

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

**Pneumatologie v pojetí T. C. Odena**  
**Představení a srovnání s pneumatologiemi**  
**ve čtyřech dogmatikách současných**  
**angloamerických teologů**

Kamil Vystavěl

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

Praha 2015



## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Pneumatologie v pojetí T. C. Odena. Představení a srovnání s pneumatologiemi ve čtyřech dogmatikách současných angloamerických teologů* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne 20. 4. 2015

Kamil Vystavěl



## **Bibliografická citace**

VYSTAVĚL, Kamil. *Pneumatologie v pojetí T. C. Odena. Představení a srovnání s pneumatologiemi ve čtyřech dogmatikách současných angloamerických teologů*. Praha. 2015. 103 s. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze. Evangelická teologická fakulta. Vedoucí práce Jan ŠTEFAN.

## **Anotace**

Práce se zabývá pěti pneumatologiemi angloamerických systematických teologů. Hlavním cílem práce je představení a zhodnocení pneumatologie Thomase C. Odena. První kapitola obsahuje základní informace o jeho osobě a popis jeho teologického programu, nazvaného postmoderní paleo-ortodoxie. Druhá kapitola uvádí do obsahu jeho pneumatologie. Následující čtyři kapitoly pojednávají o pneumatologiích, jejichž autory jsou James L. Garrett, Shirley C. Guthrie, Robert W. Jenson a Geoffrey Wainwright. Záměrem těchto kapitol je pojmenovat specifické rysy několika alternativních pneumatologií a zhodnotit je na základě porovnání s pojetím Odenovým. V závěru práce je reflektován Odenův přístup, jeho přínos a meze.

## **Klíčová slova**

Evangelická teologie 20./21. století, angloamerická teologie, systematická teologie, dogmatika, pneumatologie, Duch svatý, Thomas C. Oden.

## **Summary**

*T. C. Oden's Concept of Pneumatology. Its Presentation and its Comparison with Pneumatologies in Four Dogmatics of the Contemporary Anglo-american Theologians.*

The thesis deals with five pneumatologies written by angloameric systematic theologians. The aim of the thesis is to present and evaluate T. C. Oden's concept of pneumatology. In the first chapter, there are basic information about Oden and characterization of his theologic approach, called postmodern paleo-orthodoxy. The second chapter introduces to the content of his pneumatology. The following four chapters deal with the pneumatologies written by: James L. Garrett, Shirley C. Guthrie, Robert W. Jenson and Geoffrey Wainwright. The purpose of the chapters is to find specific features of these alternative concepts of pneumatology and to evaluate them by comparison with the Oden's concept. In the end of the thesis, Oden's concept of pneumatology is discussed and evaluated.

## **Keywords**

Protestant theology of 20th/21th century, anglo-american theology, systematic theology, dogmatics, pneumatology, Holy Spirit, Thomas C. Oden.

## **Poděkování**

Děkuji svému vedoucímu prof. ThDr. Janu Štefanovi za ochotnou pomoc a cenné připomínky.





# Obsah

Úvod.....	11
1. Thomas Clark Oden.....	13
1.1 O autorovi.....	13
1.2 Koncepce postmoderní paleo-ortodoxie.....	15
2. Pneumatologie v pojetí T. C. Odena.....	18
2.1 Duch svatý.....	19
2.1.1 Osoba Ducha svatého.....	19
2.1.2 Dílo Ducha.....	22
2.2 Spása.....	28
2.2.1 Cesta pokání.....	29
2.2.2 Ospravedlnění milostí skrze víru.....	32
2.2.3 Křest Ducha.....	37
2.2.4 Jednota s Kristem a posvěcení.....	40
2.3 Církev.....	43
2.3.1 Společenství oslavy.....	43
2.3.2 Znaký církve.....	46
2.4 Lidský úděl.....	49
2.4.1 Poslední věci: smrt a osobní přežití.....	50
2.4.2 Konec lidských dějin.....	51
2.4.3 Společenství svatých a život věčný.....	53
3. Shirley Caperton Guthrie.....	55
3.1 Autor a jeho dogmatika.....	55
3.2 Pneumatologie v pojetí S. C. Guthrieho v konfrontaci s postmoderní paleo-ortodoxií.....	56
3.2.1 Struktura výkladu.....	56
3.2.2 Návaznost na různé tradice.....	57
3.2.3 Kritika vlastní tradice.....	58
3.2.4 Osobitý výklad.....	60
4. Geoffrey Wainwright.....	65
4.1 Autor a jeho dogmatika.....	65
4.2 Pneumatologie v pojetí G. Wainwrighta v konfrontaci s postmoderní paleo-ortodoxií.....	66
4.2.1 Struktura výkladu.....	66
4.2.2 Návaznost na různé tradice.....	67
4.2.3 Kritické momenty liturgické perspektivy.....	68

4.2.4 Osobitý výklad.....	70
5. James Leo Garrett.....	74
5.1 Autor a jeho dogmatika.....	74
5.2 Pneumatologie v pojetí J. L. Garretta v konfrontaci s postmoderní paleo-ortodoxií.....	74
5.2.1 Struktura výkladu.....	75
5.2.2 Návaznost na různé tradice.....	75
5.2.3 Biblický přístup.....	77
5.2.4 Kritika dějin teologické reflexe.....	78
5.2.5 Osobitý výklad.....	79
6. Robert William Jenson.....	84
6.1 Autor a jeho dogmatika.....	84
6.2 Pneumatologie v pojetí R. W. Jensona v konfrontaci s postmoderní paleo-ortodoxií.....	85
6.2.1 Struktura výkladu.....	85
6.2.2 Návaznost na různé tradice.....	86
6.2.3 Kritický přístup.....	87
6.2.4 Teologické návrhy.....	89
6.2.5 Osobitý výklad.....	92
Závěr.....	95
Seznam literatury.....	102
Primární literatura.....	102
Další literatura.....	102

## Úvod

V této práci se zabývám naukou o Duchu svatém. Mým osobním záměrem bylo důkladně se proškolit v tomto nesnadném tématu. Cílem práce je jednak *představení* pneumatologie T. C. Odena (kapitoly 1 a 2), jednak její *srovnání* s několika jinými výklady nauky o Duchu svatém (kapitoly 3 až 6).

Oden přišel s osobitým teologickým přístupem, v němž se zaměřuje především na starověkou teologickou tvorbu. Věrný tomuto svému přístupu sepsal trojdílné dogmatické dílo, jehož třetí část je právě pneumatologie. Představení proto vyžaduje uvedení do Odenova přístupu nazvaného „post-moderní paleo-ortodoxie“. Tomu je věnována první kapitola. Druhá kapitola představuje vlastní obsah Odenovy pneumatologie. Čtenář si tak může udělat přibližnou představu o šíři a zaměření Odenova výkladu. Protože mimořádně významná jsou kritická vymezení vůči konkrétním teologům a teologickým směrům, snažil jsem o každém z nich výslovně zmínit. Celá první část je úmyslně nekritická v tom smyslu, že bez jakéhokoli hodnocení předkládá Odenův program i obsah pneumatologie.

Druhá – srovnávací – část reflektuje pneumatologie, jež jsou ve všech případech součástí regulérní dogmatiky a jejichž autory jsou tito teologové: S. C. Guthrie, G. Wainwright, J. L. Garrett a R. W. Jenson. Mým záměrem je ukázat a zhodnotit základní charakteristiky jednotlivých pneumatologií. Přijal jsem předběžně Odenovu pneumatologii jako vzor či měřítko, kterým poměřuji ostatní. Nejde tedy o nějaké nestranné a všeobecné porovnávání všech navzájem, ale o kritické posouzení jednotlivých pneumatologií ve srovnání s pojetím Odenovým. Vždy jedna kapitola je věnována jednomu autorovi a jeho pneumatologii. U každého autora sleduji rozvržení výkladu a volbu teologických autorit, o něž se opírá. Kromě toho jsem se snažil vystihnout další specifika každého autora, jako např. způsob argumentace nebo zaměření polemického úsilí. Z uvedeného způsobu srovnávání plyne, že čtenář s mým

hodnocením jednotlivých autorů nemusí souhlasit, protože pravděpodobně nesdílí moje předpoklady. Avšak tato metodika spíše slouží jako pomůcka k tomu, abych mohl snadněji popsat několik různých pojetí pneumatologie. Další přínos druhé části práce je v tom, že srovnáním se lépe vyjeví také specifické rysy Odenovy pneumatologie.

Celá práce je tak vlastně zaostřena – ať už přímo nebo nepřímo – na Odena a jeho teologický přístup. Teprve v závěru přichází kritické posouzení jeho pojetí pneumatologie. Proč právě Oden je hlavní postavou této práce? Za prvé, je to významný současný americký teolog. Za druhé, napsal obsáhlou pneumatologii. Za třetí, má výrazný teologický profil. A za čtvrté, v české kotlině není příliš znám. Proto soudím, že stojí za přestavení. Kromě toho se zdá být vhodným kandidátem k tomu, aby sloužil jako referenční postava pro hodnocení jiných, a to ze dvou důvodů: jednak hledá a snaží se předkládat to učení, které je konsensuálně přijímáno a vyznáváno všemi křesťany napříč staletími, jednak se zaměřuje na starověké teologické myšlení, které je nějak v základu všech křesťanských tradic.

Ostatní čtyři teology jsem volil s ohledem na jejich původ (jde o anglicky píšící a v USA působící autory) a dostupnost jejich díla. Všechny pět autorů spojuje především to, že působili ve stejné době - až na jednoho všichni dosud žijí. Řazení autorů ve druhé části práce postrádá jakýkoli vnitřní záměr.

# 1. Thomas Clark Oden

Tato kapitola je určena ke stručnému představení hlavní osobnosti této práce. Soustřeďuji pozornost na její myšlenkový vývoj a teologický program. Těmto dvěma ohniskům odpovídají dvě části kapitoly.

## 1.1 O autorovi

T. C. Oden (narozen 1931) je ordinovaným služebníkem Sjednocené metodistické církve v USA (*United Methodist Church*). V letech 1980 – 2004 působil jako profesor teologie a etiky na Drew University ve státě New Jersey a nyní je v důchodu. Schématicky – ve smyslu teologické orientace – jej lze zařadit mezi evangelikální<sup>1</sup> nebo ekumenické myslitele. Je členem obrodného hnutí s názvem *Confessing Movement*, které působí v některých tradičních denominacích a usiluje o prosazení konzervativní ortodoxní nauky. Sám Oden se považuje za „ortodoxního ekumenického evangelikála“<sup>2</sup>.

Oden ve svém myšlení prošel delším vývojem. Prvotně studium teologie zapadalo do jeho politických snah o sociální změny ve společnosti a církev mu byla především veřejným činitelem vhodným k prosazování takových snah. V padesátých letech byl svými učiteli uveden do filosofie existencialismu, která jej silně formovala. Díky Rudolfovi Bultmannovi, který mu takřkajíc začal otvírat Písma, se pro něj stala zvěst Nového zákona vskutku živou a oslovující. Vedle toho byl zaujat freudovskou psychologií a socialistickými politickými teoriemi. Koncem šedesátých let však Oden dospěl k jakémusi vystřízlivění z novověkých radikálních ideí, kterými byl do té doby uchvácen, když pozoroval důsledky jejich prosazování, důsledky, které lze ve vší obecnosti shrnout pojmy antinomismus a anarchismus. Za řečí o svobodě začal poznávat etickou a politickou nezodpovědnost, která s sebou nese velmi

---

1 Tak Macek, *Novější angloamerická teologie*, s. 67.

2 „an orthodox ecumenical evangelical“, Oden, *Life in the Spirit*, s. 474.

tvrdé důsledky. Původní zaujetí moderním myšlením se najednou obrátilo v kritiku této doby. Oden upřel svoji pozornost na díla klasiků církevní tradice, v nichž objevil skutečný poklad. Moderní dobu označuje za období „nevolnosti“, která se svými fundamentálními hodnotami zpronevěřila autentické křesťanské zvěsti, a své dřívější zaujetí jejím myšlením za „modloslužbu tomu, co je nové“.<sup>3</sup> Oden se tak postavil na konzervativní pozici, chtěje využít zvláště starověkého křesťanského dědictví jako léku – nebo při nejmenším jako první pomoci – pro současnost, která ohledává následky doby po Velké francouzské revoluci. Odenův konzervatismus je zdůvodněný. V tomto smyslu je jeho program a dílo zřetelně post-moderní a v tom se také liší od mnohých evangelikálních teologů, kteří zastávají konzervativní stanovisko spíše apriori a lze je proto považovat za myslitele před-moderní.

Odenův myšlenkový obrat měl za důsledek množství děl, v nichž představuje svůj program (např. *After Modernity... What? Agenda for Theology*), zvláště však přímo vynáší na světlo nalezené poklady z dějin křesťanského myšlení. Oden je autorem výkladu pastorálních epištol (*First and Second Timothy and Titus*), v němž se také vyrovnává s historicko-kritickým exegetickým přístupem. Asi nejvýraznějším plodem je řada komentářů zahrnující celý kánon, jež zpřístupňuje sumarizované vybrané výklady církevních Otců (edice *Ancient Christian Commentary on Scripture*). Oden je hlavním editorem celé edice. Vedle exegetických příspěvků se věnoval praktické teologii (mj. čtyřdílná edice *Classical Pastoral Care*). V oblasti pastýřské péče je znám pro radikální odmítnutí psychologických metod, kterými se teoreticky i prakticky zabýval a které se v americkém prostředí od 60. let minulého století silně prosazovaly. Zároveň usiloval o návrat křesťanské zvěsti do pastore. Jako alternativu k sekulárním poradenským metodám nabídl učení starověké církve. Konečně je třeba zmínit Odenovo dílo na poli systematickém. Je jím trojsvazková *Systematická teologie* s názvy *The Living God*

---

3 Srov. Oden, *Back to the Fathers*.

(1987), *The Word of Life* (1989) a *Life in the Spirit* (1992), z níž je pro tuto práci nejdůležitější část třetí.

## 1.2 Koncepce postmoderní paleo-ortodoxie

Název Odenova programu obsahuje trojí zásadní určení. Prvořadým záměrem je *ortodoxní* podání křesťanského učení, ortodoxní ve smyslu pravověrné. Toto prosté určení je dále dvojnásobně vymezeno – jednak negativně, jednak pozitivně. Negativním vymezením se odmítá teologická tvorba moderní doby. Oden nechce být jen dalším v řadě těch, kdo produkují tzv. neo-ortodoxii – proto *postmoderní*. Když tedy říká ne teologii poslední doby, pak pozitivním vymezením naznačuje, čemu přitakává: právě tomu, co není nové, nýbrž staré. Proto předpona *paleo-*. Program shrnují tři zásady, které korespondují s trojdílným názvem:

„[1.] Neučinit žádný nový příspěvek k teologii. [2.] Vzpírat se pokušení citovat moderní pisatele, kteří jsou méně vyškoleni v celém úradku Božím než nejlepší klasičtí vykladači starověku. [3.] Pokusit se zcela jednoduše vyjádřit jedinou mysl věřící církve, která je neustále pozorná k tomu apoštolskému učení, o němž byla učiněna shoda křesťanskými věřícími všude, vždy a všemi...“<sup>4</sup>

Úkolem postmoderní paleo-ortodoxie je vystihnout ekumenický konsensus v křesťanském učení. Je to úkol kritický: nutno nejprve pečlivě naslouchat nejrůznějším – a pokud možno všem, i těm opomíjeným – hlasům a následně kriticky rozlišit apoštolské učení od proti-apoštolského i od kvazi-apoštolského učení. Oden usiloval o to, aby nepředkládal jen svůj partikulární názor plynoucí z omezené perspektivy, aby se vymanil z fixace na svoji kulturu, třídu, denominaci atd. Jde mu o vystihnutí podstatného ekumenického konsensu v tom nejširším možném smyslu – konsensu, který by zahrnul více než moderní ekumenické hnutí, „který objímá a posiluje nejen středové Protes-

---

4 Oden, *Life in the Spirit*, s. vii.

tanty a tradiční Římské katolíky a Pravoslavné, nýbrž také veliké množství evangelikálů, liberálů a charismatiků.<sup>5</sup> Avšak při hledání a vyjadřování ekumenického konsensu je nutné se vyhnout dvojímu pokušení. Nesmí být o něm řečeno příliš mnoho. Neboť nelze jej spatřovat i tam, kde není. Nesmí však o něm být řečeno ani příliš málo, jako kdyby nebylo možné o něm říci vůbec nic. Ortodoxie v některých věcech drží shodné stanovisko, jiné otázky zůstávají otevřené. U některých témat, kde existují výrazná alternativní řešení věci, staví Oden vedle sebe vyhraněná stanoviska různých tradic, poukazuje na jejich jednostrannosti, potřebu vzájemné korekce a takto se pokouší naleznout hlubší podstatnou jednotu.

Primárním zdrojem ekumenického naukového konsensu je Písmo. Kromě něho Oden jmenuje další zdroje po stupních významnosti: 1. ekumenické koncily; 2. regionální synody, které získaly všeobecný souhlas; 3. široce uznávaní učitelé církve<sup>6</sup>; 4. konsensuální vykladači Písma z celých dějin církve. Princip ekumenické shody je nesen předpokladem, že všeobecný konsensus celého společenství přichází pod vedením Ducha svatého k pravdě blíže než individuální vhléd. Rozhodnutí koncilů, místních synod i jednotliví vykladači Písma získávají autoritu pouze tak, že se shodují s apoštolským učením, a proto docházejí všeobecného souhlasu lidu. Avšak nestačí souhlas současné generace, je třeba shody s předcházejícími generacemi věřících. Teprve dlouhodobě – ne v řádu let či desetiletí – pracuje široká shoda jako strážce pravdy. Oden se tedy snaží určit ortodoxní učení podle principu všeobecného laického konsensu. Apriorním předpokladem tohoto principu je, že Duch svatý vzbuzuje víru v celé církvi a že právě skrze všeobecný konsensus lidu Duch střeží apoštolskou pravdu.

Odenova systematická práce má být dílem „irénickým“, dílem pokojným a smiřujícím. Oden chce být jakýmsi „vyjednávačem mezi stranami v konflik-

---

5 Oden, *The Living God*, s. ix.

6 Oden jmenuje osm velkých „doktorů“: Athanasius, Basil, Řehoř z Nazianzu a Jan Zlatoústý z východní části církve, Ambrož, Augustin, Jeroným a Řehoř Veliký ze západní části církve. Srov. Oden, *Life in the Spirit*, s. 475.



tu<sup>7</sup>. To však neznamená, že by se obešel bez polemizování a sporu o pravdu. Místo přílišné tolerance je třeba „střízlivého, klidného, nehysterického, zdůvodněného polemického úsilí“<sup>8</sup>, které přesně rozlišuje mezi ortodoxií a herezí. Polemické tóny pramení také z programového zpochybnění přínosu moderní teologie, o níž Oden tvrdí, že přimíchala do křesťanské nauky něco dalšího, a proto nevlastního, nepatřičného. Celý Odenův program je v tomto smyslu velkým polemickým počinem, avšak právě s cílem vyslovit jádro křesťanské nauky a vyslovit je tak, aby se proti němu nebylo třeba ohrazovat. Při vší kritičnosti vůči novodobé teologii je Oden ochoten naslouchat i jí a vlastně kterémukoli – třeba i v lecčem kontroverznímu – mysliteli. A nalezne-li právě zde trefné vyjádření, nerozpakuje se k němu přihlásit.

Výstižně bylo řečeno o teologické práci, že je v podstatě doporučením o tom, co by se mělo říkat, aby mohlo dnes zaznít evangelium.<sup>9</sup> Oden doporučuje nevyhýbat se „otestovanému jazyku církve“<sup>10</sup>. Je přesvědčen, že tento jazyk může současnosti poskytnout výborné a neúchylné vodítko pro porozumění křesťanské zvěsti, pro sdělování evangelia světu i Bohu v oslavě. Na pomoc k naplnění svého záměru si Oden do první linie povolává svědky starověku, kteří jednak svědčí o nauce ještě nerozdělené církve, jednak jsou každé pozdější době ve svých vyznáních směrodatnými ukazateli pro výklad Písma. Je sice zřejmé, že ne všechny naukové spory byly uspokojivě vyřešeny hned v prvních staletích křesťanského věku – Odenova pozornost patří i středověkým, reformačním i pozdějším zdrojům – ale v každé diskutované věci chce odkázat pokud možno na začátek diskuse a na zásadní řešení, z nichž přece jen mnohá byla vyřknuta už ve staré církvi. Odenovu systematickou teologii lze chápat jako velké pozvání ke studiu starověké křesťanské vykladačské tradice, o jejíž hodnotě nás touto cestou chce přesvědčit.

---

7 Tamtéž, s. 473.

8 Tamtéž, s. 475.

9 „Má-li být vyjádřeno evangelium, říkej raději 'F' než 'G'.“ Jenson, *The Triune God*, s. 17.

10 Oden, *Life in the Spirit*, s. viii.

## 2. Pneumatologie v pojetí T. C. Odena

Tři díly Odenovy *Systematické teologie* korespondují s trojicí božských hypostazí a s trojčlennou strukturou starocírkevních vyznání víry. Třetí díl (*Life in the Spirit*) je vlastní pneumatologií, na niž se v tomto oddílu zaměřím. Výklad zahrnuje osobu a dílo Ducha svatého. Dílo Ducha je široce rozvedené do několika částí, jež mohou být chápány též jako samostatné *loci*: soteriologie, eklesiologie a eschatologie.

Struktura této kapitoly kopíruje strukturu celé knihy. Následující představení knihy má dvojí smysl: (1.) seznámit s obsahem a tématickým rozsahem knihy a (2.) – nakolik je to možné – demonstrovat užití Odenovy koncepce.

Oden považuje pneumatologii za zvláště tvrdý oříšek pro svůj vlastní program, neboť právě zde je množství polemik, ne-jednoty a divergentních názorů. Je to však pochopitelné, neboť téma zahrnuje otázky, jejichž odpověď je úzce spojená s „osobní zkušeností, konkrétními proměnnými sociálního a politického řádu, ideologiemi...“<sup>11</sup>. Problém se jen zvětšuje tím, že význam pneumatologie byl soustavně upozaďován a je proto mnohem méně propracována než třeba christologie. O to více je třeba rozkrývat základy, na nichž společně stojí všechny tradice. A dále, právě proto, že může být učení o Duchu snadno zkresleno subjektivní zkušeností a vnějšími okolnostmi, je nutné věnovat obzvláštní pozornost této části teologie. Čím více nejasností a chybných kroků v dějinách teologického myšlení, tím delší musí být výklad.<sup>12</sup>

Jádrum pneumatologie je skutečnost, že Boží spásné dílo vykonané *pro nás* je nutné zvnitřnit tak, že bude působit *v nás*. Bez toho by totiž dílo pro nás vykonané bylo bez účinku, zbytečné. V otázce volby osobního zájmena při řeči o Bohu, resp. Duchu je poukázáno na problematičnost rodů neutra

---

11 Oden, *Life in the Spirit*, s. 1.

12 Uvedenými argumenty Oden zdůvodňuje rozsáhlost jednak pneumatologie, jednak celé dogmatiky. O dalších důvodech se zmíním v závěrečném hodnocení.

(implikuje neosobní povahu) a feminina (představa bohyně tíhne ke ztotožnění Stvořitele a stvoření). Avšak ani zbývající a nejpřiměřenější rod (maskulinum) však nelze chápat jako výpověď o pohlaví. Konkrétně o Duchu je třeba předem zdůraznit všestrannou skrytost a tajemnost jeho osoby a působení. Přesto má dobrý smysl o něm mluvit, a to ze dvou důvodů: jednak působení Ducha zanechává určité stopy či znaky, které o něm něco vypovídají, jednak skrze mlčení snadněji získá převahu omyl. Samozřejmě však pevnou konsenzuální bází pneumatologie musí být Písmo, a ne domněnky, jež se pokoušejí být moudřejší než Písmo samo.

## 2.1 Duch svatý

### 2.1.1 Osoba Ducha svatého

Množství božských titulů prisuzovaných Duchu napříč Písmem, zvláště v Novém zákoně, legitimuje mluvení o Duchu svatém jako o Bohu. Jelikož nelze slavit Otce a Syna jinak než v Duchu, jelikož snížením Ducha není zvýšen Otec a Syn, proto je a má být s Otcem a Synem společně oslavován i Duch. Jedinost Boha Izraele koresponduje s jediným Božím Duchem, který působí ve všech lidech, kulturách, časech a na všech místech. Nelze jej chápat jako skutečnost platnou pouze pro křesťany a židy, nýbrž skrze Ducha Bůh přebývá bezvýhradně s veškerým lidstvem, jelikož Vtělení má univerzální dosah. Lze tedy Duchu připisovat božský atribut všudypřítomnosti, neomezeně v celém časoprostoru. To však neznamená panteismus, neboť ačkoli Duch je v lidských srdcích, přece zůstává transcendentním protějškem lidí. Je proto nutné rozlišovat Ducha Božího (Bůh *je* Duch) a ducha stvořeného, lidského (člověk *má* ducha), jenž je výrazem pro život a nadto reprezentuje celek osobního myšlení, jednání, vědomí. Vedle ducha jednotlivého člověka lze rozlišit další formy stvořeného ducha.

Duch svatý má osobní totožnost. Duchu je v Písmu připisováno osobní jednání, jež implikuje inteligenci, vůli, pocity. Duch je zakoušen jako osoba vztahující se k lidem, neboť Bohu je vlastní osobní jednání. Proto oslovení Ducha svatého musí být oslovením subjektu a nikoli neosobního objektu. Každou depersonalizaci Ducha je nutno zavrhnout jako nepřiměřenou redukci. Jelikož nemáme k dispozici žádné lepší slovo (než *osoba*), které by bylo obecněji srozumitelné a přitom méně tíhlo k omylu či nedorozumění, nelze se vyhýbat osobnímu jazyku.

V tomto kontextu je z depersonalizace Ducha obviněn Hegelův filosofický idealismus, Tillich, procesuální teologie a velká část teologie osvobození. Ať už je Duch chápán jako „logika dějin“, „existenciální kategorie bytí samotného“, „tvořivá síla“ či „politické jednání“, vždy jde o redukci. Přijatelný není ani Barthův návrh užívat kromě slova *osoba* jako alternativní označení pojem „způsob bytí“.<sup>13</sup>

V otázce hříchu proti Duchu svatému Oden rozlišuje dvojí postoj či jednání: jednak *zarmucování* Ducha (např. ignorací, odporem nebo nevěností vůči němu, ačkoli dříve byl člověkem přijat), jednak *rouhání* (výslovné odmítání, zneužívání Ducha, či považování jeho působení za zlé). Pouze v tomto druhém případě se člověk odlučuje od odpuštění, neboť právě Duch umožňuje pokání.

Nauka o Duchu svatém je zakotvena v rámci úvah o svaté Trojici. Ačkoli je rozlišitelné dílo Otce (moc přivést k bytí a k životu), dílo Syna (moc prostředkovat skutek záchrany) a dílo Ducha (moc dokonat Boží záchranné dílo), přesto to vše je dílem jediného Boha. Předpoklad trojjediného Boha je výkladovým principem zakořeněným v Písmu a vycházejícím z biblické exegeze. Duch je neoddělitelný od Otce a Syna, rozlišitelný od nich a souvěčný s nimi. Krátce: Duch vychází z Otce *skrze* Syna. Vycházení Ducha lze přiblížit analogií řeky a pramene – jsou to dvě rozlišitelné skutečnosti, ale jedna a ta-táž voda. Západní specifikum dvojího vycházení Ducha (*filioque*) nesmí být

---

13 Srov. tamtéž, s. 20-21.

chápano, jako kdyby Duch měl dva zdroje. V tom také východní tradice mj. shledává tendenci k odosobnění Ducha. Samotné dílo spásy má trojjediný základ: Otec milující padlé lidstvo poslal Syna, jenž přijal lidství k vykoupení lidí, a Duch svatý poskytuje lidem prostředky pro přivlastnění této dobré zprávy. Nelze tedy oddělovat dílo jednotlivých osob Trojice, a to ani časově, ani věčně. Vždy je při díle trojjediný Bůh a ne exkluzivně jediná osoba Trojice. Západní tradice definuje jednotlivé osoby jejich vztahy k sobě navzájem: Duch jako skrytý princip jednoty je spatřován ve vztahu lásky mezi Otcem a Synem, Duch je poutem lásky. Církev byla heterodoxními hlasy donucena k tomu, aby jasněji vyložila nezaměnitelnost díla Ducha za dílo Otce či Syna. Pavel implicitně rozlišuje pomocí předložek Otce, *od* něhož vše pochází, Syna, *skrze* něž a *pro* něž vše je, a Ducha, *jímž* či *v* němž je Boží dílo přiváděno k naplnění. Oden navrhuje, aby se ekumenická tradice, má-li dále pročišťovat rozlišování osob Trojice, uchýlila k poetickému vyjadřování, které by náležitě oslavovalo tajemství trojjediného Boha.

První čtyři století církevních dějin obsahují klíčová rozhodnutí, jimiž bylo odmítnuto „několik pokřivených vykladačských přístupů“<sup>14</sup>. Historicky první hereze o Duchu svatém je tzv. simonie, užívání peněz k získání Ducha. Nominalismus chtěl Ducha považovat za pouhé jméno pro obdarování apoštolů. Podobně modalismus považoval Ducha jen za krycí název pro Boha, za určitou roli, kterou Bůh bere na sebe ve vymezeném období. Tím se popírá souvěčnost osob Trojice. Jiné hnutí – montanismus – razilo představu, že Duch svatý přímo promlouvá skrze některé lidi, kteří tak vyslovují nová spásná zjevení, která se připojují k apoštolskému svědectví a jsou nad něj. Markión odmítl některé spisy Nového zákona a celý Starý zákon jako Duchem neinspirované. Naopak židovští saduceové již dříve na základě knih Mojžíšových naprosto odmítali Ducha svatého., proto má v křesťanských vyznáních místo výrok „mluvil ústy proroků“. Některé skupiny vyznávaly božství Syna, ale popíraly božství Ducha, aby mu přisoudily status stvoření nejvyššího řádu jako

---

14 Oden, *Life in the Spirit*, s. 29. Následující část je jakýmsi exkurzem do dějin dogmatu.

jakési božské energie pronikající celým univerzem.<sup>15</sup> Někteří z rozlišování třech osob učinili tři samostatná božstva.

### 2.1.2 Dílo Ducha

Nauka o díle Ducha svatého se soustředí na skutečnost, že Boží spása je *pro nás*. A pro nás je z toho prostého důvodu, že ač Bůh nemusel, přesto se mu zalíbilo zachránit hříšné. Proto centrálním rysem pneumatologie je, že jde o dílo milosti. Dílo Ducha lze rozdělit do dvou časových období, totiž na dobu před příchodem Syna a po něm.

Ekonomie vykoupení, tedy (spíše logický než časový) řád či plán Boží zachraňující aktivity směrem k člověku, zahrnuje několik požadavků: předvídaný cíl dějin, prostředky vhodné pro dosažení stanoveného cíle a účinné uplatnění těchto prostředků k dokonání záměru. Bohem zamýšlená spása není jen možnou, nýbrž jistou budoucí skutečností. Dílem Ducha je zjevení Božího záměru skrze historické události a zároveň ujišťování o jeho budoucím naplnění. Tento záměr byl Bohu vlastní od počátku, vykupující láska je smyslem veškerého Božího jednání. Proto také veškerému jednání Ducha v dějinách musí předcházet věčné bytí Ducha jakožto zaslíbení tohoto záměru a vůle tento záměr naplnit. Obrácené pořadí – jednání, které se teprve následně nazve záměrem a vůlí – nedává dost dobrý smysl.

Obecně Duch spolupracuje s Otcem ve stvoření a se Synem ve vykoupení. Zvláštní dílo Ducha se děje tam, kde lidé vírou odpovídají na Boží přítomnost. Dílem Ducha ve stvoření je ustanovení takového řádu v chaosu, že není narušen různorodostí a nahodilostí vlastní stvoření, dokonce ani lidským hříchem. Nelze říci, že by něco nebylo stvořeno Duchem. Stejně tak nelze tvrdit, že by jakýkoli lidský počin, který lze nazvat dobrým, byl uskutečněn bez předpokladu daru Ducha. Bez Ducha svatého nikdo a nic nemůže žít. Podobně i při obnově stvoření a padlého člověka Duch je při díle.

---

15 Zde Oden nalézá ranou předjímku procesuální teologie. Srov. tamtéž, s. 30.

Již skutky Boží ve starozákonní době jsou určitým předznamenáním, nástí-  
nem spásného díla v Kristu, jsou předzvěstmi posvěcení a darů Ducha. Neboť  
Duch svatý je přítomen v povoláném lidu Boží smlouvy a jedná skrze proroc-  
tví, Zákon, žalmy i mudrosloví. Nové a nebývalé vylití Ducha je tímtež Du-  
chem zaslíbeno. Tato jednota Ducha zakládá též jednotu lidu Staré a Nové  
smlouvy, kterou lze spatřit a vyložit pouze z výhodné pozice pozdější doby.  
Pokud by neexistovala návaznost a souvislost, pozbylo by srozumitelnosti  
i samotné Boží dílo v Kristu. Povoláný lid se neustále podílí na tomto  
spásném díle, jednak (před vtělením) nadějí na budoucí naplnění Božího zaslí-  
bení, jednak (po vtělení) vzpomínkou na Boží vlastní příchod, svědectvím  
o něm a jeho oslavou. A to vše ukazuje, že události několika týdnů mezi ukři-  
žováním Krista a počátkem hlásání evangelia celému světu jsou ústředním  
bodem dějin, který se ovšem vztahuje k druhému klíčového bodu dějin,  
k tomu konečnému.

Působení Ducha svatého je v Písmu opisováno pěti symboly či charakte-  
rickými znaky: (1) neviditelný vítr či proud vzduchu. Bez něj nelze nic vy-  
slovit, je nepostřehnutelným činitelem umožňujícím manifestaci Boží moci  
a Božích záměrů. (2) Duch jako voda potřebná pro život, očištění a osvěžení.  
(3) Pročišťující oheň spalující hřích<sup>16</sup>, ale zároveň zapalující a zušlechťující  
k dobrému činu. Dvojnásobný symbol hněvu i záchrany. (4) Bezelstná holubice  
představuje mír, něžnost, krásu a milost. Nejvýznamnější však je (5) olej po-  
mazání jako metafora udělení Ducha svatého, posvěcení, požehnání, vyslání  
do zvláštní služby a zmocnění k ní. Olej sloužil také k uzdravování, útěše  
a osvětlení. Různé symboly se svými významy a obrazy vzájemně doplňují při  
řeči o různorodém díle jediného Ducha svatého.

Jádrem pneumatologie je dílo Ducha v životě vtěleného Syna. Neboť Ježíš  
je pravým člověkem, naplněným a bezvýhradně vedeným Duchem v řeči  
i v jednání. Duch působil v jeho životě od samého počátku až po vzkříšení

---

16 Oden mluví o hříchu důsledně v jednotném čísle, neboť hříchem míní spíše postoj celé osobnosti než jednotlivý čin.

a vstoupení do nebe. Tentýž Duch byl pak poslán do světa, aby dokončil Kristovu misi. Existuje proto podstatná jednotka mezi Synem a Duchem: Duch je Duchem Kristovým a zároveň Kristus je naplněný Duchem Božím.

Po Kristově vstoupení do nebe nastává doba, v níž úkolem Ducha je dosvědčování Syna, zachovávání těla Kristova a připomínání budoucích věcí. Je to „nový věk“<sup>17</sup>, věk Ducha povolávajícího, ospravedlňujícího a posvěcujícího lidi. Duch je dán církvi místo Kristovy tělesné přítomnosti takovým způsobem, jakým před inkarnací nebyl přítomen, je církvi přítomen tak, jako byl osobně přítomen Ježíš učedníkům. Přebývání Ducha na zemi nastalo historickou událostí o Letnicích. Teprve touto událostí vstupuje do dějin velké poslání pro celý svět, teprve po Kristově vzkříšení se vedle Židů a spolu s nimi stali adresáty zvěsti evangelia také pohané. Proto také nestačilo pouze mírně poupravit etnický a rasově sebe-definované náboženství židovské, ale bylo třeba ustanovení nového náboženství, které by bylo adaptovatelné na všechny kultury a rasy. Přítomný věk však není jen věk Ducha, ale také věk, v němž stále ještě – a pouze do určité doby – působí zlo a hřích. Dílem Ducha v tomto čase je udělování zrození jednotlivcům do společenství víry, pečování o ně a jejich posvěcování v církvi, která „je neustále zachovávána při životě Slovem a Svátostí, mocí Ducha“<sup>18</sup>.

Dílo Ducha používá či využívá dílo Syna. Spásné dílo osob Trojice je soudržně spojeno, jedno bez druhého nestačí, nedává smysl. Víra v Ducha implikuje víru v Syna a v Otce. A naopak nelze vyznávat Syna, ani Otce jinak než v Duchu, resp. prostřednictvím Ducha (*by the Spirit*). Duch svědčí o Synu, pomáhá lidem rozpomínat se na dějiny spásy, a to jednak inspirací psaného záznamu, jednak ujišťováním o spolehlivosti tohoto záznamu.<sup>19</sup>

---

17 Pojmu „nového věku“ se Oden nehodlá vzdávat jen kvůli tomu, že nabyl v naší době též jiného významu, totiž návratu ke starému pohanství. Srov. tamtéž, s. 49.

18 Tamtéž, s. 52.

19 Proti teoriím chtějícím ukotvit autoritu Písma nikoli v Duchu svatém, ale v samotném textu Oden zdůrazňuje, že nauka o inspiraci Písma je podstatně a primárně naukou o díle Ducha svatého a teprve sekundárně naukou o autoritě a adekvátnosti Písma. Srov. tamtéž, s. 52.



Kdyby Syn neodešel a nebyl přijat Otcem při nanebevstoupení, neukázalo by se, že Otec přijal Synovu oběť a že přijímá ty, kdo věří v Syna. Pouze po dokonání díla Syna mohl být vylit Duch. Ježíšova zvěst o budoucí božské vládě je vnitřně spojená s aktuální božskou vládou přicházející v Duchu. Nebe a země, dříve oddělené hříchem, jsou nyní propojeny a otevřeny komunikaci mezi lidmi a směřujícím Bohem. Dílo Ducha je dílem niterným: prostupuje celou lidskou bytost až do nejhlubších sfér a nic není příliš temné či mrtvé, aby to on nepochopil a neoživil. Duch tak tvoří neustále živé společenství, společenství lásky, ne množství izolovaných jednotlivců. Duch umožňuje modlit se.

V části o osobě a díle Ducha svatého zbývá ještě pojednat o charakteru osobního přebývání Ducha ve světě. Zásadní pozornost v této věci patří řeckému slovu *paraklétos* – ten, kdo je volán ku pomoci. Tento Utěšitel, Obhájce, Pomocník, Rádce a Vůdce má zaplnit prázdnotu po odešlém Synu. Je to někdo *jiný* než Syn, je sice Synu roven, ale není s ním totožný. Osobní přítomnost Syna je setkáním Boha s lidmi v partikulárním čase a místě, zatímco osobní přítomnost Ducha je přítomností Syna v nové formě – v Duchu – ve všech časech a na všech místech. Duch není pouhá náhrada za nepřítomného či kompenzace Kristovy dřívější aktivity. „Příchod Ducha je spíše příchodem trojjediného Boha v čase naplnění ... Kristus sám je přítomen v darech Ducha a skrze ně.“<sup>20</sup>

O Letnicích nastalo vylití Ducha svatého. Duch od té doby napořád osobně přebývá v církvi a ve světě, aby zjevil Syna a dovršil jeho dílo. Činí tak jednak zevně svědectvím psaného a kázaného slova, jednak vnitřně svědectvím v lidských srdcích. Tak jako v Palestině padá podzimní déšť při setbě a jarní před sklizní, tak také Duch byl vylit na počátku nového věku a bude při díle znovu i na konci. Platí též zaslíbení, že Duch bude v lidech konat větší skutky než Kristus, že bude ještě jasněji vyučovat lidi, aby naplnil jeho dílo.

---

20 Oden, *Life in the Spirit*, s. 59.

Významným problémem je manifestace Ducha formou různých jazyků. Při události Letnic se tím poukazuje na souvislost Ducha se Slovem, které si žádá být vyřčeno. Také množství jazyků různých nežidovských národů je předjímku zvěstování evangelia celému světu. Veřejné zvěstování však musí být *srozumitelné*, proto je-li řeč v cizím jazyce, nechť je přeložena tím, kdo jí rozumí. Duch svatý obnovuje hříchem poznamenanou lidskou řeč, aby opět byla ve shodě s řečí Boží – Letnice jako protějšek starozákonního Babelu. Ale událost Letnic je v kontrastu i s církví v Korintu, kde užívání jazyků vedlo ke zmatkům a stalo se vážným pastoračním problémem pro Pavla.

Oden se vymezuje vůči výkladům letničních teologů. Odmítá, že by letniční řeč apoštolů byla nesrozumitelná. Spíše šlo o zázrak na straně apoštolů, že mluvili jim neznámou řečí, než o zázrak porozumění cizímu jazyku na straně posluchačů. Také zvláštní projevy Ducha při křtu církev pochopila ne tak, že by křest měl být nevyhnutelně spojen s extatickou řečí, nýbrž jako zmocnění a výzvu k zvěstování evangelia všem národům a všemi jazyky. Přinejmenším lze tzv. nové jazyky chápat jako lidské jazyky a ne pouze jako extatické, lidem neznámé řeči.<sup>21</sup>

Jestliže Duch svobodně a suverénně rozdílí zvláštní dary, pak máme spíše vděčně přijímat ty, jež nám udílí, než abychom usilovali o nějaký partikulární dar.<sup>22</sup> Je třeba být na pozoru a rozlišovat duchy, rozeznávat dobro zdánlivé od dobra skutečného a větší dobro od menšího. Duch svatý se sice s lidmi setkává „neustále novými způsoby, avšak vždy v kontinuitě s těmi způsoby, kterými se trojjediný Bůh stal sebe-zjeveným v dějinách Izraele, Ježíše a církve.“<sup>23</sup>

Vztah Písma a Ducha obvykle vyjadřovaný slovem inspirace je třeba vykládat se zaměřením na Boží dýchání (*spiration*) života do psaného slova.

---

21 Polemika je vedena jako výklad jednotlivých míst Nového zákona. Srov. tamtéž, s. 62-65.

22 Proti představám, že dar jazyků je znakem duchovní plnosti. Srov. tamtéž, s. 66.

23 Tamtéž, s. 67.

Duch umožnil, aby Boží zjevení bylo věrně zachováno ve formě kanonických spisů, takže Písmo – ve své původní podobě – nese vše podstatné pro spásu. Duch promluvil a promlouvá skrze Písmo a jeho pisatele. Jestliže mluvíme v souvislosti s Písmem o autorství Ducha svatého, pak platí analogie s logikou dvojí Kristovy přirozenosti: řeč Boha Ducha v Písmu je vpravdě partikulární řečí lidskou a zároveň nepřestává být pravým Božím slovem. Žádný extatický diktát, nýbrž lidské dílo jedinců, kteří se stali nástroji Ducha. Během procesu kanonizace bylo odděleno apoštolské svědectví, jež dosvědčovalo nejvyšší autoritu, totiž slova Kristova, od ostatního a získalo váhu srovnatelnou s Hebrejskou biblí. Ačkoli neexistuje konzistentní, ekumenicky přijatá teorie o inspiraci Písma, existuje obecně sdílený předpoklad, že Duch – aniž by obcházel jazyk, vůli, znalosti či temperament konkrétních lidí – vedl svatopisce a sám garantuje autenticitu a přiměřenost Písma. Též na straně čtenářů či posluchačů Duch jedná a poskytuje své dary k zaslechnutí Božího oslovení a porozumění jemu.

„Principiální rolí Ducha je učinit Syna známým po jeho nanebevstoupení...“<sup>24</sup> Církev byla vždy pod normou Písma. Nejdříve to byla apoštoly vykládaná Hebrejská bible. Kanonizací Nového zákona se později církev sama postavila pod autoritu zaznamenaného apoštolského svědectví, kterému se od počátku podrobovala jako poslední autoritě. Historické zjevení přímo požaduje psané slovo, které by věrně zachovávalo a připomínalo klíčové dějinné události. To stojí v opozici k racionalismu a mystice hledajícím věčné či nečasové principy a pravdy. Psané slovo jakožto Boží oslovení má několik znaků: moc psaného slova měnit životy, morální výtečnost učení, svědectví o událostech, jež se udály jednou pro vždy.

Avšak Písmo samo od sebe není vždy jasné a jednoznačné. Je třeba vnitřního díla Ducha ve čtenáři či posluchači. Vedle vnějšího objektivního Božího díla (*pro* člověka, *k* člověku) je tu vnitřní působení (*v* člověku), které není nahraditelné sebevětší lidskou inteligencí ani jinými schopnostmi. Je to Duch

---

24 Tamtéž, s. 70.

svatý, kdo uschopňuje ke slyšení a umožňuje pochopit Boží oslovení. Duch nejen dává pamatovat na minulé spásné události, on je také činí relevantními pro přítomnost a umožňuje jejich přivlastnění. Proto lze mluvit o tom, že slovo má moc proměnit jednotlivce, společenství i politické struktury. Písmu přiměřené kázání je prostředkem působení Ducha, který jedná jak v kazateli, tak v posluchači. Vnitřní svědectví Ducha nastává v souvislosti se slovem, svátostmi a partikulárním společenstvím víry, nikoli izolovaně od nich. Koněčně je třeba varovat před dvěma vzájemně opačnými a chybnými extrémy vůči vnitřnímu svědectví Ducha: jednak před přílišnou důvěřivostí k tomu, co jsem pouze já přijal a pochopil ve věcech víry, jednak před chorobnou skepsí vůči sebevíce přesvědčivému ujištění o tom, že něco je pravdivé.

## 2.2 Spása

Základními podmínkami pro spásu na straně člověka jsou pokání a víra, jimiž dochází k osobnímu přisvojení Božího spásného jednání. Přivést k pokání a víře je také základním záměrem kázání. Lze stanovit jakýsi základní řád podmínek spásy: 1. pokání; 2. křest (3.) na odpuštění hříchu; 4. přijetí daru Ducha svatého.

Co znamená být spasen, tedy „být vysvobozen z otroctví, přiveden do svobody, vykoupen ze smrti, získat novou chuť do života“<sup>25</sup>, lze pochopit pouze když vím, co znamená být ztracen. Zkrátka pro řeč o spáse je předpoklad (lidské) ztracenosti nutný. Křesťanská cesta spásy – vzhledem k ostatním náboženstvím – je jedinečná v tom, že spása je nabídkou něčeho nezaslouženého a jinak než darováním nezískatelného.

Slovo spása je ústřední pojem křesťanského učení. Tento pojem, protože je – na rozdíl od jiných – pevně spjatý se svým náboženským obsahem, nelze prostě nahradit nějakým jiným. Je totiž lepší než kterýkoli jeho ekvivalent, byť další slova mohou prospěšně obohatit slovník řeči o spáse. Soteriologie

---

25 Tamtéž, s. 80.

sumarizuje ospravedlňující dílo Syna a obnovující dílo Ducha, je svorníkem mezi christologií a pneumatologií, mezi Božím dílem pro nás a Boží dílem v nás. Nauka o spáse není redukovatelná na antropologii, nelze vynechat subjekt soteriologie, totiž Boha spasitele.<sup>26</sup>

V rámci učení o osobní spáse lze rozlišit množství prvků, jakýchsi elementárních kroků jediného spásného procesu, z nichž každý může být považován za zvláštní službu (*ministry*) Ducha: bránění hříchu, usvědčení z hříchu, pokání, víra, obnovení (*regeneration*), přebývání Ducha v srdci věřícího, křest Ducha, ujištění, naplnění Duchem, posvěcení. Kroky seřazené v určité logické posloupnosti tvoří řád spásy (*ordo salutis*). Z hlediska časového je spása proces s lineárním postupem, a to jak v celku dějin, tak v osobním životě. V minulosti se udála záchrana od pokuty hříchu v ospravedlnění, v přítomnosti se děje záchrana od moci hříchu v posvěcení jako prvotina budoucího dovršení spásy a v budoucnu nastane záchrana od přítomnosti hříchu v oslavení, naplnění Božího záměru ve stvoření.

### 2.2.1 Cesta pokání

Pokání znamená „radikální změnu mysli a srdce následovanou znovu-formováním chování hříšného života, litováním hříchu tak, aby bylo hříchu zcela zanecháno.“<sup>27</sup> Pokání nevede k utlumení sebeúcty jedince, spíše požaduje vyšší sebe-ohodnocení, neboť jde o čestný postoj před Bohem i před lidmi, který zahrnuje touhu po nápravě. Pokání je obrat celé osobnosti, totiž mysli (myšlení), srdce (cítění, prožívání) a vůle (chtění, usilování).

Duch nejen usvědčuje z morálně nesprávného chování, ale především uvádí lidského ducha zpět do důvěrného vztahu k Bohu. Neboť každý hříšný čin, ať už proti komukoli nebo čemukoli, je v posledku hříchem proti Bohu a před Bohem, jehož dar svobody je člověkem zneužíván. Jelikož padlá lidská vůle tí-

---

26 Základní představitelé redukce teologie na antropologii jsou jmenováni: L. Feuerbach, S. Freud, F. Buri, H. Braun. Srov. Oden, *Life in the Spirit*, s. 82.

27 Tamtéž, s. 86.

hne k nezměnitelnému setrvání v hříchu, pokání je milostí, jež vede k uznání radikální potřeby po změně, po záchraně. Evangelické pokání (*evangelical repentance*)<sup>28</sup> má tři základní součásti či prvky: usvědčení, lítost a náprava etického jednání. Pokud některý z těchto prvků schází, pak nejde o skutečné pokání.

Duch umožňuje rozpoznat moc a zhoubnost hříchu. Hřích je svobodná volba – jinak by nešlo o hřích – s touto tendencí: vede od hříšné vůle k činu, opakující se hříšný čin vede ke zvyku, dlouhotrvající hříšné zvyky tvoří charakter, který určuje nezměnitelný úděl hříšníka. Emotivní prožitek usvědčení z hříchu je pouze důsledkem díla Ducha, které nelze redukovat na lidské emoce. Duch však pouze přesvědčuje o hříchu, Boží spravedlnosti a soudu, nenutí člověka k uznání těchto skutečností. Člověku je spíše přirozené odporovat Duchu, než s ním spolupracovat, a přece Duch může lidskou opozici překonat. Milostí je v člověku vyvoláno sebe-zkoumání, jež mu umožňuje bolestivě poznat vlastní nitro. Je třeba radikálního sebe-zkoumání, hluboké upřímnosti před sebou a před Bohem. K usvědčování z hříchu je dobrým učitelem Zákon konfrontující s Boží svatostí a pojmenovávající lidský hřích. Nemoc musí být brána vážně, teprve pak přichází naléhavá potřeba lékaře.

Kajícnost je vědomím radikální morální chudoby před Bohem. Pouze *kající* hříšník se modlí k Bohu o smilování. Pokorná kajícnost stojí paradoxně nablízku smělé důvěře. Pokání však rozhodně není: výkon, jímž se stávám hoden milosti; autonomní pokus o sebe-nápravu; pouze akt vyznání před lidmi; intelektuální změna mysli beze změny srdce a vůle; především emotivní zkušenost. Správně chápaná kajícnost je zdrojem radosti, neboť se v ní navzdory hloubce hříchu ukazuje, že Bůh je větší než hřích. Zatímco světská lítost lituje jen důsledku hříchu a snaží se uniknout trestu, božská lítost vní-

---

28 Pojem použit výslovně ve smyslu „pokání vyžadované evangeliem“, nikoli ve smyslu označení partikulárního proudu teologie a zbožnosti („evangelikální“). Srov. tamtéž, s. 89.

má příčinu trestu, totiž vlastní porušenost před Bohem, přebírá za ni odpovědnost a touží se s ní vypořádat.<sup>29</sup>

Rozhodnutí vzdát se hříchu znamená radikální odmítnutí porušeného života a zahrnuje snahu o napravení hříchem zaviněných nespravedlností i přes to, že leccos už napravit nelze. Náprava je spíše ovocem pokání, než pokáním samotným. Bůh svým jednáním umožňuje lidem nápravu. Pokání totiž znamená odpor nikoli vůči abstraktnímu či obecnému hříchu, nýbrž vůči mému vlastnímu aktuálnímu hříchu.

„Evangelické pokání“, neopakovatelná událost ovlivňující celý další život, není totožné s opakovaným pokáním, nezbytnou vnitřní obnovou věřícího. Existuje možnost spásného pokání na smrtelné posteli, ačkoli tato myšlenka tihne k herezi antinomismu. Pokání lze nazírat z různých perspektiv: z psychologického hlediska je pokání předpokladem zdravé duševní hygieny se silným terapeutickým účinkem; z hlediska morálního je pokání Božím imperativem a výzvou.

Konverze či obrácení je obratem *od* hříchu v pokání a zároveň obratem *ke* Kristu ve víře. Ačkoli v přísném smyslu je podmínkou konverze pouze víra, jde o dvojí aspekt téhož procesu, v němž vzájemně jedno umožňuje druhé, a nelze určit časovou souslednost těchto aspektů. Duch svým působením vyvolává svobodné pokání, vyzývá k němu. Lítost je proto odpovědí na Boží dar, je lidským jednáním spolupracujícím s Bohem. Logicky vzato má konverze tento řád: 1. pokání; 2. kající víra; 3. obnova.

Vyznávání se děje dvěma komplementárním způsoby: jednak vyznáním hříchu, jednak vyznáním Krista. Sotva lze vyznávat Krista bez vyznání hříchu. Vyznání hříchu se děje v první řadě před Bohem a je adresováno Bohu, neboť jemu jsme v posledku odpovědní za své jednání, ačkoli je dobré vyznávat

---

29 Významným problémem moderní doby je, že učinila pokání obtížnějším, neboť nabízí množství teorií pokoušejících se přenést odpovědnost za hřích na jiné. Srov. tamtéž, s. 96.

hřích též před jinými křesťany.<sup>30</sup> Vyznání hříchu není totožné se zoufáním si nad hříchem. Právě vyznání hříchu spojené s vyznáním Krista od zoufání osvobozuje. Vyznání Krista má být veřejné. Účast na svátostech je jednou z forem veřejného vyznávání Krista. Tam, kde je veřejné vyznávání obtížné a spojené s velkým osobním nebezpečím, bývá přiznání se ke Kristu doprovázeno zvláštní milostí upevňující víru křesťanů. Naopak kultura, která křesťanství obecně přijímá, ale vnitřně jím opovrhuje, je pro víru velkým nebezpečím. Ne každý je Bohem povolán k mučednictví pro Krista, ale všichni křesťané mají být připraveni vyznávat Krista před lidmi.

### 2.2.2 Ospravedlnění milostí skrze víru

Nauka o ospravedlnění je naprostý a podstatný základ, nikoli teprve vrchol křesťanského učení. Je třeba rozlišovat mezi ospravedlněním a posvěcením člověka, ospravedlnění je svrchovaný Boží počín vůči člověku a lidská odpověď na ospravedlnění je věc jiná. „Povahou ospravedlnění je odpuštění, jeho podmínkou je víra, jeho základem je Boží spravedlnost a jeho ovocem a svědectvím jsou dobré skutky.“<sup>31</sup>

Spravedlnost je věcí pravého vztahu s Bohem, nikoli morální kvality. Člověk je spravedlivý buď pro poslušné jednání (Zákon) nebo pro víru v Krista (Evangelium, milost). Cesta Zákona v důsledku vylučuje prominutí hříchu a ačkoli je teoreticky možná, prakticky je silně nepravděpodobná. Cesta milosti se hříšníkům otevírá nezaslouženou Boží přízní.<sup>32</sup>

Nauka o ospravedlnění je vystavěna rozvinutím metaforiky soudní síně. Zákon jako dějinné vyjádření Božích požadavků nestojí nad Bohem, Bůh jediný je tím, kdo je Spravedlivý. Soudce obrací rozsudek kvůli jedinečnému za-

---

30 Oden také řeší, kdy má být vyznání hříchu veřejné či zase soukromé, před kým apod. Systematické úvahy tak přecházejí v prakticko-teologické. Srov. tamtéž, s. 104-106.

31 Tamtéž, s. 109.

32 Příliš dobrá a proto neuvěřitelná cesta milosti je podle Odena v moderní době nahrazována nejrůznějšími pokusy o ospravedlnění lidské existence zdatností a produktivitou (muži) či krásou a péčí (ženy). Srov. tamtéž, s. 112.



stánci obžalovaného. Jde o jeden ze tří možných způsobů ospravedlnění u občanského soudu: zákon není zrušen, hřích není bagatelizován, ale je uplatněna soudní výsada, již je odmítnuto vykonání trestu. Avšak jde pouze o analogii Božího ospravedlnění a občanského soudu, nikoli o totožnost obojího. Také metafora zproštění viny má své meze, neboť předpokládá prohlášení, že obviněný nespáchal nic trestuhodného, zatímco v ospravedlnění je očekávaný rozsudek nad zřejmým pachatelem paradoxně změněn. Ospravedlňuje trojjediný Bůh: „Syn ospravedlňuje Duchem podle vůle Otce“<sup>33</sup> a tato událost má charakter konce dějin, neboť jde o nezvratný rozsudek.

Připočtení Kristovy spravedlnosti – metafora svléknutí špinavého a obléknutí jiného čistého oděvu – neznamena bezprostřední obdržení mravní dokonalosti, ale stojí na počátku procesu postupné proměny ve spravedlivě jednajícího člověka, procesu posvěcení. Navíc přestože hřích je v Božích očích přikryt, nepřestávají tím existovat jeho důsledky.

Lze pojmenovat množství příčin či důvodů ospravedlnění: milost jako původní příčina; Boží láska jako zajišťující příčina; Kristovo dílo kříže jako záslužná příčina; pokání jako přípravná příčina; působení Ducha jako účinná příčina; křest jako pomocná příčina; víra jako přijímající příčina; Boží spravedlnost jako formální příčina; sláva Boží jako účelová příčina. Nauka o ospravedlnění je útěšná, neboť nikdo nedokáže zcela napravit své chyby.

Písmo obsahuje různé metafory, které věcně patří do nauky o ospravedlnění, protože se vzájemně překrývají a doplňují. Existuje rozlišení mezi odpuštěním (sféra rodinná), omilostněním, ospravedlněním (obojí ze soudní síně), zároveň však jsou vnitřně spojeny jako různé a vzájemně se doplňující pohledy na tutéž skutečnost. Zrušení našeho hříchu připsáním na účet Kristův a připočtení jeho spravedlnosti nám pochází ze sféry účetnictví, promínutí dluhu je z podnikatelské oblasti. Vždy však jde o interpersonální záležitost neredukovatelnou na vnitřní psychologický akt. Samotná skutečnost je pro lidi podobně neproniknutelným tajemstvím jako je inkarnace či vzkříšení.

---

33 Oden, *Life in the Spirit*, s. 115.

Svatý Bůh jednoduše nezapomene na lidský hřích, vždyť je tu kříž, smrt a hrob jako trest či oběť za hřích. Aktem ospravedlnění Bůh nehodnotí lidi podle jejich aktuálního, nýbrž podle možného budoucího stavu. Je však třeba morálního poopravení zřejmě jednostranného „solafideismu“: ospravedlňující milost umožňuje to, co posvěcující milost dovádí ke skutečnosti. Ostatně ospravedlnění si nelze představovat jako chladné soudní prohlášení, nýbrž jako vřelé přijetí, usmíření, tedy nejen propuštění z vězení, ale také přijetí do domova pečujícími rodiči.

Boží spásnou milost si člověk přivlastňuje *skrze víru*. Víra není vůbec pochopitelná z vnějšku, ani věřící nedokážou víru dokonale definovat, důležitá však je víra sama. Víra je především důvěra v jinou osobu, ne jen o ní či k ní. Jejím předpokladem je důvěryhodné svědectví o skutečnosti, kterou nelze zjistit vnímáním či odvodit logicky, která však má určité doklady – zjevení v dějinách. Víra je jediná nutná, ničím nenahraditelná podmínka smířeného vztahu k Bohu, je tedy také možná. Ten, kdo nechce věřit, sám klade nepřekonatelnou překážku mezi sebe a Boha. Neboť vírou člověk prostě uznává správnost Božího činu, přijímá jej, bere jej vážně. Cokoli tedy člověk koná bez víry, je hřích. Skrze věřícího člověka se projevuje mocný Bůh, v tom je moc víry.

Studium víry rozlišuje: obsahy víry od osobního aktu věření; explicitní a implicitní (je možná tam, kde ještě Kristus nebyl zjeven) víru v Krista; zárodečnou (jako vloha každého člověka) a dospělou víru (Duchem rozvinutá vloha); lidskou (důvěra určité lidské osobě či instituci) a zachraňující víru. Zdůvodněné přesvědčení o pravdivosti obsahu křesťanského učení ani podložené přesvědčení o historické události není totožné s osobní důvěrou v Boha. Zachraňující víra zahrnuje intelektuální přesvědčení (víra myslí), obrat emotivních sil (důvěra srdce) i ochotnou vůli uposlechnout Boží vůli.

„Člověk nemůže být zachráněn tím, co není pravda.“<sup>34</sup> Víra je v jistém smyslu druhem vědění. Intelektuální stránka člověka proto může víru posílit,

---

34 Tamtéž, s. 138.

ale nečiní tak nutně. Víra se neobejde bez rozumového uznání, bez souhlasu myslí se svědectvím o Božím zjevení, které musí být přesvědčivé. Důvěrou srdce se člověk osobně a cele spoléhá na to, co rozumem uznává, čemu věří. K tomu se konečně pojí prvek rozhodnutí, sebeurčení každodenně důvěřovat a podřizovat se Bohu. Tento akt vůle sice je svobodným lidským rozhodnutím, ale je umožněný pouze Boží milostí. Přestože člověk i nadále tíhne k hříchu, tyranská moc hříchu již je zásadně prolomena a ochromena.

Není víry bez věřícího. Víra je dar a zároveň svobodný lidský čin, je darem vyžadujícím odpověď. Bůh je původcem víry, je tím, kdo umožňuje a dokonává víru v lidech. Proto víra je zároveň pasivním přijímáním i aktivitou.

Víra je sice jediná podmínka pro spásu, ale nikdy není sama, nýbrž je doprovázena ovocem Ducha. Víra vede k lásce, působí dobré skutky, jinak je vírou mrtvou. Existuje vnitřní spojitost mezi vírou, nadějí a láskou. Reformační princip *sola fide* je adekvátní v tom smyslu, že jsme spaseni výlučně Boží milostí, že i láska a dobré jednání, jež k víře náležejí, jsou z Boží milosti. Láska a dobré skutky jsou pouze výrazem a důsledkem zachraňující víry, nikoli ospravedlňujícím jednáním. Ospravedlnění nenastává kvůli (*propter*) víře, nýbrž skrze (*per*) víru, neboť zdrojem spravedlnosti je výlučně ten, jemuž věříme. Novozákonní pisatelé Jakub a Pavel nejsou v rozporu, naopak se shodují v tom, že milost skrze víru lidi osvobozuje ne *od* poslušnosti, nýbrž *pro* ni. Každý se však vymezuje proti jinému způsobu nepochopení křesťanské víry.<sup>35</sup>

Víra je proces, neboť má různé stupně, vyvíjí se, může růst, ale je možné i víru ztratit. Víra je zranitelná. Růst je dílem Ducha svatého, zatímco ztráta víry nastává skrze vzdor hříchu. Odpuštění nelze zrušit tak, že by bylo zrušeno Boží spásné dílo, ale ten, kdo opustí důvěru v Boha, se sám odpuštění vzdává. Víra může být zásadně porušena buď herezí nebo odpadnutím. Zralá, silná víra je účinnější v nesení ovoce než víra slabá, avšak i slabá víra je spásná. Metafora zrození ozřejmuje, že milost ospravedlňuje jednou pro vždy.

---

35 Oden zdůrazňuje nutnost čelit antinomismu, který nachází v „nehorázném axiomu“ nalezeném u P. Tillicha. Srov. tamtéž, s. 150.

Avšak jakkoli je Boží prohlášení v náš prospěch jednorázové, jeho přijetí na straně člověka vyžaduje čas.

K nauce o ospravedlnění patří obnovení (*regeneration*), jemuž odpovídá základní biblická metafora znovuzrození.<sup>36</sup> Jde o duchovní znovu-stvoření, jímž se hříšník stává Božím dítětem. Ospravedlněním je odpuštěna vina, obnovením je narovnan zlomený lidský duch, aby již nebyl nadále podroben hříchu. Obojí lze logicky rozlišit, ale v čase nastává obojí současně. K obnovení lze nalézt mnoho analogických vyjádření, např. udělení nového srdce, vzkříšení k novému životu, prostoupení Boží milosti a lidské svobody, svatost. Duch svatý působí obnovení, při němž neobchází, nýbrž přeměňuje a oživuje stávající lidské schopnosti. Působení Ducha je bezprostřední v lidském srdci a prostředkované slovem a svátostmi. Hříšník, tíhnoucí ke zbožštění na jedné straně sebe, na druhé straně stvoření kolem sebe, je znovuzrozením rozhodujícím způsobem nasměrován k jedinému Bohu. Přesto i nadále člověk klade odpor Božímu nenásilnému působení.

Milost osvětluje předcházející stav temnoty či mlhy, v němž se člověk nedokáže orientovat a zároveň si v něm jaksi libuje, a dává zřetelnou orientaci ke Kristu. Existují pouze dvě možnosti: buď směřovat ke Kristu nebo od něho. Nové zrození je okamžikem otevírajícím postupný růst, lze je proto chápat také jako postupný proces s určitým počátečním momentem. Jako je narození pouhým, ale nezbytným počátkem života, je obnova odlišitelnou počáteční fází procesu posvěcení. Je třeba vyvarovat se jednak podcenění moci milosti, jež překonává moc hříchu, jednak představy, že jsem se hříchu již zcela zbavil. Boží spásné jednání v lidech zůstává neodhalitelným tajemstvím, nelze proto najít odpověď na otázky kdo, kdy, jak a zda přijme milost ke spáse.

Nedílnou součástí pokání, ospravedlnění a obnovy je křest. Nejen skrze křest, ale také skrze něj Duch obnovuje člověka. Mezi Bohem a pokřtěným,

---

36 Oden hájí důraz moderních evangelikálních křesťanů (*evangelical Christians*) na znovuzrození na základě zjištění, že jde o základní učení starověkého křesťanstva. Srov. tamtéž, s. 157.

který křtem byl obrazně omyt od hříchu a k novému životu, je uzavřena trvalá smlouva. Víra a křest jsou ve vztahu vzájemné závislosti: víra vede ke křtu a křest vede k víře. Křest není jen viditelné znamení a vyznání víry, ale není ani náhradou za aktivní víru. Je-li křest darem Ducha svatého působícího obnovu, pak nelze Duchu stanovovat věkovou hranici, před níž by nebyl schopen v člověku jednat.<sup>37</sup> Dalšími prostředky obnovující milosti – vedle svátosti křtu a eucharistie – jsou modlitba a bohoslužba. Kořenem obnovy je vnitřní proměna, proměna srdce. Cílem obnovy je, abychom byli připodobněni Bohu, abychom v jistém smyslu získali účast na Boží vlastní přirozenosti.

### 2.2.3 Křest Ducha

Spásná víra je jediným předpokladem přebývání Ducha v člověku. Duch osobně přebývá ve všech věřících a sjednocuje je ve společenství. Jednou vyli-  
tý Duch zůstává v pokřtěném přítomen podobně, jako od Letnic neustále přebývá v těle Kristově. Proto oproti času před vtělením, kdy dar Ducha byl udělen jen příležitostně některým jedincům, má tento nový věk zvláštní výsadu. Přebývání Ducha je určující charakteristikou tohoto věku.

Oden v této souvislosti výslovně zmiňuje R. Bultmanna a tzv. dispensacionalismus<sup>38</sup> a proti nim tvrdí, že Boží spásné dílo v současném věku přesahuje pokusy o vystižení tohoto díla jak na rovině psychologicko-existenciální, tak na rovině časové.<sup>39</sup>

Křest je službou Ducha, v níž je věřící připojen ke Kristovu tělu. Ustanovení křtu nastává až po vzkříšení. Bez seslání Ducha o Letnicích by nebylo křtu. Z vody reprezentující smrt a hrob vstává křtěnec obnovený Duchem,

---

37 Baptisté však trvají na tom, že křest je především znakem vnitřní obnovy, která by v čase měla předcházet, čímž je křest omezen na osoby schopné explicitního vyznávání víry. Proti tomu Oden hájí množstvím argumentů křest nemluvnat. Srov. Oden, *Life in the Spirit*, s. 172-175.

38 Dispensacionalismus (*dispensationalism*) je teologický směr, který na základě určitého přístupu k Písmu navrhuje řešení některých otázek v eschatologii, které byly položeny pouze v Americe a jsou evropskému teologickému myšlení spíše cizí.

39 Srov. tamtéž, s. 180.

který je zárukou života. Prostřednictvím milosti pokání může být později obnovována hříchem odmítnutá křestní milost. Ačkoli v Novém zákoně je křest Ducha vyjadřován vícero způsoby (křest do Ducha/v Duchu; křest prostřednictvím Ducha/Duchem), je jen jeden křest Ducha, který je pro všechny a nikoli jen pro některé pokřtěné.<sup>40</sup> Víra bez křtu Ducha není spásná víra v Krista. Křtem jsou všichni věřící sjednoceni v jednom Duchu.

Jako pečeť potvrzuje či dosvědčuje nezvratnost a platnost nějakého úkonu, tak Duch ujišťuje o spáse, o budoucím naplnění Bohem daného slibu. Liturgický akt konfirmace, pomazání olejem vyjadřuje jak přebývání Ducha, tak znovu-uznání či stvrzení křtu. Přítomnost Ducha implicitně obsahuje mravní požadavek nezarmucovat Ducha, odvrátit se od špatnosti a způsobem života dotvrzovat to, co je ústy vyznáváno.

Duch svatý uděluje věřícím své dary. Nutno rozlišovat přirozený talent od duchovních charismat, projevující se určitými schopnostmi, které slouží k budování těla Kristova. Bůh suverénně volí dar pro každého věřícího, příjemce je odpovědný za přijetí a rozvíjení daru. Všechny údy Kristova těla jsou vzájemně propojené, vzájemně na sobě a svých darech závisejí, neboť každý má zvláštní dar. Jednota neruší rozmanitost darů a naopak. Různé dary jsou komplementární, vzájemně se doplňují. Novozákonní seznamy charismat rozhodně nejsou vyčerpávající, spíše je množství a různost darů Ducha nevypočitatelná a nepostižitelná. Bůh uděluje dary úměrně vzhledem k příjemci. Je obtížné rozlišovat partikulární dary Ducha, vlastně i to je dar. Vzhledem k podivuhodným darům (např. uzdravování, mluvení cizími jazyky aj.) je třeba vyhnout se dvěma krajním a nesprávným přístupům: (1.) nelze vyloučit možnost, že dnes Duch takové dary uděluje; (2.) nelze nemít kritické měřítko vůči domnělým zázrakům. Dary Ducha se jeví nerovnocenné pouze z pohledu lidí žijících v kontextu hříchu, ne z perspektivy Boží.

---

40 Polemika proti „některým moderním výkladům křtu Ducha (*Spirit baptism*)“ tíhnoucím k vyvozování několika různých křtů z Písma. Srov. tamtéž, s. 182.

Všeobjímající přeměna osobnosti umožněná Duchem svatým se projevuje v lidském chování, jež je ovocem Ducha. Posvěcující milost uděluje kardinální ctnosti (víru, naději a lásku), ale také množství dalších morálních výtečností, které lze – na rozdíl od těch kardinálních – do určité míry pěstovat přirozenými prostředky (moudrost, spravedlnost, statečnost, střídmost, štedrost, trpělivost aj.).

Metafora adopce je komplexnější a výstižnější než metafora odpuštění dluhů. Je to komplementární způsob nahlížení na skutečnost označovanou též jako ospravedlnění a obnovení. Adopce je dílem Ducha, jímž jsme přijati do rodiny Boží a připraveni pro věčné dědictví. Synem/dcerou se lze stát buď přirozeným plozením nebo zákonnou adopcí na základě vůle a rozhodnutí rodičů. Právě adopce je narozením z Boha, duchovním a ne přirozeným narozením. Adopce předpokládá předcházející skutečnost odcizení, postrádání synovských práv i možnosti je vlastní snahou získat.<sup>41</sup> Důkazem přijetí do Boží rodiny je podrobení se kázni rodičů. Neboť adopce znamená radikální rozchod s porušeným světem a jeho modlami.

Učení o jistotě spásy pokládá otázku, jak je osobní spása učiněna důvěryhodnou a přesvědčivou. Jistota spásy je dílem Ducha, takže člověk poznává, že se vskutku stal dítětem Božím. Nejde o hypotézu, nýbrž o zkušenost spásy. A tato ujišťující zkušenost není případnou, nýbrž podstatnou vlastností milosti. Vnitřní svědectví je v souladu s vnějším svědectvím Písma. Pokoušení, pochybnosti a zkoušky jsou také součástí existence věřícího, avšak ty samotné nevyvracejí jednoznačný Boží příklon k člověku, spíše náležejí k lidské zkušenosti víry, ale nikoli plné víry. Duch svatý má pro mnoho různých osobností nejrozumnější individuální způsoby, jimiž ujišťuje o spáse. Avšak nemáme absolutní, nýbrž pouze pokornou jistotu. Jde totiž o jistotu naděje, ne vhledu.

---

41 Moderní doba však obecně odmítá či nezaznamenává dějiny hříchu, tíhne k nahlížení člověka jako přirozeně dobrého, předem náležejícího do svazku Boží rodiny. Srov. tamtéž, s. 198-9.

#### 2.2.4 Jednota s Kristem a posvěcení

Kde sídlí Duch, tam sídlí Kristus. Věřící má mocí Ducha účast na Kristově smrti, vzkříšení, spravedlnosti a synovství, takže Kristus je v něm a on je v Kristu. Duch dává přístup k Synu a Syn k Otci. Sjednocením s Duchem Bůh do nás vkládá vlastní přirozenost. Lze mluvit o sdílení Božích atributů, ale jen v jistém slova smyslu. Člověk může Boží vlastnosti z milosti sdílet, avšak pouze konečným způsobem, může se k nim pouze přibližovat. Neboť napořád zůstává rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením, navíc člověk ve svých ctnostech neustále kolísá. Jde pouze o adopci.

Nejpřiměřenější metafory jednoty s Kristem jsou ty organické, totiž jednota živoucího organismu. Ne přirozená, ani racionalistická, ani morální, nýbrž duchovní jednota, analogická svazku přátelství či jeho nejintenzivnější formy, manželství. Z indikativu radikální jednoty věřícího s Kristem plyne imperativ vzájemné jednoty všech věřících. Z Božího daru se stává lidský úkol.

Nauka o posvěcení je vrcholná součást nauky o spáse, která je věcí společenství (*communio sanctorum*), ne pouze individua.<sup>42</sup> Avšak je třeba nově hledat ekumenicky vyvážený pohled na nauku o posvěcení.<sup>43</sup> Posvěcení je rozlišitelné, avšak neoddělitelné od ospravedlnění. Posvěcení je postupné a neustávající dílo Ducha, které vede ke změně charakteru člověka a děje se v různých lidech rozmanitým způsobem. Posvěcení není redukovatelné na čistě lidské dílo morálního cvičení, je to radikální Boží dar. Avšak dar posvěcující milosti si žádá spolupráci, svobodné a usilovné snažení. Jestliže nás Kristus vykoupil nejen z viny, ale také z moci hříchu, pak je nauka o posvěcení nezbytná. Věřící jsou povoláni, určeni ke svatosti. Již jsou nazýváni svatými, neboť jsou Bohem oddělení k budoucí plné účasti na Boží svatosti.

---

42 Oden upozorňuje na moderní sekulární redukci nauky o posvěcení na „zkvalitnění lidského života, morální zdokonalení, politický úspěch nebo vzrůstající společenskou mobilitu“ s neblahými důsledky na chápání této nauky. Srov. tamtéž, s. 212.

43 Dlouhá století „[p]rotestanti mluvili příliš sebejistě o víře, jako kdyby byla bez skutků lásky, pietisti o emotivní víře, jako kdyby byla bez intelektu, a lidový katolicismus o záslužných skutcích bez ospravedlňující milosti.“ Tamtéž, s. 213.



Posvěcující milost, prostředkovanou především Slovem a Svátostí, je možné chápat jako umožnění vytvářet určité zvyky, pevná stanoviska, jimiž se formuje chování do spravedlivých postojů.<sup>44</sup> Posvěcení má dva aspekty: rostoucí distanci od hříchu a prohlubující se jednotu s Bohem. Křest s dary Ducha vybavuje ke svatému životu, eucharistie posiluje na cestě svatosti.

Osobním přijímáním darů Ducha dochází k růstu, dospívání v milosti. Duch působí individuálně v partikulární situaci a okolnostech člověka. Metafora narozeného dítěte ukazuje možnost dospět, metafora zotavování z těžké nemoci zase pravděpodobnou dlouho trvající obnovu. Nestačí víru jen přijmout, ale je třeba ji zachovávat. Živá víra je proces růstu a zrání. Posvěcující milost působí dlouhodobě v zápase s hříchem, zpravidla není udělena jednorázově. Růst v milosti zahrnuje předpoklad, že moc hříchu ještě nebyla zničena zcela. Člověk se musí opakovaným usmrcováním své orientace na hřích odevzdávat do vůle Boží, a tak brát účast na Kristově díle. Být plný Ducha znamená naprosté vydání se, poslušnost ve všech aspektech života, poslušnost projevující se skutky víry, která je aktivní v lásce.<sup>45</sup>

Pro křesťanské učení je nejlepší držet se biblických pojmů popisující plnost spásy, tedy „pojmu zdokonalující milosti, svatosti, posvěcení a dokonalé lásky“<sup>46</sup>. Kristovo dokonalé dílo je odlišitelné od dosud ne-dokonalého dospívání ve víře křesťanů, a přece je s ním ve vztahu. Dokonalost věřících se nezakládá na tom, že by jednali zcela spravedlivě, ale na upřímné víře. Zároveň však v zásadě není nepřekonatelných překážek k tomu, aby člověk dále a hlouběji dorůstal do dokonalosti. Neboť neexistuje žádný limit pro míru posvěcení člověka Duchem.<sup>47</sup>

---

44 Ačkoli taková řeč zní zpravidla luteránským a reformovaným protestantům nelibě, přesto je překvapivě velmi blízká „hlubšímu protestanskému zaměření“, tvrdí Oden. Srov. Oden, *Life in the Spirit*, s. 220.

45 Podobné formulace spojující víru a lásku (vycházející z Gal 5,6) Oden opakuje znovu a znovu jako ekumenicky nejvyváženější vyjádření spásné víry, v níž je ospravedlnění a posvěcení neoddělitelné.

46 Tamtéž, s. 226.

47 Dialektika právě uvedeného výkladu odpovídá tomuto Odenovu tvrzení: důraz katolického učení, že hřích byl křtem odstraněn, potřebuje být korigován důrazem refor-

Nauka o posvěcení je především naukou o tom, že Bůh stačí na proměnu všech lidských schopností (pneumatologie), nikoli o lidské schopnosti jako takové (antropologie). Boží milost však nemůže být popsána jako jednostranná božská kauzalita působící „bez předpokladu jiných úrovní spolupracující kauzality“<sup>48</sup>. Lidská dokonalost dosažitelná na základě milosti je jiná než možnosti vlastní lidem před pádem, neboť žijeme v omezenosti dané dějinami hříchu. Člověk je svou povahou nepevný, nestálý, proto prakticky není schopen vyhnout se hříchu. Praktická nevyhnutelnost však neznamená nutnost hříchu. Tato nestálost jen umocňuje dokonalost milosti, která člověku umožňuje převzít radikální odpovědnost za sebe. I dokonale posvěcený člověk je podroben konečnosti své existence zahrnující veškerá omezení mysli i těla. Ale konečnost sama není hříchem. Neexistuje žádný stav bezhříšnosti, spíše člověk jde buď k milosti nebo od ní. Dokonalá láska znamená naprosté vymanění se z hříchu, pokušení ani konečnosti, nedává žádný prostor pro vychloubání. Dospělí ve víře jsou vůči vlastním pokleskům naopak velice vnímaví.

Dokonávající milost lze pozbyt nevírou, neboť je vírou přijímána. Vykoupený hříšník žije pod Božím příkazem být dokonalý. Neexistuje taková lidská dokonalost, která by nemohla už dále růst. Lze říci, že nejvyšší dokonalost je ta, jež z podstaty touží po dalším růstu. Pro každou etapu cesty vývoje je milost postačující, vede k tomu, čeho je právě třeba.

Od obnovení až do smrti je křesťanský život každodenním zápasem hříšné přirozenosti s Duchem, který postupně uvádí člověka – najednou by to nesl – do poznávání hloubky hříchu. Jisté je, že „svatost je plně přikázána i požadována i dostatečně umožněna v tomto životě“<sup>49</sup>. Nedávalo by totiž smysl, kdyby Bůh požadoval něco, co by nebylo lidem možné.

---

mačního učení, že hřích zůstává i po křtu, a naopak. Srov. tamtéž, s. 226.

48 Tamtéž, s. 230.

49 Tamtéž, s. 241.

Na závěr části o spáse je třeba dodat, že spása zahrnuje mnoho – postupně probíraných – aspektů, ale musí být nahlížena jako jeden celek, jako jediný dar s kosmickým dosahem. Trojí úhel pohledu na „Boží spásné dílo v Synu skrze Ducha“<sup>50</sup> ukazuje tyto důsledky spásy: (1.) pro člověka – vykoupení<sup>51</sup>, záchrana lidí; (2.) pro Boha – oslavení, zjevení Boží slávy; (3.) pro vztah Boha s člověkem – smíření. Má-li být život<sup>52</sup> náležitě analyzován, pak je nejlepší jej usmrtit a začít pitvat, ale „konečným záměrem studia spásy není život roz-pitvat, nýbrž přijmout“<sup>53</sup>.

## 2.3 Církev

### 2.3.1 Společenství oslavy

Už rodící se církev měla čtyři základní prvky: apoštolské učení, společenství, svátost a společnou bohoslužbu.<sup>54</sup> Víra v církev vyjadřuje přesvědčení o závislosti církve na Bohu, na jeho v církvi přítomné milosti. Existují tři základní a komplementární pohledy na církev: *coetus electorum*; *corpus Christi*; *communio sanctorum*<sup>55</sup>. První způsob pochopení církve má tendenci k „abstraktnímu duchovnímu intelektualismu“, druhý ke „svátostnému hierarchismu“ a třetí k „emočnímu a zbožnému individualismu“.<sup>56</sup> Vedle toho lze najít v dějinách církve trojici oprávněných, ale také omezených důrazů, a to na osobní obrácení (pietismus), na svátostný řád a apostolicitu (ortodoxie) nebo na mo-

---

50 Tamtéž, s. 247.

51 Metafora osvobození je sice náležitá, ale moderní pojem osvobození opomíjí prvek zastupnosti, neschopnosti osvobodit sebe sama. Srov. tamtéž, s. 248.

52 Nauka o spáse a teologie vůbec se bez přestání zabývá životem. To ostatně vysvítá i z trojice názvů Odenovy dogmatiky.

53 Tamtéž, s. 254.

54 Podle Sk 2,42.

55 Společnost vyvolených, tělo Kristovo, společenství svatých.

56 Tamtéž, s. 262.

rální službu světu (sociální aktivismus). Je třeba držet všechny pohledy na církev a důrazy společně, neboť se tak korigují jejich tendence a pokušení.<sup>57</sup>

Církev stojí v kontinuitě s izraelským lidem. Rozchod s judaismem byl spíše pozvolný. Křesťanství postupně začalo vnímat sebe sama jako obnovení Božího lidu, Izraele. Napětí ke vztahům židů a křesťanů patřilo vždy. Avšak antisemitismus má kořen ve „vyšinuté exegezi, jež nikdy nezískala všeobecný konsensus“<sup>58</sup>. Historický vznik církve neruší Hospodinovu smlouvu s Izraelem: „oni věří v Krista, který má přijít, my v Krista, který již přišel“<sup>59</sup>.

Církev vznikla shromážděním těch, kdo byli povoláni evangeliem. Církev existuje, protože to chce Bůh. Pro církev jsou typické dvě činnosti: očišťování (křest) a poskytování potravy (eucharistie). Podstatné jádro a pramen církve je zřejmě židovský, ne helenistický<sup>60</sup> a podstatné jádro bylo později pouze rozvinuto do výslovných formálních (dogmatických) definic. Není církve bez Krista, není ani svědectví o Kristu bez církve.<sup>61</sup> Dogmatika je vždy a pouze církevní. Boží iniciativa si žádá živoucí, Duchem vedené uskutečnění v partikulárních dějinných okolnostech. O Letnicích se zrodilo Kristovo duchovní tělo, Duch je přítomen v církvi a jako církev. Adorace Syna v církvi není nic jiného než oslavování Boha Otce ve jménu Syna skrze Ducha.

Církev je společenství – tím se vychází vstříc lidské přirozené potřebě vzájemnosti – pokračující v dalších a dalších generacích. Duch buduje živoucí společenství, ne jen koalici nezávislých jednotlivců, takže nelze být osamocným křesťanem bez společenství. Organizační struktura církve byla namnoze nikoli dána Kristem, nýbrž ponechána rozhodování Duchem vedených apoštolů a dalších generací, aby mohla být adaptabilní na nejrůznější soci-

---

57 Oden velmi obecně obviňuje „moderní seminář“, tzn. určitý typ teologického učiliště z toho, že je příčinou nepřipustné redukce eklesiologie, že se vyhýbá kladení základní otázky po podstatě církve. Srov. tamtéž, s. 264-5.

58 Tamtéž, s. 268.

59 Tamtéž, s. 270.

60 Oden zároveň ujišťuje, že církev se rozhodně nemusí spoléhat na historické bádání snažící se naleznout přesný historický kontext vzniku církve. Srov. tamtéž, s. 277-8.

61 Důraz katolický (kde je církev, tam je Kristus) i protestantský (kde jsou křesťané, tam je církev) je jednostranný a je třeba zastávat obojí. Srov. tamtéž, s. 280.

álně-kulturní specifika. Neboť církev musí brát vážně kulturní partikularitu. Církev je jednak lokální společenství, jednak obecné společenství svatých všech míst a dob. Z podstaty je církev jedna. I místní společenství není částí církve, je celou církví, reprezentuje celou církev.<sup>62</sup>

Církev není totožná s Božím královstvím, ale má za úkol je zviditelňovat a ztělesňovat. Boží království nelze redukovat na církev, avšak zároveň církev je vyjádřením Boží započaté a přicházející vlády. Boží království je aktualizací toho, v co církev doufá a oč se snaží v omezených podmínkách tohoto světa. Avšak Boží vládu nelze odkázat mimo tento svět, redukovat na nesmrtelnost či na osobní spásu, neboť Bůh vládne i v dějinách.

Základní a nepřiměřenější metafory jsou biologické: obraz vinné révy nebo živého a vysoce vyvinutého lidského organismu. Metafora stavby není dost přiměřená k vyjádření jednoty Krista a společenství věřících. Na vyjádření tajemné jednoty duše a těla – Krista a církve – nestačí empirické sociologické a psychologické analýzy. Eklesiologie má organickou logiku. Organizace církve je nevyhnutelným důsledkem jejího života plynoucího z jednoty s Kristem.

Jednota Krista s církví je analogická jednotě jeho dvou přirozeností. Avšak zatímco u Krista platí absolutní hypostatická jednota, jednota církve a Krista je podmíněná poslušností víry křesťanů, resp. církve. Analogicky ke vtělení Syna „se také církev v partikulárním čase a místě stává plně dějinná, fyzická a sociologická [skutečnost], aniž by přestala být božsky zmocněná, ustanovená a poslaná“<sup>63</sup>. Církev je zároveň Boží i lidskou aktivitou, neboť sdílí Duha Kristova, jenž je duší těla Kristova. Eklesiologie má tedy inkarnační logiku.

---

62 Oden uvádí zajímavé analogie tohoto principu: DNA struktura v každé buňce těla nebo holografická metoda zobrazování. Srov. Oden, *Life in the Spirit*, s. 283.

63 Tamtéž, s. 293.

### 2.3.2 Znaký církve

Kdyby neexistovaly podstatné rysy církve, nebylo by možné rozpoznat, co je a co není církev. Fundamentální nezbytností pro existenci církve je přítomnost Krista. Podle konsenzuálního protestantského pojetí církev zahrnuje tři znaky (slovo, svátost a kázeň), které jsou vzhledem k tradiční čtveřici znaků církve (jednota, svatost, katolicita a apostolicita<sup>64</sup>) komplementární. Církev zůstává církví i když chybuje, i když její věrnost Kristu může kolísat. Avšak zásadní podvracení naprostých základů víry ničí i existenci církve.<sup>65</sup>

*Jednota* církve je ve sjednocujícím poutu všech k živému Pánu, nikoli v jednomyslné shodě našich myslí a vůlí. Nejvyšším vzorem jednoty církve je jednota osob Trojice. Církev zahrnuje minulé věrné, současné i ty budoucí, církev bojující i vítězná jsou jednou jedinou církví. Nelze však vítěznou církev zaměňovat s bojující nebo kvůli nejednotě a nesvatosti viditelné církve se upínat k církvi neviditelné. Církev má jednotný konečný úděl, vstup do společenství s Otcem v jednotě se Synem mocí Ducha. Jde o podstatnou jednotu napříč růzností darů, zvyků a kultur, kterou církev již má v jediném Pánu navzdory rozdělení. Nejednotnost brání poslání církve a je důvodem k pokání všech jejích částí. Současné rozdělení církve není absolutní a nevratné. Ale ne každá snaha o jednotu správně vyjadřuje jednotu v Kristu.<sup>66</sup> Ekumenický duch má zbavovat předsudků a štvavých tvrzení vůči jiným křesťanům (sektářství), je však v nebezpečí falešného pokoje a indiferentismu (synkretismus). O jednotě se lze mnoho poučit ze studia starověkého konsensu církve. Jedinečnost a rozmanitost mnoha denominací, ačkoli částečně je způsobena i hříchem, vlastně určitým způsobem ztělesňuje různorodost působení Ducha ve světě. Různost jako taková je církvi potřebná, neboť ukazuje

---

64 Podle Nicejsko-Carihradského vyznání víry. Tyto znaky však nejsou empiricky a objektivně pozorovatelné, k jejich vidění je třeba duchovního zraku. Srov. tamtéž, s. 303.

65 Je nesmyslné hledat dokonalou církev, taková církev být ani nemůže. Je proto nezodpovědné opustit církev pro něco nepodstatného, co se mi na ní nelíbí, jestliže je v podstatě církví. Oden to nazývá „církvní trivialismus“. Srov. tamtéž, s. 302.

66 Oden mluví „nabubřelých pseudo-ekumenických snahách“. Tamtéž, s. 309.

katolicitu a pravou lidskost těla Kristova. Stále platí tvrzení „v podstatném jednota, v nepodstatném svoboda, ve všem láska“<sup>67</sup>, přičemž je třeba být si vědom obtížnosti a zároveň potřeby té svobody ve věcech nepodstatných. U jednotlivých konfesních tradic lze najít „partikulární vyjádření ryzí víry v Krista“<sup>68</sup>, avšak právě a jen partikulární, proto je nelze považovat za naprosto vystihující celek spásné víry.

Církev je *svatá* v tom, že je jí dána schopnost odrážet svatost jejího Pána, že je neustále Bohem posvěcována. Její svatost je propletená s lidskou konečností a nedokonalostí. Církev je oddělena ze světa, aby Bohu sloužila ve světě a pro spásu světa. Kristus svou církev miluje ne pro její krásu, ale navzdory nedostatku její krásy. Církev, má-li chodit po cestě svatosti, musí přinést Kristova dobrodiní co nejbližší k hříšníkovi. Proto i hřích lepící se na ni je nepřímým dokladem její svatosti, totiž toho, že koná své poslání. Církev je svatá, protože jí bylo odpuštěno a sama odpouští, protože znovu přijímá i odpadlíky. Církev se neliší od světa tím, že by se v ní nevyskytoval tentýž hřích, ale tím, že rozpoznává svůj hřích a nesvatost. Praxe pokání je podstatným prvkem církve. „Skrze své poslání, úděl, trpělivost a pokání je církev [ustavičně] posvěcována.“<sup>69</sup>

Oden kritizuje zanedbávání teologické reflexe svatosti církve ve 20. století. Jmenuje několik teologů (Brunner, Moltmann, Reinhold Niebuhr, Tillich) a teologických proudů (procesuální teologie, ekologická teologie a teologie osvobození), u nichž nalézá a pojmenovává zásadní nedostatky v eklesiologii a hovoří o „osudné slabosti neo-ortodoxie“.<sup>70</sup>

Církev zahrnuje v širokém smyslu všechny pokřtěné, věřící i nevěřící lidi, v úzkém smyslu pouze věrné, jejichž víra je aktivní v lásce. Ač o této skutečnosti víme, nedokážeme rozlišit opravdově věřící od těch druhých, neboť

---

67 Tamtéž, s. 312.

68 Tamtéž, s. 314.

69 Tamtéž, s. 321.

70 Srov. tamtéž, s. 320-1.

to bude zjeveno až na konci. Duch svatý působí i mimo církev, kde jsou díky němu mnozí dobří a ctnostní lidé. V otázce možnosti spásy mimo církev lze důvodně<sup>71</sup> předpokládat, že je možná, že vedle prostředků milosti svěřené církvi má Bůh i mimořádné prostředky pro záchranu těch, kdo nepatří do církve. Církev je rozhodně viditelná, tělesná a hmatatelná<sup>72</sup>, ačkoli v určitém ohledu lze hovořit o neviditelnosti církve. Neboť církev není omezená na viditelnou formu, má též duchovní, neviditelný rozměr společenství s Kristem. Církev je zároveň božská i lidská skutečnost, v níž je Boží milost neoddělitelná od struktur kázání, vysluhování, organizace a společenství.

Všude, kde je víra v trojjediného Boha, kde je plný souhlas s celkem apoštolského učení, tam je *katolická* církev. Církev je katolická, protože její učení zahrnuje vše potřebné ke spáse, protože je určena všem kulturám, protože je rozptýlena po celé zeměkouli a protože objímá věřící všech časů. Katolická církev je adaptabilní napříč všemi kulturami, má povahu trpělivé snášenlivosti<sup>73</sup> vůči kulturním odlišnostem, založenou v evangeliu o Boží lásce ke všem, a zároveň se soustředí na zachování vlastních norem a totožnosti.<sup>74</sup> O církvi nelze tvrdit, že neselhává, ale Duch svatý ji z milosti nenechá naprosto odpadnout do nezvratného pochybení. V tomto smyslu lze zastávat, že církev nemůže – ve věcech nutných pro spásu – pochybit (*indefectibility*). Každá tendence, jež zastává určitou výlučnost (např. morální, politickou...), míří proti katolicitě. Ačkoli „indefektibilita“ církve je v podstatě dílem Ducha svatého, jejím nástrojem jsou lidské prostředky (debata, volba aj.).

*Apoštolské učení* je v každé době zásadním znakem autentičnosti církve. Syn poslal své vyslance a pro jejich poslání je zmocnil Duchem, aby měli po-

---

71 Oden uvádí celkem čtyři argumenty. Srov. tamtéž, s. 327-8.

72 Tento důraz směřuje proti platónskému idealismu a doketickým tendencím v eklesiologii, které příliš zdůrazňují neviditelnost církve a k nimž má nakročeno i Moltmann. Srov. tamtéž, s. 329.

73 Kupodivu právě hypertolerantní relativismus plodí velkou netoleranci. Srov. tamtéž, s. 342.

74 Oden přirovnává Tillicha a Bultmanna ke starocírkevním apologetům navazujícím na cizí kulturu, avšak jmenovaní teologové zanedbali právě katolickou úplnost křesťanského učení. Srov. tamtéž, s. 342.



díl na Synově poslání. Církev nejen *má* poslání, církev *je* posláním. Církev vzniká z misie, ne naopak, a shromažďuje se, aby byla vyslána do světa a aby v něm rozdávala a ztělesňovala to, co ve shromáždění přijala. Duch svatý garantuje přesnost apoštolského svědectví. Je tedy možné důvěryhodně dosvědčovat pravdivost dřívějších očitých svědků. Novost učení znamená odchýlení se od apoštolského svědectví. Proto jsou kritéria starobylosti a apostolicity vzájemně propletena. Aby bylo apoštolské učení v čase zachováno, je nezbytné přizpůsobovat ho měnícím se kulturním specifickým a zároveň strážít jeho věcnou totožnost. To je neustálým úkolem církve. Duchem zachovávaná a neustále pokračující poslušnost konsenzuálního výkladu Písma je kritériem správného výkladu Písma. Je nutný určitý druh řetězce předávajícího dějinami apoštolské svědectví, ale apostolicita církve nevyžaduje pouze jednu partikulární teorii, která by to zajišťovala.<sup>75</sup> Apostolicita církve není přenášena dalším generacím jen skrze ordinované služebníky, je to v posledku věc celé církve, všech křesťanů. A nad to taková kontinuita není v lidských silách, je možná a uskutečňuje se díky Boží milosti. Historická sukcese se ukázala v určitých dějinných situacích prospěšná, jindy však také jako porušitelná a zneužitelná. Apostolicita je principem kritiky, neboť vše se musí zkoumat, zda je to v souladu s apoštolským svědectvím, jehož pravdivost musíme předpokládat.<sup>76</sup> Všechny čtyři rysy církve jsou vzájemně propletené, a jeden nemůže být bez ostatních.

## 2.4 Lidský úděl

Eschatologii lze považovat – ač ne výlučně – za *locus* pneumatologie: Duch dovršuje dílo Syna, pracuje na obnově celého stvoření. Eschatologie je „ko-

---

75 Protichůdná extrémní tvrzení ohledně (ne)potřebnosti historické sukcese episkopátu (buď že vše stojí a padá s historickou poslušností, nebo že naopak dvacet století dějin církve nás nemusí zajímat) potřebují vzájemnou korekci. Srov. Oden, *Life in the Spirit*, s. 358-9.

76 Odtud je kritizovatelná i moderní historická kritika. Srov. tamtéž, s. 360.

nečný předpoklad, který prostupuje všechny ostatní otázky teologického uvažování<sup>77</sup>. Jde o budoucnost, cíl a smysl jak jednotlivců, tak celých dějin a kosmu. Člověk nemůže jinak než se ptát po smyslu života a jeho konce. Téměř každá kultura a náboženství má nějakou naději na překonání smrti. V uvažování o posledních věcech je nutná skromnost a dobré naslouchání svědectví o Božím zaslíbení, vždyť budoucnost je neproniknutelná. Platí analogie víry: Boží jednání v budoucnosti bude analogické Božím jednání v minulosti a přítomnosti. Lidem je dáno nevědět, ale milost Boží umožňuje doufat, a to i v zoufalství nad možností sebe-destrukce lidstva. Nauka o posledních věcech je – oproti jiným článkům víry – velice nedospělá v konsensu, spíše je teprve na cestě ke shodě. Prozatím v ní zůstává mnoho soupeřících teorií a dvojznačných výkladů.

#### **2.4.1 Poslední věci: smrt a osobní přežití**

Smrt doprovází celý život jako jeho možnost a zvyšuje jeho význam. Smrtí je ukončena doba svobody, volby, rozhodování. Je-li duše<sup>78</sup> životním principem těla, pak smrt je odtržením těla od jeho duše, od životnosti osobního dialogu s Bohem, se sebou a dalšími osobami. Smrt je přerušením živého vztahu, izolací. Život je víc než pouhá existence a smrt není jen ukončení existence. Existuje trojí smrt: tělesná, duchovní a věčná.

Smrt náleží ke každému, kdo je zapleten v dějinách hříchu. Tělesná smrt není morálně přirozená, nýbrž je důsledkem smrti duchovní skrze hřích. Bůh neučinil lidskou smrt. Hřích před svatým Bohem neobstojí, avšak jen z Božího milosrdenství je ponechán čas k pokání a lidské dějiny mohou pokračovat. Ač je smrt pro lidi skutečným zlem a nepřítelem, pro věřící se stává tím, co posluhuje jejich posvěcení, proto ji mohou očekávat v naději, že smrt nemá poslední slovo. Avšak smrt těch, kdo odmítli Boží milosrdenství, znamená

---

77 Tamtéž, s. 369.

78 Oden pojem užívá v biblickém smyslu – hebrejské *nefes* – a za současný ekvivalent považuje moderní „já“ (*self*). Srov. tamtéž, s. 379.

smutnou skutečnost, že už nebudou mít příležitost pro přijetí věčného života. Řeč o nesmrtelnosti náleží v absolutním smyslu pouze Bohu – vše ostatní existuje jen podmíněně, závisle na Bohu – a není zcela přiměřená pro vyjádření křesťanské naděje, jež se soustředí na Boží milosrdenství vzkříšení. Argumentace přirozené teologie<sup>79</sup> pro nesmrtelnost nejdou nutně proti, ale spíše se míjejí s křesťanskou eschatologií, která je svou podstatou „doxologická meditace založená na Písmu, nikoli racionální či vědecká demonstrace.“<sup>80</sup> Motivace pro teologické úvahy o stavu mezi smrtí a vzkříšením vychází z pastorační práce s lidmi čelícími smrti a pozůstalých.<sup>81</sup>

#### 2.4.2 Konec lidských dějin

Události konce dějin zahrnují veškeré lidstvo. Nastane vzkříšení mrtvých: Božím činem budou obnovena těla všech lidí, „aby [smrtí oddělené duše a těla] byly sjednoceny pro věčnost v blízkosti u Boha nebo odloučenosti od něj“<sup>82</sup>. Vzkříšení věřících znamená mít podíl na vzkříšení Kristově. Tělu se dostává jednak událostí vtělení, jednak vzkříšením veliké cti. Vzkříšení znamená Boží čin oslavení těla, vykoupení celé osoby a kontinuitu osobní totožnosti. Bez vzkříšení ve světě panuje morální absurdita a Bůh není spravedlivý. Oslavené tělo bude uzpůsobené k životu v přítomnosti svatého Boha. Článek víry o vzkříšení je obdobou článku o stvoření, vzkříšení je nové stvoření. Vzkříšení není pro rozum nesmysl, není to proti-rozumová, ale nad-rozumová skutečnost, která je rozumně možná a která je pro Boží spravedlnost a pro naši spásu dokonce nutná.

Kristův návrat, jeho druhý příchod bude viditelná a osobní událost zjevující všem Boží suverenitu. Spíše než o opakování nějaké události, půjde o dovršení a manifestaci toho, co začalo vtělením. Je jisté, že to nastane, není

---

79 Oden zmiňuje metafyzický, teleologický a morální argument. Srov. tamtéž, s. 389.

80 Tamtéž, s. 390.

81 Ještě před prezentací různých názorů na tuto věc Oden poukazuje na obtížnost a neúčinnost takových úvah. Srov. tamtéž, s. 390.

82 Tamtéž, s. 398.

však jisté, kdy přesně to nastane. Přílišná nedočkavost Kristova návratu je úchylná, neboť probouzí touhu po zničení prvního stvoření. Nejen hrozivé znaky, obtíže a utrpení, ale také přítomnost Ducha mezi věrnými až do konce patří do času před druhým příchodem. Kristus je již v Duchu přítomen a na konci se jeho přítomnost stane zjevná. Očekávání konce obsahuje volání k nynější odpovědnosti, neboť na konci bude vše posouzeno. Toto očekávání také brání „imanentnímu dějinnému optimismu“<sup>83</sup>, neboť poslední boj a vítězství je věcí Kristovou. „Poslední čas ukáže, že Slovo vyslovené v Ježíšově životě a smrti bylo to Slovo vyslovené od počátku dějin, a bude tím stejným Slovem vysloveným na konci dějin.“<sup>84</sup>

Na otázku tzv. milénia, tisíciletého Kristova kralování na zemi<sup>85</sup>, existují v zásadě tři výklady: (1.) uskutečněný milenialismus – milénium je totožné se současným věkem církve, na jeho konci se Kristus vrátí; (2.) postmilenialismus – milénium sice předchází Kristovu návratu, avšak není totožné s věkem církve a teprve vznikne postupným pronikáním evangelia do světa a jeho podmaněním; (3.) premilenialismus – nejprve se vrátí Kristus a nastolí tisícileté království, po němž pak nastane poslední soud. Ten se dále štěpí na pre-, mid- a post-tribulacionismus.<sup>86</sup> Každá z teorií má určité ideologické tendence s dopady na politickou orientaci. Neexistuje ekumenická shoda na některé z nich, ačkoli určitou převahu má řešení první.

Na konci dějin nastane konečný všeobecný soud, tj. „dovršení pokračujícího soudního působení, které probíhá v dějinách ... [Při něm] bude vyjeven charakter a úděl každého svobodného modálního činitele“<sup>87</sup>. Soudcem je Kristus. Budoucí soud se v jistém smyslu děje již nyní, neboť současný vztah ke Kristu rozhoduje o konečném a nezměnitelném verdiktu. Soudce je zároveň svatý i milující, spravedlivý i milosrdný. Kristovo souzení je ve vztahu

---

83 Tamtéž, s. 419.

84 Tamtéž, s. 419.

85 Základem je 20. kapitola knihy Zjevení.

86 Představení jednotlivých směrů tamtéž, s. 421-30.

87 Tamtéž, s. 430.

k jeho vykupujícímu dílu. Pro věrného je útěcha v tom, že jeho soudce je zároveň jeho zastánce. Aby soud mohl být spravedlivý, musí být až na samém konci, neboť teprve tehdy je zřejmý výsledek. Spravedlivý Bůh žádá spravedlivé vyrovnání každé nespravedlnosti v tomto světě, avšak nesoudí předčasně, dává příležitost pro svobodné odpovědné jednání a pokání. Morální svoboda není smysluplná bez nějaké konečné odpovědnosti. Bude souzeno veškeré stvoření a každý sám za sebe. Naprosto vše – skutky vykonané i zanedbané, slova, myšlenky, charakter i vnitřní pohnutky – bude zveřejněno a posouzeno. Avšak odpuštěný hřích byl vymazán, odstraněn a již nebude připomínán. Různost životních kontextů, darů a míry odpovědnosti znamená různost měřítek u soudu. Všichni budou posouzeni, ale ne všichni budou odsouzeni – jsou jen dva možné výsledky. Poslední soud je výlučně věc Boží.<sup>88</sup> Vyznání začátku světa implikuje vyznání jeho konce. Konec světa je však spíše jeho kvalitativní proměnou, přetavením starého světa v nový, dovršením díla spásy a začátkem věku budoucího.

### 2.4.3 Společenství svatých a život věčný

Společenství svatých je eschatologická jednota, jejíž předjímkou je eucharistická slavnost. Nedokonalá jednota bojující církve ústí v dokonalou jednotu církve vítězné, ve společenství s trojjediným Bohem a s těmi, kdo na Božím životě mají podíl. Život věčný je účastí na tomto společenství. Avšak věčnost náležející Bohu není ani nekonečný čas, ani abstraktní bezčasovost, nýbrž spíše Boží vlastní čas objímající a přesahující veškerý čas stvořený.

Boží záměr dokonale a provždy zničit hřích je vyjádřen řečí o pekle coby konečném stavu nespravedlivých. „Peklo je věčné přenesení do nicoty porušenosti a bezbožnosti.“<sup>89</sup> Morální řád nelze porušovat věčně a hloubka hříchu nesmí být ignorována. Nauka o pekle zdůrazňuje vážnost a odpovědnost lid-

---

88 Soud „není redukovatelný na naše posouzení sebe sama, proto nemůže být psychologizován, politizován nebo subjektivizován.“ Oden, *Life in the Spirit*, s. 440.

89 Tamtéž, s. 450.

ské svobody. Důsledek hříchu je vskutku strašlivý a nezvratný. Časná volba je také volbou věčnou. Při mluvení o pekle nelze tvrdit: že by Bůh některé lidi určil pro peklo bez jejich podílu; že by věčné zatracení bylo pro všechny, kdo neměli příležitost slyšet evangelium; že by biblické metafory měly být brány doslovně. Zvláště výmluvné jsou metafory vyloučení (ze společenství s Bohem) a ohně (spalujícího vše, co se neslučuje s Boží svatostí). Peklo vyjadřuje nikoli selhání, nýbrž dokonání Božího zachraňujícího záměru, který ovšem nevylučuje spravedlivé počítání s důsledky svobodných lidských rozhodnutí.<sup>90</sup>

Věčný život, naprostá záchrana od hříchu, jeho kořenů a důsledků, je dokonáním díla milosti započatého při křtu. Je to život slávy, plná míra toho, co již nyní křesťané zakoušejí v církvi jako prvotiny života víry, naděje a lásky. Nebeský příbytek spravedlivých je místem nevyslovitelné, nadpřirozené radosti, pokoje a štěstí. Avšak není to místo ve smyslu časoprostoru v rámci dějin, nýbrž nová země a nové nebe. Půjde o intimní společenství s Bohem, blažené zření Boha, které je možné jen čistému srdci. To, čemu nyní věříme, bude proměněno ve vědění. Dokonalá radost a štěstí budou bez konce, bez jakýchkoli omezení a překážek. Život věčný zahrnuje svobodu *od* zla, hříchu i pokušení, a pokoj od úsilí a snažení. To však znamená spíše zpěv než spánek. Pozitivně řečeno, život věčný je svoboda *pro* život, plné rozvinutí všech lidských schopností. Stejná spása pro různé lidi znamená individuální různost v tom, jak budou svatí odrážet Boží slávu, jak budou uskutečňovat přijaté požehnání. Každý má sobě vlastní míru plnosti. Nebe není odměna pro spravedlivé v tom smyslu, že by na ni měli právo. Je odměnou jedině v tom smyslu, že je milostivým důsledkem pokání, víry a odpovědných skutků lásky.

---

90 Oden je přesvědčen, že samotný koncept pekla – ne přemrštěné představy o něm – není bez významu ani pro současnou dobu. Srov. tamtéž, s. 453.

### 3. Shirley Caperton Guthrie

Po první části práce – *představení* teologického konceptu a obsahu pneumatologie T. C. Odena – přichází na řadu část druhá, představení několika dalších pneumatologií od jiných autorů a především jejich *porovnání* s pneumatologií Odenovou. Tato druhá část obsahuje čtyři podobně strukturované kapitoly, z nichž každá je určena jednomu mysliteli a jeho pojetí pneumatologie. Ze srovnání snad vysvitnou také specifika přístupu postmoderní paleo-ortodoxie.

#### 3.1 Autor a jeho dogmatika

S. C. Guthrie (1927 – 2004) byl ordinovaný služebník Presbyteriánské církve v USA (*Presbyterian Church*) a vyučující systematické teologie na Columbia Theological Seminary. Byl reformovaným, ekumenicky orientovaným teologem.

Kniha *Christian Doctrine* byla publikována r. 1968. Je to uvedení do systematické teologie, které si získalo značnou oblibu (stalo se standardním textem semináře), takže r. 1994 vyšla kniha nově v revidované verzi. Z ní čerpám v této práci. Kniha má „vyložit ekumenickou křesťanskou víru ... z perspektivy reformované tradice“<sup>91</sup>. Členění výkladu je v zásadě určeno Apostolíkem. Guthrie si dává záležet na tom, aby bylo zřejmé, že podává *biblickou* nauku – ani více, ani méně než to, čemu učí Písmo. Zásadními autoritami pro Guthrieho jsou především Jan Kalvín, vyznavačské dokumenty reformovaných církví a Karl Barth. Je také inspirován několika dalšími vlivnými reformovanými teology 20. století.<sup>92</sup> Kriticky se vypořádává jednak se svou vlastní tradicí, jednak s úchylkami, s nimiž se běžně setkával za svého života. Guthrie chce podat aktuální výklad křesťanské nauky, který by reflektoval dané spole-

91 Guthrie, *Christian Doctrine*, s. ix.

92 V souvislosti s pneumatologií jsou jmenovitě uvedeni H. Berkhof a J. Moltmann. Srov. tamtéž, s. x.

čensko-historické okolnosti a který by pomáhal křesťanům v řešení problémů doby na sklonku 20. století.

Jde o dogmatické pojednání, avšak v jakési nízkoprahové formě, jež zřejmě chce čtenáře upoutat a vtáhnout do světa teologie. Teologická tvrzení jsou prokládána rétorickými otázkami, vysvětlována množstvím příkladů a doplněna dokonce i o úkoly, které mají motivovat k dalšímu přemýšlení a studiu. Redundancí výkladu je dosaženo velké srozumitelnosti. Místy se autor obrací na čtenáře téměř jako kazatel, aby se každému stalo zřejmým, že teologie se bezprostředně týká jednak současného světa, jednak čtenářova osobního přesvědčení a postojů.

### **3.2 Pneumatologie v pojetí S. C. Guthrieho v konfrontaci s postmoderní paleo-ortodoxií**

Nyní bude zevrubněji posouzena pneumatologie, jak ji předkládá Guthrie, jednak jako celek (1. a 2. část), jednak v jednotlivostech (3. a 4. část). Pozornost zaměřím nejprve na formální uspořádání látky, dále zhodnotím autorem stanovená východiska, na jejichž základě pneumatologii předkládá. Třetí část je věnována jednomu specifickému opakujícímu se prvku ve výkladu. Nakonec představím vybrané – z mého pohledu zvláště zajímavé – příspěvky. Takto se ukáží charakteristické rysy Guthrieho pneumatologie, které zhodnotím z hlediska teologické koncepce T. C. Odena.

#### **3.2.1 Struktura výkladu**

Poslední – pátá – část knihy *Christian Doctrine* nese název „Bůh Duch svatý a nový život“ a je v ní pojednáváno po řadě o Duchu svatém, o ospravedlnění, o posvěcení, o církvi a o posledních věcech. To je v podstatě shodné členění pneumatologie jako u Odena. Takové pojetí není bezdůvodné. Jednotlivá témata lze právem považovat za součást nauky o díle Ducha. Kromě toho třetí část Kréda všechny tyto články ve zkratce zahrnuje, proto je jistě legitimní



toto v tradici zakotvené obsáhlé pojetí. Avšak tvrzení, že např. nauka o církvi je vlastně – implicitně – naukou o Duchu, je vratké. Církev je přece také samostatné téma, které si zaslouhuje zvláštní pozornost. Spíše bychom měli říci, že eklesiologie – právě tak jako soteriologie a eschatologie – je logicky spjata s pneumatologií, ale není s ní totožná. Budu proto rozlišovat dvojí základní rozdílné pojetí pneumatologie: nauka o Duchu v širokém smyslu tato další témata výslovně zahrnuje, v úzkém smyslu nikoli. Široké pojetí pneumatologie tak v důsledku zabírá mnohem větší prostor v rámci dogmatiky než pojetí úzké. Oden i Guthrie u vědomí vnitřní příbuznosti jednotlivých témat předkládají pneumatologii v širokém smyslu a mluví jako by jedním dechem o spáse, o církvi a o posledních věcech spolu s naukou o Duchu.

### **3.2.2 Návaznost na různé tradice**

Guthrie se předem a programově omezuje na svoji partikulární tradici. Je to pochopitelné, neboť jeho záměrem bylo poskytnout studijní příručku především pro církevní učiliště a studijní skupiny právě v reformovaných církvích. Zdroje, z nichž Guthrie primárně čerpá, dávají beze sporu širokou, hodnotnou a spolehlivou bázi pro uvedení do křesťanské nauky. Ale jakkoli je takový přístup pochopitelný, zdá se mi problematický ve dvojím ohledu: opomíná totiž jednak před-reformační dějinnou epochu, jednak další významné současné partikulární tradice. Oba nedostatky krátce rozvedu.

(1.) Výklad je orientován na Písmo. Zásadní věty jsou obvykle uvozeny výrazy typu „podle bible“, „podle Nového zákona“, kromě toho je v textu množství přímých odkazů do biblického textu. Ale zásadní výtěžky dogmatických zápasů starověku často zůstávají skryty na pozadí pravověrných tvrzení, která jsou předkládána jako samozřejmé vystižení biblické zvěsti. Ortodoxie by měla být studována spolu s herezí, která při jejím formování spolupůsobila. Navíc leckteré hereze, s nimiž se v současnosti potýkáme, jsou jen obměnou těch, které se v dějinách církve již objevily a byly řešeny. Guthrie svůj výklad patrně nechce zatěžovat exkurzy do dějin dogmatu a místo toho získává ma-

teriál pro logické zdůvodnění a vysvětlení svých tvrzení hlavně ze současnosti – z nezdravých postojů a představ, s nimiž se čtenář snadno může setkat. Důsledkem toho je vznikající dojem, jako kdyby se mezi novozákonní dobou a současností z hlediska křesťanské nauky – s výjimkou doby reformační – neudálo takřka nic.

(2.) Jestliže chtěl Guthrie „vyložit ekumenickou křesťanskou víru“, pak mohl poskytnout přinejmenším elementární informace o jiných tradicích v některých významných skutečnostech. Je jistě dobré prostředkovat poznávání vlastních kořenů, z nichž čerpám a na nichž stojím. Mám však za to, že nestačí zdvořilé ticho, naprosté zdržení se soudu o důležitých odlišných názorech a důrazech jiných křesťanů. Guthrie pouze tu a tam upozorňuje na skutečnost, že existují i jiné (zpravidla nejmenované) tradice, které se v určitých věcech liší, a že konfrontace s nimi může být prospěšná. Avšak rozhodně je na místě konkrétnější budování povědomí o zásadní shodě, věroučných rozdílech a komplementaritě různých tradic.

Na jednu stranu se autor svým záměrem předem zříká velkých ambic, a proto by měl být považován v uvedených nedostatcích za omluveného. Ostatně stylem výkladu i vlastním obsahem dává jasně najevo, že předkládá naprosté základy a že od čtenáře vsutku mnoho nečeká. A nutno přiznat, že výklad je po pravidle velmi názorný a trefný. Na druhou stranu však ani pouhé uvedení do křesťanské nauky v partikulární protestantské tradici by se některých cílů nemělo zříkat docela. Právě uvedení do křesťanské nauky by se přece mělo pokusit o poodhalení šíře a hloubky této problematiky.

### **3.2.3 Kritika vlastní tradice**

I při svém úzkém zaměření na Písmo, reformovanou tradici a současnou dobu Guthrie nachází dostatek důvodů pro polemiku. Zajímavým způsobem se vyrovnává s vlastní tradicí. Mám za to, že se snaží – ne vždy zrovna šťastným způsobem – čtenáři předvést kritický přístup i k velkým teologickým autoritám, a to na základě reformačního principu *sola Scriptura*. Vedle obecné ten-

dence protestantismu k přílišnému důrazu na víru opomíjejícímu poslůšnost<sup>93</sup>, shledává problematickými některá theologumena obsažená v reformační eklesiologii a eschatologii. Jednotlivé věci vždy krátce představím a doplním o své hodnocení.

Guthrie klade velký otazník nad tvrzením reformátorů Luthera i Kalvína a některých reformačních konfesí o tom, že mimo církev není spása. Podle něj toto tvrzení nemůže být považováno za absolutní, jelikož patří do kontextu řeči o spjatosti jednotlivého věřícího s církví a je platné pro křesťany, ne však pro Boha. Bůh není omezený na církev coby jediný prostředek spása, ačkoli křesťané o žádném jiném nevědí.<sup>94</sup> – V této věci Guthrie problematické tvrzení náležitě upřesňuje a zabráňuje jeho nepochopení.

Zvláštním způsobem však vykládá reformační výčet základních rysů církve (slovo, svátost a kázeň), který chápe jako „klasickou definici církve“ a který považuje za „závažnou slabinu“<sup>95</sup> jak konfesí reformované tradice, tak samotného Kalvína. Chybí mu zde explicitní vyjádření toho, že církev je církví *apostolskou*, vyslanou do světa s úkolem, který má naplnit a k jehož plnění má přispět každý věřící. Reformační eklesiologie prý kvůli této „definici“ tíhne ke dvojí nesprávné představě: jednak že církev má především pečovat sama o sebe a o své členy, jednak že plnění úkolu církve je záležitostí pouze ordinovaných služebníků. Tyto představy nakonec usvědčuje, že neodpovídají „tomu, co říká bible“<sup>96</sup>. – Guthrie má pravdu v tom, že takové představy nejsou správné. Nicméně tvrzení, že tyto představy jsou implicitně obsaženy v reformační formulaci znaků pravé církve, je projevem neporozumě-

---

93 Možná právě z tohoto důvodu považoval Guthrie za nutné pojednat o spáse ve dvou zvláštních kapitolách – o ospravedlnění a o posvěcení.

94 Srov. Guthrie, *Christian Doctrine*, s.355-6.

95 Tamtéž, s. 363.

96 Tamtéž, s. 365.

ní.<sup>97</sup> Toto neporozumění patrně plyne z toho, že Guthrie zaměňuje definici církve a její vnímatelné známky.

V rámci nauky o křesťanské naději Guthrie důkladně kritizuje koncept nesmrtnosti duše, jehož přijetí nalézá u Kalvína i v některých konfesích.<sup>98</sup> Tento koncept dává naději na život po smrti, ale zdůvodňuje ji přirozenou schopností lidské duše a ne Boží mocí překonávající tvrdou skutečnost smrti. Autor odhaluje pohanské kořeny této představy a dualistický pohled na člověka, který je tím sugerován a který má o duši příliš optimistické a o tělu příliš pesimistické mínění. Koncept nesmrtnosti duše se nesrovnává ani s biblickou antropologií, ani s nadějí na vzkříšení, je ne-biblický, a proto zavrženíhodný. – S Guthrieho argumentací lze souhlasit. Řeč o nesmrtnosti duše je skutečně zavádějící a v současné době je jistě dobré se jí raději vyhnout. Přesto je třeba poznamenat, že výklad křesťanské naděje pomocí řeči o „nesmrtelné duši“ nemusí nutně znamenat, že se tím vykladač zpronevěřuje ryzímu apoštolskému učení. Např. Kalvín rozhodně neučil, že by lidská duše byla sama o sobě ve své podstatě nesmrtelná, ačkoli se tak z Guthrieho výkladu může zdát. Ukazuje se, že Guthrie je ochoten kvůli snadnosti a jednoznačnosti svého výkladu někdy až příliš zjednodušovat.

Náležité korekce se dostává formulacím některých reformačních spisů o Posledním soudu, které si „se sadistickým potěšením“ libují ve věčném zavržení těch, kdo nepřijali Boží spásu.<sup>99</sup>

### 3.2.4 Osobitý výklad

Některé části výkladu stojí za to, aby byly výslovně zmíněny. Takto bude docíleno – jak doufám – ještě o něco názornější charakteristiky Guthrieho pneumatologie.

---

97 Zatímco Guthrie reformační trojici znaků církve odmítá jako nevyváženou, Oden shledává soulad mezi ní a tradiční čtveřicí znaků církve (jednota, svatost, katolicita, apostolicita) a obě sady znaků církve považuje za vzájemně komplementární.

98 Srov. tamtéž, 378-81.

99 Srov. tamtéž, s. 388.

Guthrie si uvědomuje, že letniční a charismatická hnutí na křesťanské půdě a mimo ni mohutný duchovní proud zvaný „New age“ jsou projevy duchovního hladu současné doby. Všeobecný hlad lidí po nové spiritualitě, touha „po nové svobodě, radosti, nadšení a síle“<sup>100</sup> uprostřed prožívaného opaku není ničím jiným než touhou po Duchu svatém. V návaznosti na tento úvod je jedna ze tří částí kapitoly o Duchu svatém (pneumatologie v užším smyslu) věnována tématu autenticky křesťanské spirituality, která je charakterizována čtyřmi tezemi:

Křesťanská spiritualita (1.) „začíná díváním se vně a nikoli dovnitř sebe“; (2.) „je [orientovaná na věci] tohoto světa, nikoli jiného“; (3.) „rozpoznává přítomnost a dílo Ducha svatého stejně v běžných i mimořádných událostech“; (4.) „rozpoznává přítomnost a dílo Ducha svatého ve špatných stejně jako v dobrých časech“.<sup>101</sup>

Téma duchovních darů Guthrie shrnuje do výkladu o třech základních a vnitřně propojených darech Ducha: dar nového života – lásky; dar nové pravdy – moudrosti; dar nového společenství – církve. U každého z těchto darů též formuluje několik rad k tomu, aby se čtenář mohl otevřít přijetí každého daru. Podobně i výklad o víře (v kapitole o ospravedlnění) je doplněn podobnými radami pro osobní připravenost ujmout se náležitě daru víry.

V kapitole o ospravedlnění Guthrie upozorňuje na to, že tato nauka vystihuje evangelium jakožto radostnou a osvobozující zprávu pouze za určitého předpokládaného postoje, totiž v nejistotě před spravedlivým Soudcem, ve strachu a úzkosti z možného zatracení. Tento předpoklad platil pro lidi reformační doby, avšak my jej v této formě zpravidla nesdílíme. Proto se Guthrie pokouší o překlad, o nalezení analogických postojů, které jsou vlastní lidem v naší době. Různými způsoby se většina lidí pokouší o sebe-ospravedlnění: např. tvrdou prací a snahou o pracovní úspěchy, úsilím o mladistvý a atraktivní vzhled, kritikou druhých lidí, zdánlivě pokornou sebe-kritikou

---

100 Tamtéž, s. 291.

101 Tamtéž, s. 298-301.

a sebe-odmítáním, nebo třeba úsilím o morální dokonalost.<sup>102</sup> Autor se snaží přesvědčit čtenáře o aktuálnosti nauky o ospravedlnění tím, že jej vyzývá, aby si sám uvědomil své sebe-ospravedlňující snahy. Jako dodatek k této kapitole je připojen významný postřeh, že až doposud nebyl dostatečně zdůrazněn a přijat sociálně-politický rozměr nauky o ospravedlnění a pozornosti dochází pouze rozměr individuální. „Ospravedlnění znamená, že Bůh pomáhá těm, kdo si nedokážou pomoci sami, a dává práva těm, kdo žádná práva nemají.“<sup>103</sup>

S posledně uvedeným citátem souvisí kritika, která se ozývá vícekrát v kapitole o posvěcení. Ve světě musí znít od křesťanů „svatý protest“ proti tomu, co se v něm děje. A jestliže tento svatý nesouhlas nebude znít dostatečně „jasně a hlasitě“ – a to znamená také v oblastech, jako je politika či ekonomie – pak se stane tichým „nesvatým souhlasem“ s daným stavem.<sup>104</sup> Výklad o svatosti je doplněn praktickými příklady, jaký postoj předpokládá svatý život ve vztahu k penězům, rodině, zbožnosti a užívání nátlaku.

Na začátku kapitoly o církvi nalézáme důležitou poznámku k jejímu obsahu: „Nebudeme se pokoušet shrnout vše, co by mohlo být řečeno v rámci nauky o církvi. Zaměříme se na ta místa, která v dnešní době patrně působí rozsáhlé nepochopení a zmatek.“<sup>105</sup> Guthrie se tedy zaměřuje ryze na současnou dobu. Jednou z představ, s níž polemizuje při definování církve, je pojetí církve jakožto klubu dobrovolně se scházejících lidí. A toto pojetí není jen názorem jednotlivců, ale existuje dokonce „v některých jiných tradicích“.<sup>106</sup> V úvahách o jednotě církve se Guthrie vymezuje vůči dvěma teoriím, které podle něj chtějí příliš snadno překlénout rozpor mezi vyznávanou jednotou církve a jejím faktickým rozkolem. Je to jednak teorie o neviditelnosti pravé církve, tedy představa jakési duchovní jednoty navzdory vnějším rozkolům,

---

102 Srov. tamtéž, s. 316-8.

103 Tamtéž, s. 328.

104 Srov. tamtéž, s. 339-40.

105 Tamtéž, s. 351.

106 Tamtéž, s. 353. Autor žel dále nespecifikuje, které tradice měl na mysli. Nicméně problém takto volného chápání vztahu jednotlivce vůči církvi je v USA patrně rozšířený. Mluví o něm v jiné souvislosti i Oden. Srov. pozn. 65, s. 46.

jednak teorie mnoha různých větví vyrůstajících z jednoho stromu (*branch theory*). Není však přípustné omlouvat a zdůvodňovat skutečnost způsobenou hříchem. Jednota je darem Ducha, který si sami dát nemůžeme, který však předpokládá naši připravenost k opravdovému dialogu a hlubší pochopení jednoty nevylučující pluralitu názorů. Ostrý exkluzivismus – příliš těsné vymezení toho, co je a co není křesťanská pravda – je nebezpečný právě proto, že za tvrdým prosazováním právě té naší (resp. naší) pravdy stojí zpravidla důvody, které si nechci přiznat. Spíše je třeba učit se otevřenosti překvapivému Božímu inkluzivismu.

Pojednání o posledních věcech začíná odmítnutím několika v současnosti typických konceptů ohledně budoucnosti světa či jednotlivce: křesťanská naděje není ani dějinným optimismem, ani dějinným pesimismem, ba ani nadějí na nesmrtelnost duše. Pokaždé jde o pominutí jediného skutečně důvěryhodného zdroje naděje – mocného trojjediného Boha. V dnešní době je podle Guthrieho zvláště rezonující metaforou budoucího obnoveného světa vize města a městského života prostého nám známých neblahých jevů.<sup>107</sup>

Následuje shrnutí tohoto přehledu. Neustále se objevuje specifický rys této knihy: to, co většina teologů píšících systematickou teologii od čtenáře předpokládá, totiž vnitřní zaujetí vykládanou látkou, to se Guthrie výslovně snaží probouzet a budovat. Vzniká tak místy text, který se svou povahou blíží kázání nebo pastýřským radám. Zda tento rys budeme hodnotit kladně nebo záporně, záleží mj. na tom, do jaké míry vnímáme synonymně *zvěstování* evangelia (kázání) a *reflexi* křesťanské zvěsti (teologie). Obojí je samozřejmě vnitřně propojené, ale rozhodně to není totéž. Na jednu stranu je sympatické, když teolog – jako by po vzoru apoštola Pavla – dotáhne v podstatě indikativní výklad učení až do osobního imperativu určeného posluchači, resp. čtenáři. Na druhou stranu je hranice mezi obojím poněkud rozmlžená, což mě vede k závěru, že Guthrie ve své pneumatologii má sklon k zaměňování obojí-

---

107 V této věci je Guthrie inspirován knihou H. Cox, *The Secular City*, na níž výslovně odkazuje.

ho. Druhým zjevným – a tentokrát jednoznačně pozitivním – rysem je to, že Guthrie pojmenovává v současnosti hojně se vyskytující představy a koncepty, které by se mohly jevit jako přijatelné z hlediska křesťanské nauky. Věcným posouzením však odhaluje jejich problematičnost.



## 4. Geoffrey Wainwright

### 4.1 Autor a jeho dogmatika

G. Wainwright (narozen 1939), pochází z Anglie a je ordinovaným služebním Britské metodistické církve (*British Methodist Church*). Působil jako misijní učitel a pastor v Kamerunu v západní Africe. Poté vyučoval na Queen's College v Birminghamu v Anglii a dále v USA na United Theological Seminary v New Yorku. Od r. 1983 působí na Duke Divinity School, která je součástí Duke University ve státě Severní Karolína. Patří mezi konzervativní eku-  
menické teology.

Wainwrightovo systematické dílo *Doxology* s podtitulem *The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life* vyšlo poprvé r. 1980. Záměrem autora bylo podat „systematickou teologii z liturgické perspektivy“<sup>108</sup>. Důvodem pro tento přístup je jeho přesvědčení o hluboké provázanosti nauky a bohoslužby. Neboť právě bohoslužba je místem, kde se lidé zaměřují na křesťanskou vizi skutečnosti a zhuštěným způsobem ji vyjadřují. Právě bohoslužba dává tuto vizi víry zahlédnout v celém jejím půvabu. Teologické myšlení z ní čerpá a naopak v ní se také uplatňují jeho plody. Wainwrightova osobní verze křesťanské vize, z níž vydává počet, je „pevně ztvárněna a silně vybarvena křesťanskou liturgií“<sup>109</sup>. Prakticky to znamená, že hlavním zdrojem výkladu je celá křesťanská liturgická tradice – počínaje novozákonními hymny a modlitbami a současnými bohoslužebnými knihami konče. Wainwright předkládá souhrn křesťanské nauky se zřetelem na řeč modliteb a písní, na symboliku rituálů a nejrůznějších liturgických úkonů – u vědomí, že liturgická praxe vždy byla významným činitelem v zápase o zachování a vyjádření ryzí křesťanské zvěsti.

---

108 Wainwright, *Doxology*, s. ix.

109 Tamtéž, s. 1.

## 4.2 Pneumatologie v pojetí G. Wainwrighta v konfrontaci s postmoderní paleo-ortodoxií

V hodnocení pneumatologie tohoto autora užívám přibližně stejný postup jako v předcházející kapitole.<sup>110</sup> Třetí část je věnována opět jednomu charakteristickému rysu: zatímco Guthrie se na základě Písma, jakožto normy teologického uvažování opakovaně kriticky vypořádával s vlastní tradicí, Wainwright představuje nápravný potenciál další normy, byť normy nižšího řádu, totiž liturgické praxe církve.

### 4.2.1 Struktura výkladu

Nejprve letmý pohled na členění celé knihy. Nauka o Duchu je zařazena do první části knihy věnované podstatnému jádru křesťanství, totiž křesťanské vizi skutečnosti. Spolu s pneumatologií tam nalezneme výklad o vztahu Boha a člověka, o Kristu a o církvi. V druhé části jsou reflektovány prostředky, jimiž se tato zásadní vize skutečnosti předává v čase. Třetí část je zaměřená na významné problémy současnosti v kontextu křesťanském i obecně lidském. Jde o netradiční, osobitou strukturu, v jejímž rámci je pneumatologie podána spíše v užším smyslu<sup>111</sup>.

Kapitola o Duchu je rozdělena do deseti krátkých oddílů, z nichž první tři uvádějí do problematiky na základě biblického materiálu a historického vývoje nauky. Následující čtyři oddíly reflektují soteriologický rozměr nauky o Duchu a poslední tři oddíly její rozměr eklesiologický. Jinými slovy, primárně je to výklad o Duchu, ale ten zároveň vypovídá o spáse a o církvi. Zřejmě ani pneumatologie pojatá v užším smyslu se bez těchto témat neobejde. Eschatologický rozměr pneumatologie je rozvinut pouze v jednom samostatném oddílu.

---

110 Viz úvod k oddílu 3.2, s. 56.

111 Viz mé pracovní rozlišení dvojího pojetí pneumatologie v oddílu 3.2.1, s. 56.

#### 4.2.2 Návaznost na různé tradice

Jak již bylo řečeno, Wainwright vychází především z liturgického života církve. Jelikož zásadní formace liturgických forem náleží do raného období dějin církve, patří jeho zvláštní pozornost době patristiky. Oproti pravoslaví, které s důrazem trvá na starověké bohoslužebné tradici, vyvíjela se v tomto ohledu západní část církve živěji, mj. vlivem reformace, a právě tento vývoj je dalším významným zdrojem pro poznání myšlení o Duchu. Je pochopitelné, že větší pozornost platí tradici pravoslavné, římsko-katolické, anglikánské – zkrátka těm tradicím, v nichž je církví stanoveným bohoslužebným formám a textům přiznávána značná autorita a závaznost.<sup>112</sup> Wainwright věnuje značnou pozornost také hymnickému dědictví své vlastní tradice (metodismu), zvláště písním bratří Wesleyů. To však neznamená, že by jiné proudy v rámci křesťanství byly ponechány stranou.

Rozvedme výslovně několik důležitých znaků bohoslužby, aby se lépe ukázalo specifikum tohoto přístupu. Křesťanská bohoslužba je zásadním a stabilizujícím prvkem individuálního života věřícího, partikulárního společenství, ale i celé církve napříč dějinami. Právě při bohoslužbě se církev projevuje svými charakteristickými a zjevnými rysy. Bohoslužba je velice komplexní skutečnost. Prostředkuje lidem výklad Písma, při ní shromáždění lidé vyznávají apoštolskou víru a jsou posilováni k službě Bohu a světu. Bohoslužebné texty a úkony mají srozumitelným způsobem vystihovat podstatné jádro křesťanské víry. Tendence a jednostrannosti různých tradic se jistě mohou odrážet i v jejich liturgii, ale bohoslužba jako taková vyjadřuje křesťanskou víru nepolemicky, pozitivně a oslavně. Případné tendence jsou korigovány srovnáním s jinými tradicemi. Kromě toho liturgický jazyk vždy byl i v současnosti je silně ovlivňován řečí biblickou a řečí starověké církve.

Z výše řečeného je zřejmé, že jde o přístup konzervativní, kladoucí důraz na ortodoxní a široce ekumenické podání křesťanské nauky. V tomto zá-

---

112 Je zřejmé, že těžko bychom mohli očekávat podobný teologický přístup u teologů proveniencí z některých jiných křesťanských tradic, např. baptizmu.

kladním nasměrování, v otevřenosti různým tradicím a všem dobám církevních dějin shledávám podobnost s teologickým přístupem Odenovým. Nicméně jakkoli věrně se křesťanská vize skutečnosti vtěluje do liturgické řeči a ustanovená liturgická praxe zajisté je normou teologického myšlení, napořád zůstává pouze jednou z více norem. Tak ani Wainwright si s ní ve výkladu nemůže vystačit zcela. Občas se stává, že věrný svému přístupu si s ní chce vystačit, a musí se proto v některých partiích pouštět do postulování hypotéz o možných souvislostech mezi naukou a liturgickou praxí. V této odvaze, s níž je ochoten až i přecenit význam liturgické praxe, se naopak Odenovu konceptu vzdaluje.

#### 4.2.3 Kritické momenty liturgické perspektivy

Wainwright ukazuje význam liturgie v dějinách dogmatu. Basil Veliký z liturgických formulací těžil argumenty pro božství Ducha svatého proti tzv. pneumatomachům, kteří byli ochotni přijmout „'pod-řazující' formulaci“ (adresovanou Otci *skrze* Syna v Duchu), ale již ne „'sou-řadnou' formulaci doxologie“<sup>113</sup> (vzdávanou Otci *se* Synem *spolu* s Duchem). Basil se mohl opřít při nejmenším o tradici egyptskou a syrskou, která užívala v trojitém jménu souřadnou spojkou „a“ jak při křtu, tak při posvěcování eucharistického pokrmu. Jinde existovala tradice trojice otázek na víru křtěnce. Půda pro výslovné rozvinutí nauky o Trojici tak byla připravována – kromě jiného – též samotnou křesťanskou bohoslužbou.

Wainwright ukazuje, jak bohoslužebné rity křtu, ordinace, eucharistie a vzkládání rukou na kajícíky přijímané do církve dosvědčují a ozřejmují skutečnost, že dar Ducha svatého je nezbytný pro to, aby člověk vešel do spásného společenství s Bohem. V této souvislosti též zdůrazňuje neoddiskutovatelný široký konsensus v chápání křtu vodou (*water-baptism*) jako křtu

---

113 Wainwright, *Doxology*, s. 96.

Duchem (Spirit-baptism), a to „proti všem, ať charismatikům nebo kim-banguistům, kdo redukuje křesťanský křest na 'křest Janův'“<sup>114</sup>.

Jeden celý oddíl je věnován reflexi o křesťanských světcích a světicích. Wainwrightova definice zní takto:

„Svatí jsou ti, kdo tím, že [byl] při díle v jejich životech dar Ducha, dosáhli tak mimořádného stupně připodobnění se Ježíši Kristu, že v jejich osobách je Boží království považováno za očividně přiblížené a že oni sami jsou považováni za obzvláště blízké Bohu v předjímce konečné spásy.“<sup>115</sup>

Svatí mají přiměřené místo v rámci bohoslužby pravoslavné a katolické, nikoli však protestantské. Ve čtyřech argumentačních krocích se autor snaží otupit typicky protestantskou averzi a nepochopení vůči nim. Dvojí teologicky zásadní „ano“ je jednak v uznání díla Ducha svatého v životech svatých, jednak v pochopení specifického rozměru bohoslužby jako společného oslavování Boha všemi jeho věrnými.

Zajímavé věci odhaluje Wainwright na základě historického vývoje prosby o Ducha v eucharistické modlitbě. Pro pravoslaví byla a je epikléze integrální součástí eucharistické modlitby. Na druhou stranu pravoslavná liturgie nikdy nepřijala formu přímého oslovení Ducha, ale zásadně pojímá epiklézi jako prosbu Otce o seslání Ducha, čímž se projevuje její subordinační tendence.<sup>116</sup> Proti tomu Římský kánon (ne však některé jiné starověké partikulární rity) zřetelnou epiklézi vůbec neobsahuje. Její absence se tak stala důvodem pro napomínání západní větve církve ze zanedbávání náležité pneumatologické reflexe, které se mj. projevovalo důrazem na posvěcující jednání Krista a ve středověku prosazovaným tvrzením, že k proměnění dochází právě při opakování Kristových slov nad živly. Římsko-katolická církev v rámci reformy II. Vatikánského koncilu vyslechla kritický hlas pravoslaví nejen v tom, že za-

---

114 Tamtéž, s. 107, pozn. 271.

115 Tamtéž, s. 109.

116 Wainwright nalézá u velkých Kappadočanů „arianizující“ subordinacionismus uvnitř v Bohu“. Srov. tamtéž, s. 100-1.

hrnula epiklézi do nového Misálu, ale umožnila i větší míru svobody a rozmanitosti v liturgické praxi.<sup>117</sup>

Wainwright diskutuje též problém míry svobody v bohoslužbě. Původně improvizovaná modlitba zachovávající rámcově stejný obsah byla postupně nahrazována fixními formulacemi z důvodů naukových, estetických a psychologických. Je třeba se vyvarovat na jedné straně naprosté uniformity, na druhé straně bezbřehé svobody, kterou lze nalézt v letničních a charismatických hnutích, kde improvizace absurdně vrcholí v glosolálii. Svoboda musí být „vymezená charakterem Kristovým“<sup>118</sup> a naopak bez oživujícího Ducha je i doslovné dosvědčování Krista mrtvé. Nejlepší je určitá míra svobody a určitá míra struktury poskytující jasný výkladový rámec.

Z přehledu témat, v nichž se Wainwright kriticky vyrovnává jednak s historickými herezemi, jednak s úchylnými tendencemi objevujícími se v křesťanstvu 20. století, se lépe ukazuje jeho přístup: pátráním ve starověku hledá základy nauky o Duchu, srovnáváním různých tradic odhaluje jejich jednostrannosti a navrhuje korekce. Významné omezení jeho přístupu je v tom, že si všimá spíše jen těch věcí, které se přímo projevují v bohoslužebném dění. Tento rys však nutně nemusí být považován za negativní. Neboť jestliže se ukáže teologický problém, jehož řešení má průmět do liturgické praxe, pak to lze chápat jako poukaz na významnost problému. Jinými slovy, Wainwright patrně použil liturgické hledisko jako filtr na širokou problematiku (v tomto případě) nauky o Duchu, aby se vyhnul méně zásadním problémům a mohl se zaměřit na podstatné záležitosti.

#### 4.2.4 Osobitý výklad

Wainwright rozlišuje dvojí význam slova duch: Duch v širším smyslu je charakteristika Boha i člověka – tím je předpokládána určitá podobnost a vztah mezi nimi. V užším smyslu jde o třetí božskou *hypostasis*. Těmto dvěma způ-

---

117 Srov. tamtéž, s. 112-4.

118 Tamtéž, s. 116.

sobům užití odpovídá dvojí způsob trojičního uvažování. „Ekonomický trinitarianismus“ tíhne k uvažování o vztahu Ducha božského a ducha lidského, zatímco „imanentní trinitarianismus“ uvažuje spíše o Božím vlastním bytí a oslavuje božskou osobu Ducha.<sup>119</sup>

Autor hovoří o „úzké spojitosti mezi naukou o Duchu a místem Ducha v bohoslužbě“<sup>120</sup>. Konstatuje, že nikde v Novém zákoně (na rozdíl od Krista) Duch není předmětem uctívání, ačkoli některé texty tak byly ve starověku vykládány. Avšak Duch působí od počátku do konce při veškerém spásném dění, je tím, kdo „umožňuje naši bohoslužbu“<sup>121</sup>. Lze rozlišit trojí pneumatologické schéma v bohoslužbě. První schéma: Duch v úzkém vztahu k lidskému duchu umožňuje společenství Boha a člověka, čímž podle Božího záměru a modelu proměňuje lidský charakter. Tento model je užíván v konfirmačních a ordinačních modlitbách. Druhé schéma: Duch jako ten, kdo umožňuje lidskou modlitbu a bohoslužbu. Jde o doxologické podřazující (*sub-ordinated*) formule. Obě tato schémata existují v Novém zákoně, nikoli však schéma třetí: Duch je adresátem bohoslužby či modlitby, a to buď spolu s ostatními osobami Trojice nebo samostatně. Samostatné vzývání Ducha „se v pravověrných kruzích nikdy nestalo úplně běžným a děje se typicky v hymnech“<sup>122</sup>. Důvody pro tento pozdní vývoj autor domýšlí: snad kvůli obtížím brát Ducha svatého jako osobu, které nepřály tomu, aby byl přijat lidovou zbožností jako předmět úcty. Snad i teologická reflexe opomíjela pneumatologii kvůli velmi skromnému místu Ducha v bohoslužbě.

V otázce přítomnosti a působení Ducha svatého v nekřesťanské bohoslužbě, tedy mimo výslovné vzpomínání Ježíše Krista, autor konstatuje otevřenou možnost. Místo pro takové otevřené tvrzení podle něj zůstalo v křesťanské nauce snad proto, že se nikdy nestalo běžným přímé oslovování Ducha v bohoslužbě, ale prosba o něj byla a je adresována Bohu, se kterým se lze setkat

---

119 Srov. Wainwright, *Doxology*, s. 87-8.

120 Tamtéž, s. 88.

121 Tamtéž, s. 91.

122 Tamtéž, s. 101.

i tam, „kde jméno Kristovo a jméno 'Ducha svatého' není vysloveno“<sup>123</sup>. Křesťané mohou přítomnost Ducha v lidech z jiných náboženských tradic testovat podle ovoce jejich jednání, tzn. podle toho, zda rostou směrem k dokonalé Kristově lásce k Bohu a lidem.

Blížkost naplnění Božího konečného záměru se ukazuje v tom, že je Duch spásně přítomen a jednající v bohoslužbě. Eschatologická proměna světa v Boží království je tím blíže, čím více jsou naše životy skrze prožívané události společenství s Bohem proměňovány do jeho podoby. Tyto stvrzující a proměňující momenty mají charakter bohoslužebného dění. Eschatologický rozměr společenství s Bohem i se všemi jeho věrnými je eminentně přítomen ve svátosti eucharistie.

Duch svatý je principem jednoty i rozmanitosti, jejichž komplementaritu trefně vyjadřuje obraz živého organismu. Zatímco prvek jednoty je liturgicky vyjádřen jedním křtem, který spojuje všechny křesťany, prvek různosti není v liturgii zastoupen určitým ritem. Průnik obou prvků Wainwright nalézá v ordinaci – u vědomí, že trvajícím rozdělení církve porušuje univerzální význam ordinace –, neboť funkcí ordinovaného služebníka je dohled nad množstvím individuálních darů partikulárního společenství, dohled sjednocující a koordinující rozmanité dary ve prospěch všech.

Několik ochutnávek z Wainwrightova výkladu dotvrzuje, že ani jeho specifický přístup, ani krátkost rozsahu nakonec nebyly zábranou k tomu, aby bylo prodiskutováno množství zásadních pneumatologických problémů. Wainwright se skrze svůj přístup dokázal – docela kreativním způsobem – vyjádřit např. i k tématu univerzality působení Ducha. Nicméně zdá se, že musel vynaložit značné úsilí na to, aby se nějakým způsobem dostal k tématům, která by měla zaznít, která však předem určená perspektiva spíše ponechává stranou. Také eschatologický rozměr pneumatologie – podstatné momenty z výkladu jsem výše představil – je rozveden poměrně skromně. Je však možné, že tento deficit je doplněn na jiném místě. Na začátku kapitoly Wa-

---

123 Tamtéž, s. 106.



inwright předložil tvrzení o vnitřní provázanosti nauky o Duchu s jeho místem v bohoslužbě. Toto tvrzení bylo věcně a důkladně prozkoumáno, byly vyloženy více i méně zřejmé spojitosti. V rámci tohoto zkoumání se Wainwright vyrovnával dokonce i s Augustinovou exegezí některých míst Nového zákona. Svá zjištění obohatil o několik návrhů ohledně dalších možných souvislostí. Přesvědčivost jeho návrhů je, dle mého soudu, proměnlivá. Navzdory zjištěným nedostatkům je tento koncept jistě odvážným a inspirativním návrhem, který osobitým způsobem postihuje některé partie nauky o Duchu. V neposlední řadě je také výzvou k tomu, aby se liturgické praxi církve dostalo náležité vážnosti a pozornosti.

## 5. James Leo Garrett

### 5.1 Autor a jeho dogmatika

J. L. Garrett (narozen 1925) byl ordinován První baptistickou církví ve městě Waco (*First Baptist Church of Waco* – USA, Texas). Je emeritním profesorem teologie na Southwestern Baptist Theological Seminary ve Fort Worth (Texas), tedy na místě svého nejdějšího působení. Dále též vyučoval na Southern Baptist Theological Seminary v Louisville (Kentucky), na Baylor University ve Waco a jako hostující profesor na Hong Kong Baptist Seminary. Jde o evangelikálního myslitele.

Jeho dvousvazková *Systematic Theology* s podtitulem *Biblical, Historical and Evangelical* vyšla v letech 1990 a 1995. Autor chtěl předně podat důkladně biblickou teologii, uvedenou ve vztah s významnými tvrzeními křesťanských autorů napříč dějinami. Výslovně se vzdal jakéhokoli závazku určitému filosofickému systému či jen motivu, aby místo toho zůstal otevřený bohatství Písma. Vzhledem k množství autorů, kteří přijdou ke slovu, je to dílo krátké. Výklad je orientován silně biblicky. Teologická rozprava se často odehrává skrze třídění biblických textů, ukazování jejich vzájemných souvislostí a jejich výklad. Jestliže autor považuje některý exegetický problém za významný, je ochoten věnovat se rozmanitým řešením daného problému.

### 5.2 Pneumatologie v pojetí J. L. Garretta v konfrontaci s postmoderní paleo-ortodoxií

Následující posouzení má opět podobné rozvržení jako v předcházejících dvou kapitolách<sup>124</sup> s tím rozdílem, že je přidán jeden samostatný oddíl, který představuje kritické poznámky, které Garrett ve své pneumatologii uvedl.

---

124 Viz úvod k oddílu 3.2, s. 56.

### 5.2.1 Struktura výkladu

Struktura celé dogmatiky je u Garretta podobná jako u Odena či Guthrieho. Rozdíl však je v tom, že Garrett pojímá pneumatologii spíše v užším smyslu<sup>125</sup> a výklad o spáse, církvi a posledních věcech jsou zcela samostatné části. Pneumatologie je rozčleněna do pěti kapitol, v nichž je po řadě pojednáno o vztahu Ducha vůči Bohu, Ježíši Kristu, jednotlivému křesťanovi, církvi a duchovním darům. Souhrnně lze říci, že první dvě kapitoly jsou o osobě a totožnosti Ducha a další tři o jeho díle. Dílo Ducha je probíráno jednak na rovině individuálně soteriologické, jež zahrnuje témata počátku, průběhu a eschatologického dovršení spásného dění v jednotlivci, jednak na rovině eklesiologické, jež je určena otázkám ohledně univerzality působení Ducha, panství Ducha nad církví, jednoty, bohoslužby a poslání církve. Zvláštní pozornost – v samostatné kapitole – si podle Garretta vyžaduje problematika darů Ducha. Vedle obecných úvah jsou diskutovány dva partikulární dary: dar jazyků a prorocství. Otázkou je, zda toto téma takovou pozornost vskutku zasluhuje, či nikoli. Pro takové zdůraznění lze snadno domyslet dva možné důvody: buď autor pochází z prostředí, které klade na duchovní dary silný důraz, nebo mu byla pobídkou značná nedávná teologická produkce v této problematice.

### 5.2.2 Návaznost na různé tradice

Pojednávaná dogmatika je neobyčejně široce otevřená nejrůznějším hlasům z minulosti i současnosti. Autor uvádí ve svém díle starověkou a středověkou klasiku, dále naslouchá reformaci. Dochází u něj sluchu myslitelé provenience pravoslavné, římsko-katolické, luteránské, reformované, metodistické, baptistické i jiné. Oproti tradičním denominacím se tématu Ducha svatého dostalo nepoměrně větší pozornosti v letničním<sup>126</sup> hnutí, na jejichž teolo-

125 Viz mé pracovní rozlišení dvojího pojetí pneumatologie v oddílu 3.2.1, s. 56.

126 Garrett mluví obvykle o „letničních a neo-letničních“ hnutích, křesťanech, názorech apod. Já ve své práci budu pro jednoduchost používat k jejich označení pouze slovo „letniční“.

gickou reflexi Garrett také bere zřetel. Garrett díky svému zakotvení v baptis-  
mu ochotně naslouchá též svým vlastním kořenům v radikální reformaci. Peč-  
livě rozlišuje mezi jejími frakcemi, totiž mezi spiritualisty a novokřtenci, při-  
čemž u těch druhých nalézá významný přínos pro pneumatologii. Avšak nej-  
větší pozornost platí napořád Písmu.

Autorovi rozhodně nelze vytýkat příliš úzké zaměření na jednu či několik  
málo partikulárních tradic. Naopak je třeba ocenit jeho naslouchání všem,  
smírné předkládání nejrůznějších pohledů na problematiku. Na druhou stranu  
musím konstatovat určitou mělkost výkladu. Garrett cituje nebo i jen zmiňuje  
obrovské množství literatury a jmen.<sup>127</sup> Avšak velká část výkladu je věnována  
pouze biblickému materiálu. Není proto divu, že autor se minimalistickým  
způsobem spokojuje pouze s citací zásadních starocírkevních tvrzení a vy-  
znání, aniž by hlouběji rozprádal důvody a význam těchto tvrzení. Zkratkovi-  
tě představuje mnoho teologů, v některých místech předvádí škálu postojů na  
určitou otázku, ale namnoze zůstává dlužen logickou argumentaci, kterou by  
poukázal na přesvědčivost jednotlivých názorů.

Zdá se, že Garrett chce podat něco jako nestranný a do značné míry ne-  
hodnotící encyklopedický přehled. Avšak právě tento nehodnotící přístup po-  
važují za závažný problém. Zdá se totiž, že autor buď ochotně přenechává ře-  
šení otázky po pravdivosti prezentovaných názorů čtenáři, nebo prostě před-  
pokládá, že každý jím uváděný názor nese svůj kousek pravdy, a proto mu  
stojí za zmínku. To však neplatí o několika oddílech, v nichž vede polemiku  
s dějinným vývojem nauky o Duchu v některých tradicích. Možná chce  
Garrett rozlišovat mezi zásadními stanovisky, která mají potenci hluboce  
pokřivit církve v její podstatě a u nichž cítí potřebu korekce, a méně zásadní-  
mi konkurujícími řešeními jednotlivých exegetických problémů, jejichž růz-  
nost, ba ani vzájemná výlučnost mu nikterak nevadí. Ve skutečnosti však růz-  
né exegetické vývody plynou z diametrálně odlišných přístupů k Písmu, proto  
by neměl být jejich význam podceňován a mělo by se mezi nimi rozlišovat.

---

127 Sám uvádí cca 1800 jmen různých autorů!

Přesvědčivěji zní vysvětlení, že pro Garretta je jednoduše přijatelné vše, co lze doložit nějakou argumentací z Písma.

### 5.2.3 Biblický přístup

Ve výkladu je značná část místa věnována ohledávání biblických výpovědí k danému tématu. Starým zákonem se autor zabývá obšírněji pouze v úvodní kapitole (o božství Ducha). V ostatních kapitolách se již zaměřuje především na Nový zákon. Vlastně téměř každé téma je započato představením toho, co k němu říká bible. Někdy dokonce ani není řečeno o mnoho více než jen to, co řeknou samotné biblické citáty, jako tomu je v kapitolách o vztahu Ducha ke Kristu a k jednotlivému křesťanovi. Garrett tam dlouze prochází evangelijní pasáže, v nichž se ukazuje Ježíšova závislost na Duchu Božím. Písmem charakterizuje dílo Ducha po Kristově vzkříšení. Za pomoci uspořádaných biblických textů popisuje, jak Duch vede k pokání a křesťanskému způsobu života. Téměř celá systematická práce v uvedených kapitolách spočívá ve vyhledávání, uspořádávání a propojování různých biblických textů, které jsou doplněny o elementární srovnávací poznatky. I v takto jednoduchém způsobu výkladu občas vyvstanou otázky, které je třeba hlouběji vyložit a které tak přerušují tuto čistě biblickou linii výkladu. V jiných kapitolách se Garrett již nespokojil pouze s Písmem, ale považoval za nutné zahrnout širší dějinný vývoj.

Typickým rysem díla je, že se Garrett při výkladu nejasných biblických míst uchyluje spíše k citacím jiných teologů, než aby se pokusil o vlastní formulace. V tom jak dává prostor ostatním, se podobá Odenovi, který také velmi hojně nechává promluvit jiné. Ale je to podobnost spíše vnější, neboť Garrett velmi čteně prezentuje mnohost a nejednotnost výkladů, zatímco Oden programově vyhledává a cituje takové autory, kteří vystihují co nejširší shodu.

#### 5.2.4 Kritika dějin teologické reflexe

Garrett se vyrovnává s dějinami teologického myšlení, ale i s některými současnými tendencemi mezi křesťany. V následujících odstavcích předložím jeho zjevně kritická stanoviska. Na konci kapitoly o božství Ducha se vymezuje proti několika pneumatologickým herezím odosobňujícím Ducha svatého, z nichž je jedna starověká – Sabellius a jeho tzv. modalistický monarchismus – a tři existují jako soudobé kvazi-křesťanské denominace: Svědkové Jehovovi, Worldwide Church of God a The Way International.

Za nedostatek starověké teologické reflexe označuje Garrett její zaměření na osobu Ducha a opominání díla Ducha. Teprve od reformační doby je věnována narůstající pozornost také působení Ducha v člověku.

U tématu jednoty církve si Garrett posteskne, že sjednocující pouto všech křesťanů je v dnešní době pořád velmi těžko viditelné a že vážnost hříchu schizmatu bývá podceňována. V této věci je za jedno s Odenem i Guthriem. Také zdůrazňuje nutnost uznat a vyznávat, že k pravé jednotě v Kristu nestačí jen lidské snažení, nýbrž že jde především o dílo Ducha svatého.

Velká část dějin církve je poznamenána tím, že křesťanské učení opomenulo „zahrnout vztah Ducha svatého k poslání církve jako podstatnou součást nauky o Duchu nebo o církvi“<sup>128</sup>. Důsledkem toho bylo obrovské zanedbávání misijního úkolu církve mimo území Evropy, který si z protestantů nově uvědomili teprve novokřtěnci v době reformace a ochranovští pietisti na něj poukázali vlastním příkladem. Misijní deficit pneumatologie byl udržován buď institucionalizací nebo individualizací Ducha – jedním způsobem na straně katolické, druhým na straně protestantů. Teprve teologie dvacátého století, mj. vlivem ohromného růstu letničních hnutí, se tento deficit snaží napravit.

Katolické tradici je ostře vytýkáno zjetí Ducha svatého skrze autoritativní magisterium a apoštolskou posloupnost, takže Duch je považován spíše za vlastnictví instituce než za Pána církve. Proti tomu však Garrett staví pneu-

---

128 Garrett, *Systematic Theology II.*, s. 188.

matologii Y. Congara, která se prý tomuto obvinění vymyká. Problémem pravoslaví je omezování panství Ducha nad církví skrze světskou nadvládu, jedním slovem césaropapismus. Protestantismus je zase náchylný k představě, že dílo Ducha se omezuje na individuální ospravedlnění a posvěcení. Kromě toho se snadno poddává partikulární kultuře.<sup>129</sup> Duch však nesmí v žádném případě být zajat ničím lidským a naopak má církve z takových zajetí osvobozovat. Vhodným příkladem dosahování konsensu pod vedením Ducha svatého jsou společenství novokřtěnců z reformační doby. Zásadní normou pro rozhodování, které se podvoluje řízení Duchem, je biblický kánon, proto je třeba odmítat každý přístup, který tuto normu snižuje.<sup>130</sup> Konečně je třeba dávat pozor, aby vedení Ducha svatého nebylo zaměněno za náhražky.<sup>131</sup>

### 5.2.5 Osobitý výklad

Na počátku pneumatologie si Garrett klade otázku po tom, jak se v církevních dějinách psala pneumatologie. Jeho odpovědí je encyklopedický přehled jmen z tradic římsko-katolické, reformované, metodistické a baptistické, přičemž k uvedeným autorům je přidána kratičká zmínka o tom, zda a do jaké míry se zabývali pneumatologií. Podobně si Garrett počínal s ohledáváním toho, jakými různými způsoby se dá pneumatologie vykládat. Analogicky obsírný encyklopedický přehled jmen a způsobů pojednávání nalezneme též u tématu duchovních darů.

Garrett přistupuje zvláštním způsobem k problému, že Ježíšovy řeči o Duchu svatém u synoptiků jsou oproti Janovi jiné povahy: jsou velmi řídké a spí-

---

129 Jako příklady z 20. století jsou jmenovány „obrana rasové segregace a diskriminace, podvolování se určitým věcem v politickém totalitarismu a podlehnutí předměstské kultuře v rozlehlých městech“. Tamtéž, s. 192.

130 Exemplárními skupinami s problematickým přístupem k normě Písma jsou ve starověku gnostikové, v době reformace spiritualisté a od 17. století Náboženská společnost přátel, tzv. kvakeři. Srov. tamtéž, s. 194-5.

131 Garrett hovoří o emocionalismu, aktivismu, racionalismu, legalismu, formalismu v nauce či liturgii apod. Srov. tamtéž, s. 196.

še je Duch zmiňován v souvislosti s Ježíšovými skutky než jako předmět jeho řeči. Garrett představí několik autorů a jejich vysvětlení tohoto problému. Avšak za předpokladu, že nejen u Jana, nýbrž i u synoptiků jsou zmínky o Duchu výkladem rané církve, se teorie, jež se pokoušejí o vysvětlení toho zvláštního Ježíšova mlčení o Duchu v synoptických evangeliích, stávají zbytečnými. Nicméně i to je jen další názor do debaty, kterou Garrett stručně představuje. Neřeší přesvědčivost různých teorií, spokojí se s tvrzením, že jsou různé. Raději se zaměří na samotné Ježíšovy řeči o Duchu, jež lze u synoptiků nalézt. Jedna z těchto řečí je o rouhání se Duchu. K ní Garrett stejně nezaujatým způsobem připojí tři možné výklady.

Problém dvojího podání události seslání Ducha – podle Lukáše a podle Jana – je diskutován podobným způsobem. Někteří autoři z toho vyvozují, že jde o dvě zvláštní události, jiní zase, že to jsou jen dvě různé tradice výkladu jediné události. Garrett předvede možnosti a to mu stačí.

Velké množství názorů a jmen je zmiňováno u problému křtu *v Duchu* a křtu *Duchem*.<sup>132</sup> V této věci Garrett dává nejvíce prostoru letničním teologům a jejich výkladům, neboť právě v těchto pasážích nalézají důvody pro své osobité pochopení několika různých typů křtů. Typicky rozlišují mezi obnovou Duchem, jež postačuje ke spáse, a zvláštní zkušeností, jež nastává později v křesťanském životě, bývá dosvědčena mluvením v jazycích a zmocňuje ke službě. Někteří rozlišují dokonce tři křty: osobní konverzi, při níž křtí Duch, dále křest vodou, při níž křtí církev, a křest v Ducha, který uděluje Kristus a při němž Duch je v pozici živlu. Garrett připojuje možnost chápání svátosti biřmování jako křtu v Ducha a jiné ne-letniční protestantské výklady.

---

132 Garrett rozlišuje obojí jako dvě samostatné výpovědi a každé zvlášť věnuje pozornost. Oproti tomu Wainwright a Oden se takovému rozlišování od počátku vyhýbají. Předpokládám, že takové rozlišování považují za nenáležitě přeceňování rozdílů v alternativních vyjádřeních téže skutečnosti. Spojitost křtu a Ducha vyjadřují raději jiným způsobem než Nový zákon, totiž tak, že jeden užije spojení *Spirit-baptism*, druhý volí spojení „křest Ducha“ (*baptism of the Spirit*), tedy předložku, která se nehodí k překladu žádného z biblických míst dávající do souvislosti křest a Ducha.



Jen výjimečně se čtenář dozví, kterou z uvedených pozic Garrett zastává. U janovského textu hovořícím o narození z vody a z Ducha jsou nejprve předvedeny čtyři možné výklady. Garrett se opatrně a s oporou jiného novozákonního textu kloní k jednomu z nich jako k nejpravděpodobnějšímu, totiž že jde o jedinou událost vnitřního obnovení člověka. Čtenář se jedinou nenápadnou větou dozví něco o pozici autora, který se jinak zdá být nestranným tlumočnickem nejrůznějších názorů.

V otázce vztahu Ducha k pokání a víře Garrett předvede dva protichůdné názory. Zatímco kalvinismus zdůrazňuje skutečnost, že pokání a víra je Boží milostivý dar udělený Duchem svatým, arminiáni a metodisté pochopili pokání a víru jako lidskou svobodnou odpověď na Boží milost a vábení Ducha. Pro první se tak víra a pokání stává milostí, pro druhé povinností.

Když se Garrett ptá po vztahu Ducha svatého k bohoslužbě, zajímá ho dvojí: zvěstování a hudba, resp. zpěv písní. Nezajímají ho svátosti, o nichž není v rámci pneumatologie řeč vůbec. U zvěstování se omezuje na doklady z Písma a na tvrzení reformačních vyznání. U hudby shledává, že v moderní době získaly písně kromě funkce oslovení Boha nově také funkci zvěstování evangelia lidem.

Koncem kapitoly o duchovních darech jsou dvě stati, které se mohou stát určitým vodítkem pro zhodnocení celé Garrettovy pneumatologie. Ohledně mluvení v jazycích či glosolálie se Garrett táže, jak by měli reagovat ti, kdo jazyky nemluví, na letniční křesťany, kteří trvají na tomto specifickém projevu jakožto Božím daru určeném pro mnohé lidi v dnešní době. Autor podává v osmi bodech oboustranně kritické směrnice pro smírné vzájemné porozumění.<sup>133</sup> Tyto dva tábory (tzn. letniční či charismatikové a ti druzí, tedy ne-letniční či tradicionalisté) mají také vyhraněná stanoviska obecně k duchovním darům. V této věci Garrett pojmenovává šest možných postojů jedněch ke druhým:

---

133 Viz Garrett, *Systematic Theology II.*, s. 214-5.

„(1.) lhostejnost či ignorace; (2.) vzájemná tolerance; (3.) dobrovolné rozdělení; (4.) vyloučení charismatiků; (5.) konverze na jednu či na druhou stranu; (6.) nové pojetí (*reconception*) skrze biblické studium“<sup>134</sup>

Autor se přimlouvá se za to, aby se prosadil šestý postoj, který by mohl dát vzniknout novému pojetí celé problematiky, která novým způsobem rozdělila ve 20. století křesťanstvo napříč denominacemi.

Nyní již přecházím k závěrečnému zhodnocení pneumatologie v pojetí J. L. Garretta. Je velmi zvláštní, že je Garrett ochoten věnovat asi desetinu pneumatologie prostému výčtu autorů, které roztrídí do několika kategorií podle toho, jakou strukturu zvolili pro pneumatologické pojednání, a z jejichž přístupu sdělí maximálně několik specifických témat, kterými se zabývali. Kladu si otázku, proč je část regulérní dogmatiky věnována takovým věcně mnoho neříkajícím skutečnostem. Obdobný encyklopedický přístup, avšak už více zaměřený k věci samé, je typický i pro další výklad.

Zdá se, že Garrett má opačný způsob výkladu než Oden: zatímco Oden se pokouší nalézt formulace, které by smírně mohly přijmout nejrůznější skupiny křesťanů, Garrett se příliš nezajímá o to, co by se dalo považovat za všeobecně pravdivé vyjádření křesťanské víry, ale zaměřuje se naopak na šíři a ne-jednotou názorů. To snad ještě neznamená, že by nebyl zaujat pravdou. Spíše se jí nesnaží hledat v jediném z předložených názorů, nepře se o ni. Jako nejspolehlivějšího svědka pravdy si povolává Písmo samo, hledá v něm osvětlující spojitosti v rámci kánonu a výsledky této práce předkládá vždy dříve než různé názory teologů.

Garrett nalézá zdroj zajímavých názorů nejen v tradičních, ale i nových letničních výkladech. Vedle toho občas uvádí i hypotézy založené na historicko-kritickém přístupu k Písmu, avšak bývá k nim velice ostražitý. V celku lze říci, že autor velmi vážně reflektuje rozdělení křesťanstva na stranu charismatickou (letniční) a tradiční (ne-letniční). Právě kvůli tomuto rozdělení se

---

134 Tamtéž, s. 218.

v jeho knize znovu a znovu ukazovala různost a nesourodost názorů. Autor jednoznačně přiznává letniční teologické tvorbě velký přínos, ať už přímý nebo nepřímý tím, že vyprovokovala ostatní k nové řádné reflexi pneumatologie.

Výtkou ze strany paleo-ortodoxie je malé zaujetí široce uznávanými autoritami církevních dějin a naopak zdůrazňování těch postojů, které se od souhlasu napříč dějinami v mnohém liší. Jestliže Oden se snažil dělat „irénickou“ teologii, Garrett se také vlastně pokouší sjednat smíření v křesťanském učení, avšak zcela odlišným způsobem a na jiné frontě. Garrett necítí potřebu vyrovnávat se např. s liberálními nebo emancipačními teologickými proudy. Zůstává v podstatě ve svém poněkud omezeném světě, ve světě Písma jakožto jediné normy, kde se argumentuje především pomocí biblických citátů, v němž jde o jednotlivé kousky textu a jejich výklad, zatímco komplexní koncepty minulé a přítomné filosofické a teologické reflexe zcela ponechává stranou.

## 6. Robert William Jenson

### 6.1 Autor a jeho dogmatika

R. W. Jenson (narozen 1930) je významný americký luteránský systematický teolog. Vyučoval na Luther College ve městě Decorah (stát Iowa, USA), dále na Mansfield College v Oxfordu, na Lutheran Theological Seminary v Gettysburgu (Pennsylvania, USA) a na St. Olaf College v Nothfieldu (Minnesota, USA). Působil v ekumenickém hnutí. Od roku 1998 je v důchodu. Ve svém teologickém profilu se postupně stal konzervativním a ekumenickým myslitelem.

Jenson úzce spolupracoval s C. E. Braatenem. Společně vydávali teologické periodikum, editovali mnoho knih a mezi nimi dvoudílnou dogmatiku s názvem *Christian Dogmatics*, která byla vydána r. 1984. Jenson je také autorem další dogmatiky, vydané v letech 1997 a 1999, avšak v ní je o Duchu svatém pojednáváno spíše napříč celou dogmatikou než soustředěně v jediné části, takže není pro tuto práci vhodným zdrojem. Proto jsem zvolil výše jmenované kolektivní dílo, které obsahuje tři Jensonovy příspěvky, z nichž jedním je právě pneumatologie.

*Christian Dogmatics* vznikla na základě potřeby učitelů systematické teologie, kteří již nechtěli mít k dispozici jen evropské dogmatiky, nýbrž také knihu „reflektující americký kontext z pohledu luteránské tradice“<sup>135</sup>. Toto dílo mělo posloužit jednak jako učebnice pro potřeby výuky teologie, jednak jako studijní či kratochvilná literatura pro ordinované služebníky v církvi, a to nejen v rámci jedné partikulární denominace či tradice. Skutečnost, že na knize se podílelo šest autorů, měla napomoci k tomu, aby nebyla obhajobou určité autorem zastávané teologické školy, nýbrž široce přijatelným představením křesťanského učení. Na druhou stranu navzdory odlišným důrazům

---

135 Jenson, *Christian Dogmatics I*, s. xvii.

a názorům jsou všichni autoři sjednoceni pod společnou partikulární tradici. Usilovali o věrnost dvěma charakteristickým rysům Luteránské tradice: (1.) být oddaní „katolické tradici“<sup>136</sup> a (2.) na základě kritického principu reformační nauky o ospravedlnění podrobit kritické reflexi veškeré počínání církve. Každý příspěvek došel kritiky a zhodnocení od ostatních, není to tedy pouhý soubor izolovaných studií, ale výsledek kolektivní práce.

Jensonův výklad je velmi zhuštěný a v tomto smyslu je to jakýsi pomyslný protipól Guthrieho výkladu. Jenson v krátkosti představuje významné filosofické a teologické koncepty související s pneumatologií a vyrovnává se s nimi. U zjištěných problémů jde se vši důsledností k jádru věci. Podobně důsledný je u biblické teologie a vlastně v celém výkladu. Podtitulem každé ze čtyř kapitol je souhrnná teze.

## **6.2 Pneumatologie v pojetí R. W. Jensona v konfrontaci s postmoderní paleo-ortodoxií**

I v této kapitole zachovávám členění analogické předcházejícím kapitolám<sup>137</sup>. Třetí část je však (podobně jako v předchozí kapitole) rozdělena na dva oddíly, z nichž jeden je věnován několika Jensonovým kritickým rozborům a v druhém jsou představeny jeho inovativní teologické příspěvky.

### **6.2.1 Struktura výkladu**

Pneumatologie je „osmý locus“ v rámci celého díla čítajícího celkem dvanáct takových oddílů. Výklad je rozdělen do čtyř částí. V první části Jenson předkládá základy pneumatologie, jak jsou obsaženy ve Starém a Novém zákoně. K tomu připojuje kratší reflexi tradice starocírkevních vyznání. V druhé části nazvané „pneumatologická soteriologie“ zkoumá tradiční učení o milosti a konfrontuje je s reformační naukou o ospravedlnění. Nakonec připojuje vý-

---

136 Tamtéž, s. xviii.

137 Viz úvod k oddílu 3.2, s. 56.

klad nauky o předurčení a formuluje vlastní návrh na její nové pojetí v rámci úvah o Duchu svatém. Třetí a nejdější část je věnována charakterizaci Ducha svatého jakožto ducha určitého společenství, totiž církve. Tato část zahrnuje témata Kristovy přítomnosti v církvi, určování totožnosti Ducha svatého, vztahu ducha (resp. Ducha) církve vůči Bohu, slovu a dějinám. Výklad je opět založen na několika zásadních historických rozhodnutích ohledně pneumatologie. Ve čtvrté části, nazvané „kosmický duch“, Jenson ohledává oblast působení Ducha způsobem kritického vyrovnávání se s několika filosoficko-teologickými koncepty 19. a 20. století.

Ukazuje se, že Jenson – na rozdíl od Odena či Garretta – se nepokouší o vyčerpávající prezentaci všech témat souvisejících s Duchem svatým. Místo toho volí několikero podstatných témat, která do hloubky reflektuje. Jde o užší pojetí pneumatologie,<sup>138</sup> v němž je vedle soteriologické a eklesiologické roviny pneumatologie věnována značná pozornost přítomnosti a působení Ducha vně společenství církve. O eschatologické rovině pneumatologie není řečeno mnoho, avšak Jenson výslovně na několika místech odhaluje logickou souvislost mezi pneumatologií a eschatologií.

### **6.2.2 Návaznost na různé tradice**

Jak již bylo řečeno, autor pochází z luteránské tradice a podává křesťanskou nauku z této vymezené perspektivy. To se ukazuje v jeho odkazech k Luthe- rovi a ke klasickým luteránským vyznavačským spisům. Jenson se zřetelně opírá o Písmo, avšak jiným způsobem, než že by se odvolával – jako to hojně činí jiní autoři – na určité úryvky z Písma, které by používal pro svou argumentaci. V Písmu nalézá určitá „pneumatologická rozhodnutí“, kterými poměřuje jiné výpovědi a teorie, které však obvykle formuluje svým vlastním jazykem. Neomezuje se na Písmo a reformační učení. Vede dialog s velkými teology napříč dějinami církve, např. s Augustinem, Tomášem Akvinským, Kalvínem nebo Barthem, vyrovnává se s tradičními metafyzickými předsta-

---

138 Viz výše, oddíl 3.2.1, s. 56.

mi i s německým idealismem. Terčem Jensonovy kritiky jsou také některé současné pneumatologické úchytky, a to jak na půdě akademické teologie, tak v obecném smýšlení jednotlivců nebo křesťanských skupin.

Jenson navazuje poměrně široce na různé tradice křesťanského myšlení podobně jako Oden. Je však třeba uvážit zásadní odlišnost v přístupu: Jenson se soustředí pouze na několik málo myslitelů a konceptů, vede s nimi rozhovor a formuluje svá zásadní tvrzení jako návrhy na jejich poopravení. Rozhodně nezaměřuje tolik na starověkou církev a na její způsoby vyjadřování křesťanské nauky. Na rozdíl od Odena nezůstává jen v oblasti teologické reflexe, ale jde i do oblasti filosofické, která měla na teologii samozřejmě značný vliv. Vedle těchto formálních poznatků se ukazuje hluboká odlišnost obou přístupů v tom, že Jenson chce starou pravdu říkat novým způsobem, zatímco Oden nejpřesvědčivější vyjádření staré pravdy nalézá ve starých a staletými osvědčených formulacích.<sup>139</sup>

### 6.2.3 Kritický přístup

V tomto oddílu uvedu několik míst, v nichž zaznívá Jensonova polemika. Od této kritické (negativní) části výkladu lze odlišit druhou (pozitivní), v níž kritika ústí v autorovo theologumenon, tedy ve specifické teologické tvrzení či návrh. Na tuto pozitivní stránku výkladu se zaměřím v následujícím oddílu. V úvodní části autor konstatuje, že pojem ducha nepatří pouze do teologie, ale náleží také do antropologie, dokonce i do kosmologie. Kritiku si však zaslouží myšlení, které na základě „určité náboženské motivace“<sup>140</sup> chce zbavit člověka břemene plynoucího ze skutečnosti, že je rozdíl mezi lidským a Božím duchem. Promyšlenou a v teologii velice vlivnou koncepcí, jež hereticky ztotožňuje božské a lidské, dal světu idealismus. Ten došel přijetí nejen na úrovni filosofické, ale byl teoreticky i prakticky následován v „lidovém ame-

---

139 Ostatní autoři se ve své koncentraci na Písmo (Guthrie, Garrett) a na liturgickou tradici (Wainwright) od Odenova konceptu tak zásadně neliší.

140 Jenson, *Christian Dogmatics II.*, s. 106.

rickém náboženství<sup>141</sup>, důsledkem čehož se lze setkat s křesťanskými skupinami, v nichž bývá zaměňována řeč o Duchu svatém s rozbořením náboženské zkušenosti.

První část kapitoly věnované soteriologické rovině pneumatologie je zaměřena na před-reformační nauku o milosti, která reprezentuje specificky západní způsob uvažování o Duchu svatém a která má původ u Augustina. „Nauka o Trojici, vypracovaná řeckými otci, pojmenovala tvořivý vztah Boha k jeho věrnému lidu ve specificky biblickém stylu.“<sup>142</sup> Ale Augustinovo pojetí nauky o Trojici zatemnilo její funkci, takže vznikla představa Boha jako nadpřirozené entity, jež na nás příčinně působí, a mezi námi se projevují důsledky této kauzality. Na jedné straně dal Augustin západní církvi – v boji proti pelagianismu – veliký vhled do myšlení apoštola Pavla, na druhé straně je uzavřel do rámcové soustavy, v níž je vztah Boha a člověka redukován na kauzální ovlivňování člověka Bohem. Ovoce Ducha svatého se v tomto rámci posléze interpretovalo jako vrozená lidská kvalita a spolupráce člověka s Bohem se stala podmínkou spásy. Spása je v kauzálním vztahu chápána jako proces, v němž nutně musí proběhnout sekvence určitých aktů, z nichž každý je umožněn předcházejícím a bez jejichž vykonání člověk nemůže dosáhnout spásy. Tento způsob uvažování tíhne k určitému druhu pelagianismu, neboť se v něm ztrácí bezpodmínečný charakter zvěstování evangelia.<sup>143</sup> Jensonův posudek zní takto: „Ať jsou ctnosti takových popisů jakožto fenomenologie náboženství jakékoli, jsou teologickými katastrofami.“<sup>144</sup> Přestože reformace jednoznačně odmítla tento typ pojetí spásy, podobný způsob uvažování pronikal opakovaně i do protestantského teologického uvažování.

Jenson kritizuje určitou ontologickou představu, která v církvi silně zakořenila. Církev sice překonala výslovné gnostické pokušení duchovní aris-

---

141 Tamtéž, s. 106.

142 Tamtéž, s. 126.

143 Jenson to ukazuje na fiktivním pastýřském rozhovoru: „Naše milostí obnovené duše spolupracují s Boží milostí.' 'Musím spolupracovat?' 'Ano.' 'Tak dobře, co mám udělat?'“ Tamtéž, s. 127.

144 Tamtéž, s. 128.



tokracie, ale posléze do vlastní teologie zapracovala gnosticizmu blízké pojetí dvou stupňů skutečnosti: stupeň hmotný a stupeň duchovní, definovaný negativně, jako smysly nezachytitelná skutečnost. Problém je v tom, že duchovní skutečnost je v tomto pojetí – při nejmenším částečně – přirozenou součástí lidské bytosti, jako duše vedle těla a spolu s ním. Přestože teologie tento důsledek vlastní metafyzické koncepce odmítla, „tato metafyzika dělá Ducha přirozenou součástí naší [lidské] rasy“<sup>145</sup>. Hluboký dosah této koncepce je ukázán na tom, jak museli Tomáš Akvinský a Kalvín vypracovat nauku o Večeři Páně, aby ji mohli vměstnat do tohoto metafyzického schématu. Ale jelikož biblické představy o Duchu jdou proti této koncepci, navrhuje Jenson (spolu s Lutherem) vykořenit ji z teologie a použít k vyjádření vztahu „těla“ a „ducha“ nikoli kategorie ontologické, nýbrž „kategorie morální, jež nyní nazýváme existenciální“<sup>146</sup>.

Závěrem tohoto oddílu shrnuji, že Jenson se kriticky soustřeďuje na určité problematické způsoby teologického uvažování, které došly kritiky již v době reformace (pochopitelně s výjimkou shora uvedeného moderního filosofického idealismu), avšak nebyly z teologické reflexe vymýceny a dále vlivně působí. Tímto způsobem si Jenson patrně připravuje místo pro vyzvednutí významu reformační nauky o ospravedlnění a pro její nové vyjádření.

#### 6.2.4 Teologické návrhy

Návrhem je hned úvodní teze druhé kapitoly:

„Pozornost západního křesťanstva k praktické moci evangelia musí, jestliže má plně dosáhnout své vlastní pravdy, být převedena z příčinného jazyka o milosti do hermeneutického jazyka o zvěstování. Tento převod je vykonán reformační naukou o ospravedlnění a vyúsťuje do nové nauky o předurčení.“<sup>147</sup>

---

145 Tamtéž, s. 160.

146 Tamtéž, s. 162.

147 Tamtéž, s. 125.

Avšak to nové je především Jensonova revize predestinačního učení. „Předurčení je prostě nauka o ospravedlnění formulovaná v činném rodu“<sup>148</sup> Tradičně je nauka o předurčení zasazována do kontextu prvního článku Kréda, článku o stvoření. Jestliže však je nauka o předurčení tvrzením o nepodmíněnosti zaslíbení evangelia a jde v ní tedy o dílo vykoupení, pak by její primární umístění mělo být ve druhém či třetím článku kréda. Naše předurčení nenastalo před stvořením světa, ale uskutečňuje se Kristovou smrtí a vzkříšením a při zvěstování evangelia. Boží vyvolení je tedy v Kristu, ale stává se vyvolením *nás* teprve dílem Ducha. Proto Jenson tvrdí: „Duch svatý je vyvolující Bůh“<sup>149</sup>. Je-li předurčení chápáno jako dílo Ducha, pak zaniká problém rozvojeného vnímání Boha: jednak jako absolutně milujícího (podle evangelia), jednak jako pouze absolutního (jak sugeruje nauka o předurčení vsazená na počátek do souvislosti se stvořením). Nauka o předurčení je vyjádřením víry, že Bůh je posledním určením vši skutečnosti, že Boží vůle bude nakonec prosazena. A do tohoto dění je nutné zahrnout schéma celé Trojice, včetně Ducha. „Duch svatý je svoboda Ježíšovy budoucnosti k proměnění a obnovení všech předcházejících událostí, ať jsou jakékoli.“<sup>150</sup> Podle Jensonu bychom měli spíše než o pre-destinaci mluvit o post-destinaci.

Další návrhy se objevují zvláště v kapitole o univerzálním působení Ducha. Jenson třikrát za sebou postupuje stejným způsobem, proto více objasním jen první část jeho výkladu. Jenson analyzuje Hegelovu filosofii dějin vyrůstající z křesťanského pohledu na svět a zjišťuje, že by to mohla být vhodná teorie pro křesťanskou pneumatologii, resp. pro tvrzení o univerzálním panství vzkříšeného Ježíše nad světovými dějinami. Neboť Hegel vystihl něco, co je evangelium vlastní. Ale zároveň se evangelium odcizil v tom, že nezachovává trojiční pojetí Ducha. Proto Jenson navrhuje vyřešit tento problém přesnějším

---

148 Tamtéž, s. 134.

149 Tamtéž, s. 138. Jenson tak vědomě paroduje K. Bartha, který umístil nauku o předurčení do souvislosti s Kristem. Avšak Jenson namítá, že christologická interpretace nauky o předurčení je pouze první krok, za nímž musí následovat ještě druhý, totiž její pneumatologická interpretace.

150 Tamtéž, s. 139.

určením totožnosti Ducha: „Duch Ježíše je svoboda, v níž se odehrávají univerzální dějiny.“<sup>151</sup> Jde o zázrak, když se svobodně objeví smíření mezi rozpornými dějinnými silami. Hegel však nevyjasnil, zda má být toto dialektické dění v dějinách chápáno jako svobodná přeměna, nebo jako pouhý produkt rozporu. Má-li tato teorie být přijatelná pro křesťanskou teologii, je třeba dějinnou dialektiku chápat jako svobodnou (eschatologickou) přeměnu, jako dílo Kristova Ducha a ne jako vnitřní dispozici dějin.

Podobným způsobem Jenson kriticky navazuje na teorii „spontaneity přirozeného procesu“, tedy na teorii procesuální filosofie a teologie. Má-li být tato teorie přijatelná pro křesťanskou víru, musí platit teze: „Duch Ježíšův je spontaneita přirozeného procesu“<sup>152</sup>, která je vyznáním, že i v přirozeném procesu (odlišeném od dějin) je Ježíš Pánem a že jeho Duch je při díle i zde. Do třetice Jenson analogicky kritickým způsobem navazuje na učení Sergia Bulgakova, na jeho interpretaci krásy všech věcí jako důsledku působení božské Moudrosti.

Jenson tvořivým způsobem hledá cesty, jak v současnosti vyjádřit autentické evangelium. Jeho postup je takový, že dobře naslouchá různým hlasům a v některých nalézá určité hodnotné prvky. Dalo by se říci, že ve shodě s Odenovou maximou naslouchá nejen ortodoxii, ale i herezi, která také nějak zachycuje pravdu křesťanské víry a z níž lze těžit. Nebezpečí tohoto postupu je zřejmé: V navázání na originálního myslitele či myšlenkový proud může teolog – řečeno obrazem – nepřesně oddělit dobrou setbu od plevele a svým novým teologickým příspěvkem tak zaplevelit teologickou reflexi. Ale mám za to, že Jenson se velmi pečlivě snaží o to, aby něco podobného nenapáchal, a svými návrhy leckde plevel z teologického myšlení naopak vypuzuje.

---

151 Jenson, *Christian Dogmatics II.*, s. 169.

152 Tamtéž, s. 171.

### 6.2.5 Osobitý výklad

Typickým rysem Jensonovy pneumatologie je opakované vymezování slova duch, pokaždé na nové rovině či v novém ohledu. Jenson pak vždy formuluje takovou pozici, která je patřičná k duchu (resp. Duchu) církve. O několika z těchto rovin či ohledů se zmíním. Slovo duch nelze užít v absolutním smyslu, neboť neexistuje nějaký typ bytosti nebo věci, jež by se nazýval duch. Každá výpověď o duchu je relativní, vždy je to *něčí* duch, duch nějakého jedince nebo duch nějakého společenství.

Nyní o jiném rozměru slova duch: Je charakteristickým rysem společenství, že jednotlivci jsou si v něm navzájem přítomným duchem v tom, že jeden na druhého klade možnosti, které jsou pro něj nové, překvapivé a osvobozující. Jestliže skupina netvoří „žádný prostor svobody, v němž by vykonávala svůj morální život“<sup>153</sup>, pak nelze hovořit o společenství. Každé společenství má svého ducha, tedy jednoho ducha náležejícího celku společenství, který vzhledem ke každému členu společenství reprezentuje to společné *my*. V určitém případě je možné, že duch společenství je totožný s duchem jednotlivce, a to tehdy, když existence společenství je závislá na přítomnosti tohoto jednotlivce. A to je mimo jiné případ společenství církve, která závisí na přítomnosti vzkříšeného Ježíše.

Uvedu jiný rozměr slova duch: Každé společenství má nejen ducha, ale také nějakého boha. Bůh může být s duchem společenství totožný, ale zpravidla má bůh obrannou funkci před duchem společenství, neboť obvyklým úkolem náboženství je stabilizace společenství. Naopak duch může buď ohrožovat boha nebo být s ním totožný. Duch může působit ničivě nebo osvobodivě vzhledem k hodnotám, jež drží společenství pohromadě.

Zmíním ještě jeden rozměr slova duch: Komunikace či slovo ve společenství může být ve dvojím vztahu vůči jeho duchu. Buď je slovo duchem samotným nebo je odporem proti duchu a v tom případě duch je rozvracečem slova. A jelikož slovo umožňuje interpretovat svět nově – jinak, než je in-

---

153 Tamtéž, s. 143.

terpretovaný – pak jestliže „vzájemným oslovením *otevíváme* možnost“<sup>154</sup>, v tom případě je slovo totožné s duchem společenství. Jestliže však „svými proslovy *uzavíváme* možnost“<sup>155</sup>, v tom případě je duch společenství slovem zaháněn.

Eschatologický rozměr pneumatologie sice u Jensonů není reflektován jako samostatné téma, ale stojí jaksí na pozadí výkladu a občasně na jeho existenci upozorňují některé výroky.<sup>156</sup> V první kapitole k tomu autorovi stačí už pouhý rozbor Starého zákona. Neboť už ve Starém zákoně Duch skrze politické vůdce a proroky lomcuje dějinami, tím co je, aby nastolil to, co má být. Duch je slovem o budoucnosti, slovem tvořícím budoucnost. „Duch je svoboda pro [budoucnost], a moc [budoucnosti], [je] slovo, které otevírá budoucnost.“<sup>157</sup> Eschatologické naděje poexilního Izraele se soustřeďují jednak do vyhlídky na mesiáše, posledního proroka a nositele Ducha, jednak do vyhlídky na kolektivní záchranu, tedy na dobu, kdy všichni členové Božího lidu se stanou proroky, nositeli životodárného Ducha. Syntéza obojího přichází až s Kristem, který je nositelem Ducha a Duchem obdařuje celý svůj lid, poněvadž je zároveň dárce Ducha. Ve druhé kapitole je eschatologický motiv zahrnut v novém pojetí nauky o předurčení.<sup>158</sup> Ve třetí kapitole tento rozměr přichází ke slovu zvláště ve vyjasňování poměru ducha a boha společenství. Pro církve stejně jako pro starozákonní Izrael platí, že její duch je totožný s jejím bohem, resp. její duch je Duchem Božím. A proto Duch, který je přítomná moc Boží eschatologické budoucnosti, vede církve k tomu, aby nikdy neuznala jakýkoli politický a společenský *status quo* jakožto normu. Neboť vždy a všem částem církve by mělo být zřejmé, že „církvní zvěst a vystupo-

---

154 Tamtéž, s. 156.

155 Tamtéž, s. 156.

156 Podobně je tomu i u ostatních koncepcí, pojímajících pneumatologii v užším smyslu.

157 Tamtéž, s. 113.

158 O tom viz výklad v předcházejícím oddílu.

vání, ve své christologické určitosti ... může a musí být ve všech časech *osvo-  
bození*<sup>159</sup>.

V závěru první kapitoly zaměřené na Písmo, Jenson krátce zkoumá patris-  
tickou pneumatologii a zjišťuje, že byla ryze biblická, jasná a jednotná.  
Zmatky v nauce o Duchu přicházely teprve jako důsledek christologické re-  
flexe. Avšak starocírkevní učení o Duchu, jež vykrytalizovalo do podoby  
třetího článku starověkých vyznání, je Písmu zcela přiměřené. Chybí v něm  
pouze výslovné určení Ducha jako Ducha Kristova, ale to je nahrazeno tro-  
jičným rámcem vyznání. Toto Jensonovo konstatování není sice nijak objevné,  
ale lze je chápat jako oprávnění k Odenovu rozhodnutí založit pneumatologii  
(a nejen ji) na teologickém úsilí starověké církve.

Oblíbenou výkladovou pomůckou při vysvětlování složitějšího problému  
jsou příklady. Jenson obvykle volí příklady z politického a společenského dění  
v USA. Nevýhodou toho je, že těm, kdo nejsou do společenského a politické-  
ho dění USA příliš zasvěcení, zůstávají jeho příklady spíše uzavřeny a tím pá-  
dem svůj účel – osvětlit problém – vůbec neplní.

Přecházím k závěrečnému hodnocení Jensonovy pneumatologie. V po-  
rovnání s Odenovým přístupem nelze Jensonův přístup považovat za příliš  
smířlivý. Jenson rozebírá několik vlivných filosofických a teologických kon-  
ceptů, neúprosně odhaluje jejich nepřiměřenost křesťanské zvěsti, některé  
přímo zavrhuje a jiné se pokouší radikálně upravit. Ve svém přístupu je kri-  
tický rovnocenně vůči starověku, středověku i novověku, zkrátka na všechny  
strany – na rozdíl od Odena, který svoji kritiku zaměřuje na novověk. Jenson  
více než ostatní zdůrazňuje přínos reformace pro pneumatologii, zároveň  
však i v reformačním myšlení nalézá nedůslednosti, které se snaží napravit.  
Zkratkovitě by se snad dalo říci, že Oden se v obavě o správnost nauky vyhý-  
bá tvořivosti v teologii, zatímco Jenson se v obavě o totéž tvořivosti naopak  
chytá.

---

159 Tamtéž, s. 151. Uvedené tvrzení má kritický náboj, neboť je evidentní, že tento impera-  
tiv obsažený v definici církve až příliš často církvi zřejmý nebyl.

## Závěr

Až doposud mi Odenův přístup sloužil jako určité měřítko pro hodnocení ostatních. Nyní konečně přichází na řadu také zhodnocení Odenovy pneumatologie.<sup>160</sup> Učiním tak ve třech krocích. Nejprve se pokusím souhrnně vystihnout Odenův přístup a určit jeho pozitivní rysy. Ve druhém kroku se pokusím o nové krátké srovnání všech pěti pneumatologií, tentokrát však z opačné perspektivy než tomu bylo doposud: S pomocí ostatních autorů budu hledat slabiny Odenova přístupu. Ve třetím kroku budou nedostatky koncepce post-moderní paleo-ortodoxie diskutovány.

*První krok.* Oden nechce tvrdit nic víc, než co říká Písmo. Veškerá ostatní literatura mu slouží jako komentář k Písmu a on se pečlivě snaží volit jen ty nejlepší komentáře, o nichž je přesvědčen, že pomáhají k tomu, aby Písmo autenticky promlouvalo k lidem. A často právě patristická exegeze se ukazuje jako příkladný kritický výklad Písma pod vedením Ducha.

Oden si je vědom toho, že dlouhá doba církevních dějin je poseta dlouhou řadou nepochopení ve věcech křesťanské nauky. Jeho poměrně dlouhý výklad je zdůvodněný právě touto skutečností. Pokud možno ke každému problému chce něco říci a ne pouze k těm, které jsou v současnosti diskutovány. Knihu a vlastně celou jeho dogmatiku lze chápat jako velice komplexní soubor systematicky uspořádaných problémů či otázek (*quaestiones*), jejichž řešení je podáváno citováním Písma a dalších závažných teologických autorit: koncilních a jiných vyznavačských textů a děl velkých učitelů církve z nejrůznějších dob.

Výklad je z velké části poskládán z přímých či nepřímých citací. Není neobvyklé, že k jedné věci promluví několik různých teologů, z nichž každý ji vysvětlí po svém. Oden si tímto způsobem zajišťuje velkou srozumitelnost své práce, protože kdo neporozumí jednomu, porozumí druhému či třetímu citátu

---

160 V české literatuře Odenovo teologické dílo stručně představuje a hodnotí Vokoun, *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, s. 228-46.

a tak pochopí smysl i těch dalších. Jsou to tedy jakési ilustrativní citáty. Zároveň je tím prakticky doveden k dokonalosti jeho princip neříkat nic nového v teologii.<sup>161</sup> Vzniká tak určitá košatost a barevnost výkladu, která má poukázat na šíři a bohatost ortodoxního křesťanského myšlení. Oden tak záměrně předvádí hodnotu a výstižnost patristické teologické práce, protože on sám by to nedokázal říci lépe. A nutno přiznat, že leckteré vyjádření je vskutku strhující a krásné.

Oden se snaží najít všeobecný konsensus v křesťanském učení. Jím zastávaný princip všeobecného laického konsensu, na jehož základě jsou určovány authority, kterým je třeba při ohledávání ortodoxie naslouchat, se ukazuje jako nosný a přesvědčivý. Ztělesňuje charakteristický prvek Odenova zaměření, že totiž důvěryhodné je především to, co je staré, co je staletými a zkušenostmi mnoha lidí prověřeno jako spolehlivé a pravdivé. Tento důraz na tradici církve je v protestantském prostředí poněkud neobvyklý. Avšak Oden prokazuje, že na základně tohoto přístupu lze podat velmi zevrubný náhled do základů křesťanské nauky i do specifik jednotlivých křesťanských tradic.

Nutno konstatovat vysokou ekumenickou potenci Odenova přístupu, zvláště s ohledem na pravoslavnou a katolickou tradici, které daleko více než protestantismus sdílejí povědomí o vysoké hodnotě starověké autenticky křesťanské tradice. Ohledávání společných kořenů jednotlivých partikulárních proudů v rámci křesťanstva opravdu má povahu jako by léčebného procesu, který tlumí všelijaké vzájemně alergické reakce, nepochopení apod. Neboť se velmi zřetelně ukazují na jedné straně sdílené jádro v učení, na druhé straně tendence jednotlivých tradic, jejich zdůvodnění, ale i meze a úskalí. Oden tak zajímavým způsobem spojuje v jednotu postoj smířlivý s postojem usilujícím o pravdu.

---

161 Již zde si neodpustím kritickou poznámku: Takové řešení obsahové shody může vyznít až absurdně, podobně jako v případě cimrmanovského „absolutního rýmu“, v němž je dokonalé libozvučnosti dosaženo opakováním téhož slova. K jádru věci se dostanu níže.



*Druhý krok.* V této práci jsem se zaměřil na patero teologů, na patero specifických teologických přístupů. Všichni usilují o to, aby co nejsprávněji zachytili a předložili křesťanské učení o Duchu svatém. Každý to však dělá po svém. Oden se bojí o správnost nauky, a tak *se vyhýbá tvořivosti* v teologii. Raději opakuje to, co říkají konsensuální vykladači, tedy ti, s nimiž mohou souhlasit téměř všichni. Kromě toho rozpoznává jednostrannosti a komplementaritu různých tradic. Ve sporných případech se sice nevyhýbá žádnému z názorů, ale poctivě také řekne, který z nich se většinově v dějinách prosadil.

Jenson se bojí o správnost nauky, ale shledává, že v různých pokusech o její vyjádření jsou různé nepřesnosti a Písmu nepřiměřené kategorie. A tak *se tvořivosti* naopak *chytá*, aby se vyhnul herezi nebo i jen heretickým tendencím obsaženým v tom, nač ve svém výkladu navazuje. Z hlediska Jensonova přístupu je třeba se ptát, zda Odenovo striktní odmítání moderního myšlení neznamená ztrátu leccího dobrého a hodnotného pro současnost.

Garrett v obavě o správnost nauky raději vůbec *neopouští řeč bible* a jiné autoritě než té biblické nedává prostor. Teprve v místech, kde Písmo vyvolává různé otázky a množství protichůdných výkladů, podniká průzkum jednotlivých interpretací, aby poukázal na šíři možných výkladů, které v současnosti v křesťanstvu působí. Z Garrettovy pozice snad lze namítnout, že Oden nebere příliš v potaz faktické současné rozdělení křesťanstva na část tradiční a část charismatickou či letniční. Je to vlastně podobná výtka jako ta předchozí, že totiž Oden podceňuje hodnotu teologických příspěvků poslední doby. Avšak zároveň je třeba dodat, že Garrett naopak zjevně přeceňuje hodnotu letniční teologické reflexe, která zplodila nikoli široce přijatelné, nýbrž svérázné a divergentní názory. Není proto divu, že je letniční teologie pro Odena (a nejen pro něj) buď zcela mimo zorné pole, nebo především předmětem kritiky.

Wainwright chce především ukázat, že za správnost křesťanské nauky vdčíme do značné míry *liturgické tradici*. A to platí nejen pro dějiny dogmatu, ale také pro současnost. Wainwright prokázal značnou tvořivost ve svém

přístupu, podobně i Jenson. Jde o tvořivost, která se snaží nově formulovat vyznání křesťanské víry pro současnost. Závažnou námitkou proto je, že Odenova *Systematická teologie* odmítá takto tvořivý přístup.

Guthrie se snaží především budovat *správný způsob teologického myšlení* čtenáře. Proto výklad nauky tíhne do formy elementárních pravidel, rad a výzev. Zvláště si Guthrie dává záležet na srozumitelnosti své knihy, což má za důsledek poměrně dlouhý výklad. Otázku po přiměřené délce výkladu je třeba položit i Odenovi.

*Třetí krok.* Ve druhém kroku jsem položil tři otázky, které nyní budou postupně zodpovězeny. Nejprve pár slov k otázce délky textu. Oden nepíše ani vysoce redundantním stylem jako Guthrie, ale ani tak hutným způsobem jako třeba Jenson. Délka jeho výkladu je rozhodně větší, než jakou by vyžadovala snadná srozumitelnost, a to právě kvůli množství citací. Výše jsem se pokusil pojmenovat pozitivní prvky tohoto způsobu výkladu, avšak nyní je třeba dodat, že se mi při nejmenším některé citáty jeví věcně nadbytečné. Zdá se, že Oden byl až příliš stržen touhou zprostředkovat čtenáři co nejvíce perel z dějin křesťanského myšlení. Pravděpodobně by Odenova pneumatologie ani po určitém krácení textu neztratila téměř nic z nalezených pozitiv.

Nyní přichází na řadu otázka přiměřenosti programového zpochybnění moderního myšlení jako takového. Oden se zřejmě velice vážně zabýval moderní dobou a její problémy se nebál velmi ostře pojmenovat.<sup>162</sup> Proto se Oden jeví jako „rozhněvaný muž“, který je znechucený vším, co lze nazvat slovem „moderní“. Upil několik doušků z poháru s mladým vínem, ale pak ochutnal víno staré a zjistil, že je lepší. Rozhodně odporuje tomu typu teologie, který se vyvinul v několika posledních staletích a který se příliš ochotně přizpůsobuje světu, jeho způsobům myšlení a chápání skutečnosti. Jestliže moderní teologie vskutku odmítla vše staré jako zastaralé a nahradila

---

162 Výsledek svých analýz Oden stručně shrnuje čtyřmi charakteristikami moderního myšlení: „morální relativismus“, „autonomní individualismus“, „narcistický hedonismus“ a „reduktivní naturalismus“, Oden, *Back to the Fathers*.

to svými novými, evangelium pokřivujícími, předpoklady a z nich vycházejícími koncepcemi, pak je Oden v právu. Avšak Oden svým vášnivým protestem sugeruje invertovanou verzi pohledu na historii, že totiž starý věk je vlastně bez vady, zatímco veškeré výplody moderní doby jsou špatné, skrz na skrz prolezlé zhoubnými předpoklady, a proto je nejlépe se jim vyhnout. Pokud to budeme chápat jako záměrně přehnané gesto, jako prorocký hlas, který chce nabídnout především protiváhu vůči určitým jednostrannostem, pak je to v pořádku. Ale kdo by z toho chtěl vyvodit návod na nekritické přijímání plodů starověkého teologického myšlení, ten může být zaveden na sces-tí. Neboť také starověké myšlení mělo své v mnohém problematické předpoklady a rámce myšlení. Tuto zásadní skutečnost se však od Odena čtenář nedozví. Spíše se zdá, že postmoderní paleo-ortodoxie určitým způsobem navádí k pokušení idealizace „starých dobrých časů“. Je možné, že svým kritickým odmítáním moderní doby se Oden zbavuje i toho, co by bylo dobré podržet či co by dokonce mělo být podrženo. Rozhodně totiž není záhodno na-prosto popřít tu část minulosti, jež zásadně formovala současnost a jež v ni vyústila.

Zbývá námitka ohledně tvořivosti Odenova přístupu. Oden tvrdí, že nechce vytvářet nic nového a skutečnost, že místo sebe nechává mluvit jiné, považuje za ctnost. Kus jeho tvořivé práce však je beze sporu v tom, že vybírá z obrovského množství materiálu jen to (podle něj) nejlepší. Také úsilí o „iré-nickou“ teologii v principu vyžaduje určitý typ originálního přínosu, bez něhož by vůbec nebylo možné sjednat dorozumění, jež by přispělo k překonání odcizení v rozděleném křesťanstvu. Vždyť právě pouhé opakování toho, co jedna nebo druhá strana sporu považuje za pravdu, způsobuje neplodnost rozhovoru a nezměnitelnost mrzké skutečnosti. Další tvořivý příspěvek tedy lze nalézt v tom, jak Oden přistupuje k úkolu smířlivě předkládat učení znesvá-řených stran, jak hledá cestičky k dorozumění a ocenění různých, ba i proti-chůdných názorů.

Avšak námitka míří hlouběji. Celý koncept postmoderní paleo-ortodoxie závisí na předpokladu, že v současnosti lze srozumitelně vyjadřovat křesťanskou víru týmiž slovy, jimiž byla vyjadřována před mnoha staletími. Odenova práce zajisté velmi zajímavým způsobem prostředkuje vyznání mnohých a plní tak významnou část teologické práce, totiž být pozorný vůči minulým svědectvím víry. Avšak je to pouze část úkolu teologa. Neboť za změněných dějinných okolností patrně nelze vyjadřovat tutéž víru prostým opakováním stejných slov a vět. Odenova rezignace na jakékoli vlastní vyjádření je podivná a zarážející i vzhledem k tomu, s jakou vynalézavostí přistupovali k teologickému úkolu právě církevní Otcové. Zdá se tedy, že ačkoli se Oden od nich naučil mnohému, některé důležité věci mu unikly. Uvedený předpoklad je tudíž zřejmě problematický. To však neznamená, že by se Oden musel naprosto mýlit a že by jeho koncept byl nepřijatelný. Spíše je docela dobře možné, že právě to, čemu on dává slovo, se někomu jinému stane v této době inspirací k novému autentickému vyjádření křesťanského učení. Tolik k položeným otázkám. Je však třeba připojit ještě dvě poznámky.

Odenovo systematické dílo obsahuje určité logické nesoudržnosti, které jsou důsledkem jeho smířlivého úsilí a které se výrazně projevují zvláště v soteriologii: na jedné straně Oden popisuje Boží spásné jednání tradičním způsobem jako kauzální vztah Boha a člověka, na druhé straně se dovolává reformační nauky o ospravedlnění, která právě s tímto pojetím vztahu Boha a člověka polemizuje.<sup>163</sup> Oden si tento rozpor uvědomuje, ale navzdory tomu je přesvědčený o blízkosti obou pojetí.<sup>164</sup> Tímto přístupem patrně chce ukázat, že v rámci křesťanského ortodoxního myšlení je dostatek prostoru pro různé, ba i pro soupeřící teologické systémy.

Za vyvážený a zralý plod Odenova programu považují princip „všeobecného konsensu laictva“<sup>165</sup>. Ten je ovšem představen teprve v samém závěru ce-

---

163 Jenson přesvědčivě ukázal na rozpor mezi oběma koncepty. O jeho kritice nauky o milosti viz oddíl 6.2.3, s. 87.

164 Viz pozn. 44, s. 41.

165 Oden, *Life in the Spirit*, s. 473.

lého dogmatického Odenova díla. Od počátku hlásaný polemický program zplodil nepolemickou a pozoruhodnou metodu, která konečně řádně odůvodňuje závažnými teologickými argumenty celé předcházející dílo. Tato metoda dělá Odena tak specifickým protestantským teologem, že jej sotva lze bez výhrad zařadit do určité kategorie. On sám ví, že snad pro každý teologický směr je v něčem nepohodlný, protože všude přináší něco neobvyklého či těžko přijatelného. Leckoho může trápit, že nelze nějakou jednoznačnou nálepku říci, co je Oden vlastně zač. Ale tato nejasná pozice je zřejmým důsledkem Odenova „irénického“ záměru napomáhat ke vzájemnému smíření všech.

Závěrem budiž řečeno, že koncept postmoderní paleo-ortodoxie, jak jsem jej poznal skrze studium Odenovy pneumatologie, má své silné stránky, vedle nich jsem rozpoznal a popsal též několik více či méně závažných slabých stránek. Dle mého názoru klady převažují nad zápory. Míním, že stojí za to Odenovu *Systematickou teologii* číst, protože to nebude četba bez užitku, zvláště pro studenty a studentky teologie. Rozhodně nejde o převratný teologický přístup, jehož vývody by čtenáři vyrážely dech. Největší přínos shledávám naopak právě v tom, že kniha působí jako kotva, jako srozumitelné a zároveň velmi detailní předestření nauky o Duchu svatém. A to rozhodně není málo.

## Seznam literatury

### Primární literatura

JENSON, Robert W. a Carl E. BRAATEN. *Christian Dogmatics [I-II]*. Philadelphia: Fortress, 1984, xxii, 569 s., xviii, 621 s.

GARRETT, James Leo. *Systematic Theology: Biblical, Historical and Evangelical [I-II]*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1990, 658 s., 1995, 872 s.

GUTHRIE, Shirley C. *Christian Doctrine*. Revised ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 1994, xiv, 434 s.

ODEN, Thomas C. *Life in the Spirit: Systematic Theology [volume three]*. 1st HarperCollins paperback ed. San Francisco: HarperCollins, 1992, xi, 548 s.

WAINWRIGHT, Geoffrey. *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life : A Systematic Theology*. 1st issued as an Oxford University Press pbk. New York: Oxford University Press, 1984, vii, 609 s.

### Další literatura

ELWELL, Walter A. *Handbook of Evangelical Theologians*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1993, xii, 465 s.

JENSON, Robert W. *Systematic Theology: The Triune God*. 1st publ. Oxford: Oxford University, 1997, xii, 244 s.

KARFÍKOVÁ, Lenka a Štěpán ŠPINKA. *Pán a dárce života: setkání s Duchem svatým v Novém zákoně a křestanské tradici*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 1999, 143 s.

MACEK, Petr. *Novější angloamerická teologie: přehled základních směrů s ukázkami*. Vyd. 1. Praha: Kalich, 2008, 265 s.

- ODEN, Thomas, C. *Back to the Fathers [rozhovor, online]*. Vydáno 9/1990, znovu vydáno 11/2011 [citováno 6. 1. 2014]. Dostupné z WWW: <<http://www.christianitytoday.com/ct/2011/octoberweb-only/back-fathers.html>>
- ODEN, Thomas C. *The Living God. Systematic Theology [volume one]*. 1st HarperCollins paperback ed. San Francisco: Harper & Row, 1987, xv, 430 s.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Dar otce i syna: základy systematické pneumatologie*. 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1999, 133 s.
- PRATSCHER, Wilhelm, RITSCHL, Dietrich. *Holy Spirit*. In: FAHLBUSCH, Erwin et al. *The Encyclopedia of Christianity*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997-2008, vol. II., s. 577-83.
- STOLZ, Fritz et al. *Spirit/Holy Spirit*. In: BETZ, Hans Dieter et al. *Religion Past & Present: Encyclopedia of Theology and Religion*. Leiden: Brill, 2007-, vol. XII., s. 207-16.
- VOKOUN, Jaroslav. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2009, 299 s.