jeho utrpení z moci Ducha... Zatímco při křtu se obrací Bůh na Ježíše, když ho nazývá ‚milovaným Synem‘, v Getsemane

odpovídá Ježíš vzýváním „Abba, milý Otče“¹⁸. Jak volání do života, tak odpověď daná v umírání se dějí ‚v Duchu‘... Ježíšovo utrpení, které začíná v Getsemane nevyslyšenou modlitbou k Otci, končí výkřikem opuštění Ježíše na kříži (Mk 15,34). Co znamená tato zkušenost Ježíše na kříži pro Ducha Božího, jestliže souhlasíme, že ho Duch Boží provázal a že Ježíš trpěl a zemřel v Duchu svatém? Předdeslali jsme, že Ježíšův příběh je zároveň příběhem Ducha, který na něj sestoupil a spočívá na něm. Z toho vyvozujeme, že příběh utrpení mesiášského Syna Božího je také příběhem utrpení Ducha Božího. Ale Duch netrpí stejným způsobem, jelikož je Ježíšovou mocí v utrpení¹⁹, a dokonce ‚neporušitelným životem‘²⁰, v jehož moci může Ježíš dát sebe zástupně ‚za mnohé‘²¹. V Getsemane je Duch Boží přítomen a utváří odpověď Syna: ‚Ne, co já chci, ale co ty chceš.‘ Tím mu odhaluje Boží ‚vůli‘, která se projevuje mlčením Otce k prosbě Syna.²² Na Golgotě zakouší Duch muka a smrt Syna, aniž by ale zemřel s ním.²³

Moltmannův text pokračuje ‚odevzdáním Ducha‘ (97) a jeho přimlouváním se tam, kde Ježíš už křičet nemohl (srov. 3.1.3., Moltmann). Duch jako šechina doprovází Ježíše během celých pašijí, formuje jeho modlitby (Getsemane),

¹⁸ Překlad Ježíšova oslovení Otce (Mk 14,36) jako ‚milého‘ Otce („*lieber Vater*“, MOLTSMANN, *Geist*, 77) se mi zdá poněkud zavádějící. Francouzský překlad se vzniklou paralelou nechal strhnout natolik, že ji dovádí do dokonalosti: při křtu je Ježíš ‚Fils bien-aimé‘, v Getsemane je Otec ‚Père bien-aimé‘.

¹⁹ ‚Die Leidenschaft Jesu‘, MOLTSMANN, *Geist*, 77.

²⁰ Žd 7,16, kral.

²¹ ‚Das ‚unzerstörbare Leben‘, in dessen Kraft Jesus sich stellvertretend ‚für viele‘ hingeben kann‘, MOLTSMANN, *Geist*, 77.

²² ‚Er offenbart ihm damit den ‚Willen‘ Gottes, der im Schweigen des Vaters zur Bitte des Sohnes zum Ausdruck kommt.‘ MOLTSMANN, *Geist*, 77.

²³ ‚L'évangile de Marc raconte l'histoire de Jésus comme l'histoire de l'Esprit avec Jésus... Marc donne ainsi une interprétation pneumatologique de la passion de Jésus... Ce qui a commencé avec son baptême par la force de l'Esprit se termine dans sa passion par la force de l'Esprit... tandis que lors du baptême Dieu s'adresse à Jésus en l'appelant ‚Fils bien-aimé‘, Jésus répond à Gethsémani par l'invocation Abba, ‚Père bien-aimé‘. L'appel à la vie tout comme la réponse donnée dans la mort adviennent ‚dans l'Esprit‘... La passion de Jésus, qui commence à Gethsémani par la prière non exaucée adressée au Père, se termine par le cri d'abandon de Jésus sur la Croix (Mc 15,34). Que signifie cette expérience de Jésus sur la croix pour l'Esprit de Dieu, dès lors que nous admettons que l'Esprit de Dieu l'a accompagné et que Jésus a souffert et est mort dans l'Esprit saint? Nous avons posé au départ que l'histoire de Jésus est en même temps l'histoire de l'Esprit qui est descendu sur lui et qui repose sur lui. Nous en tirons la conséquence que l'histoire des souffrances du Fils messianique de Dieu est aussi l'histoire des souffrances de l'Esprit de Dieu. Mais l'Esprit ne souffre pas de la même manière, puisqu'il est la force de Jésus dans la souffrance, et même la ‚vie indestructible‘ en vertu de laquelle Jésus peut se livrer en prenant la place de la ‚multitude‘. À Gethsémani, l'Esprit divin est présent et forme la réponse du Fils: ‚Non pas ce que je veux, mais ce que tu veux.‘ Il lui révèle ainsi la ‚volonté‘ de Dieu qui s'exprime dans le silence par lequel le Père répond à la supplication du Fils. Au Golgotha, l'Esprit souffre les souffrances et la mort du Fils, mais sans mourir lui-même avec lui.‘ MOLTSMANN, 95–97.

modlí se s ním, v něm a nakonec i za něj (kříž). Utrpení Ježíše se Duchaschichiny týká stejně, jako se ho týká utrpení všeho stvoření, k němuž se přidružuje (3.1.3.). Ježíš se navíc Duchem nechal jako jeho Pomazaný vést (srov. 2.4., „pneumatologická christologie“) a jeho život se vyznačoval důvěrným vztahem s Otcem. Řeklo by se tedy, že v jeho případě schichina „dosáhla svého“. Přesto ho – a sebe s ním – dovádí do krajní opuštěnosti. V Ježíšově osobě se vyostřuje otázka Božího lidu, odkud se „bere“ náhlé opuštění Bohem (začíná modlitbou v Getsemane, kdy na Ježíšovo „Abba“, které Moltmann vykládá jako „milý Otče“, nepřichází jiná odpověď než mlčení) a *proč*. K tomu se váže nejasnost, oč vlastně schichina na kříži prosí. Moltmann na více místech balancuje mezi Boží přítomností v Kristu a Božím opuštěním Krista, kdy jedno souvisí s druhým. Snad je zde do krajnosti dovedena přesmyčka lidských bolestí a Božího života (3.2.2., Moltmann): Bůh si v Kristu „adoptuje“ lidskou opuštěnost, a člověk si v Kristu může „adoptovat“ Boží blízkost. „Tak se Bůh stává Bohem těch, kdo jsou bez boha.“²⁴ K tomu je ale zapotřebí také Boží „moci“ a Božího „prostoru“, které se plně projeví ve Vzkříšení.

Ježíš „trpěl a zemřel v Duchu svatém.“ Tento obrat připomíná zkušenost Ducha Božího jako prostoru (3.4.1., srov. 4.1.). Moltmannovi záleží na tom, aby Ježíš nebyl ve vleku událostí, ale měl je „pod kontrolou“, tj. aby se v nich „pohyboval“ suverénně a svobodně. Moltmann představuje „teologii sebe-darování“²⁵: „Skutečně činní nejsou v utrpení a ve smrti Krista Římané, ani smrt, ale je to Kristus sám podle Ducha Božího, který v něm působí. V ‚teologii sebe-darování‘ se Kristus stává skrze Ducha Božího subjektem svého utrpení a své smrti.“²⁶ Ježíš vedený Duchem dělá to, co chce on a Otec.²⁷ Není svázán vnějšími okolnostmi ani vnitřní tísni (srov. 3.5.1.), a v tomto smyslu je Duch jeho „volným prostorem“. V uvedeném textu tak obrat „v Duchu“ vyjadřuje zakotvenost Pomazaného v Duchu Božím. Napovídá tomu i komunikace Otce a Syna „v Duchu“ (srov. 93). Navzdory důmyslnému konceptu zástupnosti a Božího sebe-vydání se vtírá otázka, jak mohl Ježíš umírat „v (tomto!) Duchu“, a přitom trpět opuštěností od Otce.

Duch jako moc uschopňoval Ježíše uzdravovat nemocné (3.2.2.). Je to Boží moc, která dává život a která Kristu „nebyla dána pro něj samého, ale pro

²⁴ „Dieu devient ainsi le Dieu des sans dieu.“ MOLTSMANN, 192.

²⁵ „Theologie der Hingabe“, MOLTSMANN, *Geist*, 76.

²⁶ „Ceux qui sont réellement actifs dans la passion et dans la mort du Christ, ce ne sont pas les Romains, ni non plus la mort, mais c'est le Christ lui-même en vertu de l'Esprit divin qui opère en lui. Dans la ‚théologie du don de soi‘, le Christ devient par l'Esprit de Dieu le sujet de sa passion et de sa mort.“ MOLTSMANN, 95.

²⁷ Díky „vnitřní konformitě vůle vydávaného Syna s vydávající vůlí Otcovou“ není Syn pasivní ani ve srovnání s Otcem. Jejich aktivita i utrpení jsou společné. GROSS, KUSCHEL, *Bůh a zlo*, 161n. Výjimečný vztah Ježíše k Bohu a Boha k Ježíši je „prací“ Ducha. MOLTSMANN, 93.

druhé: nemocné, chudé, hříšníky, umírající“²⁸. Křtem začalo Ježíšovo působení z této moci, které bylo úzce svázáno s jeho solidaritou v utrpení (srov. 3.2.2.), a na kříži se dovršilo. Duch-moc tak na kříži vlastně dělá to, co dělal vždycky: dává v Kristu život těm, ke kterým byl Kristus poslán. Může to udělat, protože Krista provází (šechina), ale zároveň jím není (95); zůstává mocí a životem i (a právě) v jeho slabosti a smrti a uschopňuje slabého a umírajícího Krista, aby dával život „mnohým“. Nejen že s Kristem „nezemřel“, ale jeho smrt proměnil v nový život (srov. 4.1., Moltmann). „Ježíšova cesta utrpení... je rovněž cestou utrpení Ducha, jehož moc se manifestuje v Ježíšově slabosti. Duch je transcendentní stranou této imanentní Ježíšovy cesty utrpení.“²⁹ To bude mít velký význam také pro seslání Ducha o Letnicích a pro jeho pobyt v církvi: Duch nebude ve světě působit triumfalisticky (v negativním slova smyslu), ale jako Duch Vzkříšeného a Ukřížovaného (95; srov. 3.2.3.). Otázka, co Kristův kříž „znamená pro Ducha“, se tak zdaleka neomezuje na moment Ježíšovy smrti, ale vztahuje se i k událostem „po Kristu“. „Pneumatologická christologie“ a „christologická pneumatologie“ jsou navzájem provázány a ovlivňují jedna druhou (2.4.).

Relativně nejméně oddílů, které by si všímaly přímo Ježíšovy smrti, je k dohledání v Congarově pneumatologii. Nicméně existují. Congar také chápe kříž a Vzkříšení jako dvě strany téže události, vyjadřuje to ale jiným způsobem (a „fázuje“). Obojí je součástí komunikačního procesu Syna a Otce: na kříži zaznívá otázka, ve Vzkříšení odpověď. Tento rozhodující dialog začal, stejně jako u Bulgakova a Moltmanna, už v Getsemane:

„Smrtný zápas³⁰ byl dramatickým okamžikem volání k Otci: ‚Abba, Otče, tobě je všechno možné; odejmi ode mne tento kalich, ale ne, co já chci, nýbrž co ty chceš‘ (Mk 14,36). Zkrátka: ‚Ty jsi můj Otec; přišel jsem konat tvou vůli.‘ Odpověděl Otec? Podle L 22,43 dodává anděl Ježíšovi síly. Sv. Jan jde ještě dál: ‚Nyní je má duše sevřena úzkostí. Mám snad říci: Otče, zachraň mě od této hodiny? Vždyť pro tuto hodinu jsem přišel. Otče, oslav své jméno! Z nebe zazněl hlas: Oslavil jsem a ještě oslavím‘ (12,27n.)³¹ ... Ježíš na kříži! Odevzdal se skrze věčného Ducha, říká Žd 9,14... Načal žalm dvacátý druhý: ‚Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?‘ (Mt 27,46; Mk 15,34). Z onoho ‚ty jsi můj Otec‘ se stalo

²⁸ „Cette puissance de vie de Dieu ne lui est pas donnée pour lui-même, mais pour les autres: les malades, les pauvres, les pécheurs, les mourants.“ MOLTSMANN, 93.

²⁹ „Dès lors le chemin de la passion de Jésus est également le chemin de la passion de l'Esprit dont la puissance se manifesterá dans la faiblesse de Jésus. L'Esprit est la face transcendante de ce chemin de souffrance immanent de Jésus.“ MOLTSMANN, 94.

³⁰ Úzkost v Getsemane.

³¹ Některé rukopisy uvádějí „oslav svého Syna“. Srov. Kristova modlitba podle J 17: „Otče, přišla má hodina. Oslav svého Syna, aby Syn oslavil tebe.“

volání k Nepřítomnému... Ale jestli, jak se osobně domníváme, Ježíš pokračoval ve svém žalmu, nebo alespoň vzpomenu na některé jeho verše, jaká naděje, jaké ‚ty jsi můj Otec‘ vyvstalo v jeho srdci!... U sv. Lukáše (23,46) jsou Ježíšova poslední slova vzata z jiného žalmu (31,6): ‚Otče, do tvých rukou odevzdávám svého ducha‘. Odpověď Otce přišla o půldruhého dne později. Spočívala ve slovech ‚Ty jsi můj Syn‘ řečených v naprosto nových podmínkách: ‚to zaslíbení, kteréž se stalo otcům, Bůh naplnil... vzkřísiv Ježíše; jakož i v druhém žalmu napsáno jest: Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe‘ (Sk 13,32n., kral.).³²

Duch svatý prostředkuje vztah Otce a Syna, projevuje se to vzájemným oslovením (2.4., Congar). Do tohoto rámce patří Synovo ‚konání vůle Otce‘. Není tím míněna slepá poslušnost (srov. 3.5.2.), ale dynamický vztah, který vychází z onoho vzájemného oslovení. Pokud vůbec užívat slovo ‚poslušnost‘ (čemuž se Congar nebrání), doporučovala bych obrátit se k jeho české podobě a přesunout těžiště z tradičně chápaného ‚být poslušný‘ na důvěrné ‚slyšení‘, naslouchání, které v české po-sluš-nosti zaznívá. Vtělený Syn tím, že skrze Ducha slyší, zná a koná vůli Otce, zjevuje světu, jaký je Bůh, a to nejen Otec, ale Bůh-Trojice, již je Syn jednou z Osob. Ekonomická Trojice je ‚podle Boží vůle‘, je to Bůh, jak se dobro-volně dává světu, aby ho svět mohl poznat. Pozemský Ježíš naplňuje tuto Boží vůli, Syn ukazuje ve své kenozi to, co je u Boha ve slávě (2.1., Congar).

V Duchu říká Syn Otci ‚Otče‘ (2.4., Congar). V Getsemane je toto ‚Otče‘ jednoznačné. Zatímco u Bulgakova i Moltmanna je Getsemane temnou předzvěstí toho, co bude následovat, a Ježíšova modlitba už v sobě obsahuje něco z utrpení, které přijde, u Congara se zdá být zatím ‚všechno‘ relativně v pořádku. Ježíš říká Bohu ‚Otče‘, což je možné jedině skrze Ducha synovství,

³² ‚L’agonie a été le moment dramatique du cri vers le Père: ‚Abba, Père, à toi tout est possible, écarte de moi cette coupe! Pourtant, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux!‘ (Mc 14, 36). Bref, ‚Tu es mon Père; je suis venu faire ta volonté.‘ Père a-t-il répondu? En S. Luc, 22,42, un ange conforte Jésus. S. Jean va plus loin: ‚Maintenant, mon âme est troublée, et que dirai-je? Père, sauve-moi de cette heure? Mais c’est précisément pour cette heure que je suis venu. Père, glorifie ton nom.‘ Alors une voix vint du ciel: ‚Je l’ai glorifié et le glorifierai encore‘ (12,27–28) ... Jésus en croix! Il s’est offert par un esprit éternel, dit He 9,14... Il a commencé le psaume 22, ‚Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m’as-tu abandonné?‘ (Mt 27,46; Mc 15,34). Le ‚tu es mon Père‘ est devenu un appel à l’Absent... Mais si, comme nous le pensons personnellement, Jésus a continué son psaume ou, tout au moins, en a repassé quelques versets, quelle espérance, quel ‚tu es mon Père‘ s’est levé dans son coeur!... Chez Luc (23,46), la dernière parole de Jésus est tirée d’un autre psaume (31,6): ‚Père, entre tes mains je remets mon esprit‘. La réponse du Père est venue un jour et demi plus tard. Elle a consisté à dire ‚Tu es mon Fils‘ dans des conditions absolument nouvelles: ‚cette bonne nouvelle, la promesse faite aux pères, Dieu l’a pleinement accomplie... quand il a ressuscité Jésus, comme il est écrit au psaume second: *Tu es mon Fils; Moi, aujourd’hui, je t’ai engendré*‘ (Ac 13,32–33).“ CONGAR, 504n.

a toho přijímá Vtělený od Otce (2.4., Congar). Vyplývá z toho, že Ježíš v Getsemane *není* sám a zatím vlastně nic nenaznačuje, že by sám měl být. Výběrem citátů z těch evangelií, v nichž Otec v Getsemane Ježíši odpovídá, Congar už jenom posílí to, co je obsaženo v samotném Ježíšově oslovení Otce. Celou svou modlitbou vyjadřuje Ježíš – Syn ve své kenozi – to, co je u Boha ve slávě a co zůstává na věčnost (viz výše). Analogicky nejlepší způsob, jak může Congar popsat Ježíšovu naději na kříži (Congar o jeho naději nepochybuje), je „ty jsi můj Otec“, které jistě „vyvstalo v jeho srdci“. Synovství a otcovství je to podstatné, oč tu běží. Role Ducha svatého, Ducha synovství, je v pašijním příběhu u Congara důležitější, než by se na první pohled mohlo zdát.

Na kříži dochází proti Getsemane ke zvratu, z Otce se stává „Bůh“ (srov. Bulgakov); s tímto odcizeným oslovením přesně koresponduje Ježíšovo volání „proč jsi mě opustil“. Congar na tento moment nahlíží velice prostě a lidsky. Nehledá žádné „skryté“ trojiční významy v události kříže a nesnaží se zpětně interpretovat tam, kde se Ježíš jenom ptal.³³ Congar neřeší, jestli je Ježíš *skutečně* Bohem opuštěný, resp. co právě „dělá“ Otec a co tato chvíle znamená pro Ducha a potažmo pro Otce. Dívá se jenom na Ukřižovaného, který je ostatně v Duchu jediným zjevením Otce.³⁴ Boží nepřítomnost se projevuje ve volání Syna, jež je třeba brát s maximální vážností (neříká „Otče“!), ale nic víc nelze pro tuto chvíli dovozovat. Děsivost situace se Congar tradičně snaží zmírnit poukazem k „druhému dějství“ žalmu 22 a vyvážením slov opuštění (Mk, Mt) alternativním zvoláním podle Lukášova evangelia. (Bulgakov klade oba tyto citáty vedle sebe a jejich původem se nezabývá.) Především je ale, stejně jako ve 22. žalmu, Ježíšovo volání „prvním dějstvím“ Velikonoc. Je to vrchol „ještě ne“ Ježíšova příběhu (srov. 3.1.2., Congar).

V Duchu říká Otec Synu „milovaný Syn“ (2.4., Congar); Otec odpovídá na modlitby Syna. V Getsemane je jeho blízkost vyjádřena andělem, který Ježíše posiluje (L), po modlitbě podle J 12 zazní ujišťující „hlas z nebe“³⁵. Rozhodující pro celý Ježíšův příběh a příběh jeho následovníků je reakce Otce na volání z kříže. Congar se na kříž dívá z hlediska Vzkříšení: neřekne, že Otec k Ježíšovu křiku mlčel, ale že odpověděl za den a půl. Odpověď to byla v nejvlastnějším slova smyslu otcovská: dal Synu život. Uskutečnila se stejně jako modlitby Syna skrze Ducha.

³³ Srov. vyhocená (a snad místy nespravedlivá) kritika moltmannovského konceptu (Ukřižovaný Bůh, Trojice a království Boží, Bůh ve stvoření, Cesta Ježíše Krista) in: GROSS, KUSCHEL, *Bůh a zlo*, 165: „Je možné pomocí spekulativní trojiční teologie kříže nezměrně utrpení zabudovat do jakési teorie, a tím neutralizovat pochybnosti, které se ozývají právě ve výkřiku Ukřižovaného k Bohu?“

³⁴ Srov. Bulgakov, ale i Moltmann: Otec trpí v Synu, a to proto, že v Synu přebývá Duch svatý (MOLTMANN, 102).

³⁵ Ozývá se ovšem kvůli zástupu (J 12,30). Ježíšovo synovství není „samo pro sebe“, ale také pro druhé.

V oddílu o prosebné modlitbě líčil Congar takovou modlitbu jako setkání, v němž se Bůh dostává ke slovu, tj. tvoří, obnovuje, zachraňuje, proměňuje (3.4.3., Congar). Ježíšova smrt a Vzkříšení se nacházejí v takovém modlitebním proudu; Ježíš v něm skrze Ducha svatého prosí, zástupně za celý svět, a Otec skrze Ducha svatého tvoří, obnovuje, zachraňuje a proměňuje, projevuje se jako Bůh, který má dobrou vůli a moc vzkřísit svého Syna z mrtvých a spolu s ním přivést celý svět k novému životu. Ježíš jako Syn se znovu-rodí v tomto vztahu Otce a Syna v Duchu. Připomíná to „Congarův“ trojiční koncept, ve kterém jsou Osoby určovány vztahy (2.2., Congar).

Kromě této role „Ducha synovství“ zastává u Congara Duch svatý vzhledem ke kříži ještě (minimálně) jednu funkci: zpětně objasňuje Ježíšův proces (3.3.3., Congar). Vyjadřuje se k němu jakožto Paraklétos, Advokát³⁶. Duch „svědčí“ a „usvědčuje“ a podle jeho svědectví *neměl* být Ježíš odsouzen. Duch je Ježíšovým advokátem, prohlašuje ho za nevinného, a vzhledem k tomu, že svědčí *po* jeho smrti, je zároveň žalobcem světa, protože „svět“ tohoto nevinného popravil. Stojí za pokus zastavit se na okamžik u tohoto svědectví jako u jednoznačného postoje Ducha Božího a „preventivně“ ho nezamlžovat jen kvůli tomu, že by mohlo neladit s jinými teologickými výpověďmi (Ježíš jde na kříž dobrovolně – jeho život mu „nikdo nebere“ – nebo „v poslušnosti a podle vůle Otce“). Připomněla bych Moltmannovo obecné pravidlo: oběť je oběť, viník je viník, Boží milosrdenství je tu pro všechny, ale pro každého jinak a Bůh opravdu nechce, aby Kain zabil Ábela (srov. 3.3.3., Moltmann).

Když Duch vzkřísil Ježíše, řekl tím opak toho, co předtím prohlásili Ježíšovi soudci. Byla to Boží pozitivní výpověď (Ježíšovi „ano“, život) proti jejich negativní výpovědi (Ježíšovi „ne“, smrt). „Vtip“ je v tom, že „ano“ a „život“ člověku Ježíšovi v podstatě automaticky zahrnuje „ano“ a „život“ celému lidstvu, jak ho Ježíš představuje (srov. 3.2.2., Bulgakov). Také pro ty, kdo Ježíše odsoudili, je proto jeho vzkříšení dobrou zprávou. Neznamená to ale Boží souhlas s Ježíšovou popravou – tím by se Bůh připojoval k jejich „ne“ a „smrt“ Ježíšovi, a v důsledku by řekl „ne“ a „smrt“ celému lidstvu.

Vracím se tak k tomu, že svědecká výpověď Ducha (à la Congar) odzbrojuje svou přímočarostí, a bylo by škoda ji a odlišné formulace harmonizovat až do výsledku „Bůh poslal Ježíše na kříž, ale lidé, kteří o tom rozhodli, se provinili, ovšem Bůh to tak chtěl, ale můžeme za to vlastně všichni, kromě Boha tedy... a koneckonců Ježíš to chtěl sám, a kdo by mu bránil, šlapal by si po štěstí“. Zdá se mi v tomto případě méně problematické konfrontovat dva protichůdné a třeba i trochu černobílé teologické pohledy a v dalších krocích je nechat, aby se „vybarvily“, než předem zaujmout všeobjímající pozici, podle níž s trochou nadsázky proběhl Ježíšův proces k plné spokojenosti všech zúčastněných na

³⁶ K významové šíři „Parakléta“ srov. 3.3.1., Congar.

nebi i na zemi (snad kromě učedníků, kteří byli hloupí a nic nepochopili). Duch jako advokát a žalobce vnáší do celého procesu světlo, rehabilituje Ježíše, obviňuje jeho soudce (a utěšuje právě ty učedníky).

Touto soteriologií je možné převyprávět celý Ježíšův příběh (netvrdím, že je to postup Congarovi vlastní, ani že je mu možné tuto soteriologii bez dalšího přisoudit). Syn se narodil skrze Ducha svatého, tj. skrze Osobu, která se vzdává vlastní tváře a pomalu i jména, aby světu zprostředkovala tvář a jméno druhé Osoby (srov. CONGAR, 707; 542). Tímto Duchem je Vtělený pomazán ve křtu a veden během celého svého působení. Mluvení a jednání Ježíše jako Mesiáše proto vykazuje hodně z toho, co je charakteristické pro Ducha. Duch svatý nezjevuje sám sebe a neukazuje se, zato ale „hýbe věcmi“ a lidmi, uvádí je do pohybu, jeho činnost se projevuje určitým způsobem. Díky tomu je i jako Osoba rozpoznatelný (srov. CONGAR, 707). Svým vlastním způsobem tak přece jen zjevuje i sám sebe – i když v druhých a pro druhé (srov. BULGAKOV, 245). Mesiáš vnitřně (ne zvnějšku) vedený tímto Duchem jedná zásadně ve prospěch druhých lidí, pro které byl pomazán. Je svobodný, plný Ducha, který ho svým „vanutím-kam-chce“ strhává vně něho samého k druhým lidem a ke světu (srov. 3.5.2.). Jako pomazaný Duchem Kristus raději až k nepřežití upozadí sám sebe, než aby přestal být Mesiášem těch, ke kterým ho Duch vede. Neudělá z této své cesty žádný úkrok stranou a nezbaví se překážky, kterou představují ti lidé, které z různých důvodů jeho činnost vyprovokovala k odporu. Kdyby se Kristus obrátil proti nim, zúžil by pole svého působení, stal by se Mesiášem jen pro některé. Krokem stranou by byl i útěk – ten by znamenal mírumilovné okleštění Mesiášova působiště a vyžadoval by, aby byla Duchu přistříhnuta křídélka. Za daných okolností, v situaci konkrétního konfliktu, bylo pro Ježíše přijetí kříže jedinou možností, jak nesejít z cesty Mesiáše. Vzkříšení pak neznamená jen obnovení života Ježíše jako jednotlivce, ale skutečně nový život, který zahrnuje svým způsobem všechny, které Ježíš-Mesiáš po své cestě „pobral“ nebo pobrat chtěl. To se týká i osob těch, kteří ho odsoudili (netýká se to jejich odsouzení samotného). Boží „ano“ ve Vzkříšení má dosah pro všechny, kterým říkal (v Duchu) „ano“ Ježíš, jinak by Vzkříšení prostě nebylo vzkříšením *celého* Ježíše Krista v jeho Duchu.

Závěr

Jak jsem uvedla v úvodu této práce, mým cílem nebylo samotné srovnání pramenů, se kterými jsem pracovala, a už vůbec ne uvedení jich „do konfliktu“. Stále se domnívám, že je možné a užitečné nechat prameny co nejdéle mluvit vedle sebe a spolu (nakolik se mi to v práci podařilo, je věc druhá) a že pro pneumatologii to platí dvojnásob. Za zmínku stojí skutečnost, kterou si dodatečně uvědomuji, že pro interpretaci závěrečné, čtvrté kapitoly měla jen mizivý význam kapitola o filioque. Osobně jsem předpokládala, že to bude spíš kapitola klíčová, protože je tradičně nejvíce – konfrontační. Z omylu mě vyvedli v maximální svornosti všichni tři autoři: filioque je sice už po staletí předmětem sporu (eufemicky řečeno), jeho skutečný význam pro víru církve je tím ale neuvěřitelně nadhodnocen. Nadhodnocením filioque bylo i mé vstupní očekávání. Jestliže toto platí pro tak historicky zlomový spor, jakým je filioque, nedávalo by už vůbec žádný smysl zabřednout do rozdílností Bulgakov – Congar – Moltmann natolik, aby se nakonec přehlédlo, že – pokud jde konkrétně o téma této práce – jeden jako druhý jako třetí předkládají způsob, jak zakomponovat pneumatologii do velikonočního příběhu (resp. velikonoční příběh do pneumatologie). Tím všichni tři představují alternativu k christologiím, které by se – konkrétně když dojde na Kristovo ukřižování – bez větších obtíží bez pneumatologie obešly (naproti tomu patrně žádná křesťanská pneumatologie by se neobešla bez christologie). Teprve na druhém místě je otázka, v kterých bodech se cesty autorů rozcházejí.

Pneumatologie vyzdvihuje ve velikonočním příběhu určité momenty, které ovlivňují celkový pohled na událost kříže a Vzkříšení. Zasazuje tuto událost do jasného kontextu; Duch svatý sice – podle už otřepané fráze – jako by „neměl vlastní tvář“, zato ale oplývá nenapodobitelnou schopností uvádět věci do pohybu a navzájem propojovat koho a co se dá. Na církevní půdě bývá řeč o jednotě v mnohosti, která je dílem Ducha, ale jeho činnost se na tuto oblast zdaleka neomezuje: Duch vnitřně propojuje události v dějinách spásy a vede je k eschatologickému naplnění, obnovu světa v jeho tělesnosti váže na tělesnost Vzkříšeného, jako Duch pravdy utváří společenství na různých rovinách, všechny oblasti života spojuje v jeden harmonický celek, dokáže vztahy svázat svobodou. Také ve Velikonocích hraje Duch roli „spojky“, a to přímo „rychlé“, dynamické spojky. Předně Duch svatý prostředkuje vztah mezi Ježíšem a jeho Otcem. Soupodstatností nebo jednotou vůle lze vyjádřit leccos, ale ne dynamiku tohoto vztahu. Je nápadné, že všechny tři pneumatologie se v pašijních oddílech točí kolem Ježíšovy modlitby. To, co se děje na kříži, je popisováno Ježíšovým voláním a jeho interpretací. Váznoucí komunikace s Otcem je středem Ježíšova utrpení. Autoři můžou vidět odlišně aktivitu nebo pasivitu Ducha na kříži, ale pro všechny je Ježíšova opuštěnost trojiční

záležitostí. To automaticky vyvolává jiné otázky, než kdyby šlo jen o Ježíše na jedné straně a Otce na straně druhé. Duch je uvnitř dění a dodává celé situaci na plastičnosti. S tím, že Duch zůstává s Ukřižovaným, je spojena živá naděje, která i z momentu Ježíšova opuštění na kříži u všech autorů probleskuje. U Bulgakova je činnost Ducha omezena na „potencialitu“, což přislíbujíc následné propuknutí této činnosti naplno. U Congara nakonec přece jenom na kříži zazní – jak je to možné jenom v Duchu – nadějně „Otče“. U Moltmanna spolu s Duchem-osobou provází Ježíše na kříž také životadárná moc. Duch svatý dynamicky spojuje kříž a Vzkříšení v jednu událost s vnitřní kontinuitou. Není „kříž – nic – Vzkříšení“, ale to, co se stalo na kříži, je Duchem proměněno ve Vzkříšení. Duch je také garantem kontinuity mezi Ježíšovým životem a jeho smrtí; jím byl Syn vtělen, jím byl Ježíš pomazán ve křtu, jím byl Kristus veden. Takto by bylo možné dále pokračovat.

Rizikem „souhledného“ přístupu k autorům je, že se jednotlivé prameny vůbec nemusejí „setkat“. Tomu měla zabránit struktura práce. Témata „přípravných kapitol“, o která jsem se opírala při výkladu oddílů o kříži a Vzkříšení, byla společná všem třem autorům. Každé z těchto témat (Duch – jednota – naplnění, Duch – Slovo – tělo, Duch – Slovo – pravda atd.) by ale vydalo na samostatnou práci, zvláště pokud by se mělo opravdu důsledně zohlednit jeho zasazení v kontextu té které pneumatologie. Snažila jsem se zachytit výraznější myšlenkové postupy autorů, ale určitě jsem se často neubránila zjednodušování a některé otázky (natožpak odpovědi) pravděpodobně vyzněly poněkud jednostranně. Na druhou stranu jsem obsah těchto kapitol nesměrovala za každou cenu k Velikonocům (spoléhala jsem na samotný výběr témat), takže jen část materiálu byla v poslední kapitole „použitelná“. Celkově ale v tom, jak autoři s vybranými tématy pracují, vidím „nasáklost“ všech tří pneumatologií Velikonocemi, bez ohledu na to, kolik prostoru je věnováno jejich systematickému rozboru. Souvisí to s neodmyslitelností christologie od pneumatologie a konkrétně s „bodem obratu“, v němž se Duch svatý stal Duchem Kristovým, tj. Duchem, kterého vysílá vzkříšený a oslavený Kristus. Jinými slovy, počínaje tímto mezníkem je působení Ducha svatého určeno tím, kdo byl a jak ve světě působil Kristus. V rámci pneumatologií je pak logická otázka, jak ve světě působil Duch předtím a jaká byla jeho role v Ježíšově příběhu, narozením počínaje a Vzkříšením konče. Moltmann mluví o vztahu pneumatologické christologie a christologické pneumatologie, Congar o Spirituque vedle (před) filioque v ekonomii spásy, Bulgakov o dyádě Syna a Ducha, ale všechno to vyjadřuje jedno a totéž: Duch svatý nepřichází na scénu až „po Kristu“, ale také před Kristem a s Kristem.

Co jsem z přípravných kapitol využila v kapitole čtvrté, se týkalo zejména: v případě Bulgakova toho, jak charakterizovat Syna a Ducha svatého

v Ježíšově příběhu, s přímou vazbou na jejich charakteristiku uvnitř Trojice; v případě Congara strukturálního propojení Ježíšova příběhu s příběhem jeho následovníků a zároveň dynamiky vztahů mezi „nebem a zemí“, kterou udržuje Duch svatý; v případě Moltmanna různých zkušeností Ducha, které zachycují Ježíšův příběh v jeho významu pro svět. Ve vybraných textech, v nichž autoři rozebírali přímo velikonoční události, se Bulgakov zaměřuje na společnou cestu Krista a Ducha v pašijích, na podíl jednotlivých Osob na Kristově zmrtvýchvstání a na jejich aktivní spolupráci při následném vyslání Ducha do světa. Congara zajímá synovsko-otcovský vztah Ježíše a Otce mezi Getsemane a Vzkříšením a eschatologický náboj, který v sobě Vzkříšení má. Moltmann vede k setkání s Duchem na kříži a k setkání se Vzkříšeným v Duchu. Všichni se zabývají otázkou opuštěnosti Krista na kříži a novými vyhlídkami pro svět, které otevírá Vzkříšení. Oddíly o kříži se nesou v „komorním“ duchu, oddíly o Vzkříšení jsou všeobecné. Těžiště spásy je – do té míry, do jaké autoři dovolí jedinou událost kříže a Vzkříšení rozdělit – viděno ve Vzkříšení. Nebo lépe, až se Vzkříšením je svět do spásného dění „přibrán“ jako aktér, může se „zapojit“, je novým životem prostupován, je „vidět“ (a vidět je jinak než „před Kristem“). Kříž se odehrál pro svět, ale svět na něm trpět nemusel. Na kříži Ježíš umírá sám, jako Vzkříšený se setkává se všemi. U kříže texty ponoukají k pohledu jenom na Krista, u Vzkříšení se už můžeme rozhlédnout kolem sebe.

Každý z autorů má samozřejmě své vlastní teologické důrazy. Napovídají tomu už názvy pneumatologií. Ani jeden z názvů není nahodilý („prostě něco o Duchu“) nebo přednostně estetický, ale ve všech zaznívá něco z celkového zaměření. K co možná nejjednoduššímu a nejvýstižnějšímu vyjádření hlavních důrazů jednotlivých pneumatologií měly sloužit „klíčové výrazy“: „kenoze“ pro Bulgakova (Utěšitel), „adopce“ pro Congara (Věřím v Ducha svatého) a „život“ pro Moltmanna (Duch života). Mám za to, že se tyto „klíče“ osvědčily, pomohly k rozpracování některých „velikonočních“ témat a snad i k udržení kontinuity. Neobjevují se programově ve všech oddílech, jednotlivé pneumatologie na ně není možné zredukovat (takové ambice si „klíče“ ani nekladly), ale ani ty oddíly, které se o ně neopírají, „klíčům“ neprotiřečí, spíše je zpětně potvrzují. Především jsou klíče v souladu se stěžejní, čtvrtou kapitolou. Bulgakov interpretuje pašije jako osobní kenozí Syna a kenozí činnosti Ducha a Vzkříšení jako překonání obou těchto souvztažných kenozí, což se projeví oslavením Syna a jeho mocí vyslat Ducha do světa. Congar popisuje pašije a Vzkříšení jako komunikační proces Otce a Syna, prostředkovaný Duchem synovství; tento proces je základem pro synovství Ježíšových následovníků, prostředkované Duchem Kristovým. Moltmann vykládá pašije a Vzkříšení jako událost, kdy se v bolestech Krista a Ducha rodí z moci Ducha nový život Krista a světa v Duchu.

Nejlepší konfrontací by bylo porovnat otázky a případné pochybnosti, které texty jednotlivých autorů vyvolávají. Drtivá většina by, pokud mohu soudit, spadala do oblasti soteriologie. „Živější“ by jistě byla diskuze nad křížem než nad Vzkříšením (ovšem s pamatováním na to, jak je Vzkříšení pro autory směrodatné). Většinu těchto otázek by bylo možné shrnout slůvkem „proč“. Jistě by bylo zajímavé projít si z hlediska „proč“ znovu všechny pašijní oddíly autorů. Také by byl v této souvislosti nejspíš mnohem více tematizován Bůh-Otec – uvědomuji si, že jsem první Osobu Trojice ve své práci upozadila, což není nejšťastnější způsob, jak vyzdvihnout jinou z Osob; za soustavné upozorňování na provázanost celé Trojice vděčím Bulgakovovi. Soteriologii jsem proti tomu vyzávorkovala úmyslně. „Neodstranila“ jsem ji docela, to by ani nebylo proveditelné, ale nezkoumala jsem, jaké soteriologické koncepty stojí za výpověďmi autorů, se kterými jsem průběžně pracovala (drobný pokus v posledních odstavcích v žádném případě nevydávám za koncept některého z autorů). Něco takového by dalece přesahovalo rámec této práce. Mým cílem bylo začlenit postavu do příběhu, do kterého evidentně patří. Interpretovat celý příběh by pro tuto chvíli bylo příliš velkým soustem.

Seznam literatury

Pneumatologie:

- BOULGAKOV, SERGE, *Le Paraclet*, Lausanne: L'Age d'homme 1996, ISBN 2-825-10718-2
- CONGAR, YVES, *Je crois en l'Esprit saint*, Paris: Editions du Cerf 2002, ISBN 2-204-05166-7
- MOLTMANN, JÜRGEN, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, Paris: Editions du Cerf 1999, ISBN 2-204-06179-4
- (MOLTMANN, JÜRGEN, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München: Chr. Kaiser, 1991, ISBN 3-459-01906-9)

Související christologie:

- BOULGAKOV, SERGE, *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*, Paris: Aubier 1943
- CONGAR, YVES, *Jésus-Christ: notre Médiateur, notre Seigneur*, Paris: Editions du Cerf 1966
- CONGAR, YVES, *La parole et le souffle*, Paris: Desclée 1983, ISBN 2-7189-0248-5
- MOLTMANN, JÜRGEN, *The way of Jesus Christ. Christology in messianic dimensions*, London: SCM Press 1993, ISBN 0-334-01758-0

K autorům:

- ALTRICHTER, MICHAL, *Sofiologie mezi „benevolentním liberalismem“ a „zodpovědným konzervatismem“*, in: BULGAKOV, SERGEJ, *Nevěsta Beránkova. O boholidství*, Velehrad: Refugium 2004, 5–25, ISBN 80-86715-21-3
- AMBROS, PAVEL, *Protojerej Sergej Bulgakov: Duchovní deník (recenze)*, *Studia theologica* 11 (2009), 89–93, ISSN 1212-8570
- BAUCKHAM, RICHARD, *The theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh: T. & T. Clark 1995, ISBN 0-567-29277-0
- BERNARDI, PETER J., *Vášeň pro jednotu. Služba Yvese Congara církvi*, *Teologické texty* 2 (2006), 98–99, ISSN 0862-6944
- Dva z předchůdců koncilu: Marie-Dominique Chenu a Yves Congar*. *Teologické texty* 5 (1995), 179–181, ISSN 0862-6944
- MÄRZ, BERND, CONGAR, YVES, *Doufám v nebe*, *Teologický sborník* 3 (2000), 51–59, ISSN 1211-3808
- McBrien, RICHARD P., *I believe in the Holy Spirit. The role of pneumatology in Yves Congar's theology*, in: FLYNN, GABRIEL ed., *Yves Congar: Theologian of the Church*, Louvain: Peeters 2005, 303–327, ISBN 90-429-1668-0
- MCGRATH, ALISTER E. ed., *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, Praha: Návrat domů 2001, ISBN 80-7255-043-8

- MOLTMANN, JÜRGEN, *Mon itinéraire théologique*, in: *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, Paris: Editions du Cerf 1999, 417–439, ISBN 2-204-06179-4
- MOLTMANN, JÜRGEN, *Wrestling with God*, in: *The Source of life. The Holy Spirit and the theology of Life*, Minneapolis: Fortress 1997, 1–9, ISBN 0-8006-3099-8
- SCHILLING, S. PAUL, *Contemporary continental theologians*, Nashville: Abingdon 1966
- SCHWARZ, HANS, *Theology in a global context. The Last Two Hundred Years*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 2005, ISBN 0-8028-2986-4
- ŠPINKA, ŠTĚPÁN, *Jeden a týž Duch*, in: *Pán a Dárce života. Setkání s Duchem svatým v Novém zákoně a křesťanské tradici*, Brno: CDK 1999, 110–121, ISBN 80-85959-42-9
- VALLIERE, PAUL, *Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key*, Edinburgh: T. & T. Clark 2000, ISBN 0-567-08755-7
- VLIET, CORNELIS T. M. VAN, *Ekleziolog Yves Congar a Druhé vatikánium*, *Teologické texty* 6 (1998), 207–210, ISSN 0862-6944

Další použitá literatura:

- BEINERT, WOLFGANG, *Slovník katolické dogmatiky*, Olomouc: Matice cyrilometodějská 1994
- Bible: *Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih)*, český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost 1995, ISBN 80-85810-08-5
- Bible svatá aneb všecka Svatá Písma Starého i Nového zákona. Podle posledního vydání kralického z roku 1613, Praha: Česká biblická společnost 1991
- BOBRINSKOY, BORIS, *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*, Paris: Editions du Cerf 1986, ISBN 2-204-02598-4
- BOULGAKOFF, SERGE, *L'Orthodoxie*, Paris : Félix Alcan 1932
- DEURLOO, KAREL A., *Exodus a exil. Malá biblická teologie*, Benešov: Eman 2007, ISBN 80-86211-55-X
- Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon 1995, ISBN 80-7113-089-3
- Ekumenické konsensy II.: Katolicko-pravoslavný dialog. Texty z let 1965–1995*, Velehrad: Refugium 2002, ISBN 80-86045-82-X
- EVDOKIMOV, PAUL, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris: Editions du Cerf 1969
- GALOT, JEAN, *Modlitby k Duchu svatému*, Koberžice: Salvator 1994, ISBN 80-901309-7-6

- GILLMAN, NEIL, *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Praha: Vyšehrad 2007, ISBN 978-80-7021-871-6
- GROSS, WALTER, KUSCHEL, KARL-JOSEF, *Bůh a zlo*, Praha: Vyšehrad 2005, ISBN 80-7021-710-3
- KASPER, WALTER, *Duch ožívuje. Teologická meditace o Duchu svatém*, Teologické texty 9 (1998), 48–50, ISSN 0862-6944
- LOHSE, BERNHARD, *Epochy dějin dogmatu*, Jihlava: Mlýn 2003, ISBN 80-86498-04-2
- MACHAN, RICHARD, *Duch svatý v díle spásy*, Communio: mezinárodní katolická revue 5 (2001), 145–158, ISSN 1211-7668
- MOLTMANN, JÜRGEN, *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*, Brno: CDK 1999, ISBN 80-85959-25-9
- MOLTMANN, JÜRGEN, *Společenství Ducha svatého. K trojiční pneumatologii*, Křesťanská revue 49 (1982), 176–183, ISSN 0023-4613
- MOLTMANN, JÜRGEN, *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, Paris: Editions du Cerf 1984, ISBN 2-204-02131-8
- MRÁZEK, JIŘÍ, *Duch svatý v Novém zákoně*, in: Pán a Dárce života. Setkání s Duchem svatým v Novém zákoně a křesťanské tradici, Brno: CDK 1999, 8–18, ISBN 80-85959-42-9
- PÖHLMANN, HORST GEORG, *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava: Mlýn 2002, ISBN 80-86498-02-6
- POKORNÝ, PETR, *Ježíš Nazaretský. Historický obraz a jeho interpretace*, Praha: OIKOYMENH 2005, ISBN 80-7298-135-8
- ROSKOVEC, JAN, *Pavlova pneumatologie podle Římanům 8*, in: Pán a Dárce života. Setkání s Duchem svatým v Novém zákoně a křesťanské tradici, Brno: CDK 1999, 19–29, ISBN 80-85959-42-9
- SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Lidé jako Boží příběh*, Brno: CDK 2008, ISBN 978-80-7325-146-8
- SCHWEITZER, ALBERT, *Nauka úcty k životu*, Praha: DharmaGaia 1993, ISBN 80-901225-7-4
- SÖLLE, DOROTHEE, *Imagination et obéissance. Réflexions pour une éthique à venir*, Tournai: Casterman 1970
- SOUČEK, JOSEF BOHUMIL, *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, 2. dopl. vyd., Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta 1973

Přílohy

Životopisná data autorů

Sergej Nikolajevič Bulgakov	Yves Marie Joseph Congar	Jürgen Moltmann
<ul style="list-style-type: none"> - narozen 1871 (Livny); kněžská pravoslavná rodina - 1888 odchod ze semináře na sekulární gymnázium - 1890–1894 studuje právo (Moskva); poté studia: Moskva, Berlín, Paříž; patří k marxistické inteligenci - 1898 narození dcery - 1900 v Německu obhajuje dizertaci „Kapitalismus a zemědělství“ - 1901 narození syna - 1901–1906 učí politickou ekonomii (Polytechnický institut v Kyjevě) - 1903 vydává „Od marxismu k idealismu“; v čele proudu náboženské inteligence - 1906 profesorem politické ekonomie (Moskva); narození druhého syna - 1907 politické působení (Duma; jako nezávislý křesťanský socialista); návrat ke svátostnému životu - 1909 spolu s Berďajevem symposium Milníky, proti radikálnímu sekularismu ruské inteligence; umírá mladší syn - 1911 vydává Světlo nehasnoucí (Sofia!) - 1912 vydává Filosofii 	<ul style="list-style-type: none"> - narozen 1904 (Sedan) - 1904 z Francie vyhnáni řeholníci 	

<p> hospodářství; doktorát v Rusku - 1917 profesorem na Univerzitě v Moskvě; jako laik zvolen do poradního koncilu moskevského patriarchy; vydává Světlo nevěčerní; zesílený zájem o ekumenismus - 1918 vydává Večerní meditace; kněžské svěcení; občanská válka, vyloučen z Univerzity v Moskvě - 1919 přednáší politickou ekonomii a teologii na Univerzitě v Symferopolu (Krym) - 1922 exil (asi 160 představitelů inteligence); jeho první zastávkou Istanbul - 1923 do Prahy; profesorem církevního práva na Institutu pro ruskou emigraci (založen 1922, T. G. Masaryk) - 1925 do Paříže; spoluzakladatel a děkan Pravoslavného teologického institutu sv. Sergeje (podle Sergeje de Radonez); profesor dogmatiky; zůstává zde až do konce života - 1927 spolu s metropolitou Eulogiem delegátem na ekumenické konferenci (Věra a řád) v Lausanne; zvolen do komise připravující další setkání (Edinburgh 1937) - 1928 zakládajícím členem Společenství sv. Albana a sv. Sergeje (anglikánsko-pravoslavný dialog) </p>	<p> - 1914 ekumenická zkušenost z první světové války (mše v protestantském kostele) - 1921 vstupuje do semináře - 1925 vstupuje do noviciátu (dominikánský řád) - 1929–1930 „eklesiologické a ekumenické povolání“ - 1930 vysvěcen </p>	<p>- narozen 1926 (Hamburk)</p>
--	---	---------------------------------

<p>- 1927–1929 vydává trilogii Hořící keř (Panna Maria), Přítel ženichův (Jan Křtitel), Žebřík Jákobův (andělé)</p> <p>- 30. léta – terčem Losskyho kritiky</p> <p>- 1933–1945 vydává trilogii O Boholidství: Beránek Boží (1933), Utěšitel (1936), Nevěsta beránkova (1945)</p> <p>- 1934 přednášková cesta USA a Kanada, na pozvání episkopální církve</p> <p>- 1935 jeho sofiologie odsouzena jako hereze (jak moskevským patriarchátem, tak i vystěhovaleckým synodem ruské pravoslavné církve); ve hře zákaz učitelské činnosti; obhájen metropolitou Eulogiem</p> <p>- 1937 účast na několika ekumenických konferencích (Oxford, Edinburgh), znovu komise pro Víru a řád; vydává Sofii Boží</p> <p>- 1938 vydává Církevní radost</p> <p>- 1939 operace (rakovina)</p> <p>- 1940 vydává Apokalypsu sv. Jana</p> <p>- 1941–1942 dva teologické eseje proti perzekuci Židů</p> <p>- 1944 zemřel (Paříž)</p>	<p>- 1931 začíná vyučovat v Le Saulchoir (fundamentální teologie, dogmatika); hnutí „Nová teologie“ – M.D. Chenu OP, J. Daniélou SJ, H. de Lubac SJ; studijní cesta, v Paříži přednášky protestantské fakulty</p> <p>- docentem eklesiologie</p> <p>- 1932 profesorem teologie</p> <p>- od konce 30. let jeho teologie kritizována</p> <p>- 1937 zakládá řadu Unam Sanctam (zakládající dílo Rozdělení křesťanů. Principy katolického „ekumenismu“)</p> <p>- 1939 návrat řeholníků (včetně Congara) do Francie; po osmi dnech rukuje</p> <p>- 1939–1945 německé zajetí, neúspěšné pokusy o útěk; odboj</p>	<p>- chce studovat fyziku a matematiku</p> <p>- 1943 narukován; přežívá bombardování Hamburku</p> <p>- 1944 poslán na frontu – Holandsko (Arnhem)</p>
---	--	---

<p>- 1946 posmrtně vydané Životopisné črty</p> <p>- 1953 posmrtně vydaná Filosofie jména</p>	<p>- návrat do Paříže</p> <p>- 1947–1956 z Říma řada restriktivních opatření</p> <p>- 1950 vydává Pravou a nepravou reformu v církvi; Pius XII. vydává encykliku Humani generis; Congarovy aktivity omezeny</p> <p>- 1953 podniká cestu po Blízkém východě (výročí schizmatu 1054); vydává Směrnice pro teologii laikátu</p> <p>- 1954–1956 poslán do exilu: Jeruzalém, Řím, Cambridge</p> <p>- 1956 návrat do Francie, do r. 1968 učí na Univerzitě Štrasburk</p> <p>- od 1957 vede dominikánský klášter ve Štrasburku</p> <p>- 1959 ohlášen II. vatikánský koncil (Jan XXIII.)</p> <p>- 1960 konzultantem přípravné komise koncilu</p> <p>- 1962 vydává Aspekty ekumenismu</p> <p>- 1963 vydává Za církve sloužící a chudou a Tradice a tradice</p>	<p>- 1945–1948 válečným zajatcem v Belgii a Skotsku; konfrontován s Osvětímí; začíná studovat teologii</p> <p>- 1947 ve Swanwicku mezinárodní konference Studentského křesťanského hnutí – zkušenost smíření s holandskými studenty</p> <p>- 1948 návrat do Německa; začátek teologických studií v Göttingen (O. Weber, E. Wolf, H. J. Iwand, G. von Rad, E. Käsemann; vliv Bartha, Bonhoeffera, Hegela, van Rulera); poznává svou budoucí ženu – teol. diskuze</p> <p>- 1957 habilitace (Göttingen)</p> <p>- 1953–1958 pastorem poblíž Bremenu</p> <p>- 1958 učí na Theologische Hochschule, Wuppertal</p> <p>- 1959 čte židovského marxistického filosofa E. Blocha – Moltmannova Teologie naděje paralelou k Blochově filosofii naděje</p> <p>- 60. léta křesťansko-marxistický dialog (do 1968)</p> <p>- vliv židovských teologů (F. Rosenzweig, A. Heschel, P. Lapide, G. Scholem)</p> <p>- ekumenická otevřenost (katol., pravosl., teol. osvob.)</p> <p>- v komisi pro Víru a řád</p> <p>- od 1963 působení na teologické fakultě v Bonnu</p>
--	---	--

	<p>- 1965 končí II. vatikánský koncil (Pavel VI.); Congar byl členem 5 komisí a přímo se podílel na 8 dokumentech</p> <p>- 70. léta – intervenování u Pavla VI. – pomoc ohroženým řádům v ČSSR</p> <p>- 1979–1980 vydává Věřím v Ducha svatého</p> <p>- 1982 vydává Rozmanitost a společenství</p> <p>- 1984 nemoc, Národní ústav pro invalidy</p> <p>- 1994 jmenován kardinálem (Jan Pavel II.)</p> <p>- 1995 zemřel (Paříž)</p> <p>- 2002 posmrtně vydaný deník Koncil den po dni</p>	<p>- 1964 vydává Teologii naděje</p> <p>- od 1967 profesorem systematické teologie na univerzitě v Tübingen</p> <p>- 1972 vydává Ukřižovaného Boha</p> <p>- 1975 vydává Církev v moci Ducha</p> <p>- 1980–1991 vydává první 4 svazky systematické série: Trojice a království Boží (1980), Bůh ve stvoření (1985), Cesta Ježíše Krista (1989), Duch života (1991)</p> <p>- 1994 emeritován</p> <p>- 1995 vydává Boží příchod</p> <p>- 1999 vydává Zkušenosti v teologii (Erfahrungen theologischen Denkens)</p>
--	---	--

Utěšitel
<p>Úvod: Učení o Duchu svatém v patristické literatuře</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Rané křesťanství (Po-apoštolské období – Apologeti – Patristika a pneumatologie) 2. Tertullianův subordinacianismus a stoická filosofie 3. Ontologický subordinacianismus Origenova trojičního učení 4. Homousianismus v trinitárním učení sv. Atanáše z Alexandrie 5. Učení o svaté Trojici a Duchu svatém u Kappadočanů 6. Západní systém teologie Trojice a homousie (sv. Augustin) 7. Trojiční učení a pneumatologie sv. Jana Damašského <p>Závěr</p> <p style="text-align: center;"><i>I. Místo Třetí hypostaze ve svaté Trojici</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Trojičnost a Třetí hypostaze (Číslo a Tři – Já a ostatní – Trojiční Osoby – Vztahové definice a kauzalita – Ontologická definice – Osobní vědomí a sebe-zjevení – Triadický život a dokonalé zjevení – Trojiční láska) 2. Pořadí hypostazí ve svaté Trojici (Biblické formulace a výklad sv. Bazila – Pojetí čísla – Hierarchie a trojiční pořadí – Nedorozumění ohledně původu – Ontologický a axiologický význam pořadí – Hierarchie a dyadický vztah – Křestní formule) <p style="text-align: center;"><i>II. A. Vycházení Ducha svatého</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. První východní učení: <i>διὰ</i> nebo <i>a (que)</i> (Předestřít problém – Vyznání – IV. století – Sv. Epifanius z Kypru – Sv. Cyril z Alexandrie – Didymus) 2. Jan Damascenus (Závěr) 3. Západní teologie: sv. Augustin (Východ a západ) <p style="text-align: center;"><i>B. Řecko-latinská polemika</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Učení patriarchy Fotia o vycházení Ducha svatého 2. Řecko-latinská polemika ve 13. století a koncil v Lyonu (1274) 3. Řecko-latinská polemika v 15. století a Ferrarsko-florentský koncil (1438–39) 4. Západní učení a florentské dogma 5. Obecné závěry: <i>διὰ τοῦ Υἱοῦ</i> a <i>filioque</i> (Sterilita sporu – Dogmatické nedorozumění – Chyba abstrakce a nahodilost kauzálních definic – Souvztažné a trihypostatické definice aseity – Ousia a hypostaze – Pneumatologická rozmanitost – Závada dogmatu – Možný smír – Různost a schizma – <i>Filioque</i> a dyadická jednota)

III. Duch Boží a Duch svatý

Duch a Duch svatý – Duch svatý a zjevení – Výraz „Duch Boží“

1. Duch Boží a Duch svatý ve Starém zákoně
(Genesis – Proroci – Dary)
2. Duch Boží a Duch svatý v Novém zákoně
(Synoptici – Čtvrté evangelium: Prolog; Kapitoly II–XII; Řeč na rozloučenou; Utěšitel – Zjevení Janovo – Skutky apoštolské – Epištoly – Skrytá hypostaze)

IV. Dyáda Slova a Ducha

1. V božské Sofii
(Ireverzibilní dyadické souvztažnosti – Pohyb a odříkání Lásky – Vzájemné pronikání a zjevení v božské Sofii – Dyadická ekonomie – Dvojí sofianická jednota člověka – Být a zjevení)
2. V Sofii stvoření
(Trihypostatický Stvořitel – Stvoření skrze Sofii – Účast Ducha svatého – Primát Otce a nerozlučitelnost hypostazí – Smysl živého světa – Panenteismus. Podstatná energie a forma krásy – Krása a zlo – Ontologický smysl evoluce. Přirozená milost – Logos světa – Poznání a inspirace – Múza a život. Tvůrčí inspirace – Téma Sofie a nové stvoření)

V. Zjevení Ducha svatého

1. Kenoze Ducha svatého ve stvoření
(Relativní absolutno – Požehnání matérie – Boholidská inspirace – Síť psychických a duchovních vlivů – Všudypřítomnost působení Ducha svatého)
2. Boží inspirace ve Starém zákoně
(Církev Starého zákona – Letnice – Poslání Ducha svatého – Pohanství, přirozený Starý zákon)
3. Inspirace u Krista
(Dar a Dárce – Vztah mezi sestoupením Ducha a inkarnací Slova – Boho-rodíčství – Inkarnace, dílo dyády – Letnice Krista – Transfigurace a oslavení – Krajní kenoze utrpení – ... a smrti – Milost v záhrobí – Společná činnost ve vzkříšení a v oslavení – Poslání Ducha svatého a poslání [učedníků])
4. Letnice
(Osoba a dary – Dyadická jednota a dvoj-jediné boholidství – Nutnost osobního sestupu – Společné zjevení – Tajemství nedovršeného zjevení – Stálá přítomnost a transfigurace – Zázračný konec – Trvání a dějinný rozměr Letnic)
5. Dary Letnic
(Sestoupení Ducha svatého – Dar proroctví – Duchovní život: Přístup k božímu životu; Cesta askeze; Církevní smysl askeze; Kosmická spása; Tvůrčí sebejistota a antinomie kříže; Historický čin; Pokora a sebejistota; Pravidlo a stvoření – Dar lásky: Podstatný základ; Druhořadá forma; Základní duchovní láska; Dar milosrdné lásky; Katolická láska; Celek a osoba; Přátelství; Eros a agapé. Polarita člověka; Antinomie sexu; Ontologický smysl erotu a sexu; Úpadek a zušlechtění; Manželství; Cudnost; Katolické přikázání; Stálá přítomnost erotu v Církvi; Láska lidského rodu – Meze Letnic: časovost bytí světa)

a transfigurace; Látka a Duch; Kenoze a naplnění; Tajemství ponížené lásky; Eschatologický aspekt – Boholidství)
Epilog sloužící rovněž jako prolog k prvnímu a druhému svazku pojednání o božské Moudrosti a Boholidství: Otec

Věřím v Ducha svatého

Obecný úvod

I. DUCH V EKONOMII (Zjevení a zkušenost Ducha)

Poznámka ke „zkušenosti“

A. Písmo

1. Starý zákon

(Význam slova – Působení dechu Hospodinova: Soudcové; Proroci; Mudrosloví)

2. Nový zákon

(Křest, početí, život Ježíše: Evangelia; Patristická tradice; Teologie H. Mühlena – Sv. Pavel – Skutky apoštolů – Janovské spisy: Ježíš dává Ducha; Zaslíbený Paraklet; Duch v učednících a v čase Církve)

B. V dějinách křesťanství

1. Zkušenost Ducha ve starověké církvi

2. Směrem k teologii a článku víry týkajícímu se třetí Osoby

3. Úděl tématu Ducha svatého, vzájemná láska Otce a Syna

4. Sv. Simeon Nový Teolog. Zkušenost Ducha

5. Duch svatý v modlitbě středověkého západu

(Svatá liturgie – Svědectví fundací)

6. Duch svatý u teologů

7. Jáchym z Fiore

8. Pneumatologie v dějinách protestantismu

(Reformátoři – George Fox. Společenství přátel [Kvakeři] – Pietismus – „Profecie“ z Cévennes – E. Irving)

9. Duch svatý: jeho místo v katolicismu protireformace a porevoluční obnově

(Poznámka – Zapomenutí na Ducha svatého – Náhrady a alibi Ducha svatého: Eucharistie – Papež – Panna Maria)

10. Pneumatologie II. vatikánského koncilu

Slovníček méně obvyklých pojmů

II. „JE PÁN A DÁRCE ŽIVOTA“

A. Duch oživuje Církev

Úvod

1. Církev je utvářena Duchem. On ji spolu-ustavuje

(Církev se rodí a žije ze dvou „misií“. Duch spolu-ustavuje Církev)

2. Duch svatý činí Církev jednu. Je principem společenství

(Církev jako osoba? – V konkrétním a každodenním životě věřících)

3. Duch svatý je princip katolicity
(Poslání mezi lidí – Duch svatý postupem času katolicizuje Církev – Duch svatý, „Neznámý za Slovem“)
4. Duch svatý udržuje Církev „apoštolskou“
(Církev má v Duchu svatém jistotu jako v principu transcendingující věrnosti – Dodatek: dva teologové apoštolskosti, W. Pannenberg a J.D. Zizioulas)
5. Duch, princip svatosti Církve
(Církev-chrám – Církev-manželka – Zápasy svaté Církve hříšníků – Společenství svatých)
B. Dech Boží v našich osobních životech

Úvod

1. Duch a člověk v Božím záměru
(Bůh, Princip a Cíl našeho posvěcení – Duch je absolutní Dar: v plnosti eschatologicky zaslíbený, závdavkem obdrženy v současném životě)
2. Dar Ducha v mesiášském čase
(Podle Starého a Nového uspořádání)
3. „Bůh poslal do našich srdcí Ducha svého Syna“ (Ga 4,6)
(„Přebývání“, jak? – Přebývání Ducha svatého osobním a vlastním způsobem? – „Duch synovství, v němž voláme: Abba, Otče!“ [Ř 8,15])
4. Život v Duchu a podle Ducha
(Duch svatý uskutečňuje, zosobňuje a zvnitřňuje život „v Kristu“ – Život „v Kristu“ pod působením Ducha je synovský život – Dnes a v dovršení. „Už a ještě ne“)
5. Duch svatý a naše modlitba
(„Modlete se v Duchu svatém“ [Ju 20]: Doxologický život Církve – Modlitba jednotlivce – Duch v naší modlitbě – Duch v naší prosebné modlitbě)
6. Duch a boj proti tělu. Duch a svoboda
(Role Ducha v obrácení hříšníka – Duch nás činí doopravdy svobodnými)
7. Dary a ovoce Ducha

C. Obnova v Duchu. Příslib a otázky

Úvod

Bibliografie (výběr)

- Pozitivum charismatické obnovy. Co přináší církvi
- Naše otázky:

1. Jaký název používat? „Charismatický“?
(Dvě kritické otázky: Bezprostřednost – Oslabení sociálních závazků)
2. Pozoruhodná charismata: modlení se a mluvení v jazycích. Proroctví. Uzdravování
(„Výklad“ a „Proroctví“ – Zázraky a uzdravování – Rozlišování)
3. Křest v Duchu
(V letničím hnutí – Sv. Pavel – Synoptici. Q – Jan – Sv. Lukáš. Skutky – Svědectví a výklad – Obnovy týkající se křtu Ducha)
4. Obnova a ekumenismus

Shrnutí: „V jednotě Ducha svatého všechna čest a sláva“

1. V Ježíši si Bůh dal srdce člověka, jež je srdcem dokonale synovským
 2. V Ježíši jsme určeni, abychom byli syny Božími; prostředkuje nám synovský život skrze svého Ducha
 3. Duch Boží naplňuje vesmír. Shromažďuje tam vše, co je, ke slávě Otce
(Duch je při díle všude – Duch skrytě řídí Boží dílo ve světě – V doxologii váže Duch vše, co je pro Boha ve světě – Církev ví, ke komu a skrze koho stoupá tento chvalozpěv. Shromažďuje a vyjadřuje doxologii vesmíru)
- Poznámka k „Ty jsi můj Otec“ ve věčnosti intra-božského života

III. ŘEKA ŽIVOTA PROUDÍ NA VÝCHODĚ A NA ZÁPADĚ

Úvod. Řecká a latinská trinitární teologie

(Představení tohoto díla – Řecká a latinská trinitární teologie)

A. Duch svatý v troj-jedinosti Boží

1. Poznání trojičního tajemství
(Zdroje našeho poznání Ducha svatého. Nutnost a podmínky dogmatického a teologického vyjádření – Trojice „ekonomická“ a Trojice „imanentní“)
2. Fáze a formy teologie Třetí osoby
Před ariánskou krizí
— V řecké části Církve
(Kritika arianismu. Vývoj trinitární teologie – Kappadočané. Koncil v Konstantinopoli [381] – Sv. Jan Damašský – „Filioque“ vyznávané latinskými Otci a koncily předtím, než se stalo podnětem k rozdělení: Učení; Otcové; Koncily a vyznání; Příklad k vyznání – Patriarcha Fotius. Období polemických konfrontací – Poznámka k palamitské teologii – O současné východní pneumatologii)
— Západ před zjevením Boží troj-jedinosti
(Sv. Augustin: Teologie Vztahů; Filioque; Poznámka k Augustinově trojiční teologii a východní tradici; O obrazech Trojice – Sv. Anselm – Triadologie vystavěná spekulativně, ve víře, ve znamení lásky: Richard ze Svatého Viktora; Alexandr Halský a sv. Bonaventura – Tomáš Akvinský – Dogmatické definice v pneumatologii. Jejich nezbytná hermeneutika)
3. Teologická reflexe
(Otec, absolutní zdroj božství: řečtí Otcové; latinský západ – Teologická meditace o třetí Osobě – O mateřství v Bohu a ženskosti Ducha svatého – Pro pneumatologickou christologii)
4. Poznatky s výhledem ke shodě
(Jednota víry, rozmanitost teologických formulací na řecké a latinské straně v posouzení západních autorit – Pokusy a návrhy shody: Na florentském koncilu; Dodatek – Vztahy a jednání mezi pravoslavnými a ne-římskými společenstvími: Pravoslavní a starokatolíci; Pravoslavní a anglikáni; Dodatek – Několik návrhů ke shodě – Vyjmout „filioque“ z Kréda? – Ekleziologický dopad „filioque“? – Závěr v teziích)

B. Duch svatý a svátosti

1. „Pečeť daru Ducha“. Úvahy o svátosti biřmování
(Jistá nesnáz – Smysl biřmování vzat z Tajemství Kristova – Biřmování v utváření a poslání Círky – Biřmování v rozvoji pokřtěného – Dvojice křest–biřmování a dvě vyslání: Kristus–Duch – Návrhy pro praxi)
2. O eucharistické epiklezi
(Nemůžeme oddělit epiklezi od celku eucharistické modlitby, anafory. Její smysl – Epikleze 4. století. Posvěcení skrze ni nebo slova ustanovení? – Západní chápání celebrace. Vysvěcený celebrant je sám svátostnou skutečností – Liturgické vyjádření Tajemství podle dvou původních tradic – Východní symboly života – Obřad „zeonu“ neboli eucharistické Letnice – Nekvašený, nebo kvašený chléb?)
Dodatek: role Ducha svatého v eucharistii podle západní tradice)
3. Duch svatý v našem přijímání těla Kristova a jeho krve
4. Život Círky je epikletický ve svém celku

Duch života

Předmluva; Seznam zkratk

Úvod: Současná východiska pneumatologie

(Ekumenické a letniční pozvání ke společenství Ducha svatého – Překonání falešné alternativy mezi Božím zjevením a lidskou zkušeností Ducha svatého – Objev kosmického záběru Ducha Božího – Otázka osobnosti Ducha svatého)

I. Zkušenosti Ducha

1. Zkušenost života, zkušenost Boha
(Rozměry zkušenosti – Moderní subjektivizace a metodické zpracování zkušenosti: Bůh v subjektu – Imanentní transcendence: Bůh ve všech věcech)
2. Dějinná zkušenost Ducha
(Duch, Boží moc života – Boží přítomnost v jeho lidu skrze Ducha – Duch Boží a jeho „šechina“ – Mesiášská očekávání Ducha: Mesiáš Ducha; Nové narození mesiášského lidu z Ducha)
3. Trojiční zkušenost Ducha
(Kristus Ducha: Ježíšova spiritualita – Duch Kristův: spiritualita společenství – Trojiční vzájemnost mezi Duchem a Synem Božím – Očekávání Ducha v naději a v nářku: Pozitivní rozměr; Negativní rozměr)

II. Život v Duchu

4. Duch života
(Spiritualita, nebo vitalita? – Konflikt mezi „duchem“ a „tělem“ – Gnostické nedorozumění ohledně apokalyptického konfliktu – Nová vitalita: život proti smrti)
5. Osvobození pro život
(Zkušenost Boha jako zkušenost osvobození: exodus a vzkříšení – Moderní alternativa: Bůh, nebo svoboda?: Revoluční princip svobody; Latinsko-americká teologie osvobození – Duch, který osvobozuje pro život: Víra, která osvobozuje: svoboda jako subjektivita; Láska,

kteřá osvobozuje: svoboda jako společenství; Naděje, kteřá osvobozuje: svoboda jako budoucnost – Zkušenosť svobody jako zkušenosť Boha: Pán je Duch)

6. Ospravedlnění života

(Ospravedlnění hříšníků: obecné, nebo konkrétní? – Spravedlnosť Boží, kteřá zjednává právo obětem – Spravedlnosť Boží, kteřá ospravedlňuje viníky – Spravedlnosť Boží, kteřá napravuje struktury – Duch jako soudce)

7. Nové narození k životu

(Biblické interpretace – Systematicko-teologická diskuze: Nové narození dovršuje ospravedlnění; Ospravedlnění je nové narození; Nové narození člověka se odehrálo na Golgotě; Ten, kdo se znovu narodil, žije z toho, co k němu přichází; Nové narození aktualizuje Kristovo vzkříšení a zahajuje život věčný – Sebe-zkušenosť v novém narození: „incipit vita nova“ – Zkušenosť Boha v novém narození: Duch jako matka života)

8. Posvěcení života

(Ospravedlnění a posvěcení u Luthera a u Wesleye – Posvěcení dnes – Bůh, kteřý posvěcuje – Svätý život – Duch svätý, moc života a životní prostor)

9. Charismatické síly života

(Charismatická vitalita nového života – Mluvení v jazycích – Probuzení charismatických zkušenosť – Uzdravení nemocných – Charisma handicapovaného života – Každý podle svých možnosť, každý podle svých potřeb – Duch svätý jako zdroj energie a silové pole)

10. Teologie mystické zkušenosť

(Jednání a meditace – Meditace a kontemplace – Kontemplace a mystika – Mystika a mučednictví – Vize světa v Bohu)

III. Společenství a osoba Ducha

11. Společenství Ducha

(Zkušenosť Ducha, zkušenosť společenství: Trojiční koncept společenství; Unitární koncept společenství; Společenstevní proces; Duch života a vědomí – Křesťanstvo ve společenství Ducha: Duch a Slovo; Společenství pokolení; Společenství žen a mužů; Iniciativní skupiny; Terapeutické skupiny; Sociální formy Církve – Teologie sociální zkušenosť Boha: Láska k bližnímu a láska k sobě sama v lásce Boží; Posedlost sebou a sebe-rozklad ve společnosti; Otevřené přátelství; Zkušenosť lásky; Řeč těla sociální zkušenosť Boha)

12. Osobnosť Ducha

(Metafory pro zkušenosť Ducha: Osobní metafory: Pán, Matka, Soudce; Formativní metafory: energie, prostor, podoba; Metafory pohybu: vichřice, oheň, láska; Mystické metafory: světlo, voda, úrodnosť – Proudící osobnosť Ducha božího – Osobnosť Ducha svätého v Trojici: Monarchický koncept Trojice; Dějinný koncept Trojice; Eucharistický koncept Trojice; Trojiční doxologie; Je přidání ‚filioque‘ do Nicejského vyznání nutné, nebo zbytečné?)

Příloha: Můj teologický itinerář; Rejstřík