

Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta

Diplomová práce

Jana Netolická

Postavení Ducha svatého v Trojici a v církvi

Katedra systematické teologie

Vedoucí práce: ThDr. Petr Macek

Magisterský studijní program

Rok odevzdání: 2006

Poděkování: Děkuji všem, kteří mi při zpracování tohoto tématu pomohli svojí radou a doporučeními, obzvláště vedoucímu mé práce, panu Petru Mackovi, za čas a úsilí, které věnoval konzultacím a četbě textu.

Čestné prohlášení: Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem „Postavení Ducha svatého v Trojici a v církvi“ napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

V Praze dne 7.6. 2006

Jana Netolická

<i>Obsah:</i>	strana
Úvod.....	6
Bible, apokryfy a raně křesťanská literatura.....	11
I. Židovské dědictví.....	12
a) <i>Starý zákon</i>	13
b) <i>Knihy nekanonické</i>	14
II. Počátky křesťanské literatury.....	16
a) <i>Nový zákon</i>	17
b) <i>Knihy nekanonické</i>	18
<u>Věřím v Ducha svatého ... (Závěr 1)</u>	20
Patristika	24
<i>Basileios z Caesareje zvaný Veliký</i>	
Život, učení a dílo.....	27
Ukázky z díla.....	28
Reakce a ohlasy.....	29
<i>Aurelius Augustinus</i>	
Život, učení a dílo.....	30
Ukázky z díla.....	31
Reakce a ohlasy.....	33
... <u>Pána a dárce života</u> ,... (Závěr 2).....	33
Středověká teologie	37
<i>Joachim z Fiore</i>	
Život, učení a dílo.....	39
Ukázky z díla.....	42
Reakce a ohlasy.....	43
<i>Tomáš Akvinský</i>	
Život, učení a dílo.....	45
Ukázky z díla.....	46
Reakce a ohlasy.....	48
... <u>Který z Otce i Syna vychází</u> ,... (Závěr 3).....	48
Reformace	51
<i>Jan Kalvín</i>	
Život, učení a dílo.....	54
Ukázky z díla.....	56

Reakce a ohlasy.....	58
<i>Robert Bellarmin</i>	
Život, učení a dílo.....	60
Ukázky z díla.....	61
Reakce a ohlasy.....	62
... <i>S Otcem i Synem je zároveň uctíván a oslavován...</i> (Závěr 4)...	63
Od osvícenství k současnosti.....	65
<i>Karl Barth</i>	
Život, učení a dílo.....	67
Ukázky z díla.....	68
Reakce a ohlasy.....	70
<i>Wolfhart Pannenberg</i>	
Život, učení a dílo.....	70
Ukázky z díla.....	71
Reakce a ohlasy.....	73
... <i>A mluvil ústy proroků ...</i> (Závěr 5).....	74
Literatura.....	77

Anotace: Hlavním tématem je Duch svatý a jeho působení v církvi. Hned v úvodu je naznačena širší problematika jak v jejím uchopení s pomocí teologických pojmů tak i v obrazovém zpracování víry v Trojici, které má rovněž svůj výrazný podíl na utváření představ o trojičním dogmatu. Následuje pět kapitol, které se pokouší mapovat alespoň rámcově vývoj chápání Ducha svatého v biblických i apokryfních knihách, v době církevních Otců, ve středověku, v období reformačních změn v 15. a 16. stol. a poté následuje nahlédnutí do minulosti poměrně nedávné. Každou kapitolu zastupují dva představitelé a zběžné nastínění dobového pozadí, kde se snažím poukázat na okolnosti, které mohly mít na myšlení tehdejších myslitelů výrazný vliv. Z dějin dogmatu je zde především prezentováno trojiční učení, inspirace Písma a pneumatologie jako taková. V závěru každé kapitoly se zabývám zvoleným tématem, kupř. je-li Duch svatý osobou, jak se vztahuje ke zbylým osobám Trojice, jak se projevuje navenek, zvláště pak jak plní svoji funkci sjednocování věřících.

Postavení Ducha svatého v Trojici a v církvi

Bůh je Duch a ti, kdo ho uctívají, mají tak činit v Duchu a v pravdě. (Jan 4:24) – Tato věta, která zazněla v Ježíšově rozhovoru se samařskou ženou, se dotýká vedle otázky po správném ctění Boha také otázky, kdo je Duch svatý a jaký je jeho vztah k Bohu Otci. Když křesťan vyznává svou víru, zvláště vyzdvihuje Boha Otce, zvláště Božího Syna Ježíše Krista, a zvláště Ducha svatého. O Synovi máme v Krédu zprávu, že přijal tělo a stal se člověkem. Bůh je však Duch a stejně tak i Duch svatý, v čem se tedy mezi sebou liší?

Role Ducha svatého v církvi je nepopíratelná a stále zdůrazňovaná, připisuje se mu inspirace Písma a mnoha dalších spisů, výroků a proroctví, je posilou víry, oporou při modlitbě a Přímluvcem (srov. Ř 8:26, J 14:26, J 15:26 apod.), pomáhá porozumět i poznávat (2 Kor 2:14, L 12:12 aj.), vede a sjednocuje církve, posvěcuje, podílí se na křtu a ostatních svátostech, oživuje a řídí (Ř 8:6, Ga 5:26, J 6:63, aj.) i proměňuje (2 Kor 3:18, Sk 2:17.18).

Z výše uvedených citací je patrné, že Písmo je plné odkazů k Duchu svatému, především novozákonní učení o Duchu je ve srovnání se Starým Zákonem neuvěřitelně bohaté a komplexní, proto se biblickým výrokům budu věnovat ve zvláštní kapitole. Vždyť z Bible vycházela i celá církevní tradice. Nicméně v prvních staletích se apologeti soustředili převážně jen na Otce a Syna a o Duchu mluvili jen v ustálených souvislostech, jako byl křest, doxologie, pozdravy či úryvky z Písma, pneumatologií se však soustavně nezabývali. Teprve poté, co se začaly objevovat např. u sabelliánů či pneumatomachů v očích některých představitelů církve podivné názory na Ducha, vznikla také potřeba pravověrné definice Ducha svatého. Proto se také vedle Apoštolského vyznání víry (*Symbolum Apostolicum*), kde je zmiňován jen velmi krátce, vytváří ještě vyznání nicejsko-cařihradské, které je o něco obsírnější. Ani to však nezabránilo dalším sporům, západní formulace pak dokonce zavdala příčinu k velkému rozhořčení na křesťanském Východě, který ve slůvku *Filioque* spatřoval zfalšování textu.

Ducha je takřka nemožné popsat, tak jako vítr či dech (což ostatně jsou další významy hebrejského slova **GhX** a řeckého $\piνευμα$, jež se v Bibli používají k označení Ducha). Lze však popisovat jejich funkci a vnější projevy. Největším kamenem úrazu nicméně zůstává vzájemný vztah mezi Bohem a jeho Božím duchem, či chcete-li, jak se

k sobě mají jednotlivé osoby Trojice. O Trojici se poprvé výslovně zmiňuje Tertullian na přelomu druhého a třetího století, brzy však toto dogma začalo nabývat pevnější obrysy na některých koncilech počínaje nicejským (r. 325), na němž byl položen základ k nauce o Svaté Trojici, přičemž vzájemný vztah těchto tří „osob“ se teoreticky ujasňoval ve sporu s arianismem.

Souběžně s touto trojiční linií, která měla navíc různé formy (např. *subordinacionismus*, který zpochybňoval rovnocennost Otce, Syna a Ducha svatého; naproti tomu pokusy o jejich rozlišení u některých vyústilo v *triteismus* či naopak v *modalismus*, podle něž Bůh může vystupovat jednou v podobě Otce a jindy zas v podobě Syna nebo Ducha svatého, modalismus je tedy nepokládá za tři vzájemně rozlišené a ontologicky nezávislé osoby, nýbrž pouze za rozdílné projevy rozličných způsobů (lat. – modus) existence jedné a téže skutečnosti.), se prosazuje ještě jeden jinak koncipovaný směr. Opírá se především o starozákonní důraz na jedinnost Boha, proto je Duch takovými vykladači chápán neosobně, třeba jako odkaz na Božskou sílu a energii (L 5:17, Jer 10:12, Ko 1:29). Božím duchem je tedy podle tohoto chápání míněno Boží působení ve světě, které nemá tudíž zapotřebí být popisováno samostatně. Jakákoli personifikace je pak označována za metaforu, jak se to koneckonců objevuje v Knize Moudrosti: *Neboť v ní (tj. v Moudrosti) je duch myslící a svatý, jedinečný a přitom mnohotvárný, duch jemný, hbitý, pronikavý, neposkrvněný, spolehlivý, neproměnný, milující dobro, činorodý, nespoutaný, dobročinný, lidumilný, pevný, bezpečný, klidný, všemohoucí, všeobzíráním, prostupující všechny duchy rozumné, čisté a přejemné,...* Je jediná, ale může všechno, setrvává v sobě samé, a přece vše obnovuje, v každém pokolení vchází do svatých duší a vytváří Boží přátele a proroky. Bůh totiž miluje jen toho, kdo přebývá spolu s moudrostí (Mdr 7:22-23. 27-28). Na tomto příkladu je, myslím, dobře patrné ztotožňování Ducha a Moudrosti. Jinou, ještě oblíbenější, metaforou je hovořit o Duchu jako o Boží lásce (Ř 5:5, 1J 3:17) – k lásce přirovnává Ducha svatého i Augustin ve svém spisu *De Trinitate*, kde v IX. knize člení obraz trojičního Boha na milujícího, milovaného a samu lásku (amans, amator, amor).¹

Tento střet dvou hlavních tezí, totiž zda Duch svatý tvoří svébytnou součást Trojice nebo je jen neosobní silou, přetrvává dodnes. Na jedné straně kupříkladu katolická církev připouští, že ve Starém Zákoně není možno zřetelně vidět Ducha svatého jako osobu božské Trojice. Vysvětlují to však tím, že jeho čas přišel později: *Jakmile však*

¹ De Trinitate IX 2.2

*přijde on, Duch pravdy, uvede vás do veškeré pravdy, neboť nebude mluvit sám ze sebe, ale bude mluvit, co uslyší. A oznámí vám, co má přijít. On mě oslaví, neboť vám bude zvěstovat, co přijme ode mne. (J 16:13-14); Kdo věří ve mne, proud živé vody poplyne z jeho nitra, jak praví Písmo." To řekl o Duchu, ježž měli přijmout ti, kteří v něj uvěřili. Dosud totiž Duch svatý nebyl dán, neboť Ježíš ještě nebyl oslaven. (J 7:38-39). Na druhé straně stále existují církve, které zastávají tu opačnou tezi, že Duch je Boží energií, uskutečňující jeho vznešený záměr: *Duch není „další“ nebo „jiná“ osoba. Je to moc a síla, která vyzařuje ze samotného Boha, skrze níž dosahuje své „všudypřítomnosti“.* *Duch je osobní síla Boží, která patří samotnému Bohu.*² Je těžko říct, který postoj je správnější, každopádně stojí oba za povšimnutí.*

Pokusy o odpovídající a pokud možno srozumitelné zprostředkování tajemství třech Božích osob člověku nebyly řešeny jen mezi učenci a na kazatelně, ale i na poli uměleckém, které se občas drželo zastávaných dogmat a jindy zase klidně popouštělo uzdu své fantazii. Každopádně mívalo značný vliv – především na méně vzdělaný lid, jemuž obrazy z větší části nahrazovaly psaný text.

V prvotním a raně křesťanském umění se námět sv. Trojice téměř nevyskytuje – patrně kvůli neochotě církve znázorňovat naturalisticky první osobu Trojice, jež jako neviditelná byla nepoznatelná (v podstatě po celé 1. tisíciletí se nesetkáváme s explicitním zobrazením Boha Otce.). Problém zobrazení Trojice vyvstal v souvislosti se snahou o její teologické postižení, a spadá tedy do 4. stol., kdy se na koncilech v Niceji a v Konstantinopoli konstitovalo trojiční dogma. Tím dostalo církevní učení o sv. Trojici pevné obrysy a před umělce byl postaven úkol postihnout a vyjádřit jeho paradoxnost, který ale nebyl řešen vždy se stejnou úspěšností.

Jedním z prvních pokusů o vystižení podstaty Trojice bylo užití geometrické symboliky. Zde se ihned nabízí tvar rovnostranného trojúhelníku, který požívá veliké úcty u mnohých kultur.³ Humanisté užívali jednotlivého oka jako symbolu Boha, teprve v poreformační době se rozšířil trojúhelník se zářícím okem jako symbol Trojice v její všudypřítomnosti a vševědouce (tzv. „oko Boží“ - oblíbený motiv zvláště v 18.stol.). Dalším oblíbeným zpodoběním byly různě uspořádané kružnice, jak později uvidíme u Joachima z Fiore.

S použitím starozákonních paralel lze demonstrovat předobraz Trojice třeba na třech mládencích v ohnivé peci či na třech výhoncích révy ve snu číšníka v Josefových příbězích.

² Citováno z brožurky The Christadelphians: Duch Svatý – Biblické učení o Boží moci

³ Proti tomuto způsobu zobrazování ale na počátku 5. stol. ostře vystoupil sv. Augustin, protože ve formě trojúhelníku uctívali Trojici manichejci. Díky jeho autoritě tento symbol z výtvarného umění nadlouho vymizel a objevil se opět až ve vrcholném středověku v 11. stol. Stal se pak zcela běžným a velmi oblíben byl v 18. stol, kdy se kromě trojúhelníkových svatozáří Boha Otce, symbolu Božího oka a jiných příležitostí dostává i do architektury.

Zejména však návštěva tří andělů u patriarchy Abrahama byla scéna, již Otcové jednohlasně vykládali jako poukaz na sv. Trojici. Tomu také napovídá fakt, že se zde mluví střídavě o jednom a o třech hostech (Gn 18). Námět byl oblíben zejména v umění křesťanského Východu, kde nejkrásnějším příkladem je trojiční ikona Andreje Rubleva z počátku 15. stol.

Od 9. stol. se běžněji setkáváme se sv. Trojicí, která má podobu tří mužů, lišících se jen nepatrně gesty či rozdílnými atributy (sféra, kříž, kniha). Dalším způsobem je odlišení osob v Trojici věkem. Zde dochází ke vzniku typu Boha Otce jako starce, který pramení ze zcela lidsky chápaného generačního odstupů mezi otcem a synem. Nejobvyklejším zobrazením Ducha svatého se však stala holubice, která se obvykle vznáší v blízkosti zbývajících osob Trojice či lidí (např. Soslání Ducha sv.)

Velmi zajímavým typem trojičního obrazu je poměrně oblíbené a rozšířené zobrazení v podobě „monstra“, jak se s despektem na počátku 17. stol. vyjádřil italský kardinál a generál Tovaryšstva Ježíšova Robert Bellarmino. Tato zobrazení mají snad své biblické kořeny v již zmiňovaných rozporech v počtu Abrahámových hostů. Od 13. stol. se tak můžeme setkávat s pokusy vystihnout pokud možno názorně a didakticky trojiční dogma pomocí obrazů tří hlav na jednom trupu či tří trupů vyrůstajících z jednoho pasu a později nejoblíbenější jedné hlavy se třemi tvářemi. Církev si byla od počátku (již ve vrcholném středověku) vědoma nebezpečí skrytých v tomto heterodoxním vyobrazení sv. Trojice. Jak daleko totiž dokázala zajít pozdně středověká spekulace v rámci daného typu ukazuje např. malba v kostele v Bolsanu z r. 1514. Z jednoho pasu zde vyrůstají tři trupy, přičemž Bůh Otec drží sféru a Syn s kalichem a Duch sv. s patenou podávají svaté přijímání přistupujícím apoštolům. Nepřekvapí tedy, že r. 1628 vydal papež Urban VIII. bulu, kterou přikazuje obrazy tohoto druhu ničit a pálit a vyhrožuje klatbou všem, kdo by se pokusili zobrazit Trojici v jakékoli „monstrózní“ podobě. Příkazy a zákazy shora ale nebyly příliš účinné, a tak typ trojtvářové Trojice vymizel až v průběhu 19. stol.

Jak vidno, problematikou Ducha a Trojice se zabývali nejen teologové ale i umělci, neboť ti všichni potřebovali obojí nějakým způsobem uchopit, ať už s pomocí slov či obrazem. Jak umění tak i teologie byly podmíněny dobou a prostředím. Proto se také liší východní přístup od západního, reformační od protireformačního, starověký od relativně moderního. Nesmíme ani opomenout přínos samotných autorů, vždyť i na jejich schopnostech závisí výsledné dílo.

A teď už k vlastní práci. Po tomto úvodu bude následovat pět kapitol, rozdělených podle časových období na:

1) dobu biblickou, kde budu rozebírat relevantní úryvky Písma a jemu příbuzné literatury (apokryfy aj.) a porovnávat přístup starozákonních a novozákonních autorů k povaze Ducha svatého, především, zda ho lze pokládat za osobu či nikoli;

2) patristiku, kde se budu zabývat okolnostmi vzniku trojičního dogmatu (proti komu a čemu se vymezovali ti, kdo se podíleli na jeho ustanovení);

3) středověk, u něhož se zaměřím na vnitřní vztahy v Trojici a na vnější projevy Ducha, jak mu je připisovali středověcí myslitelé;

4) reformaci, jež se dovolávala vedení Ducha při snaze o obnovu církve (ať už na protestantské či katolické straně) a musela také víc než snad kdy předtím řešit problém nejednotnosti křesťanů;

5) dobu předcházející naší současnosti, kterou uzavírám závěrečným shrnutím.

Jelikož se Duchu přisuzuje i výrazná role při vedení církve (příp. celých dějin), pokládala jsem za vhodné opatřit každou kapitolu historickým úvodem, který zároveň poslouží k uvedení do širších souvislostí. Tématu Ducha svatého se věnovalo mnoho významných jedinců, kteří se výrazně zapsali i do dnešního povědomí, proto na příkladu několika z nich nastíním základní vývoj názorů na Ducha svatého. Slova „názorů“ užívám záměrně, neboť jak bude z dalších stránek zřejmé, ne všechny představy se udržely až do dnešní doby a navíc o některých nepanuje shodné mínění. Mezi vybrané postavy (z každé epochy jsem vybrala vždy po dvou) patří Basileios z Caesareje, Augustin, Joachim z Fiore, Tomáš Akvinský, Jan Kalvín, Robert Bellarmin, Karl Barth a Wolfhart Pannenberg. U každého začínám stručným představením jeho života a díla, z něžž vybírám vždy několik ukázek týkajících se jejich nauky o Duchu svatém pro získání konkrétnější představy o jejich stanoviscích. Následuje představení některých jejich stoupenců a odpůrců, na nichž chci ukázat, kvůli čemu s nimi bylo polemizováno a co naopak na nich jejich přívrženci obdivovali.

Pohledy do minulosti však samy o sobě nestačí, proto se budu zabývat jednotlivými aspekty Ducha i tematicky, jak bylo již naznačeno výše. Z toho důvodu se snažím na některých místech uvádět pro srovnání i názory dalších teologů, byť třeba ne ze stejného časového období, abych tak naznačila provázanost různých teologických úvah či jejich rozpory. A i když si tato práce neklade za cíl nalézt nevyvratitelnou přesvědčivou odpověď na otázku, jak je to ve skutečnosti s Duchem svatým, může snad být inspirací k vlastním teoriím.

ostatní účastníci celého toho procesu jsou neomylně vedeni Duchem Božím), nemluvě o výkladu.

Kromě těch knih, které byly nakonec kanonizované jako řádné součásti křesťanské bible, však kolovaly po dlouhou dobu ještě další, které byly buď přijaty církví jako vhodné ke čtení, ale nepřiznávala se jim tatáž autorita jako knihám biblickým; nebo ty, které si z určitých důvodů cenily jisté náboženské skupiny či jednotlivci. Z této druhé skupiny se nám do dnešní doby zachovalo méně, než by si mnozí přáli. Dosti dlouho bylo o nich většinou známo jen to, co o nich napsali ve svých polemikách oponenti, kteří byli církví uznáni za pravověrné. Jmenujme např. Ireneu z Lyonu a jeho pětidílný spis *Odhalení a vyvrácení falešného poznání* či *Odhalení všech bludů* od Hippolyta Římského. Už z těchto názvů je patrné, jak se ke knihám, jež se pokládaly za zavádějící, přistupovalo.

Ne všechny však byly navždy zničeny či ztraceny: některé zlomky byly postupem času nacházeny pozapomenuté na různých nečekaných místech (např. palimpsesty), ale největší naleziště rukopisů byla odhalena poměrně nedávno na místech jako byl Kumrán, klášter sv. Kateřiny na Sinajském poloostrově či Nag Hammádí, kde sice přečkaly staletí, nicméně i na nich si podnebí a lidská ruka vybraly svou daň. A tak se z toho všeho, co se nám do dnešního dne zachovalo, bylo přeloženo a vydáno, můžeme s údivem dovídat, kolik možných cest se křesťanství už od počátku nabízelo, a které z myšlenek ač odmítnuté se znovu vracely v jeho dalším vývoji.

Nás pochopitelně budou nejvíce zajímat ta místa, kde je zmiňován Duch svatý, který je rozmanitě pojímán už v samotném Písmu, natož v dalších tehdejších spisech, v nichž je popisován mnohdy pro nás až neobvyklým způsobem. A konečně se také letmo podíváme na úplné počátky křesťanské literatury, v níž se začaly zvolna utvářet rané formy trojičního učení a pneumatologie.

I. Židovské dědictví

Ačkoli se křesťanství od judaismu záhy odloučilo, přesto mnozí křesťané cítili, že s ním mají mnoho společného. Z toho důvodu mezi svá svatá Písma převzali židovskou Bibli, kterou však přeznačili na Starý Zákon, čímž se stala protiváhou a důležitým svědectvím, na něž mohl navázat Zákon Nový. Mimoto vzbudily u křesťanů zájem také tzv. apokryfy, které byly přijaty jen do některých biblí (LXX, ČEP ad.), dále pseudepi-

grafy, z nichž některé se nám dochovaly pouze v křesťanské úpravě, i tak však představují dobrý zdroj informací o židovském kontextu, v němž NZ vznikal. Neméně zajímavé bývá srovnání s Mišnou, Talmudem a dalšími židovskými spisy.

a) Starý zákon

Ve SZ je kladen velký důraz na jedinstvo Boha, proto se zde duch chápe neosobně, jak to ostatně naznačuje i jeho hebrejské označení *ruach* (ruach), které se někdy rovněž podle kontextu překládá slovem vítr či dech. Dech člověka se jako asociace přirovnává k dechu Boha (Job 32:8 - *Avšak je to duch člověku daný, dech Všemocného, jenž lidí činí rozumnými*). Toto hebrejské slovo vyjadřuje neobvyklou sílu či energii, je nejen symbolem života a tvořivé síly (Gn 2:1; Ž 104:30 - *Se síláš-li svého ducha, jsou stvořeni znovu, a tak obnovuješ tvářnost země*; Job 33:4 - *Boží duch mě učil, dech Všemocného mě oživil*), ale i Bohem dané moci (např. u proroků a charismatických vůdců). Slosloví „Duch svatý“ ve SZ téměř nenajdeme, vlastně jen dvakrát (Ž 51:13 - *Jen mě neodvrhuj od své tváře, ducha svého svatého mi neber!* Iz 63:10-11 - (...) *Kde je ten, jenž do nitra mu (tj. Mojžíšovi) vložil svatého ducha svého?*). Mnohem častěji se používá označení duch Boží či duch Hospodinův.

První zmínka o duchu Božím, jak se vznáší nad dosud nehotovým světem, je na samém počátku knihy Genesis. Nabízí se ovšem otázka, zda byl tímto Božím duchem míněn sám Stvořitel či Duch svatý, který dle vykladačů byl od počátku (příp. se uplatňují výklady symbolické). V téže kapitole jen o kousek dál narazíme na jiné pozoruhodné místo – stvoření člověka (Gn 1:26-27), kde nás upoutá použití množného čísla. Někteří vykladači v tom vidí oslovení andělů, kteří byli tímto pozváni ke spolupráci či jako svědkové, jiní v tom spatřují plurál majestatus a další to chápou jako odkaz na Trojici. Tyto tzv. **vestigia Trinitatis** (stopy Trojice) se údajně nacházejí i na pár dalších místech. Nejznámější z nich, kde se přímo uvádí tři osoby, je Gn 18. V tomto příběhu hovoří Abraham s Hospodinem, který k němu přišel v podobě tří mužů. Zatímco jeden z nich (Hospodin) rozpráví s Abrahamem o tom, že možná zničí Sodomu, do zmíněného města dojdou jen zbylí dva muži (ačkoli podle Gn 18:21 se tam Hospodin chystá osobně). Tito muži sice oznamují Lotovi, že je poslal Hospodin, a přesto vzápětí Lot rozmlouvá přímo s Hospodinem (Gn 19:17nn). A dokonce i trojí zvolání *Svatý, svatý, svatý* v Iz 6:3 se prý vztahuje ke třem božím osobám.

Jasněji, než kdekoliv jinde ve SZ je Duch svatý personalizován v Iz 63:8-14 (v.10 - *Oni se však vzpírali a trápili jeho svatého ducha, proto se jim změnil v nepřítele, sám bojoval s nimi*. v.14b - *Hospodinův duch je vedl do místa odpočnutí. Tak jsi vedl svůj lid a proslavil jsi své jméno*). Slovo „ruach“ se občas používá jako synonymum pro Boha (Ag 2:5 - *Můj duch stojí uprostřed vás*; Za 4:6 - *Ne mocí ani silou, nýbrž mým duchem, praví Hospodin zástupů*). Někdy je zase chápán jako jakási kapalina, která může být vylita (Iz 32:15, 44:3 - *Já vyleji svého ducha na tvé potomstvo a své požehnaní na ty*,

kteří z tebe vzejdou.; JI 2:28). Jinou představu najdeme např. v Sd 6:34, kde Gedeona vyzbrojil duch Hospodinův, přičemž použité sloveso má v originále význam „obléknout“ (srov. 1Pa 12:19 a 2Pa 24:20). Mezi vlastnosti ducha patří i jeho všudypřítomnost (Ž 139:7) a nezměrnost (Iz 40:13). Duch se dá dokonce dělit (Nu 11:17-25 – v.17: *A odeberu z ducha, který je na tobě, a vlo- žím jej na ně.*).

Největší roli hraje duch při prorocství – v Oz 9:7 je synonymem pro proroka *muž ducha*. (srov. s Mi 3:8 - *Já však jsem naplněn mocí, duchem Hospodinovým*). Zvláště se v Písmu zdůrazňuje, když se jedná o ducha Božího v protikladu vůči prorokům, kteří mluví ze svého ducha (Ez 13:3nn). U raných proroků byla prorocství provázena extatickým vytržením, hudbou a rituálním tancem (např. 1Sam 10:5-13). Pozdější proroci slibovali, že v budoucnu obdrží ducha a s ním i schopnost prorokovat celý lid Boží (JI 2:28 - *Vyleji svého ducha na každé tělo. Vaši synové i vaše dcery budou prorokovat, vaši starci budou mít sny, vaši jinoši budou mít prorocká vidění.*; srov. s Ez 36:26-27, 37:13-14). Toto seslání ducha mělo být rovněž znamením nového věku (Iz 44:3n) a jeho hlavního představitele očekávaného mesiáše (Iz 42:1nn, 11:2nn - *Na něm spočine duch Hospodinův: duch moudrosti a rozumnosti, duch rady a bohatýrské síly, duch poznání a bázně Hospodinovy...*).

Mezi další role Božího ducha patří umožňovat jistým lidem vykládat sny (Josef – srov. Gn 41:38; Daniel), schopnost vést (Mojžíš, Saul), uplatnit umělecké dovednosti a vyučovat je (srov. Ex 35:30-35). Boží duch ovšem může být rovněž předán (2Kr 2:9 - *Elíša řekl: "Ať je na mně dvojnásobný díl tvého ducha!"*), odňat či může sám odstoupit (1Sam 16:14; Ž 51:13). Mohl však také působit nejen dobré, ale i zlé věci (1Sam 18:10 – srov. 1Sam 28:16). Podle tohoto je duch Bohem ovládaná síla, jíž se projevuje.

Z jiné citace (1Kr 22:19-23) vyplývá, že existovala i odlišná představa, podle níž bylo duchů vícero, a ti se sami hlásili o rozmanité úkoly podle potřeby. Náleželi k nebeskému zástupu, který obklopuje Hospodina. Za Boží posly, kteří plní jeho vůli, jsou považováni i andělé, rovněž duchovní bytosti. Dokonce, jak ještě uvidíme, byl i Duch svatý v některých nekanonických spisech označen za anděla, byť nejvyššího!

b) Knihy nekanonické

V době, kdy se z úcty k Božímu jménu hledaly způsoby, jak je opsat, aby nemuselo být vysloveno, byl Bůh ztotožňován s moudrostí. Tato moudrost byla nakonec personifikována: *Hospodin mě vlastnil jako počátek své cesty, dříve než co konal odedávna. Od věků jsem ustanovena, od počátku, od pravěku země.* (Př 8:22-23), na což později navázal Pavel v listu Korintským: *Vy však jste z Boží moci v Kristu Ježíši; on se nám stal moudrostí od Boha, spravedlností, posvěcením a vykoupením.* (1Kor 1:30 – srov. 1Kor 1:24 - *Kristus je Boží moc a Boží moudrost.*). Výrazné sblížení Ducha a Moudrosti lze nalézt i v *Knize Moudrosti: Neboť v ní (tj. v Moudrosti) je duch myslící a svatý, jedi-*

nečný a přitom mnohotvárný, duch jemný, hbitý, pronikavý, neposkvrněný, spolehlivý, neproměnný, milující dobro, čínorodý, nespoutaný, dobročinný, lidumilný, pevný, bezpečný, klidný, všemohoucí, všeobzírajícím, postupující všechny duchy rozumné, čisté a přejemné... Je jediná, ale může všechno, setrvává v sobě samé, a přece vše obnovuje, v každém pokolení vchází do svatých duší a vytváří Boží přátele a proroky. Bůh totiž miluje jen toho, kdo přebývá spolu s moudrostí. (Mdr 7:22-23, 27-28). Na této delší ukázce můžeme dobře vidět, jak se v době mezi SZ a NZ výrazně zmenšila role připisovaná Duchu. Místo toho se začíná mluvit o Moudrosti, jíž se dokonce připisují i proroctví (Mdr 7:27).

V rabínském judaismu je Duch téměř bezvýhradně Duchem proroctví, nicméně se tu zdůrazňuje, že tato role už patří minulosti (1Mak 9:27). Duch svatý je zároveň podle názoru rabínů podřízen Tóře, která zůstala jediným hlasem Ducha svatého. Názorně lze tento přístup doložit na jednom příběhu z Talmudu, v němž probíhá spor mezi rabíny, při kterém jeden z nich chce prokázat, že má pravdu za pomoci zázraků. Když to jeho oponent coby důkaz odmítá, nechává si rabín své tvrzení potvrdit hlasem z nebe (bat kol). Ani to mu však vůbec nepomůže, neboť odpůrce namítá, že Tóra není v nebi (srov. Dt 30:11-14) a pokud se na něčem shodne většina rabínů, tak to prostě bude platit (Bava Mezia 59a-59b).

A dříve než opustíme židovskou literaturu, nahlédneme ještě namátkou do některých dávných spisů, které určitým způsobem domýšlely starozákonní chápání Božího ducha a jeho vlivu na tento svět. Nejdůležitější úlohou Ducha pak má být podpora mesiáše. Na proroctví, která se týkají této význačné události, se podíváme jednak do *Šalamounových žalmů*, které se dochovaly v řeckém a částečně i v syrském překladu, přičemž vznikaly pravděpodobně v 1.stol.př.Kr. v palestinském prostředí. Další dvě ukázky budou ze *Závětí dvanácti patriarchů*, z nichž se zachoval řecký a poněkud stručnější arménský překlad, zřejmě závislý na hebrejské předloze, která však byla v těchto překladech navíc doplněna o stati křesťanského původu. Počátek jejich vzniku lze klást do 2.stol. př. Kr., kdy byl literární druh závěti dosti oblíben, jejich utváření však bylo uzavřeno až někdy v 1.stol. po Kr.

Ž Šal 17:36-38 – *On sám je čist od hříchu, aby mohl vládnout velkému lidu, usvědčit vládce a odstranit hříšníky silou slova. Po své dny neochabne ve spoléhání na Boha, protože Bůh jej vybavil mocí Ducha svatého, moudrostí rozumného úsudku i silou a spravedlností. Požehnání Páně bude při něm mocně a neochabne.*

Ž Šal 18:6-9 – *Blahoslavení, kteří budou žít v oněch dnech, aby viděli dobré věci, které Pán učiní pro přicházející pokolení pod výchovným prutem pomazaného Páně, aby v bázni před svým Bohem, moudrostí Ducha, spravedlností a silou vedl každého ke spravedlivým skutkům a bohabojnosti, aby všichni stanuli před Pánem jako pokolení dobré a bohabojné v den smilování.*

Test. Levi 18:6-7 – *Něbesa se otevrou a ze svatyně slávy Boží bude na něj vyřčeno posvěcení otcovským hlasem jako od Abrahama, otce Izákovy. Bude mu přiřčena sláva Nejvyššího a skrze vodu (dosl. ve vodě) na něm spočine duch rozumnosti a svatosti.*

Test. Jud. 24:2 – *Nad ním budou otevřena nebesa, aby na něho vylila požehnání ducha svatého Otce. A on sám vylije ducha milosrdenství na vás.*

Na závěr se ještě seznámíme s knihou zvanou *Mučednictví a vidění Izajášovo* (též *Nanebevzetí Izajášovo*), která je známá jen v křesťanské redakci ovlivněné gnosticizmem. Je zde vedle líčení prorokovy popravy rovněž popisována i jeho cesta sedmi nebesy, kde se mimo jiné setkává i s Duchem svatým coby andělem. Tato kniha se zachovala v etiopském překladu, a krom toho existují i zlomky v řečtině, latině a staroslovanštině.

Viděl jsem tam též stát Jednoho, který slávou všechny převyšoval; tak velická a nádherná byla jeho sláva. (...) Zatímco mluvil (anděl), spatřil jsem dalšího Slávyplného, jemu podobného. (...) Viděl jsem Pána a druhého anděla a oba stáli. Ten druhý, kterého jsem viděl, byl po levici mého Pána. Zeptal jsem se tedy: „Kdo je to?“ A on mi odpověděl: „Klaně se mu, neboť toto je anděl Ducha svatého, který k tobě a také dalším spravedlivým promlouvá.“ Tehdy jsem duchovním zrakem spatřil Veliký majestát; nic jiného jsem nevnímal. (...) A poté jsem viděl svého Pána a anděla Ducha, jak se klaněli a oba svorně chválili Hospodina. (Martyrium Izajášovo IX:27.33.35-37.40)

A viděl jsem ho, jak vystoupil do sedmého nebe a všichni spravedliví a andělé ho chválili. Tehdy jsem viděl, že usedl po pravici Velikého majestátu, toho, o kterém jsem vám řekl, že jsem na něj nedokázal pohlédnout. Anděla Ducha svatého jsem viděl, jak se usadil po levici. (Miz XI:32-33)

II. Počátky křesťanské literatury

V Ježíšově době se pohlíželo v judaismu na Boha jako na vzdáleného a vše přesahujícího, proto rostl zájem o prostředníky: o Boží jméno, anděly, slávu (šekínu), moudrost atd., což zároveň představovalo možnost, jak hovořit o Božím působení, aniž by se snižovala jeho transcendentnost. To se ale zřejmě změnilo po vystoupení Jana Křtitele (Lk 1:15.17), jenž byl mnohými lidmi považován za proroka (připomínám, že podle tehdejších vykladačů již Duch přestal působit, tudíž se za poslední proroky pokládali Ageus, Zacharjáš a Malachiáš). Tím více zaráželo Janovo tvrzení, že vylití Ducha se blíží, a že přijde někdo, kdo bude křtít Duchem svatým (Mk 1:8 aj.). Krátce nato začíná veřejně působit i Ježíš, o němž byli evangelisté napevno přesvědčeni, že jedná v moci Ducha již od počátku svého působení: pro Matouše a Lukáše to začíná už jeho početím (Mt 1:18, Lk 1:35), všichni čtyři se však každopádně shodují na tom, že zvláštního zplnomocnění a potvrzení, se mu dostalo při křtu.

a) Nový zákon

V synoptických evangeliích se o Duchu mluví mnohem méně než v epištolách, Skutcích a v Janovu evangeliu, pro něj je ústředním pojmem. Lukáš je historikem Ducha svatého, neboť ve Skutcích sleduje dějiny spásy, misii a vůbec veškerou manifestaci Ducha v dějinách. Zvláštní skupinu pak představují Pavel a Jan, kteří jsou označováni za teology Ducha svatého, ačkoli to neznamená, že by ostatní teologii Ducha postrádali. Podle Pavla je Duch to, co radikálně a naprosto determinuje život a existenci křesťanů – být křesťanem znamená být v Duchu (Ř 8:9 - *Vy však nejste živi ze své síly, ale z moci Ducha, jestliže ve vás Boží Duch přebývá. Kdo nemá Ducha Kristova, ten není jeho.*). Pro Jana je Duch v podstatě alter Christus – další rádce (Paraklét – J 14:16 - *požádám Otce a on vám dá jiného Přímluvce, aby byl s vámi navěky*), který přichází od oslaveného Ježíše a přebírá jeho místo.

Zpočátku je Duch spojen výhradně jen s Ježíšem Kristem, teprve po zmrtvýchvstání je podle Ježíšova slibu (Lk 24:49) dán i církvi (Sk 2:1nn; 4:31) a to včetně jejích původně pohan-
ských členů (Sk 10:44-45, Ga 3:2). Duch odhaluje pravdu o lidské nedostatečnosti (J 16:8n) a jeho dílem je i poznání, že Kristus je Pán (J 14:26 - *Alé Přímluvce, Duch svatý, kterého pošle Otec ve jménu mém, ten vás naučí všemu a připomene vám všechno, co jsem vám řekl.*, 1 Kor 12:3 - *nikdo nemůže říci: "Ježíš je Pán", leč v Duchu svatém.* Ř 8:16 - *Tak Boží Duch dosvědčuje našemu duchu, že jsme Boží děti.*).

Mezi jeho osobní působení je dále započítáváno učení (J 14:26), svědectví (J 15:26 - ... *Duch pravdy, jenž od Otce vychází, ten o mně vydá svědectví.*), vedení (Mk 1:12, Sk 8:29, J 16:13 - *uvede vás do veškeré pravdy*), oslavování Syna (J 16:14), zabraňování (Sk 16:7 – duch jim tam nedovolil jít), povolávání a ustanovování pro službu Bohu (Sk 13:2), podílí se na rozhodování (Sk 15:28 - *Toto jest rozhodnutí Ducha svatého i naše*), atd.

Vybavuje církev dary (1Kor 12:1-11 – uzdravování, víra, schopnost prorokovat ad.), zvláště pak láskou (1Kor 12:31, 13:13). V Novém zákoně se také mluví o ovoci ducha (Ga 5:22n). Posiluje, pomáhá při modlitbách svojí přímluvou (Ř 8:26 - *Tak také Duch přichází na pomoc naší slabosti. Vždyť ani nevíme, jak a za co se modlit, ale sám Duch se za nás přimlouvá nevyslovitelným lkáním.*) a zároveň je i symbolem naděje věčného života (Tit 3:4-7 - ... *Bohatě na nás vyžil svého Ducha skrze Ježíše Krista, našeho Spasitele, abychom ospravedlnění jeho milostí měli podíl na věčném životě, k němuž se upíná naše naděje.*).

Při modlitbě za sestoupení Ducha svatého na určitou osobu se užívalo vzkládání rukou (Sk 8:17). Ten však, kdo už byl jednou seznámen s Duchem sv. a vzpouzí se mu nebo ho jinak uráží, dopouští se tím neodpuštělného hříchu (Mk 3:29, Lk 12:10, srov. Sk 5:1-11 – Ananiáš a Safira). Duch je vyslán jednak Otcem a jednak Synem (J 15:26, Ga 4:6). Nadto obdržení Ducha není ještě konečným stavem – znamená to prožívat konflikty mezi starým a novým životem, mezi tělem a Duchem (Ř 7:14-25, Ga 5:16nn - ... *Touhy lidské přirozenosti směřují proti Duchu Božímu, a Boží Duch proti nim.*...). O Duchu se mluví jako o Bohu, jenž tvoří nový svět, svět svobo-

dy, který stojí v protikladu k otroctví starého řádu, z něhož jsme nyní osvobozeni (2 Kor 3:17 - *Duch je tím Pánem, kde je Duch Páně, tam je svoboda.*, Ř 15:13).

Z Nového Zákona by se dalo citovat ještě dlouho, protože se však na Písmo odvolávali všichni teologové, o nichž zde bude v následujících kapitolách řeč, vrátíme se k některým biblickým úryvkům a úvahám později jejich prostřednictvím.

b) Knihy nekanonické

Z apokryfních evangelií uveďme jako příklad *Filipovo evangelium*, které bylo ovlivněno valentinskou gnózí. Vlastně se jedná o sbírku výroků, která byla teprve dodatečně označena jako evangelium. Nás zde bude zajímat srovnání Ducha svatého s matkou, které má svůj základ v tom, že v jak hebrejských tak i v syrských textech se o Duchu mluví v ženském rodě.⁴ Řecký originální text někdy mluví o Duchu navzdory gramatickým zvyklostem (jinak se totiž jedná o neutrum- το πνευμα) v mužském rodě (např. Jan 16:7.8.13.14), tedy jako o osobě (ο παρακλητος). Tady se právě nápadně nabízí otázka, zda chápat ducha jako neosobní sílu (neutrum) či jako osobu (ženského či mužského rodu). Spekulace se ubíraly všemi možnými směry, někteří brali Ducha jako matku (ve vztahu k Bohu Otci), jiní zase rozhořčeně protestovali proti tomu, aby byl Duch označován ženským rodem, a zdůvodňovali to třeba tím, že žena (Marie) nemůže počít ze ženy (Duch svatý), apod. Filipovo evangelium však pro takové tvrzení má i vlastní zdůvodnění: *Adam vzešel ze dvou panen: z Ducha a z panenské země. Proto se Kristus narodil z panny, aby chybný krok, jenž se na počátku stal, uvedl do pořádku.*⁵

V jiných soudobých textech se o Duchu mluví obvykle jen při doxologii, která navíc byla dvojí: **paritární** (klade všechny osoby na stejnou úroveň) a **hierarchická** (*Sláva Otci, skrze Syna a v Duchu svatém*). V Didaché se o Duchu zmiňují v souvislosti s Trojiční formulí při křtu (čl.7).

V jednom listě Ignatia Antiochejského⁶, se mluví o Duchu jako o tom, který odhaluje pravdu: *A i když mě někteří chtěli podle těla oklamat, Duch, který je od Boha, se oklamat nedá. Neboť poznal odkud jde a kam míří (J 3:8) a prokázal věci skryté. (...)* (Ignatios Filadelfským VII.1)

Odhalování skrytých skoro až mystických pravd se věnuje spis zvaný *Pastýř Hermův*, který byl na Západě ceněn méně než na Východě, nicméně i tam od 5.stol. svůj význam rovněž ztrácel. Nad autorem tohoto díla, předlohami a dobou vzniku visí mnoho otazníků, nacházejí se tu však velmi zajímavé nápady, s nimiž stojí za to se seznámit. Jedna z myšlenek, která se zde

⁴ Jelikož se ve světových jazycích mluví o Duchu převážně v mužském či středním rodě, začal být ženský princip zastupován Pannou Marií.

⁵ FpEv (NHC II/3) 71

⁶ Byl biskupem v Antiochii, napsal sedm listů (Efezským, Římanům, Polykarpovi, ad.) a jeho jméno se objevuje i na několika pseudepigraphách.

rozebírá, spočívá v tom, že Duch svatý nemůže působit, jestliže je v člověku vztek či smutek, případně váhavost:

2. Budeš-li trpělivý, svatý Duch, který v tobě přebývá, bude čistý. Nebude zatemňován jiným, špatným duchem, ale protože bude mít dostatek prostoru, bude se veselit a radovat spolu s nádobou (tj. s tělem), v níž přebývá, a bude sloužit Bohu s mnohou radostí a bude mít bláho v sobě. 3. Přejde-li nějaký vztek, svatý Duch, který je jemný, je hned utištěn, neboť nemá čisté místo, a snaží se vzdálit se z takového místa – zlý duch ho totiž dusí, a on nemůže sloužit Pánu, jak chce, neboť je poskvrněn vztekem. V trpělivosti přebývá Pán, zato ve vzteku ďábel. 4. Přebývají-li na témž místě oba duchové, tak to tomu člověku neprospívá, ale škodí. (5. příkaz I. 2.-4.) 4. (...) Svatému Duchu tedy působí bolest obojí i váhavost i vztek. 5. Vyvrz tedy ze sebe smutek a neutiskuj Duchu svatého, který v tobě přebývá, aby neprosil Boha a neopustil tě. (10. příkaz II. 4.-5.) 2. Smutný muž si stále vede zle; zle si vede především proto, že zarmucuje sv. Duchu, který je člověku dán veselý; za druhé, protože zarmucuje Duchu sv., činí nepravost. Nemodlí se, ani se Pánu nevyznává. Prošba smutného muže nikdy nemá sílu, aby vystoupila na nebeský oltář. (10. příkaz III. 2.)

Ve výše uvedených ukázkách se mluvilo k lidem obecně, v té následující se však autor zabývá proroky – tím, jak se poznají ti praví, a jak v nich Duch působí: *5. Každý duch daný od Boha se nedotazuje, ale protože má božskou moc, sám od sebe všechno říká, neboť jest shůry, z moci božského Duchu. 8. Především ten, kdo má božského Duchu shůry, je tichý, mírný, pokorný, zdržující se od všeho zla a marné žádosti tohoto světa, a činí se nižším než všichni lidé,⁷ a na dotazy nikdy nic neodpovídá. Svatý Duch nemluví ani o samotě, ani tehdy, když člověk chce, aby mluvil, ale mluví jen tehdy, když Bůh chce, aby mluvil.* (11. příkaz 5. a 8.). Ze všech těchto citací vyplývá, že je zde Duch popisován jako samostatná osoba, která sice působí v člověku jen z Boží vůle, přesto ale pokud se v něm cítí nepohodlně, může požádat Boha, aby ji jejího úkolu v něm zprostil.

Ještě výrazněji se o Duchu svatém mluví ve dvou podobenstvích, pro něž však Pastýř Hermův zvolil pro dnešního čtenáře nezvyklou terminologii. V první části tohoto podobenství (5. podobenství II.) svěří pán otrokovi svou vinici a nařídí mu, aby ji oplotil, než se pán vrátí z cesty, a za to že od něj dostane po návratu svobodu. Otrok vyplní pánovu vůli, navíc však ještě vinici okope a zbaví plevele. Pán je po návratu jeho jednáním natolik nadšen, že jej za to učiní spoludědicem svého syna. V druhé části pošle pán tomuto muži mnoho jídel z večere, kterou zrovna pořádal. Otrok si z toho vzal, co mu stačilo a ostatní předal svým spoluotrokům. Když se to dozví jeho pán, opět se nad ním zaraduje, opět svolá své přátele a svého syna a oni ještě víc souhlasí s tím, aby se ten otrok stal spoludědicem jeho syna. V. a VI. kapitola pak podávají výklad těchto podobenství – pozoruhodné je v něm zvláště to, že pánovým synem je zde míněn Duch svatý, zatímco syn Boží je oním otrokem. Plot a přátelé se zde vykládají jako andělé, viniče má představovat lid (pravděpodobně přímo křesťany) a poslaná jídla zase znázorňují příká-

⁷ Srov. Jk 3:17 *Moudrost shůry je především čistá, dále mírumilovná, ohleduplná, ochotná dát se přesvědčit, plná slito-
vání...*

zání, které Bůh dal lidem skrze svého Syna. V kapitole VI je zároveň vysvětlováno, že ač se v podobenství mluví o Synovi jako o otrokovi, přesto je pánem.

Poslední pasáž, kterou zde budu přímo citovat, je také součástí výkladu výše převyprávěného podobenství, netradičně předkládá vztahy mezi Otcem, „Synem“ a Duchem svatým: 5. *Ducha sv., který byl dříve, který stvořil všechno stvoření, ubytoval Bůh v těle, v kterém se mu zachtělo. A toto tělo, v němž přebýval Duch sv., krásně duchu sloužilo, chodilo v šlechtnosti a čistotě a vůbec nijak ducha neposkvrnilo.* 6 *A (...) bylo vzato za společníka Ducha svatého. Bohu se totiž líbila cesta tohoto těla, neboť se na zemi neposkvrnilo, majíc Ducha sv.* 7. *Poradil se tedy se synem a se slavnými anděly, že toto tělo, které bezúhonně sloužilo duchu, má mít nějaké místo k přebývání, aby se nedomnívalo, že odměna za jeho službu přišla vniveč. Neboť každé tělo, v němž přebýval Duch sv., dojde odměny, bude-li shledáno nezničitelné a bez poskvrny.*⁸ (5. podobenství VI. 5.-7.)

Věřím v Ducha svatého ... (Závěr 1)

Ve všech výše uvedených citacích se s jistotou předpokládá existence Ducha svatého, i když se poněkud odlišují ve svém pojetí. Proto se v tomto závěru soustředím na otázku, která už zazněla v úvodu: *V čem se liší Duch od osoby Boha a je-li Duch sám osobou či nikoli.* Jako východzí nám mohou posloužit následující teorie:

- 1) Bůh je osobou a Duch je specifickým označením pro projevení Boží síly ve světě.
- 2) Duch slouží Bohu jako přímý prostředník podobně jako anděl.
- 3) Duch je samostatně jednající osoba, která je vůči Bohu ve zvláštním postavení.

1. Z celého Písma je jasně patrné, že Bůh jedná jako osoba – uzavírá smlouvy, vede osobní rozhovory, má své pocity atd. O Duchu se však poměrně často mluví jako o něčem, co Bůh sesílá lidem – většinou se jedná o impuls k určitému jednání, ať už dobrému či špatnému.⁹ Proto se v Písmu objevují následující obraty: duch závratí (Iz 19:14), duch beznaděje (Iz 61:3), duch milosti (Za 12:10), duch moudrosti a rozumnosti, duch rady a bohatýrské síly, duch poznání a bázně Hospodinovy (Iz 11:2), ad., které spíše odpovídají lidským pocitům a vlastnostem, které jsou tímto způsobem prisuzovány Božímu vedení, neboť Bůh takového ducha dává, sesílá, vkládá, odebírá/odnímá, namíchává ho do lidského nitra (Iz 19:14) nebo jej vylévá (Iz

⁸ namířeno proti doketistům?

⁹ Např.: *Hle, uvedu do něho ducha, uslyší zprávu a vrátí se do své země. V jeho zemi jej nechám padnout mečem.*"

(2Kr 19:7); *Dával jsi svého dobrého ducha, aby je poučoval.* (Neh 9:20), atd.

44:3, Ez 39:29, Jl 3:1-2). Podle těchto formulací by se dalo usoudit, že se buďto jedná o obrazná přirovnání v řeči¹⁰, či, vzato doslova, o důkaz, že je zde Duch chápán neosobně.

Podle tradičních židovských představ existovali jistí lidé nadáni zvláštní silou, kterou často označovali coby Božího ducha, jim se proto také připisovalo autorství jednotlivých knih (např. pět knih Mojžíšových). Toto nadání se přitom týkalo nejen písemného a ústního (proroci a vůdci lidu) sdělování Božího poselství, ale i umělců (Ex 31:2nn - ... *Naplnil jsem ho Božím duchem, totiž moudrostí, důvtipem a znalostí každého díla, aby uměl dovedně pracovat...*), jednotlivců i celých společenství (*Svou tvář už před nimi nebudu skrývat, neboť jsem vyhlá na dům izraelský svého ducha, je výrok Panovníka Hospodína.* - Ez 39:29). Obdržení ducha se tedy rovná jakémusi zmocnění k vybranému úkolu. Z tohoto hlediska by bylo možno vyložit verš z Iz 63:10 tak, že lidé, kteří se vzpírali a trápili svatého ducha, ve skutečnosti odmítali Boží vedení.

Chápání Ducha se ve SZ a NZ v leccěms shoduje – je spjat v první řadě především s Bohem, který jej může podle svého úsudku propůjčovat lidem, jimž pomáhá po mnoha stránkách. Jenže zatímco se ve SZ mluví jen o působení Ducha, v NZ nabývá leckdy i mnohem konkrétnějších podob (holubice, ohnivý jazyky). Je otázkou, jestli to autoři novozákonních knih mysleli doslova či jen jako obrazné přirovnání, každopádně pocit něčeho silného, co působilo na první Ježíšovy stoupence, je nepopíratelný. Později se také objevily názory, že největší „dávka“ Ducha byla dána jen apoštolům a proto již nebyly projevy Ducha později tak výrazné.¹¹ Podobně zase židé považovali za nejsilnější projev Boží moci vysvobození z Egypta a získání nového území pod vedením Mojžíše, jenž je pokládán za největšího z proroků (34:10nn). A skončením éry proroků považovali tuto roli Ducha za ukončenou (viz výše).

Tady však narážíme na podivnou nesrovnalost. Pokud by Duch byl jen jiným označením pro Boží jednání, pak by předpoklad, že jeho působení ustalo, znamenal zároveň i konec Božího působení ve světě vůbec, s tím však ani judaismus ani křesťanství přeci nepočítá. K čemu by pak byly všechny modlitby a obřady, pokud by se měly týkat jen očekávané budoucnosti příchodu mesiáše a již ne dosavadního každodenního života? Nebo se tím jen myslí, že se v těchto přelomových obdobích u lidí vnímání Božího působení nějakým způsobem změnilo?

U křesťanů se tedy přeměnilo v každém případě, což se projevilo především v mnoha přívlascích, jež přisouzeny Duchu, vzbuzují mnohem větší dojem samostatně jednající osoby (1 Kor 12:4nn), nemluvě o občasném porušování gramatických zvyklostí v Janově evangeliu (viz výše). Pozastavme se alespoň u dvou nápadných příkladů:

¹⁰ srov. např. Iz 19:14 (duch závratí) s Iz 51:22: *Hle, беру ti z rukou ten pohár závratí, ten kalich, pohár mého rozhořčení; už nikdy z něho nebudeš pít.*

¹¹ Z toho důvodu se s nadějí vyhlíželo do budoucna na zaslíbené seslání Ducha a příchod nového věku, který by byl zcela v souladu s představou ideálního Božího království (2Kor 1:22 - *On nám také vtiskl svou pečeť a do srdce nám dal svého Ducha jako závdavek toho, co nám připravil,* Ř 8:23).

V 1 Kor 2:10-11 (*Nám však to Bůh zjevil skrze Ducha; Duch totiž zkoumá všechno, i hlubiny Boží... Právě tak nikdo nepoznal, co je v Bohu, než Duch Boží.*) sice lze první část interpretovat tak, že s Boží pomocí (tj. skrze Ducha) můžeme poznávat i Boží tajemství, navazující verš vyložený v témže duchu (totiž tak, že Boží síla/moc sama jako jediná dokáže poznávat svého původce) by působil značně kostrbatě! Zato dosadíme-li sem osobu Ducha schopnou samostatného jednání a poznávání (včetně zprostředkování), souzní tyto dva verše mnohem lépe.

Několik zajímavých formulací objevíme v Ř 8:26-27 (*Tak také Duch přichází na pomoc naší slabosti. Vždyť ani nevíme, jak a za co se modlit, ale sám Duch se za nás přimlouvá nevyslovitelným lkáním. Ten, který zkoumá srdce, ví, co je úmyslem Ducha; neboť Duch se přimlouvá za svaté podle Boží vůle.*). Zaprvé, pokud se má Duch za nás přimlouvát, musí být odlišný od toho, na něhož se obrací, navíc, činí-li to lkáním, nehodí se to k představě neosobní síly. A při podobném rozboru by 27.verš vyzněl tak, že Bůh ví, co chce udělat, neboť projev jeho vůle se u něj za to osobně přimlouvá, jak si to Bůh od něj přeje. Což při nejlepší vůli zní dost nesmyslně.

Takže v odpovědi na otázku, zda je Duch specifickým označením pro projevoování Boží síly ve světě, bych se klonila k názoru, že existuje mnoho biblických pasáží jak ve SZ tak i v NZ, které je možné tímto způsobem vyložit. Jednání Ducha lze brát jako obrazný popis Božího vedení (např. když Duch vodil Ježíše po poušti – Lk 4:1). Naproti tomu některá místa v Novém Zákoně se takovému výkladu přičítí, což ale může být vysvětleno posunem v myšlení některých křesťanů, kteří se už necítili tolik svázáni požadavkem vyzdvihovat jediného Boha a navíc potřebovali nového prostředníka po Ježíšově odchodu (J 15:26, J 16:7.13-14).

2. Když už jsem se zmínila o prostřednících, můžeme přejít k další tezi, totiž zda se Duch podobá andělu. V Písmu takové přímé srovnání nenajdeme, i když něco by se nabízelo. V již dříve zmíněném verši z Ř 8:27 se Duch dle Boží vůle přimlouvá za svaté, ale v Iz 63:9 plní přibližně tutéž roli anděl (*Každým jejich soužením byl sužován a anděl stojící před jeho tváří je zachraňoval*). Mnohem konkrétněji se ovšem o andělu-Duchu svatém rozepisují některé nekanonické spisy.

V Izajášově Martyriu je třeba zajímavé, že anděl Ducha svatého a Kristus jsou na stejné úrovni, stojí bok po boku a chválí Boha, dříve však než mohou usednout po Jeho pravici a levi-ci, je to pouze Pán, kdo musí sestoupit a vystoupit přes sedm nebes, aby mohl toto místo přijmout. To do určité míry koresponduje s podobenstvím z Hermova pastýře, kde je Duch už od počátku Synem Božím, kdežto Vyvolený si musel své postavení teprve zasloužit svým pozemským životem, což připomíná adopcianismus. Ostatně označení „synové Boží“ se v knize Job užívá pro anděly (včetně satana).¹²

¹² Job 1:6, 2:1, 38:7 (podobně i Gn 6:1)

V témže spise se hovoří i o tom, že Duch přebývá v člověku¹³. Vedle něj však může v každém jedinci přebývat rovněž i zlý duch (d'ábel), což do jisté míry připomíná ony klasické komiksové obrázky, kde někomu sedí na jednom rameni andílek a na druhém čertík a oba ho vybízejí k jistému jednání. Oba duchové tu navíc představují způsob chování, které je buď dobré a v souladu s Boží vůlí, nebo naopak není. Duch svatý je však i tady v první řadě zcela ve službách Boha, neboť jen na jeho příkaz promlouvá (srov. Her.Pastýř, příkaz 11, 8.).

V souladu s Písmem se v Hermově pastýři také varuje před hněvem (srov. s Ef 4:31 - *At je vám vzdálena všechna tvrdost, zloba, hněv, křik,...*) a před zarmucováním Ducha svatého (Ef 4:30). Poněkud mě však zarazí tvrzení, že modlitba smutného nemá sílu vystoupit k nebeskému oltáři, jako by se Bůh nestaral o zarmoucené (proti tomu Ex 2:24 - *Bůh vyslyšel jejich sténání*; či 1Sam 1:15-17 - prosba zarmoucené Chany má být vyslyšena).¹⁴ Výroky, že Duch přináší radost, nacházíme např. v Ga 5:22 (ovoce Ducha)¹⁵, na druhou stranu je to ale poněkud v napětí s Ř 8:26, kde se Duch přimlouvá za lidi lkáním, což nezní příliš vesele.

Připouštím, že přirovnání Ducha svatého k andělům je vcelku lákavé. Jeho úloha se s posláním andělů docela shoduje, stejně jako oni působí coby zprostředkovatel, ochránce a přímlovce, v obou případech se objevuje přídomek „svatý“ (Ž 89:6.8; Dan 8:13). Tak jako andělé má i jisté prvky osobnosti, které u nich pisatelé biblických knih začali rozvíjet až v pozdějším období (tedy hlavně v době po babylonském zajetí). Na druhou stranu andělů je mnoho, a i když jsou někteří zvláště jmenováni a plní závažné úkoly, nikde se nevyzývá k jejich uctívání – jsou Božími služebníky a jako takoví se od svého Stvořitele odlišují, zato v případě Ducha svatého, jak lze doložit z rozboru předchozí teorie, se dá mnohdy těžko odlišit, zda jedná Bůh sám či přes prostředníka.

3. Takže už nám zbývá k posouzení jen úvaha třetí, totiž že Duch je samostatně jednáící osoba, která je vůči Bohu ve zvláštním postavení. Už v úvodu jsem naznačila, jak se rozvinula představa trojičního Boha v roztodivná vyobrazení kupříkladu tří propojených tváří. Podobným nápadům pochopitelně předcházela dlouhý vývoj, ale výchozí myšlenkou bezpochyby bylo pokládat Ducha svatého za neoddělitelného od Boha a Jeho Syna Ježíše Krista. To mu dodávalo výsadní postavení, ačkoli panovaly jisté rozpaky ohledně jejich vzájemného vztahu – někteří mu přisuzovali v této Boží rodině roli matky (viz třeba Filipovo evang.) či Ježíšova bratra (možná nevlastního; viz Pastýř Hermův). To však můžeme prozatím ponechat stranou.

Na začátku kapitoly o Starém Zákoně jsem se zmínila o předpokládaných stopách Trojice, které podle zastánců této teorie aspoň v náznacích existenci Trojice potvrzují. Za klíčový příklad se pokládají Abrahamovi hosté z Gn 18. Tento příběh zajisté poskytuje mnoho prostoru

¹³ srov. 1Kor 6:19 – tělo chrámem Ducha

¹⁴ Ale: *Radostným srdcem zkrásní tvář, kdežto trápení srdce ubíjí ducha.* (Př 15:13)

¹⁵ srov. s 1Tes 1:6: *(vy) jste uprostřed mnohé tísně přijali slovo víry v radosti Ducha svatého.*

ke spekulacím, ale sám o sobě není podle mě vůbec průkazný. Neboť případů, kdy někdo mluvil s prostředníkem a oslovoval přitom Hospodina je v Bibli vícero, např. když se Abraham chystal obětovat Izáka, zavolal na něj posel, ale byl to přímo Bůh, kdo promluvil (*A posel řekl: "Nevztaňuj na chlapce ruku, nic mu nedělej! Právě teď jsem poznal, že jsi bohabojný, neboť jsi mi neodepřel svého jediného syna."*).¹⁶ Stejně tak, když dva Boží poslové vyzývají Lota, aby uprchl, obrací se jejich prostřednictvím na Boha (*Lot jim však odpověděl: "Ne tak prosím, Panovníku."* - Gn 19:18). Z toho lze vyvodit, že nezáleží na tom přes kolik prostředníků Bůh svá slova tlumočí.

Nicméně Duch svatý je v Novém zákoně poměrně často zmiňován a jeho význam zdůrazňován. Přičemž je obvykle dáván do souvislosti s Bohem Otcem či Synem, od nichž je poslán či přislibován. Nelze mu tedy upřít výjimečné postavení ani značná míra samostatnosti, když se mu přisuzuje schopnost řídit, učit, vydávat pravdivé svědectví atd.

Patristika

V prvních dvou stoletích se teologie teprve začíná utvářet, přesto jsou vyznavači víry v Krista už záhy pronásledováni a kolují o nich všelijaké pomluvy. Proti neporozumění a předsudkům se snažili postavit účinnou hráz apologeti¹⁷ svými obrannými spisy, kde dokládali, že na jejich víře ani praktikách není nic závadného. O bezúhonném životě a odhodlanosti pro svou víru i trpět, svědčí rovněž i příběhy mučedníků (např. Martyrium Polykarpovo).

O Duchu se apologeti zmiňují jen příležitostně, neboť se v první řadě zabývali problémem vztahu mezi Kristem a Bohem Otcem. Jak se však křesťanství stávalo známějším, projevil o něj zájem některé gnostické proudy, takže představitelé církve museli zasáhnout, aby jejich věřící nebyli uvedeni ve zmatek. Vyvracení takovýchto bludů se věnoval např. Ireneus, u něhož se už pojem Trojice (trias) objevuje, i když o třech osobách ještě výslovně nehovoří.

Mluvíme-li o teologii Trojice, nelze se vyhnout zmínce o Origenovi a Tertullianovi, kteří se touto problematikou důkladně zabývali. Origenes, jenž měl četné odpůrce i zastánce (zastávali se jej např. Athanasios a tři kappadočtí Otcové), píše ve svém stěžejním spise *Peri archón*¹⁸ o Duchu jednou jako o Bohu, jindy jej zase podřizuje Oci. Z toho důvodu je Origenovi vyčítán subordinacionismus, ale v jeho době ještě nebyla nauka o Trojici pevně ustanovena. Na

¹⁶ Gn 22:12, srov. Gn 22:15-18

¹⁷ Ve 20. stol. zastával Karl Barth nejnekompromisnější nepřítelství ke všem apologiím. Podle Bartha totiž neexistuje žádný společný základ, žádný styčný bod vně křesťanského zjevení, na nějž by se apologeti mohli odvolávat. Naproti tomu W. Pannenberg trval na tom, že je povinností křesť. teologie přít se s moderním ateismem. Apologie nebyly záležitostí jen prvních staletí, ale píšou se až dodnes – Tomáš Akvinský, Schleiermacher, Hans Küng ad. (srov. *The Westminster dictionary of Christian theology*, The Westminster Press, Philadelphia 1983; apologeti)

¹⁸ Byl namířen proti modalismu, adopcianismu a gnosticismu.

jednom místě ve výše uvedeném spisu se dovolává svého učitele Justiniána (*Ep. ad Mennam*), že je možné chápat dva serafíny popsané Iz 6:2n jako jednorozeného Syna Božího a Ducha sv. (Peri archón 1.3.4). Otec je podle něj více než Syn a ten zase více než Duch sv. (P.arch. 1.3.5).

Origenes byl značně ovlivněn platonismem, ale na Západě se na rozdíl od východní teologie stavěli k řecké filozofii spíše nepřátelsky. Nejednodlanější v tomto směru byl Tertullian. Žil v době, kdy se jako jazyk teologů začala prosazovat latina, což vyžadovalo odpovídající přesnou terminologii.¹⁹ Tertullianův nejjasnější výklad k Trojici nalezneme v jeho spise *Adversus Praxeas*. Praxeas, o němž toho jinak mnoho nevíme, byl podle všeho monarchián, což znamenalo, že patřil k těm, kteří se snažili chránit Boží jednotu („monarchii“), proto popírali rozdíly mezi božskými Osobami a byli za to někdy označováni rovněž modalisté či patropasiáni. Jednou z variant modalismu byl sabellianismus, podle nějž Bůh vtělením přestává být Otcem a nanebevstoupením přestává být Synem. Jméno Sabellius bylo pak na dlouhou dobu synonymem pro herezi, kvůli níž byl sám exkomunikován. K modalistům patřil i antiochijský biskup Pavel Samosatský, který Kristu upíral pravé Božství a Ducha svatého pokládal za bezosobní sílu Boha Otce.

Na sklonku života (ve svém montanistickém období) rozlišoval Tertullian mezi formálními křesťany a těmi, kteří jsou naplněni Duchem. Montanismus se k Duchu svatému hlásil již od svého založení (vznikl kolem roku 150 v Malé Asii), kdy se Montanos, zakladatel tohoto hnutí, prohlásil za Parakléta a hlásal brzký návrat Krista, čímž inicioval apokalyptické a asketické hnutí, které kritizovalo laxnost soudobé církve.²⁰

Vyjasnění a upevnění nauky o Nejsvětější Trojici předcházely vleklý spor s arianismem. Areios, po němž měli ariáni své označení, se odvolával na Origena, resp. na jeho myšlenku subordinacionismu. Spor se zpočátku týkal jen Otce a Syna a otázka Ducha byla zatlačena do pozadí, zato později se jí dostalo zvláštní pozornosti. Nicejský koncil Areia odsoudil a prosadil termín homoúsios (soudstatný) pro Otce i Syna, ale zdaleka ne všichni se s tím smířili.

Athanasios (†373), starší současník Basileiův, hájil závěry z nicejského koncilu a patřil k těm, kdo šířili dogma o Trojici. Mezi ním a ariány probíhal nesmiřitelný boj. Napsal několik apologetických a polemických spisů proti ariánům. O Duchu sv. píše např. v *Listech Serapionu*

¹⁹ V západní církvi se objevuje latinské slovo *trinitas* (trojice) na počátku 3. století u Tertulliana. Jedná se o neologismus, který Tertullian vyvinul, aby zároveň postihl trojici i jednotu (tres + unitas). Tertullian také zavádí pro Otce, Syna a Ducha svatého označení *persona*, osoba. Rozlišuje také původně právnícký pojem *substantia* pro označení úhrnu těchto osob a *personae* pro jednotlivé strany tohoto celku. Podle tohoto rozlišení je Bůh ve své substancii jeden, ale v monarchii, panování jediného Boha, jsou činné tři *personae*, totiž Otec, Syn a Duch svatý.

²⁰ Alister E. McGrath: *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, Návrat domů, Praha 2001, str. 344 (montanismus)

vi,²¹ kde především vyvrací myšlenku, že by byl Duch svatý stvořený a na základě Písma a tradice dokazuje božství Ducha. Odmítá zde taktéž názor, že je Duch sv. anděl (byť nad ostatními anděly)²² a o kus dále nevěřicně potřásá hlavou nad spekulacemi ariánů, že Duch sv. je rovněž synem, a tedy bratrem „jednorozeného Syna“, nebo vychází-li ze Syna, že by byl vnukem Otce.²³ Je ovšem možné, že tvrzení, jež přisuzuje ariánům, Athanasios schválně nadsazuje, aby vyzdvihl jejich absurditu.

Vedle ariánů se vedly dlouhé spory s pneumatomachy, kde se již neshody dotýkaly přímo Ducha svatého. Jedním z konfliktních citátů byl Am 4:13 - *Neboť hlé, on je tvůrce hor a stvořitel větru,...* To, co Český ekumenický překlad označuje jako „vítr“ (hebr. ruach), překládali pneumatochové slovem „Duch“ a vyvozovali z toho, že je Duch stvořený. Athanasios zmíněné místo vykládá tak, že se jedná o „ducha“ a nikoli „Ducha svatého“. Exegezi uvedeného verše nalezneme i u Basileia (*Adv. Eunomium* III.3), Cyrila z Alexandrie (*Dialog de Trin.* VII.1108), ad.

Na počátku 4. stol. vydal císař Konstantin Veliký Milánský edikt, jímž bylo povoleno svobodné vyznávání křesťanské víry. Na přelomu 4. a 5. stol. stará říše římská již téměř podléhala náporu germánských kmenů a z odumírajícího antického světa se rodil svět nový. Těžké boje probíhaly i v římské církvi, která ač už nebyla pronásledována pohany, ohrožovaly ji vnitřní rozbroje: především se v té době rozmohl manicheismus, donatismus, arianismus, pelagianismus, ale i další hnutí narušující jednotu církve. Nebylo tedy snadné se v takovém prostředí orientovat. Byla to doba plná nejistoty, hmotného i duševního strádání. Řím v té době byl spíše provinčním městem a centrum teologických a duchovních zájmů se přesunulo na Východ. Přesto, když byl Řím dobyt r.410 Vizigóty, vyvolalo to všeobecné zděšení, což zavedlo některým lidem příčinu k obviňování křesťanů, že kvůli jejich náboženství se na „Věčné město“ rozhněvali bohové. Proti tomu rozhodně vystoupil se svou apologií *De civitate Dei* Augustin jako jeden z účastníků dlouhotrvajícího sporu mezi pohanskými mysliteli a obhájci křesťanství (srov. Sk 17).

²¹ První obšírnější zpracování Ducha sv. v dějinách církve (v letech 355-360), které předznamenává slavné pojednání Basileia Velikého.

²² Ad Serap. 1.10-12

²³ Ad Serap. 1.15-16

Basileios z Caesareje zvaný Veliký

Život, učení a dílo

Basileios z Caesareje (kolem 322-379) – pravděpodobně se narodil v Caesareji, hlavním městě Kappadokie (dnešní Turecko). Jeho rodiče ještě zažili pronásledování, on sám však už žil v době, kdy bylo křesťanství státem uznávané náboženství. Studoval v Konstantinopoli a sice rétoriku a filozofii a během studií v Athénách se spřátelil s Řehořem z Nazianzu. Inspirován asketickým životem Eustasia ze Sebasty navštívil několik slavných egyptských, syrských a mezopotamských klášterů. Po návratu žil pár let asketickým životem v ústraní, kde jej navštívil Řehoř z Nazianzu a spolu zde sepsali sbírku Origenových výroků (*Filokalia*).

Odtamtud byl povolán biskupem z Caesareje, aby se s ním zúčastnil sněmu v Konstantinopoli (r.360) a o dva roky později byl vysvěcen na kněze. Vzápětí se znovu uchýlil do ústraní, kde nadiktoval dva spisy: *Proti Eunomiovi (Adversum Eunomium)* a stručný *Asketikon*, kde odpovídal na dotazy svých spolubratrů mnichů, jak žít podle Boha.

R. 370 byl zvolen biskupem a získal si pověst váženého a svatého muže. Dokonce i císař Valens, který pronásledoval křesťany neariánského vyznání, se proti němu neodvážil cokoli podniknout. Po rozdělení Kappadokie na dvě provincie vytvořil Basileios sedm nových biskupství (r.372), aby tak posílil vliv katolické církve proti ariánům. Pro tak důležitý úkol si vybral osoby, jimž nejvíce důvěřoval, mimo jiné jmenoval biskupem svého bratra Řehoře (v Nyssu) a svého přítele Řehoře Nazianského (v městečku Sasime).

V téměř roce se pokoušel na svou stranu získat i svého přítele Eustasia ze Sebasty, který se krátce nato postavil do čela pneumatochů (r.375). Tehdy Basileios sepsal spis o Duchu svatém – *De Spiritu Sancto*. V té době se východní církve zmítaly kvůli naukovým i osobním sporům, což Basileia velmi trápilo (např. rozkol v Antiochii). Poslal několik dopisů tehdejšímu papeži, aby zasáhl svým rozhodnutím do těchto svárů a tak je urovnal. Organizoval rovněž akce na pomoc chudým a bojoval proti ariánům a makedonistům.

Basileios, Řehoř z Nyssy a Řehoř z Nazianzu jsou označováni jako velcí Kappadočané. Ve své teologii se snažili najít rovnováhu mezi křesťanstvím a helénismem. Rovněž je spojovalo úsilí zformulovat pravověrné učení o Trojici a obhájit je před útoky těch, kteří s nimi nesouhlasili.

Hlavním Basileiovým motivem ve spisu *De Spiritu Sancto* bylo prokázat, že Duch svatý je *homotimos* – hodný stejné úcty s Otcem a Synem. V kapitolách 2-6 zdůvodňuje Basileios homotimii z liturgických doxologií biblických textů, kap. 6-8 pojednávají o homotimii Otce a

Syna a kap. 9-30 o homotimii Ducha svatého. Nejčastěji cituje z knihy Žalmů, Janova evangelia, listu Římanům a 1. Korintským. Výsledným Basileiovým přínosem bylo rozlišení mezi *usia* (fysis), kterou chápal jako čistou a jednoduchou božskou podstatu a mezi *hypostasis* jako konkrétní substancí. Charakteristikou Ducha je nevypověditelný způsob jeho existence – totiž to, že podle analogie vychází z Božích úst jako Dech (XVIII, 45-46). Podstatný je i Basileiův dogmaticko-mystický důraz na důležitost role Ducha svatého v procesu zbožštění a posvěcení člověka (XIX, 48), Duch nás podle Basileia zároveň též vede ke stále hlubšímu poznání (IX, 23).

Ukázky z díla

Ve svém spise *De Spiritu Sancto* vyvrací Basileios námitky proti božství Ducha svatého, že je buďto závislý na Bohu či naopak úplně nezávislý: *Nazýváte Ducha služebníkem? Ale bylo řečeno: „Služebník neví, co činí jeho pán“ (J 15:15), a přesto Duch poznává, co je v Bohu, tak jako zná, co je v člověku, jeho vlastní duch (1 Kor 2:11).* (XIX, 50; str. 32).

Je-li (Duch) stvořený, samozřejmě slouží se všemi ostatními, neboť bylo řečeno: „všechno jsou tvoji služebníci“ (Ž 119:91), avšak je-li nad stvořeným, pak sdílí královskou důstojnost. (XX, 51; str.32)

Vedle polemizování s námitkami předkládá i své vlastní představy o působení Ducha: *Ten, kdo upírá svůj zrak stále na Ducha, je v určitém smyslu proměňován slávou Ducha v něco zářivějšího, jeho srdce je osvětleno světlem, jež vychází z pravdy Ducha (2Kor 3:18). A to je to proměňování slávou Ducha v jeho slávu (...). Jak může ten, kdo nazývá Písmo „Bohem inspirované“ (2 Tim 3:16), protože bylo napsáno za inspirace Duchem, užívat jazyk toho, kdo jej uráží a snižuje? (XXI, 52; str. 34).*

On (= Paraklét) jako slunce ti s pomocí tvého očištěného zraku ukáže v sobě samém Obraz Neviditelného, a v oblažující kontemplaci Obrazu nahlédneš nevypověditelnou krásu Archetypu. S jeho pomocí se pozvedávají srdce, slabým je podávána pomocná ruka a ti, kteří postupují kupředu, se stávají dokonalými. On září v těch, kteří se očistili ode vši poskvrny a ve společenství se sebou je činí duchovními. (IX, 23; str.15)

Basileiovi velice záleželo na tom, aby o své pravdě přesvědčil co nejvíce lidí, proto rozesílal dopisy na všechny strany. V dopise Eupateriovi a jeho dceři píše kolem r. 373 o Nicejském vyznání a samozřejmě i o svatém Duchu: *Velebíme Ducha sv. spolu s Otcem a Synem z přesvědčení, že není oddělen od Božské přirozenosti; neboť, co se odlišuje v přirozenosti, nemá podíl na stejné slávě a důstojnosti. Všechny, kteří nazývají Ducha svatého stvořením, litujeme, neboť takovými projevy upadají do neodpuštělného hříchu rouhání proti Duchu. (...) Stvoření potřebuje život, Duch je dárce života (J 6:63). Stvoření potřebuje učení. A je to Duch, kdo vyučuje (J 14:26). Stvoření je posvěcováno a je to Duch, kdo posvěcuje (Ř 15:16). Budete-li jmenovat anděly, archanděly nebo všechny nebeské síly, jsou tyto posvěcování skrze Ducha, ale Duch sám má svou svatost přirozeně – ne, že ji obdržel s laskavým svolením, ale že je jeho podstatou; proto dostal zřetelné přívěsk „Svatý“. Nemůžeme připustit, aby to, co je od přirozenosti sva-*

té, jako je Otec od přirozenosti svatý a i Syn je od přirozenosti svatý, bylo odloučeno a odděleno od božské a požehnané Trojice, ani uznávat ty, kteří ho (tj. Ducha) nepředloženě pokládají za součást Stvoření. (dopis CLIX, 2; str.212)

Obšrný dopis o Trojici (r.360), jenž byl adresován Césarejským, sepsal Basileios poté, co se dozvěděl, že biskup Dianius, který jej křtil, podepsal ariánské vyznání víry. Proti obvinění z triteismu dosvědčuje, že Bůh je všeobecně vyznáván jako jednoduchý a ne složený, proto když se o něm mluví v číslech, myslí se na to, že má jen jednu přirozenost. Na druhou stranu je člověk sice jeden, je však složený z těla a duše. (VIII. 2) Mluví-li tedy Písmo o „jednom“ příp. „jediném“ bohu, má se tím na mysli, aby lidé nesloužili baalům a ašerám, nýbrž toliko Bohu. (VIII. 3) Dále zde Basileios píše, že v Písmu je zmiňováno trojí Stvoření: tím prvním byl přechod z nebytí na bytí (Ž 33:6, LXX), druhým je přetvoření horšího na lepší (tj. křest – 2Kor 5:17) a konečně třetím je potom vzkříšení z mrtvých (Ž 104:30) a ve všech těchto případech spolupracoval Duch svatý s Otcem a Synem. (VIII.11)²⁴

Reakce a ohlasy

Učení církve nebylo ještě úplně promyšleno a jasně formulováno – jakási relativní prvotní bezproblémovost trojiční nauky v prvních třech stoletích, o níž svědčí celá řada teologů (např. Justin, Ireneus, Klement Alexandrijský a zejména Origenes), však byla dosti brutálně narušena Ariovým vystoupením (318). Jeho základní teze zněla, že Bůh podle logiky nemůže být zplozený a Kristus není od věčnosti a jako jednoznačný závěr z toho vyvozuje, že Kristus není Bůh, nanejvýš snad privilegovaný stvořený duch. Spolu s ariány (z nichž někteří sounpodstatnost Synu přiznávali) ani pneumatochové nevyznávali božství Ducha svatého. Makedoniáni neboli pneumatochové²⁵ sice připouštěli, že je Duch věčný, je ale podle nich na nižší úrovni a nemá být proto uctíván. Jako argument používají bibli – poukazují na to, že Písmo nikde nenazývá Ducha Bohem. Socrates se o jejich zakladateli zmiňuje ve svých *Církevních dějinách*: *Macedonius také tvrdil, že Duch sv. není tak vznešený jako Otec a Syn a nazval jej služebníkem.*²⁶

Oponenti Basileiovi vyčítali předložky, které užíval v doxologii: „Otcí se Synem spolu s Duchem svatým“. Sami dávali přednost formulaci „Otcí skrze Syna v Duchu svatém“.

Krátce po Basileiově smrti byl jeho přítel Řehoř pozván do Konstantinopole, kde dokonce i chvíli předsedal koncilu. Ze tří kappadockých Otců byl nejschopnějším řečníkem a jeho *Pět teologických řečí* se označuje za nejlepší spisy teologického řečnictví 4.stol. – třetí kniha há-

²⁴ dopis VIII. 2.3.11; str.115-122

²⁵ Původně se jednalo o dvě různé nauky, které se později staly synonymní. Athanasios je nazýval tropiky (= ti, kteří převrací smysl Písma)

²⁶ Socrates Scholasticus: Církevní dějiny I – teologické studie, 7. patristická čítanka, str. 103

jí rovnost všech tří božských Osob, pátá s pomocí Písma dokazuje božství Ducha sv. proti makedoniánům. Řehoř z Nazianzu také jako první pochopil důležitost výrazu „vycházení“ (J 15:26) – s ním a po něm vstupuje toto slovo navždy do teologie o Duchu sv., ačkoli už sám Řehoř prohlašuje, že není možné vyjádřit, v čem toto vycházení spočívá. Proti biblickému literarismu ariánů, eunomiánů a makedoniánů říká, že i když Písmo o některých věcech mlčí, šli církevní Otcové za psaný text a nahlédli jeho vnitřní smysl, zatímco heretici jen uspěli na povrchu. A krom toho oblíbené výrazy heretiků pro Boha (např. nezrozený) v Bibli rovněž nejsou.

Koncilu v Konstantinopoli se účastnil i Řehoř z Nyssy, který byl rovněž autorem četných polemik s pneumatochy, ariány, ad. V jedné z nich – *Proti Řekům* – rozvíjí ideu, že každé Boží dílo začíná u Otce, je uskutečňováno skrze Syna a dovršeno v Duchu svatém, což tedy nejsou tři oddělené záležitosti, nýbrž jedna a ta samá práce Boží. Ze všech Kappadočanů byl Řehoř z Nyssy nejvíce v rozhovoru s platonismem, zejména s Plotinem, což se projevilo i na jeho myšlení.

Basileiova pneumatologie je společným zdrojem východní i západní teologie a mocnou inspirací obou spiritualit. Basileios také vytvořil řeholní pravidla, která se záhy rozšířila po celém Východě. Byla však známá i na Západě – sám Benedikt z Nursie nacházel v baziliánské spiritualitě mnoho podnětů k uskutečňování asketického života.

Aurelius Augustinus

Život, učení a dílo

Augustin (354-430) - Již od svého narození (v městečku Tagaste) žil na rozhraní dvou světů: Jeho otec Patricius byl pohan, zatímco matka (dnes sv. Monika) byla zbožnou křesťankou.

Augustin se stal svou intenzivní a mnohostrannou činností výraznou osobností evropské kultury. Jeho myšlenky ovlivňují již několik staletí myšlenkové proudy ve filozofii a teologii. Sám studoval v blízké Madauře gramatiku a rétoriku, a od roku 370 pokračoval ve studiu rétoriky v Kartágu, kde se připravoval ke svému povolání (učitel řečnictví). Byl rozeným řečníkem a zůstal jím po celý život. V Kartágu si žil volně (narodil se mu tady nemanželský syn Adeodatus, 372-390), až r.373 ho k vážnějšímu zamyšlení nad životem přivedla četba Ciceronova *Hortensia*. Krátce poté přilnul také k manicheismu a zůstal mu horlivě oddán po devět let. Vyučoval ve svém rodišti, v Kartágu, krátce v Římě a pak v Miláně. V posledním jmenovaném městě se působením sv. Ambrože, biskupa milánského, a vlivem četby sv. Pavla a novoplatoniků, zvláště Plotina, obrátil na křesťanství. Sepsal mnoho filozofických děl (později u nich ustupuje filozo-

fický obsah spíše bohoslovnému). R. 391 přijal kněžské svěcení a po pěti letech se stal biskupem v Hippo, kde roku 430 zemřel, zatímco město obléhali Vandalové.

Mnoho cenných informací o jeho životě i jeho názorech nám zprostředkovává autobiografický spis *Vyznání (Confessiones)*, který však sepsal až mnohem později, kdy se měřítka jeho úsudků již značně posunula. Pozoruhodnou skutečností je, že jak Augustina uchvátila Ciceronova elegantní latina a výmluvnost, urážela ho kostrbatost jazyka Bible a trvalo mu dlouho, než tuto nelibost překonal. Také před katolickou církví dal nejprve přednost manicheismu, neboť ten připisoval rozumu vyšší hodnotu než katolická církev, která od svých stoupenců požadovala, aby akceptovali jisté obsahy víry jen na základě autority. Brzy však začal pocíťovat značné rozčarování i z manicheismu. Novou jistotu, kterou tak usilovně hledal, pak našel v Miláně u Ambrosia a v novoplatónských spisech.

Ve svém díle *O boží obci (De civitate Dei)* zdůrazňuje, že žádní jiní filozofové se nepřiblížili tolik ke křesťanství jako Platón a jeho škola, přitom však Augustin vytvářel svou vlastní formu křesťanství a vzdaloval se centrálním pozicím a podmínkám antického myšlení. Výchoziskem Augustinova filozofování byl rozbor stavů vlastního vědomí, ponoření se do vlastní duše: *Nechod' ven, vrať se do sebe samého! V nitru člověka přebývá pravda! (O pravém náboženství)*. Tímto niterným, psychologickým rázem se jeho filozofie zásadně liší od antické.

Napsal nespočet kázání, dopisů, polemických spisů (proti manicheismu, marcionismu, donatismu, pelagianismu, arianismu ad), spisů morálních a pastorálních a teologických studií. V knize nazvané *Retractiones* systematicky rozebírá všechna díla, která do té doby sepsal. Z jeho filozofických děl jmenujme kupříkladu *De vita beata, Soliloquia (Samomluvy), De immortalitate animae, De libero arbitrio (O svobodné vůli)*, mezi apologetické spisy náleží *De vera religione* a *De civitate Dei*, z dogmatických knih nás bude především zajímat *De Trinitate*, kde se Augustin snažil nacházet odpovědi na otázky, které vznikaly ohledně skutečné podstaty a osobnosti Ducha svatého a vzájemných vztahů božských osob. Každopádně se tomuto tématu věnuje i v jiných svých spisech, za všechny jmenujme: *De fide et symbolo* (O víře a vyznání víry), *De doctrina christiana libri IV*, atd.

Ukázky z díla

O Boží Trojici a hlavně o Duchu svatém mluví Augustin v poslední (13.) knize ve *Vyznáních* a to na základě výkladu prvních veršů Geneze: *Ve slově Bůh, který vše stvořil, našel jsem Otce; ve slově Počátek, v němž vše stvořil, našel jsem Syna. A poněvadž věřím, že v Trojici jest Bůh můj, hledal jsem v Písmu svatém a našel: „Duch Boží vznášel se nad vodami.“ Hle, Trojice, Bůh můj: Otec, Syn a Duch svatý, Tvůrce veškerého stvoření. (Conf. 13. V.)*

Svoji trojiční teologii dále rozvíjí třeba v knize *Křesťanská vzdělanost (De doctrina christiana)*, což byla první příručka pro biblický výklad v křesťanském starověku. Vyžaduje zde, aby ten, kdo vykládá Písmo svaté, dříve než začne interpretovat učení Ducha svatého, ovládal lidskou vzdělanost. Vykladač má být obezřetný při rozhodování, zda nějaký text chápat ve smyslu obrazném či doslovném: *Duch svatý proto uzpůsobil svatá Písma velkolepě a spasitelně: srozumitelnějšími místy zamezuje hlada, temnějšími zabraňuje přesycení. Skoro všechny tyto nejasnosti se totiž na jiných místech najdou v naprosto srozumitelné podobě.* (De doc. christ. 2.VI.8.)

Onou věcí, z níž se máme těšit, je Otec, Syn a svatý Duch, totožná Trojice, jediná skutečnost, skutečnost nejvyšší a společná všem, kdo se z ní těší, (...) Jméno, jež by odpovídalo něčemu tak výsostnému, není snadné nalézt – leda snad můžeme říci, že tato Trojice je jediný Bůh, z něhož, skrze něhož a v němž je vše. Tak Otec, Syn a Duch sv. jsou jeden každý Bohem a všichni dohromady jsou jediný Bůh, jeden každý z nich je celá podstata a všichni jsou jediná podstata. Otec není Synem ani Duchem, Syn není Otcem ani Duchem sv., Duch sv. není Otcem ani Synem, nýbrž Otec je pouze Otcem, Syn pouze Synem a Duch sv. je pouze Duchem sv. Všichni tři mají tutéž věčnost, tutéž neproměnnost, tutéž svrchovanost, tutéž moc. V Otci je jednota, v Synu vzájemná rovnost, v Duchu sv. soulad jednoty a vzájemné rovnosti, a toto trojí je vše jedním skrze Otce, vše si je navzájem rovno skrze Syna, vše je spolu spjato skrze Ducha sv. (De doc. christ. 1.V.5.)

Z Augustinova spisu *De trinitate* se nejčastěji zmiňují jeho analogie, kterými se snaží Trojici vysvětlit. Mezi nejznámější příklady patří tyto trojiční struktury: mysl, poznání a láska (*mens, notitia, amor*)²⁷, paměť, rozum a vůle (*memoria, intelligentia, voluntas*)²⁸, milující, milovaný a láska (*amans, amatus, amor*).²⁹ Odraz tohoto božského uspořádání může člověk pozorovat i na sobě, neboť jako rozumné stvoření byl učiněn k Boží podobě.³⁰

Augustin zastával vycházení Ducha svatého z Otce i Syna, jak to po něm převzala celá Západní teologie: *Dále v oné svrchované Trojici, která je Bůh, nejsou žádné časové mezery, aby se dalo ukázat či aspoň zkontrolovat, zda se nejprve zrodil Syn z Otce a potom z obou vyšel Duch svatý, poněvadž svaté Písmo jej nazývá Duchem obou. On sám to je, o němž Apoštol říká: „Protože jste synové, poslal Bůh do vašich srdcí Ducha svého Syna.“ (Ga 4:6) A on sám to je, o němž tentýž Syn říká: „Nejste to vy, kdo mluvíte, ale mluví ve vás Duch vašeho Otce.“ (Mt 10:20) A z mnohých dalších svědectví slov Božích se potvrzuje, že je to Duch Otce i Syna, který je v Trojici ve vlastním smyslu nazýván Duch svatý. O něm říká opět sám Syn: „kterého vám pošlu od Otce“ (J 15:26) a na jiném místě: „kterého pošle Otce ve jménu mém.“ (J 14:26) Že však vychází z obou, je dokázáno, protože Syn sám říká: „vychází od Otce“ (J 15:26), a když vstal z mrtvých a zjevil se svým učedníkům, dýchl na ně a řekl: „přijměte Ducha svatého“ (J 20:22), aby ukázal, že Duch vy-*

²⁷ De trin. IX 5.8

²⁸ De trin. X 11.18

²⁹ De trin. IX 2.2

³⁰ srov. s De trin. XV. 6.10, 20.39

chází i z něj. Tohle je také ta „síla“, která z něj vycházela, jak čteme v evangeliu, a uzdravovala všechny.³¹

(De trin. XV. 26.45)

Když už jsme u sesílání Ducha, je zajímavé, že podle Augustina byl jeden a tentýž Duch seslán dvakrát, a to pokaždé za jiným účelem: *Co se však týče příčiny, že po svém vzkříšení dal nejprve Ducha svatého na zemi a potom ho poslal z nebe, domnívám se, že tímto darem byla do našich srdcí vlita láska, již milujeme Boha a bližního podle oněch dvou přikázání, na nichž spočívá celý Zákon i Proroci. Aby toto vyjádřil, dal Pán Ježíš sv. Ducha dvakrát: jednou na zemi kvůli lásce k bližnímu a potom z nebe kvůli lásce k Bohu.* (De trin. XV 26.46)

Reakce a ohlasy

Po Augustinovi dostal směr, který ho pro sebe bral jako zásadní autoritu, přímo název augustinismus. Jeho vliv se ve velké míře projevil např. u Anselma z Canterbury, Bonaventury či Tomáše Akvinského. Také reformátoři se k němu, jak známo, obraceli pro radu a inspiraci.

Ve své době hájil nutnost milosti proti britskému mnichovi Pelagiovi; vystupoval ostře vůči donatistům, kteří se chtěli oddělit od církve. Po Augustinově vystoupení na synodě v Kartágu (r. 411) přišli donatisté z příkazu císaře o své kostely, členů jejich sekty začalo ubývat a poslední zbytky zanikly v 7.stol.

Nejvíce se Augustin snažil vyrovnat s manicheismem, s nímž ho pojilo několik let jeho života. Manicheismus vycházel ze zoroastrismu, proto kladl především důraz na dualismus. Na pomoc se Augustin obrátil k novoplatonismu a o zlu mluvil jako o nedostatku dobra. V jednom z manichejských spisů (*Velké evangelium*) je zakladatel Mání představen jako Ježíšem předpovězený Parakletos. Vliv tohoto hnutí lze rozpoznat u paulikiánů (objevili se v 7.stol.), bogomilů, kteří začali působit v Bulharsku v 10.stol. - odmítali SZ, církevní hierarchii, hmotný svět byl podle nich dílem ďábla a duši viděli jako uvězněnou v hmotném těle. A konečně ve 12.stol. navázali na tuto linii kataři.

...Pána a dárce života,... (Závěr 2)

V minulé kapitole jsme došli k závěru, že Duch svatý má před Bohem výjimečné postavení. Následující úvahu bychom pak mohli shrnout pod nadpis „Jeden Bůh nestačí?“. Otazník je zde vskutku na místě, proč si křesťané museli své vyznání komplikovat tím, že trvali na jediném Bohu, který ve skutečnosti v sobě zahrnuje tři osoby, které si mají být ve všem rovny a přesto je nelze vzájemně zaměnit? Proč nestačilo jen věřit v jejich existenci, ale bylo třeba přesně vyme-

³¹ srov. s Lk 6:19

zit, za jakých podmínek je víra v ně skutečně správná a uznávaná, když rozmanitost výkladů dokazovala neschopnost jasného a přesvědčivého vyjádření této skutečnosti? Tématem tohoto závěru tedy bude, je-li Duch rovnoprávným členem Trojice či nikoli. Za tím účelem se pokusím porovnat model předkládaný Basileiem, Augustinem, Sabeliem a Ariem.

Jak již bylo poukázáno výše (viz Basileiovi následovníci a odpůrci), nauka o Trojici nemá pevnou oporu v Písmu, proto se její vykladači obraceli pro vhodné argumenty i jinam. Zvláštní důležitou roli hrála vyznání víry, v nichž byly jednotlivé osoby charakterizovány a církve vyžadovala od zájemců o křesťanství, aby se je před svým křtem naučili nazpaměť, neboť v těchto formulích bylo shrnuto hlavní křesťanské učení.³²

Na základě Augustinových a Ambrosiových tezí bylo složeno tzv. Athanasiovo vyznání, které výrazně formulovalo Trojiční učení.³³ Mimo jiné se v něm uvádí: *Obecná víra pak jest ta, abychom ctili jednoho Boha v Trojici a Trojici v jednotě.* Následuje vyčerpávající vyjmenování vlastností (svatost, nestvořenost, věčnost atd.), které náležejí všem třem osobám, aby se vzápětí vždy hned zdůraznilo, že se přitom jedná jen o jednoho Boha: ... *Podobně všemohoucí Otec, všemohoucí Syn, všemohoucí Duch svatý, a přece nikoli tři všemohoucí, nýbrž jeden všemohoucí. Tak (jest) Otec Bůh, Syn Bůh i Duch svatý Bůh, a přece nejsou tři Bohové, nýbrž jeden jest Bůh.* Následuje vysvětlení, v čem se od sebe jednotlivé osoby liší: *Duch svatý od Otce i Syna není učiněn, ani stvořen, ani zplozen, nýbrž vychází z nich.*³⁴

V nicejsko-cařihradském vyznání (viz nadpis) je Duch nazýván Pánem, což lze dohledat v 2Kor 3:16-17 (...*Duch je tím Pánem...*). Podobně i o Bohu Otci i o Ježíši Kristu se často mluví jako o Pánu, i když české překlady užívají obvykle pro Otce označení Hospodin, které však vychází ze staročeského „hospod“ (= pán). Máme tedy tři Pány, kteří však společně vládou a jednají jako jeden? Nejčastěji udávaným veršem pro vyzdvižení spoluúčasti všech tří „osob“ je Mt 28:19, který se stal podkladem křtících formulí. Přitom se v bibli častěji křtí jen ve jménu Ježíše (např. Sk 10:48), znamená to tedy, že i v tomto případě zastupuje jeden všechny tři? Zajímavé vysvětlení nabízí Karl-Heinz Ohlig, který je toho názoru, že dokud se konverze ke křesťanství týkala jen židů, postačil křest v Ježíšově jménu. U konvertitů z polyteistického prostředí už bylo nezbytné zdůraznit víru v jednoho Otce, Ježíše, Jeho Syna a spolu s tím i přijetí nového způsobu života – tj. podle Ducha. Trojiční křestní formulí tedy považuje za stručné katechetické shrnutí.³⁵

³² O Apoštolském vyznání se tradovalo, že jej složili sami apoštolé zvláštním vnuknutím Ducha svatého, což už v 15.stol. bylo označeno za legendu. Apostolikum pak převzala reformace, pro niž se stalo základem výkladů jejích katechismů. Rozšířenější verze vznikala postupně na ekumenických koncilech v Niceji (325), v Cařihradě (381) a v Chalcedonu (451) a podle toho byla označena za nicejsko-cařihradské vyznání.

³³ Autorem ovšem nebyl Athanasios, nýbrž jakýsi augustiniánský teolog v 2. pol. 5.stol.

³⁴ Čtyři vyznání, Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, Praha 1951, str. 27-33

³⁵ Karl-Heinz Ohlig: One or three?, str. 36-37; z něm. přel. Richard Henninge; Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 2002

Další příležitostí, při níž je tato Trojice společně jmenována je Štěpánova vize před smrtí (Sk 7:55n), kdy plný Ducha svatého, pohleděl k nebi a uzřel Boží slávu i Ježíše, jak stojí po pravici Boží. K tomu však Hans Küng poznamenává, že Štěpán tehdy neviděl Boží Trojici jako takovou – vlastně jen Ježíše ve viditelné lidské podobě a dále slávu neviditelného Boha Otce, což mu bylo umožněno neviditelným Duchem, který působil ve vyznavači samotném.³⁶

Na základě těchto dvou příkladů můžeme vidět, že dosud v popisu Trojice panuje značná zdrženlivost a Duch je zde vykládán spíše jako zprostředkovatelská síla či způsob života, než jako samostatně jednáající bytost. To, že se nakonec víra v Trojici v církvi prosadila, není vůbec samozřejmostí, podíváme-li se na alternativy, které se nabízely v podobě ariánství či sabellianismu – vždyť jeden čas mělo ariánství značnou převahu! Vítězství jednoho směru ale neznamenalo, že by ty ostatní byly na hlavu poraženy, ve skutečnosti se v různých variacích vracely a to i u ortodoxních teologů. Nebo byli přinejmenším z těchto bludů obviňováni.

1. Povšimněme si proto nejprve těch, kteří přisoudili Duchu v Trojici nižší postavení. Antiochejský biskup Pavel ze Samosaty (modalista) pokládal Ducha za bezosobní sílu Boha, za pouhé zjevení Boží milosti, což je varianta, jíž jsme se podrobněji zabývali v závěru předchozí kapitoly. Dalším návrhem (Arius, aj.) bylo, že Duch je podřízen Otci a následně i Synu. Zde by šlo jako klíčové slovo užít termín „vycházení“ (viz příští kapitola), který implikuje závislost Ducha na dalších dvou osobách, od nichž bere svůj počátek i smysl.

Jednou z námitek, kterou proti takovému stanovisku vznáší Basileios, je biblický citát, že služebník neví, co dělá jeho pán (J 15:15). Vezmeme-li však celý verš i s kontextem, obrací se tu Ježíš na své učedníky a přisuzuje jim plnou znalost, jakou má i on sám, což z nich ovšem nečiní „pány“ na stejné úrovni s Otcem, nýbrž jen Boží přátele. Navíc se nejednalo o jejich rozhodnutí, nýbrž pro něj byli vyvoleni (J 15:16). Podobně byla-li Duchu určena jeho specifická role, nemusí být nutně spojena s neznalostí toho proč a pro koho ji plní. Vždyť koneckonců i lidé, kteří si sami přisuzují roli služebníků, předpokládají alespoň částečné povědomí o Božích záležitostech.

S rafinovanou variantou přišel Sabellius, který spojil všechny tři osoby v jednu, která se však navenek projevuje trojím způsobem. Hlavní výhrada proti tomuto svůdnému vysvětlení poukazovala na to, že spolu jednotlivé osoby komunikují (např. Ježíšovy modlitby k Otci, přímlyvy Ducha atd.), což, pomineme-li možnost Boží samomluvy či schizofrenie, přeci jen tuto myšlenku značně poškozují. Možná by se to dalo ještě trochu zachránit, kdybychom předpokládali, že je v Duchu i v Synu obsaženo božství jen částečně, čímž bychom ale se dostali zpět k subordinacionismu.

³⁶ Hans Küng: Credo – The Apostles' Creed explained for today; str. 152; z něm. přeložil John Bowden, Londýn 1993 (pův. něm. verze – Piper Verlag, Mnichov 1992)

Zkusme si tedy představit hierarchii – Otce jako hlavu a Syna s Duchem třeba jako paže. Podobné příměry nacházíme i v Písmu, kde se zároveň zdůrazňuje, že jednotlivé údy nemají všechny stejný úkol, ale přitom jsou jedním tělem (Ř 12:4-5), což by mohlo odpovídat představě tří osob a jednoho Boha. Důležité na tomto příměru je to, že i když hlava rozhoduje o jednání celého těla, sama se bez jeho spolupráce neobejde. Proto je tak důležitá úloha Ducha svatého, který zprostředkovává vůli Otce a Syna lidem, jimž je určena.

2. Basileiovou snahou bylo obhájit božství Ducha a jeho rovnocenné postavení v Trojici, zároveň však rozvíjel svou vlastní pneumatologii. V knize *De Spiritu Sancto* kupříkladu píše o slávě Ducha, která proměňuje člověka k větší dokonalosti, což mu umožňuje otevřít se Božimu působení (často používá přirovnání ke světlu, které prozáří oko člověka, aby viděl čistěji a jasněji – srov. *De Sp.S.* XXI, 52). Nadto rozlišuje trojí zdokonalování, na kterém má Duch svůj podíl: Stvoření světa, křest a vzkříšení z mrtvých (dopis VIII.11). Základem této obhajoby by však muselo být potvrzení, že tak Duch jedná sám od sebe a ne jako Boží nástroj. Ve svém dopise (viz výše) Basileios vysvětluje, že Duch je svou podstatou svatý, proto posvěcuje jiné a podobně bychom mohli rovněž říct, že je živý a vzdělaný, neboť je dárce života a vyučuje. Jinými slovy na základě vnějšího jednání se předpokládají odpovídající vlastnosti. S tím se dá souhlasit, podle mě však už nelze zároveň se stejnou jistotou prohlašovat, zda jsou tyto vlastnosti od věčnosti nebo jsou získané.

Když potom Augustin mluví o Trojici o pár desítek let později, převzal už od svých předchůdců hotovou představu, že Bůh je tvořen třemi Osobami. Z toho tedy vychází, když chce Trojici popsat a vysvětlit (srov. *Conf.* 13.V.). Za pozornost rovněž stojí, že mluví-li o Duchu svatém, používá přitom abstraktní pojmy, jako je láska, vůle, síla či moc, která působí sjednocení mezi Otcem a Synem a mezi člověkem a Bohem. Proti tomu vystupuje Hans Küng, který tvrdí, že v žádném případě nelze Ducha sv. chápat jako třetí element, jako věc mezi Bohem a lidskými bytostmi. Podle něj znamená Duch osobní Boží blízkost k lidem, kterou lze od Boha oddělit tak málo, jako jsou oddělitelné sluneční paprsky od slunce. Proto ptáme-li se, jak je neviditelný, nedotknutelný Bůh přítomný věřícím lidským bytostem, pak je jednomyslnou odpovědí NZ, že je nám Bůh přítomný v Duchu, skrze Ducha a ovšem jako Duch.³⁷

V každém případě, hovoří-li Augustin o Duchu jako o vztahu mezi jednotlivci, lze ho přitom jen obtížně současně považovat za osobu. Navíc, když přirovnává Boha k jednotě, Syna k vzájemné rovnosti a Ducha k jejich vzájemnému souladu (*De doctrina christiana*, viz výše), přisuzuje sjednocující úlohu všem třem osobám, takže odlišnými formulacemi říká o každé osobě totéž. Což je sice v souladu s jeho předchozím výkladem, ale už z toho není jasné, proč trvá

³⁷ Hans Küng: *Credo – The Apostles' Creed explained for today*; str. 125

na rozlišení tří osob, mají-li podle něj tutéž věčnost, tutéž neproměnnost, tutéž svrchovanost, tutéž moc a stejnou podstatu.

Augustin rozlišuje také dvojí seslání Ducha a zdůvodňuje to potřebou dvojí lásky, jež má být křesťanům vlastní: láska k Bohu a láska k bližnímu. Jako bychom v tom slyšeli ozvěnu Janova evangelia: *Jako si Otec zamiloval mne, tak jsem si já zamiloval vás. Zůstaňte v mé lásce.* (J 15:9). Obdobná slova najdeme i v Janově listě: *Kdo zachovává jeho příkázání, zůstává v Bohu a Bůh v něm; že v nás zůstává, poznáváme podle toho, že nám dal svého Ducha.* (1J 3:24), kde se na jiném místě rovněž píše, že Bůh je láska (1J 4:16). Z toho vidíme, že i láska je všem třem osobám společná, a že je to právě láska, která spojuje Otce, Syna a Ducha a tyto tři pak následně s těmi, kdo zůstávají v Bohu.

Zbývá už jen rozhodnout, jestli má Duch nižší nebo stejné postavení jako Bůh. Žádný z předkládaných modelů nemá podle mě úplnou pravdu ani nenapadnutelné zdůvodnění. Pokud však vezmeme jako výchozí předpoklad, že Otec, Syn i Duch svatý usilují o totéž, nejsou mezi nimi žádné spory a mohou navenek vystupovat jako jeden Bůh nebo každý zvlášť podle potřeby, potom si se vztahy, které mají mezi sebou, není nutno dělat starosti. Nakonec snad všichni a všechno bude jedno ve vzájemné lásce (J 17:21nn) a nebude už třeba rozlišovat, kdo je první a kdo poslední (Zj 22:13).

Středověká teologie

Po pádu západorímské říše se jejím univerzálním dědicem stala církev. Jelikož Byzance se o osud Západu příliš nezajímala, obrátil se papež s prosbou o pomoc v těžkých časech na Franky. V pol. 8.stol. obdržel papež od franského krále Pipina území, z něhož vznikl církevní stát, a tím pádem vzrostla také moc a vliv jak Říma tak celé církve. Když pak r.800 papež Lev III. pomazal Karla Velikého na císaře, obnovilo se tím západní císařství a císař se zároveň stal ochráncem celé katolické církve. Tato křehká rovnováha ale nevydržela dlouho. Nepěkné poměry v církvi se nakonec dočkaly reformy v podobě clunijského hnutí, zavedení celibátu, boje o investituru apod.

Celá Evropa byla v podstatě postupně christianizována, misie totiž nesloužila jen k šíření víry, ale i politiky, proto se jí různí panovníci rádi ujímali. Boje a nevráživost probíhaly i mezi kněžími, a to kvůli používání liturgického jazyka a typu vykonávaných obřadů, jak to na vlastní kůži pocítil třeba Metoděj, když byl několik let vězněn konkurenčními biskupy a pak ještě musel obhajovat možnost slovanské liturgie v Římě kvůli zlým pomluvám.

Zatímco se především na Východě vedly zuřivé pře o úctu k obrazům, což vedlo k obrazoborectví a všelijakému násilí, na Západě bylo v nepokojných dobách stěhování národů zniče-

no vedle jiných věcí i velké množství knih, proto první snahy po uklidnění poměrů směřovaly ke kompilování a sbírání starých materiálů, které se soustřeďovaly v kláštorech. Mnišství je tudíž považováno za určitou formu hnutí Ducha. Reformátorem a organizátorem mnišského života se na Západě stal Benedikt z Nursie, který r. 529 založil klášter na hoře Monte Cassino. V benediktinské řeholi se kladl důraz na pokoru a život mnichů byl účelně rozdělen mezi modlitbu a práci (k níž záhy patřilo i čtení a opisování knih). V 11.stol., když vzrostla obava z blízkého konce světa, stoupl tím i význam klášterů.

Ve středověku kvetl kult svatých, uctívání relikvií, vykonávaly se poutě a zvláštní postavení se přisuzovalo také Svaté zemi, odkud se křesťanství do Evropy dostalo. Náboženské pohnutky později též iniciovaly křížácké výpravy do Palestiny, které sice rozšířily křesťanské obzory (přejímání orientální kultury a vědy) a ovlivnily do značné míry rytířskou kulturu, na druhou stranu s nimi šly ruku v ruce pogromy, vraždění a ničení při dobytí Jeruzaléma (1099), vyplnění Cařihradu (1204), neslavný konec dětské výpravy (1212-13) atd. V důsledku křížových výprav vznikaly také rytířské řády: johanité a templáři; na základě řehole sv. Benedikta zase byly založeny řády cisterciáků, kartuziánů a premonstrátů.

Na počátku 13.stol. vznikl zcela nový typ řádů nazývaných žebravé, k nimž patřili v první řadě dominikáni a františkáni, a které působily převážně ve městech. Jejich snahou bylo demonstrovat, že se církev nežene pouze za majetkem a mocí a reagovaly tak také na různá hnutí, která požadovala radikální chudobu církve. Dominikáni i františkáni se ujali vyučování na univerzitách, jež od počátku 12.stol. vznikaly z klášterních a katedrálních škol, i když mezi těmito dvěma řády vládla značná rivalita. Mendikantské řády, jak se jim také říká, se věnovaly vedle vyučování rovněž i intenzivní pastorační činnosti.

Středověká teologie se v podstatě dělí na dvě části: na teologii spekulativní (scholastiku) a kontemplativní (mystiku). Zatímco scholastika usilovala o přesné vymezení pojmů a o sladění víry a vědy v neodporující si celek, který by odpovídal zastávaným dogmatům i zdravému rozumu, zaměřovala se mystika především na cit, na prohloubení vztahu s Bohem a spolu s tím očekávala i hlubší porozumění tajemstvím víry.

Spisů o Trojici bylo ve středověku mnoho, oblíbeným žánrem se stala summa, shrnující výklad, k jehož významným představitelům patřil kupř. Petr Lombardský, jehož kniha se stala napodobovaným vzorem. Z dokumentů, které se věnují tématu Trojice výhradně, jmenujme jen tak namátkou *De Trinitate* od Richarda od sv. Viktora či *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi* Anselma z Canterbury.

Joachim z Fiore

Život, učení a dílo

Joachim z Fiore (asi 1130-1202) – Jeho otec byl správním úředníkem na Sicílii a Joachim měl rovněž nastoupit světskou kariéru. Vydal se na cestu do Orientu, kde navštívil také východní kláštery u Mrtvého moře a Jeruzalém. Na hoře Tábor se mu podle legendy dostalo zjevení o významu Písma, zvláště o souvislosti SZ a NZ. (Tábor byl již předtím podle tradice ztotožňován s horou Proměnění.) Po tomto zážitku se rozhodl stát se mnichem a po návratu do rodné Kalábrie (jih Itálie) vstoupil ve svých 15 letech do cisterciáckého kláštera Sambucina u Luzzi, později ještě prošel několika dalšími. Dokonce byl i několik let opatem v Corazzu (1177-1192). Nespokojen s laxním a nedisciplinovaným přístupem mnichů nakonec odtamtud odešel a věnoval se psaní. Krátké období strávil v pustině, a pak založil v pohoří Silla (Kalábrie) r. 1182 vlastní klášter San Giovanni di Fiore s novým florentským řádem schváleným papežem Celestýnem III. r. 1196 – tento mnišský řád vystupoval samostatně do r. 1633, kdy byl začleněn zpět do cisterciáckého řádu.

Joachim byl v přízni 4 papežů, všeobecně byl považován za proroka, některými za falešného jinými za pravého. Sám se za proroka nepovažoval, nanejvýš přiznával, že má dar duchovního porozumění, tj. jak správně porozumět Písmu. Jedním z proroctví, které mu pozdější tradice přisuzovala, bylo předpovězení založení dvou významných mnišských řádů: františkánů a dominikánů. Dante ho ve své slavné knize umístil do *Ráje* (XII 139-141), v knize *Acta Sanctorum* byl pod označením beatus – blažený (den památky blahoslaveného Jáchyma z Fiore je zde stanoven na 29.května), zároveň se však jeho jméno objevilo i v *Katalogu heretiků*. Spory o jeho osobnosti pokračují až dodneška.

O učení a vnitřním životě jeho řádu toho mnoho nevíme. Částečně však lze vycházet z dochovaných spisů, jakým je např. *Tractatus de vita S.Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam*, který Joachim z Fiore sepsal r. 1187 před tím než založil Řád z Fiore. Vyjadřuje v něm nespokojenost s existujícími mnišskými řády a také své záměry pro jeho vlastní nový řád. *Výklad ke knize zjevení (Expositio in Apokalypsim)* a několik dalších traktátů k apokalypse a k evangeliím.

Jednota Nového a Starého Zákona (Liber Concordiae Novi et Veteris Testamenti)

Žaltář o deseti strunách (Psalterium decem chordarum)

Kniha obrazů (Liber figurarum), ad.

Učení, které je nejčastěji spojováno s jeho jménem, se týká rozdělení historie na tři věky³⁸, které souvisí s osobami v Trojici: Věk Otce – doba starozákonních ustanovení; Věk Syna – doba novozákonních ustanovení (42 generací po 30 letech³⁹), což byla zároveň i doba v níž ještě Joachim a jeho současníci žili; a konečně Joachimem předpovídaný věk Ducha, který má být zahájen nahrazením novozákonních svátostí novými (stejně tak jako byly starozákonní obřady nahrazeny těmi novozákonními) – současná zkažená církev bude nahrazena novou církví duchovní (resp. mnišskou). Podle svých výpočtů odhadoval Joachim začátek tohoto nového věku někdy kolem r.1260. Joachim tedy očekával, že po judaismu a křesťanství přijde lepší náboženský věk a kultura (před ním však měl ještě nakrátko získat vládu Antikrist a na věřící v tomto období mají čekat poslední a nejhorší zkoušky).

- 1) ordo conjugatorum (řád rodinný-světý, patriarchální kultura, hierarchická autorita), trvá od Adama po narození Krista, je to věk zákona a poslušnosti, jemuž jsou vzorem Abraham a Mojžíš.
- 2) ordo clericorum (řád kazatelský-kněžský, kněžsko-klerikální kultura; kláštery aj.), věk víry a milosti, vzorem je Petr.
- 3) ordo monachorum (řád mnišsko-řeholní, věk kontemplativních mnichů – rovnost všech mužů a žen), věk poznání, vědění, svobodné vzájemnosti, rozjímání, lásky a přátelství, vzorem je apoštol Jan (mystik a kontemplátor)

Joachim byl navíc přesvědčen, že každý věk se skrytě rozvíjí již během předcházejícího věku. Proto chápe např. Benedikta z Nursie, zakladatele západního mnišství, jako předchůdce věku Ducha. Označuje ho proto za Elijáše, jakým byl kdysi i Jan Křtitel.

Často užívá metafory a analogie: ve věku Otce jsou lidé otroky, ve věku Syna svobodní a ve věku Ducha přátelé; v 1. věku vládl zákon, v 2. milost a ve 3. plnost milosti. Jinde zase označuje jednotlivé etapy jako kořen, stonek a sklizené obilí, atd.

Joachim dále dělil dějiny světa podobně jako Augustin do sedmi světových epoch (etas) na epochu Adama, Noeho, Abrahama, Davida, babylonského vyhnání, Jana Křtitele a současnou dobu. První a druhý věk pak ještě dále dělil do dalších sedmi období. V rozporu s Augustinem se však domníval, že po množství útrap poznají všeobecné dějiny epochu blaženosti a duchovní svobody. Křesťanská dokonalost leží v důsledku toho před námi, v historické budoucnosti. Že se jedná o dějiny, a ne o eschatologii dosvědčuje mj. fakt, že i třetí věk pozná úpadek – neboť jediná neporušitelná dokonalost bude zjevena až na posledním soudu.

³⁸ Ve svých knihách užívá Joachim pojem status (stav), nikoli věk, a míní tím „vývojový stupeň“ světa a tomu odpovídající uspořádání společnosti.

³⁹ Odvozeno z Mt 1:1-17, neboť podle Matouše uplynulo 42 generací mezi Abrahamem a Ježíšem.

Na rozdíl od svých předchůdců se Joachim rozchází s tradičním názorem na jednotu Písma: není u něj už zapojeno na střed – Krista, nýbrž vnějškově odpovídá průběhu děje. Když tedy takto dějiny ztrácí svůj střed, jsou podřízeny principu pokroku, což přineslo později různé formy očekávání pozemského ráje (např. marxismus zaměnil mnichy jako nositele proměny komunistickou stranou).

V několika bodech se Joachimovo filozofické pojetí historie staví nepřátelsky vůči středověké církvi. Avšak Joachim nezamýšlel stavět se proti papežství – pro něj to byla legitimní a právoplatná instituce pro věk Syna – nicméně viděl v rostoucím počtu mnišských řádů a ve vzrůstající se laické zbožnosti jasná znamení přicházející nové doby. Očekával, že nové nahradí staré mírumilovně, postupným vývojem, takže byl proti násilí, i třeba neposlušnosti, která by tak chtěla prosadit nový věk.

Napsal kritický traktát na názory o Trojici Petra Lombardského, ale 4. lateránský koncil (1215) odsoudil některé jeho alternativní myšlenky a obvinil ho ze zdůrazňování Boží trojjediné přirozenosti na úkor jeho jedinství. Už předtím sice odsouzení názorů Petra Lombardského zvažoval papež Alexandr III., nicméně Inocenc III. se rozhodl Lombarda schválit jako platnou autoritu. Jelikož byl Joachim svými výpady vůči Lombardovi známý, musel být tudíž koncilem poopraven. Jednalo se však o korekci velmi opatrnou, s důrazem na zachování Joachimovy dobré reputace, pro jejíž potvrzení vydal Honorius III. ještě navíc veřejnou deklaraci, v níž zdůrazňuje, že Joachim nebyl žádným heretikem, nýbrž mužem církve. Joachim byl hlavně proti Lombardovu popisu Boha jako nejvyššího bytí, které je absolutně dokonalé samo v sobě, což Joachimovi znělo jako jakýsi druh Aristotelova nehybného hybatele, jenž se neúčastní historického dění – naproti tomu Joachimovým zásadním principem bylo Boží aktivní zapojení se ve třech etapách historie. A protože odlišoval historické věky, vznikala tak dojem, že každá Boží osoba jedná sama za sebe, proto byl koncilem podezírán z triteismu.

Další rys, v němž se Joachim lišil od církevních autorit i od hnutí chudoby spočíval v tom, že neočekával obnovení ideální minulosti, nýbrž dokonalejší budoucnost. To, co bylo závazné pro minulost, nemusí být závazné pro současnost ani pro budoucnost. Předpokládal tedy, že nadcházející věk již nebude mít formu katolické církve, nýbrž to bude nové náboženství s novým řádem života, svobodná komunita církve ducha, bez papeže, svátostí, Písma, teologického vzdělání a bez duchovenstva. (Ernst Benz: *Ecclesia spiritualis*, str.47)

Své názory opíral o Písmo: Ef 4:11-13, 1Kor 13:9-10 (oba tyto úryvky hovoří o budoucím plném poznání a jednotě), Zj 14:6 (*Tu jsem viděl jiného anděla, jak letí středem nebeské klenby, aby zvěstoval věčné evangelium obyvatelům země, každé rase, kmeni, jazyku i národu.*). Ačkoli, i když ve svém díle často cituje, že litera zabíjí, ale duch oživuje (2Kor 3:6)⁴⁰, jsou pro něj litera a duch neoddělitelně spjaty.

⁴⁰ verš často citovaný za reformace

Ukázky z díla

Jedno ze svých vidění týkající se Trojice, které měl Joachim o Svatodušní neděli, líčí v předmluvě své knihy *Žaltář o deseti strunách*: *Tehdy, když jsem vešel do kostela pomodlit se ke všemohoucímu Bohu před svatým oltářem, zmocnila se mě nejistota ohledně víry v Trojici, jakoby to bylo obtížné pochopit či věřit, že všechny osoby jsou jeden Bůh a jeden Bůh všemi osobami. Když se to stalo, modlil jsem se celou svou silou. Byl jsem značně vyděšený a byl jsem pohnut vzývat Ducha svatého, jehož svátek byl toho dne, aby mi ráčil ukázat svaté tajemství Trojice. Pán nám přislíbil, že plné pochopení pravdy lze nalézt v Trojici. To jsem si opakoval a začal se modlit žalmy, abych dokončil počet, který jsem si určil. V ten okamžik se neprodleně objevila v mé mysli podoba Žaltáře o deseti strunách. Tajemství Svaté trojice v ní zazářilo tak jasně a čistě, že jsem byl ihned pohnut k výkřiku: „Který bůh je tak veliký jako náš Bůh?“⁴¹*

Již z tohoto úryvku je patrné, že Joachim neviděl ve svém poznání zjevení něčeho nového, nýbrž dar porozumění pravdy již zjevené ale skryté v Písmu. A toto porozumění je mu zprostředkováno Duchem svatým.

K vyložení svých myšlenek používal Joachim také obrazných vyjádření. Jeho obrazce, které využil pro ilustraci, shromáždili jeho bezprostřední žáci po jeho smrti do *Knihy obrazů*, kterou vydali. Nejznámějším vyobrazením jsou Tři kruhy Trojice, které svým propojením představují tři věky (zelený kruh symbolizuje Boha Otce, modrý Syna a červený Ducha sv.), jež jsou navíc spojeny se symbolikou Alfy a Omegy a s hebrejským Božím jménem (Tetragrammaton).⁴²

Je to také *Knihy obrazů*, v níž lze nalézt obsírné a přístupné podání opatova pohledu na přicházející věk Ducha. Jím předpovězený historický vývoj je zde v souladu s jeho očekáváním postupného triumfu ducha nad tělem, což podle něj bylo neodlučitelné od rozvoje mnišství. Současný stav mnišských řádů jeho ideálním představám neodpovídal, proto podle něj mělo dojít k obnově mnišství novým vytrysknutím síly Ducha Svatého v dějinách.

Vztahům v Trojici se asi nejvíce věnuje ve své knize *Jednota Nového a Starého Zákona*, v níž s pomocí alegorie vykládá paralely v rámci Starého a Nového Zákona a dokládá jimi rovněž svou představu o třech řádech, které jsou pro něj odrazem božské Trojice v dějinách:

Zásada, že Duch svatý vychází z Otce i Syna bez začátku a bez konce nás podněcuje k zamýšlení nad třemi řády, o nichž jsme mluvili výše, protože to, co bezpečně zachováváme o jeho přirozenosti, se na nich zjevuje ještě jasněji. (...) Poznamenejme zde, že ten, kdo vytvořil člověka ke svému obrazu a podobně také stvořil Abrahama, Izáka a Jákoaba v pořadí, že tak mohou nést otisk božské Trojice, stejně jako stvořil i mnoho dalších trojic (trios).

⁴¹ Přeloženo z: Bernard McGinn: *Apocalyptic Spirituality*, str.99

⁴² Obrázek viz příloha.

Bůh chtěl stanovit ony tři řády tak, že ony samy mají být obrazem a podobou Trojice, jak řekl Apoštol: až bychom všichni dosáhli jednoty víry a poznání Syna Božího, a tak dorostli zralého lidství, měřeno mírou Kristovy plnosti. (Ef 4:13) Neboť Bůh uvažuje o celém zástupu věřících, jako by byli jediným člověkem stvořeným z masa a krve a dechu žívota. A jako je křev prostředníkem mezi tělem a duší, tak i kněžský řád je prostředníkem mezi těmi, kdo jsou sezdáni v manželství a mnichy. (...)

Kněžský řád nese podobu Syna, který je Slovem Otce, neboť byl ustanoven, aby kázal a učil lidi cestu Páně a nařízení jejich Boha. Řád nese podobu Ducha svatého, který je Boží láskou, protože tento řád by nemohl pohrdat světem a světskými věcmi, kdyby nebyl pozván Boží láskou a veden stejným Duchem, který vedl Pána na poušť. Tento řád je také nazýván duchovním, neboť nekráčí podle těla, nýbrž podle ducha.

První řád byl zahájen Adamem, druhý Jošijášem, králem judským, třetí začal jednak prorokem Elišou a jednak sv. Benediktem. Proč je tomu tak? Protože Duch svatý vychází z Otce i Syna. Neboť kdyby Duch svatý vycházel jen z Otce jako Syn – zdálo by se mnohem přiměřenější pro kněžský i mnišský řád, aby začaly zároveň a zároveň dosáhly svého cíle. Kdyby naopak Duch svatý vycházel jen ze Syna – jako Syn jen z Otce – pak by bylo zřejmě pro třetí věk vhodnější, aby náležel jen svatému Duchu, stejně jako by náležel ten druhý Synovi. Ve skutečnosti, protože je jeden Otec, z něhož vychází Syn i Duch svatý, jeden Duch, který vychází zároveň z Otce i Syna, dva, kteří vychází z jednoho Otce, je správně první věk připisován jen Otci, třetí jen Duchu svatému a druhý Synu a Duchu svatému společně.

Neříkám to, aby snad někdo věřil, že království či dílo jedné osoby by měla být oddělené od království či díla dvou dalších osob – to by bylo srdcím věřících odporne. Tato výpověď by měla být přijímána prostě s ohledem na tajemství. (...)⁴³

Tajemstvím měl Joachim na mysli, že Trojice je v sobě jedna a nerozdílná, takže všechny tři osoby vždy jednají současně, ale v historickém odhalení Trojice se rozdílují mezi jednáním jednotlivých osob projevují. Za povšimnutí též stojí, že Joachim srovnává Ducha svatého s Boží láskou, na jiném místě zas pro změnu s Jákobem, tzn. že ani abstraktní příměr není popřením Ducha coby rovnocenné v dějinách samostatně působící osoby. Zajímavé je i zdůraznění role Ducha svatého tím, že je mu vedle jeho vlastního věku připisována i výrazná spoluúčast na věku druhém.

Reakce a ohlasv

Život Joachima z Fiore (anonym, 1209) – zde jeden mnich z kláštera ve Fiore mj. odhaluje pohled na florentský řád krátce po smrti svého zakladatele a výhled jeho stoupenců do budoucna.

Život Joachima (Lukáš z Cossenzy⁴⁴, † 1224)

⁴³ Liber Concordiae (kniha 2, část 1, kapitola 9) – přeloženo z: Bernard McGinn: Apocalyptic Spirituality, str.129-130

⁴⁴ Byl v 80.letech Joachimův sekretář a udržoval s ním styky i poté, co se r. 1201 stal arcibiskupem.

Komentář k Jeremiášovi (anonym) – ukazuje vliv florentského řádu, jejich apokalyptické představy, na vývoj nových náboženských skupin v pol. 13.stol., zvláště na františkány. V první řadě to byli františkánští Spirituálové, kdo přijali Joachimovy myšlenky za své a radikalizovali je – začali se totiž považovat za prorokovaný nový řád, který zahajuje nový věk.

Zhruba do roku 1240 byla s Joachimovým dílem obeznámena jen malá skupinka jeho následovníků. Krátce po tomto roce se však začalo rozvíjet joachitské hnutí. Jedním z podnětů se k tomu stal jeden florentský opat, který hledal útočiště v konventu minoritů v Pise, kam s sebou vzal Joachimova díla a představil je tak řádu. Brzy nato se objevila první pseudo-joachimská díla (např. *O Jeremiášovi*, viz výše) a Joachimův vliv na františkány tak postupně sílil.

Jeden ze Spirituálů, františkán z Pisy, **Gerhard de Borgo San Donnino**, publikoval svůj *Úvod k Věčnému evangeliu* (asi 1250), což byl komentář k hlavním Joachimovým spisům a označil zde Joachima za pravého proroka. Kolem knihy záhy vypukl velký skandál, neboť její autor v ní došel vpravdě k extrémní interpretaci Joachima. Tvrdil totiž, že nyní s příchodem nového věku jsou SZ a NZ zcela zrušeny a jejich místo coby autoritativního textu zaujalo Věčné evangelium Svatého Ducha obsažené v Joachimových spisech. A rovněž prohlašoval, že autorita katolické církve se přiblížila svému konci a že brzy (r.1280) se objeví nová, duchovní církev, totiž církev Ducha svatého.

Papež Alexandr III. odsoudil toto dílo r.1255 a r.1263 zavrhl provinční koncil v Arles samotného Joachima a jeho spisy jako základ zhoubného učení joachitů o třech etapách historie - to však zůstalo jen lokálním podnikem a k formálnímu papežskému odsouzení Joachima nikdy nedošlo. Teologické pařížské univerzity využily této nenadálé příležitosti, aby prohlásily žebrařské řády za heretické a nebezpečné.

Vůdce 2.generace Spirituálů **Petr Jan Olivi** (Pierre Jean d'Olivi; 1248-98) vydal r. 1297 svůj *Komentář k apokalypse*, v němž si přisvojil Joachimovu historickou periodizaci. Vylíčil zde rovněž sv. Františka jako mesiášskou a apokalyptickou figuru, jako anděla podle Zj 7:2. V Oliviho schématu se také spor mezi papežem a Spirituály ohledně chudoby stal bojem dobra a zla, který je předzvěstí posledních dní světa.

Na výklady Oliviho, Arnolda z Villanova ad. navazovali někteří begardi a bekyně. Inspiraci zde zřejmě čerpalo i entuziastické kající hnutí flagelantů, které od roku svého založení (1260) bylo činné až do 15.stol. a hlásalo konec světa. Všichni tito stoupenci snižovali v očích některých komentátorů Joachimovu reputaci. Jejich další výtkou pak obvykle bylo, že jím údajně vypočítaný rok počátku nové éry nevyplnil očekávání.

Takové spojení františkánů s Joachimovým proroctvím ohrožovalo hierarchickou církevní autoritu. Mezi teology, kteří odsoudili Joachimovu filozofii byl i Tomáš Akvinský, který napsal, že nic dokonalejšího už nemůže přijít na svět. Joachimovu vizi vykládal eschatologicky,

tj. mimo historii ne během ní. Jinou častou katolickou výhradou je, že tento stupňovitý pokrok vkládá do Trojice věroučně nepřipustnou hierarchickou strukturu.

Přesto ke konci 16. a na počátku 17. stol. objevily první generace jezuitů význam joachimovské koncepce třetího věku. Pociťovaly totiž dramatickosti své doby a blížící se souboj se zlem (které ztotožňovaly s Martinem Lutherem!)

Trojí a sedmičetné členění světového dění hraje důležitou roli i ve viděních Jakuba Böhmeho r. 1600. Nejznámější a nejrozpracovanější podobu joachimovské apokalyptiky nalezneme v Hegelově filozofii dějin. Tři stádia poznání (teologické, metafyzické a pozitivní) zase objevíme u francouzského filosofa a sociologa Augusta Comta, který byl pravděpodobně ovlivněn Lessingovým spisem *Výchova lidského pokolení*.⁴⁵

Tomáš Akvinský

Život, učení a dílo

Tomáš Akvinský (1225-1274) se narodil v Aquině, v malém italském městě 30 km od Neapole. Jeho rodiče doufali, že se stane opatem blízkého benediktinského opatství Monte Casino, proto jej tam ponechali na vychování už jako pětiletého chlapce. Později byl poslán do Neapole studovat artistickou fakultu. Zde už od r. 1231 působili dominikáni, kteří zapůsobili na mladého Tomáše natolik, že se sám stal dominikánem, a to proti vůli rodiny. Když jej řád vyslal do Paříže, byl zajat členy vlastní rodiny, kteří jej drželi přes rok v domácím vězení a snažili se ho přesvědčit, aby z řádu vystoupil. Neuspěli a jakmile jej propustili, odešel studovat do Paříže a Kolína (během studií se seznámil s Albertem Velikým a jeho prostřednictvím i s Aristotelem). Po vystudování začíná sám vyučovat teologii a sice v Itálii a v Paříži. Zemřel pak cestou na lyonský koncil, kde měl obhájit své učení.

Tomáš byl velmi plodným autorem, napsal komentáře k biblickým knihám i ke spisům cizích autorů (Boëthius: *O Trojici*, Dionysius Areopagita, Aristoteles ad.), četné disputace⁴⁶, příležitostná díla (*Opuscula*) a samozřejmě známé summy. Souhrnný teologický výklad podal v *Teologické summě*, kterou po jeho smrti dokončili jeho žáci. Tato kniha byla koncipována jako učebnice, která měla nahradit *Čtyři knihy sentencí* Petra Lombardského. Tomáš byl vzorovým křesťanským filosofem-teologem, který si plně si uvědomoval intelektuální závazek vůči náboženské doktríně, přesto byl přesvědčen, že křesťanští myslitelé mají být připraveni racio-

⁴⁵ Zde tento filozof rozvíjí myšlenku nepřetržitého a pokračujícího zjevení, které se uzavírá třetím věkem (vítězstvím rozumu).

⁴⁶ tzv. *Quaestiones*, což byly otázky a odpovědi pronesené během pravidelně se konajících univerzitních disputací: *De veritate*, *De malo*, *De anima* atd.

nálně disputovat o jakémkoliv tématu, zvláště o teologických problémech, nejen mezi sebou, ale také s ne-křesťany. Při rozhovoru se Židy a heretiky se obvykle lze domluvit na základě Starého případně Nového zákona, ale například s pohany a muslimy je nutné se odvolat k přirozenému rozumu, s nímž je každý nucen souhlasit. Ovšem v teologických otázkách si přirozený rozum nedostačuje, protože některá data jsou přístupná pouze v Písmu (*Summa proti pohanům* I.2.11). Proto si v této čtyřdílné *Summě* ponechal ty části učení (včetně toho o Trojici), k nimž nelze dospět bez křesťanského zjevení, na závěr.

Z jeho učení připomeňme pět důkazů o Boží existenci, zabýval se také vztahem mezi vírou a rozumem (filozofií a teologií) - upravil i aristotelskou filozofii, aby byla více v souladu s křesťanstvím a rozpracoval nauku o transsubstanciaci, která byla v hrubých obrysech přijata na 4.lateránském koncilu (1215). K nauce o Trojici a o Duchu sv. nic nového nepřidával, ale aspoň systematicky zpracoval a předložil dosavadní poznatky v této oblasti – vrchol středověké dogmatiky. Tajemství Trojice, vykoupení, svátosti, vzkříšení atd. pokládal za nepřístupná rozumu, ale pouze víře.

Ukázky z díla

Od otázky 27 v I. svazku v *Teologické Summě* probírá Tomáš problematiku Trojice: O vycházení božských osob, jejich vztazích, užívané terminologii (osoba, hypostaze, bytnost), o možnostech poznávání Trojice přirozeným rozumem apod. Co se týče posledního uváděného tématu, pokládá Tomáš schopnost dojít přirozeným rozumem k poznání Trojice božských osob za nemožnou.⁴⁷ V otázkách 36 až 38 se věnuje osobě Ducha svatého, např.: *Musí se říci, že v Božství se jméno láska může bráti i bytostně i osobně. A pokud se bere osobně, jest vlastním jménem Ducha Svatého, jako Slovo jest vlastním jménem Synovým. Aby to bylo zřejmé, musí se věděti, že, ježto v Božství jsou dvě vycházení, jak bylo svrchu ukázáno, jedno po způsobu rozumu, což jest vycházení slova, jiná po způsobu vůle, což jest vycházení lásky ...* I 37,1 (336-337); Jiným označením Ducha je „Dar“: *musí se říci, že Dar, pokud jest v Božství jménem osobním, neobnáší podrobenost, nýbrž toliko pocházení ve srovnání s dávajícím.* (I 38,1 k.3)

Na jiném místě si Tomáš pomáhá analogií v knize Genesis, aby měl k čemu přirovnat Trojici, když vidí osobu Otce v Bohu mluvícím, osobu Syna ve slově, které se mluví a osobu Ducha Svatého v zalíbení, s nímž Bůh viděl, že je to dobré, co bylo učiněno.⁴⁸ Z Nového Zákona jej zaujaly rovněž vnější podoby Ducha, jimiž se zviditelnil při Ježíšově křtu a při svém sestání o Letnicích. Součástí této otázky 39 (III. svazek) „O pokřtění Kristově“ vedle přirovnávání sedmi darů Ducha sv. k vlastnostem holubice (např. *Holubice má místo zpěvu lkání. To patří do daru*

⁴⁷ S.Th. I 32,1 (str.299)

⁴⁸ S.Th. I 74,3 k.3 (str.629)

bázně, jímž svatí mají potěšení ve lkání nad hříchy.) je i úvaha o seslané holubici (čl.6), a o tom, zda se jednalo o skutečného živočicha (čl. 7, kde mimo jiné namítá, že by bylo nepatřičné, aby Duch klamal přihlížející pouhým zdáním). Hned nato dodává Tomáš ještě dva důvody, proč Duch sestoupil v podobě ohně: *A to nejprve, aby ukázal žár, jímž měla být pohnuta jejich srdce, aby všude hlásali Krista v útiscích. A proto se také zjevil v ohnivých jazycích. Pročež praví Augustin, K. Jan.: „Dvěma způsoby ukazuje Pán viditelně Ducha sv.,“ totiž „holubici nad pokřtěným Pánem, ohněm nad shromážděnými apoštoły. Tam se ukazuje prostota, zde žár. Tedy ukázal se v podobě holubice, aby posvěcení Duchem neměli lsti; aby prostota nezůstala chladná, ukázal se v ohni. Nepozastavuj se, že jazyky jsou rozdělené: jednotu poznej v holubici.“ Za druhé, jak dí Zlatoušty, protože „když bylo třeba odpouštět přechy,“ což se děje ve křtu, „bylo třeba mírnosti,“ jež se ukazuje v holubici. „Ale když jsme nabyli milosti, zbývá čas soudu,“ což naznačuje ohněm.⁴⁹*

V XVI. kapitole 4. knihy *Summy proti pohanům*, uvádí Tomáš důvody, pro které byl Duch chápán jako stvoření, např. ty, že nepromlouvá ze své moci, nýbrž slouží příkazujícímu (J 16:13), říká se o něm, že byl seslán, popř. darován, může jím být tedy disponováno, je mu vlastní pohyb (Gn 1:2 – vznášel se, JI 2:28), přitom má Tomáš za prokázané, že je Bůh nehybný, podobně platí, že je Bůh nedělitelný (ale Nu 11:17!), nemůže na něj doléhat zármutek (ale Iz 63:10, Ef 4:30), atd. Hned v dalších dvou kapitolách však dokládá s pomocí biblických veršů, že Duch sv. je pravý Bůh a osoba jsoucí o sobě.

Ježto tedy Duch sv. nás stanovuje přáteli Boha a dopřává nám, aby v nás přebýval a my v něm, jak bylo prokázáno, plyne z toho, že skrze Ducha sv. máme radost z Boha a útěchu ve všech nesnázích a náporech světa: proto se praví: „Navrať mi radost z ochrany své, a duchem statečným posilni mne.“ (Ž 50:14) (...) Ježto je ale pro přátelství podstatné shodovat se s přítelem v tom, co chce. Boží vůle je nám však objasňována jeho učením. Patří tedy k lásce, kterou Boha milujeme, abychom splnili jeho příkázání, jak říká Jan: „milujete-li mne, budete zachovávat má příkázání.“ (J 14:15) Protože se tedy z Ducha sv. stáváme milovníky Boha, jsme jím jaksi vedeni, abychom plnili Boží příkázání. Apoštol praví: „Ti, kdo se dají vést Božím Duchem, jsou synové Boží.“ (Ř 8:14)⁵⁰

O kousek dál se Tomáš vrací zpět k výchozím námitkám proti Duchu svatému a jednu po druhé je vyvrací, např.: *Podobně také, co se praví: „Vezmu z ducha tvého a dám jim“ (Nu 11:17), nemá se vztahovat k samotné bytnosti čili osobě Ducha svatého, když je nerozdělitelný, ale k jeho účinkům, dle nichž přebývá v nás, a ty mohou v člověku vzrůstat nebo být umenšeny. Co se týče emocí, které se Duchu přisuzují, přirovnává to Tomáš biblické řeči např. o hněvu Božím, totiž že se jedná o podobnost účinku, neboť „rozhněvaný“ Bůh si počíná stejně jako rozhněvaný člověk, tedy trestá. –*

⁴⁹ S.Th. III. 39,6 (str. 374-375)

⁵⁰ S.c.Gent. 4.kniha, kap.XXII (str.68)

Tak i Duch svatý se nazývá zarmouceným pro podobnost účinku; opouští přece hříšníky, jako zarmoucení opouštějí ty, kdo je zarmucují.⁵¹

Reakce a ohlasy

Řády dominikánů a františkánů měly v té době velký vliv na mladou generaci, navzájem si ovšem konkurovaly. Třeba Bonaventura, magistr minoritů, odsuzoval odvolávání se na filozofy, tvrdil, že je to mísení vína s vodou a Tomáš mu na to odpověděl obrazem z Káně, totiž, že to naopak znamená proměnit vodu ve víno. Krátce po smrti Tomáše Akvinského byly některé jeho teze odsouzeny, jeho památku hájil vedle jiných i Albert Veliký.

Po Tomášově smrti se jeho učení stává oficiální filosofií dominikánského řádu, nicméně brzy jsou některé části jeho učení zakázány (na pařížské univerzitě v roce 1277) a jeho stoupení pronásledováni.

Na počátku 14. století se pak Tomášovo učení (tomismus) začíná opět šířit po celé Evropě a v roce 1322 je Tomáš Akvinský papežem Janem XXII. svatořečen. Po tridentském koncilu se jeho učení stalo osou protireformace. V roce 1879 je pak tomismus povýšen na oficiální filozofii katolické církve, v podobě novotomismu je pak určujícím myšlenkovým směrem v katolické církvi dodnes. Nicméně po 2. vatikánském koncilu jeho vliv opět poklesl.

Oponentem Tomáše Akvinského byl františkán Jan Duns Scotus, který vycházel především z vůle (rozum ukazuje vůli, co je možné, ale vůle sama si může svobodně vybrat), zatímco Tomáš zdůrazňoval hlavně rozum. Značná část Scotových spisů se nese ve vědomé opozici k Tomáši Akvinskému.

Reformace vystoupila proti scholastikům vůbec – stavěla proti jejich složitým formulacím prostý výraz víry opřený o slovo Boží. Později ovšem přejala mnoho z jejich metod, i když se s obsahem jejich učení nadále příkře rozcházela.⁵²

Proti Tomášovým pěti důkazům Boží existence vystoupil I.Kant a místo nich formuloval svůj vlastní tzv. deontologický (morální) důkaz Boží existence. A právě v konfrontaci s Kantem a existencialismem se ve 20.stol. rozvinul novotomismus.

... Který z Otce i Syna vychází, ... (Závěr 3)

Jak je vidno z nadpisu a jak už bylo avizováno v předchozí kapitole, bude tématem tentokrát vycházení Ducha, a nejen to, zrovna tak je důležité i jeho přicházení. Jinými slovy se zaměříme také na to, jakým způsobem se Duch projevuje a co se od jeho působení očekává.

⁵¹ Obě citace jsou ze S.c.Gent. 4.XXIII. odst. 6. a 7. (str.72)

⁵² Čtyři vyznání, str. 395

Nicejsko-cařihradské vyznání uvádí, že Duch svatý „vychází z Otce“. Dovětek „a Syna“ (filioque) se kvůli arianismu objevil ve Španělsku, byl schválen na koncilu v Toledu (589), koncem 8.stol. tuto formulaci převzala francouzská církev, v Římě ji však přijali až roku 1014.⁵³ Benedikt VIII. a koncil v Lyonu (1274) to prohlásili za dogma. Podle východní církve je Bůh zdrojem Syna i Ducha sv., zatímco na Západě viděli zdroj v Boží esenci a v návaznosti na Augustinovu analogii byl Duch sv. chápán jako ten, kdo sjednocuje Otce a Syna. Tyto rozdílné představy samozřejmě vedly k neshodám. Např. konstantinopolský patriarcha Fotius v 2. pol. 9.stol. kritizoval západní představu Ducha vycházejícího z Otce i Syna s tím, že dva oddělené principy v Trojici by zničily jednotu Boží.

Něco na tom zřejmě bude, vždyť Joachim byl kvůli rozlišování vlivu jednotlivých osob Trojice ve světě podezříván z triteismu. Přitom se ale myšlenka Boží jednoty navzdory oné kritizované formulaci na Západě udržela. Stejně tak není zřejmě zcela oprávněná obava Západu, že východní stylizace vyjadřuje tendenci k subordinacionismu. Věnujeme-li větší pozornost třeba učení Řehoře z Nazianzu, najdeme tam ujištění, že monarchie se neomezuje na jednu osobu ani nedochází k dělení esence. Dále jsme tu ubezpečeni, že nebyla doba, kdy by Otec, Syn a Duch nebyli – poslední dva jmenovaní jsou tedy z Otce a nikoli po Otcí.⁵⁴

Co je však ono „vycházení“? U Basilea (viz Život, učení a dílo) bylo uvedeno, že přirovnával vycházení Ducha k Božímu dechu, což souzní i s tím, co jsem zmiňovala v úvodu ke Starému Zákonu, totiž že se hebrejské slovo ruach překládá jednou jako Duch a jindy jako dech. Další variantu předkládá Tomáš, srovnáváje Ducha k vycházení lásky z Boží vůle (S.Th. I 37,1). Obojí analogie slouží svému účelu: dech oživuje a zprostředkovává slovo a láska/vůle pobízí k činu a ovlivňuje smýšlení. Sečteno a podtrženo „vycházení“ znamená Boží vůli na jedné straně a uschopnění k jejímu splnění na straně druhé.

A jaká byla ve skutečnosti odezva na vycházejícího, resp. přicházejícího, Ducha? Vzrůstající zbožnost a úcta k církvi jí přinášelo odpovídající vliv a majetek, což mělo později za následek, že se za to stávala terčem kritiky. Provázanost se světem vzbuzovala totiž v mnoha lidech dojem, že se tím představitelé církve odvracejí od Boha. Z toho důvodu se začalo rozvíjet mnišství, jež kladlo důraz na soběstačnost (tj. žili většinou stranou od lidí a snažili se vystačit si pokud možno s vlastními zdroji) a na duchovní vývoj (modlitby, četba, zpěvy atd.).

Pocit nedokonalosti a nedostatečnosti ale přetrvával a ani zkaženost církve nepřestávala být problémem: papežské schizma, spory o moc a vlastnictví, pronásledování řádu templářů z politických důvodů apod. K tomu četné nemoci, války a živelné pohromy udržovaly věřící v napjatém očekávání příchodu Božího království, kdy to staré a špatné bude nahrazeno novým a lepším. Pomíjivý pozemský život měl smysl jen potud, nakolik se týkal toho posmrtného (čili zda cesta člověka na tomto světě směřovala spíše k ráji či do pekla).

⁵³ Jeden z hlavních důvodů schizmatu mezi Východem a Západem r. 1054.

⁵⁴ srov. s: Robert Letham: The Holy Trinity, str.159

Do toho přichází Joachim s představou, že lidstvo se bude vyvíjet k lepšímu ještě před druhým příchodem Krista. Rozděлил celý vývoj na tři etapy podle tří Božských osob, z nichž každé přisoudil vládu nad jedním z věků. Příznačně to nejdokonalejší závěrečné období přiřkl Duchu svatému (zároveň však i spoluúčast na tom prostředním). Duch zde symbolizuje jednotu, vzájemnou lásku a plnost poznání, jak mu to připisuje i většina ostatních pisatelů. Vzbuzuje to však otázku, jak je možné, že i na konci této epochy má přesto dojít k úpadku, jenž bude vystřídán neporušitelnou dokonalostí po posledním soudu.

Výrazným Joachimovým rysem je přitom jeho mírumilovnost, s níž toto všechno očekává. Ačkoli si je vědom nedostatků v církvi, přesto jí zachovává svou poslušnost a je proti jakémukoli násilnému urychlování nastávající změny dvou epoch. Pochopitelně ne všichni jeho stoupenci s ním sdíleli stejnou trpělivost a důvěru, že Bůh svoji vůli na světě uplatní sám, až to uzná za vhodné.

Znovuobjevení Aristotela pro středověkou teologii znamenalo velikou výzvu a jeho filozofie má mezi teology příznivce i odpůrce. Zatímco Tomáš patřil spíše k obhájčům aristotelismu, Joachim byl proti. Z této pozice vyčítá Joachim Lombardovi, že chápe Boha více jako Aristotelova nehybného hybatele, než podle Písma, totiž jako Boha jednajícího.

V úvodu jsme rozlišili teologii na spekulativní a kontemplativní. Tomáše bychom zřejmě bez menšího váhání zařadili spíše ke scholastikům, zatímco Joachim vykazuje kontemplativní tendence. Pro oba však je Boží Trojice tajemstvím, do něhož lze proniknout jen s pomocí působení Boží milosti.

Zamyslíme-li se nad Joachimovou předmlouvou k *Žaltáři o deseti strunách*, dojde nám, že i když byla víra v Trojici ve středověku běžnou, jakmile se na ni přestalo hledět jako na samozřejmou, mohlo to i v silně věřícím člověku vzbuzovat rozpaky a nejistotu, jelikož nebylo vůbec snadné tuto myšlenku rozumově vysvětlit. Joachim si při výkladech pomáhá důmyslnými obrázky, symboly a alegoriemi, které jsou jistě ilustrativní, ale stejně mohou nepřipraveného čtenáře snadno zaskočit.

Tomáš je připraven reagovat na možné námitky, jež by bylo možno vznést proti zastávané víře křesťanů ať už na základě Písma či filozofie. Své odpovědi ovšem předkládá s naprostou jistotou, jako by jeho tvrzení byla nepochybná. Ostatně jistota ve víře byla pro tehdejší lidi velice důležitá, neboť byla spjatá do značné míry s touhou po Boží blízkosti, která by zabránila číhajícímu zlu, aby se člověka nezmocnilo a neuvrhlo jej do zoufalství a chaosu.

Takže zatímco Tomáš klade důraz na stabilitu světa a názoru, domnívá se Joachim, že dobré bude překonáno lepším, a to co bylo, už nemusí více platit - včetně dosavadního uspořádání církve, Písma a teologického vzdělání. Podobně je to i s očekáváním přínosu Ducha: na jednu stranu je jeho příchod spojen s nadějí na obnovu, stejně tak jako s vyhlídkou na nastolení řádu, rovnováhy a odstranění všech nejasností (1Kor 13:12-13).

Zbývá ještě poslední otázka, a sice, zda se tento příchod odehraje někdy v budoucnu nebo se tak již stalo, či se tak děje prakticky neustále. O dřívějším seslání Ducha jsme mluvili již několikrát a zrovna tak je pravda, že se jeho přítomnosti vždy znovu žádá při udělování svátostí, při snaze porozumět a pocítit Boží blízkost, při důležitých rozhodnutích (např. před volbou papeže) atd. Co se týče výhledu do budoucna, můžeme jen doufat, že se nějakým Božím řízením (působením Ducha sv.) vše nakonec obrátí k lepšímu, a že se tak splní daná biblická zaslíbení (např. Sk 2:17nn).

Reformace

14.stol. bylo ve znamení událostí, na něž církev nemohla být pyšná: avignonský „exil“ papežů, zrušení templářského řádu, papežské schizma. Nespokojenost veřejnosti volala po nápravě. Reformací bylo ale vícero. První byla husitská a o sto let později se začala z Německa šířit reformace světová. Na straně katolické však rovněž docházelo k reformám. Potřebu reformy tedy připouštěli všichni, měli však rozdílnou představu, jak ji provést. Zatímco reformátoři usilovali o návrat k původní čisté víře, což je přivedlo k odtržení od tradiční církve, katolíci se též snažili o zlepšení stávající situace a obviňovali reformátory ze schizmatu.

Vedle těchto několika hlavních proudů existovala zároveň i jiná hnutí, která se protivila tradici i církevním institucím. Nejrozšířenější byli katarí, jejichž východiskem byl manicheismus, a jako heretici byli téměř vybiti křížovými výpravami.⁵⁵ Z obavy ze ztráty autority zavedla kvůli nim církev také inkvizici, kterou svěřila do rukou dominikánského řádu.

U skupiny několika mužů a žen se zřetelně rozvinuly adamitské tendence. Skupina usilovala o návrat k původnímu rajskému, bezhříšnému stavu provokativním kultem nahoty a sexuální uvolněnosti života. Často se předpokládá, že se jednalo o příslušníky sekty Svobodného ducha. Zavrhovali institucionalizovanou církev i s jejími obřady a svátosti včetně manželství. Neuznávali potřebu vzdělání ani bible. Pokládali se za rovné Ježíši Kristu a naopak vyzdvihovali Ducha svatého. V říjnu 1421 je dal Jan Žižka z Trocnova pobít a upálit.⁵⁶

Podobně to vypadalo i v době druhé reformace: V různých krajích povstávali spiritualisté a novokřtění s cílem vytvořit společnost křesťanů, vedených přímým zasahováním božského Ducha, oddělených od církve, lpící prý na psaném slově a zapletené do zájmů tohoto světa. Za tyto tendence, ač jí byly cizí, byla činěna odpovědnou reformace.⁵⁷ V této linii kladoucí důraz

⁵⁵ Hnutí katarů či albigenských se objevují v různých částech Evropy od 11.stol. Tato hnutí rozlišují mezi dokonalými, kteří přijali křest Ducha vzkládáním rukou, a těmi, kteří Ducha nepřijali.

⁵⁶ Jaroslav Boubín: Petr Chelčický (Myslitel a reformátor), Vyšehrad, Praha 2005, str. 83

⁵⁷ Čtyři vyznání, Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, Praha 1951, str. 55

na intenzivní osobní náboženský prožitek a morální rigorismus pokračovali pietisté, metodisté ad. Ve 20.stol. se zase rozvinula letniční hnutí.

Přitom jak husité tak reformátoři se hlásili ke starým církevním vyznáním a uznávali klasické chápání Trojice. Měli i velkou úctu k Duchu svatému, i když u něj kladli některé důrazy jinak, než bylo do té doby zvykem. Především se zabývali Písmem a vírou, jejichž zprostředkování věřícím přikládali výhradně Duchu, čímž snižovali do té doby nad vše vyzdvihovanou neomylnou autoritu církve.

Ilustrativní příklad konfliktu mezi církevními autoritami a vznikající reformací lze ukázat na samotném zakladateli protestantského hnutí, Martinu Lutherovi. Luther (1483-1546) studoval na univerzitě v Erfurtu, žil v augustiniánském klášteře a působil jako profesor ve Wittenbergu. Když zahájil kampaň proti prodávání odpustků, byl prohlášen za kacíře. Své nové pojetí teologie hájil na sjezdu augustiniánů v Heidelbergu: Spravedlnost je od Boha ne od lidí. Na sjednané disputaci v Lipsku byl označen za kacíře Johannem Mayerem Eckem, který srovnával jeho teze s husitstvím, valdenskými, Viklesem ad. Ve své obhajobě prohlásil Luther, že koncily a oficiální církve se mohou mýlit. Zrevidoval také svůj někdejší kritický odstup k české reformaci.⁵⁸

V Lutherově teologii koncept Ducha svatého naprosto dominuje – učení o ospravedlnění, o svátostech atd. Prostředky, které Duch sv. užívá, jsou svátosti a Slovo (v Písmu i v kázání). Co se týká Lutherova pohledu na Trojici, ten byl zpočátku zcela tradiční, tj. v souladu s názory Augustina a scholastiků, přičemž varuje proti těm scholastickým trojičním spekulacím, které nejsou podloženy Písmem. Učení o Trojici pak nacházel především v prologu Janova evangelia.⁵⁹ Později došel k názoru, že věčnou Trojici může člověk poznat jen ve zjevení. Každopádně „Luther nikdy nepochyboval, že je Duch Boží osobou a ne pouhou božskou manifestací síly.“⁶⁰ Na rozdíl od scholastické představy iluminace, zastával Luther názor, že osvětlení Duchem nám nepřináší poznání o vnitřní přirozenosti Boha, nýbrž o Boží vůli s námi.⁶¹ Dílem Ducha je nepřetržitý akt lásky trojjediného Boha ve stvoření, vykoupení a posvěcení.⁶²

Spory probíhaly i mezi představiteli reformace. Z hlediska našeho tématu je asi nejzajímavější konflikt mezi Lutherem a Zwinglím, který se týkal spiritualistů a jejich koncepce Ducha. Luther šmahem odsoudil jejich pojetí „svobody Ducha“ jako entusiasmus, zatímco jeho oponenti se pro změnu domnívali, že Luther spojuje dílo Ducha výlučně jen s aktualizací „ospravedlnění“, a že ztrácí smysl pro dějinnou realitu proměny, kterou toto ospravedlnění působí: totiž znovuzrození, vznik nového vztahu k Bohu a jeho Slovu, tedy tu realitu, již oni právě

⁵⁸ Martin Luther: O dobrých skutcích, Amedeo Molnár, z něm. přel. Jindřich Schiller, Kalich, Praha 1987

⁵⁹ Regin Prenter: Spiritus Creator, přel. John M. Jensen, Muhlenberg Press, Philadelphia 1953, str. ix, 173-174

⁶⁰ R. Prenter: Spiritus Creator, str. 176

⁶¹ R. Prenter: Spiritus Creator, str. 186

⁶² R. Prenter: Spiritus Creator, str. 240

vnímali jako a dílo a působení Ducha svatého. Obviňování ze spiritismu se stalo doslova nadávkou, jak lze vidět například na bývalém kolegovi a stoupenci Luthera Karlstadtovi, který se později stal jeho odpůrcem a po své roztržce s Lutherem se uchýlil ke Zwinglimu. Jeho vliv byl patrný jak u Zwingliho (pojetí svátostí) tak především u radikálního zwinglianismu.

Základem obvinění proti těmto radikálům tedy bylo, že se údajně dovolávají „Ducha proti Písmu“, což Zwingli odmítá. Viděl totiž v Písmu zásadní kritérium křesťanské spirituality a je-li tato v souladu s Písmem, je to jedním z důležitých znamení Ducha. Nicméně některé z jeho argumentů jsou brávány jako důkaz, že v jeho pojetí je Duch nezávislý na Písmu.

V podstatě však Zwingli jen zastával názor, že věřící jsou schopni rozpoznat, zda je nějaké učení slučitelné s jejich biblickou vírou v Boha a s poznáním, jehož v této víře dosáhli. Co ale odmítal, byla zprostředkující úloha církve při výkladu Písma, o což šlo Lutherovi ovšem také.

16. stol. dalo vzniknout mnoha konfesím, k nimž se řadí i Lutherův *Velký a Malý katechismus* či *Formule svornosti*. Průkopnickou roli hrálo *Augsburské vyznání* (AV), které bylo narychlo sepsáno pod vedením Filipa Melanchtona na příkaz Karla V., aby se měl říšský sněm podle čeho rozhodovat, zda povolit v Německu evangelickou církev. Z Augsburské konfese vycházelo *Bratrské vyznání* a s přihlédnutím ke *Čtyřem pražským článkům* i *České vyznání* (ČV); výrazný vliv mělo i 2. *Helvétské vyznání* (HV), které sestavil H. Bullinger.

6. (...) *Ve znovuzrození jest rozum osvěcován Duchem svatým, aby chápal tajemství i vůli Boží. A vůle sama se nejen mění Duchem svatým, ale je též vybavena schopnostmi, aby sama od sebe chtěla i mohla konati dobré (Ř 8:1-6) Jestliže to nepřipustíme, popřeme křesťanskou svobodu a zavedeme otroctví zákona. ...*
8. (...) *Poněvadž totiž v nás přebývá hřích a tělo bojuje ve znovunarozených s Duchem až do konce našeho života, nevykonávají znovuzrození zcela bez překážek to, co si určili. (...)* (HV IX. 6.8)

A tak posvěcení, obnovení aneb znovuzrození člověka skrze víru a Ducha sv. jest (...) *Tu ihned spolu skrze též účastenství a společnost Krista Pána vylévá se na nás, jakožto živé údy jeho svatého těla, Duch svatý, kterýž nás posvěcuje a obnovuje, abychom začátečně svatí byli a umírajíce všelikým zlým žádostem těla, již Bohu živi jsouce (...)* (ČV VIII. 5)

(...) *Neboť slovem a svátostmi jako nástroji darem se dává Duch svatý, jenž v posluchačích evangelia působí víru, kde a kdy se zalíbí Bohu, že totiž Bůh ne pro naše zásluhy, ale pro Krista ospravedlňuje ty, kdo věří, že jsou pro Krista bráni na milost. Ga 3:14 : Abychom zaslíbeného Ducha přijali skrze víru.* (AV V. 1)

Na katolické straně se někdy rozlišují dva směry: protireformace (tj. proti protestantismu) a katolická reformace, která usiluje o prohloubení víry i zbožnosti v jednání, aby příkladný život jejích členů zabránil útokům protestantské reformace, která poukazovala na nepořádky a nemorálnost v církvi. Byl založen kapucínský a jezuitský řád. Zvláště jezuité se snažili, aby si svým náležitým vzděláním získávali respekt u lidí, podíleli se na zakládání seminářů a kolejí, provozovali divadla atd. Na naléhání císaře Karla V. se v Tridentu sešel koncil (1545-63), jehož

výnosy si udržely závaznost po mnoho století. Zreformovalo se papežství; vzrostla misionářská aktivita, která směřovala jednak mezi protestanty, ale i do nekřesťanských končin Asie a Ameriky; na druhou stranu ale vznikla i římská inkvizice a seznam zakázaných knih.

Rozvíjela se spiritualita a osobní zbožnost (např. *Duchovní cvičení* Ignatia z Loyoly; *Uvedení do zbožného života* Františka Saleského ad.). Neopomenutelný vliv v té době mělo i dílo španělských mystiků sv. Terezie od Ježíše a sv. Jana od Kříže.

Jan Kalvín

Život, učení a dílo

Jean Cauvin (1509-1564) – narodil se v Noyon v Pikardii v měšťanské rodině. Od r. 1523 studoval na univerzitě v Paříži – teologii, práva a biblické jazyky. Zde se také seznámil s humanismem⁶³ a Lutherovým učením a později se nechal ovlivnit i reformačním hnutím. Jak se zmiňuje ve svém komentáři k Žalmům, došlo u něj na podzim r. 1533 k „náhlému obrácení“. Pod vlivem Luthera a Erasma sepsal nástupní řeč rektora Nicolase Copa, kvůli které pak oba museli narychlo zmizet z Paříže. V téže době vypuklo pronásledování protestantů ve Francii, proto Kalvín zakotvil na rok v Basileji, kde, aby obhájil pronásledované francouzské evangéliky, vypracoval *Institutio christianae religionis* (1536), která mu získala proslulost. Kalvínova prestiž ještě více stoupla po jeho účasti na disputaci v Lausanne. Toho roku (1536) se vracel z jedné cesty zpět do Basileje přes Ženevu, v níž už pár let působil Guillaume Farel, který, jakmile se dozvěděl o Kalvínově přítomnosti, snažil se ho všemi prostředky přesvědčit, aby zůstal a spolupodílel se na organizování ženevského sboru. Kalvín po velkém zdráhání souhlasil a byl ustanoven kazatelem a pastorem ženevské církve.

Nicméně Kalvínova a Farelova autorita následkem nepopulárních opatření postupně slábla a po dvou letech působení, byli oba ze Ženevy vypovězeni (1538). Farel se stal farářem v Neuchâtelu a Kalvín nakonec odešel do Štrasburku, kde konal biblické přednášky a věnoval se literární činnosti. Úspěch mu přinesla zejména jeho *Odpověď kardinálu Sadoletovi* (1539).

R.1541 se na četné žádosti vrátil zpět do Ženevy ovšem za podmínky, že se město ve všem podrobí autoritě Božího slova. Následovalo období, které nebylo pro Kalvína vůbec lehké. Jedním z důvodů bylo i to, že zatímco se katolická církev začala po tridentském koncilu konsolidovat, protestantský proud prodělával období zmatků a roztržetosti (pronásledování, rozpor mezi luterstvím a švýcarským protestantismem, smrt Luthera, Karel V. porazil německé protes-

⁶³ Jeho první vlastní knihou v duchu biblického humanismu byl komentář k Senekovu traktátu *De Clementia* (O umírněnosti; 1532).

tanty v bitvě u Mühlbergu apod.). V letech 1542-55 vedl Kalvín těžké zápasy o svobodu církve, o uplatnění Božího zákona v soukromém a veřejném životě (boj proti přepychu, tanci, divadlu, pijáctví atd.) a o čistotu vyznání, což následně vyvrcholilo r. 1553 bojem o Serveta.⁶⁴

Kalvín se snažil pomáhat radou a útěchou pronásledovaným hugenotským sborům, dát směr reformaci v Anglii, Holandsku, Polsku, udržoval kontakt i s dalšími sbory (např. přes Johana Knoxe formoval církev ve Skotsku; ovlivnil Jednotu bratrskou, pomáhal hornoněmeckým sborům apod.) a měl na starosti reformační hnutí ve všech švýcarských kantonech. Vzrůstající počet uprchlíků, kteří nacházeli azyl v Ženevě, posiloval většinou Kalvínův vliv, na druhou stranu u mnoha rodilých ženevanů vzbuzoval spíše nevoli (r.1555 jich několik dokonce chystalo ozbrojenou demonstraci, jíž chtěli nechtěné nové obyvatelé vypudit).

R. 1559 se zasloužil o založení akademie v Ženevě, kde se mimo jiné vyučovaly jazyky (latina, hebrejšтина a řečtina), fyzika, matematika, rétorika a především teologie. V tom roce také obdržel ženevské občanství. Avšak jeho zdravotní stav, který už delší dobu nestál za moc, se stále více zhoršoval, leč smrt si pro něj přišla až za pár let.

Když se řekne Kalvín, jako první se obvykle vybaví jeho učení o predestinaci a hned vzápětí slova „*testimonium Spiritus Sancti internum*“, tedy vnitřní svědectví Ducha svatého, jímž se Písmo samo ověřuje věřícímu jako Boží slovo⁶⁵, což jinak řečeno znamená, že nepotřebuje svědectví církve o své pravosti. Toto přesvědčení se v protestantismu objevuje dodnes. Také bohoslužbu očistil Kalvín od všech nebiblických forem, čímž se od katolického pojetí odlišil mnohem radikálněji než Luther.

Prvním Kalvínovým teologickým dílem bylo *De psychopannychia* (O spánku duší, 1534), které bylo zaměřeno proti novokřtěncům. Kniha *De Scandalis* (1550), která vyšla v latinském i ve francouzském překladu, byla zase polemickým spisem určeným pro posílení víry těch, kdo zápasí s rozmanitými argumenty vznesenými proti evangeliu humanisty, kteří evangeliem pohrdali a katolíky, kteří se pokoušeli poškodit reformaci.

R. 1546 napsal Kalvín předmluvu k Melanchtonovu spisu *Loci Communes* (1545). Vedle toho se věnoval i exegetickému dílu v nesčetných komentářích k biblickým knihám. R. 1551 vyšla druhá revidovaná edice bible. Jak si stěžuje v dopise Farelovi⁶⁶, tiskaři si k této práci nenašli už nikoho dalšího. Kalvín sám zapojil Ludvíka Budea, jenž v té době přednášel v Ženevě o SZ (měl přeložit několik starozákonních knih), Theodora Bezu (pro apokryfy) a neznámou třetí osobu pro překlad malých proroků. Jak daleko se však L. Budé dostal nevíme, jelikož zemřel už r. 1551, ještě před vydáním nového překladu. Přinejmenším však dokončil knihu žalmů,

⁶⁴ Jinou zvláštní postavou byl Jacques Gruet, který byl shledán vinným z nadávek a výhrůžek proti kazatelům a držení rouhačských dokumentů, za což byl r. 1547 popraven.

⁶⁵ H.G.Pöhlmann: *Kompendium evangelické dogmatiky*, Nakladatelství Mlýn, Jihlava 2002 (6.vydání), str.51

⁶⁶ dopis z 10.listopadu 1550

kteřá pak navíc vyšla i samostatně s poznámkami a Kalvínovou předmluvou. Tento překlad SZ byl ještě několikrát revidován (r.1553 a 1560), konečná edice se objevila r .1588. Když Kalvín psal komentáře k biblickým knihám, začal pro změnu Novým Zákonem. Vedle komentářů, přednášek a kázání se dochovala i rozsáhlá Kalvínova korespondence.

My se zde však soustředíme na Kalvínovu *Instituci*, která byla ještě za Kalvínova života několikrát rozšířena a znovu vydána (první výtisk vyšel r. 1536, konečná verze je až z r. 1559). Kniha má předmluvu, kterou tvoří list králi Františku I., který v době sepisování prvního vydání Instituce začal s tvrdým pronásledováním evangelíků ve Francii. Kalvín se zde svých souvěrců zastává, polemizuje s jejich odpůrci, kteří si podle něj svévolně upravují výklad Písma, tradice, a stejně tak nepravdivě sočí proti těm, kdo s nimi nesouhlasí. Vyzývá proto krále, aby nevěřil jejich nenávisným lžím a zasáhl proti bezpráví: *Nechat' jdou* (tj. papež a spol.) *nyní a ať zůstávají ve vnější škrabošce, aby mohli učiniti Krista a všechny proroky živého Boha schismatiky a služebníky ďáblovy nástroji Ducha svatého!*⁶⁷

List byl součástí všech vydání Instituce, i těch, které vyšly po králově smrti. Po předmluvě následuje šest kapitol, které se věnují výkladu Desatera, apoštolského vyznání, modlitby Páně, svátostí (kap. 4-5) a poslední se týká křesťanské svobody, církevní a státní moci. Kalvín tu často cituje z Písma, ze starověkých i středověkých teologů a zvažuje i slova svých současníků. V prvních čtyřech kapitolách se nadto formálně, někdy i slovně přibližuje Lutherovu katechismu.

Ukázky z díla

Kalvín zachovává členění výkladu Kréda podle tří osob v Trojice: *O této víře jsme se rozhodli mluvit. Abychom pak ji mohli ve stručnosti učit, bylo o ní napsáno vyznání, rozdělené na čtyři části. Z nich první tři části jsou určeny třem osobám svaté Trojice: Otcí, Synu a Duchu svatému, který jest jediný náš věčný a všemohoucí Bůh, v něhož věříme. Čtvrtá část vysvětluje, čeho se nám z této víry v Boha dostává a čeho máme očekávat.* (kap.2, str.61; 2.58)⁶⁸

Podrobněji se věnuje zdůvodnění, jak mohou být jednotlivé osoby jediným Bohem a připomíná, jaké odchylné názory existují a snaží se je vyvrátit: *Petr ve Skutcích (5:4) výslovně proflašuje, že Duch sv. jest Bůh. (...) Avšak nejjasněji ze všech vyložil toto tajemství Pavel (Ř 8:9-11), když střídavě mluvil o Duchu Kristově a Duchu toho, který vzkřísil Ježíše z mrtvých. Jestliže totiž jeden jest i Otcův i Synův Duch, je nutné, aby Otec i Syn byli jedno. A zase musí být Duch sám jedno s Otcem i Synem, ježto žádný není rozdílný od svého Ducha. Někteří posměšně namítají, že prý slyší, že Bůh jest Duch, a proto že pod Duchem nerozumí nic jiného nežli Boha Otce. Ale jako slyší, že Bůh je Duch, tak také mohou slyšet, že*

⁶⁷ Jan Kalvín: *Instituce*, přel. F.M.Dobiáš – předmluva str.16

⁶⁸ číslo stránky vychází z českého překladu *Instituce* (viz seznam literatury), další dvě čísla označují kapitolu a odstavec výskytu téhož textu v lat. verzi – *Opera Selecta* (1.svazek).

Duch svatý je Duch Boží, Nic tedy neodporuje tomu, že celá bytnost Boží je duchovní, a že v této bytnosti jsou Otec i Syn i Duch. Ani nechybělo těch, kteří tvrdili, že Bůh jest jmenován hned Otcem, hned Synem a hned Duchem svatým nejinaak, než jako je nazýván i silným i dobrým i slavným i milosrdným. Avšak i ty je snadné vyvrátiti, protože je patrné, že to jsou přívlastky, které ukazují, jaký je Bůh, kdežto ono jsou názvy, jež označují, kým Bůh vpravdě je. (str.63; 2.59)

Na jiném místě rozebírá konkrétně učení ariánské a také Sabelliovo, z jejichž heretických názorů byl také koneckonců obviněn. Rozlišuje jednotlivé osoby Trojice podle toho, co o nich říká Písmo tím, že jim přisuzuje různé sféry působnosti – zatímco Otec je původcem a Syn poradcem, je to Duch, který jedná: *Později povstal Sabellius, který tvrdil, že jméno Otce, Syna i Ducha sv. jsou prázdné názvy, a že tu nejsou pro nějaké rozlišení, nýbrž že to jsou rozmanité přívlastky Boží, jakých je velmi mnoho. Došlo-li ke sporu, přiznával, že věří, že Otec je Bůh, Syn je Bůh, Duch sv. je Bůh. Avšak potom se vytácel, že neřekl nic jiného, než jako kdyby nazval Boha mocným, spravedlivým a moudrým. A tak zpíval jinou písničku, že Otec je Syn a že Duch sv. je Otec bez jakéhokoliv pořádku nebo rozlišení. (...) Vždyť je Písmo rozlišuje tak, že přisuzuje Otcí začátek jednání a původ všech věcí, Synu přiznává moudrost a radu při jednání a na Ducha sv. vztahuje sílu a působivost jednání. Odtud je nazýván Syn také Slovem Otcovým, nikoliv takovým, jakým lidé mluví nebo myslí, nýbrž věčným a neměnitelným, jež se nevypravitelným způsobem vynořuje z Otce; jako zase Duch sv. je nazýván silou, prstem a mocí Boží. (str.67-68; 2.62)*

Aktivní roli připisuje Duchu Kalvín i ve zprostředkování milosti a nasměrování člověka k Bohu Otcí, jenž má v tomto uváděném případě stejné přívlastky jako Duch. Hned nato konkretizuje moc a dílo Ducha – připravuje nás na přijetí poznání, jemuž nás vzápětí sám vyučuje, vzbuzuje v našich srdcích lásku k Bohu i k lidem, pomáhá nám v překonávání našich špatných vášní. A jak shrnuje na závěr, je víra i život podle ní jeho naprostá zásluha a dar pro nás: *V této části vyznáváme svou víru, že Duch sv. je pravý Bůh spolu s Otcem i Synem, že je třetí osobou nejsvětější Trojice, že je též podstaty a od věčnosti s Otcem i Synem, a že je všemohoucí a Stvořitel všeho. (...) Jsme přesvědčeni, že nemáme jiného vůdce ani průvodce k Otcí nežli Ducha sv., jako není jiné cesty nežli Kristus, a že nemáme žádné milosti od Boha leč skrze Ducha sv., poněvadž milost je vlastně moc i dílo Ducha sv., v níž Bůh Otec v Synu působí všechno dobro, kdekoliv jest, v níž udržuje, dává vzrůst a obživuje všechno, a v níž nás ospravedlňuje, posvěcuje, očišťuje, volá a táhne k sobě, abychom dosáhli spasení (Ř 8:30, Ef 2:18, 1Kor 12:7n). A tak Duch sv., pokud na tento způsob v nás přebývá, osvěcuje nás svým světlem, abychom se učili jasněji poznávat, jak nesmírné bohatství božské dobroty máme v Kristu (1Kor 2:10, 2Kor 13:4). Naše srdce zapaluje ohněm lásky jak k Bohu, tak k bližnímu a den ode dne víc a více roztavuje a spaluje neřesti naší žádostivosti (Ř 8:13); (...) a máme za jisté a pevné, že je to jeho dílo i moc, že jsme uslyšeli svaté slovo evangelia, že jsem je ve víře přijali, a že nyní v této víře stojíme, dílo, které je, pravím, zadarmo, aby se nedalo nic připsat k našim zásluhám. (Str.79-80; 2.71-72)*

V kapitole čtvrté se Kalvín zabývá svátostmi, které mají zvláštní působení především tehdy, jsou-li doprovázeny působením Ducha, jehož přítomnost však není samozřejmá, ani se nedá vynutit: (Svátosti) *mají sloužit jenom k tomu, aby nám svědčily a potvrzovaly laskavost Boží k nám a nemohou být dál ku prospěchu, nepřistoupí-li k nim Duch sv., který otvírá naše myslí a srdce a činí nás schopné vnímat toto svědectví. (...) Duch svatý, jehož svátosti vůbec nikomu nepřivádějí, nýbrž jehož Pán dává svým obzvláště, ten to jest, který dělá svátostem místo v nás, a který působí, že přináší ovoce.* (Str. 128; 4.107)

Z poslední (6.) kapitoly jsem vybrala ukázkou, kde se Kalvín rozčiluje nad tím, že by snad Písmo bylo nedokonalé či nedostačivé, jestliže se později vzniklá tradice dovolává autority apoštolů a předstírá, že postupně jen zaznamenává ústní podání, které oni tehdy nestačili zapsat: *A jestliže lze dějinám a starým památkám přikládati víru, bylo apoštolům nejen neznámo, co se jim připisuje, ale ani o tom neslyšeli. A ať nepovídají, že mnoho jejich usnesení přešlo do zvyku a mravů, ačkoli nebyla zachována písemně, ona usnesení totiž, jimž nemohli porozumět, pokud ještě Kristus žil, jež však pochopili po jeho nanebevstoupení skrze zjevení Ducha svatého. Jaká to nestoudnost! Učedníci byli, přiznávám, ještě nezkušení a neznali, když to slyšeli od Pána. Avšak byli snad v moci této zpozdilosti ještě tehdy, když své učení napsali, takže později pokládali za nutné doplnit živým hlasem, co vinou své neznalosti opomněli napsati? Jestliže však sepsali své písemnosti, uvedeni duchem pravdy ve všelíkou pravdu, co jim bránilo, aby do svých spisů nepojali dokonalou známost učení evangelia, a aby nám ji jako zpečetěnou nezanechali?* (Str. 276-277; 6.219)

Reakce a ohlasy

V r.1537 začal jeho konflikt s P. Carolim, který rovněž uprchl z Francie do Švýcarska, kde se stal hlavním pastorem v Lausanne. Caroli totiž obvinil ženevské z arianismu a sabellianismu, na což mu Kalvín odpověděl citacemi z nedávno napsaného katechismu, kde bylo potvrzeno pravověrné učení o Trojici. Caroli však od něj požadoval přísahu na tzv. Athanasiovo vyznání, což Kalvín odmítl. Nakonec nad ním Kalvín vítězí v disputaci v Bernu, načež byl Caroli zbaven svého úřadu a vyhoštěn.

Kalvínovi se často stávalo, že se proti němu stavěli jeho bývalí přátelé a stoupenici. Jedním z nich byl např. du Tillet, který doprovázel Kalvína do Ženevy, ale později se z ne zcela jasných důvodů vrátil do Francie, smířil se s katolickou církví a mezi ním a Kalvínem se rozvinula korespondenční kontroverze. Podobně to dopadlo s Ami Perrinem, váženým ženevským občanem, který ač byl kdysi horlivým Kalvínovým stoupencem a podílel se na snaze povolání Kalvína ze Štrasburku zpět do Ženevy, se později stal téměř vůdcem protikalvínské opozice.

Ze všech Kalvínových odpůrců zřejmě nejvíce proslul Miguel Servet (1511?-1553), který působil také jako lékař, a jehož jméno je spojeno s objevením malého krevního oběhu. Na-

psal dvě díla o Trojici: *De Trinitas erroribus* (1531) a *Dialogorum de Trinitate libri* (1532), v nichž prezentoval svůj názor, že by učení o Trojici mělo být z křesťanství odstraněno, aby se tak navrátilo k původní náboženské čistotě. Tento postoj byl odmítnut jako heretický jak katolickou tak i protestantskou stranou. Dlouhou dobu se snažil polemizovat s Kalvínem, který mu však nebyl příliš laskavě nakloněn. V jednom ze svých dopisů se o něm vyjádřil, že „ničeho tak nepotřebuje jako pokory“⁶⁹ – pokory, jež mu podle Kalvína může být dána jen Duchem svatým. Ve snaze napsat kritiku Kalvínovy Instituce později sepsal Servet *Christianismi Restitutio* (Obnova křesťanství, 1553), kterou anonymně vydal. Ztotožnil zde Ducha svatého s platónskou duší světa, jež oživuje hmotný svět tvořivou energií, která zajišťuje Boží imanenci ve světě.⁷⁰ Samotnou trojici pak přirovnal k trojhlavému psu Kerberovi. Jeho autorství se však prozradilo, přesto se mu podařilo utéci, poté co jej katolíci zatkli. Ke své smůle se ale stavil v Ženevě, kde byl poznán, chycen a po čase i upálen. Kalvín za to byl kritizován některými lidmi už tehdy a na popularitě mu to ubírá mnohdy i dnes. Po tomto procesu se pak snažil obhájit knihou *Defensio orthodoxae fidei de Trinitate*.

Z Kalvínových obdivovatelů a stoupců jmenujme alespoň Theodora Bezu (1519-1609), který jako jeho nástupce stanul v čele Ženevy a rovněž napsal první Kalvínův životopis.

Významný byl i jeho přátelský vztah k Melanchtonovi, s nímž ho pojilo humanistické vzdělání a smysl pro systematičnost a úcta, již cítil k Lutherovi. Ačkoli však Kalvín viděl v Lutherovi svého duchovního otce a po celý svůj život usiloval o jednotu protestantismu, přesto se směr nazývaný po něm „kalvinismus“ stal pro nepřekonatelné rozdíly konkurencí luterského vyznání a církve vzešlé z těchto dvou kořenů si konkurují dodnes. R. 1545 napsal Melanchtonovi o konfliktu mezi Lutherem a curyšskými kvůli Večeři Páně a přikláněl se přitom na stranu Curychu. R. 1549 uzavřel dohodu s zwingliánským Curychem (tzv. Souhlas curyšský - *Consensus Tigurinus*) a dohodl se s Bullingerem, Zwingliho nástupcem v učení o Večeři Páně, čímž ale zpečetil roztržku s luterány.

Kromě učení o přítomnosti Krista ve Večeři Páně, se luterství od kalvinismu liší v tom, že kalvinisté kladou důraz na predestinaci a odmítají náboženské obrazy. V Polsku a Čechách byl kalvinismus potlačen protireformací, znovu se však u nás prosadil po tolerančním patentu (1781) – Evangelická církev Helvétského vyznání, která se r. 1918 spojila s luterskou církví v Českobratrskou církev evangelickou.

⁶⁹ dopis Frellonovi ze 13. února 1546

⁷⁰ A. Molnár: Na rozhraní věků, str. 348

Robert Bellarmin

Život, učení a dílo

Robert Bellarmin (1542-1621) – narodil se v Toskánsku ve staré šlechtické rodině z rodu Cervini. Jeho matka byla sestrou papeže Marcela II., který předtím coby kardinál předsedal Tridentskému koncilu. V osmnácti letech vstoupil Robert do Tovaryšstva Ježíšova. Studoval filozofii v Římě a teologii v Padově. Několik let působil v Lovani, kde přednášel (zvláště o Tomáši Akvinském) a kázal proti herezím. R.1569 byl zde též vysvěcen na kněze. Po návratu z diplomatické mise ve Francii se stal členem komise, kterou povolal papež k revizi Sixtova vydání Vulgáty, k níž poté napsal Bellarmin i předmluvu.

Díky své vzdělanosti, dobré pověsti a dalším vlohám byl pro církev takřka nepostradatelný. R.1599 byl dokonce ke svému úžasu jmenován kardinálem. Ozývalo se ba i pár hlasů, že by byl vhodným kandidátem na papeže, Bellarmin se však postavil rozhodně proti. Ke stáru jej navíc začaly trápit různé nemoce, přesto jeho žádosti o možnost odejít do ústraní byly opakovaně odmítány. Teprve když ztratil sluch, mu bylo dovoleno jít na odpočinek a zhruba o měsíc později zemřel.

R.1930 byl Piem XI. prohlášen za svatého a o rok později i učitelem církve.

Napsal mnoho věroučných a asketických děl, přičemž často vycházel z Tomáše Akvinského, svatých Otců a katolických mystiků. Mimoto byl zběhlý i v matematice, astronomii (dopisoval si s Galileem⁷¹), přírodních vědách, hudbě a poezii. Jeho hlavním úkolem bylo se seznámit se způsobem protestantské věroučné argumentace a rozvíjet odpovídající katolickou protiarargumentaci.⁷²

Po návratu z Říma vedl výuku nově zřízeného předmětu – kontroverzi, což byla disciplína určená budoucím misionářům pro Anglii a Německo. Z těchto přednášek vzniklo Bellarminovo klíčové dílo: *Rozpravy o kontroverzích mezi křesťanskou vírou a heretiky naší doby* – bylo tvořeno třemi svazky (1586-1593) a jednalo se přitom o imponující pokus o systematizaci různých věroučných sporů té doby. Z pověření papeže sepsal dva katechismy: jeden menší pro děti⁷³ a druhý pro učitele náboženství, které se po slavnostním schválení Klementem VIII. začaly užívat v mnoha zemích po velmi dlouhou dobu.

⁷¹ Z pozice svého úřadu se však musel účastnit rané fáze sporu s Galileem a později (r.1616) mu byl svěřen úkol, aby Galileovi sdělil výstrahu inkvizice, že pokud by on či někdo jiný tvrdil, že Země obíhá kolem Slunce, je to v rozporu s přesvědčením inkvizitorů.

⁷² např. napsal kritické posouzení východisek luterské věrouky: *Judicium de libro, quem Lutherani vocant Concordiae* (1585)

⁷³ *Dottrina cristiana breve*

Angažoval se ve sporu mezi molinisty a tomisty (otázka predestinace a lidské svobody – molinisté kladli důraz spíše na svobodné lidské jednání, kdežto tomisté na svrchovanost Boží).

Papežova moc v časných záležitostech byl traktát, jímž obhajoval umírněné stanovisko, že papež má právo postihovat církevními tresty ty, kdo svými nařízeními ohrožují spásu druhých.

Vydal výklad žalmů (1611) a ke konci života sepsal pět duchovních spisů počínaje *Vystupováním mysli k Bohu po stupních stvořených věcí* (1615) a *Uměním dobré smrti* (1620) konče.⁷⁴

Autobiografie, v níž Bellarmin zachycuje svůj život až do června 1613 vyšla dávno po jeho smrti.

Ukázky z díla

Ve spisech, které jsem vybrala pro ukázky z Bellarminova díla, se autor systematicky Duchem nezabývá. Jeho náhodné zmínky o Trojici a Duchu svatém jsou tedy spíše ilustrativní v tom, jakým způsobem se dalo o těchto pravdách víry medítovat:

V knize *O věčné blaženosti svatých*, která se zabývá Božím královstvím, jež vykresluje a hodnotí za pomoci biblických i jiných citátů, se mimo jiné přirovnává nebeský ráj k městu se dvanácti branami (Zj 21:12): *Říká se tu ale, že na každé světové straně jsou tři brány a všech je celkem dvanáct: to proto, že nejenže bude umožněno přijít z východu, severu, západu i jihu, ale také z počátku, středu i konce východní strany, a stejně tak i u ostatních světových stran. Je ovšem mnohem lepší přisoudit každé čtvrti nebeského města počet tří bran pro tajemství Trojice a pro tři nejvíce potřebné ctnosti: ze čtyř světových stran tak vejdou ti, kdo byli pokřtěni ve jménu tří božských Osob a udrželi si až do konce víru, naději a lásku.*⁷⁵

A na jiném místě vykládá verš z listu apoštola Pavla (Ř 14:17), že království Boží je spravedlnost, mír a radost v Duchu svatém: *Vždyť kdo je dokonale spravedlivý, nemá v srdci nic, co by ho tísnilo, ani ve svém jednání něco, co by druzí mohli křádat. Z toho pochází nanejvýš dokonalý a sladký pokoj s Bohem, se sebou i se všemi ostatními. Zde se tedy rodí nevýslovná radost v Duchu svatém a s touto radostí se nedá srovnat žádné pozemské nebo časné veselí.*⁷⁶

Vystupování mysli k Bohu po stupních stvořených věcí je kniha tvořená patnácti stupni – úvahami - na různá témata (o člověku, živlech, andělech a Bohu), kde Duch svatý jako prostředník rozhodně nemohl v textu chybět: *Voda vespolek spojuje a sjednocuje, co se zdálo býti téměř nesjedno-*

⁷⁴ Mezi nimi pak: *O věčné blaženosti svatých* (1616), *Úpění holubice neboli Užitečnost slz* (1617), *Sedm Kristových slov na kříži* (1618)

⁷⁵ O věčné blaž. kniha 2., kap. V., str. 61-62

⁷⁶ O věčné blaž. kniha 4., kap. III., str. 116

titelné; tak z mnoha moučných zrn se přimísením vody upeče jeden chléb, a z mnoha částíček hlíny přidáním vody se narobí cihel. Ale mnohem snadněji a nerozlučněji působí voda Ducha svatého, že mnoho lidí „jsou jedno srdce a jedna duše“ (Sk 4:32) (...) Ó, šťastná jednota, která sjednocuje mnoho lidí v jedno tělo Kristovo, jež jedna hlava řídí, a z jednoho chleba jí a z jednoho kalicha pije, a z jednoho Ducha žije, a „kdo se přidrží Pána, je s ním jeden duch.“ (1 Kor 6:17). Čeho více může si přát služebník nežli toho, aby nejen měl účast na všech dobrech svého Pána, nýbrž také aby svazkem nerozlučitelné lásky se sjednotil s tímto všemohoucím, nejmoudřejším a nejkrásnějším Pánem svým? A to všechno činí milost Ducha svatého jako voda živá a oživující, přijímáme-li ji do srdce zbožně a s veškerou pílí a starostlivostí ji opatrujeme.⁷⁷

Na jiném místě zas přirovnává Ducha ke vzduchu: *Neboť ten, kdo dýchá, žije; a kdo přestává dýchat, také přestává žít. A ty, duše má, abys žila životem duchovním, což je milost Boží, potřebuješ ustavičného dýchání, a to činíš vysílajíc k Bohu skrze modlitbu horké vzdechy a přijímajíc od Boha novou milost Ducha svatého.*⁷⁸

Třetím živlem, který má co do činění s Duchem svatým je pochopitelně oheň: *A obdobně k tomu tajemství, když měl být prohlášen zákon nový, zjevil se Duch svatý apoštolům v jazycích ohnivých (Sk 2). Ostatně ti, kteří jsou Bohu v nebi nejbliž, nazývají se serafy, což znamená ohnivý, poněvadž z toho božského a horoucího ohně nad ostatní anděly toho žhavého záru v sebe pojmají.*⁷⁹

Poslední ukázka je z kapitoly nazvané „Duše jest jakýmsi obrazem nejsvětější Trojice“, což nám připomíná již dříve zmiňovaného Augustina, z něhož zřejmě i Bellarmin vychází: *Duše člověka, kromě toho, co jsme řekli, má v sobě také, být zastřený obraz nejsvětější Trojice. Jednak že má paměť plodnou, mohutnost rozumu a mohutnost lásky; jednak také že mysl její vytváří jakési slovo své, a z myslí a ze slova vychází láska: neboť to, co mysl poznává a co slovo představuje jako dobro, ihned vůle miluje a toužebně žádá. Přece však způsobem mnohem vyšším a božštějším Bůh Otec plodí Boží Slovo, a Otec i Slovo vydechují Ducha svatého, Boha, jenž jest živoucí láskou a živoucím zdrojem veškeré čisté lásky. A z té příčiny tajemství Trojice převyšuje přirozený způsob vědění, a bez světla nadpřirozeného nemůže k němu dospěti žádný filozof, jakkoli učený.*⁸⁰

Reakce a ohlasy

Bellarmin si získal respekt jak u katolíků, tak u protestantů. Nicméně protestanté v něm viděli především úctyhodného soupeře. V Heidelbergu dokonce vznikla kolej zaměřená proti němu (Collegium Anti-Bellarminianum).

⁷⁷ O vystupování myslí stupeň 4., kap. IV., str. 51-52

⁷⁸ O vystupování myslí stupeň 5., kap. I., str. 62

⁷⁹ O vystupování myslí stupeň 6., kap. I., str. 71

⁸⁰ O vystupování myslí stupeň 8., kap. IX., str. 107-108

Nelibost Sixta V. vzbudil svými *Rozpravami o kontroverzích*, z nichž papež nabyl dojmu, že se tu příliš doporučuje omezení papežské moci, proto dal tuto knihu na Index zakázaných knih. Jelikož však tento papež záhy zemřel, vyhnul se tak Bellarmin cenzuře.

Polemiku s anglickým králem Jakubem I. vedli spolu oba nejprve anonymně, poté i otevřeně. Příčinu k polemizování zavedlo královo nařízení, že mu všichni katolíci na jeho území musejí odpřísáhnout věrnost.

... *S Otcem i Synem je zároveň uctíván a oslavován* ... (Závěr 4)

Jak bylo již dříve vícekrát zmíněno, je jednou z hlavních rolí Ducha sjednocování jak v rámci Trojice, tak i mezi Bohem a člověkem, příp. i mezi lidmi navzájem: *je-li jaké společenství Duchů, je-li jaký soucit a slítování: dovršte mou radost a buďte stejné mysli, mějte stejnou lásku, buďte jedné duše, jednoho smýšlení*, (Flp 2:1-2). Zkušenost je ovšem spíše taková, že se spolu sotva snesou členové jednoho sboru, nemluvě o rivalitě konkurenčních církví. Působí-li tedy jeden Duch, kde je tedy ono jedno smýšlení a rovnoprávný podíl na jednotě (1Kor 12:13)?

V době „reformací“ se většina zúčastněných odvolávala na vedení Ducha svatého, přitom si mohli o jednotě – o zakotvení *v jednom Duchu* (jak se o tom píše v Pavlových epištolách – srov. např. Flp 1:27) - leda tak nechat zdát. Neboť tvrdila-li kterákoli strana, že její víru a pochopení Písma jí zprostředkoval Duch svatý, nemohla žádná z nich připustit, že by se snad mohla mýlit. Následkem toho se jednotlivci i skupiny obviňovali z herezí, častovali se urážkami a vedle tvrdých slov se leckdy sahalo i k násilí.

Už i u Husa je Duch sv. jak autorem Písma, tak i jeho vykladačem. Pomoc Ducha při výkladu se ovšem předpokládala již ve středověku – zvláště u učitelů církve. Na druhou stranu však v církvi panovala obava, aby Písmo nebylo překrouceno podle individuálního rozumu jednotlivce.⁸¹ Porovnáme-li to s HV IX.6 (viz výše), objevuje se tam názor, že rozum je osvěcován Duchem sv., ale už zde není nic o tom, že to musí nějaká autorita schválit. Z toho plyne, že v co člověk věří a jak jedná, závisí zcela na jeho svědomí.

Na tom lze ilustrovat hned dva problémy, které ohrožovaly jednotu křesťanů. Prvním je individuální výklad zjevení, což samo o sobě ukazuje, jak snadno může dojít k odlišným interpretacím, zvláště je-li ten který jedinec přesvědčen, že právě jemu se dostalo milosti rozpoznání pravdy. Druhý problém zase vzniká tehdy, když dojde k oficiálnímu schválení nějakého učení, čímž je vzápětí podepřeno autoritou schvalující instituce, která se zase zaštituje autoritou Boží, a proto není divu, že se pak s podezřením či přímo s nevraživostí pohlíží na ty, kdo o těchto „Božích ustanoveních“ pochybují nebo je dokonce odmítají. Jednotu tedy ohrožuje jak přílišná individualita tak i nadměrný důraz na uniformitu vyznání.

⁸¹ srov. Vlastimil Kybal: *Učení Mistra Jana Husa* (část 1), nákladem Jana Laichtera, Praha 1923, str. 85-86

Víra a vyznání je v této době klíčovou záležitostí, dalo by se dokonce říct otázkou života a smrti – a lidé opravdu pro své přesvědčení umírají, někdy po soudním procesu, když přesvědčování, aby dotyčný změnil názor, selhalo, a jindy se jednalo prostě o vraždu (viz např. bar-tolomějská noc r. 1572). Vyžadovala se naprostá poslušnost – přísné uspořádání nacházíme jak u táboritů či v Kalvínově Ženevě, ale i u jezuitů, kteří měli v podstatě vojenské uspořádání, které od nich požadovalo bezvýhradnou poslušnost řádu a papeži.

Na jednom místě Husovy latinské Postily nalezneme jednu myšlenku, která se objevovala i dříve a můžeme se s ní setkat i dnes, a sice že apoštolům byl dán Duch sv. tak hojně jako nikomu jinému před nimi či po nich.⁸² Svým způsobem se k tomu vyjadřuje i Kalvín (Inst. 6.219; viz výše), když píše, že učedníci byli Duchem uvedeni ve všelikou pravdu, kterou v úplné a dokonalé formě předali, a z toho důvodu už nemůže nikdo přijít s „novou pravdou“.

Pro reformaci je proto zásadním východiskem Písmo, které se tak říkajíc stalo „mírou všech věcí“ – liturgie, umění i způsobu života. Je to ale Duch, který umožňuje porozumění Bibli i proměnu člověka, jemuž pomáhá přemáhat sebe sama, milovat Boha i bližního, věřit, přijímat svátosti ke svému prospěchu atd.

Přítomnost Ducha je tudíž vítána, protože naplňuje a řídí život věřícího i celého společenství, na druhou stranu se přísně dbá na to, aby jeho působení nebylo v rozporu se zastávanou tradicí (Písmo, ad.). A pokud bylo poselství v úplnosti a dokonale předáno, odkud že se bere nepochopení a rozbroje? Nabízené vysvětlení bývá obvykle prosté, není-li chyba ani u odesílatele, posla ani v samotném poselství, potom už zbývá jen příjemce. Je v povaze lidí hledat si jiné cesty, než tu, co jim byla vybrána, nebo naopak neopustit osvědčený způsob života (srov. např. Ga 5:16nn). A právě proto neustále potřebuje člověk podporu Ducha, aby dokázal poznávat a jednat tak, jak se to od něj žádá.

S odmítáním Trojice se v této době setkáváme opravdu zřídka. Patrně nejznámějším antitrinitářem 16.stol. je Faustus Socinus, který trval na tom, aby byla víra vykládána v souladu s rozumem a ne v kontextu tradičních vyznání. Socinus mj. usoudil, že existuje-li co do počtu jen jedna božská esence, nemůže „v ní být několik božských osob, jelikož osoba není nic víc než inteligentní, nedělitelná esence.“ Takže v důsledku toho, že nerozlišoval mezi esencí a osobou, byl pro něj Bůh jedinou osobou.⁸³ Výrazným představitelem takového postoje byl i M. Servet, jehož přirovnání Trojice k trojhlavému Kerberovi připomíná ona monstrózní zobrazení Trojice, která byla církví většinou příkře odmítána, jak to již bylo zmíněno v celkovém úvodu této práce. Servet pojímal Ducha podle všeho jako neosobní sílu, když ho srovnává s tvořivou energií (srov. s: Kalvín, Reakce a ohlasy - odstavec o Servetovi).

⁸² srov. V. Kybal: Učení M. J. Husa (část 1), str. 144

⁸³ Stanley J. Grenz: Rediscovering The Triune God – The Trinity in Contemporary Theology; Fortress Press, Minneapolis 2004; str.15

O Kalvínovi, který zastával vůči Servetovi opačné stanovisko, se vyjadřuje Bellarmin v tom smyslu, že připouští ortodoxnost Kalvínova učení o Trojici, ale podotýká, že reformátor užívá nezvyklou terminologii. Když pak Bellarmin srovnává ze svého pohledu heretiku dávné a současné, podotýká, že zatímco ti staří heretici vymýšleli bludná učení (např. odstranění Trojice atd.), ti, kteří žijí v jeho době, svádějí na špatnou cestu ani ne tak v učení, jako ve vybízení ke špatnému jednání, k čemuž počítá porušování celibátu, tvrzení, že ke spáse stačí pouhá víra, jako by na skutečích nezáleželo apod.⁸⁴

Křesťané začali poznávat nové země, nové kultury a vynález knihtisku jim většinou usnadňoval i seznamování se s různorodými názory, ať už ve věci náboženství, podoby světa (Galileo, Kepler) či třeba v politice a v ekonomice. Změnil se způsob života a vzhledem k pluralitě východisek na to každý reagoval po svém. Renesanční důraz na individualitu tak přinášel své ovoce a protireakcí tak mnohdy bývala centralizace a absolutizace jak v církvi tak v politice. Touha po jednotě tedy zůstávala, ale protože se tak urputně bránila odstředivým tendencím, stávala se svazující a neúnosnou.

Od osvícenství k současnosti

Po Reformaci se západní teologie přestala o Trojiční dogmata zajímat. Ve shodě s osvícenstvím a racionalismem se pozornost zaměřila na tento svět a na člověka. Vyjadřování se k Trojici se u teologů stalo jakýmsi dovětkem připojeným k doktríně o Bohu.⁸⁵ Zájem o Trojici vzrostl až díky Barthovi, který v leccems navazuje na Augustina a bývá někdy obviňován z modalismu (např. Moltmannem). Naopak zase J. Moltmann, který se k Trojici vyjadřuje ve své knize *Bůh ve stvoření*, bývá obviňován z triteismu. Z katolických prací připomeňme spis Karla Rahnera: *Trojice* (1967).

Ale vraťme se zpět k připomenutí událostí, jež tomuto vývoji předcházely. Osvícenství usilovalo jménem rozumu o svobodu ducha a radikálně odmítalo staré tradice. Přínosem osvícenství byl rozvoj vědy i celé novodobé kultury, na druhou stranu způsobil racionalismus především katolické církvi vážnou krizi. Jedním z oblíbených filozofických systémů se stal deismus, podle nějž Bůh svět sice stvořil, ale dál už do jeho běhu nezasahuje. Ve Francii se navíc tato filozofie pojila i se silným proticírkevním cítěním. Následná sekularizace připravila katolickou církev o majetek i o moc, zároveň však došlo k probuzení religiozity.

S nástupem romantismu se začal probouzet zájem o středověk a tím i o církve, rozvinuly se poutě a různé pobožnosti, v období rozmáhající se industrializace se církve zaměřila na

⁸⁴ srov. s: O věčné blaž. kniha 3., kap. VI., str. 92-93

⁸⁵ srov. s: Robert Letham: The Holy Trinity, str.271-272

charitativní a výchovnou péči. To všechno posílilo vážnost papeže, který tak mohl dosáhnout obnovení církevního státu, který předtím zabral Napoleon.

V době konání 1.vatikánského koncilu byl Řím dobyt a církevní stát zanikl (vytvoření vatikánského státu souviselo až s lateránskou smlouvou z r. 1929). Papež v jedné ze svých encyklik odmítl nauky panteismu, naturalismu, racionalismu, liberalismu, socialismu i komunismu, čímž vyvolal nespokojenou odezvu jak u protestantů tak i u některých katolíků. Výsledkem svolaného koncilu bylo vyhlášení primátu a neomylnosti papeže: tedy pokud papež mluví o víře či morálce *ex cathedra*, činí tak díky božské asistenci Ducha neomylně. Toto rozhodnutí následně zapříčinilo schizma, při němž se odtrhla starokatolická církev, která nesouhlasila s těmito novými dogmaty.

Také na protestantské straně bylo třeba se potýkat se vzrůstajícím se ateismem a zpochybňováním všech tradičních autorit. Spolu s moderní vědou se zrodil i jiný způsob myšlení. V 19.stol. se začala uplatňovat historická kritika, která přinesla nový pohled na dosud zastávané náboženské názory, které se náhle mnohdy zdály pochybené a překonané. Lidé se obraceli k jiným ideologickým základům a náboženství bylo stále více vnímáno jako soukromá záležitost jednotlivce.

Pro protestanty měl v poreformační době veliký význam G.W.F. Hegel a F.D.E. Schleiermacher. Schleiermacher, ačkoli vyrostl v pietistické tradici, považoval tradiční myšlení za nepřijatelné – jeho knihu *Řeči o náboženství*, v níž se pokusil o obranu teologie vůči skepsi, lze brát jako první veřejné vystoupení liberální teologie. Pietistický názor, že víru je třeba prociťt a zažít, extrémně vyhrotil tezi, že náboženství je pouze cit a zážitek. Hegelova filozofie se zase pokoušela rehabilitovat výsadní postavení teologie mezi ostatními filozofickými disciplínami. Významná je jeho filozofie Ducha, podle níž se Duch (příp. Rozum) uskutečňuje v dějinách, avšak není s nimi identický. Hegelianismus vzápětí významně ovlivnil mnoho různých oblastí myšlení (např. L.Feuerbach, K.Marx ad.).

Spolu s globalizací se lidé snadněji seznamují s různými myšlenkovými směry, nejen křesťanskými, což na jedné straně oživilo zájem o religiozitu i touhu po bližším seznámení se případně i po sblížení s jinými názorovými proudy (ekumenická hnutí apod.). Na druhou stranu to leckdy vede i k náboženské indiferenci, proti níž se někteří brání tím, že se uchylují k fundamentalismu nebo se naopak snaží své přesvědčení prezentovat takovým způsobem, aby nalákali co možná nejvíce zájemců (slovy Písma: *podle svých choutek si seženu učitele, kteří by vyhověli jejich přáním*. 2 Tim 4:3). Avšak i v této poněkud nepřehledné rozmanitosti se snad v brzké budoucnosti podaří bezpečně rozlišit, co vychází jen od lidí a co pochází od Boha (srov. Sk 5:38-39).

Karl Barth

Život, učení a dílo

Karl Barth (1886-1968) – narodil se v Basileji, kde byl jeho otec profesorem novozákonní teologie. Barth teologii studoval v Bernu, Berlíně, Tübingen a v Marburku. Mezi jeho učitele patřili Adolf von Harnack (autor *Dějiny dogmatu*), Hermann Gunkel či Wilhelm Herrmann. R.1909 vstupuje Barth do služeb německého reformovaného sboru v Ženevě a o dva roky později se stává farářem v Safenwilu, kde napsal několik knih, z nichž největší pozornost vyvolal *List Římanům* (1919). Na pozvání reformované církve začal učit na univerzitě v Göttingen a r.1926 přešel do Münsteru, kde se nejprve věnoval historickým kořenům systematické teologie (Kalvín, Zwingli, Schleiermacher), teprve pak se pustil do vlastního dogmatického úsilí. Svou *Církevní dogmatiku* vydává od r.1932.

Vážná politická situace v Německu přiměla Bartha k veřejným vystoupením, mimo jiné vydával revue *Theologische Existenz Heute*, výrazně se podílel na vypracování Barmenského vyznání víry. R.1935 byl vyhoštěn z Německa a usadil se v rodné Basileji, kde působil na univerzitě jako profesor teologie, kde i nadále vyzýval křesťany k aktivní rezistenci vůči nacismu. Po válce se zase snažil vyjádřit poraženému Německu svoji podporu.

R.1962 odešel do důchodu, navštívil USA a Vatikán. Jeho posledním působištěm se stala vězeňská kaple basilejského nápravného ústavu (do r.1964). Poté až do své smrti přijímal ve svém domě návštěvy z celého světa a udílel interview mediím.

Barthovo dílo je rozsáhlé a rozmanité, patří k němu kázání, články, přednášky, studie o katolické církvi (např. *Římský katolicismus jako otázka protestantské církvi*), historická díla (např. *Teologie XIX.stol.*) a dogmatické spisy (*Křesťanská dogmatika v obrysu*, 1927; *K učení o Duchu svatém*⁸⁶, 1930; *Fides quaerens intellectum*, 1931; *Credo*, 1935 ad.).

Barth stanul v čele tzv. dialektické teologie, která bývá někdy označována i jako „teologie krize“, protože obrací pozornost jak na původní obsah slova „soud“, tak na krizi západní civilizace a náboženství způsobenou 1.světovou válkou. Do té doby liberální optimismus ohledně lidského pokroku a dokonalosti, který se projevoval i v teologii, byl zproblematizován válečnými hrůzami. Barth došel k názoru, že byl člověk vyvýšen na úkor Boha, a že panuje větší zájem o lidské náboženství než o Boží zjevení.

V *Listu Římanům* zdůrazňuje Barth Boží božství, Boha, který je „zcela jiný“, a „neko-
nečný rozdíl“ mezi Bohem a člověkem. Mluví-li ale Barth o Boží jinakosti, neznamená to pro

⁸⁶ Tuto knihu napsal ve spolupráci se svým bratrem Heinrichem Barthem.

něj odstup či nepoznatelnost, ale přítomnost Boha v této formě, kterou lze poznat prostřednictvím Písem nebo Ducha svatého.

V Barthově *Dogmatice* najdeme kapitoly o Trojici a o Duchu svatém v prolegomenech, tedy v úvodní části, ale pochopitelně je učení o působení jednotlivých osob Trojice i součástí následujících výkladů. Jeho *Církevní dogmatika (Kirchliche Dogmatik)* sestává ze čtyř svazků: I. obsahuje učení o božím Slovu; II. pojednává učení o Bohu, kde mj. transformuje kalvínskou nauku o predestinaci; III. má učení o stvoření a ve IV. svazku je učení o smíření, což zahrnuje christologii, hamartologii, soteriologii, pneumatologii a eklesiologii (mezi další témata náleží i ospravedlnění, posvěcení a povolání). Plánovaný V. svazek o eschatologii už Barth nezačal.

Základem křesťanství je pro Bartha christologie. Z toho důvodu se trvale rozchází s katolicismem a neoprotentantismem, protože do teologie uvedly nebo v ní trpěly cizí prvky. Neuznává totiž, uplatňuje-li se vedle Krista ještě další pramen křesťanského poznání (rozum, morálka, zkušenost, dějiny, věda atd.). Jeho teologie je teologií slova, proto silně akcentoval Boží zjevení, které vykládá jako událost Božího promlouvání k člověku v Ježíši Kristu.

Ukázky z díla

V komentáři k listu Římanům (*Römerbrief*) je mnohokrát zmiňován Duch svatý, především se zde hovoří o novém životě člověka ve spravedlnosti, ve svobodě pod vládou Ducha. Následující ukázka se týká osmé kapitoly této epištoly, neboť právě v ní se o Duchu píše v celém listě nejčastěji: *Bůh zjevením evangelia o Ježíši Kristu potvrzuje svůj zákon, když věřícím v Ježíše Krista dává svého Ducha a s Duchem již nyní a zde spravedlivý, nevinný a blahoslavený život, který jako takový má zaslíbení, že bude životem věčným. Tím se ověřuje ospravedlnění věřícího: v tom se dovršuje smíření, posvěcení, osvobození člověka: v potvrzení božího zákona, v panství jeho Ducha. S pomocí Ducha jsou lidé poslušni Boží milosti a neřídí se již více svou vlastní sobeckou vůlí: Nemají smýšlení, zaměření, tendenci těla, nýbrž Ducha. To však neznamená, že jsou snad znovu roztrženi mezi Duchem a tělo, nýbrž že stojí – když sami už patří Duchu – v rozhodnutí pro Ducha a proti tělu. Obrátili se k Duchu jako k moci zákona milosti a tělu jako své hříchem ovládané a podle toho rozervané existenci ukázali záda.⁸⁷*

Barth prosazoval tzv. teologii shora - vše je člověku dáno milostí Boží: *Naše vůle je totiž jakožto stvořená nejen slabá a hříchem ještě o něco více oslabená, nýbrž je to vůle zvrácená a od základu neschopná poznání Boha ani poslušnosti vůči němu. „Similitudo Dei“ nám totiž musí být v každém okamžiku být darována jako něco nebesky nového. Na základě této základní otázky by pak bylo třeba ptát se podrobněji dále. Například ohledně možnosti vnitřní zkušenosti Boha. Budeme se mít na pozoru, abychom ji nepopřeli. Museli bychom popřít Ducha svatého, kdybychom mu chtěli upřít možnost svědectví v srdcích, a tedy možnost*

⁸⁷ Karl Barth: *Stručný výklad listu Římanům*, str. 86 a 88

*hledat a nalézat Boha skutečně v sobě samých. Právě realisti se však v otázce vnější zkušenosti musíme zeptat, zda skutečně mají na mysli Duchu svatého, když mluví o svém Bohu v člověku? Zda uvážili, že Duch svatý není o nic méně Bůh než Otec a Syn, a zda hodlají zachovávat ty distance, které jsou přiměřené i vůči Bohu, kterého lze zakusit v nás samotných. I pak bude nutno hledat Boha ve Slovu, které je nám řečeno, nikdy však v zážitku, který jsme eventuálně s tímto Slovem učinili.*⁸⁸

Knihu, kterou Barth věnoval Duchu svatému – *The Holy Spirit and the Christian Life*, rozdělil na tři kapitoly podle tří rolí, jež přisuzuje Duchu svatému: Stvořitel, Smírce a Vykupitel. Duch Stvořitel není pro Bartha něco, co už bylo dáno, nýbrž je dáváno nepřetržitě (na jiném místě ho Barth přirovnává ke každodenní maně). Jen díky Duchu poznává stvořený duch, co je dobré a prostřednictvím Ducha se duch také otevírá vzhůru k přijetí Božího Slova. Svým působením pak Duch svatý činí lidský život životem křesťanským. Zlo je nevěra, neboť vzniká tehdy, když odporujeme Duchu i Slovu, čímž se narušuje vztah mezi Stvořitelem a stvořením. Proto je třeba mít Ducha v roli Smírce mezi hříšníkem a Bohem, navíc je Duch svatý rozhodčím v tom, co je a co není křesťanský život.

Neméně důležitý je i eschatologický rozměr Ducha, jehož pečeť neseme pro den vykoupení (Ef 1:13-14, 4:30). Je však přítomen i nyní a činí z člověka nové stvoření – Boží dítě, do jehož života přináší naději a umocňuje jeho modlitbu, aby byla Bohem vyslyšena: *Zázrak modlitby – a to je něco naprosto odlišného od „vliaté milosti“ způsobivosti se správně modlit – je přístupování Ducha svatého na pomoc člověku, který se modlí. (...) a z takového člověka vytváří Duch svatý osobu, která se skutečně doopravdy modlí.*⁸⁹

Celá jedna kapitola *Prolegomen k Církevní Dogmatice* je věnována Božímu zjevení a z toho se část zabývá trojjedností Boha. Jedním z témat jsou i vestigia trinitatis, které rozdělují podle použitých kritérií na ty, jež vycházejí z přírody (Anselm z Canterbury), historie (Joachim z Fiore), duševního života člověka (Augustin), atd. Mimo to se Barth rozepisuje o dějinách dogmatu o Trojici včetně jeho odpůrců (Arius ad.) a o významu víry v Trojici pro církev – říká, že na otázku po subjektu zjevení je odpovědí učení o Trojici, které je poměřováno a posuzováno skrze Písmo (1. §9.4; str. 440). Následuje rozbor jednotlivých osob v Trojici. U Ducha se rozepisuje např. o jeho vlivu na člověka, o vztahu k dalším osobám Trojice, o eschatologii, o problematice filioque, vykládá zde rovněž třetí článek nicejsko-cařihradského vyznání, atd.

O filioque píše, že je vyjádřením poznání obecnství mezi Otcem a Synem a poznáním, že Duch svatý je tou láskou, která je esencí vztahu mezi těmito dvěma mody Boží existence. A dále tu dovozuje, že ve zjevení je nejen Bůh pro člověka, ale zároveň je tu také člověk pro Boha, což označuje za *donum Spiritus sancti*: *Právě tak na druhou stranu v tomto obecnství ve zjevení vytvářeném Duchem sva-*

⁸⁸ Karl Barth: *Boží božství a Boží lidství*, str. 56-57

⁸⁹ Karl Barth: *The Holy Spirit and the Christian Life*, str. 68

tým mezi Bohem a člověkem, v obecnství v samotném Bohu, se stává věčná Boží láska poznatelnou – poznatelnou jako mystérium překračující všechno pochopení možnosti takové skutečnosti ve zjevení, poznatelnou jako jediný Bůh v modu existence Ducha svatého. (2.§12.2, str.549-550)

Reakce a ohlasy

Barth vedl diskusi jak s protestanty tak s katolíky a na obou stranách nacházel své příznivce. Dokonce papež Pius XII. vzdal Barthovi hold tím, že jej označil za největšího teologa od dob Tomáše Akvinského.⁹⁰ Kladné přijetí našel také u Hanse Künga, který vypracoval dizertační práci *Ospravedlnění: Nauka Karla Bartha v katolické perspektivě*.

Barth kriticky definuje všechny obecné teologické představy na vztahu k Ježíši Kristu, což je postoj kritizovaný těmi, kdo přisuzují důležitější role jiným systémům nebo měřítkům. Ze stejného důvodu vedl polemický spor s Emilem Brunnerem, který ve svém díle *Přirozenost a milost* dokazoval, že jsou dvě Boží zjevení – jedno ve stvoření a druhé v Ježíši Kristu. Na to odpověděl Barth ostrým spisem nazvaným *Ne! (Nein!)*, kde usiluje prokázat, že jako jediné Boží zjevení přichází v úvahu jen Ježíš Kristus.

Za hrozbu pro teologii považoval Barth i Feuerbachovu myšlenku (kterou přijali za svou i K. Marx či S. Freud), totiž že Bůh je v podstatě jen projekcí lidských představ. Proto zásadně odlišil křesťanské učení od všech ostatních, za což sklídl od některých jiných teologů kritiku a zvláště od religionistů pro přílišnou jednostrannost.

Alternativu Barthovy teologie předložil např. Rudolf Bultmann, který se rovněž vzeprél liberální tradici. Jenže zatímco se Barth snažil osvobodit svou teologii od historicko-kritických studií, Bultmann nahradil liberální úsilí krajní formou historické skepse ohledně Ježíše. Výchoiskem se mu tedy stal moderní svět, kterému Bultmann svou demytologizací přizpůsobuje Písmo.

Wolfgang Pannenberg

Život, učení a dílo

Wolfgang Pannenberg – narodil se roku 1928 ve Štětíně, který tehdy náležel Německu. Část druhé světové války prožil v Berlíně a jako šestnáctiletý musel narukovat do armády. Když pobýval v nemocnici, byl uvězněn Brity. Po válce studoval na univerzitách v Berlíně a v Göttingen. R. 1950 odešel do Basileje, kde studoval teologii pod vedením Karla Bartha. Následujícího roku přešel do Heidelbergu, kde od r.1955 začal sám přednášet. Dalšími místy jeho

⁹⁰ Tony Lane: *Dějiny křesťanského myšlení*, Návrat domů, Praha 1996, str.222

působení se stal Wuppertal, Mohuč a od r. 1968 Mnichov, kde vyučoval systematickou teologii až do svého odchodu do důchodu (1993).

Pannenberg se stal jedním ze skupiny badatelů, kteří později vešli ve známost jako „Pannenbergův kroužek“ a společně vydali publikaci *Zjevení jako dějiny* (1961). Přestože byl Pannenberg hluboce ovlivněn Barthem, v některých bodech s ním nesouhlasil, obzvláště se stavěl proti jeho pokusu odtrhnout teologii od historické kritiky. Sám trvá na tom, že teologie musí vycházet z historie a musí být přístupná pro zkoumání jinými disciplínami. Jinými slovy prohlašuje, že hlásané pravdy křesťanství mají být ověřitelné historickými důkazy a nejen pouhou vírou. I víra však má pro Pannenberga svůj význam – sahá až za vědění (nejde však proti němu) a přináší nám jistotu.

Podle Pannenberga je zjevení součástí dějin – nikoli jejich zvláštního úseku známého jako „dějiny spásy“, nýbrž celých univerzálních dějin. Tedy, že zjevení Boha bude úplně až na konci dějin, byť se podle něj konec dějin vlastně odehrál už při zmrtvýchvstání Ježíše.

Nejznámější a pravděpodobně nejdůležitější jeho prací je *Ježíš – Bůh a člověk* (1964), kde se zabývá christologií, především Ježíšovým božstvím, k němuž se Pannenberg propracovává od historického Ježíše. K jeho dalším dílům patří: *Teorie vědy a teologie* (1973), *Antropologie v teologické perspektivě* (1985) či *Systematická teologie* (1991-1996; 3 svazky).

Ukázky z díla

Věřím v Ducha svatého – v úvodu této kapitolky svého výkladu *Kréda* podotýká Pannenberg, že potvrzení Ducha svatého nepatří zrovna k nejdiskutovanějším výpovědím dnešního křesťanství a důvod nespatřuje v tom, že by v tomto bodě panoval mezi křesťany obecný souhlas, ale spíše se jedná o téma pro dnešní dobu natolik nesrozumitelné, že je lidé raději nechávají na pokoji. Zakoušení Ducha se projevuje při kázání, které je víc než jen pouhé mluvení, při udílení svátostí a ve víře. Pannenberg si zde klade otázku, jak je možné doložit, že se nejedná jen o sebevědomé tvrzení církve, když si přisvojuje autoritu na základě proklamované přítomnosti Ducha při veškerém jejím konání.

Podobné je to i s individuální zbožností, kdy je dotyčný přesvědčen, že je veden Duchem: *Spirituální subjektivismus, v němž odvolávání se na Ducha je kvůli garanci jinak nedosažitelné absolutní jistoty osobní zkušenosti, má svůj původ v „entuziastech“ období reformace a jejich dědicích – pietistech. V té době byla sporným bodem niternost víry pro svou odlišnost od vnější dogmatické autority. A to je podstatou skutečnosti v tomto subjektivním postoji k Duchu. Nebylo tudíž náhodou, že to hluboce ovlivnilo myšlení moderní doby, včetně německého idealismu 19. stol. Na druhou stranu to nemůže invokovat Luthera. Neboť Luther podřídil Ducha Slovu; je to jen skrze vnější Slovo Kristova poselství, že je obdržán pravý Duch, a ten-*

to Duch k onomu poselství nic nepřidává. Pro Luthera Slovo Bible i Slovo z kázání obsahuje vlastní vrozenou pravdu, ačkoli samozřejmě ne každý tuto pravdu rozpozná. Proto musí dojít k osvícení, aby Slovo Kristovy zvěsti osvitilo jedince. Musí jej niterně zasáhnout a překonat jeho hluboce zakotvené předsudky. Toto osvícení je dílem Ducha, který vychází ze Slova. (...) Tato interpretace se v průběhu 19. stol. prosadila. A díky chápání Ducha svatého jako jakéhosi druhu nadpřirozeného klíče ke křesťanské zvěsti, která se mezitím stala nerosozumitelnou, byla původní šíře účinnosti Ducha v biblickém smyslu a ve smyslu křesťanské tradice, jak jsme už řeřkali, zapomenuta či přinejmenším odsunuta do pozadí.⁹¹

Dále Pannenberg na starozákonních citátech dokládá, že Duch je v Písmu chápán jako síla života a nikoli jako zdroj poznání, z čehož vyvozuje, že veškerý život je manifestací Ducha. Duch Boží je však pro církev přítomen prostřednictvím dějin, jmenovitě Ježíšovým příběhem, a jelikož je přítomnost Ducha vyvozována z této minulé události, je Duch vlit do srdcí členů církve skrze víru a naději, s nimiž tito očekávají věci příští. A z víry a z naděje vychází křesťanská láska, což je rovněž projevem Ducha: *Zvláštní věcí na lásce je, že pozvedá lidi nad ně samé, aby se podíleli na věčném bytí samotného Boha. Láskou se člověk podílí na tvořivé dynamické božské lásce. (...) Láskou zjevuje, že je to Bůh, kdo je samotná láska přítomná v činnosti Ducha. To je důvod, proč starověká církev byla schopna přijmout to, že Duch svatý je jedno s Otcem a Synem v jednotě jediné božské skutečnosti.*⁹²

V knize *K teologii přírody (Toward a Theology of Nature)* je shromážděno několik článků, které se pokouší zprostředkovat diskuzi mezi vědami a vírou. Stejně jako v Pannenbergově *Systematické teologii* i zde je prezentována Pannenbergova představa, že svět byl Bohem stvořen a je Jím i nadále udržován a řízen. Otázkou je, kam svět vlastně směřuje a jakým směrem se vyvíjí. Pannenberg odmítá návrh Tomáše Akvinského, že Božím záměrem je plné porozumění Božství (*visio Dei*), a stejně zamítavě se staví i k tvrzení raných protestantů, že účelem stvořeného je oslavovat a vzývat boha, a odůvodňuje to tím, že takový důvod by ukazoval jen na Boží sebelásku. Přitom stvořený svět je objektem Boží lásky. Zároveň je však stvořený svět na Bohu nezávislý a má svobodu se odchýlit od Božích záměrů, jak naznačuje existence hříchu a zla. Boží aktivita se přesto projevuje tím, že přetváří zlo v dobro, což je dílo spásy, jímž má být dovršeno Stvoření.

O Duchu svatém zde říká, že je silovým polem (a force field), v němž jsou v lásce spojeni Otec a Syn a že je láskou, která plodí Syna, tvoří vesmír, urychluje vykoupení a vše sjednocuje. *Učení o Duchu a úloha teologie přírody* je název jednoho z článků v této knize, a proto se na něj podíváme blíže. Také zde Pannenberg rozvíjí myšlenku Ducha jako síly života, kterážto role byla podle něj církví postupně upozaďována např. vyzdvihováním působení Ducha sv. ve svátostech jako zprostředkovatele milosti. Reformátoři později díky svému biblicismu znovuobjevili učení o Duchu: *V této souvislosti Luther a stejně tak i Kalvín kladli silný důraz na roli Ducha při*

⁹¹ W. Pannenberg: *The Apostles' Creed in the Light of Today's Questions*, str.132-133

⁹² W. Pannenberg: *Toward a Theology of Nature*, str. 142

Stvoření, ale ani jeden z nich systematicky nerozvinul důsledky pro pochopení přírody. Tento fakt částečně vysvětluje, proč protestantská teologie poté upadla zpět do převážně soteriologické koncepce činnosti Ducha. To platí zvláště o pietismu.⁹³

Pozdější doba ztotožňovala Ducha s vnitřním světlem v lidské mysli. Naopak idealisté (zvláště Hegel) identifikovali Ducha s absolutní myslí, která tvoří vesmír, což bylo následně vyloženo jako sebezprojekce lidské mysli a posloužilo to argumentaci ateismu (Feuerbach ad.). Jako východisko z této slepé uličky navrhuje Pannenberg začít znovu z funkce Ducha při Stvoření. Na několika dalších stránkách se probírá koncepcemi Paula Tillicha a Pierra Teilharda de Chardin a polemizuje s nimi. A toto je jeho závěr: *Takto křesťanská výzva se svým ujištěním nového života, který už více nebude podřízen smrti, přijímá novou a neotřesitelnou jistotu, novou a nepřetržitou duchovní přítomnost. Její vlastní podstata spočívá v jistotě, že bude sjednocena s Boží budoucností, v jistotě, která se vtělila v existenci Krista a je od té doby účinná v dějinách lidstva. Nicméně duch této nové duchovní přítomnosti, tj. života ve společenství víry, není odlišný od ducha, který povzbuzuje a oživuje všechny život. Jen proto, že je to tentýž duch, který stvořil všechny život vdechnutím své hojné sebetranscendence, neposkytuje žádný únikový opiát, nýbrž sílu napomáhající i konečnému překonání pošestilosti a protivenství dnešního světa.⁹⁴*

Reakce a ohlasy

Pro Pannberga představuje zjevení v podstatě veřejnou, univerzálně dějinnou událost, která je rozpoznána a interpretována jako Boží čin. Jeho kritikové však tvrdí, že Pannenberg redukuje víru na vidění a v události zjevení popírá roli Ducha svatého.

Podle Pannberga lze dějinám porozumět v celé jejich komplexnosti jen tehdy, jsou-li nazírány ze svého konce, krom toho zastává názor, že klíč k novozákonní interpretaci osoby a významu Ježíše Krista je založen na apokalyptickém pojetí světa. Zatímco R. Bultmann se rozhodl apokalyptické prvky Nového Zákona demytologizovat, Pannenberg je chápe jako hermeneutický rámec, v němž může být Kristův život, smrt i vzkříšení interpretován. Podobně bral Bultmann vzkříšení jen jako událost v rámci zkušenosti učedníků, kdežto Pannenberg ho prohláší za součást univerzálních dějin světa.

Pannbergova christologie a obhajoba historicity vzkříšení vzbudila kladné přijetí i kritiky. Především zaujal tím, že se pokusil dokázat, že christologie pramení z dějin a ne z lidských pocitů a tudíž je opět možné pojmut teologii jako vědu o Bohu. Naproti tomu Barth se drží toho, že křesťanská víra by nemohla existovat bez sebezjevení Boha, které bylo přímo předáno lidské víře a nepovažuje proto za možné „odhalit“ Boha zkoumáním dějinných faktů.

⁹³ W. Pannenberg: *Toward a Theology of Nature*, str. 127

⁹⁴ W. Pannenberg: *Toward a Theology of Nature*, str. 137

Katolickým příznivcům se na Pannenbergovi zamlouval jeho moderní přístup i jeho velká úcta k tradici. Americké evangelíky zase zaujala Pannenbergova racionální obhajoba historického vzkříšení (fundamentalisté), později jim však začalo vadit to, že používá biblickou kritiku, takže po pár letech jej na čas raději v tichosti opustili.⁹⁵

Teologové často používají ke svým výkladům nějaký filozofický systém, u Pannenberga nacházíme vliv Hegela, u Bultmanna se projevuje Heideggerův existencialismus, kdežto Barth se bez filozofie snaží obejít. Úsilí sladit rozum a víru, které nacházíme u Pannenberga, není ničím novým, zrovna jako není nová námitka, že zjevení nemá být podřizováno rozumu a moderní vědě. Jmenujme kupříkladu Eberharda Jüngela, podle něž všechny ty tzv. důkazy o Bohu dokazují nanejvýš něco, co se nazývá Bohem, ale neprokazují Boží existenci jako takovou. Jediné, co uznává na přirozené teologii, je její cíl ukázat, že Bůh chce oslovit všechny lidi (nejen věřící).

Pannenberg navázal na rozhovor o Trojici, který zahájili Karl Barth s Karlem Rahnerem, a k němuž přidávali svůj hlas i Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann ad. Diskuse se přitom neomezuje jen na popsání jednotlivých Osob Trojice a jejich vzájemných vztahů, ale zamýšlí se i nad možnostmi jejich poznání, a to nejen u křesťanů, ale i u ostatních náboženských skupin, nevylučuje ani skepsí zasažené vědce a ateisty.

... *A mluvil ústy proroků (Závěr 5)*

Čeká nás poslední závěr či vlastně celkové shrnutí. Ohlédneme-li se zpět, máme za sebou dva tisíce let dějin křesťanství. Během té doby se měnily a rozvíjely názory na různé aspekty víry, byly navrhovány nové výklady a postupy, z nichž některé byly postupně opouštěny či rázně zamítány. Také pojetí Ducha svatého má za sebou bohatou historii, jak jsme si alespoň v náznaku ukázali v této práci, otázkou ale zůstává, co si z tohoto nepřehledného množství koncepcí vlastně vybrat. Hlasy různých proroků a vykladačů, kteří se vyjadřovali k této problematice, k nám doléhají z dávné i poměrně nedávné minulosti a předkládají dnešnímu čtenáři svou verzi.

Dalo by se říci, že ti, kdo ctili Ducha svatého, přisuzovali jeho působení to nejdůležitější, co od svého pozemského bytí očekávali: život, smysl své existence a lásku. Účinnost Ducha se spolu s rozvojem církve rozšiřovala na další a další oblasti: od modlitby a zvěstování (*Vždyť Duch svatý vás v té hodíně naučí, co je třeba říci.* – Lk 12:12), přes inspirování Písma (sepsání, kánon, překlad atd.) a jeho výklad a šíření (vyučování, misie), působení ve svátostech, ustanovování nových dogmat, až po vliv na chod celých dějin a vesmíru. Dále je Duch dárce poznání, mi-

⁹⁵ Nový zájem o Pannenberg v 90. letech vyvolal svou uznalou studii *Reason for Hope* Stanley Grenz.

losti a smíření, zkrátka všeho, co je významné a nezbytné pro život člověka a jeho spásu. A protože na tom všem tolik záleží, nesmí chybět jistota, že se to skutečně děje – totiž jestli při našem konání opravdu spolupůsobí Duch anebo si to jen namlouváme?

Vyzdvihuje se i úloha Ducha v životě jednotlivce i církve: přináší totiž nový život pod svou „vlitou milostí“ (Barth) a pomáhá lidem, aby překonávali sami sebe – pozvedá je nad ně samé vstříc Bohu a jeho lásce (Pannenberg). To, zda je někdo či dokonce celá církev ve svém konání, poznávání a víře opravdu pod vedením Ducha, je oprávněnou otázkou, kterou si můžeme klást prakticky neustále. Lidská přirozenost je i s Boží pomocí slabá a neschopná poslušnosti vůči Bohu (Barth), případně natolik svobodná, že si může kdykoli vybrat jiný směr, než jaký je člověku navrhován Duchem (Pannenberg), a ačkoli se jednou nechává vést a podruhé se zase vzpírá, má přitom stále pocit, že jedná zcela v souladu s Boží vůlí.

Je zajímavé, že společenství, která většinou nemají pevnou instituční strukturu, se o to víc odvolávají na autoritu Ducha svatého, od něhož očekávají, že pod jeho vedením nepotřebují přílišné vzdělání ani hierarchii či pevná pravidla, neboť jim v pravou chvíli prostřednictvím kohokoli může sdělit, jak se mají správně zachovat a rozhodnout. Na opačném konci jsou třeba mnišské komunity řídicí se přesnými předpisy, a to že se od nich neodchylují, přisuzují rovněž zásluze Ducha. Některé církve, vědomé si své autority, poskytují Ducha svatého lidem při udílení svátostí, což se nelíbí kritikům, kteří v tom spatřují pokus o manipulaci. Připomeňme si Kalvína a jeho slova, že „svátosti Ducha nikomu nepřivádějí, nýbrž onen je darován Pánem jen tomu, komu on uzná za vhodné.“ To je jistě pravda, že Bůh rozhoduje, nad kým se smiluje - *Nezáleží tedy na tom, kdo chce, ani na tom, kdo se namáhá, ale na Bohu, který se smilovává.* (srov. Ř 9:15-16) – ale člověk může alespoň doufat a věřit, že to bude právě v jeho případě.

Jestliže má o Duchu každý jinou představu, neznamená to nutně, že jen u jednoho je pravda a všichni ostatní se mýlí. Z výčtu vlastností, jež se Duchu svatému přisuzují, lze usuzovat na jeho mnohostrannost. Duch je ve své podstatě neuchopitelný, proto žádný pokus o jeho výklad nemůže být nikdy úplně výstižný. Duch se nazývá i Smírce a Utěšitel, takže i kdyby se lidé ve svém úsudku o něm rozcházel, neměli by ho znevažovat tím, že se kvůli neshodám v pojetí Ducha budou vymezovat z jednoty, jíž je Duch svatý ručitelem. Mýlit se je přípustné, ale o tom, kdo má pravdu a kdo se mýlí, by měl rozhodovat nakonec přeci jen Duch a ne člověk. *Vždyť „člověk obdařený Duchem je schopen posoudit všechno, ale sám nemůže být nikým správně posouzen.“* (1 Kor 2:15)

Duch spojuje člověka s Bohem a zároveň vytváří i spojení mezi Bohem Otcem a Synem. A je-li Duch povznesen nad stvořením, které může nanejvýš doufat v jeho pomoc, jaký je jeho vztah k Otci a Synu? Basil z Caesareje popírá, že by byl jejich služebníkem, protože pak by stěžil mohl být zdrojem posvěcení, nanejvýš snad zprostředkovatelem jako jsou i andělé. Že má Duch blíže svou podstatou k Bohu než k člověku, o tom snad není sporu, že je však seslán na zem kvůli lidem, zatímco Syn Boží byl vyvýšen na nebesa, zavdávalo příčinu ke spekulacím o

hierarchii Trojice: jen skrze Ducha může jedinec uvěřit v Krista (1 Kor 12:3) a Kristus je zase jedinou cestou k Otci (J 14:6). Jak však už bylo řečeno dříve, všichni tři jsou jeden Bůh a není tudíž možné Boha dělit na části či lépe řečeno stupně odlišných kvalit, neboť jeden ze tří aspektů se bez těch ostatních neobejde.

Trojiční struktura božství navíc není jen záležitostí křesťanskou, za všechny uvedme jako příklad pojetí hinduistů, podle nichž „absolutní bůh řídí vesmír pomocí tří hlavních personifikací, považovaných za hinduistickou trojici neboli Trimúrti: Brahma-tvůrce, Višnu-ochránce a Šiva ničitel. Všichni tři jsou od sebe neoddělitelní a působí společně.“⁹⁶ Možná právě zde, když na okamžik odhlédneme od své vlastní tradice a porovnáme ji s cizí kulturou, nás napadne myšlenka, že nezáleží ani tak tolik na počtu a označení jednotlivých osob jako spíš na jejich cíli, k němuž směřují ve vzájemné shodě.

Krom toho vždyť jednou z hlavních úloh Ducha svatého je sjednocovat, takže bychom neměli přemýšlet tolik nad tím, čím vším se lišíme od ostatních, jako spíš doufat, že snad se splní slova apoštola Pavla: *Proto vás (...) prosím, abyste tomu povolání, kterého se vám dostalo, dělali čest svým životem, vždy skromní, tiší a trpěliví. Snášejte se navzájem v lásce a usilovně hleďte zachovat jednotu Ducha, spojení svazkem pokoje. Jedno tělo a jeden Duch, k jedné naději jste byli povoláni; jeden je Pán, jedna víra, jeden křest, jeden Bůh a Otec všech, který je nade všemi, skrze všechny působí a je ve všech.* (srov. Ef 4:1-6)

⁹⁶ Sean McLoughlin a kol.: *Světová náboženství v kostce*; z angl. přel. Antonín Dočkálek, Flame Tree Publishing, Londýn 2003; str. 25

Literatura

1) Bible, apokryfy a raně křesťanská literatura

- William B. Eerdmans: *The International Standard Bible Encyclopedia* (vol.2), Publishing Company Grand Rapids, Michigan 1982
- *Nový biblický slovník*, Návrat domů, Praha 1996
- Adolf Novotný: *Biblický slovník*, Kalich, Praha 1992
- Alistair E. McGrath: *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, Návrat domů, Praha 2001 (heslo: Pneumatologie)
- Zdeněk Soušek a spol.: *Knihy tajemství a moudrosti I (Mimobiblické žid. spisy: pseudepigrafy)*, Vyšehrad, Praha 1995 (Ž Šal, Test.)
Knihy tajemství a moudrosti II., Vyšehrad, Praha 1998 (M Iz)
- Dan Drápal, Jan Sokol ad.: *Spisy apoštolských otců*, Kalich, Praha 2004 (Ignatios, Pastýř Hermův)
- Jan A. Dus, Petr Pokorný: *Neznámá evangelia (Novozákonní apokryfy I)*, Vyšehrad, Praha 2001 (Filipovo evangelium – str. 218)

2) Patristika

- St. Basil: *Letters and select works*, Philip Schaff, Henry Wace, T & T Clark, Edinburgh 1997
- Origen: *On First Principles*, G.W.Butterworth, Harper Torchbook, New York 1966
- Václav Ventura: *Basilovo učení o Duchu svatém*, Teologické texty 9/2 (1998), str. 38-40
- C.R.B. Shapland: *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, Epworth Press, London 1951
- Lorenzo Dattrino: *Patrologie*; přel. Jaroslav V. Polc, KTF UK, Praha 1997
- Uwe Neumann: *Augustin*, Rowohlt, Reinbek 1998, přel. M. Navrátil, Volvox Globator, Praha 1999
- Karel Svoboda: *Estetika svatého Augustina a její zdroje*; Karolinum, Praha 2000
- Aurelius Augustinus: *Vyznání (Confessiones)*, z lat. přel. Mikuláš Levý (přetisk vydání Ladislava Kuncíře z r. 1926); Kalich, Praha 1997
- Aurelius Augustinus: *Křesťanská vzdělanost (De doctrina christiana)*, překlad a komentář Jana Nechutová, Vyšehrad, Praha 2004; str. 50 a 82
- Aurelius Augustinus: *De trinitate* (lat.-něm.), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2001

3) Středověká teologie

- Stephen E. Wesley: *Joachim of Fiore and monastic reform*, New York: Peter Lang, 1990
- Steven Ozment: *The Age of Reform 1250-1550 – An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, Yale University, USA 1980, str.108-113
- Marjorie Reeves: *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages (A Study in Joachimism)*, Oxford University Press – Clarendon, New York 2000 (1.vyd. 1969)
- Rudolf Voderholzer: *Sen o třetí říši Ducha svatého (Teologie dějin Jáchyma z Fiore a její důsledky)*, in: Teologické texty 4/9, srpen 1998, str.128-129; přel. M.Voplakal
- Mircea Eliade: *Dějiny náboženského myšlení III.*, OIKOYMENH, Praha 1997; z fr. přel. Filip Karfík, str.111-14
- Bernard McGinn: *Apocalyptic Spirituality*, The Classics of Western Spirituality, Paulist Press, New York 1979, str. 97-134 (obr. na str. 105)
- Marie Dominique Chenu: *Tomáš Akvinský*, přel. Vojtěch Pola z něm. předlohy s přihlédnutím k fr. originálu, Volvox Globátor, Praha 2000
- *Theologické summy svatého Tomáše Akvinského* (1.část), přel. P.Em. Soukup, vydali profesori bohovědného učiliště dominikánského řádu v Olomouci, 1937
- Tomáš Akvinský: *Summa proti pohanům* (kniha 4.), přel. ThDr. Jiří Tomáš Bahounek, OP, Matice cyrilometodějovská s.r.o., Olomouc 1993
- Tony Lane: *Dějiny křesťanského myšlení, Návrat domů*, Praha 1996 (Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus)

4) Reformace

- Jan Kalvín: *Instituce*, přel. F.M.Dobiáš, Spisy Komenského evang. fakulty teologické, Praha 1951
- *Joannis Calvinii Opera Selecta I*, Petrus Barth, Mnichov 1926
- J.L.Hromádka a F.M.Dobiáš: *Calvin, kardinál a reformátor*, Jan Laichter, Praha 1936
- W. de Greef: *The Writings of John Calvin (An Introductory Guide)*, překl. z dánštiny L.D.Bierma, Baker Books, USA 1993
- Amedeo Molnár: *Na rozhraní věků – cesty reformace*, Vyšehrad, Praha 1985
- Robert Bellarmin: *O vystupování mysli k Bohu po žebřících věcí stvořených*; přel. Jakub Deml, Akcent, Třebíč 2001
- Robert Bellarmin: *O věčné blaženosti svatých*; přel. Jan Kašička, úvod Pavel Mareš, Krystal OP, Praha 2001

- *Robert Bellarmine – Spiritual Writings* (The Classics of Western Spirituality), Paulist Press, New Jersey (USA), 1989

5) Od osvícenství k současnosti

- Georges Casalis: *Karl Barth – život a dílo*, přel. Luděk Brož, Kalich, Praha 1967
- Karl Barth: *Boží božství a Boží lidství*, z něm. přel. Petr Gallus a Jan Štefan, CDK, Brno 2005
- Karl Barth: *Stručný výklad listu Římanům*, z něm. přel. Josef Šplíchal, Kalich, Praha 1989
- Tony Lane: *Dějiny křesťanského myšlení, Návrat domů*, Praha 1996 (Friedrich Schleiermacher, Karl Barth, Rudolf Bultmann, W. Pannenberg)
- Karl Barth: *The Holy Spirit and the Christian Life*, přel. R. Birch Hoyle, John Knox Press, Westminster 1993
- Karl Barth: *The Doctrine of the Word of God (Prolegomena to Church Dogmatics, Vol. I., Part I)*, přel. G.T. Thomson, T. & T. Clark, Edinburgh 1949 (1.vydání z r.1936)
- Alister E. McGrath: *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení, Návrat domů*, Praha 2001 (Pannenberg)
- Donald W. Mussers, Joseph L.Price: *A New Handbook of Christian Theologians*, Abingdon Press, Nashville 1996 (W. Pannenberg, Eberhard Jüngel)
- Wolfhart Pannenberg: *The Apostles' Creed in the Light of Today's Questions*, z něm. přel. Margaret Kohl, SCM Press, London 1988
- Wolfhart Pannenberg: *Toward a Theology of Nature – Essays on Science and Faith*, John Knox Press, Kentucky (USA) 1993, str. 11-14 (úvod: Ted Peters), str. 123-137

6) Další použitá literatura

- *Bible (Český ekumenický překlad)*, Česká biblická společnost, 1993
- Robert Letham: *The Holy Trinity (In Scripture, History, Theology and Worship)*, P&R Publishing Company, P.O., USA 2001
- *The Westminster dictionary of Christian theology*, The Westminster Press, Philadelphia 1983
- Socrates Scholasticus: *Církevní dějiny I – teologické studie, 7. patristická čítanka*
- *Čtyři vyznání*, Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, Praha 1951
- Karl-Heinz Ohlig: *One or three?*; z něm. přel. Richard Henninge; Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 2002

- Hans Küng: *Credo – The Apostles' Creed explained for today*; z něm. přeložil John Bowden, Londýn 1993 (pův. něm. verze – Piper Verlag, Mnichov 1992)
- Jaroslav Boubín: *Petr Chelčický (Myslitel a reformátor)*, Vyšehrad, Praha 2005
- Martin Luther: *O dobrých skutcích*, Amedeo Molnár, z něm. přel. Jindřich Schiller, Kalich, Praha 1987
- Regin Prenter: *Spiritus Creator*, přel. John M. Jensen, Muhlenberg Press, Philadelphia 1953
- H.G.Pöhlmann: *Kompendium evangelické dogmatiky*, Nakladatelství Mlýn, Jihlava 2002 (6.vydání)
- Vlastimil Kybal: *Učení Mistra Jana Husa (část 1)*, nákladem Jana Laichtera, Praha 1923
- Stanley J. Grenz: *Rediscovering The Triune God – The Trinity in Contemporary Theology*; Fortress Press, Minneapolis 2004
- Sean McLoughlin a kol.: *Světová náboženství v kostce*; z angl. přel. Antonín Dočkálek, Flame Tree Publishing, Londýn 2003