

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

SROVNÁNÍ PNEUMATOLOGIE PRAVOSLAVÍ A
EVANGELIKÁLNÍCH CÍRKVÍ

THE COMPARISON OF THE PNEUMATOLOGY OF ORTHODOX
AND EVANGELICAL CHURCHES

Vypracovala: Michaela Maratová

Vedoucí práce: prof. Mgr. Jaroslav Vokoun, Th.D.

Studijní obor: Teologie služby

Forma studia: Kombinovaná

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury. Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě (v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou) elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou universitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Praze dne:

Podpis:

PODĚKOVÁNÍ

Ráda bych tímto poděkovala panu prof. Mgr. Jaroslavu Vokounovi Th.D. vedoucímu této práce, za trpělivé vedení a cenné připomínky, které přispěly k jejímu dokončení.

Obsah

ÚVOD	1
1. PNEUMATOLOGIE V PRAVOSLAVNÉ CÍRKVI.....	2
1.1. Patristický rámec a apofatická metoda pravoslaví.....	2
1.1.1. Základní charakteristika pravoslavné pneumatologie	3
1.2. Duch jako osoba Trojice	4
1.2.1. Výcházení Ducha svatého v pravoslavném učení o Trojici	10
1.2.2. Božské energie a božská jména.....	11
1.3. Duch a stvoření	14
1.4. Duch a Slovo.....	16
1.4.1. Duch a Slovo v Izraeli.....	17
1.4.2. Duch a Slovo v Novém zákoně	18
1.5. Dar Ducha	23
1.6. Duch a církev	26
1.6.1. Život v Duchu a podle Ducha	30
1.7. Duch svatý v liturgické a svátostné teologii	33
1.7.1. Vztah teologie a liturgie	33
1.7.2. Trojiční kontext bohoslužby	33
1.7.3. Svátosti.....	35
1.7.3.1. Křest	36
1.7.3.2. Eucharistie.....	38
1.7.3.3. Královské kněžstvo	40
2. DUCH SVATÝ A JEHO VÝZNAM V EVANGELIKÁLNÍ TEOLOGII.....	42
2.1. Vymezení pojmu evangelikalismu.....	44
2.1.1. Kořeny evangelikální teologie	46
2.2. Východiska evangelikální pneumatologie	49
2.2.1. Základní charakteristiky pneumatologie reformovaného proudu	49
2.2.2. Základní charakteristiky letniční pneumatologie	51
2.3. Trojice v evangelikální teologii	52
2.4. Biblické základy evangelikální pneumatologie	55
2.4.1. Duch svatý ve Starém zákoně	56
2.4.2. Duch svatý v Novém zákoně.....	62

2.4.2.1. Duch svatý v evangeliích	62
2.4.2.2. Duch svatý ve Skutcích a epištolách.....	67
2.4.3. Křest v Duchu svatém	68
2.4.3.1. Účel křtu v Duchu svatém.....	74
2.4.4. Duchovní dary	75
4. SROVNÁNÍ	79
ZÁVĚR	87
SEZNAM LITERATURY	89

ÚVOD

„Svatý Duch je nejvyšším požehnáním, svrchovaným pomazáním Krista a všech křesťanů, kteří jsou povoláni vládnout s ním v budoucím věku. To je důvodem, proč se tato božská osoba, nyní nepoznaná, která nemá obraz v jiné z osob Trojice, zjeví v „deifikovaných“ osobách: obrazem Ducha budou zástupy svatých.“¹

V současné době dochází k celosvětovému růstu letničního a charismatického hnutí. Tento růst vede k novému zájmu o dosud zanedbanou oblast pneumatologie a staví církve před nelehký úkol nově porozumět osobě a dílu Ducha svatého, jak je zjevován v Písmu a jak je dnes zakoušen církví. Není to však úkol lehký, protože jednu ze základních charakteristik této třetí osoby Trojice představuje její určitá skrytost.² Duch svatý, jehož skrytá a tajemná kvalita ztěžuje možnost o něm psát a mluvit, se nevejde do žádného teologického či filozofického systému, a proto pro člověka zůstává určitým tajemstvím, jež současně představuje výzvu k neustálému hledání a očekávání.³ Tváří v tvář tomuto tajemství se ukazuje, že k hlubšímu porozumění osobě a dílu Ducha nevede jiná cesta než ta, kterou pro nás připravil on sám. Tou je cesta obecenství, které je třeba žít a zakoušet.

Cílem této práce bylo seznámení, představení a porovnání pneumatologie pravoslavné a evangelikální teologie na základě vybraných teologických spisů. S ohledem na tento cíl jsem strukturovala i celou práci, která je rozdělena do tří základních částí. V první části jsem se zabývala významnými teologickými tématy pravoslavné pneumatologie. Druhá část je zaměřená na evangelikální pneumatologii, zejména na pneumatologii jejího charismatického a letničního proudu. Značná část tohoto oddílu je věnovaná snaze o pojmové vymezení evangelikalismu v kontextu jeho historického vývoje, kterým procházel a který určil jeho identitu. Současně jsem se pokusila nastínit šíři a rozmanitost tohoto moderního teologického fenoménu. Jako východisko pro tuto práci jsem si zvolila díla některých letničních a charismatických autorů, jejichž pozici v klíčových otázkách srovnávám s pozicí vybraných tradičních, konzervativních evangelikálních teologů. Třetí a závěrečný oddíl se zaměřuje na

¹ WARE. K. *Cestou Orthodoxie*, s. 118.

² Srov. LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 161.

³ POSPÍŠIL, C. V. *Dar Otce a Syna*, s. 9.

srovnání a posouzení kompatibility mezi pravoslavným a evangelikálním teologickým přístupem k pneumatologii.

1. PNEUMATOLOGIE V PRAVOSLAVNÉ CÍRKVI

Pro pravoslaví je charakteristické, že v něm pneumatologii nelze oddělit od triadologie, která je základem či jádrem celé jeho teologie. Jestli něco skutečně charakterizuje pravoslavnou teologii, pak je to její trojiční přístup a určitá neochota jakkoli vydělovat působení Ducha svatého z trojičního kontextu.

1.1. PATRISTICKÝ RÁMEC A APOFATICKÁ METODA PRAVOSLAVÍ

Teologický rámec pravoslavné církve je často popisován jako patristický, protože navazuje na církevní otce, které považuje za živé svědky své tradice. Její teologie čerpá převážně ze spisů východních otců, jejichž okruh nepovažuje za uzavřený. To znamená, že i současnost může zrodit nového Basila či Atanáše.⁴ Dalším charakteristickým rysem pravoslavné teologie, který ji odlišuje od teologie západní, je její trojiční a pneumatologický důraz. Podle Stamoolise tento aspekt vede nejen k určité spiritualitě pravoslavné církve, ale i k její otevřenosti pro změny, které jsou v souladu s Písmem a Tradicí. Pravoslavná tradice zdůrazňuje spočívání Ducha svatého v samotném základu církve, což jí poskytuje prostor pro určitý dynamický výklad Tradice. Stamoolis ale připomíná, že pokud se na Ducha a jeho dary díváme z hlediska letničního hnutí, pak nelze hovořit o pravoslavné církvi jako o církvi Ducha svatého, protože jak letniční, tak pravoslavní mají odlišná teologická paradigmatata.⁵ Dalším charakteristickým rysem pravoslavné teologie je její důraz na liturgii. Etymologicky slovo „orthodoxní“ znamená „správně - ortho“ a „doxia - oslavující“. To znamená, že na rozdíl od západních církví, které mají tendenci užívat toto slovo ve smyslu správného učení, je pravoslavná církev zaměřena spíše na správné uctívání.⁶ Mezi další charakteristické rysy východní teologie patří její myšlení v antinomiích, především její metoda, která ovlivňuje způsob, jakým se teologie praktikuje.⁷ Podle Stamoolise je touto metodou „mystická teologie“, která byla poprvé užita Klementem Alexandrijským

⁴ Srov. STAMOOOLIS, J. J. *Three views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism*, s. 2.

⁵ Srov. Tamtéž, s. 2.

⁶ Srov. STAMOOOLIS, J. J. *Three views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism*, s. 1.

⁷ Srov. STAMOOOLIS, J. J. *Three views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism*, s. 2.

a posléze rozvíjena Origenem a kappadockými otci. Tato metoda je charakterizována apofatickým přístupem, v němž je Bůh popisován v negativních kategoriích, tzn. pomocí vlastností, které nemá. Pravoslavní jsou přesvědčeni, že tato teologie negace přesněji vyjadřuje skutečnost, že lidská mysl nedokáže Boha pochopit. Pravoslavní mluví o odlišnosti a nepoznatelnosti Boha, přebývajícího v nepřístupném světle. A protože Bůh je nesrovnatelně větší než cokoli, co o něm může člověk říct, je nutné o něm vypovídat nepřímo, často pomocí symbolů a analogií. Podle pravoslavných není možné lidskými slovy vyjádřit Boží transcendenci. Losskij říká, že „*ani myšlenka, ani verbální vyjádření nemůže uzavřít do pojmů to, co je nekonečné. Pojmy totiž definují, ale současně i omezují.*“⁸ Proto pravoslavní volí ve svých snahách o poznání Boha cestu negací. Podle Stamoolise apofatická cesta spočívá v mluvení o Bohu nikoli ve smyslu toho, co Bůh je, nýbrž ve smyslu toho, co není.⁹ Pokud tedy člověk o Bohu říká, že je spravedlivý, pak také musí dodat, že tato Boží spravedlnost nemůže být měřena lidským měřítkem. Tento apofatický přístup představuje způsob, jak se Bohu přibližovat. Negace pravoslavní chápou jako určitá nad-tvrzení, pomocí nichž se vztahují k bezprostřední zkušenosti živého Boha.¹⁰ To je také důvod, proč východní teologové tak často hovoří o tajemství. Z jejich pohledu je tajemství tím, co je zjeveno, abychom porozuměli, ačkoli víme, že nikdy neporozumíme plně. Ware říká, že toto tajemství ukazuje do temnoty Boha, který je sice skrytý, ale současně se nám chce i zjevit. Chce se zjevit jako osoba a láska.¹¹

1.1.1. ZÁKLADNÍ CHARAKTERISTIKA PRAVOSLAVNÉ PNEUMATOLOGIE

Jak již bylo výše řečeno, mezi charakteristické rysy pravoslavné teologie patří nejen její trojiční, ale i její pneumatologický důraz. Právě tento pneumatologický důraz představuje největší rozdíl mezi východní a západní teologií. Podle pravoslavní západní teologie po celá staletí upřednostňovala christologii na úkor pneumatologie, což nevyhnutelně vedlo k podceňování role Ducha svatého, a to nejen v církvi, ale i v teologii. Přitom, jak mnozí zdůrazňují, pneumatologie nutně prostupuje celou teologií, protože jakýkoli pokus o porozumění či proniknutí do Božího tajemství by bez

⁸ LOSSKY. V. *Dogmatická teologie*, s. 2.

⁹ Srov. Tamtéž, s. 2.

¹⁰ Srov. WARE. K. *Cestou Orthodoxie*, s. 16.

¹¹ Srov. Tamtéž, s. 16.

vedení a působení Ducha svatého vůbec nebyl možný. Tento pneumatologický důraz je charakteristický i pro pravoslavnou eklesiologii. Belejkanic připomíná, že jen díky působení Ducha svatého církev může žít v Kristově přítomnosti a skrze Krista i ve věčné přítomnosti Trojice. Jen díky přítomnosti Ducha je církev schopná překonávat všechny překážky a být prostředím, v němž se uskutečňuje spása. Vysvětluje, že „*kde není Duch svatý a jeho dary, není ani Boží církev ani posvěcení.*“¹² Podle Losského má učení o Duchu svatém charakter tajemství.¹³ Duch svatý, jehož skrytá a tajemná kvalita ztěžuje možnost o něm psát a mluvit, představuje pro teologii určitou obtíž. Ačkoli je Duch aktivní v každém kroku Božího jednání, jeho osobní bytí zůstává tajemně skryté. Ve svém jednání nezjevuje sebe sama. Jeho posláním je zjevovat Syna, a proto je nemožné přesně definovat hypostázi Ducha Svatého, jehož osobní existence zůstává tajemstvím. Podle Meyendorffa naplnění této „kenotické“ existence Ducha spočívá ve zjevování Slova ve stvoření a v dějinách spásy.¹⁴ Skrytá a tajemná tvář Ducha svatého tak představuje tajemství, které lze jen obtížně vyjádřit lidským jazykem. Jazyk se zdá být bezmocný v definování tajemství Ducha svatého.¹⁵ Podle Wareho je tato určitá nezachytitelnost či nepojmenovatelnost zřejmá i ze symbolů a výrazů, které Písmo užívá pro vyjádření osoby a jednání Ducha svatého.¹⁶ Duch svatý se dává poznat spíše jako skutečnost, která je přítomná, avšak nehmatatelná a různorodá ve svém působení. Je to věčnost prolamující se do lidského života, a proto je legitimní hovořit o autentických zkušenostech přítomnosti Ducha svatého v životě církve i jednotlivců.¹⁷ Duch však neodkrývá svou tvář, nezjevuje své jméno, zůstává skryt a splývá se svými dary.

1.2. DUCH JAKO OSOBA TROJICE

Pokud máme zjistit, jaký význam má pneumatologie v pravoslaví, pak nelze začít jinde než u trojiční teologie, která je jejím východiskem a neoddělitelnou součástí. Pravoslavné trojiční učení, na rozdíl od západního augustiniánského pojetí Trojice, vychází z řecké patristické tradice a zejména z učení kappadockých otců. Podle Meyendorffa jde o dva odlišné myšlenkové systémy, které určily vývoj teologie Západu

¹² BELEJKANIČ, I. *Pravoslavné dogmatické bohoslovie*, s. 5.

¹³ Srov. LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 161.

¹⁴ Srov. MEYENDORFF, J. *Byzantine theology*, s. 168.

¹⁵ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 25

¹⁶ Srov. WARE, K. *Cestou Ortodoxie*, s. 102.

¹⁷ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 25.

a Východu. Zatímco západní trojiční učení vychází z jednoty Boží podstaty, a poté ukazuje na odlišnost osob v Bohu, východní učení začíná důkazy božství Logu a Ducha a odlišností osob v Trojici.¹⁸ Podle Meyendorffa kappadočtí otcové, ve své snaze vyhnout se určitému modalismu, považovali za největší zdroj problémů chápání pojmu hypostaze jako synonyma pojmu *úsia* a *prósopon*. Začali proto budovat svůj systém okolo tří hypostází, sjednocených v jediné Boží *úsia*. Současně hájili jednotu tří osob v jediném Božství. V jejich pojetí je Bůh jedinou esencí ve třech hypostázích.¹⁹ Pojem „essence, substance či jsoucno“ (*úsia*) odkazuje k jednotě v Bohu a pojem „osoba“ (hypostaze) naznačuje odlišnost. Z této perspektivy jsou Kristus a Duch svatý jedné podstaty s Bohem Otcem, ale „každý z nich je od věčnosti osoba s odlišným středem, uvědomující si sebe samu.“²⁰ Tyto osoby, které jsou rozdílné, ne však oddělené, mají jedinou vůli, jednu společnou energii a žádná z nich nejedná bez ostatních dvou. Jejich odlišnost je něčím, co v Boží přirozenosti existuje od věčnosti. Otec, Syn a Duch nejsou pouze „mody“ či masky, které by si Bůh nasazoval při svém jednání v průběhu dějin. Jde naopak o jednání tří souvěčných osob, z nichž každá je úplným a dokonalým Bohem.²¹ V Bohu je tedy od věčnosti trávající pravá jednota, spojená s nekonečnou rozdílností. Pravoslavná teologie zdůrazňuje, že tyto tři osoby lze vzájemně rozlišit pouze podle způsobu bytí. V jejím pojetí Trojice není konstituována vztahy.²² Pavel Milko píše: „*Rozdílnost osob se projevuje ve způsobu vztahu. Otec je bezpočátečný, nezrozený; Syn je zrozen a Duch svatý vychází. Takto je můžeme dostatečně rozlišit. Otec není Syn; Duch není Otec atd.*“²³ Toto plození a vycházení odkazuje k Otci jako jedinému počátku, původu či příčině božství (odtud termín monarchie). Losskij upozorňuje, že pokud bychom tento původ hypostází od Otce zrušili, měli bychom před sebou tři božská individua, tři bohy, kteří by byli mezi sebou sjednoceni pouze abstraktní ideou božství. Píše: „*Jednotu tří hypostází nelze myslet mimo monarchii Otce, který je principem společného vlastnictví téže podstaty.*“²⁴ Podle Losského je však nutné na tyto pojmy hledět z pohledu apofatické teologie. Pojmy jako příčina, rození, vycházení či původ je třeba chápat jako výrazy, které jsou neadekvátní té „*realitě, které*

¹⁸ Srov. MEYENDORFF, J. *Svatá Trojice v teologii Řehoře Palamy*, s. 76.

¹⁹ Srov. MEYENDORFF, J. *Byzantine theology*, s. 182.

²⁰ WARE, K. *Cestou Ortodoxie*, s. 32.

²¹ Srov. Tamtéž.

²² MILKO, P. Pravoslavná pneumatologie. *Pravoslavná církevní obec v Hradci Králové* [online]. 2008, [cit. 2015-10-20]. Dostupné na [www:< http://www.pravoslavni.cz/vira/ofilio1.html >](http://www.pravoslavni.cz/vira/ofilio1.html).

²³ Srov. WARE, K. *Cestou Ortodoxie*, s. 33.

²⁴ LOSSKY, V. *Vycházení Ducha svatého v pravoslavném učení o Trojici*, s. 64.

je cizí jakékoliv stávání se, každý proces, každý počátek.“²⁵ Ve věčnosti příčina nepředchází svůj účinek, není zde počátek, ani proces. Od jediné dokonalé příčiny nemohou pocházet účinky méně dokonalé, což znamená, že ona je příčinou jejich rovnosti a pramenem jedné a téže podstaty.²⁶

Podle Meyendorffa otcové vždy tvrdili, že člověk může poznat pouze to, že Bůh je, ale nikdy ne to, co Bůh je. Otcové se tímto svým tvrzením o třech hypostázích v jedné podstatě pokusili o vyjádření Božího tajemství a současně o vyloučení modalistického způsobu pojetí Trojice.²⁷ Ware připomíná slova Řehoře Nysského, pro kterého nauka o Trojici leží za slovy a porozuměním.²⁸ Je něčím, čeho se lidskou řečí můžeme jen dotýkat, ale ne plně pochopit. Lidská schopnost porozumět je dána od Boha a člověk musí být schopen uznat její hranice. Trojice není filozofickou teorií, ale živým Bohem, kterého zakoušíme a oslavujeme. Pro řeckou patristickou tradici bylo učení o Trojici vždy záležitostí náboženské zkušenosti, a to nejen liturgické, ale i mystické.²⁹ Člověk tak ve své zkušenosti zakouší trojjediného Boha a objevuje, že každá z osob v něm jedná odlišným způsobem a že toto trojnásobné oddělení Boží vnější činnosti odráží trojjediné bytí vnitřního života.³⁰

Na patristické učení otců posléze navázal Řehoř Palama, který formuloval trojiční teologii v pojmech, pomocí nichž v Bohu rozlišil transcendentní podstatu, tři hypostaze a nestvořené energie.³¹ Podle Meyendorffa rozhodujícím motivem, který Palamu přiměl k formulování jeho teologie, byl „zájem tvrdit možnost skutečnosti obecnství s Bohem.“³² Palama sice navazuje na kappadocké učení o energiích, které mají původ ve společné Boží podstatě, nicméně toto učení považuje za ne zcela dostačující pro přesné vyjádření Božího bytí. V jeho přístupu Boží působení (energie) není způsobeno pouze Boží podstatou, nýbrž je to čin osoby. Boží bytí je v jeho teologii vyjádřeno triádou podstata – hypostaze – energie.³³ Bůh se nezjevuje svému stvoření jako nějaký neosobní Bůh, který by se zjevoval skrze své energie, ale jsou to tři božské

²⁵ LOSSKY, V. *Vycházení Ducha svatého v pravoslavném učení o Trojici*, s. 64.

²⁶ Srov. LOSSKY, V. *Vycházení Ducha svatého v pravoslavném učení o Trojici*, s. 65.

²⁷ Srov. MEYENDORFF, J. *Byzantine theology*, s. 182.

²⁸ Srov. WARE, K. *Cestou Ortodoxie*, s. 34.

²⁹ Srov. MEYENDORFF, J. *Byzantine theology*, s. 180.

³⁰ Srov. WARE, K. *Cestou Ortodoxie*, s. 34.

³¹ Srov. MEYENDORFF, J. *Svatá Trojice v teologii Řehoře Palamy*, s. 76.

³² MEYENDORFF, J. *Svatá Trojice v teologii Řehoře Palamy*, s. 79.

³³ Srov. MEYENDORFF, J. *Svatá Trojice v teologii Řehoře Palamy*, s. 83.

osoby, ve své vzájemné perichorésí. „*Tato vzájemnost a perichorése je tak úplná a transcendentně dokonalá, že tři osoby jsou skutečně jeden Bůh. „Otec,“ píše Meyendorff, „je jméno, které je vlastní jedné hypostazi, ale je zjevné ve všech energiích. To samé platí i o jménech Syna a Ducha. Tak, když je Bůh ve své celistvosti zcela inkarnován, je neměně sjednocen s celým lidstvem.*“³⁴ Žádná z těchto energií nezjevuje pouze jednu božskou osobu s vyloučením ostatních, ale každá díky vzájemné perichoresi a soupodstatné jednotě zjevuje celou Trojici. Jak ale Meyendorff připomíná: „*To neznamená, že určitá Boží konání nejsou více vlastní jedné konkrétní hypostazi, např. působení Ducha svatého. Ale tyto energie jsou zjevením jediného Boha a vedou stvoření k trojičnímu společenství.*“³⁵

Podle Evdokimova pravoslavná teologie přísně rozlišuje mezi vnitrobožským plánem příčin a plánem projevů Trojice ve světě. V jejím chápání je Otec kauzálním principem. Otec je pramen, monarchos, princip existence a božské jednoty. „*Protože je absolutním počátkem, je principem spolupronikání (perichoresis) kruhového pohybu božského života, jenž vychází z Otce, zjevuje se v Synu a Duchu pro opětovné pohroužení se do Otce; věčné plození a dýchání, které tryská z pramene a znovu se do něho vrací.*“³⁶ Pravoslaví Otce chápe jako princip jednoty a jedinou příčinu, jako jediný zdroj a základ jednoty v Bohu samém, který čerpá své bytí sám ze sebe. On je příčinou a počátkem existence všech věcí. On je také příčinou a principem původu Syna a Ducha svatého. „*Vše, co mají Syn a Duch svatý, je od Otce. Jestliže není Otec, není ani Syn a Duch. A jestliže Otec nemá nějakou vlastnost, pak ji nemá ani Syn ani Duch.*“³⁷ Východní církev definuje osoby Syna a Ducha v pojmech, které vyjadřují jejich vztah k Otci. Syn je zrozený z Otce a Duch vychází od Otce. Otec jako jediná příčina a pramen božství, které se z něho vylévá, je božstvím Syna a Ducha svatého. Zde je však třeba připomenout, že výrazy jako pramen božství či podstata neznamenají, že by se božská podstata podřizovala Otcově podstatě či že by Otec sám byl touto podstatou. Podle Losského Otec dává toto společné vlastnictví podstaty, protože jeho osoba se s touto podstatou neztotožňuje.³⁸ Otec je Monarchos, avšak tato monarchie Otce se zjevuje pouze v Trojici a skrze Trojici, ve vztahu triadickém, který vylučuje každý

³⁴ MEYENDORFF, J. *Svatá Trojice v teologii Řehoře Palamy*, s. 84.

³⁵ MEYENDORFF, J. *Svatá Trojice v teologii Řehoře Palamy*, s. 85.

³⁶ EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 267.

³⁷ LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 59.

³⁸ Srov. LOSSKY, V. *Vycházení Ducha svatého v pravoslavném učení o Trojici*, s. 65.

protiklad a každou dyádu.³⁹ Toto Boží otcovství se analogicky odráží v lidském otcovství a je jeho archetypálním základem.⁴⁰ Nelze jej však chápat jako antropomorfismus, jehož prostřednictvím by náboženský jazyk přisuzoval Bohu to, co náleží stvoření. Zjevení Božího otcovství a synovství uvádí do neměnného a věčného Božího bytí. Boží otcovství v trojiční ekonomii ukazuje Boží tvář, obrácenou směrem ke světu, jako hypostazi a zdroj lásky, kterou sdílí skrze Syna a Ducha.⁴¹

Druhou osobou Trojice je Syn Boží, Slovo Boží či Logos, který je dokonalým obrazem Otce. Tato druhá božská osoba se člověku plně zjevuje v ekonomii spásy, a proto se christologie ukazuje jako jediná přístupová cesta k tajemství synovství. Bobrinský připomíná slova sv. Basila, který Syna nazývá obrazem Neviditelného, což je slovní spojení, které nacházíme i u Atanáše a Cyrila Alexandrijského. Podle Bobrinského je pro Atanáše slovo „obraz“ ekvivalentem pro slovo „jediné podstaty“. Tak jako Syn zůstává cele v Otcí, tak i Otec zůstává v Synu. Jinak řečeno, Osoba či hypostaze Syna se stává tvář, skrze kterou je Otec poznáván. Skrze hypostazi Syna se také otevírá Boží život stvoření a v tomto „*osobním otevření se stává zdrojem života, deifikace a Božího obecnství s lidstvem a celým kosmem.*“⁴² V souvislosti s věčným plozením Syna pravoslavná teologie mluví o tajemství a jeho nevýslovném charakteru, ke kterému člověk nemá přístup a po kterém nemá ani pátrat.⁴³ Pokud mluvíme o Bohu jako Otcí a Synu, nutně narážíme na vztahovost a pohyb vzájemné lásky. Podobně jako Evdokimov i Ware připomíná kruhový pohyb božského života, když říká: „*Od věčnosti se Bůh sám jako Syn, v synovské poslušnosti a lásce vrací zpět k Bohu Otcí jako tomu, který se otcovsky dává v procesu věčného plození.*“⁴⁴ Otec se zjevuje v Synu a skrze Syna. Syn jako Logos je „*principem řádu a účelu, který všechno prostupuje a pozvedá všechno stvoření k jednotě v Bohu, a tak pořádá universum v kosmos, v harmonický a integrovaný celek. Logos – Stvořitel odhalil všemu stvořenému, že ve všem přebývá logos-vnitřní princip, který způsobuje nejenom to, že se věci stávají samy sebou, ale*

³⁹ Srov. LOSSKY, V. *Dogmatická teologie*, s. 28.

⁴⁰ Srov. EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 267.

⁴¹ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 268.

⁴² MEYENDORFF, J. *Svatá Trojice v teologii Řehoře Palamy*, s. 84.

⁴³ Srov. Tamtéž, s. 84.

⁴⁴ WARE, K. *Cestou Ortodoxie*, s. 35.

rovněž tyto věci přitahuje směrem k Bohu.“⁴⁵ Lidským úkolem pak zůstává tento vnitřní logos rozeznat a učinit zjevným.

Třetím osobou Trojice je Duch svatý. Pro východní církve je Duch svatý především základem svatosti, životodárnou mocí a závdavkem našeho dědictví v Kristu. Podle Bobrinského je obtížné definovat to, co je vlastní Duchu svatému, který spíše než sebe zjevuje Otce a Syna. Poukazuje na určitou bezejmennost, která je charakteristická pro tuto třetí osobu Trojice. Říká, že zatímco jména „Otec“ a „Syn“ evokují nejzákladnější lidskou zkušenost, pro Ducha toto neplatí.⁴⁶ Podobně hovoří i Losskij, který říká, že „*jména Otec a Syn ukazují na velice přísný hypostatický rozdíl, takže je nelze vzájemně zaměnit. Duch svatý se touto prerogativou nevyznačuje. My říkáme, že Bůh je Duch, a to se může vztahovat právě tak ke společné přirozenosti, jako ke každé z osob.*“⁴⁷ Stejný problém vyvstává i s označením svatý. I toto označení by bylo možné vztáhnout spíše ke společné přirozenosti než k hypostatickému rozlišení jedné z osob Trojice. Stejná potíž podle Losského nastává, když se teologie pokouší určit způsob vycházení Ducha svatého tím, že klade proti sobě vycházení Ducha a rození Syna. Píše: „*Sám termín „vycházení“, právě tak jako jméno Duch svatý, lze pojímat jako výraz obecný, který se vztahuje nejen k této třetí osobě Trojice. Tento termín by mohl být in abstracto vztažen i na Syna.*“⁴⁸ Pojem „rození“ se vztahuje k tajemství otcovství a synovství a odkazuje na určité vztahy mezi osobami, což v případě pojmu „vycházení“ neplatí. Tato skutečnost ukazuje k tajemství této bezejmenné třetí osoby Trojice, jejíž hypostatický původ pravoslaví vyjadřuje formou negace jako ne-rození, pomocí které ji odlišuje od původu Syna.⁴⁹ Ware připomíná slova Jana Damašského, který zdůrazňuje, že způsob „plození“ Syna a „vycházení“ Ducha je pro člověka nepochopitelný. „*Můžeme říkat, že je nějaký rozdíl mezi vycházením a plozením, ale podstatu tohoto rozlišení nejsme schopni pochopit plně. Tyto termíny jsou konvenční znamení pro skutečnost, která přesahuje možnosti našeho poznání.*“⁵⁰ Pojem „vyzařování“ či „vycházení“ vyjadřuje nevýslovný charakter tajemství původu Ducha v Otci. Losskij připomíná, že východní církve nikdy neoznačovaly vztah mezi osobami Trojice názvy atributů, a proto Duch svatý zde nikdy nebyl ztotožňován se vzájemnou

⁴⁵ WARE, K. *Cestou Ortodoxie*, s. 36.

⁴⁶ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 269.

⁴⁷ LOSSKY, V. *Vycházení Ducha svatého v pravoslavném učení o Trojici*, s. 59.

⁴⁸ Tamtéž, s. 59.

⁴⁹ Tamtéž, s. 59.

⁵⁰ WARE, K. *Cestou Ortodoxie*, s. 38.

láskou Otce a Syna. Když Východ říká, že „Bůh je láska“, má na mysli společné zjevení „lásky-energie“, které je vlastní všem třem hypostazím Trojice.⁵¹ To znamená, že ve východní tradici jsou všechny božské atributy připisovány celé Trojici. Otec je pramenem života, lásky a moudrosti; Syn je zjevením tohoto pramene a Duch je jeho darem.⁵²

1.2.1. VÝCHÁZENÍ DUCHA SVATÉHO V PRAVOSLAVNÉM UČENÍ O TROJICI

Podle Losského tajemné jméno Ducha svatého, jak je chápané v pravoslavném myšlení, ukazuje spíše na aspekt ekonomie této třetí osoby Trojice, nikoli na její hypostatický charakter. Což ovšem neznámá, že by pravoslaví rezignovalo na snahu o rozlišení jeho osobní odlišnosti v rámci Trojice. Odmítá však přijímat západní princip protikladu původu, který staví Ducha svatého proti Otcovi a Synu jako jedinému původu.⁵³ To znamená, že odmítá odlišnost či rozlišení Trojice na základě protikladných vztahů. Základním tvrzením pravoslavné teologie o vycházení Ducha svatého je to, že Duch vychází od jediného Otce. Jak již bylo výše zmíněno, podle pravoslavní vztahy uvnitř Trojice vyjadřují pouze hypostatickou rozdílnost Tří, ale v žádném případě ji nezakládají. To, co určuje rozdílnost jejich vztahů, je rozdílný charakter hypostazí. Na tuto hypostatickou rozdílnost ukazují vztahy podle původu, které se však vztahují k jedinému Otcovi. Podle Losského tyto vztahy podle původu vystihují také totožnost jejich podstaty. Píše: „*Vycházení Ducha svatého od jediného Otce vyzdvihuje monarchii Otce jako konkrétního počátku Tří, překonává dyádu, aniž se vrací k prvotní jednoduchosti své podstaty. Vycházení Ducha svatého od jediného Otce nás proto staví před tajemství „trojedinosti“.* To není jednoduchá a do sebe uzavřená bytost.“⁵⁴ Západní pojetí Ducha svatého jako vzájemné lásky mezi Otcem a Synem pravoslaví chápe jako nepřipustnou abstrakci. Z jeho pohledu jde o dialektiku monády, která se rozvíjí do dyády a znovu se uzavírá ve své jednotě.⁵⁵ Podle pravoslavní vycházení Ducha svatého od Otce jako hypostatické příčiny soupodstatných hypostazí ukazuje na „jednoduchou Trojici“, v níž Otcova monarchie podmiňuje rozdílnost osob

⁵¹ LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 81.

⁵² Srov. Tamtéž, s. 81.

⁵³ Srov. LOSSKY, V. *Vycházení Ducha svatého v pravoslavném učení o Trojici*, s. 61.

⁵⁴ LOSSKY, V. *Vycházení Ducha svatého v pravoslavném učení o Trojici*, s. 67.

⁵⁵ LOSSKY, V. *Vycházení Ducha svatého v pravoslavném učení o Trojici*, s. 67.

a současně vyjadřuje jednotu jejich podstaty, čímž je zachována rovnováha mezi hypostazemi a úsií.⁵⁶

Pravoslavná teologie zdůrazňuje skutečnost, že Bůh je nepoznatelný ve své podstatě, a proto dělá rozdíl mezi podstatou a energiemi (mezi nedostupnou přirozeností a vycházeními této přirozenosti). Podle Losského žádné jiné jméno než Otec, Syn a Duch svatý nelze použít pro označení individuálního charakteru hypostazí uvnitř Trojice. Zdůrazňuje, že všechna ostatní jména (např. Utěšitel) se vztahují spíše k jeho ekonomii, tzn. k jeho projevu navenek. Ale jak připomíná, je to opět monarchie Otce, která řídí tento projev navenek. „*Každá energie, každý společný projev vychází od Otce, vyjevuje se v Synu a vychází vně v Duchu svatém.*“⁵⁷ Losskij v této souvislosti zdůrazňuje, že pokud jméno Duch svatý vyjadřuje spíše jeho působení v dějinách spásy (ne jeho osobní vlastnost), pak je to proto, že tato třetí hypostaze je převážně hypostazí projevu. Duch je osobou, v níž poznáváme Boha - Trojici.⁵⁸ Otec zjevuje svoje božství skrze Syna a Synovo božství se zjevuje v Duchu svatém. Podle Losského je pro člověka těžké přijímat a rozumět hypostatickému bytí Ducha kvůli jeho osobní kenózi v projevu jeho spasitelného díla.⁵⁹ Pokud jde o skutečnost vyslání Ducha a Syna v čase, pak Losskij zdůrazňuje, že se zde jedná o specifický okamžik Božího projevu ke svému stvoření, jehož specifičnost je třeba brát v úvahu. V této souvislosti cituje slova Basila Velkého, který říká: „*Od Otce pochází Syn, skrze kterého vše získalo bytí a s kterým se vždy našemu rozumu neoddělitelně představuje Duch svatý, neboť nelze myslet Syna, nejsme-li osvětleni Duchem svatým. Tudíž, z jedné strany, je Duch svatý, pramen všech světu podávaných dober, spjat se Synem, s nímž se představuje nerozlučně, z druhé strany je jeho bytí závislé na Otci, z kterého vychází. Z toho pak plyne, že znakem jeho hypostatické individuality je, že je poznáván po Synovi a se Synem, ale bytí má od Otce.*“⁶⁰

1.2.2. BOŽSKÉ ENERGIE A BOŽSKÁ JMÉNA

Podle pravoslaví Písmo hovoří o Božím vztahu k člověku v antinomiích, kdy na jedné straně mluví o nepoznatelnosti, nepřístupnosti a skrytosti Boží a na druhé straně

⁵⁶ Srov. LOSSKY, V. *Vycházení Ducha svatého v pravoslavném učení o Trojici*, s. 68.

⁵⁷ LOSSKY, V. *Vycházení Ducha svatého v pravoslavném učení o Trojici*, s. 70.

⁵⁸ Tamtéž, s. 70.

⁵⁹ LOSSKY, V. *Vycházení Ducha svatého v pravoslavném učení o Trojici*, s. 72.

⁶⁰ LOSSKY, V. *Vycházení Ducha svatého v pravoslavném učení o Trojici*, s. 74.

zjevuje Boha, který se člověku odhaluje, sděluje a dává se mu poznat. Východní teologie tento protiklad vysvětluje pomocí pojmů podstaty a energie. Podstatu chápe jako vnitřní Boží bytí, které zůstává člověku skryté a nepřístupné. Oproti tomu pojmem energie označuje Boží moc a jeho jednání ve světě. Bůh se zjevuje ve svých energiích a jen díky jejich působení může člověk říct, že poznává svého Boha. Ačkoli je Bůh člověku skrytý svou podstatou, dostupným se mu stává skrze své energie, milost a moc. Podstata či esence tedy vyjadřuje Boží absolutní odlišnost a transcendenci, energie naopak jeho blízkost a imanenci.⁶¹ Ware zdůrazňuje, že v těchto božských energiích je to Bůh sám, kdo se zjevuje ve svém jednání. Nelze je tedy chápat jen jako jakési emanence směřující od Boha, či prostředkování mezi Bohem a člověkem. Má-li člověk účast na těchto božských energiích, účastní se na Bohu samém.⁶² To však neznamená, že by božské energie představovaly části samotného Boha. „Člověk má účast na Božích energiích, ale ne na Boží podstatě. Je to jednota, ale ne splynutí. Jakkoli sjednocen s Božstvím, zůstává člověk pouze člověkem. Není pohlcen nebo zničen, ale mezi ním a Bohem zůstává nadále vztah já a Ty.“⁶³ Evdokimov v této souvislosti připomíná, že v západní teologii je podstata či esence Boha vnímaná jako identická s jeho existencí. „Z tohoto principu absolutní jednoduchosti logicky vyplývá, že Bůh je tím, kým je, a nemožnost oddělení jeho esence a energie.“⁶⁴ Podle Evdokimova to znamená, že cílem křesťanského života může být pouze visio Dei per essentiam (vidění Boha skrze esenci). „A protože zde nemůže být žádné vzájemné pronikání božské a lidské podstaty, je deifikace zcela vyloučena (tertium non datur – zákon o vyloučení třetího). Lidé jsou stvořeni pro blaženost a všechno v nich je vedeno k milosti blaženého patření.“⁶⁵ Evdokimov je přesvědčen, že západní antropologie je podstatně morální. Píše: „Zaměřena k nejvyššímu Dobru vyzývá k jeho dosažení skrze dobré skutky v církvi bojující o získání světa.“⁶⁶ Ve východním chápání zůstává Boží esence transcendentní. Evdokimov píše: „Ruka Boží zakrývá tvář člověka, neboť nikdo ho nemůže spatřit, aniž by nezemřel (Ex 33,20). Další věta Exodu „spatříš mne zezadu“ znamená kontemplovat jeho díla, jeho energie, v žádném případě však jeho podstatu. Odlišení mezi esencí a energií neporušuje absolutní jednoduchost Boha, která není u východních myslitelů podržena zákonu logiky. Bůh sám je nad jakoukoli představou bytí a vlastnosti v něm

⁶¹ Srov. LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 72.

⁶² Srov. WARE, K. *Cestou Orthodoxie*, s. 24.

⁶³ WARE, K. *Cestou Orthodoxie*, s. 25.

⁶⁴ Srov. EVDOKIMOV, P. *Orthodoxy*, s. 100.

⁶⁵ Srov. Tamtéž, s. 100.

⁶⁶ Tamtéž, s. 100.

obsažené se nemohou aplikovat nutně, neboť bychom ho objektivizovali.“⁶⁷ Toto rozlišení mezi esencí a energiemi je základem pro učení o théosis, definované jako stav deifikace lidské bytosti či její zduchovnění působením božských energií. „Termín théosis odpovídá přirozenosti těchto energií, které tíhnou k projevení se v jakémkoli místě, připraveném ho přijmout, aby ho svou přítomností proměnily.“⁶⁸ Podle Evdokimova je tudíž pravoslavná teologie ontologická, ne morální. Jedná se o ontologii deifikace. Není založena na dobývání světa, nýbrž na vnitřním přetváření světa v Království, postupně osvětleném božskými energiemi. Církev je pak chápána jako místo proměnění skrze bohoslužbu a moc svátostí.⁶⁹ Podle pravoslavního Západ postupně zapomněl na theosis a ztratil pravdivou představu o osobě Ducha svatého. Pavel Milko říká, že ho odsunul do jakési role pomocníka či „vikáře“ Syna. Připomíná, že pojem naší konečné deifikace (sjednocení Kristem vykoupeného tvorstva s Bohem) nemůže být vyjádřen pouze na christologickém základě, ale vyžaduje i pneumatologické rozvinutí.⁷⁰

Podle Losského božské energie však kromě zjevování Trojice navenek zjevují také nespočet Božích jmen, z nichž mnohé člověk nezná a ani nemůže znát, protože stvořený svět nedokáže pojmout plnost Božího sebeodhalování, zjevovaného v energiích. A stejně tak jako zůstávají člověku skryté tyto energie a Boží jména, zůstává skrytá a nepojmenovatelná i Boží podstata.⁷¹ Podle Bobrinského všechna Boží jména, která objevujeme v Písmu, nacházejí svá naplnění v Kristu. Z této perspektivy Nový zákon postupně upřesňuje, co Starý zákon jen tušil. Kristus je jako „obraz Boží“ Cestou, Pravdou, Životem, Moudrostí, Skálou, Světlem, Chlebem a Bránou. On je také nositelem a dárce Ducha, posvěceným ve své lidské přirozenosti a posvětitel v čase církve.⁷² Bobrinskou zdůrazňuje, že všechna Boží jména či energie, která Písmo připisuje Ježíši Kristu, mohou být stejně dobře, avšak odlišným způsobem, připsána i Duchu svatému. Duch je Duchem niternosti, který v lidském nitru probouzí schopnost vzývat Boha. Je světlem, které osvětluje lidské bytosti a činí z nich „děti světla“.⁷³ Duch je také životodárný pramen živé vody, vyvěrající z věčného života, který činí z člověka

⁶⁷ EVDOKIMOV.P. *Žena a spása světa*, s. 91.

⁶⁸ EVDOKIMOV.P. *Žena a spása světa*, s. 92.

⁶⁹ Srov. EVDOKIMOV.P. *Orthodoxy*, s. 101.

⁷⁰ MILKO, P. Pravoslavná pneumatologie. *Pravoslavná církevní obec v Hradci Králové* [online]. 2008, [cit. 2015-10-20]. Dostupné na [www:< http://www.pravoslavihk.cz/vira/ofilio1.html >](http://www.pravoslavihk.cz/vira/ofilio1.html).

⁷¹ Srov. LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 80.

⁷² Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 73.

⁷³ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 74.

studnici této živé vody. „*Proudy vody živé pak poplynou z lidského nitra*“ (J 7, 38). Je mocí, která uschopňuje člověka k účasti na Boží moci a která činí člověka nejen nositelem a dárce Duchu, ale také nositelem a dárce moci.⁷⁴ „*Kdo mne miluje, bude zachovávat mé slovo a můj Otec ho bude milovat; přijdeme k němu a učiníme si u něho příbytek*“ (J 14,23). „*Tato slova,*“ zdůrazňuje Bobrinská, „*ukazují, že všechny Boží energie jsou dány člověku v účasti a ve sdílení.*“⁷⁵ Božské energie jsou formy osobní Kristovy přítomnosti v nás. Bůh, který přebývá v neproniknutelném světle, přichází, aby si učinil v lidském nitru příbytek. Tato antinomie, říká Bobrinská, ukazuje na skutečnost, že Bůh v tomto svém sdílení nic neodpírá ze svého bytí. To platí jak pro slávu a svatost, tak i pro život, kterým jsme obživeni. Stejně tak to platí i pro poznání (poznání jména) a pro pomazání, které znamená přítomnost Duchu.⁷⁶ Duch je dán člověku skrze Krista. Dar Duchu představuje naplnění největšího zaslíbení, v němž je zahrnuto všechno. Bůh v něm bezvýhradně udílí sám sebe, aniž by sám sebe vyčerpával či nějakým způsobem porušil své stvoření. V Duchu svatém Bůh přitahuje člověka k sobě a přijímá ho ve svobodném vztahu lásky.⁷⁷ „*Tento směr od stvoření k novému životu v Duchu, kde se jedinec stává osobou, synem a dědicem, je identický se směrem věčného a jedinečného plození jednorozeného Syna, dokonalého Slova, do něhož Otec vložil všechnu svou radost, lásku a život.*“⁷⁸

1.3. DUCH A STVOŘENÍ

Podle Bobrinského se spojení Slova a Duchu ve Starém zákoně ukazuje jako jeden z nejvýraznějších předobrazů novozákonního zjevení Nejsvětější Trojice. Pravoslavní mluví o Synu a Duchu jako o „dvou rukách“ Boha Otce, který v každém svém tvůrčím a posvěcujícím aktu užívá obou rukou současně.⁷⁹ V pravoslavné tradici Slovo a Duch jdou současně a jsou od sebe navzájem neoddělitelní. „*Slovem Hospodinovým byla stvořena nebesa a dechem jeho úst všechn jejich zástup*“ (Ž 33,6). Bobrinská v tomto spojení Božího tvůrčího Slova a životodárného Dechu, slova neseného dechem, vidí antropologický obraz spojení těchto dvou božských osob.⁸⁰

⁷⁴ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 75.

⁷⁵ Tamtéž, s. 75.

⁷⁶ Srov. Tamtéž, s. 75.

⁷⁷ Srov. Tamtéž, s. 75.

⁷⁸ Tamtéž, s. 75.

⁷⁹ Srov. WARE, K. *Cestou Ortodoxie*, s. 38

⁸⁰ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*. s. 21.

Zdůrazňuje, že na tuto skutečnost ukazuje i pneumatologický úvod knihy Genesis, kde je akt stvoření předcházen Božím tvůrčím dechem.⁸¹ „*Země byla pustá a prázdná, temnota byla nad hlubinou a Duch Boží se vznášel nad vodami*“ (Gn 1,2). Většina východních teologů v této souvislosti připomíná, že v semitských jazycích je pojem rúach rodu ženského, což některým umožňuje zdůraznit určitý mateřský aspekt v jednání tohoto rúach, který oplodňuje hmotu, rodí a vlévá život. Podle Bobrinského některé syrské texty dokonce hovoří o Duchu svatém jako o Utěšitelce. Východní tradice interpretuje pohyb Ducha nad vodami pomocí obrazu ohromného sedícího opeřence, jehož ochranná pohybující se křídla buší nad chaosem a jejichž pohyb naznačuje proudění větru. Podle této tradice tato počáteční přítomnost oživujícího Ducha umožňuje hmotě a posléze i člověku přijmout Slovo života.⁸² Duch se vznáší a s mateřskou péčí zahřívá prvotní vody a připravuje je na plození živých bytostí. Toto téma vody jako symbolu Ducha, které hrálo důležitou roli ve svátostném učení prvotní církve, bylo rozvíjeno zejména v syrské tradici. Bobrinský připomíná slova Efréma Syrského, podle něhož Duch svatý doslova prostupuje křestní vody, a ty pak od něho získávají moc zplodit jemu podobné duchovní bytosti.⁸³ Vliv této tradice je patrný i v pravoslaví, které také zdůrazňuje mateřský aspekt jednání Ducha svatého. Podle Evdokimova je možné Ducha dokonce chápat jako hypostatické mateřství.⁸⁴ Současně však dodává, že všechna tato „*vyjádření se nevztahují na podstatu Boží, nepoukazují na přítomnost ženského elementu v Bohu, ale mluví o ženském aspektu božích energií – určitých způsobů zjevování Boha ve světě teofanií.*“⁸⁵ Duch tedy nezastupuje Otce, ale je projevem hypostatického mateřství ve smyslu duchovní moci plození či rozmnožování života. Podle Evdokimova tuto skutečnost potvrzuje i vzájemný vztah Slova a Ducha. V Synu je vše, co se týká pravdy a slova, obsaženo. Duch oživuje, zjevuje a potvrzuje, avšak nic nového nedodává.⁸⁶ Píše: „*Biblické vyprávění o stvoření ukazuje Ducha svatého v roli toho, který sedí na propastné tůni jako na hnízdě, odkud se má posléze vyklubat vesmír, člověk a nakonec i církev jako tělo Kristovo. Tento oživující Dech pak mnohem později zahalí Pannu Marii a ona porodí Krista. O Letnicích pak sestoupí na první věřící, aby dal zrod církvi. Sestoupí na chléb i víno a promění je v Pánovo tělo a krev, pokřtěného činí údem Krista. A je to také Duch, kdo formuje a rodí Krista v duši*

⁸¹ BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*. s. 21.

⁸² Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*. s. 26

⁸³ Srov. Tamtéž, s. 26.

⁸⁴ Srov. EVDOKIMOV.P. *Žena a spása světa*, s. 267.

⁸⁵ Tamtéž, s. 267.

⁸⁶ Srov. EVDOKIMOV.P. *Žena a spása světa*, s. 269.

každého věřícího.“⁸⁷ Duch je tím, kdo naplňuje, oživuje, posvěcuje, rodí a připravuje eschatologické zrození Božího království. Zde je nutné připomenout, že Duch svatý v tomto svém úkolu nijak nezastupuje Otce. Mateřský aspekt jeho jednání spočívá v duchovní moci rození a rozmnožování života.

Po pneumatologickém úvodu knihy Genesis následuje popis Božího jednání. Bůh mluví a jeho slovo se uskutečňuje. Bůh tvoří svým slovem. Každý moment stvoření je vyjádřen slovy: „Bůh řekl.“ Tyto texty ukazují na souvislost mezi slovem a dechem. Dech nese slovo a slovo dává význam dechu. Bůh mluví a jeho dech nese a dává konkrétní formu jeho slovům.⁸⁸ Dech toto slovo nejen předchází a připravuje jeho jednání, ale současně ho také doprovází a umožňuje mu, aby zaznělo. Podle Bobrinského by Boží slovo bez Ducha zůstalo neúčinné a neplodné. Slovo Boží jako tvůrčí moc je neoddělitelná od Božího dechu, který oživuje. V celém Písmu jdou Slovo a Duch společně. „*Hospodinovým Slovem byla učiněna nebesa a dechem jeho úst všecken jejich zástup*“ (Ž 33,6). Bobrinský říká, že církevní otcové často citovali tento text, aby zdůraznili vzájemnost Slova a Ducha v díle stvoření a milosti, a tak potvrdili recipocitu poslání Syna a Ducha jako dvou rukou Božích.⁸⁹

1.4. DUCH A SLOVO

Slovo a Duch jsou od sebe navzájem neoddělitelní, ačkoli oba mají zcela odlišné znaky či charakteristiky. Slovo přichází k člověku jakoby z vnějšku, ale proniká až na samé rozhraní duše a ducha. Čepel jeho meče je ocelí, odhalující vše, co je skryté. Oproti tomu Duch je fluidum a proniká, aniž by byl spatřen. Slovo je zjevení, Duch však představuje vnitřní proměnění. Bobrinský říká, že tyto obrazy ukazují na dva odlišné způsoby, kterými se Bůh k člověku přibližuje. Ale jak dodává, ne vždy slovo přistupuje k člověku jen jakoby zvnějšku. Každý, kdo má zkušenost s meditativním zbožným čtením Písma, ví, že slovo může k člověku přicházet také z jeho vlastního nitra, aniž by tomu člověk byl schopen plně porozumět.⁹⁰ Podle Bobrinského existuje uvnitř člověka slovo, které je součástí jeho vlastního tajemství a které po probuzení Duchem umožňuje na základě blízké důvěrnosti porozumět vnějšímu slovu.

⁸⁷ EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 270.

⁸⁸ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 29.

⁸⁹ Srov. Tamtéž, s. 29.

⁹⁰ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 34.

Je přesvědčen, že samotný pojem vnitřního a vnějšího musí tedy být používán s velkou opatrností, pokud ho člověk chce aplikovat na Slovo a Ducha. To samé platí i pro zkušenost Ducha. I zde můžeme hovořit nejen o niterné a intimní zkušenosti, ale i o zcela konkrétním a vnějšími smysly vnímatelném jednáním Ducha, který k člověku přichází a dotýká se ho jakoby z vnějšku.⁹¹

1.4.1. DUCH A SLOVO V IZRAELI

Jednání Slova zrozeného Dechem je projevuje nejen ve stvoření kosmu, ale i ve zjevení Boha člověku. Bobrinský říká, že Bůh od počátku mluví k lidem. Boží slovo se stává Zákonem a pravidlem života, které umožňuje člověku rozeznávat dobré a zlé. Toto slovo, které je adresováno patriarchům i Mojžíšovi a které je zachycené v textech, současně zůstává živým slovem, předmětem meditace a kontemplace.⁹² Podle Bobrinského slovo, adresované Mojžíšovi na Sinaji, zakládá dějinnou a duchovní existenci Izraele. Určuje a vede celý jeho život před Bohem. Boží slovo nesené Dechem je také slovem proroků, které zjevuje Boží vůli. *„Svým Slovem Hospodin osvětluje cestu svému lidu, vyznačuje jejich cestu, zjevuje jim svou vůli, ukazuje smysl jejich dějin a udílí nařízení pro budoucnost. Svým Duchem proniká do srdcí, aby je tomuto Slovu otevřel a učinil je tak nositeli tohoto Slova.“*⁹³

Podle Bobrinského nejvýraznější starozákonní teologii Ducha přináší nejen Izajáš, ale zejména Ezechiel, který často hovoří o vztahu proroka a rúach. S tématem Boží ruky, Ducha a Slova je spojeno zejména jeho vidění údolí suchých kostí. Starý zákon často užívá antropomorfismy typu „ruka Boží“ či „prst Boží“, které nejenže symbolizují Ducha svatého, ale také v sobě zahrnují aspekt příkazu a autority.⁹⁴ U Ezechiela ruka Boží přichází na proroka, Duch ho vede do údolí suchých kostí, hlas Boží mu oznamuje prorocství. Ezechiel pak vidí Ducha přicházet a vdechnout život do pobitých. *„Vložím do vás svého Ducha a ožijete“* (Ez 37, 14). *„Pokropím vás čistou vodou a budete čistí; očistím vás od všech vašich nečistot a od všech vašich bůžků. Dám vám nové srdce a nového ducha dám do vašeho nitra. Odstraním srdce kamenné z vašeho těla a dám vám srdce masité. Svého ducha dám do vašeho nitra a způsobím, že*

⁹¹ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 34.

⁹² Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 31.

⁹³ Srov. Tamtéž, s. 31.

⁹⁴ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 32.

budete žít podle mých ustanovení a má nařízení budete zachovávat a plnit.“ (Ez 36, 23-27) Bobrinskouj tento text dává do kontextu s novozákonní teologií „živé vody“ a s obřadem křtu. Očištění od nečistot a modloslužebnictví, dar nového srdce a ducha jsou pak důsledky daru Ducha. Slova „*budete chodit v mých ustanoveních*“ ukazují na skutečnost, v níž se Slovo se stává cestou pro člověka, který je připraven a obnoven Duchem.⁹⁵ Proroctví zde oznamuje vylití Ducha, naplnění a známost Božího slova, který bude vylit na všechny lid bez rozdílu.⁹⁶ Jen díky tomuto Duchu bude jednou celé lidstvo schopné přijmout a niterně uctívat Slovo.

Bobrinskouj připomíná, že s postupem dějin se v Izraeli prohlubuje porozumění Božímu rúach, jehož jednání nabývá nového významu. V exilní a poexilní době se hovoří o rúach jako o Duchu proroctví, který inspiruje a mluví skrze proroky. V některých Žalmech čteme, že Bůh je přítomen skrze svého Ducha. (Ž 51;143) Duch, který zjevuje Boží tvář, zde začíná mít všechny znaky osobního bytí.⁹⁷ V některých prorockých kruzích navíc vzrůstá pojetí Božího Ducha jako moci konce světa a znaku nového věku. V tomto pojetí je Duch tím, kdo vypůsobí nové stvoření (Iz 32,15; 44,3), kdo obnoví svůj lid pro bezprostřední vztah s Bohem a bude vylit na všechny lid bez rozdílu (Jl 3,1n). Tento text také cituje apoštol Petr v události Letnic, z čehož vyplývá, že už prvotní církve vnímala tuto událost jako naplnění starozákonního zaslíbení.⁹⁸

1.4.2. DUCH A SLOVO V NOVÉM ZÁKONĚ

Mezi Starým a Novým zákonem existuje nejen vztah kontinuity, ale i přesahu. Nový zákon ve Starém zákoně nachází svůj základ, své kategorie i svůj jazyk. Pisatelé novozákonních textů vzali starozákonní texty (s jejich terminologií, náznaky a předobrazy) a novým, tvůrčím způsobem je aplikovali a interpretovali ve světle novozákonních událostí.⁹⁹ Jako příklad může posloužit Janův prolog, který je psaný ve stylu hebrejského komentáře (midraš). Zde Jan hovoří o vtělení preexistentního Božího Slova v Ježíši Kristu a svým jazykem navazuje na úvodní verše knihy Genesis, kde Boží Slovo dává vzniknout celému světu.¹⁰⁰ Podle Bobrinského Jan tomuto starozákonnímu

⁹⁵ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 33.

⁹⁶ Tamtéž, s. 33.

⁹⁷ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 35.

⁹⁸ Srov. Tamtéž, s. 35.

⁹⁹ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 103.

¹⁰⁰ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 78.

termínu dává nový význam tím, že jej vztahuje na osobu Ježíše Krista jako toho, kdo je od počátku přítomen při stvoření světa. Podle něho jazyk evangelií (zejména synoptických) nese známky starozákonní pneumatologie, kde je Duch spojován především s Boží mocí. Bobrinskoy říká, že pozorné studium těchto evangelií ukazuje, do jaké míry byli pisatelé těchto textů zakořeněni v semitské teologii a spiritualiě. V těchto evangeliích, která zjevují především Otce a Syna, je zpočátku Duch svatý přítomen jen jakýmsi skrytým a implicitním způsobem. K jeho zjevování jako osoby dochází postupně.¹⁰¹ Podle Bobrinského toto postupné zjevování Ducha dobře zachycuje zejména Lukášovo evangelium, kde je „*téma Ducha přítomné jako vodoznak*.“¹⁰² Od prvních kapitol zde sledujeme jednání Ducha. Duch je tím, kdo působí při Ježíšově početí, umožní jeho vtělení a připraví pro něho lidské tělo. Skrze Ducha se Slovo Boží prolamuje do dějin. Píše: „*Samotné vtělení Slova tvoří mistrovské dílo životodárného, deifikujícího Ducha*.“¹⁰³ Ježíš je prostoupen Duchem a celý jeho život i služba se uskutečňuje v jeho moci. V moci Ducha učí, modlí se, vyhání demony, uzdravuje, křísí mrtvé a koná zázraky. Duch je také tím, kdo Ježíše provází utrpením a křížem.¹⁰⁴ Před Velikonocemi je Ježíš jediným nositelem Ducha. Duch je v Ježíši, stejně jako je Ježíš v Duchu. Pravoslaví nikdy nepřestalo zdůrazňovat vzájemné přebývání a zjevování těchto dvou božských osob. Duch spočívá v samotném základu Ježíšova života a jeho služby. Duch je nejen tím, skrze kterého Ježíš jedná, ale je také tím, kdo zjevuje jeho identitu. Ježíš žije v Duchu, skrze Ducha a pro Ducha. Duch zase naopak žije v Ježíši, skrze Ježíše a pro Ježíše.¹⁰⁵ Po Velikonocích je to naopak vzkříšený Kristus, kdo sesílá zaslíbeného Ducha svatého, jenž je darován v závislosti na jeho oslavení. Dar Ducha je základním prvkem nového života Ježíšových učedníků. Duch je tím, kdo zakládá církve a kdo zjevuje Ježíše jako Pána. Podle Bobrinského evangelia ukazují pozemskou ekonomii Ježíše, kde Duch zjevuje, naplňuje a vede Ježíše. Oproti tomu Skutky a epištoly popisují ekonomii Ducha a jeho dílo v rodícím se církevním společenství. Zde Ježíš sesílá zaslíbeného Ducha, který tak jak dříve spočíval na Synu, nyní spočívá na církvi.¹⁰⁶ Učedníci ale nejprve musí udělat vlastní zkušenost s působením tohoto Ducha, aby ji pak mohli posléze reflektovat a vyjádřit. Proto

¹⁰¹ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 86.

¹⁰² Tamtéž, s. 86.

¹⁰³ Tamtéž, s. 86.

¹⁰⁴ Srov. Tamtéž, s. 86.

¹⁰⁵ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 102.

¹⁰⁶ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 103.

pneumatologie jako taková se začíná rozvíjet až s postupující živou zkušeností církve s přítomností a jednáním Ducha svatého.

Z pohledu pravoslavné teologie je pro západní křesťanství charakteristické určité zdůrazňování christologie na úkor pneumatologie. V jistém smyslu zde poznání Ducha svatého jde až za poznáním Ježíše Krista a je na něm závislé. Pro pravoslaví je naopak typický trojiční přístup. V tomto přístupu „každá osoba Trojice vyznačuje ostatní dvě a žádná se nedá oddělit z trojiční plnosti. Bůh je Trojice a jeden zároveň.“¹⁰⁷ Podle Evdokimova stejný princip platí i pro christologii, kde také není možné jednotu dvou přirozeností v Kristu vzájemně oddělit. „Pravoslaví se nikdy nesnažilo redukovat Trojici na jednotu její přirozenosti v jednání, ale spíše se soustředilo na porozumění ekonomii hypostazí, kdy se v konkrétním jednání projevuje každá hypostaze svým vlastním způsobem. Duch je prstem Božím, je pečetí Syna, pomazáním Otce a Syna, přináší svědectví Synu a zjevuje ho. Je také tím, kdo všechny vede ke Kristu.“¹⁰⁸ Podle Bobrinského „v Kristu poznáváme Otce, on sám je vtělený Syn; Kristus je také tím, kdo ohlašuje příchod Ducha svatého, a proto každé uvažování o Trojici musí mít christologické východisko.“¹⁰⁹ Trojice a christologie, stejně jako Trojice a pneumatologie jsou vzájemně neoddělitelné, protože Kristus je obrazem Otce a protože Otec a Syn se vzájemně zjevují v dechu, ohni a světle Ducha svatého.¹¹⁰ Bobrinský zdůrazňuje, že celé Ježíšovo učení má trojiční charakter a jeho samotný život je zjevením Trojice. Mluví o Otci, který ho poslal a o Duchu, jehož prostřednictvím on i jeho Otec působí. Ale jak dodává, každé pojednání o tajemství Trojice je nutné pojímat z širšího hlediska, než v jakém ho předkládají evangelia, protože evangelium nachází své naplnění na kříži, ve vzkříšení a v konečném oslavení Krista po nanebevstoupení. Ale toto vtělení, kříž i vzkříšení, které představují vzájemně neoddělitelnou rovinu spásy, zasahují člověka díky Letnicím v církvi. V ekonomii spásy tedy nelze oddělit činnost Syna a Ducha, protože jen Duch nás může přivést ke Kristu. A skrze Krista pak můžeme vstoupit do vztahu s Otcem. Jen díky Duchu se můžeme stát Božími dětmi. A tak jako se skrze Ducha Slovo stalo tělem, tak i my se můžeme stát Božími syny jen skrze působení Ducha. Člověk nemá jinou cestu ke spáse, než

¹⁰⁷ EVDOKIMOV.P. *Žena a spása světa*, s. 21.

¹⁰⁸ EVDOKIMOV.P. *Orthodoxy*, s. 155.

¹⁰⁹ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*. s. 65.

¹¹⁰ Srov. Tamtéž, s. 65.

skrže Ducha.¹¹¹ Spása člověka má tedy jak christologickou, tak pneumatologickou dimenzi. Obě tyto roviny se vzájemně podmiňují a jsou neoddělitelné.

Bobrinskou v Novém zákoně rozlišuje trojí schéma Božího trojičného zjevování. Prvním schématem, které zásadně určilo židovsko-křesťanskou a syrskou tradici, je schéma Otec – Duch – Syn. V tomto pojetí je Otec vnímán jako zdroj a Duch jako prostředník, který z Otce vychází, spočívá na Synu a umožňuje jeho vtělení. Otec zde sesílá jak Syna, tak Ducha.¹¹² Kristus je tím, na němž spočívá nejen plnost Boží moudrosti, milosti a autority, ale i plnost moci Ducha.¹¹³ Bobrinskou píše: „*Hovoří-li evangelia a otcové o Duchu spočívajícím na Kristu, myslí tím hypostatickou přítomnost Ducha svatého, kterou Písmo někdy nazývá plností božství.*“¹¹⁴ V této perspektivě je to Duch, kdo dosahuje Božího synovství v člověku Ježíši, kdo se v něm modlí a vede ho. Tento směr zjevení tedy vychází od Otce, prochází skrže Ducha a vrcholí v úplném zjevení Krista.¹¹⁵ Duch je v této perspektivě tím, kdo doprovází Syna a prostupuje svět, aby pak byl tímto Synem posláno poslán a vylit do života církve.¹¹⁶ Bobrinskou připomíná, že tento přístup je charakteristický zejména pro semitskou a syrskou tradici, které od počátku zdůrazňovaly roli Ducha svatého. Současně upozorňuje na úskalí této perspektivy, které spočívá v jejím antropologickém maximalismu a s ním souvisejícím nadhodnocováním Kristova lidství.

Dalším konceptem, který nacházíme v Písmu, je koncept Syn – Otec – Duch. Zde Syn zjevuje Otce a zaslibuje člověku plnost Ducha svatého. Toto schéma vychází z christologického kerygmatu prvotní církve o vzkříšeném Kristu, skrže něhož máme přístup k Otci a k plnosti Ducha svatého. Zde Syn říká a učí to, co slyší od Otce. Tento koncept, typický zejména pro Pavlovy texty, je charakteristický pro liturgickou tradici pravoslavní.¹¹⁷

Třetím schématem je klasické schéma Otec – Syn – Duch. V tomto konceptu je to Otec a oslavený Pán, kteří sesílají Ducha svatého. Bobrinskou v tomto třetím směru vidí model, který nejlépe vystihuje vlastní poslání Ducha svatého, jehož podstatou je

¹¹¹ Srov. EVDOKIMOV, P. *Orthodoxy*, s. 162.

¹¹² Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 66.

¹¹³ Srov. Tamtéž, s. 66.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 66.

¹¹⁵ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 67.

¹¹⁶ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 275.

¹¹⁷ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 68.

být aktivní ve světě. V této souvislosti připomíná učení otců, pro které Letnice znamenaly vrchol a cíl Božího spásného díla. Podle Atanáše se Bůh stal nositelem těla (sarkoforos), abychom se my mohli stát nositeli Ducha (pneumatoforos). A člověk může stát christoforos jen díky tomu, že se předtím stal pneumatoforickým.¹¹⁸ Toto schéma, které nacházíme v křestních formulích, určuje strukturu eucharistické modlitby byzantského obřadu. Bobrinskou zdůrazňuje, že všechna tato schémata ukazují na jednu podstatnou věc, a tou je dynamičnost trojičního zjevování. V evangeliích Ježíš zjevuje především Otce a Duch svatý, ačkoli je od počátku reálně přítomen, je zjevován pouze implicitně. Duch je však Duchem zjevení, a proto bez jeho působení by jakékoli poznávání či zkoumání tajemství Otce a Syna bylo nemožné. V Duchu poznáváme Ježíše jako Krista. „*Ne každý může říct: „Ježíš je Pán“, pouze v Duchu svatém*“ (1. Kor 12,3). Duch implicitně přítomen v celé Kristově teologii ještě dříve, než došlo k jeho plnému osobnímu zjevení. Bobrinskou píše: „*Věřím, že to samé platí i pro křesťanský život. K poznání Syna máme přístup jen díky naplnění a intimnímu působení Ducha. Vzkříšený Kristus pak naopak umožňuje člověku dát jméno této vnitřní moci, která téměř nemá potřebu být jmenována.*“¹¹⁹

„*Na jedné straně tedy Duch a Syn přichází od Otce, každý přímým a jedinečným způsobem, na druhé straně však mají původ v přítomnosti a plné účasti Třetího.*“¹²⁰ Syn a Duch přichází od Otce současně. Na tyto dvě skutečnosti není možné hledět jako něco, co se děje v určité časové posloupnosti. V pravoslaví je nemožné oddělit v trojiční plnosti jakýkoliv „bilaterální vztah“, který by nějakým způsobem umenšoval třetího. Pro trojiční zjevení, tak jak ho chápe pravoslaví, je podstatná vzájemnost, reciprocita a souběžnost událostí zjevení. Podle Bobrinského můžeme hovořit o vlastní ekonomii Syna a Ducha pouze tehdy, pokud na ně nehledíme jako na události v určité posloupnosti. Mluvíme-li o vykoupení jako o osobním díle Krista, pak nesmíme zapomenout, že je dokončeno Duchem a skrze Ducha. „*Nejstarší vrstvy Nového zákona uvádí vzkříšení, nanebevstoupení a oslavení Pána jako na dílo Otce skrze Ducha a v Duchu.*“¹²¹ Stejně tak i Letnice, které znamenají příchod osoby Ducha svatého, nepředstavují jen pneumatologickou, ale i christologickou událost. Pro pravoslavnou

¹¹⁸ Srov. EVDOKIMOV.P. *Orthodoxy*, s. 115.

¹¹⁹ BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*. s. 70.

¹²⁰ Tamtéž, s. 70.

¹²¹ BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*. s. 72.

teologii je charakteristický právě tento celostní pohled a neochota jakkoli oddělovat role či působení jednotlivých osob Trojice v událostech zjevení.

Podle Bobrinského existuje v dějinách spásy ještě jeden jedinečný čas, a tím je doba mezi vzkříšením a Letnicemi. Tento čas chápe jako „čas zastavení a očekávání, jako jakýsi advent Letnic, v němž se celé stvoření společně s člověkem chystá přejít práh do nové kvality bytí.“¹²² Letnice pak představují konečný cíl Boží ekonomie ve světě a dovršení tajemství Velikonoc. Ježíš Kristus se vrátil k Otci proto, aby Duch mohl sestoupit. Před Letnicemi je to Duch, kdo připravuje příchod Ježíše Krista, kdo ho oznamuje, zjevuje a potvrzuje během jeho pozemského působení. Od Letnic je to naopak Kristus, kdo prosí Otce o seslání Ducha a kdo ho také jménem Otce sesílá. „Kristus se stává dárce Ducha a tento jeho dar je v životě církve pak udržován v nepřetržitých Letnicích skrze svátosti.“¹²³

1.5. DAR DUCHA

Nejjasnější a nejpodrobnější Ježíšovo učení o Duchu svatém nacházíme v Janově evangeliu v jeho řeči na rozloučenou a ve velekněžské modlitbě v předvečer jeho umučení.¹²⁴ Podle Bobrinského je tento text charakteristický celou řadou obrazů, z nichž je patrné, jak mnohočetná jsou působení a dary Ducha. Duch svatý znamená Ježíšovo přikázání lásky, které dává svým učedníkům (J 13,34). Je Zastáncem, který s námi zůstane na věčnost (J 14,16-17). V Duchu, který utěšuje, je přítomná celá Trojice (J 14,23). Duch je plnost zjevení a dokonalá známost (J 14,26). Duch svatý je také pokoj Kristův (J 14,27) a plod vinné révy (J 15,16). A konečně Duch je také mocí svědectví před lidmi a před světem (J 15,26-27).¹²⁵ Ježíšova modlitba, v níž se modlí za život věčný, jednotu, plnost radosti a pravdy pro své učedníky, tvoří základ pravoslavné liturgické přímluvy a církevního vzývání příchodu Ducha svatého na svět.¹²⁶

Pravoslaví zdůrazňuje, že vzkříšením a nanebevstoupením evangelium není uzavřeno, nýbrž zůstává „otevřenou knihou v Duchu, vykládanou v církvi.“¹²⁷ Před

¹²² BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 93.

¹²³ Srov. Tamtéž, s. 93.

¹²⁴ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 95.

¹²⁵ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 96.

¹²⁶ BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 97.

¹²⁷ BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 97.

Letnicemi je to výhradně Ježíš Kristus, který je nositelem a místem přebývání Ducha svatého v plnosti. Po svém vzkříšení je to naopak Kristus, který se stává Duchem oživujícím.¹²⁸ Celá pravoslavná teologie církve, spásy, a svátostí je hluboce poznamenaná touto koincidencí Krista a Ducha, kteří zjevují a posílají jeden druhého. Dar Ducha pak představuje nejen naplnění Ježíšova zaslíbení, ale i dar, jenž je plodem Kristova vykoupení.¹²⁹ Skrze Ducha je Kristus stále přítomen ve svém lidu. Díky působení a přítomnosti Ducha poznáváme Krista jako svého osobního spasitele a přítele. Duch nemluví sám o sobě, ale hovoří o Kristu. Dar Ducha, o kterém mluví Ježíš ke svým učedníkům, je určen celému Božímu lidu. Všichni jsou nositeli Ducha. Duch svatý je tím, kdo jim dává nejen porozumět Ježíšovým slovům a kontextu Písma, ale uschopňuje je i ke svědectví o Kristu. „*Dar Ducha je prvotní a nutně předchází každé církevní slovo i učení.*“¹³⁰ Pravoslavná tradice v souvislosti s tímto darem zdůrazňuje několik jeho aspektů. V první řadě ho vnímá jako dar jednoty, umožňující vzájemné pochopení. Z množství věřících Duch tvoří jedno Kristovo tělo a umožňuje mu hovořit jedním hlasem.¹³¹ Dar Ducha také obrací smysl události, k níž došlo při stavbě Babylonské věže, kdy Bůh sestoupil, aby zmátl jazyky a rozdělil národy. S darem Ducha Bůh naopak povolává všechny lid k jednotě. Z pohledu pravoslavné církve by tato jednota měla být poznávacím znamením křesťanské církve. „*Mnohost jazyků nebyla o Letnicích zrušena, ale přestala být příčinou rozdělení. Každý mluvil svým vlastním jazykem, ale mocí Ducha svatého mohl každý porozumět tomu druhému.*“¹³²

Dar Ducha také mění individuality v osoby.¹³³ Evdokimov to vysvětluje slovy: „*Osoba je způsob existence, který proniká a činí osobním celek jedincova bytí. Je jedinečnou bytostí, která přemýšlí, rozvažuje a rozhoduje se sama za sebe. Je podmínem a nositelem všeho, co tomuto bytí pomáhá, i tím, skrze co toto bytí žije. Každé lidské bytí, které existuje, musí být zhypostatizováno v osobě (takto je Kristova přirozenost zhypostatizována v osobě Slova). Osoba je integrujícím principem, sjednocující všechny roviny bytosti a umožňující jejich perichorési (tak se tělo zduchovňuje a duše žíví tělesnost.*“¹³⁴ Pravoslavná teologie v souvislosti s osobou rozlišuje dva pojmy, a to

¹²⁸ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 99.

¹²⁹ Srov. Tamtéž, s. 99.

¹³⁰ BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 102.

¹³¹ Srov. WARE, K. *Cestou Orthodoxy*, s. 107.

¹³² WARE, K. *Cestou Orthodoxy*, s. 108.

¹³³ Srov. Tamtéž, s. 108.

¹³⁴ EVDOKIMOV, P. *Orthodoxy*, s. 77.

hypostazi a prosópon. Oba tyto pojmy sice znamenají osobu, ale každý má trochu jinou konotaci. Prosópon se užívá pro označení určitého psychologického aspektu lidské bytosti, která je obrácená k vlastnímu vnitřnímu světu. Hypostaze naopak je označením pro ten aspekt lidského bytí, které je otevřené vůči Bohu. V tomto smyslu hypostaze znamená určité překračování sebe sama, svého lidství. Osobou se stáváme do té míry, do jaké jsme schopni překročit sami sebe. Evdokimov říká, že *„tajemství osoby jako hypostaze spočívá v aktu její vlastní transcendence k Bohu.“*¹³⁵ Jinak řečeno, prosópon je psychologické, integrující centrum lidského bytí, jakési přirozené vybavení lidské podstaty. Oproti tomu hypostaze představuje něco vyššího než je prosópon. Všichni jsou k ní voláni, ale jen někteří se jí skutečně stanou. Jde zde o jakési dozrání prosópon v hypostazi, přechod od bytí přirozeného k bytí kristovskému. Evdokimov to chápe jako jakési přemodelování struktury lidství podle archetypu Krista. Vyjadřuje to slovy: *„Člověk pomocí milosti sjednocuje ve své stvořené hypostazi božské s lidským k obrazu Krista a stává se tak bohem stvořeným – Bohem podle milosti.“*¹³⁶ Hypostazi tedy lze vyjádřit jako osobu deifikované bytosti. Prosópon je kategorie sloužící pro označení lidské přirozenosti. *„Jedinec je částí přírody a vyděluje se z ní opozicí, ohraničováním a uzavíráním. V přirozeném stavu splývá prosópon s jedincem a je jen jistou možností osoby. Pokud se má jedinec realizovat, je nutný přechod k hypostazi. Hypostaze je kategorií duchovní, není částí, naopak, obsahuje v sobě vše, jinak by nebyla schopnost zhypostatizování vysvětlitelná.“*¹³⁷ Tento proces přechodu od prosópon k hypostazi, tuto „deifikaci“ Losskij nazývá procesem „stávání se“, v němž jsme díky daru Ducha sjednocováni se svým Bohem. Jen skrze Ducha se člověk v procesu deifikace (theósis) stává podobným Bohu.¹³⁸ Florovskij tuto deifikaci vysvětluje jako skutečné obecenství s Bohem, účast na jeho životě a darech, skrze něž získává vlastnosti podobné Bohu. Říká: *„Pomazání Duchem a získání jeho pečeti se lidé stávají shodnými s tím, jaký má s nimi Bůh záměr, shodnými s Božím obrazem či předobrazem a skrze toto shodnými s Bohem. Skrze vtělení Slova se element lidské podstaty stal natrvalo součástí Božího*

¹³⁵ EVDOKIMOV, P. *Orthodoxy*, s. 77.

¹³⁶ EVDOKIMOV, P. *Orthodoxy*, s. 78.

¹³⁷ Tamtéž, s. 78.

¹³⁸ Srov. THISSELTON, A. C. *The Holy Spirit - In Biblical Teaching, through the Centuries, and Today*, s. 417.

života a veškerému stvoření se tak odkryla cesta k obecenství s tímto životem, cesta k Božímu synovství.“¹³⁹

1.6. DUCH A CÍRKEV

Evdokimov je přesvědčen, že jedním z důvodů Kristova příchodu na svět je umožnění sestoupení Ducha svatého.¹⁴⁰ Stejně jako Evdokimov i Ware chápe událost Letnic jako cíl a dovršení Vtělení, v němž „*Logos přijal tělo, abychom my mohli přijmout Ducha.*“¹⁴¹ Losskij upozorňuje na skutečnost, že jednání Ducha před vznikem církve či mimo církev je kvalitativně odlišné od jeho přítomnosti v církvi po Letnicích, v nichž sestoupil jako Osoba. Letnice je třeba chápat jako důsledek Vtělení. Jen díky vykoupení, obmytí a očištění Kristovou krví bylo stvoření připravené na přijetí Ducha. Losskij, stejně jako Evdokimov, vidí Letnice jako konečný cíl Boží ekonomie ve světě. Kristus odchází k Otcí, aby mohlo dojít k sestoupení Ducha svatého. Ten pak o Letnicích sestupuje na první věřící, dává zrod církvi, proměňuje v každé epiklézi lidské dary v deifikující tělo Kristovo a nakonec formuje Krista v duši každého věřícího a činí z něj tak účastníka Boží přirozenosti a nestvořené milosti. Pravoslavná teologie nedělá žádný zvláštní rozdíl mezi dary Ducha a deifikující milostí. Dary Ducha chápe tak, jak popisuje Izajáš: „*A spočine na něm Duch Hospodinův: Duch moudrosti, Duch rady a udatnosti, Duch poznání a bázně před Hospodinem*“ (Iz 11,2).¹⁴² Milost obvykle popisuje jako celé bohatství Boží přirozenosti, které se účastníme skrze nestvořené energie.¹⁴³ Zdrojem těchto energií je Duch svatý, ačkoli on sám v nich zůstává anonymní a skrytý. Losskij připomíná Jana Damašského, který Ducha nazývá Duchem Božím, pramenem moudrosti, života a svatosti. On je Duchem pravdy, darem adopce, závdavkem budoucího dědictví, prvním plodem věčného požehnání, životodárnou mocí a zdrojem posvěcení. Společně s Otcem a Synem je všemocným, nestvořeným a tvořícím Bohem.¹⁴⁴ Losskij cituje také sv. Basila, podle něhož neexistuje žádný Boží dar, v němž by Duch nebyl přítomen.¹⁴⁵ V teologii východní církve se zdůrazňuje, že Duch svatý byl seslán do světa (či spíše do církve) ve jménu Syna, a proto člověk může

¹³⁹ FLOROVSKY, G. *Pohled na stvoření v patristickém myšlení*, s. 120.

¹⁴⁰ Srov. EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 6.

¹⁴¹ WARE, K. *Cestou Orthodxie*, s. 106.

¹⁴² Srov. LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 160.

¹⁴³ Srov. LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 163.

¹⁴⁴ Srov. Tamtéž, s. 163.

¹⁴⁵ Srov. LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 163.

tohoto Ducha obdržet pouze tehdy, pokud je členem církve a údem těla Kristova. Klement Alexandrijský vidí církev jako úplného a nerozděleného Krista, v němž už nikdo není Řekem ani Židem, nýbrž je „novým člověkem“ přetvořeným Duchem svatým. V církvi jsou všichni začleněni do Kristovy hypostaze.¹⁴⁶ Losskij rozlišuje dvojí dar Ducha, udělený církvi. K prvnímu došlo, když se Ježíš v neděli po svém vzkříšení poprvé zjevil svým shromážděným učedníkům. Tehdy na ně dechl a řekl jim: „Přijměte Ducha svatého“ (J 20,19-23). K druhému došlo v den Letnic, v němž Duch svatý jako osoba sestoupil na zem. V prvním případě tento dar Ducha ještě nebyl osobní. Losskij ho chápe spíše jako dar funkční jednoty a posvěcující moci, v němž je současně Kristem církvi udělena i moc svazování a rozvazování. Duch jako osoba zde však zůstává ještě skrytý a neznámý. Zcela odlišný dar představují Letnice, v nichž osobně přichází Duch svatý jako osoba Trojice, který v podobě ohnivých jazyků spočine na každém ze shromážděných učedníků. Duch svatý zde sestupuje a označuje každého člena církve pečeti osobního a jedinečného vztahu celé Trojice, která se tak stává přítomnou v každé osobě.¹⁴⁷ To, jak k tomu dochází a jak Duch proniká lidskou bytostí, aniž by ji odcizil sobě samé, zůstává tajemstvím kenóze příchodu Ducha svatého na zem. Losskij říká, že zatímco v kenózi Syna se člověku zjevuje osoba a božství zůstává skryté pod podobou služebníka, v případě Ducha svatého je to naopak. O Letnicích Duch svatý zjevuje božství a svou vlastní osobu nechává skrytou. Zůstává tak nezjeven a skryt za svým darem, aby se tento dar mohl stát plně naším. Od této chvíle je zde na zemi Duch svatý osobním představitelem božství. Losskij připomíná, že pro mystickou tradici východního křesťanství představují Letnice nejenom první plody posvěcení, ale i počátek a cíl duchovního života.¹⁴⁸ Tyto Letnice se pak opakují vždy znovu a jedinečně při křtu ve svátosti biřmování. Duch svatý je činný v obou svátostech (jak ve křtu, tak v biřmování). Obnovuje v nich lidskou přirozenost očištěním a sjednocením s tělem Kristovým a současně také udílí božství, společnou energii Trojice, která je Boží milostí.¹⁴⁹ Ve východní tradici je často tento nestvořený dar nazýván „křestní milostí“, která je považována za základ celého křesťanského života.¹⁵⁰ Losskij píše: „V této křestní milosti se osobně a nezczitelně každému jednotlivci daruje

¹⁴⁶ Srov. LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 165.

¹⁴⁷ Srov. LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 168.

¹⁴⁸ Srov. LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 170.

¹⁴⁹ Srov. LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 171.

¹⁵⁰ Srov. Tamtéž, s. 171.

*Duch svatý.*¹⁵¹ Podle něho pak tento Duch z každého věřícího činí trůn Nejsvětější Trojice, protože jak Otec, tak Syn jsou neoddělitelní od božství Ducha. Skrze příchod Ducha jsou nám udíleny nestvořené energie, díky kterým pak máme účast na božství a slávě celé Trojice.¹⁵² Teologie východní církve odlišuje osobu Ducha svatého od nestvořené milosti, kterou on udílí a skrze kterou jsou lidské bytosti deifikovány. Nestvořená milost, ačkoli je svou podstatou božská, je energií, která je odlišná od Boží nepřístupné podstaty. Člověk má účast na Božích energiích, ale ne na Boží podstatě. Je sjednocen s Božstvím, ale není jím pohlcen a zůstává tedy sám sebou. Losskij říká, že Duch se sjednocuje s lidskými bytostmi takovým způsobem, že se dokonce jeho vůle stává i naší vůlí. A tento Duch zjevuje sám sebe v naší osobě do té míry, do jaké naše vůle zůstává v souladu s jeho vůlí a spolupracuje s ní. Toto je cesta deifikace (theosis), po níž Duch svatý vede člověka do Božího království, které je přítomné v jeho srdci.¹⁵³

Stejně jako Losskij i Bobrinskij je přesvědčen, že událost Letnic nelze interpretovat jako absolutně jedinečnou a neopakovatelnou událost v dějinách spásy. To ostatně potvrzují i další příběhy z knihy Skutků (srov. Sk 4,31; 8,15-17; 10,44; 19,6).¹⁵⁴ Říká, že to, co zažili a čeho byli svědci první křesťané, se dostává každému, kdo je při křtu pomazán křížmem ve svátosti biřmování (chrismation). Tato svátost představuje pro každého osobní Letnice. Tak jako Duch svatý mocně a viditelně sestoupil na učedníky o Letnicích, sestupuje i nyní, i když neviditelně, ve svátosti biřmování. Bobrinskij připouští fakt, že obrácení ke Kristu bylo v rané církvi často doprovázeno různými mimořádnými vnějšími projevy. Tyto projevy však pro posouzení přítomnosti a pravosti působení Ducha nepovažuje za podstatné.¹⁵⁵ Rovněž i Ware je přesvědčen, že každý nemusí mít tuto nápadnou zkušenost s jednáním Ducha, který se většinou lidského nitra dotýká skrytým a důvěrným způsobem.¹⁵⁶ Podobně jako Bobrinskij i Ware je skeptický vůči těmto vnějším projevům. Připomíná, že většina pravoslavných má značné výhrady vůči charismatickému hnutí, které považuje například „jazyky“ za znamení, že se někdo stal nositelem Ducha. Je přesvědčen, že to často není Duch, kdo promlouvá skrze jazyky, ale spíše jakýsi druh člověčiny, autosugesce, davové hysterie, či dokonce démonické posedlosti. Pokud je mluvení jazyky duchovní záležitostí, pak

¹⁵¹ Srov. LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 171

¹⁵² LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 171.

¹⁵³ Srov. LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 173.

¹⁵⁴ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 105.

¹⁵⁵ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 107.

¹⁵⁶ Srov. WARE, K. *Cestou Orthodoxy*, s. 114.

souvisí s postojem, v němž člověk odkládá svou hříšnou sebedůvěru a dovoluje Bohu, aby v něm jednal.¹⁵⁷ Pripomíná však, že v pravoslavné církvi má tento postoj mnohem častěji podobu „daru slz.“ Avšak i zde platí, že existuje mnoho druhů slz, z nichž řada není darem Ducha. Z toho důvodu pravoslaví trvá na nutnosti rozlišování a střízlivosti. „*Náš pláč, a stejně tak účast na ostatních darech Ducha, musí být očišťován od veškeré fantazie a emocionálního vzrušení.*“¹⁵⁸ V životě modlitby musí být cílem úsilí o sjednocení naší a Boží vůle, nikoli snaha o dosažení nějakých pocitů či vnímatelné zkušenosti. Nicméně dary, které jsou skutečně duchovní, pravoslavná církev neodmítá, avšak zdůrazňuje, že o ně nesmí být usilováno pro ně samotné.¹⁵⁹

Podle Bobrinského rozhodujícím kritériem pro posouzení pravosti obrácení i naplnění Duchem zůstává vyznání Ježíšovy vlády v životě jedince. Obrovská radost či emocionální prožitek ještě nejsou dostatečnou zárukou skutečného obrácení či pravosti duchovních darů.¹⁶⁰ „*Žádný, kdo mluví v Duchu, neřekne, „Ježíš buď proklet“ a nikdo nemůže říct „Pán Ježíš“, jedině v Duchu svatém.*“ (1. Kor 12,3) Zkušenost nového života v Duchu, o kterém mluví apoštol Pavel, znamená naplnění proroctví o příchodu božského Ducha, v němž jediném je možné skutečně vzývat Boha a jehož základním ovocem je neustálá modlitba a díkůvzdání Bohu v Kristu Ježíši.¹⁶¹ Bobrinskou definuje nový život v Kristu jako život v Duchu, jehož základním ovocem je zjevené a sdílené Boží synovství.¹⁶² „*Všichni, kteří se nechají vést Duchem Božím, jsou synové Boží.*“ (Ř 8, 14) „*Nepřijali jste ducha otroctví, abyste se opět báli, nýbrž přijali jste Ducha synovství, v němž voláme, „Abba Otče“.* *Sám ten Duch svědčí spolu s naším duchem, že jsme děti Boží.*“ (Ř 8,15-16). Bobrinskou zdůrazňuje, že Duch a Kristus spolu natolik úzce souvisí, že celá křesťanská existence může být definována buď vztahem ke Kristu, nebo vztahem k Duchu svatému. Faktem ale zůstává, že učení o Duchu svatém je velice těžké vymezit a formulovat. Je obtížné hovořit o Duchu, který se tak často skrývá za svými dary a který nikdy neprosazuje sám sebe.¹⁶³ Obtíže, se kterými se pneumatologie potýká, tak souvisí nejen s touto skrytostí, ale i s určitou terminologickou

¹⁵⁷ Srov. WARE. K. *Cestou Orthodoxie*, s. 114

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 114.

¹⁵⁹ Srov. WARE. K. *Cestou Orthodoxie*, s. 116.

¹⁶⁰ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 107.

¹⁶¹ Srov. Tamtéž, s. 107.

¹⁶² Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 113.

¹⁶³ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 125.

nejednoznačností, kterou ve vztahu k osobě a dílu Ducha svatého nacházíme v Písmu.¹⁶⁴ Podle Bobrinského tato nejednoznačnost je zvláště patrná v listech apoštola Pavla, v nichž je Duch svatý často označován slovy Duch Pána, Duch Syna, Duch Boží či Duch Krista. Připomíná, že v Pavlových listech také není snadné rozlišit, zda hovoří o Božím či lidském duchu. Je přesvědčen, že tato Pavlova „svoboda jazyka“ svědčí především o živém charakteru jeho teologie, která je utvářena každodenní důvěrnou zkušeností s Duchem.¹⁶⁵ „*Duch svatý se pro apoštoly stává tak konkrétní skutečností a tak důvěrně blízkou osobou, že často nemají ani potřebu jasně specifikovat jeho jméno.*“¹⁶⁶

1.6.1. ŽIVOT V DUCHU A PODLE DUCHA

Pravoslaví definuje život v Duchu jako nový duchovní stav, novou dimenzi či kvalitu života, do něhož člověk vstupuje po svém obrácení ke Kristu. Tento nový život stojí v protikladu k životu „starého člověka“ žijícího podle těla a podléhajícímu zákonu hříchu. Nový život v Duchu charakterizuje také jako „nové bytí“, v němž je člověk přetvářen do Kristovy podoby.¹⁶⁷ Věřící žije kvalitativně odlišný život, ve kterém je schopen nejen naplňovat požadavky Ducha, ale i vstupovat do bezprostředního vztahu s Bohem. Novým rysem novozákonního života v Duchu je působení a přítomnost Ducha, kterou zakouší všichni věřící, z nichž Duch svatý jako Duch společenství utváří tělo Kristovo. Pouze tehdy, když se každý jedinec nechá vést Duchem a dá prostor jeho působení, může církev růst do podoby Krista.

Vylitím Ducha o Letnicích se tak dostává do popředí osoba Ducha, který přichází, aby nově osvětlil osobu Krista. Bobrinskou zdůrazňuje, že toto nové zjevení a zpřítomnění Krista v církvi je nejvlastnějším úkolem Ducha. Tento nový život v Kristu, který je darem Ducha, ale nesmí být oddělován od bratrské lásky v křesťanském církevním společenství. Ware říká, že na duchovní putování se člověk může vydat pouze s přáteli, nikdy ne však sám a v izolaci.¹⁶⁸ Pravoslaví klade velký důraz na eklesiologický charakter křesťanství a zdůrazňuje, že „*ten, kdo je spasen, je*

¹⁶⁴ Srov. Tamtéž, s. 125.

¹⁶⁵ Srov. Tamtéž, s. 125.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 125.

¹⁶⁷ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 126.

¹⁶⁸ Srov. WARE, K. *Cestou Ortodoxie*, s. 122.

*spasen v církvi jako její součást a v jednotě se všemi ostatními.*¹⁶⁹ Florovskij je přesvědčen, že spásy, posvěcení i deifikace lze dosáhnout pouze v církvi. Jedině skrze život v církvi člověk může být skutečným křesťanem a žít svůj život v Kristu. Podle něho křesťanství znamená především církev.¹⁷⁰ Církev je boholidský organismus, a proto pro nikoho z těch, kteří jsou skutečně v Kristu, nemůže být zbytečná. Ware zdůrazňuje, že skutečný křesťanský život předpokládá účast v církvi i na svátostech. Svátosti zakládají duchovní život a vedou k jednotě v Kristu. Připomíná, že nikdo nemůže být plně křesťanem, jestliže nemá podíl na svátostech nebo je chápe jen jako jakýsi rituál.¹⁷¹ Účast v církvi a na svátostech jsou předpoklady pro to, aby člověk byl schopen vykročit na duchovní cestu. Ve východní tradici jsou svátosti chápány jako něco, co prohlubuje eucharistickou jednotu s Kristem. „*Díky eucharistii je křesťan sjednocován s Kristem, je christifikován či deifikován a přijímá první plody věčnosti.*“¹⁷² Ware v souvislosti s eucharistií říká, že „*veškeré lidské usilování zde dosahuje nejvyššího cíle, protože v této svátosti dosahujeme Boha samého a Bůh sám se s námi sjednocuje v nejdokonalejší možné jednotě. Toto je poslední tajemství, za něž není možné jít, ani k němu není možné cokoli přidat.*“¹⁷³ V souvislosti s eucharistií pravoslavní hovoří také o zjevení církve. Podle Bobrinského eucharistie konstituuje církev a zjevuje ji jako eschatologické společenství svatého Ducha. V souvislosti s eucharistickým životem církve Bobrinskij upozorňuje nejen na jeho trojiční a pneumatologickou rovinu, která odpovídá tomu, co nacházíme v Písmu, ale i na jeho rovinu duchovní, která nachází své vyjádření v postoji neustálé vnitřní modlitby.¹⁷⁴ „*A nepřestávám za vás děkovat (eucharistón), když se o vás zmiňujeme na svých modlitbách*“ (Ef 1,16); „*A vždycky za všechno děkující ve jménu našeho Pána Ježíše Krista Bohu Otci.*“ (Ef 5,20) „*Ve všem vzdávejte díky, neboť toto je pro vás Boží vůle v Kristu Ježíši; Ducha neuhašujte*“ (1. Tes 5,18-19). Právě tuto vnitřní modlitbu, o které hovoří Pavel, má Bobrinskij na mysli, když mluví o eucharistii jako o neustálém vnitřním díkůvzdání. Podle něho takto chápáná eucharistie koresponduje s biblickým pojetím duchovního uctívání a duchovní oběti jako „*duchovního pokrmu a duchovního nápoje.*“ Říká, že „*celý Pavlův život i apoštolské poslání je zahrnuto v této oběti, která*

¹⁶⁹ WARE. K. *Cestou Ortodoxie*, s. 122.

¹⁷⁰ Srov. FLOROVSKY, G. The House of the Father. *Orthodox Christian Information Center* [online]. 2010, [cit. 2016-01-09]. Dostupné na [www:< http://orthodoxinfo.com/general/the-house-of-the-father-florovsky.aspx>](http://orthodoxinfo.com/general/the-house-of-the-father-florovsky.aspx).

¹⁷¹ Srov. WARE. K. *Cestou Ortodoxie*, s. 123.

¹⁷² WARE. K. *Cestou Ortodoxie*, s. 124.

¹⁷³ Tamtéž, s. 124.

¹⁷⁴ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 132.

je uskutečněna Duchem Krista a která zahrnuje samotnou existenci církve, kterou apoštol (ve své vnitřní liturgii) nabízí Bohu skrze Ježíše Krista. Toto duchovní uctívání čistého srdce je možné za předpokladu, že prvním a posledním posláním člověka je být součástí těla Kristova a chrámem Ducha, v celistvosti jeho fyzicko-psychického já.¹⁷⁵ Církev jako duchovní stavba je místem, kde jsou tyto „oběti“ obětovány. Přítomnost Ducha svatého, který církví proniká a obrací ji k jejímu Pánu, je pak jejich předpokladem. Podle Bobrinského toto nepřetržité díkůvzdání, tato eucharistie v Duchu, proměňuje církev v charismatické společenství obdařené duchovními dary. Zdůrazňuje, že charismata a církevní shromáždění jsou vzájemně neoddělitelné, neboť charismata se mohou projevit pouze tehdy, když je církev shromážděna v díkůvzdání.¹⁷⁶ Připomíná, že ne náhodou se Letnice odehrály až poté, co se učedníci shromáždili k uctívání a chvále Boží. Pravoslaví zdůrazňuje, že charismata se netýkají jen některých jedinců, ale jsou dána všem pokřtěným. Všichni jsou nositeli Ducha a všichni jsou v určitém smyslu charismatici.¹⁷⁷ Duch svatý udílí své dary církvi jako Božímu lidu a jejich prostřednictvím buduje jejich jednotu. Ale jak upozorňuje Bobrinská, i tuto skutečnost je třeba chápat v trojičním kontextu. Duch svatý je původcem a dárce charismat, která nemají jiný význam, než odkazovat a vést k Ježíši Kristu, jedinému nositeli Ducha. V Kristu se všechny dary a služby sjednocují, neboť on je tím jediným pravým služebníkem, veleknězem, apoštolem, mistrem a biskupem. „Všechny služby nachází svůj zdroj v Kristu a všechny ho také určitým způsobem odráží.“¹⁷⁸ Úkolem Ducha svatého pak zůstává tuto různorodost služeb sjednocovat a vést k prospěchu církve. Jeho úkolem je působit tak, aby se všechny služby vzájemně doplňovaly. Pravoslaví na žádnou službu nehledí jako na nějaké privilegium, výsadní postavení či individuální vlastnictví.¹⁷⁹

Z pohledu pravoslavné tradice je nejvyšším darem Ducha láska. Láska je chápána jako jakési tkáňové pojivo, které nejen spojuje a oživuje všechny služby, ale také je připojuje ke službě Krista jako jediného služebníka a velekněze. Bobrinská připomíná, že bez lásky by ani ten nejnádhernější dar neměl žádnou hodnotu.¹⁸⁰ „Láska bližnímu nezpůsobí nic zlého. Naplněním Zákona je tedy láska“ (Ř 13,10). Láska tak

¹⁷⁵ BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 133.

¹⁷⁶ Srov. Tamtéž, s. 133.

¹⁷⁷ Srov. WARE, K. *Cestou Orthodoxie*, s. 107.

¹⁷⁸ BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 135.

¹⁷⁹ Srov. Tamtéž, s. 135.

¹⁸⁰ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 137.

zůstává měřítkem kvality lidských vztahů a kritériem morálního chování. Bobrinskij připomíná Pavlova slova, kterými apoštol povzbuzuje Galatské ve snaze přivést je ke správnému pochopení darů a života v Duchu. „*Duchem chod'te... Jste-li vedeni Duchem, nejste pod Zákonem*“ (Gal 5,16-18). „*Ovocem Ducha je láska, radost, pokoj, trpělivost, laskavost, dobrotu, věrnost, mírnost, sebeovládání. Proti takovým není žádný zákon. Jste-li Duchem živi, Ducha také následujte.*“ (Gal 5,22-23.25) Cílem veškerého působení Ducha svatého a jeho darů je nejen posílení na vnitřním člověku, ale i vedení ke Kristu a k poznání Kristovy lásky, která převyšuje veškeré poznání.¹⁸¹

1.7. DUCH SVATÝ V LITURGICKÉ A SVÁTOSTNÉ TEOLOGII

1.7.1. VZTAH TEOLOGIE A LITURGIE

Pravoslavná tradice zdůrazňuje úzké sepětí teologie a liturgie. Z jejího pohledu každé teologické úsilí o hlubší proniknutí do Božího zjevení musí nutně vycházet z liturgické tradice. Bobrinskij je přesvědčen, že právě v liturgii lze postřehnout nejpravdivější a nejdokonalejší teologické vědomí církve. Připomíná pravidlo „*lex orandi, lex credendi*“ formulované Prosperem z Aquitánie, které lze vyjádřit slovy „*zákon modlitby je zákonem víry*“. Podle Bobrinského však toto pravidlo platí i obráceně. Modlitba ochraňuje teologii před nebezpečím zahleděnosti do sebe jako vědy, která si vystačí sama se sebou a se svými rozumovými kategoriemi a ztrácí tak vztah s živou církevní realitou. Teologie zase naopak chrání liturgii před uzavíráním se v sobě, zaujetím pro okamžik a oddělením se od církve a jejího učení v průběhu dějin.¹⁸² „*Liturgický přístup reprezentuje pravou dimenzi teologického poznání.*“¹⁸³ Liturgie vlastním jazykem vyjadřuje skrze svátostná gesta a jednání teologickou realitu.¹⁸⁴ Liturgie a teologie se tedy nejen doplňují, ale jsou i vzájemně neoddělitelné.

1.7.2. TROJIČNÍ KONTEXT BOHOSLUŽBY

Pravoslaví zdůrazňuje trojiční kontext křesťanské bohoslužby. Trojiční strukturu nacházíme jak v eucharistické epiklézi, tak i téměř ve všech modlitbách církve. Ve

¹⁸¹ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*. s. 136.

¹⁸² Srov. Tamtéž, s. 136.

¹⁸³ Tamtéž, s. 136.

¹⁸⁴ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*. s. 146.

všech pravoslavných prosbách a modlitbách nacházíme trojičního ducha. Všechny směřují k oslavě celé Boží Trojice.¹⁸⁵ „*Celá křesťanská bohoslužba je církevní a osobní slavnost adresovaná Bohu Otci, skrze Krista v Duchu svatém. Stejně tak i cesta k Božímu poznání směřuje pouze od jediného Ducha, skrze jediného Syna k jedinému Otci.*“¹⁸⁶ Ačkoli východní bohoslužba má výrazně trojiční charakter, jasně rozlišuje přítomnost a osobní charakter všech božských osob.

Dalším důležitým aspektem východní bohoslužby je její christologicko – pneumatologický důraz.¹⁸⁷ Christologickou rovinu lze chápat jako základní, protože předmětem křesťanské víry je tajemství smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista.¹⁸⁸ V Kristu a jeho modlitbě nachází křesťanská modlitba také svůj vzor. A konečně, křesťanská bohoslužba zpřítomňuje Krista v církevním společenství, a proto je nutné christologickou rovinu považovat za základní. Tato Kristova přítomnost v církvi, která je na něm existenciálně závislá, pak znamená přítomnost spásy, uzdravení a obnovy. Bohoslužba má však nejen christologickou, ale i pneumatologickou rovinu. V pravoslavné tradici se chvála a uctívání považuje za jeden z aspektů vlastního poslání Ducha svatého. Církev je schopná skutečné bohoslužby jen díky přítomnosti Ducha.¹⁸⁹ Duch je tím, kdo obrací člověka k Pánu Ježíši a skrze něho pak zjevuje Otce. „*Vše je nám dáno Duchem a skrze Ducha. On je božským prostředím a místem posvěcení.*“¹⁹⁰ Pravoslavný důraz na vzájemné zjevování Syna a Ducha je tedy patrný i v jeho pohledu na bohoslužbu. V této perspektivě lze říci, že Duch je mocí svědectví, jehož vlastní tvář i jméno zůstává tajemstvím. On je tím, kdo nás orientuje k osobě, tváří a jménu Ježíše Krista a skrze něho pak k Otci.¹⁹¹ Evangelia naopak přináší svědectví, které ukazuje Ježíše Krista jako toho, kdo zaslubuje, zjevuje i sesílá Ducha svatého. Tento paralelismus zjevování vtěleného Slova a Božího Ducha se promítá i do církevní bohoslužby chápané jako nepřetržitá epikléze Krista, která vrcholí v permanentních Letnicích a neustálé přítomnosti Ducha v církvi. Jestliže během svého pozemského života Spasitel byl jedinečným nositelem a místem přítomnosti Ducha svatého, pak od Letnic to je Duch, který oživuje církevní Kristovo tělo a činí z něj místo Kristovy

¹⁸⁵ Srov. WARE, K. *Cestou Orthodoxy*, s. 40.

¹⁸⁶ BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*. s. 154.

¹⁸⁷ BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*. s. 157.

¹⁸⁸ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*. s. 158.

¹⁸⁹ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*. s. 159.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 159.

¹⁹¹ Srov. Tamtéž, s. 159.

přítomnosti.¹⁹² Křesťanská bohoslužba je tedy bohoslužbou v Duchu a pravdě a současně i mocí Ducha pro službu církve jako těla Kristova. Z věřících činí pneumatophory, nositele Ducha, kteří jsou v Duchu a Duchem proměňováni do nové lidské bytosti „*dokud nedospějí všichni k jednotě víry a plného poznání Syna Božího, v dospělého muže, v míru postavy Kristovy plnosti*“ (Ef 4,13), *formě poníženého a vyvýšeného Krista*“ (Flp 2,6-11).¹⁹³

I když je pravoslavná bohoslužba výrazně trojiční, je to Bůh Otec, k němuž směřují všechny křesťanské modlitby. Otec je také tím, u něhož se současně Kristus velebně a Duch utěšitel přimlouvají. K němu stoupají modlitby církve jako těla Kristova. A naopak od „Otce světla“ vychází každý dokonalý dar, všechno posvěcení, požehnání a dar nového života.¹⁹⁴ Pro pravoslavnou spiritualitu je charakteristický smysl pro transcendenci a tajemství Boha, „*který přebývá v nepřístupném světle a kterého žádný člověk nikdy neviděl a nemůže spatřit*“ (1. Tm 6,16).

1.7.3. SVÁTOSTI

Svátostný život patří v pravoslavné tradici k jednomu z aspektů církevní bohoslužby. Z pravoslavné perspektivy je církev sama velkou svátostí a tajemstvím spásy, v níž je věřícím umožněno mít účast na Kristově díle spásy. Pro východní církev je charakteristický úzký vztah mezi svátostnou cestou a životem duše v Kristu. Evdokimov píše: „*Iniciace dosažená skrze křest a biřmování (chrismation) se naplňuje v eucharistii a souvisí s vrcholem mystického vyzdvižení, s deifikací (theósis). Jeden i druhý proces se vzájemně osvěcují a zpřítomňují stejný fakt mysticky identický. Vidíme zde realizaci zlatého pravidla patristického myšlení: „Bůh se stal člověkem, aby se člověk stal bohem.“ Dotýkáme se zde samotného srdce pravoslavné spirituality: „Člověk se milostí stává tím, čím je Bůh od přirozenosti.“*¹⁹⁵ V církvi nás Duch svatý v Kristu přenáší k Otci, když z nás činí údy těla, což je, podle Evdokimova přesvědčení, obraz zřetelně vystupující z eucharistie. Cituje Cyrila Jeruzalémského, podle něhož ti, kteří přijímají eucharistii, se stávají „soutělnými či soukrevnými“ s Kristem.¹⁹⁶ Církev jako svátostné a mystické tělo Kristovo s boholidskou podstatou se chápe jako „*místo*

¹⁹² Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 159.

¹⁹³ BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 159.

¹⁹⁴ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 160.

¹⁹⁵ EVDOKIMOV, P. *Orthodoxy*, s. 101.

¹⁹⁶ Srov. EVDOKIMOV, P. *Orthodoxy*, s. 101.

metamorfózy skrze svátosti a kult a jeví se jako podstatně eucharistická. Takže z pohledu Ecclesia orans (modlící se církev) církev víc než by učila, zasvěcuje a posvěcuje.“¹⁹⁷ I podle Bobrinského všechny svátosti, symboly a prostředky posvěcení jsou soustředěny kolem bipolarity křtu a eucharistie. Každý křest směřuje k eucharistii a nachází v ní své naplnění. Eucharistie má pak svůj základ ve křtu.¹⁹⁸ „*Křest nás předurčuje pro velká tajemství, k nimž je orientován, a které vyžaduje a potvrzuje. Směřuje k eucharistii, jako magnet k magnetickému pólu. Kristova slova, „nebude-li jíst tělo Syna člověka a pít jeho krev, nebudete mít v sobě život“, nám umožňují nahlédnout niternost a hloubku těchto vztahů. Jestliže toto neoddělitelné a živoucí spojení schází, je křest zbytečný a neúčinný, je neužitečným prostředkem, který minul svůj cíl. Pokřtěný člověk, který zůstává cizincem vůči eucharistii, je syn bez synovské úcty a lásky.*“¹⁹⁹ Podle Evdokimova eucharistií v nás Kristus rozpouští realitu svého těla a vlévá ho do nás. Píše: „*Pod obrazem chleba a vína se člověk stává částí Kristem deifikované přirozenosti. Kvas nesmrtelnosti a sama moc vzkříšení se spojují s naší přirozeností a božské energie ji zcela pronikají.*“²⁰⁰

1.7.3.1. KŘEST

Křesťanským křtem je člověk začleněn do Kristova těla. Toto začlenění je pak stále obnovováno a aktualizováno v eucharistii. Nové narození při křtu a eucharistické společenství představují dva zásadní momenty křesťanského života. Křest je velikonoční událostí v životě člověka, je dnem jeho osvobození a dnem, kdy je označen „pečetí Ducha svatého.“ Křtem začíná účast věřícího na Božím životě a Boží přirozenosti, která pak roste díky účasti na eucharistii. Prostředníkem křestní iniciace je Duch svatý. Duch je tím, kdo při křtu zprostředkovává a realizuje naše spojení s Kristem a ten se zase naopak stává dárce Ducha. Duch svatý je nejen dárce trojiční milosti a přítomnosti, ale je i Duchem adopce, díky níž jsme v Kristu přijati jako Boží děti. V pravoslavné církvi je křest „ve jménu Otce, Syna a Ducha svatého“ doprovázen dialogem třech otázek a odpovědí, v nichž člověk potvrzuje svou víru v Krista a Trojici.²⁰¹ V tomto křtu je člověk obnoven, osvícen a stává se novým stvořením.

¹⁹⁷ EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 92.

¹⁹⁸ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 152.

¹⁹⁹ Tamtéž.

²⁰⁰ EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 94.

²⁰¹ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 163.

Současně je začleněn do církve jako těla Kristova. Bobrinskoy zdůrazňuje skutečnost, že křest nás uvádí do ontologické jednoty s Kristem, což znamená, že smrt je za námi stejně tak, jako pro vzkříšeného Krista.²⁰² „*Neboť jste zemřeli a váš život je ukryt s Kristem v Bohu*“ (Ko 3,3). Podle Bobrinského jen díky skutečnosti křtu může Pavel hovořit o našem vzkříšení v minulém čase: „*spolu s ním jste byli ve křtu pohřbeni a v něm jste byli spolu i vzkříšeni.*“ (Ko 2,12)

V pravoslavné tradici je křest udílen současně se svátostí biřmování (chrismation), v němž věřící získává pečeť daru Ducha svatého. Křest, biřmování i eucharistie jako iniciační svátosti se udělovaly takto současně již v čase církevních Otců. Podle Evdokimova tyto tři svátosti odpovídají třem stupňům mystického života, kterými jsou očišťování, osvícení a sjednocení. Těmito třemi svátostmi jsou překonávány překážky oslabené přirozenosti, porušené vůle a smrtelnosti. Podle pravoslavné tradice křest opakuje Utrpení a Velikonoce, biřmování Letnice a eucharistie je chápána jako eschatologické šíření nebeského království.²⁰³ To znamená, že křtem se věřící účastní smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Svátost chrismation pak znamená osobní účast na události Letnic. Prostřednictvím křtu je člověku dán dar znovustvořeného bytí. „*Křest znovu ustavuje lidskou osobu a rodí vnitřního člověka, člověka skrytého srdce.*“²⁰⁴ Ve svátosti biřmování pak na člověka sestupuje Duch svatý, aby „*do něho vstúpil dary božské energie, dary skutků.*“²⁰⁵ Je to svátost síly, která věřící ozbrojuje jako vojáky a atlety Krista, aby mohli směle a bez obav přinášet svědectví. Evdokimov cituje Cyrila Jeruzalémského, který říká: „*Nezapomeňte ve chvílích osvícení na Ducha svatého. Je připraven vtisknout vám pečeť do duše, dá vám nebeské a božské znamení, které zastraší demony a vyzbrojí vás k boji. Dá vám sílu, bude vaším ochráncem a zastáncem, bude nad vámi bdít, neboť budete jeho vojáci.*“²⁰⁶ Evdokimov v této souvislosti ještě připomíná, že základním důvodem ústřední modlitby obřadu za dar Ducha Svatého pro věřícího je, „*aby ho těšilo sloužit mu v každém jednání a v každém slově.*“²⁰⁷ Tato slova prozrazují, že podstatou této svátosti je zasvěcení celého života svěřené službě laikátu. Arcibiskup Basil v souvislosti se svátostí křtu ještě zmiňuje slova Symeona Nového Teologa, který rozlišoval mezi křtem sakramentálním a křtem

²⁰² Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*, s. 163.

²⁰³ Tamtéž, s. 163.

²⁰⁴ Srov. Tamtéž, s. 163.

²⁰⁵ Tamtéž, s. 163.

²⁰⁶ EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 132.

²⁰⁷ EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 132.

Duchem. Sakramentální křest podle Symeona „*přináší poznání Boha a osvobození od prvotního hříchu a současně uvedení na vinici Páně. Křtem je člověk jakoby předurčen ke spáse. Křtem a milostí svatého Ducha se stáváme podobni obrazu Syna Božího. Křest nás obnovuje a činí ze starých novými a ze smrtelných nesmrtelnými.*“²⁰⁸ Avšak podle Symeona k plnosti křesťanského života samotný křest nestačí, a proto mluví o druhém křtu (křtu Duchem), který chápe jako duchovní proměnu a nazývá ho duchovním očištěním. Tento křest interpretuje jako vědomou duchovní událost, která je předcházena hlubokým pokáním. Podle Symeona „*v prvním křtu je voda předobrazem slz a myropomazání předznamenává duchovní olej Ducha. Ale druhý křest už není jen obrazem pravdy, ale pravda samotná.*“²⁰⁹ Rozdíl mezi oběma křty Symeon vidí v tom, že jeden je obrazem a druhý skutečností.²¹⁰ Z pravoslavné perspektivy by křest bez chrismationu pro věřícího neměl žádný význam, stejně tak jako Velikonoce by neměly pro svět žádný význam bez události Letnic.²¹¹ Bez chrismationu by člověk nemohl žít svůj nový život přijatý ve křtu. Podle pravoslavné teologie se člověk stává synem Božím, osobou, v níž přebývá a jedná Duch svatý, právě skrze chrismation. Bobrinskou zdůrazňuje, že není možné oddělit účinky křtu a chrismationu. A zrovna tak jak nelze oddělit tyto dvě svátosti, nelze ani rozvíjet přísně christologickou teologii křtu či pneumatologickou teologii chrismationu. Tyto dvě skutečnosti jsou zkrátka neoddělitelně spjaté a vzájemně na sobě závislé.

1.7.3.2. EUCHARISTIE

Bobrinskou v souvislosti s eucharistií zmiňuje vzestupný a sestupný charakter její dynamiky a připomíná, že to, co platí pro eucharistii, může být vztaženo na celou eklesiologii. Vzestupná dynamika nás vede od Ducha svatého k Synu a skrze Syna k Otci. Bobrinskou cituje slova sv. Ireneje, který tuto dynamiku popsal jako pochod těch, kteří jsou spaseni, jako kroky jejich výstupu k Otci. Na druhou stranu sestupná dynamika směřuje od Otce skrze Syna k Duchu a lze ji vyjádřit jako milost, svatost a královská důstojnost přicházející od Otce skrze Syna v Duchu.²¹² Tato dynamika je

²⁰⁸ BASILE arcibiskup, *Duch svatý v životě křesťana podle učení svatého Symeona Nového Teologa*, s. 137.

²⁰⁹ BASILE arcibiskup, *Duch svatý v životě křesťana podle učení svatého Symeona Nového Teologa*, s. 138.

²¹⁰ Srov. Tamtéž, s. 138.

²¹¹ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*. s. 164.

²¹² Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*. s. 165.

zřetelná právě v eucharistii. „*Základní momenty eucharistie přesahují vlastní rámec obřadu a osvěcují život i svědectví církve v průběhu celého jejího trvání.*“²¹³ Církev je nejenom obrazem, ale i místem společenství Trojice, formované přítomností Slova v Duchu. Tato přítomnost realizovaná Duchem se uskutečňuje prostřednictvím svátosti eucharistie, skrze kterou je křesťan sjednocován s Kristem, je „christifikován“ či „deifikován.“²¹⁴ Ware v souvislosti s eucharistií cituje Mikuláše Kabasilu, který říká: „*Veškeré lidské usilování zde dosahuje nejvyššího cíle, protože v této svátosti dosahujeme Boha samého a Bůh se s námi sjednocuje v nejdokonalejší možné jednotě. Toto je poslední tajemství, za něž není možné jít, ani k němu cokoli přidat.*“²¹⁵ Izák Syrský zase říká, že „*požehnaný je ten, kdo přijímá chléb lásky, kterým je Kristus.*“²¹⁶ Pro Bradleyho Nassifa je svátost eucharistie prostředkem, jehož prostřednictvím vtělený Kristus skrze Ducha udílí věřícím v církvi svůj božský život. V eucharistii jedinec mysticky přijímá Krista skrze chléb a víno.²¹⁷ Je skutečnou účastí na životě vzkříšeného Pána. Nassif s odvoláním na Cyrila Alexandrijského říká, že skutečné společenství s Bohem je možné jen skrze eucharistii. Tato svátost pro něho není pouhou vzpomínkou, jak ji chápou někteří protestanté, nýbrž eschatologickým zpřítomněním vzkříšeného Pána v čase a prostoru.²¹⁸ Podobně hovoří i Bobrinská, pro něhož je eucharistie svátostí, v níž je aktuálně přítomen kříž, prázdný hrob, nebeský trůn Beránka i eschatologický soud Syna člověka a v níž všechny tyto události probíhají současně.²¹⁹ Díky Duchu svatému, který ruší časoprostorové hranice, se tak církev stává současníkem, svědkem i účastníkem těchto událostí.²²⁰ Pavel Evdokimov píše: „*Církev je hluboce mystagogická, uvádí zdarma do dimenze liturgického času a prostoru. Její jednota podmiňuje kult, který přibližuje všechny momenty Pánova života a umožňuje věřícím být jim přítomni.*“²²¹ V eucharistii je člověk christifikován. „*Bláto přijímá královskou důstojnost, přeměňuje se v podstatu krále.*“²²²

²¹³ BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*. s. 165.

²¹⁴ Srov. WARE, K. *Cestou Ortodoxie*, s. 124.

²¹⁵ Tamtéž, s. 124.

²¹⁶ Tamtéž, s. 124.

²¹⁷ Srov. NASSIF, B. *Three views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism*. s. 24.

²¹⁸ Srov. NASSIF, B. *Three views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism*. s. 28.

²¹⁹ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Trinity*. s. 172.

²²⁰ Srov. Tamtéž, s. 172.

²²¹ EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 98.

²²² EVDOKIMOV, P. *Orthodoxy*, s. 101.

1.7.3.3. KRÁLOVSKÉ KNĚŽSTVO

Podle Evdokimova církev zakládá nový způsob existence. „*Přestože je možné objektivně popsat její fenomenologii, jež je zdánlivě stejná jako jiný sociální život, její noumenické srdce, princip, jenž ji oduševňuje, je oživující Duch.*“²²³ To znamená, že v církvi, i přes její vnější a jasně určenou formu, existuje rovina, v níž je vše pod vlivem inspirace oživujícího Ducha a jíž není možné dát institucionální formu a organizovanost. Evdokimov církev definuje jako instituci i událost, přičemž oba tyto její aspekty se vzájemně doplňují a jsou na sobě závislé. Události se mohou dít pouze v lůně instituce. Podle Evdokimova každé „*zjevení milosti vyžaduje její eucharistický pramen s apoštolským svědectvím biskupa, který prověřuje autenticitu událostí a včleňuje každého věřícího do zázraku církve.*“²²⁴ Z pohledu pravoslavné tradice mimo církev nemůže být tento způsob existence. Církev je svátostným společenstvím. Každý věřící je laik, který se skrze nové narození a trojí iniciaci křtu, biřmování a eucharistie stává členem církve jako těla Kristova. V tomto těle má pak každý podle míry svého obdarování svůj úkol a plní funkci, která je určena k prospěchu celku. Evdokimov zdůrazňuje, že pravoslavná církev nestaví do protikladu služebné a všeobecné kněžství laiků, protože všichni jsou údy téhož těla. Biskupové jsou ti, kteří v církvi zajišťují kontinuitu apoštolské tradice pro přeměnu lidí ve věřící, pro vytvoření Božího lidu jako královského kněžstva.²²⁵ Podle Bobrinského Kristus udělal z církve královský národ a kněze Boha, svého Otce. Celá církev je kněžská a všichni věřící jsou královským kněžstvem. Toto kněžství je založeno účastí na kněžství Ježíše Krista. Jen Kristus je jediným knězem a všichni ostatní jsou kněží na základě své účasti v jeho těle (ale někteří z nich jsou biskupové a presbyteři). Toto všeobecné kněžství zakládá rovnost všech věřících v rámci Božího lidu.²²⁶ Avšak v této rovnosti existuje funkční odlišnost, která je určená rozmanitostí darů udílených Duchem svatým. „*V odlišnosti charismat se pak uskutečňuje jediný Kristus. Kristus pak tím, kdo je zasvěcen pomazáním pro královský, kněžský a prorocký úřad.*“²²⁷ Proto je každý křesťan oděn důstojností tohoto

²²³ EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 126.

²²⁴ Tamtéž.

²²⁵ Srov. EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 127.

²²⁶ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Church, A Course in Orthodox Dogmatic Theology*, s. 160.

²²⁷ EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 130.

trojího úřadu. Podle Evdokimova obraz Boží odráží v člověku království Otce, kněžství Syna a prorockost Ducha.²²⁸

Bobrinskou dává královský úřad církve do souvislosti s účastí na Kristově království. Říká, že vše co může být řečeno o Kristu, může být také řečeno o církvi jako jeho těle.²²⁹ Příchod Božího království dává do kontextu s příchodem Ducha svatého. „*Boží království není pokrm a nápoj, nýbrž spravedlnost, pokoj a radost v Duchu svatém*“ (Ř 14,17). Je to plnost darů Ducha svatého vylitého do života církve. V této souvislosti připomíná Řehoře Nysského, který také ztotožňoval příchod Božího království s hypostatickou přítomností Ducha svatého.²³⁰ Evdokimov královské postavení či úřad dává do souvislosti se svobodou od světského omezení, se svobodou nad lidskými vášněmi. Cituje slova svatého Ekumenia, který říká: „*Duše ukazuje svůj královský původ ve svobodném užívání svých tužeb a to patří jen králi; panovat nad každou věcí je vlastní královské povaze.*“²³¹ Ale jak Evdokimov připomíná, každá svoboda od něčeho znamená současně i svobodu pro něco. „*Od otázky jak existovat, je člověk volán přejít k co s vlastním životem, k jeho pozitivnímu obsahu.*“²³² Kněžské povolání pak spočívá v přinášení duchovních obětí. Každý, kdo je v církvi, je povolán k tomu, aby přinášel sebe sama jako oběť živou, svatou a Bohu milou (Ř 12,1). Podle Každý, kdo je pomazán křížem, je posvěcen a připojen ke „*kněžství na základě jeho postavení prostředníka přibližujícího vesmír a vnější svět k církvi.*“²³³ Milodar, oběť a odevzdání se jsou pak prvky tohoto kněžství. Evdokimov připomíná slova Řehoře Naziánského, podle něhož se nikdo nemůže účastnit kněžské oběti, dokud nepřinesl sám sebe jako žertvu.²³⁴ Jen když se člověk vzdá sám sebe, vezme svůj kříž a následuje Krista, slouží v každém činu a v každém slově, přináší skutečnou a pravou oběť na oltář Boží.

Prorocký aspekt kněžského pomazání věřících spočívá ve vtělení dogmatu do konkrétního života. Podle Evdokimova jde o aktualizovanou víru jedince, který je

²²⁸ Srov. EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 130.

²²⁹ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Church, A Course in Orthodox Dogmatic Theology*, s. 165.

²³⁰ Srov. BOBRINSKOY, B. *The Mystery of The Church, A Course in Orthodox Dogmatic Theology*, s. 166.

²³¹ EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 136.

²³² Tamtéž, s. 136.

²³³ EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 137.

²³⁴ Srov. EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 136.

citlivý na úmysly Boha ve světě. Říká, že církev ráda připomíná kněžskou a královskou důstojnost věřících, ale zapomíná na prorocký aspekt tohoto kněžství. A přitom podle něho je právě tento aspekt srdcem všeobecného kněžství. „*Pokud je cosi, co věřící dostali jako odlišující podobu, je to právě toto charisma.*“²³⁵ Prorocké působení spravedlnosti a pravdy, neoddělitelné od království Božího, stojí proti silám zla ve světě ve snaze proniknout ho silami dobra.

Evdokimov píše: „*Závěrečná křesťanská služba posledních časů vyjevuje kněžství věřících. Tato doba již vidí potřebu vyjít z pouhého zpředmětnění, ze všeho, co je dosud jen znakem či obrazem, tedy vystoupit z muzea zbytečných pozláték vstříc skutečné proměně světa. Můžeme předvídat osvícení tvorů a tvoření živých komunit, buněk církve, zárodečných buněk Ducha provokujících svým životem nový eón.*“²³⁶

2. DUCH SVATÝ A JEHO VÝZNAM V EVANGELIKÁLNÍ TEOLOGII

Evangelikalismus představuje hnutí, které je díky svému poměrně širokému názorovému spektru jen obtížně definovatelné. Přestože v jeho případě nelze hovořit o jednotném učení či o jednotném institučním základě, existuje v jeho rámci něco, co bychom mohli nazvat souborem společně sdílených přesvědčení, díky kterým zůstává teologicky konzistentní. Mezi tato přesvědčení či důrazy, které utváří základní rysy a identitu evangelikální teologie, patří důraz na autoritu a svrchovanost Písma jako jediného spolehlivého průvodce vírou a praxí, dále pak důraz na znovuzrození a osobní zkušenost spásy v Ježíši Kristu, evangelizaci, misi a důraz na posvěcující a zmocňující dílo Ducha svatého v životě jednotlivce. Přesvědčení, že všechny tyto důrazy patří k základním prvkům křesťanské víry a učení, je nejen tím, co evangelikály spojuje, ale i tím, co určuje jejich spiritualitu. „*Skutečné křesťanství tak s sebou z evangelikální perspektivy nese nauku, zkušenost a proměněný život.*“²³⁷ Podle Donalda Bloesche vždy,

²³⁵ EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 138.

²³⁶ EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 139.

²³⁷ Srov. OLSON, R. E. *Evangelikálové*, s. 18.

když byl některý z těchto prvků podceněn, víra církve přicházela o něco podstatného.²³⁸ Donald Bloesch definuje evangelikála jako toho, „*kdo zastává centrální místo a rozhodující význam Kristova díla smíření a vykoupení, jak o nich svědčí Písmo, potřebu osvojit si ovoce tohoto díla ve vlastním životě a osobní zkušenosti, a zároveň i naléhavost úkolu přinést radostnou zvěst o tomto skutku nezasloužené milosti našemu ztracenému a umírajícímu světu.*“²³⁹ Pro evangelikály není nejdůležitějším Ježíšovo učení, ale spíše jeho život a zástupná smrt na kříži, která je podstatou evangelikální zvěsti. Podle Bloesche je klíčovým textem verš z 1. Kor 15,3: „*Kristus zemřel za naše hříchy podle Písem.*“²⁴⁰ Bloesch připomíná skutečnost, že evangelikální teologie tomuto poselství kříže podřizuje i událost vtělení. Z evangelikální perspektivy „*pro lidskou spásu není ani tak důležité vtělení, jako spíše kříž. Ježíš přišel na tento svět, aby svou smrtí a vzkříšením zachránil člověka.*“²⁴¹ Za základní prvky živé křesťanské víry Bloesch považuje věrnost Písmu, apoštolské učení, zkušenost spásy, příkaz k uřednickému životu a důraz na misijní pověření.²⁴² Podle Olsona lze evangelikální teologii charakterizovat jako teologickou reflexi určitého proudu uvnitř protestantismu, který usiluje o obnovu a reformu tradičního protestantského křesťanství a návrat k učení apoštolské církve. Definuje ji „*jako formu převážně protestantské křesťanské reflexe o Bohu, spasení apod., která se opírá o nejvyšší autoritu Písma. Vyznává, že Bůh se svrchovaně zjevil v Ježíši Kristu, a obsahuje silný důraz na osobní spasení skrze pokání a víru.*“²⁴³ V této souvislosti je třeba zdůraznit, že do evangelikální teologie nespadá každý směr protestantského myšlení. Jako příklad může být uvedena liberální teologie i část protestantské ortodoxie, vůči kterým má evangelikální teologie tendenci se vymezovat. Olson píše: „*Má-li být teologie považována za evangelikální, musí se zaměřovat na obrácení, při němž člověk poznává Boha jako zachránce pouze prostřednictvím osobního vztahu s Ježíšem Kristem.*“²⁴⁴

²³⁸ BLOESCH, D. G. *The Future of Evangelical Christianity*, s. 17.

²³⁹ Tamtéž, s. 17.

²⁴⁰ BLOESCH, D. G. *The Future of Evangelical Christianity*, s. 15.

²⁴¹ BLOESCH, D. G. *The Future of Evangelical Christianity*, s. 17.

²⁴² Srov. Tamtéž, s. 17.

²⁴³ OLSON, R. E. *Evangelikálové*, s. 16.

²⁴⁴ OLSON, R. E. *Evangelikálové*, s. 17.

2.1. VYMEZENÍ POJMU EVANGELIKALISMU

Evangelikalismus představuje poměrně široké a dynamické hnutí, které v sobě zahrnuje jak tradiční křesťanské protestantské denominace, tak evangelikální skupiny uvnitř neevangelikálních denominací (např. v rámci anglikánské církve tzv. „low church“), samostatné sbory, různé misijní skupiny atd.²⁴⁵ Jejich společná identita je vyjadřena způsobem modlitebního života, prožíváním víry, vedení a obsah bohoslužeb, církevní struktura, metody evangelizace apod.²⁴⁶ Donald Bloesch říká, že evangelikalismus „*může mít podobu určité názorové skupiny uvnitř církve, ale jeho záměrem není být jen názorovou skupinou, nýbrž spíše katalyzátorem působícím ke sjednocení celé církve pod nárokem evangelia. Jeho smyslem není ovšem jen obnova duchovního života, ale sama obnova církve skrze její návrat k vlastním teologickým a biblickým základům.*“²⁴⁷ Evangelikalismus v podstatě představuje volné sdružení většinou protestantských denominací, v jehož rámci koexistují a spolupracují církve, jejichž učení se v mnoha směrech (otázka křtu, předurčení a svobody vůle, kreacionismu apod.) od sebe navzájem liší. To, co tyto církve spojuje, je úsilí o nápravu a obnovu protestantské zkušenosti s proměňující Boží mocí ale i o probuzení a návrat k raně církevní podobě křesťanství, zjeveného v Novém zákoně a reflektovaného spisy rané církve. Stručně řečeno, evangelikalismus představuje úsilí o reformu reformace. Donald Bloesch se pokouší kategorii evangelikalismu definovat z hlediska jejího vztahu k fundamentalismu. Podle něho pojem evangelikální označuje takový proud v církvi, který klade důraz na „*evangelium nezasloužené milosti, jak ji spatřujeme v Ježíši Kristu. Evangelikál bude tudíž orientován christocentricky, nikoli pouze teocentricky (jako deisté a mnoho mystiků). Výsostné postavení tu přitom nezaujímá učení Ježíše Krista, ale jeho sebeobětující život a smrt na golgotském kříži. Evangelium není nic jiného než význam kříže. Evangelikalismus se hlásí k fundamentům historické víry, ale jako hnutí přesahuje a napravuje sektářskou mentalitu běžně spojovanou s fundamentalismem.*“²⁴⁸ Bloesch vidí evangelikální křesťanství jako širší a hlubší fenomén, než jakým byl fundamentalismus. „*Evangelikalismus ve svém klasickém smyslu naplňuje základní cíle a ambice fundamentalismu, avšak odmítá způsoby, kterými fundamentalismus tyto své*

²⁴⁵ Srov. MACEK, P. *Novější angloamerická teologie*, s. 63.

²⁴⁶ Srov. Tamtéž.

²⁴⁷ BLOESCH, D. G. *The Future of Evangelical Christianity*, s. 16.

²⁴⁸ BLOESCH, D. G. *The Future of Evangelical Christianity*, s. 15.

*cíle naplňuje.*²⁴⁹ Jedná se tedy o hnutí, které je od počátku multiformní, přizpůsobivé a dynamické. Sdružuje v sobě jak reformované křesťany, tak letniční, wesleyány, baptisty, anglikány atd. Hlásí se k němu i fundamentalisté. Pravdou však zůstává, že každý z nich bude evangelikalismus definovat v trochu jiných intencích.

Většina teologů považuje pojem evangelikální za sporný a v souvislosti s ním hovoří o kategorii, která nemá vyhraněný a jednoznačný význam. Navzdory problematičnosti se však tento výraz vzhledem k všeobecnému používání ukazuje jako významově nenahraditelný. Etymologicky vzato má výraz evangelikální svůj základ v řeckém „*euangelion*“ (evangelium), což znamená dobrou zprávu či zvěst o Božím díle v Ježíši Kristu. Ze stejného základu vychází i slova „evangelický“ a „evangelijní“.²⁵⁰ Zdeněk Vojtíšek v této souvislosti připomíná, že zatímco slovo evangelijní, které se jednoznačně vztahuje k evangeliu a nepředstavuje tak žádný výkladový problém, význam slova „evangelický“ a „evangelikální“ se díky svému dějinnému vývoji postupně proměnil. Pojem evangelický patřil k ústředním pojmům Martina Luthera, jehož prostřednictvím se snažil vyjádřit odlišení od jiných křesťanských tradic. Tento pojem se posléze stal synonymem pro výraz protestantský.²⁵¹ Význam těchto dvou slov se později rozdělil pod vlivem událostí v Anglii a Severní Americe, kdy se výraz „evangelical“ začal používat pro označení nově vznikajícího typu protestantské zbožnosti, jehož stoupenci se nazývali „evangelicals“.²⁵² Toto „hnutí za duchovní očistu“ (spojené se jmény bratrů Wesleyových, Whitefielda, Rowlanda, Edwardse) se stalo později natolik významné a rozšířené, že toto označení převzaly z angličtiny i ostatní jazyky, mimo jiné i čeština (evangelický x evangelikální). Výraz evangelikální či evangelikál se tak stal označením pro určitý proud uvnitř protestantismu, jehož účelem bylo rozlišit mezi evangelikály a protestanty hlavního proudu.²⁵³ Zde je však třeba připomenout, že v angličtině nelze, na rozdíl od češtiny, dost dobře rozlišit mezi pojmy evangelický a evangelikální, takže pod označením „evangelical“ lze najít obojí. V USA toto označení můžeme najít například v názvu největší luterské církve (The Evangelical Lutheran Church in America). V dnešní době se s tímto pojmem můžeme nejčastěji setkat v souvislosti s postfundamentalistickým proudem, který se objevuje po

²⁴⁹ BLOESCH, D. G. *The Future of Evangelical Christianity*, s. 22.

²⁵⁰ Srov. STAMOOLIS, J. J. *Three views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism*, s. 2.

²⁵¹ Srov. VOJTÍŠEK, Z. Evangelikalismus-Protestantské křesťanství přizpůsobené situaci náboženského pluralismu. *Lidé města* 2014, s. 23–66.

²⁵² Srov. Tamtéž.

²⁵³ Srov. Tamtéž.

druhé světové válce jako reakce na stále militantnější a separatističtější fundamentalismus, vůči němuž má tendenci se vymezovat. Z výše uvedeného je patrná pestrost a široká je škála významů, které se pojí s pojmem evangelikalismu. Navzdory své nejednoznačnosti se však tohoto pojmu nelze vzdát, neboť v teologii nachází své opodstatnění. Olson říká: „*Měli bychom si uvědomit, že i další náboženské kategorie teologických orientací a názvy hnutí trpí stejnou vágností a spornými rysy, jako evangelikalismus.*“²⁵⁴

2.1.1. KOŘENY EVANGELIKÁLNÍ TEOLOGIE

Petr Macek cituje Timothy Larsena, který definuje evangelikála jako „*ortodoxního křesťana, který stojí v tradici globálního křesťanského řetězce počínajícího hnutími obnovy z osmnáctého století, vedenými Johnem Wesleyem a George Whitefieldem, který má ve svém křesťanském životě zvláštní místo pro Bibli jako Bohem inspirovanou poslední autoritu v otázkách víry i praxe, který zdůrazňuje smíření s Bohem skrze zástupnou oběť Ježíše Krista na kříži, klade důraz na dílo Ducha svatého v životě jednotlivce, vedoucí k jeho obrácení a uvádějícího jej do obecnství s Bohem a do služby Bohu i lidem, jež zahrnuje i povinnost všech věřících účastnit se na zvěstování evangelia všem lidem.*“²⁵⁵ Právě pietismus a puritanismus lze podle Olsona považovat za základní kořeny, z nichž evangelikální teologie vyrůstá. Podobně to vidí i Vojtíšek, který za základní kořeny evangelikalismu považuje pietismus, puritánství a probuzenectví. Někteří z teologů jsou přesvědčeni, že tyto kořeny sahají až do šestnáctého století, kdy se reformátoři začali označovat za evangelíky.²⁵⁶

Pietismem je označováno hnutí, které se začalo rozvíjet v rámci protestantského proudu v 17. století a které usilovalo o vnitřní obnovu církve. Pietismus kladl důraz na živou a osobní víru v Ježíše Krista, upřímné obrácení a na Duchem proměněný vnitřní život. Navenek se pietismus projevoval intenzivní misijní činností. V tomto smyslu lze říci, že pietismus určil základní směr celému evangelikálnímu hnutí.²⁵⁷ Jednou z mála samostatných církví, které vznikly na jeho půdě, byla Obnovená Jednota bratrská.

²⁵⁴ OLSON, R. E. *Evangelikálové*, s. 12.

²⁵⁵ MACEK, P. *Novější angloamerická teologie*, s. 63.

²⁵⁶ Srov. STAMOOLIS, J. J. *Three views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism*, s. 2.

²⁵⁷ Srov. OLSON, R. E. *Evangelikálové*, s. 28.

O obnovu církve usilovalo i puritánství (lat. purus = čistý). Toto hnutí vzniklo v alžbětinské Anglii koncem 16. století a usilovalo o očistu církve, kterou v té době nepovažovalo za dostatečně reformovanou. Vojtíšek mezi charakteristické rysy tohoto hnutí řadí důraz na mravnost, osobní odpovědnost, střídmost, samostatnost jednotlivých církevních obcí a rovnost jejich příslušníků.²⁵⁸ V důsledku pronásledování, kterému byli puritáni v Anglii vystaveni, emigrovali do Severní Ameriky a kontinentální Evropy, díky čemuž se jejich myšlenky rozšířily po celém tehdejší protestantském světě. Puritánství mělo značný vliv na americkou společnost a skrze evangelikalismus, který jeho základní důrazy převzal, si ho udržuje dodnes.

Za třetí a možná nejsilnější kořen evangelikalismu je považováno probuzenecké hnutí, které je spojováno především se jmény bratří Wesleyů, Whitefielda a Jonathana Edwardse. Tak jako puritánství a pietismus i toto hnutí mělo své charakteristické rysy a důrazy, které se později přenesly i do evangelikalismu. Důležitým rysem je především jeho důraz na osobní prožitek obrácení a posvěcený způsob života.²⁵⁹ Další charakteristický rys představuje misijní zájem, který pramenil z arminíánského přesvědčení, že všichni lidé jsou Bohem předurčeni ke spáse.²⁶⁰ Z arminianismu, který v tomto hnutí pod vlivem bratří Wesleyů zcela převládl, také vychází i jeho důraz na subjektivní prožívání víry a osobní vztah k Bohu. Pro probuzenectví je také charakteristický jeho naddenominační a laický rozměr.²⁶¹

Podle Olsona se evangelikalismus zrodil v Anglii a Severní Americe v dobách velkého probuzení osmnáctého století. Za otce evangelikálního křesťanství považuje zejména J. Wesleye a J. Edwardse. Je přesvědčen, že k „jejich dědictví, které zanechali evangelikální teologii, patří i napětí mezi dvěma soupeřícími paradigmaty – reformovanou teologií (kalvínskou) a teologií svobodné vůle (arminianismem).“²⁶²

V průběhu devatenáctého a dvacátého století se k těmto hnutím duchovní obnovy ještě přidali letniční hnutí svatosti, předchůdce dnešního letničního hnutí, a fundamentalismus. Letniční hnutí svatosti, které je starší než fundamentalismus, je

²⁵⁸ Srov. VOJTÍŠEK, Z. Evangelikalismus-Protestantské křesťanství přizpůsobené situaci náboženského pluralismu. *Lidé města* 2014, 1, 23–66.

²⁵⁹ Srov. Tamtéž.

²⁶⁰ Srov. OLSON, R. E. *Evangelikálové*, s. 81.

²⁶¹ Srov. Tamtéž, s. 81.

²⁶² OLSON, R. E. *Evangelikálové*, s. 45.

spojováno s „revivalismem“ Severní Ameriky devatenáctého století. Toto hnutí, vzešlé z nezávislých organizací za obnovu v rámci metodistické episkopální církve a jiných protestantských denominací, zdůrazňovalo obrácení a následné „druhé požehnání“ tzv. křest Duchem svatým jako prostředek plného posvěcení, který však měl menší váhu než obrácení. Podle Olsona toto hnutí představovalo zesílenou formu probuzenectví.²⁶³ Dnešní letniční hnutí, které navazuje na letniční hnutí svatosti, je stejně jako jeho předchůdce důsledně arminiánské. Klade důraz na lidskou svobodu a v otázkách spasení věří, že člověku zůstala schopnost svobodně reagovat na evangelium, které přináší spasení. Zdeněk Vojtíšek upozorňuje na jeden zásadní rozdíl mezi letničním hnutím svatosti a letničním či pentekostálním hnutím, které na ně navazovalo. Říká, že „zatímco hnutí svatosti chápalo křest Duchem jako druhé požehnání, kdy člověk díky Boží milosti získává schopnost mravného a užitečného způsobu života, pro rodící se pentekostální hnutí křest Duchem představuje přístup k duchovním darům.“²⁶⁴

Dalším směrem, který výrazně ovlivnil podobu a orientaci dnešního evangelikalismu, je fundamentalismus. Označení pochází ze série krátkých pojednání, která vycházela v USA pod názvem „The Fundamentals“ (1910-1915) a která představovala určitou apologetiku „pravověří“ vůči sekulárním a liberálním tendencím v moderní teologii.²⁶⁵ Stoupenci tohoto fundamentalismu sami sebe nazývali evangelikály. Fundamentalismus se však díky své separatistické mentalitě a odmítavým přístupem k biblické a akademické teologické práci stal pro mnohé nepřijatelným, a proto se ve čtyřicátých a padesátých letech objevila nová vlna evangelikálních teologů, kteří se vědomě od tohoto proudu oddělili.²⁶⁶ Tento nový postfundamentalistický směr se vyznačoval snahou o propojení křesťanské horlivosti a „pravověří“ s akademičností.²⁶⁷ Tito evangelikálové, soustředění kolem Fullerova teologického semináře, usilovali nejen o nové spojení s americkým probuzenectvím, ale i o oživení prvků evangelikální teologie v tradičních protestantských lidových církvích. Jejich charakteristickým mottem bylo: „V podstatném jednota, v nepodstatném svoboda, ve všem pak láska.“²⁶⁸ Díky svobodnému přístupu v jejich řadách najdeme

²⁶³ Srov. OLSON, R. E. *Evangelikálové*, s. 64.

²⁶⁴ VOJTÍŠEK, Z. Evangelikalismus - Protestantské křesťanství přizpůsobené situaci náboženského pluralismu. *Lidé města* 2014, 1, s.23–66.

²⁶⁵ Srov. STAMOOLIS, J. J. *Three views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism*, s. 2.

²⁶⁶ Srov. OLSON, R. E. *Evangelikálové*, s. 72.

²⁶⁷ Srov. OLSON, R. E. *Evangelikálové*, s. 80.

²⁶⁸ Tamtéž, s. 80.

příslušníky celé řady církví. Jsou mezi nimi reformovaní, letniční, weslyáni, anglikáni apod. Mezi první vůdčí osobnosti tohoto hnutí patřili Carl Henry a E. J. Carnell, k nimž se posléze přidávali teologové jako například Donald Bloesch, Bernard Ramm, Clark Pinnock a mnozí další.²⁶⁹ Evangelikálních teologů, kteří se podíleli a podílejí na formování evangelikální teologie, je samozřejmě mnohem více. Jejich uskupení se vyznačuje velkou různorodostí, která je často i zdrojem určitého vnitřního napětí, jež lze pozorovat v řadě oblastí (odlišná paradigmatata reformované a arminiánské teologie, odlišný pohled v otázkách dialogu s neevangelikály a zastánci modernismu či postmodernismu a v neposlední řadě i spory o vymezení hranic samotného evangelikalismu).

2.2. VÝCHODISKA EVANGELIKÁLNÍ PNEUMATOLOGIE

Jak již bylo řečeno, evangelikální teologie se vyznačuje značnou vnitřní diferenciací, kterou lze pozorovat i v odlišném přístupu k pneumatologii. V důsledku této různorodosti je takřka nemožné zaměřit se na evangelikalismus jako celek. Navíc rozsah této práce by toto zaměření ani neumožňoval. Z tohoto důvodu se zde soustředím především na charismatické a letniční křídlo evangelikalismu, jehož přístup k pneumatologii pro tuto práci bude výchozí, a ten pak v základních otázkách srovnám s konzervativním kalvínským přístupem, který tvoří nedílnou součást evangelikální teologie.²⁷⁰

2.2.1. ZÁKLADNÍ CHARAKTERISTIKY PNEUMATOLOGIE REFORMOVANÉHO PROUDU

Základní rysy pneumatologie reformovaného proudu v rámci evangelikalismu lze shrnout do několika následujících charakteristik. Podle reformovaných teologů je základním dílem Ducha svatého naše spojení s Ježíšem Kristem. Skutečnost, že se stáváme křesťany a že Kristus v nás přebývá, je uskutečnitelná jen díky působení Ducha svatého. Pouze skrze jeho moc jsme znovuzrozeni a stáváme se Božími dětmi. Duch je tím, kdo nás probouzí k životu, posvěcuje a ospravedlňuje. V tomto smyslu je Duch svatý chápán jako Duch ospravedlnění, obnovení či znovuzrození.²⁷¹ Nový duchovní

²⁶⁹ Srov. OLSON, R. E. *Evangelikálové*, s. 81.

²⁷⁰ Srov. OLSON, R. E. *Evangelikálové*, s. 125.

²⁷¹ Srov. KIM, M. Y. *Reformed Pneumatology and Pentecostal Pneumatology*, s. 171.

život je darem Ducha, skrze jehož přebývání se člověk stává vysvěceným Božím chrámem.²⁷²

Dalším důležitým dílem Ducha svatého je tedy posvěcení. V souvislosti s posvěcující rolí Ducha svatého je evangelikálními teology často připomínán Kalvín, který jako první z protestantských teologů rozvíjel svou teologii z pneumatologické perspektivy. Podle něho je povolání, obrácení, obnovení, ospravedlnění, ale i posvěcení dílem Ducha svatého. Duch je tím, kdo svou mocí neustále obnovuje a posvěcuje křesťanský život, a kdo přetváří člověka do obrazu Krista. Teologové tohoto proudu ale zdůrazňují, že ani na nejvyšším stupni mystického sjednocení nedochází ke ztotožnění s Bohem. „*Neexistuje ani žádná deifikace, pokud je tím míněna transformace lidství v božství.*“²⁷³

Reformovaná pneumatologie zdůrazňuje působení Ducha v celém stvoření. Duch svatý je tím, kdo udržuje celé stvoření, působí v lidských dějinách a svou mocí udržuje a obnovuje svět, který by se bez jeho působení brzo ocitl v chaosu, a lidstvo by upadlo do naprosté zvrácenosti.²⁷⁴ Všechno krásné, dobré a pravdivé je takové jen díky působení Ducha svatého.²⁷⁵ Duch je tím, kdo člověku udílí nejen duchovní dary, ale i přirozené talenty a schopnosti. Duchovní dary jsou v této perspektivě chápány v širším kontextu, než jak jim rozumí představitelé letničního proudu.

Dalším zdůrazňovaným úkolem Ducha svatého je přinášet svědectví. Jen díky vnitřnímu dosvědčování Duchem svatým člověk poznává Písmo jako slovo Boží. Teologové tohoto proudu jsou přesvědčeni, že nic z toho, co Kristus pro člověka udělal, by nemělo užitek bez Ducha svatého, který nás sjednocuje s Kristem a zpřítomňuje nám ho. On je tím, kdo v člověku prostřednictvím slova probouzí víru. Bez jeho vnitřního působení a dosvědčování by Boží slovo nemělo žádnou přesvědčující moc. Slovo Boží se tak stává Božím slovem jen díky působení Ducha, bez něhož by člověk toto slovo vůbec nebyl schopen rozpoznat a přijmout. Zdůraznění tohoto úzkého vztahu mezi Božím slovem a Duchem představuje jeden z nejcharakterističtějších rysů reformované pneumatologie, která zdůrazňuje vzájemnost a neoddělitelnost v jednání Ducha

²⁷² Srov. KIM, M. Y. *Reformed Pneumatology and Pentecostal Pneumatology*, s. 173.

²⁷³ BLOESCH, D. G. *The Future of Evangelical Christianity*, s. 20.

²⁷⁴ Srov. KIM, M. Y. *Reformed Pneumatology and Pentecostal Pneumatology*, s. 171.

²⁷⁵ Srov. Tamtéž, s. 171.

a Božího slova. Kim v této souvislosti připomíná Barthova slova, který chápe Ducha svatého jako subjektivní realitu a Ježíše Krista jako objektivní realitu zjevení.²⁷⁶ Tento důraz na úzké sepjetí Ducha a Slova či Ducha a historického Ježíše je jednou nejméně výraznějších charakteristik pneumatologie reformovaného proudu, od které se odvíjí i její nechuť či dokonce odpor k jakémukoli typu rozvolňování tohoto vztahu.²⁷⁷

2.2.2. ZÁKLADNÍ CHARAKTERISTIKY LETNIČNÍ PNEUMATOLOGIE

Pneumatologie reformovaného a letničního proudu se vyznačují celou řadou shodných, ale i rozdílných prvků. Z letniční perspektivy Duch svatý je tím, kdo svědčí o výkupném díle Ježíše Krista a usvědčuje svět z hříchu, spravedlnosti a soudu. Skrze působení Ducha jsme znovuzrozeni a pokřtěni do církve jako těla Kristova. Po ospravedlnění věřících je to Duch, kdo člověka proměňuje do Kristova obrazu, posiluje, vede a přináší ovoce do jeho života. Duch také umožňuje porozumět Božímu slovu a zmocňuje k jeho zvěstování.

Letniční pneumatologie se vyznačuje určitými specifickými prvky, které ji odlišují od ostatních pneumatologií evangelikálního hnutí a které se vztahují zejména k učení o křtu v Duchu svatém a duchovních darech. Učení a víra v Boží nadpřirozené dary a zázraky skrze moc Ducha svatého patří k jejím základním charakteristikám. Letniční věří, že Duch svatý představuje sám život církve. Je tím, kdo Krista v církvi vyvyšuje a kdo ke Kristu vede. Věř a učí, že toto je vlastní poslání Ducha. Duch svatý dává církvi život, udílí dary, služby i moc pro šíření Božího království. Za hlavní úkol církve je považována spolupráce s Duchem svatým na šíření Božího království na zemi. Letniční jsou také přesvědčeni, že k tomu, aby tato spolupráce byla účinná, je třeba Božího zmocnění, které přichází skrze křest v Duchu. V tomto křtu je to Bůh sám, Duch svatý, kdo přichází a ujímá se vedení života člověka. Je tím, kdo ho uschopňuje k hlubšímu porozumění Božímu slovu, vede na modlitbách a uvádí do osobního vztahu s Bohem. Boží království, které je ústředním tématem Ježíšova učení, McGee definuje „jako Boží vládu, která zahrnuje církev jakožto oblast Božích požehnání, do nichž jeho lid vstoupil.“²⁷⁸ Letniční učí, že církev je povolána šířit Boží království a pro toto povolání byla vybavena mocí, která přichází skrze křest v Duchu. V tomto hnutí

²⁷⁶ Srov. KIM, M. Y. *Reformed Pneumatology and Pentecostal Pneumatology*, s. 173.

²⁷⁷ Srov. Tamtéž, s. 173.

²⁷⁸ MCGEE, G. B. *Historické pozadí*, s. 42.

představuje křest v Duchu svatém konkrétní zkušenost, následující zpravidla po obrácení, která je současně vnímaná jako jakási vstupní brána k různým službám a darům Ducha. Řada reformovaných teologů, včetně Warfielda i Hoekemy, však trvala na tom, že nadpřirozené dary skončily s apoštolským věkem.²⁷⁹ Podle jejich názoru většina těchto darů sloužila především pro potvrzování pravosti apoštolů a jejich slov, což v současnosti již není potřebné. Představitelé letničního a charismatického proudu však tento názor považují za nebiblický. Právě vzestup a růst letničního hnutí podle Kima přispěl k znovuobjevení křesťanské víry v nadpřirozenou moc Ducha svatého, kterou teologie osmnáctého a devatenáctého století pod vlivem osvícenství a liberalismu potlačila.²⁸⁰

Podle letničních teologů je v tradiční systematické teologii oblast pneumatologie často zanedbávána, či je jí přisuzována jen jakási pomocná role soteriologie. Z jejich pohledu však právě pneumatologie představuje velmi důležitou oblast celé teologie. Podle Kima vliv letničního hnutí a jeho spirituality vedl ke znovuobjevení významu duchovních darů a rozvoji pneumatologie v tradičních neevangelikálních církvích.²⁸¹

2.3. TROJICE V EVANGELIKÁLNÍ TEOLOGII

Výraz Trojice se v Písmu nevyskytuje. R. A. Finlayson v biblickém slovníku uvádí, že ačkoli Bible neformuluje učení o Trojici přímo, lze ji nalézt v Božím zjevení, a to náznakově ve Starém zákoně a výslovně v Novém zákoně. To znamená, že ve světle novozákonního zjevení Trojice lze zpětně vysledovat její implikace i ve Starém zákoně.²⁸² Přestože v Písmu nikde výraz Trojice nenajdeme, tak vše, co o Trojici můžeme říci, nacházíme právě v Písmu. To nám ukazuje Boha jako jediného, v jehož bytí existují tři rozdílné osoby. Podle Augustina tyto tři osoby od sebe nelze rozlišit jinak než skrze jejich vzájemné vztahy.²⁸³ Obdobně se vyjadřuje i McRoberts, když píše: „*Otec, Syn, a Duch svatý, tak jak je zjevuje Písmo, mají věčnou existenci jako tři různé osoby, a přesto Písma zjevují také jednotu těchto tří osob Boha. Odlišnosti mezi třemi Božími osobami se nedotýkají jejich esence či substance, ale jejich vztahů.*“²⁸⁴

²⁷⁹ Srov. KIM, M. Y. *Reformed Pneumatology and Pentecostal Pneumatology*, s. 177.

²⁸⁰ Srov. Tamtéž, s. 177.

²⁸¹ Srov. Tamtéž, s. 177.

²⁸² Srov. FINLAYSON, R. A. *Trojice*, s. 1053.

²⁸³ Srov. ZVĚŘINA, J. *Teologie Agapé II*, s. 352.

²⁸⁴ McROBERTS, K. D. *Svatá Trojice*, s. 176.

Finlayson tyto vztahy definuje jako jednotu v rozmanitosti, rovnost v důstojnosti a rozmanitost v jednání.²⁸⁵ Trojice je božskou skutečností, v níž existují tři sobě rovné osoby, které však nelze chápat jako tři nezávislé individuality. Boží osobu tvoří tři osobní charaktery v rámci jediné Boží podstaty.²⁸⁶ Každá osoba si je vědoma sebe sama a určuje své jednání, nikdy však nejedná nezávisle či protikladně k ostatním dvěma. Finlayson tuto jednotu v rozmanitosti popisuje slovy: „*Když říkáme, že Boží bytí je jednotné, znamená to, že Bůh je ve třech osobách centrem života, avšak jeho život není rozdělen na tři. Je jediný v podstatě, osobnosti a vůli. Rozmanitost představují osoby, charakteristiky a jednání.*“²⁸⁷ McRoberts vyjadřuje totéž, když píše, že odlišnosti mezi třemi Božskými osobami se „*nedotýkají jejich esence či substance, ale jejich vztahů. Řád bytí v Trojici se co do podstaty Božího bytí odráží ve Trojici ekonomické. Tak tedy jsou tři, nikoli stavem, nýbrž stupněm; nikoli podstatou, nýbrž podobou; nikoli mocí, nýbrž manifestací.*“²⁸⁸ I Pinnock chápe Trojici jako božskou skutečnost konstituující tři sobě rovné osoby ve vzájemném vztahu. Bůh je Otec ve vztahu k Synu, stejně tak jako je Bůh Syn ve vztahu k Otci. Mezi Otcem a Synem je zcela zřetelný vztah já – ty. Duch je tím, kdo zjevuje či oslavuje Otce v Synu a Syna v Otci (s odlišnou tváří a odlišným jednáním). Boží jednota spočívá v souvztažnosti božských osob a tato souvztažnost je podstatou jednoty. Pinnock píše: „*Podstatou této ontologie je vzájemnost a reciprocita mezi osobami. Trojice vyjadřuje, že základem Boží podstaty je sdílený život. Bůh je dokonalé společenství, vzájemnost, reciprocita i pokoj.*“²⁸⁹ Jediný Bůh tedy existuje jako milující společenství, které se dává poznat a které se zjevuje svému stvoření a samo sebe komunikuje na té úrovni, na níž jsou mu lidé schopni porozumět a přijmout ho. Když Bůh přišel vykoupit svůj lid, sklonil se k člověku, aby jej pozvedl a povolal k účasti na tomto svém Božím společenství, životě, lásce a podstatě.²⁹⁰ Podle Pinnocka toto zjevení trojjediného Boha odkrývá skutečnost, že stvoření je založeno Boží láskou a že milost je základem samotného daru života. Tato milost je primární, protože je založena v milujícím Božím společenství. Stvoření, stejně tak jako spása, prýští z Trojice jako ryzí dar.²⁹¹

²⁸⁵ Srov. FINLAYSON, R. A. *Trojice*, s. 1054.

²⁸⁶ Tamtéž, s. 1054

²⁸⁷ Tamtéž, s. 1054.

²⁸⁸ McROBERTS, K. D. *Svatá Trojice*, s. 176.

²⁸⁹ PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 40

²⁹⁰ Srov. PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 24.

²⁹¹ Srov. PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 24

Boží Trojice pro člověka zůstává určitým tajemstvím. McRoberts v souvislosti s Trojicí připomíná: „*Máme-li vstoupit do vnitřní svatyně ke svatému Bohu a uvažovat o jeho přirozenosti, je nezbytný pokorný respekt před tím, co není zjeveno v Písmu.*“²⁹² Stejně jako McRoberts i D. Bloesch zdůrazňuje, že Trojice představuje pro člověka tajemství, v němž se rozum setkává s překážkou. Podle Bloesche má trojiční teologie paradoxní charakter a učení o Trojici může být formulováno pouze v symbolickém jazyce. Dokonce i Carl F. Henry říká: „*Boží zjevení neruší Boží transcendentní tajemství, protože Bůh zjevitel přesahuje své vlastní zjevení.*“²⁹³ Ale jak upozorňuje Clark Pinnock, tato skutečnost ještě neznamená, že by učení o Trojici vyžadovalo potlačení rozumu. Trojice sice představuje tajemství, ne však iracionalitu.²⁹⁴ V této souvislosti připomíná, že v „*biblickém křesťanství sice existuje tajemství, nicméně křesťanství jakožto zjevené náboženství se zaměřuje na zjevení. A zjevení, jak již vyplývá z názvu, spíše odkrývá, než aby skrývalo.*“²⁹⁵ Evangelikální teologie se tedy nepokouší Boha vysvětlovat, spíše rozvažuje o svědectvích Písma, která potvrzují Ježíše jako Božího Syna a zjevují nejen pravdu o jeho vztahu s Bohem Otcem a Bohem Duchem svatým, ale také skutečnost, že biblický Bůh je „*jeden Bůh v Trojici a Trojice v jednotě.*“²⁹⁶

Otec působí skrze Syna a prostřednictvím Ducha. Kdo vidí Syna, vidí Otce. A Syna nelze vidět, nekoná-li své dílo Duch svatý. Pokud přijmeme Ježíše Krista jako zjevení Boha, pak musíme přijmout i skutečnost, že Boží sebezjevení v ekonomii spásy koresponduje s tím, jaký je Bůh ve svém vnitřním bytí, a že ekonomická Trojice je odrazem Trojice imanentní.²⁹⁷

Ježíš ukazuje na božství Ducha svatého. Zjevuje Ducha jako toho, kdo po jeho odchodu převezme jeho roli na zemi. Duchu jsou připisovány všechny atributy božství, tzn. je vševědoucí (Iz 40,13.14; 1 K 2,10.11), všemohoucí (1 K 12,11; Ř 15,19), všudypřítomný (Ž 139,7-8), věčný (Žd 9,14). Je pravdou (J 15,26; 16,13; 1 J 5,6) a původcem života (Ř 8,10). Duch svatý uplatňuje dílo Syna při znovuzrození a obnovení (Tt 3,5), umožňuje přistupovat k Otci (Ef 2,18) a je pečetí ke dni vykoupení

²⁹² McROBERTS, K. D. *Svatá Trojice*, s. 153.

²⁹³ COLE, G. A. *He Who Gives Life- The Doctrine of the Holy Spirit*, s. 42.

²⁹⁴ Srov. PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 42.

²⁹⁵ Tamtéž, s. 42.

²⁹⁶ Srov. McROBERTS, K. D. *Svatá Trojice*, s. 154.

²⁹⁷ Srov. PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 42.

(Ef 4,30). Duch svatý je rádce (J 14,16.26) a přebývá v těch, kdo se ho bojí. Pavel mluví o Duchu jako o tom, kdo svrchovaně udílí věřícím rozličné duchovní dary, ale zůstává při tom „jeden a týž“ (1 Kor 12,11), a tudíž je svou přirozeností neměnný.²⁹⁸

Písmo tedy zjevuje Otce, Syna a Ducha svatého jako tři různé, souvěčné a soupodstatné božské osoby, které od sebe nelze teologicky odlišit jinak než jejich vzájemnými vztahy.²⁹⁹ Trojjediný Bůh existuje ve věčném společenství a sdílení svých tří různých osob. McRoberts zdůrazňuje, že „*pro křesťanské pojetí Boží svrchovanosti a stvoření mají zásadní důležitost věčné vlastnosti a absolutní dokonalost trojjediného Boha. Bůh jakožto Trojice je sám v sobě úplný (tj. svrchovaný), a proto je stvoření svobodným úkonem Božím, nikoli nutnou činností jeho bytosti.*“³⁰⁰ Tento trojjediný Bůh se lidstvu v dějinách zjevil osobně a obsahově. Podle McRobertse představuje Boží osobnostní charakter zdroj a smysl lidského osobnostního charakteru. Písmo říká, že Bůh je láska a lásku ukazuje jako věčný Boží atribut. „*Již z významu tohoto slova vyplývá, že láska se nutně sdílí s někým jiným a Boží láska je láskou sebevydávající. Takže věčná láska uvnitř Trojice dává konečný smysl lásce lidské.*“³⁰¹ Učení o Trojici není lidskou spekulací, ale výsledkem či pochopením Božího sebezjevení v dějinách spásy.³⁰²

2.4. BIBLICKÉ ZÁKLADY EVANGELIKÁLNÍ PNEUMATOLOGIE

V rámci evangelikálních teologických reflexí existují rozdílné exegetické přístupy k Písmu, s čímž souvisí i rozdílné přístupy k pneumatologii. Tato rozdílnost vychází ze dvou základních přístupů. Prvním přístupem je ten, který vychází z reformované teologie a augustiniánsko-kalvínského modelu Boha jako vše určující skutečnosti. Druhý přístup je arminiánský. V tomto pojetí, které zastává většina letničních a charismatických teologů, je zdůrazňována lidská svoboda. Bůh zde dobrovolně omezuje sám sebe, aby umožnil člověku svobodu a účast na svém spasení. Teologové tohoto proudu zpravidla staví osobu a dílo Ducha svatého do popředí své teologické reflexe a odmítají tradiční evangelikální pesimismus ohledně možnosti spasení pro ty, kteří nikdy neslyšeli či jednoznačně neodpověděli na poselství evangelia.

²⁹⁸ Srov. PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 42.

²⁹⁹ Srov. COLE, G. A. *He Who Gives Life- The Doctrine of the Holy Spirit*, s. 58.

³⁰⁰ McROBERTS, K. D. *Svatá Trojice*, s. 179.

³⁰¹ McROBERTS, K. D. *Svatá Trojice*, s. 180.

³⁰² Srov. PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 42.

Na rozdíl od tradičního evangelikálního cessacionismu, potvrzují existenci nadpřirozených duchovních darů a pokračujícího nadpřirozeného jednání Ducha, o němž hovoří Nový zákon. Věří, že tyto duchovní dary jsou určeny církvi a křesťané by je měli používat. Nicméně ne všichni jsou přesvědčeni, že tyto dary jsou nezbytným znakem duchovního života.

2.4.1. DUCH SVATÝ VE STARÉM ZÁKONĚ

Jádro teologického problému porozumění Duchu svatému spočívá podle McLeana ve skutečnosti jeho postupného zjevování v dějinách spásy, což se odráží v jednotlivých vývojových etapách chápání slov *rúach* a *pneuma*, označující v Písmu tuto třetí osobu Trojice.³⁰³ „*Hebrejščina nemá vlastní slovo duch.*“³⁰⁴ Duch je ve Starém zákoně nejčastěji označován výrazem *rúach*, který pravděpodobně vznikl pozorováním přírody a zkušeností života.³⁰⁵ Tento výraz má široký sémantický rozsah. Může znamenat dech, duch, vítr či Bohem danou moc.

S významem větru jako neviditelné, tajemné a mocné síly se setkáváme v řadě starozákonních textů. Podle McLeana symbol větru ukazuje nejen na neviditelnost, ale i na neuchopitelnost Ducha, kterého nelze postřehnout právě tak, jak nelze postřehnout a uchopit vzduch či vítr.³⁰⁶ Obraz větru je také použit pro popis události Letnic (Sk 2,2). Podobně i v Exodu vidíme obraz větru jako mocné síly, kterou ovládá a používá pro své záměry Bůh. „*Mojžíš vztáhl ruku nad moře a Hospodin vedl východní vítr na zemi celý den a celou noc. Když nastalo ráno, východní vítr přinesl kobylky*“ (Ex 10,13). Na jiném místě stojí: „*Mojžíš vztáhl ruku nad moře a Hospodin sílným východním větrem rozháněl moře po celou noc a obrátil moře v souš*“ (Ex 14,21).

Na jiných místech se výraz *rúach* používá ve významu „*duch*“ či „*dech*“. V tomto smyslu je *rúach* chápán jako život, životní síla či životní princip, a to nejenom člověka, ale i zvířat. Zde podle McLeana pojem *rúach* přebírá část sémantického rozsahu výrazu *nefeš*, jehož základním významem je „*živoucí bytost či duše*“, tzn. vše,

³⁰³ Srov. McLEAN, M. D. *Duch svatý*, s. 395.

³⁰⁴ ZVĚŘINA, J. *Teologie Agapé I*, s. 99.

³⁰⁵ Srov. Tamtéž, s. 99.

³⁰⁶ Srov. McLEAN, M. D. *Duch svatý*, s. 395

co dýchá.³⁰⁷ Podobně i Dunn je přesvědčen, že lidský a Bohem vdechnutý rúach od počátku splývá s nefesh. Připomíná, že v nejstarším hebrejském chápání je rúach spojován s Bohem danou životní silou či darem života. Příkladem toho může být úvod knihy Genesis, kde čteme: „*Hospodin Bůh vytvořil člověka z prachu země a do jeho chřípí vdechl dech života; a člověk se stal živou duší*“ (Gn 2,7).³⁰⁸ Podobně uvažuje i Pinnock, který zdůrazňuje, že sám Ježíš potvrzuje Ducha jako dárce života. „*Duch je ten, kdo obživuje*“ (J 6,63). Žalmista říká: „*Hospodinovým slovem byla učiněna nebesa a dechem jeho úst všechno jeho zástup*“ (Ž33,6). Tento Boží dech však nejenom oživuje, ale současně i udržuje a zachovává při životě. Elíhú v knize Jób říká: „*Učinil mě duch Boží, při životě mě zachovává dech Všemohoucího*“ (Jb 33,4). A dodává: „*Kdyby zaměřil svou pozornost jen na sebe a vzal zpět k sobě svého ducha a svůj dech, všechno tvorstvo by naposled společně vydechlo a člověk by se obrátil v prach*“ (Jb 34,14-15). V první kapitole knihy Genesis dále čteme: „*Země byla pustá a prázdná, temnota byla nad hlubinou a Duch Boží se vznášel nad vodami*“ (Gn 1,2). V souvislosti s tímto veršem Pinnock mluví o Duchu jako o aktivním božském činiteli při stvoření. Duch jako oživující dech se vznáší nad prvotními vodami a jako pták nad hnízdem je zahřívá, aby se z nich posléze mohl zrodit život.³⁰⁹ Podle Pinnocka všechny tyto texty zjevují Ducha jako dárce života, který oživuje již stvořenou hmotu. Vše, co dýchá, vděčí za svůj život právě jemu.³¹⁰ Podobného názoru je i Graham Cole. I on zdůrazňuje, že Duch je životodárným Duchem, nikoli Duchem tvořícím nové podstaty.³¹¹ Avšak ne všichni evangelikální teologové se v tomto ohledu shodují. Například J. I. Packer je přesvědčen, že Duch svatý jako třetí osoba Trojice nebyla součástí starozákonního zjevení, a proto všechny tyto výše uvedené verše neodkazují na osobnostní rozlišení v Bohu. Podle něj jde pouze o antropomorfismy, které slouží k označení konkrétního Božího jednání. Podle Colea v současné evangelikální teologii existují k této problematice dva základní přístupy. První (maximalizující) přístup vidí v těchto pasážích potvrzení aktivní tvůrčí role Ducha svatého při stvoření. Druhý přístup

³⁰⁷ Srov. McLEAN, M. D. *Duch svatý*, s. 395

³⁰⁸ Srov. DUNN, J. G. D. *Duch svatý*, s. 181.

³⁰⁹ Srov. PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 38.

³¹⁰ Srov. Tamtéž, s. 38.

³¹¹ Srov. COLE, G. A. *He Who Gives Life- The Doctrine of the Holy Spirit*, s 92.

(minimalizující) na ně hledí jako na metafory či antropomorfismy, které označují jednání Boha stvořitele, ne však jednání Ducha svatého.³¹²

Dalším starozákonním významem pojmu *rúach* byla Bohem daná moc. Dunn uvádí, že s tímto významem se setkáváme při popisu událostí, v nichž jsou lidé jakoby přemoženi Duchem a jeho nadpřirozenou mocí.³¹³ Tato moc, tento Bohem daný *rúach*, pak některé starozákonné krále a proroky vedl do prorockého vytržení (Sd 3,10; 6,34; 11,29; 1 S 11,6). Dunn zdůrazňuje, že v počátečních vývojových etapách se o pojmu *rúach* uvažovalo jen jako o nadpřirozené moci ovládané Bohem a jeho významy nebyly rozlišovány. Podle něho se také nedá předpokládat, že by starší hebrejské myšlení rozlišovalo mezi Bohem daným *rúach* a lidským *rúach*. Naopak se zdá, že lidský a Boží *rúach* se ztotožňoval (Gn 6,3; Jb 27,3; 32,8; 33,4; Ž 104,29n). Význam takto chápaného pojmu se týká bytí, v jehož podstatě spočívá prožitek proměňující, tajemné a bázeň vzbuzující Boží moci.³¹⁴ Jak již bylo řečeno, hebrejské porozumění tomuto *rúach* procházelo určitým vývojem. Podle Dunna se v nejstarším chápání mezi přirozeným a nadpřirozeným *rúach* vůbec nerozlišovalo. Toto rozlišení se začíná objevovat až v pozdějších dobách, v nichž vidíme tendenci rozlišovat mezi přirozeným a nadpřirozeným a současně i mezi *rúach* a *nefeš*. *Rúach* je chápán jako „vyšší rozměr“ lidské bytosti, který směřuje k Bohu a zprostředkovává s ním spojení (Ez 11, 19). Oproti tomu *nefeš* je chápána jako nižší rovina lidské existence, která představuje samotné jádro člověka, sídlo jeho charakteru, citů a vášní.³¹⁵ Tímto rozlišováním se podle Dunna otevřela cesta k pozdějšímu novozákonnímu rozlišování mezi duševním a duchovním, které je typické zejména pro apoštola Pavla. Postupně také dochází ke změně ve vnímání tohoto *rúach* jako pomazání, které lze předat dál. Tím tento pojem nabývá určitého institucionálního charakteru.³¹⁶

V exilní a poexilní době je kladem důraz na spojení *rúach* s Duchem, který inspiruje prorocství. Je to Duch Boží, kdo mluví skrze proroky a kdo zprostředkovává Hospodinovo slovo svému lidu. Se zdůrazněním vazby mezi prorokem a *rúach* se setkáváme zejména u proroka Ezechiela, i když u něho je tato vazba spojená spíše

³¹² Srov. COLE, G. A. *He Who Gives Life- The Doctrine of the Holy Spirit*, s 92.

³¹³ Srov. DUNN, J. G. D. *Duch svatý*, s. 181.

³¹⁴ Srov. Tamtéž, s. 181.

³¹⁵ Srov. Tamtéž, s. 181.

³¹⁶ Srov. DUNN, J. G. D. *Duch svatý*, s. 182.

s jednáním, než se slovem. Spojení slova a Ducha se podle Colea zdůrazní až v poexilní době (srov. Iz 59,21; Ez 11,5; Mich 1,1). Od této doby jdou slovo a Duch společně.³¹⁷ To znamená, že pozdější křesťanské vyznání o „Duchu, který mluvil skrze proroky“, vychází právě z tohoto poexilního chápání.

Pojem *rúach* je také dáván do souvislosti s Boží přítomností. Cole zdůrazňuje, že tato Boží přítomnost a Boží touha po přebývání uprostřed svého lidu je vyjádřena v symbolu svatyně. Tato svatyně, která byla budována podle vzoru nebeské svatyně, má z teologického hlediska nesmírný význam, protože stojí na počátku celé řady Božích příbytků (stan setkávání, chrám, vtělený Kristus, věřící, církve), v jejichž budování hraje Duch Boží ústřední roli.³¹⁸ Duch je také vnímán jako dárce lidských talentů a dovedností. V knize Exodus se mluví o Duchu, který je zdrojem Bezaleelových dovedností, poznání i zručnosti a kdo mu umožní, „*aby uměl dovedně pracovat se zlatem, stříbrem a bronzem, opracovávat kameny pro vsazování a obrábět dřevo k zhotovení jakéhokoli díla*“ (Ex 31,4-5). Podle Colea se souvislost mezi Duchem a Boží přítomností objevuje i v poexilním období, a to zejména v kontextu s obnovou chrámu. Ageus povzbuzuje vůdce a lid k budování chrámu Hospodinovými slovy: „*Můj Duch stojí uprostřed vás, nebojte se*“ (Ag 2,5). Další příklad spojení Boží moci s Duchem, jehož přítomnost je nezbytná pro znovuvybudování chrámu, poskytuje Zacharjáš, kde čteme: „*Ne silou, ani mocí, ale mým Duchem, praví Hospodin zástupů*“ (Za 4,6).³¹⁹

Cole za nejdůležitější posun z hlediska křesťanství považuje rostoucí chápání Ducha jako moci konce světa či znamení nového věku.³²⁰ Klíč k tomuto pojetí poskytují určité pasáže z Izajáše, Ezechiela a Joela. Z Izajáše se dovídáme, že Bůh po zkáze Judeje přinese obnovu skrze vylití svého Ducha. Tento eschatologický dar Ducha vypůsobí nejen nové stvoření, ale i spravedlnost a právo, z něhož bude mít užitek i celá země.³²¹ „*Pak se pustina stane ovocným sadem... v pustině se usídí právo a spravedlnost bude pobývat v ovocném sadu. Dílem spravedlnosti pak bude pokoj a službou spravedlnosti utišení a bezpečí. A můj lid bude bydlet v pokojném obydlí, v bezpečných příbytcích a v klidných místech odpočinku*“ (Iz 32,15-18). Sion bude utěšen a obnoven.

³¹⁷ COLE, G. A. *He Who Gives Life- The Doctrine of the Holy Spirit*, s. 110.

³¹⁸ Srov. COLE, G. A. *He Who Gives Life- The Doctrine of the Holy Spirit*, s. 111.

³¹⁹ Srov. Tamtéž, s. 111.

³²⁰ Srov. COLE, G. A. *He Who Gives Life- The Doctrine of the Holy Spirit*, s. 127

³²¹ Srov. Tamtéž, s. 127.

Národy budou sloužit obnovenému Božímu lidu, který bude nazván Hospodinovým kněžstvem (srov. Iz 61,5-6). Podle Colea je z hlediska křesťanství také důležité spojení Ducha s mesiášskou postavou davidovského krále a Hospodina služebníka (srov. Iz 11;42). Na tomto očekávaném vládcí spočine Duch Hospodinův a výsledkem jeho královské vlády bude všeobecný pokoj a obnova země. Tento přicházející král bude vládnout v moci spravedlnosti, v moci Ducha, nikoli skrze své vlastní schopnosti či vlastní sílu (srov. Iz 11,12).³²² Na dalším místě Izajáš hovoří o Hospodinovu služebníku, jehož posláním bude přinést právo národům. Tento služebník, jehož Bůh naplní svým Duchem, bude dán za smlouvu lidu a světlo národům. Otevře oči slepým a vyvede z žaláře ty, kteří přebývají v temnotách (srov. Iz 42, 6-7). Cole v této souvislosti připomíná, že osvobozovat byla funkce králů. To znamená, že posláním tohoto služebníka vykazuje jak královské, tak prorocké znaky.³²³ Vedle zaslíbení Mesiáše, na němž zcela jedinečně spočine Duch Hospodinův, je z hlediska křesťanství důležité i zaslíbení obnovy lidu, o němž mluví Ezechiel. Bůh skrze tohoto proroka svému lidu říká: *„Pokropím vás čistou vodou a budete očištěni; očistím vás ode všech vašich nečistot*

a ode všech vašich hnusných model. A dám vám nové srdce a do nitra vám vložím nového ducha. Odstraním z vašeho těla srdce kamenné a dám vám srdce z masa. Vložím vám do nitra svého ducha a způsobím, že budete žít podle mých ustanovení a má nařízení budete zachovávat“ (Ez 36,25-27.29). Bůh zde zjevuje, že toto očistné dílo, které vykoná svým Duchem, bude dostupné každému. Duch bude přebývat v celém Božím lidu a jeho přítomnost bude příčinou jejich nové poslušnosti.³²⁴ Na dalším místě Bůh slibuje, že navrátí do země svůj lid a znovu budou vystavěna města a země bude jako zahrada Eden (Ez 36,35). Zaslíbení obnovy nacházíme také v následující kapitole, kde je Ezechiel vyveden v Hospodinově duchu doprostřed pláně plné suchých kostí, kterým má prorokovat: *„Toto praví Hospodin o těchto kostech: „Hle uvedu do vás ducha a vy ožijete. Dám na vás šlachy, nanesu na vás maso a natáhnu na vás kůži, vložím do vás svého ducha a ožijete. I poznáte, že já jsem Hospodin“* (Ez 37,4-6). Dále je Duch jako „dech“ přímo prorokem osloven: *„Přijď duchu od čtyř větrů a vdechni do těchto pobitých, ať ožijí“* (Ez 37,9). Podle Colea toto Ezechielovo vidění připomíná dvoustupňovost stvoření (Gn 2,7), kdy Bůh nejprve stvořil tělo, a pak do něho vdechl

³²² Srov. COLE, G. A. *He Who Gives Life- The Doctrine of the Holy Spirit*, s. 123.

³²³ Srov. Tamtéž, s. 123.

³²⁴ Srov. COLE, G. A. *He Who Gives Life- The Doctrine of the Holy Spirit*, s. 125.

život. Tyto verše ukazují na skutečnost, že přebývání Ducha v Božím lidu povede jednak k poslušnosti, jednak k novému životu. To znamená, že obnova lidu se uskuteční ve dvou rovinách, a to jak v rovině fyzické (shromáždění Izraele), tak duchovní. A vše bude dílem Ducha.³²⁵ Bůh vyleje svého Ducha na Jákobovo potomstvo a výsledkem bude nejen nový život, ale i nové nadšení pro Hospodina. Duch lidi obnoví, aby se mohli radovat z mnohem živějšího a bezprostřednějšího vztahu s Bohem, který bude k dispozici celému Izraeli. Účastníci tohoto eschatologického spasení budou označeni Božím Duchem (Iz 61,1). To, co bylo dříve zkušeností několika málo jedinců, bude nyní demokratizováno a vztaženo na všechny.³²⁶ V Izajáši je v souvislosti s vylitím Ducha užit symbol životodárné vody (Iz 44, 1-5). Ezechiel zase mluví o mocné řece, která plyne z chrámu celou zemí, přináší očištění a dává život (Ez 47,1-12). Jeremjáš nazývá Hospodina zdrojem živých vod (Jr 2,13; 17,13). Nový zákon tento výraz užívá v souvislosti s Duchem svatým (J 7,38). McLean připomíná, že symbol vody je v tomto kontextu velice důležitý, protože tak jako jsou voda a dech nezbytné pro lidský život, jsou nezbytné i pro život v oblasti Ducha. „*Bez životodárného dechu a proudících vod Ducha by se náš duchovní život zadusil a vyschl.*“³²⁷ Očišťující aspekt vody jako symbolu Ducha se objevuje i u Joela a Zachariáše. Joel přichází s obrazem očištného deště (Jl 2,23). Zachariáš zase prorokuje, že tato očišťující řeka živé vody se rozdělí na čtyři části a zavlaží zemi, a ta pak bude jako zahrada Eden (Za 14,4.8).³²⁸ Timothy P. Jenney považuje symbol vody, stejně jako symbol ohně, za důležité starozákonné očištné symboly, které odkazují k posvěcující roli Ducha svatého, která však bude v plnosti zjevena až v Novém zákoně.

V helénistickém období se spíše než rúach Boží zdůrazňuje moudrost. Kniha Přísloví mluví o tvůrčí roli moudrosti při stvoření (Př 8,29-31).³²⁹ Podle Pinnocka Duch v této epoše představuje spíše jeden ze způsobů, jak definovat moudrost. V tomto období se i prorocství spíše než Duchu připisuje moudrosti. V rabínském judaismu této epochy panovalo přesvědčení, že Ageus, Zachariáš a Malachiáš byli posledními proroky, po nichž Duch přestal k lidu hovořit.³³⁰

³²⁵ Srov. COLE, G. A. *He Who Gives Life- The Doctrine of the Holy Spirit*, s. 125.

³²⁶ Srov. COLE, G. A. *He Who Gives Life- The Doctrine of the Holy Spirit*, s. 127.

³²⁷ MCLEAN, M. D. *Duch svatý*, s. 395.

³²⁸ Srov. COLE, G. A. *He Who Gives Life- The Doctrine of the Holy Spirit*, s. 127.

³²⁹ Srov. PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 37.

³³⁰ Srov. Tamtéž, s. 37.

2.4.2. DUCH SVATÝ V NOVÉM ZÁKONĚ

V Novém zákoně je pro Ducha používán řecký výraz *pneuma*, který má podobný sémantický rozsah jako výraz *ruach*. Nejčastěji se používá pro označení Ducha Božího či Ducha svatého. Současně se však užívá i pro označení lidského ducha. Poměrně často je tento výraz užit i ve smyslu nečistého, ďábelského ducha.³³¹ Podobně jako ve Starém zákoně i v Novém zákoně prochází pojetí tohoto pojmu určitým vývojem. V raném judaismu chápali Boha jako transcendentního a vzdáleného, který přebývá v neproniknutelném světle. Z tohoto pojetí pak pramenily nejen rozpaky vyslovovat Boží jméno, ale i zájem o postavy různých prostředníků (andělé, moudrost apod.), které umožňovaly hovořit o Božím působení, aniž by se tím snižovala jeho transcendentnost. Dunn připomíná, že v té době Duch představoval jednu z možností, jak mluvit o Boží přítomnosti.³³²

2.4.2.1. DUCH SVATÝ V EVANGELIÍCH

Zjevování Ducha svatého jako osoby procházelo i v evangeliích určitým vývojem, od kterého se odvíjí i teologický problém porozumění této třetí osobě Trojice. McLean zdůrazňuje, že pro novozákonní pneumatologii a pochopení toho, kdo je Bůh Duch svatý, jsou velmi důležité tituly a symboly, kterých v Novém zákoně nacházíme celou škálu. Všichni evangelisté zmiňují symbol holubice, která sestupuje na Ježíše při jeho křtu v Jordánu. U Jana je častým symbolem voda (J 7,39; srov. Ž 1,3). Oproti tomu Lukáš zase zdůrazňuje symbol ohně (Sk 2,3; srov. Iz 6,6-7). Dalšími symboly, které jsou odrazem starozákonního chápání, jsou symbol větru, dechu a oleje, který se objevuje především v souvislosti s pomazáním. Podle McLeana je olej také symbolem zasvěcení věřícího ke službě v Božím království, protože olej se používal jak k pomazání kněží, tak i k pomazání králů a proroků.³³³ Za vrchol novozákonní pneumatologie lze považovat Janovo evangelium, kde se nachází největší seskupení titulů připisovaných Duchu svatému. V Janovi 14,16 Ježíš prohlašuje, že pošle jiného Utěšitele (Přímluvce, Zastánce). Mluví o Duchu jako o Duchu Pravdy, Učiteli a jako o tom, kdo bude o něm svědčit a kdo bude usvědčovat svět z hříchu, spravedlnosti

³³¹ Srov. DUNN, J. G. D. *Duch svatý*, s. 183.

³³² Srov. Tamtéž, s. 183.

³³³ Srov. MCLEAN, M. D. *Duch svatý*, s. 396.

a soudu. Epištoly zase hovoří o Duchu svatosti (Ř 1,4); Duchu života (Ř 8,2); Duchu synovství (Ř 8, 14); Duchu milosti (Žd 10,29) a Duchu slávy (1Pt 4, 10).³³⁴

Symbol ohně jako nástroj očišťování se objevuje i u Jana Křtitele, který prohlašoval, že vylití Ducha je blízko a že ten, který po něm přichází, bude křtít Duchem svatým a ohněm. Podle Dunna je „*tento mocný obraz pravděpodobně odvozen částečně z metafor „tekoucího Ducha“, známých ze Starého zákona (Iz 32,15; Ez 39,29; Jl 2,28; Za 12,10), a částečně z jeho vlastního charakteristického obřadu křtu vodou – polévání vodou nebo ponoření v ní bylo obrazem zkušenosti ohnivého Ducha. Jan tuto myšlenku vstupu do budoucího věku vyjadřoval pomocí symbolu ponoření do proudu ohnivého rúach, který očistí a protřídí kající (srov. Iz 4,4; Da 7, 10).*“³³⁵ Je přesvědčen, že Jan Křtitel uvažoval v souladu s dobovými mesiášskými představami, pro něž bylo charakteristické přesvědčení, že období mesiášských béd bude úvodem nového věku. Janův křest (s důrazem na oheň a jeho očišťující moc), měl symbolicky představovat prožitek očišťujícího soudu, který kajícím umožní vstup do nového mesiášského věku.³³⁶ Dunn je přesvědčen, že tento očekávaný mesiášský věk přichází až v okamžiku Ježíšova křtu v řece Jordánu, s momentem, kdy na Ježíše sestupuje Duch svatý. Od této chvíle tento eschatologický Duch pak začíná zcela jedinečným způsobem skrze Ježíše jednat, což dokazuje jeho moc vymýtat demony a uzdravovat nemocné. Ostatně Ježíš sám prohlašoval, že tento očekávaný budoucí věk (Boží království) je již skrze jeho službu již přítomný.³³⁷ Všichni novozákonní pisatelé nepochybují o tom, že celá Ježíšova služba se děje v moci Ducha. Matouš a Lukáš navíc ukazují na klíčovou roli Ducha již při Ježíšově početí. Toto výjimečné spojení Ducha a Ježíše je z pneumatologického hlediska důležité, protože Písmo o žádném jiném člověku netvrdí, že by byl počat mocí rúach. Pinnock v souvislosti s Ježíšovým narozením upozorňuje ještě na jednu důležitou skutečnost, kterou odhaluje především Lukáš, když ukazuje na znovuoživení prorocké služby, která předznamenávala počátek konce starého věku.³³⁸ V souvislosti se znovuoživením prorocké služby připomíná, že období druhého chrámu bylo Židy vnímáno jako období, kdy Bůh mlčel a Duch se kvůli hříchu lidu

³³⁴ Srov. MCLEAN, M. D. *Duch svatý*, s. 396.

³³⁵ DUNN, J. G. D. *Duch svatý*, s. 184.

³³⁶ Srov. DUNN, J. D. G. *Baptism in the Holy Spirit*, s. 25

³³⁷ Tamtéž, s. 25.

³³⁸ Srov. PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 63.

stáhl. „*Přítomná byla pouze ozvěna jeho hlasu, nikoli však Duch samotný.*“³³⁹ Příběhy, které zaznamenává Lukáš, ukazují nejen na to, že čas opuštěnosti je u konce, ale i na novou činnost Ducha, zvěstující konečný čas spasení. „*Boží moudrost (Syn) staví stánek v dějinách a Boží přítomnost (Duch) v něm přebývá novým a neočekávaným způsobem.*“³⁴⁰ Podobně i Cole zdůrazňuje, že tato znovuobjevená prorocká služba, která předchází Ježíšův příchod, je znamením počátku mesiášského věku.³⁴¹

Další důležitou událostí, která je podstatná pro hlubší pochopení role Ducha svatého v životě Ježíše Krista, je křest v Jordánu. O této události podávají zprávu všichni čtyři evangelisté a všichni se shodují na tom, že tehdy Ježíš přijal zvláštní zmocnění pro svoji službu, pomazání Duchem, které bylo doprovázeno ujištěním o jeho synovství (Mt 3,16; Mk 1,10n; L 3,22; J 1,33n). Dunn je přesvědčen, že jen díky tomuto zmocnění byl Ježíš schopen toto své ujištění udržet a definovat, co Boží synovství v sobě zahrnuje. Ježíšův křest v Jordánu chápe jako iniciaci do božského synovství a jako událost, která stojí na počátku nové epochy v dějinách spásy, epochy mesiášského věku a nové smlouvy.³⁴² Oproti tomu Cole je přesvědčen, že Ježíšův křest je výrazem svobodného přijetí vlastního povolání i poslání Hospodinova Služebníka (srov. Iz 42,1). Ježíš zde vědomě a solidárně vstupuje do společenství s hříšnými lidmi, kteří potřebují pokání, očištění a pomazání Ducha svatého.³⁴³ I Clark Pinnock je přesvědčen, že skrze vody křtu Ježíš vstoupil do solidarity s hříšníky a ve vodách Jordánu tak symbolicky vzal jejich viny na sebe.³⁴⁴ Podobného názoru je i David R. Nichols, podle něhož jde v prohlášení Ježíšova synovství o uznání toho, co již bylo skutečností. To znamená, že Ježíš je Božím Synem svým původem, svou přirozeností pochází od Boha a nestává se jím až u Jordánu. Nicméně v Jordánu se tato skutečnost zjevuje ve své plnosti. Na Ježíše také v tomto okamžiku sestupuje Duch svatý v podobě holubice. Podle Pinnocka symbol holubice odkazuje k příběhu o potopě, v němž holubice po svém vypuštění přinesla Noemovi olivový list, který byl znamením toho, že země již vyschla a pomalu nastal čas opustit archu. Holubice zde symbolizovala obnovené stvoření po Božím soudu. V případě Ježíšova křtu symbolizovala příchod

³³⁹ PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 62.

³⁴⁰ Tamtéž, s. 62.

³⁴¹ Srov. COLE, G. A. *He Who Gives Life- The Doctrine of the Holy Spirit*, s. 140.

³⁴² Srov. DUNN, J. D. G. *Baptism in the Holy Spirit*, s. 24..

³⁴³ Srov. COLE, G. A. *He Who Gives Life- The Doctrine of the Holy Spirit*, s. 144.

³⁴⁴ Srov. PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 64.

mesiášského času a nového stvoření.³⁴⁵ Ze všech evangelistů pouze Jan zdůrazňuje, že Duch na Ježíše sestoupil a zůstal na něm, což vyjadřuje jeho trvalé přebývání. Toto trvalé spojení Ducha a Ježíše je potvrzením faktu, že Ježíš je skutečným Božím Synem a zaslíbeným Mesiášem, o kterém mluvili proroci (Iz 11,2; 42; 61).³⁴⁶ Pro porozumění osobě a dílu Ježíše Krista je tento fakt klíčový. Ukazuje, že Duch aktivně působí v každé fázi jeho života. „*Duch Páně je na mně, protože mne pomazal, abych zvěstoval evangelium chudým; poslal mne vyhlásit zajatcům propuštění a slepým nabytí zraku, propustit zlomené na svobodu, vyhlásit vítaný Pánův rok*“ (L 4,18). Od této chvíle Ježíš bude své poslání a úkol naplňovat pod vedením a mocí Ducha.³⁴⁷ Petr tuto skutečnost shrnuje slovy: „*Bůh pomazal Duchem svatým a mocí Ježíše, toho z Nazareta, jenž procházel zemí, činil dobře a uzdravoval všechny, kteří trpěli pod mocí Ďábla, protože Bůh byl s ním*“ (Sk 10,38).

Po křtu je Duch tím, kdo přebírá iniciativu a vyvádí Ježíše na poušť, kde je pokoušen od Ďábla. Podle Colea má tento příběh jak christologický, tak i pneumatologický aspekt. Informují o něm všichni synoptici. Pouze Jan o něm mlčí. Podle Colea tento příběh, tak jak ho předkládají Matouš a Lukáš, ukazuje na souvislost s Izraelem (jako Bohem vyvoleným) a jeho putováním po poušti. Tam, kde Izrael selhal a pokoušel Hospodina, Ježíš vítězí a ukazuje se jako pravý Izrael.³⁴⁸ Cole je navíc přesvědčen, že Lukáš tím, že před tento příběh umisťuje Ježíšův rodokmen, ukazuje i na souvislost s Adamem. Ježíš se tak zjevuje nejen jako nový Izrael, ale také i jako nový Adam. Tam, kde Adam padl, Ježíš v moci Ducha obstál.³⁴⁹

Všichni evangelisté, zejména pak Lukáš a Jan, se zajímají o spojení mezi Duchem a Ježíšem. Je to Lukáš, kdo říká, že se Ježíš vrátil do Galileje v moci Ducha. V moci Ducha Ježíš uzdravuje, osvobozuje a zachraňuje. Duch je tím, kdo ho vede a mocnými skutky potvrzuje jako Mesiáše. Podle Pinnocka všechna evangelia ukazují Ježíše jako „závislého na Duchu.“ Duch připravuje jeho příchod, vede ho životem a skrze jeho smrt a vzkříšení otevírá bránu spásy pro člověka.³⁵⁰ Ježíš svým životem zjevuje skutečnost Ducha a svědčí o Duchu. Ježíš spíše než aby o Duchu mluvil, dává

³⁴⁵ Srov. PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 64.

³⁴⁶ Srov. COLE, G. A. *He Who Gives Life- The Doctrine of the Holy Spirit*, s. 144

³⁴⁷ Srov. Tamtéž, s. 144.

³⁴⁸ Srov. COLE, G. A. *He Who Gives Life- The Doctrine of the Holy Spirit*, s. 145.

³⁴⁹ Srov. Tamtéž, s. 145.

³⁵⁰ Srov. PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 63.

přednost jednání z moci Ducha. Podle Pinnocka totéž platí i dnes. I dnes „*jediným možným způsobem, jak učit o Duchu, je žít v závislosti na něm.*“³⁵¹ Janovo evangelium představuje Ducha jako moc shůry, která působí znovuzrození. „*Vítr (pneuma) vane, kam chce, a slyšíš jeho zvuk, ale nevíš, odkud přichází a kam jde. Tak je to s každým, kdo se narodil z Ducha*“ (J 3,8). Duch je dárce života. Je jako řeka živé vody, proudící od Krista a přinášející život těm, kdo přijdou a uvěří. „*Kdo věří ve mne, jak praví Písmo, řeky živé vody poplynou z jeho nitra. To řekl o Duchu, kterého měli přijmout ti, kteří v něho uvěřili; dosud totiž Duch nebyl dán, protože Ježíš ještě nebyl oslaven*“ (J 7,37-39). Silou životodárného Ducha Otec nakonec vzkřísí ukřižovaného Ježíše. Poté co bylo dokonáno vykoupení skrze kříž a zmrtvýchvstání, vystoupil Ježíš do nebe, odkud spolu s Otcem vylil a stále vylévá Ducha svatého jako naplnění prorockého zaslíbení v Joelovi 2, 28-29.

Z pneumatologického hlediska je nesmírně důležitá Ježíšova řeč ve večeřadle v předvečer jeho umučení. Zde Ježíš svým učedníkům zaslubuje příchod Ducha, který je bude podpírat, až budou procházet zkouškami. Současně také říká, jak bude tento Duch působit a jaké bude jeho dílo. V této souvislosti McLean zdůrazňuje, že všechna slovesa, která popisují toto jednání Ducha, jsou v této části evangelia v budoucím čase. To znamená, že Ježíš mluví o tom, co bude následovat, až Ducha sešle. V této své řeči Ježíš připisuje Duchu plné božství. „*Já požádám Otce a on vám dá jiného Přímluvce, aby byl s vámi na věky*“ (J 14,16). Řecký výraz paraklétos, který zde Ježíš užívá, významově označuje advokáta, přímluvce či utěšitele. Ježíš tím, že nazývá Ducha Parakletem (allon parakléton), říká, že Duch bude tím, kdo zaujme jeho místo a kdo bude pokračovat v jeho díle. Současně tím také říká, že vše, co lze říci o jeho přirozenosti, lze také říci i o přirozenosti Ducha svatého. Výraz „allos“ znamená v řečtině „jiný takový“, ale téhož druhu.³⁵² C. V. Pospíšil říká, že Jan navíc spojuje pojem pneuma s osobním zájmenem ekeinos (onen), které je mužském rodě, což ukazuje na osobní charakter Ducha.³⁵³ Působení Ducha jako Parakléta úzce souvisí s jeho dílem jako Ducha pravdy (J 14,16; 15,26). V této souvislosti je třeba si uvědomit, že pravda v Janově pojetí nesouvisí s intelektuálním poznáním, ale se spásou. Přijetí pomazání Ducha pravdy, který vyvádí z hloubi lidského nitra proudy živé vody, pak

³⁵¹ Tamtéž, s. 63.

³⁵² Srov. MCLEAN, M. D. *Duch svatý*, s. 404.

³⁵³ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Dar Otce i Syna*, s. 58.

člověka zmocňuje ke službě Bohu. Dalším aspektem působení Ducha jako Parakléta je jeho úloha jakožto učitele. Duch bude tím, kdo člověka bude vyučovat, uvede ho do veškeré pravdy a připomene mu také vše, co Ježíš řekl (J 14,16). To znamená, že tento druhý Paraklétoš nebude říkat něco nového, ale připomene vše, co učedníci již slyšeli od Ježíše. „*Ve vás však zůstává pomazání, které jste od něho přijali, a nepotřebujete, aby vás někdo učil; jeho pomazání vás učí všemu a je pravdivé a neklame; jak vás vyučilo, tak zůstávejte v něm*“ (1J 2,20.27). Duch bude také tím, kdo vydá svědectví o Kristu (J 15,26), a bude svědčit světu o hříchu, spravedlnosti a soudu (J 16,8-11). Hříchem v tomto případě je skutečnost, že lidé nevěří a nepřijímají Krista. Činnost tohoto druhého Parakléta tedy bude mimo jiné spočívat v přitahování člověka ke Kristu.³⁵⁴

2.4.2.2. DUCH SVATÝ VE SKUTCÍCH A EPIŠTOLÁCH

V první kapitole knihy Skutků Pán Ježíš po svém vzkříšení říká, aby se nevzdalovali z Jeruzaléma, dokud nebudou naplněni Duchem svatým. O Letnicích tento Duch skutečně sestoupil a v podobě ohnivých jazyků spočinul na každém ze shromážděných. „*Všichni byli naplněni Duchem svatým a začali mluvit jinými jazyky*“ (Sk 2,4). Někteří z evangelikálních teologů zdůrazňují paralelu mezi působením Ducha svatého v životě Krista a církve. Letnice dávají více do kontextu s církví. Pinnock podtrhuje skutečnost, že Duch je přítomen u zrodu církve, tak jako byl přítomen u početí Krista, a že v den Letnic jsou učedníci pomazáni stejným Duchem, kterým byl pomazán Ježíš při křtu v Jordánu.³⁵⁵ To znamená, že dar Ducha zmocňuje učedníky k působení v téže moci, v jaké působil Kristus. O Letnicích se církev zjevuje jako Duchem pomazané společenství, které má pokračovat v poslání a díle Ježíše Krista. Pinnock církev chápe jako svátostnou přítomnost Krista ve světě. Tentýž Duch, který udržoval Ježíšův vztah s Otcem a zmocňoval ho k uskutečňování jeho poslání, nyní povolává do tohoto vztahu církev, kterou také zmocňuje k naplnění jejího poslání.³⁵⁶ Oproti tomu McLean se v souvislosti s Letnicemi více soustředí na Joelovo proroctví (Jl 2, 28-29) a na to, jak ho Petr cituje ve Skutcích 2,17-18. McLean zdůrazňuje, že v Joelově zaslíbení, které se naplnilo o Letnicích, nejde o nějakou změnu působení nebo kvality působení Božího Ducha, nýbrž o změnu v kvantitě čili rozsahu tohoto

³⁵⁴ Srov. MCLEAN, M. D. *Duch svatý*, s. 407.

³⁵⁵ Srov. PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 84.

³⁵⁶ Srov. PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 86.

působení.³⁵⁷ Naprosto něčím novým tu je skutečnost, že vylití Ducha zakoušejí všichni bez rozdílu a že působí prostřednictvím všech, ne pouze skrze jednotlivce. McLean připomíná, že v Joelovi „vidíme jednu z nejstarších výslovných formulací zásady, kterou později vyjádřil Pavel: „Není už rozdíl mezi Židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou“ (Gal 3,28).³⁵⁸ McLean rovněž dává do souvislosti křest Duchem se starozákonní obřízkou jakožto znamením začlenění do Božího lidu. Ve Starém zákoně se nesměl žádný neobřezanec účastnit hodu beránka, a pokud tak chtěl učinit, musel se nechat obřezat. Obřízka a poslušnost Zákona byly známkou přijetí Hospodina a příslušnosti k Božímu lidu. Současně také byly znamením, že Bůh přijal je. Po Letnicích bylo toto vnější znamení nahrazeno vnitřním znamením Ducha. McLean je rovněž přesvědčen, že křest v Duchu či naplnění Duchem je znamením spíše pro jednotlivce než pro církev. Duch je závdavkem dědictví v Kristu, a tak příchod Ducha představuje pro věřícího znamení o jeho začlenění do těla Kristova. Píše: „Prostřednictvím Ducha svatého poznáváme Boha zkušností, podle hebrejského výrazu *jádá* (znát ze zkušnosti). Naše zkušnost Ducha je nám důkazem Kristova vzkříšení.“³⁵⁹ Současně s křtem pak přichází i zmocnění ke službě a uschopnění k „*naplňování prorocké služby hlásání Boží vůle a záměrů s církví i se světem*“.³⁶⁰ Podle Dunna Letnice představují dobu, kdy učedníci zakusili poslední dobu a kdy začala plně jejich křesťanská víra.³⁶¹ Dar eschatologického Ducha byl nejen počátkem jejich křesťanské zkušnosti, ale i znamením nového věku. Zdůrazňuje, že přijetí daru Ducha znamenalo svědectví o přijetí daného člověka Bohem (Sk 8, 14-17; 9, 17; 10, 44; 11, 15-17; 18,25; 19,2.6).

2.4.3. KŘEST V DUCHU SVATÉM

Nad otázkou křtu v Duchu svatém se vznáší celá řada otázek, které vesměs souvisí s odlišnou interpretací událostí, popisovaných v knize Skutků. Zpravidla se jedná o otázky týkající se problému oddělitelnosti tohoto křtu od znovuzrození, jeho dostupnosti a prokazování. V rámci evangelikálního hnutí existují k těmto otázkám různé postoje. Prvním z možných postojů je přesvědčení, že křest v Duchu je součástí

³⁵⁷ Srov. MCLEAN, M. D. *Duch svatý*, s. 398.

³⁵⁸ Tamtéž, s. 398.

³⁵⁹ MCLEAN, M. D. *Duch svatý*, s. 408.

³⁶⁰ MCLEAN, M. D. *Duch svatý*, s. 402.

³⁶¹ Srov. DUNN, J. G. D. *Baptism in the Holy Spirit*, s. 60.

zkušenosti obrácení, a to bez nějakého zvláštního doprovodného projevu (mluvení v jazycích). S touto pozicí se obvykle setkáváme v konzervativním evangelikálním proudu. Druhý možný postoj představuje názor, že křest v Duchu přichází po znovuzrození, ale tato zkušenost nemusí být vždy doprovázena mluvením jazyky. Posledním možným postojem je názor, že křest v Duchu přichází po obrácení a bývá doprovázen mluvením v jazycích. Tuto pozici zastává většina příslušníků letničních a charismatických církví. Dalším problémem, který vyvstává v této souvislosti, je otázka, zda je toto naplnění dané jednou provždy či zda může jít o opakovanou událost. Odpověď na ní opět není něčím, nad čím by panovala jednota a na co by bylo možné dát jednoznačnou odpověď.

V Písmu se výraz „křest v Duchu svatém“ nevyskytuje. Pouze Jan Křtitel mluví o Ježíši, že bude křtít Duchem svatým (Mt 3,11; Mk 1,8; L 3,16). Skutky na tuto terminologii navazují hned v první kapitole, kde vzkříšený Ježíš říká svým učedníkům, že budou pokřtěni Duchem svatým (Sk 1,5). Podobnou formulaci nacházíme i ve Skutcích 11,16, kde Petr připomíná Ježíšova slova: „*Budete pokřtěni Duchem svatým*“. John W. Wyckoff připomíná, že, „křest v Duchu svatém“ je pouze jedním z několika obrátů, které popisují prožitek s Duchem svatým. Písmo je v tomto ohledu terminologicky nejednotné.³⁶² K dalším používaným termínům patří slovesa „naplnit, sestoupit, padnout, být vylit“. Všechny tyto výrazy, vyjadřující pohyb, představují synonymní vyjádření pro jednu a tutéž zkušenost. Podle Wyckoffa jde o metaforické vyjádření zkušenosti, při níž Duch živého Boha dynamicky vstupuje do lidské situace. Jde tedy o popis události či zkušenosti dynamické Boží přítomnosti v Duchu svatém, kterou lidská slova nedokáží vždy pojmout a vyjádřit.³⁶³

Jak již bylo výše řečeno, jednou z hlavních otázek, která rozděluje evangelikální teology, je otázka oddělitelnosti tohoto křtu od obrácení (či znovuzrození). Například pro Dunna představuje křest v Duchu či dar Ducha iniciační událost v procesu „stávání se křesťanem“.³⁶⁴ Stejně tak i Boice vidí smysl biblického obrátu „křest Duchem“ ve ztotožnění se věřícího s Kristem prostřednictvím díla konaného Duchem svatým. Křest Duchem pro něho znamená počáteční zkušenost všech, kteří se jeho prostřednictvím stávají křesťany. Píše: „*Křest značí ztotožnění se s Kristem. Rovná se našemu připojení*

³⁶² Srov. WYCKOFF, J. W. *Křest v Duchu svatém*, s. 438.

³⁶³ Srov. WYCKOFF, J. W. *Křest v Duchu svatém*, s. 439.

³⁶⁴ Srov. DUNN, J. G. D. *Baptism in the Holy Spirit*, s. 4.

se ke Kristu ve spasení.“³⁶⁵ Podobného názoru je i Clark Pinnock, který křest Duchem dává do souvislosti s vírou a křtem vodou. Graham Cole zastává obdobnou pozici a křest Duchem považuje za součást obrácení – iniciace. Křesťanský křest je pro něho křtem v Duchu svatém, který chápe jako vstup do nového života a nového společenství církve jako Kristova těla.³⁶⁶ Na druhé straně stojí ti, kteří křest v Duchu považují za oddělitelnou zkušenost a kteří zpravidla patří k letničnímu či charismatickému proudu. Obvykle jak ti, kteří popírají oddělitelnost křtu v Duchu od obrácení či vodního křtu, tak ti, kteří oponují a tvrdí, že tomu tak je, hledají oporu pro své tvrzení v Písmu. Nicméně všichni se shodují, že nauka o oddělitelnosti v podstatné míře závisí na exegezi knihy Skutků. K základním textům, o nichž se vedou spory, patří oddíly Sk 2, 1-13; 8, 4-19; 9, 1-19; 10, 44-48; 19, 1-7. Ti, kteří jsou přesvědčeni o faktu oddělitelnosti, argumentují, že ve Skutcích přichází „křest v Duchu“ jako následný ve třech případech (Letnice, Samaří, Pavlovo obrácení) a jako logicky oddělitelný ve zbývajících dvou případech (Kornelius a Efezané).³⁶⁷ Ti, kteří nejsou o tomto faktu přesvědčeni, argumentují každý po svém. Dunn je například přesvědčen, že 120 učedníků až do Letnic nebylo „křesťany v novozákonním smyslu“. Letnice pro ně neznamenal druhou zkušenost Ducha, ale křest v Duchu do nového věku, zrození a počátek epochy církve a jejího poslání. Kornéliovo obrácení a pokřtění podle něho tvoří celek zkušenosti. Dar Ducha byl v tomto případě odpovědí na Korneliovu víru a znamením jeho přijetí Bohem. Podobně i Pavlova třídní zkušenost (od damašské cesty po křest) tvoří celek. Podle Dunna Pavel nemohl být nazván křesťanem, dokud tuto posloupnost nedovršila ruka Ananiášova.³⁶⁸ V případě Efezanů zase dochází k závěru, že se nejednalo o křesťany, dokud je Pavel nepřekřtil a neuložil na ně ruce.³⁶⁹ Pinnock zastává v mnoha ohledech podobnou pozici jako Dunn. Křest Duchem však dává více do souvislosti s křtem vodou. Je přesvědčen, že neexistuje žádná dichotomie mezi křtem vodou a křtem Duchem. Křest vodou pro něho představuje příležitost pro charismatickou zkušenost. Příčinu absence charismatické zkušenosti a duchovních darů v některých církvích Pinnock spatřuje ve skepsi a nedůvěře vůči těmto projevům Ducha.³⁷⁰ Wyckoff je přesvědčen, že celá diskuze kolem křtu v Duchu se v tomto případě ubírá špatným směrem. Podle něho problém nespočívá ani tak v otázce časové následnosti, jako spíše

³⁶⁵ BOICE, J. M. *Základy křesťanského víry*, s. 326.

³⁶⁶ Srov. COLE, G. A. *He Who Gives Life- The Doctrine of the Holy Spirit*, s. 200.

³⁶⁷ Srov. WYCKOFF, J. W. *Křest v Duchu svatém*, s. 441.

³⁶⁸ Srov. DUNN, J. G. D. *Baptism in the Holy Spirit*, s. 61.

³⁶⁹ Srov. DUNN, J. G. D. *Baptism in the Holy Spirit*, s. 69.

³⁷⁰ Srov. PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 122.

v otázce oddělitelnosti a zvláštnosti tohoto požehnání. Obrácení podle něho znamená vytvoření vztahu s Bohem, kdežto křest v Duchu iniciací do charismatické služby. Podle něho „*oddělitelnost označuje různost co do povahy nebo totožnosti a zvláštnost představuje rozlišnost charakteru či účelu. Události mohou nastat současně, přesto jsou oddělitelné a zvláštní, jsou-li nepodobné povahou či totožností. Jsou také zvláštní, mají-li rozlišitelný charakter a účel.*“³⁷¹ To znamená, že křest Duchem je oddělitelnou a zvláštní zkušeností bez ohledu na to, kdy k ní dochází. „*Skutečnost, že Lukáš ukazuje, že zkušenost křtu v Duchu může být následná, jen potvrzuje, že představuje zkušenost oddělitelnou a zvláštní.*“³⁷² V tomto bodě se Wyckoff shoduje s Clarkem Pinnockem, který je stejně jako on přesvědčen, že z pasáží, v nichž Lukáš popisuje obrácení a křest jako dvě časově oddělené události, nevyplývá učení o následnosti. „*Otázkou není kdy, ale zda se člověk setkal s Duchem ve své zkušenosti. Realita, ne terminologie, je podstatná.*“³⁷³ Z jeho pohledu není důležité, jestli toto setkání nazýváme křtem v Duchu či nějak jinak, ale zda jsme se setkali s Duchem a jeho mocí a zda jsme otevřeni vůči jeho darům. Ulonska v této souvislosti připomíná nutnost rozlišení mezi událostí Letnic a letniční zkušeností učedníků. Událost Letnic zůstává neopakovatelnou událostí v dějinách spásy. „*Z hlediska dějin spásy letniční událost znamená příchod Ducha svatého na svět a převzetí služby utěšitele a přímlovce. Letnicemi začala nová epocha Ducha, v níž žijeme.*“³⁷⁴ To znamená, že všechno to, činil pro své učedníky Ježíš během své pozemské služby, po Letnicích činí Duch svatý. Ale mimo to je i dárce zkušenosti, kterou před Letnicemi neměli ani učedníci. Touto zkušeností je křest v Duchu, který představuje vyzbrojení mocí z výsosti, kterou jsou duchovní dary.³⁷⁵ Z hlediska dějin spásy Letnice představují jedinečnou a neopakovatelnou událost, na rozdíl od letniční zkušenosti učedníků, která zůstává opakovatelná. Podobnou pozici zastává i McNamee, který zdůrazňuje, že křesťan ačkoli je narozen z Ducha při obrácení a křtu vodou, je stále ještě kandidátem pro novou a zjevnější zkušenost, kterou představuje křest Duchem. V této souvislosti připomíná, že i Ježíš, který se narodil z Ducha, začal svou veřejnou službu teprve poté, co obdržel nový rozměr moci Ducha při křtu v Jordánu.³⁷⁶ Svůj pohled na Ducha svatého vyjadřuje slovy: „*Duch svatý je osoba a jako taková je odlišná od Otce a Syna. Duch je zjeven duchovními dary, jejichž*

³⁷¹ WYCKOFF, J. W. *Křest v Duchu svatém*, s. 443.

³⁷² WYCKOFF, J. W. *Křest v Duchu svatém*, s. 444.

³⁷³ PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 123.

³⁷⁴ ULONSKA, R. *Duchovní dary*, s. 15.

³⁷⁵ Srov. ULONSKA, R. *Duchovní dary*, s. 15

³⁷⁶ Srov. MCNAMEE, J. *The role of the Spirit in Pentecostalism*, s. 63.

*konečným cílem je uvést lidi tváří v tvář realitě neviditelného Boha.*³⁷⁷ Je přesvědčen, že duchovní dary jsou tady mimo jiné proto, aby si církve jako Boží lid uvědomovala stálou přítomnost Ducha, který jediný je zdrojem života a moci. Připomíná, že v rané církvi byla tato přítomnost zjevnou a prožívanou skutečností, ne pouhým učením.³⁷⁸

Skutečnost křtu Duchem jako oddělitelné a zvláštní zkušenosti je pouze jednou stránkou problému, který se v rámci evangelikalismu řeší. Druhou část problému představuje otázka, zda je tato Lukášem popisovaná zkušenost normativním vzorem, který platí pro církve všech generací. Tato stránka problému je ovšem otázkou hermeneutickou. Někteří konzervativní teologové, například Hoekema, Stott či Boice, argumentují, že kniha Skutků není knihou teologickou (jako například epištola Římanům), a proto by se neměla používat pro teologickou argumentaci.³⁷⁹ Tito teologové v Písmu rozlišují mezi historickým a didaktickým typem materiálu, přičemž každý z nich má jiný účel i použití. Z jejich pohledu nejsou historické materiály ničím jiným, než pouhým popisným zachycením dějinných událostí, a nelze je proto použít pro normativní formulování křesťanského učení a praxe. Tyto materiály nemají didaktický účel, a proto by se neměly přenášet do normativní zkušenosti církve. Z této perspektivy pak formulování nauky na základě historických materiálů představuje nesprávnou formu hermeneutiky.³⁸⁰ Na druhé straně stojí převážně letniční teologové, kteří s tímto přístupem nesouhlasí a argumentují inspirovaností celého Písma. Připomínají v této souvislosti pavlovský princip výkladu historického materiálu Písma, který považuje veškeré Písmo za vdechnuté Bohem a užitečné k učení a výchově ke spravedlnosti (2 Tm 3,16). Ačkoli uznávají historický charakter knihy Skutků, popírají tvrzení, že tento materiál nemá naučný a teologický záměr.³⁸¹ Horton navíc zdůrazňuje, že v případě Lukášova evangelia a Skutků se nejedná o dvě vzájemně oddělené knihy, ale o dvě poloviny jednoho díla, které se musí vykládat jako celek. Obě knihy tedy mají stejný teologický záměr, a proto musí být uznány jako platný teologický pramen křesťanského učení a praxe.³⁸²

³⁷⁷ McNAMEE, J. *The role of the Spirit in Pentecostalism*, s. 63.

³⁷⁸ Srov. McNAMEE, J. *The role of the Spirit in Pentecostalism*, s. 65.

³⁷⁹ Srov. BOICE, J. M. *Základy křesťanského víry*, s. 326.

³⁸⁰ Srov. WYCKOFF, J. W. *Křest v Duchu svatém*, s. 445.

³⁸¹ Srov. HORTON, S. M. *The Book of Acts*, s. 40.

³⁸² Srov. Tamtéž, s. 40.

V souvislosti s problematikou křtu Duchem se také vynořuje otázka týkající se jazyků, které jsou obecně považovány za vnější znamení tohoto křtu. I zde se postoje jednotlivých teologů navzájem liší. Někteří jsou přesvědčeni, že glosolálie nepředstavuje vnější znamení křtu v Duchu. Oproti tomu jiní tvrdí, že tento křest je vždy doprovázen mluvením jazyky. A mezi těmito dvěma proudy se pohybují teologové, kteří tvrdí, že křest v Duchu může i nemusí být doprovázen tímto duchovním projevem. Ti, kteří říkají, že jazyky nejsou potvrzením křtu v Duchu svatém, náleží k představitelům tradičního konzervativního evangelikálního proudu. Tito teologové v souladu se svým přesvědčením, že obrácení a křest v Duchu představují tutěž skutečnost, odmítají jazyky jako vnější znamení tohoto křtu a říkají, že pouze víra je důkazem přítomnosti Ducha.

Pozice druhého názorového proudu vychází z přesvědčení, že jazyky nejsou vždy znaméním či nezbytnou podmínkou křtu v Duchu. Tento názor je typický především pro teology, kteří se hlásí k charismatickému hnutí. Někteří z nich, ačkoli uznávají spojení křtu v Duchu s projevy charismat, odmítají uznat glosolálii jakožto jediný „důkaz“ křtu v Duchu. Jsou přesvědčeni, že toto učení postrádá jednoznačnou oporu v Písmu.³⁸³ Například Clark Pinnock spojuje křest v Duchu s projevy charismat, avšak mluvení jazyky nepovažuje za nutnou podmínku tohoto křtu. Mluvení v jazycích chápe jako úžasný dar, který pomáhá budovat toho, kdo ho používá (1 Kor 14,2. 4), ale brání se považovat ho za normativní. Podle něho můžeme o jazycích mluvit jako o něčem, co je normální, ne však normativní. *„Apoštolové mluvili v jazycích, když byli naplněni Duchem, nicméně tato skutečnost nepředstavuje vzor, který platí vždy a pro každého.“*³⁸⁴

Třetí názorový proud je reprezentován tradičním letničím postojem, který vychází z přesvědčení, že mluvení v jazycích je vždy znaméním křtu v Duchu. Toto své stanovisko opírají o svědectví Písma, zejména knihy Skutků. Podle Wyckoffa skutečnost, že o Letnicích učedníci začali mluvit v jazycích, které běžně neovládali, byla vnějším a smyslově vnímatelným znaméním toho, že na ně sestoupil Duch svatý.³⁸⁵ Za další případy, potvrzující toto letniční stanovisko, se považují příběh Kornélia (Sk 10,44-46) a učedníků v Efezu (Sk 19,1-6). Zejména v poslední

³⁸³ Srov. WYCKOFF, J. W. *Křest v Duchu svatém*, s. 451.

³⁸⁴ PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 125.

³⁸⁵ Srov. WYCKOFF, J. W. *Křest v Duchu svatém*, s. 451.

jmenovaném příběhu bylo podle Hortona mluvení v jazycích a prorokování vnějším znamením, které poskytlo ujištění o reálné přítomnosti a moci Ducha, který sestoupil na tyto neinformované učedníky.³⁸⁶ Podle Wyckoffa tyto tři posledně jmenované případy poskytují vzor pro přístup a porozumění křtu Duchem. Je přesvědčen, že mluvení jazyky bylo normální a očekávanou zkušeností prvních křesťanů. Wyckoff v této souvislosti ještě zdůrazňuje, že mluvení jazyky je pouze počátečním znamením křtu Duchem, nikoli účelem. Za trvalý důkaz tohoto křtu považuje „*skutečnost dynamické moci Ducha v životě účastníka tohoto křtu. Hlavním účelem je tedy uschopňující moc, prostřednictvím níž lze šířit svědectví o Ježíši jak slovem, tak skutkem.*“³⁸⁷ V otázce dostupnosti křtu Duchem se většina evangelikálních teologů shoduje. Tato shoda však vychází z odlišného úhlu pohledu na tuto skutečnost. Tak například Dunn je přesvědčen, že dar Ducha je počáteční zkušeností v procesu „stávání se křesťanem“. Být pokřten Duchem z jeho pohledu patří k realitě křesťanského života, neznamená však žádnou oddělenou zkušenost od obrácení. Je udílen ke spáse, a tudíž nemá žádný jiný specifický účel.³⁸⁸ Oproti tomu letniční jsou přesvědčeni, že křest v Duchu je oddělitelnou a zvláštní zkušeností, která je sice dostupná všem, ale ne všichni ji prožijí. Absence této zkušenosti ale neznamená nepřítomnost Ducha v životě křesťana. Podle Wyckoffa křest či naplnění Duchem představuje pouze jednu z jeho činností. Usvědčování, ospravedlnění, znovuzrození i posvěcení jsou všechno činnosti téhož Ducha. Duch přichází a přebývá ve věřících. Křest je v tomto kontextu chápán jako určité aktivizující dílo Ducha, jehož konečným a nejdůležitějším cílem je život dynamicky zmocňovaný Duchem. Lze jej také chápat jako jakousi vstupní bránu do intimního a hlubokého vztahu s Bohem skrze Ducha.

2.4.3.1. ÚČEL KŘTU V DUCHU SVATÉM

V souvislosti se křtem v Duchu vyvstává ještě jedna důležitá otázka: „Proč byl křest Duchem dán a co je jeho účelem?“ Křesťané, kteří křest v Duchu ztotožňují s obrácením a připojením k církvi jako tělu Kristovu, mu žádný zvláštní význam nepřipisují, protože jsou přesvědčeni, že věřící jsou naplněni Duchem od okamžiku svého obrácení či křtu. Dunn je přesvědčen, že křest v Duchu je především iniciační zkušeností. Píše: „*Protože křest v Duchu nepředstavuje ve vztahu k obrácení žádnou*

³⁸⁶ Srov. HORTON, S. M. *The Book of Acts*, s. 58.

³⁸⁷ WYCKOFF, J. W. *Křest v Duchu svatém*, s. 456.

³⁸⁸ Srov. DUNN, J. G. D. *Baptism in the Holy Spirit*, s. 54.

zvláštní skutečnost, nemá tudíž žádný účel a nemůže být také připsán žádnému věřícímu, protože Duch přebývá ve všech věřících.“³⁸⁹ Ti, kteří chápou křest Duchem jako zvláštní oddělitelnou zkušenost, zdůrazňují jeho význam jako udělení moci ke svědectví. McNamee říká: „*Křest v Duchu je první velký základ pro efektivní službu a vybavení církve pro splnění jejího velkého poslání, hlásání evangelia všemu stvoření. S příchodem Ducha je křesťan vybaven dary. A prostřednictvím darů věřící získává moc pro křesťanské dílo a svědectví, novou moc k uctívání v Duchu a v Pravdě. V tomto smyslu je křest Duchem průlom do nové duchovní situace, ale pro spasení ne nezbytně nutnou.*“³⁹⁰ Stejného názoru je i Ulonska, který ale upřesňuje v tom smyslu, že „*zkušeností křtu v Duchu se nedostáváme na vyšší stupeň spasení, ale je nám dána možnost hlouběji proniknout do dědictví spasení, které Ježíš Kristus vydobyl na kříži. Ježíš i dnes křtí Duchem a ohněm a uvádí tak do ještě mocnějších zkušeností s Duchem svatým.*“³⁹¹ David Lim spatřuje trojí účel křtu v Duchu svatém. Prvním účelem je vystrojení mocí, podobně jako tomu bylo ve Starém zákoně. Pomazání Duchem se ve starozákonní době týkalo každé služby, kterou chtěl Bůh vzbudit. Týkalo se to nejenom kněží, ale i králů, proroků, hudebníků i řemeslníků stánku. Podle Lima se evangelium podle Lukáše a Skutky zabývají pomazáním Ducha právě v tomto kontextu.³⁹² Pomazání zmocňuje církve k proměňování světa. Druhý účel je spojen s všeobecným kněžstvím. Letnice představují událost, po které jsou v novém společenství kněžstvími všichni. Všichni jsou povoláni k tomu, aby přinášeli „*duchovní oběti, příjemné Bohu skrze Ježíše Krista*“ (1 Pt 2,6-5). Posledním účelem je povolání prorocké. Ježíš sám svou službu označuje jako prorockou (L 4,18-19). Petr v den Letnic mluví o naplnění Joelova proctví (Sk 2,16-18). Od této chvíle jsou všichni povoláni k tomu být proroky.³⁹³

2.4.4. DUCHOVNÍ DARY

A. Novotný ve svém biblickém slovníku duchovní dary (řecky charismata) definuje jako „*zvláštní dary Boží milosti určené k budování církve. Přičemž zde nejde o přirozené nadání člověka, posvěcené Duchem svatým, nýbrž o zvláštní dar*

³⁸⁹ Srov. DUNN, J. G. D. *Baptism in the Holy Spirit*, s. 54.

³⁹⁰ McNAMEE, J. *The role of the Spirit in Pentecostalism*, s. 84.

³⁹¹ ULONSKA R. *Duchovní dary*, s. 23.

³⁹² Srov. LIM, D. *Duchovní dary*, s. 469.

³⁹³ Srov. Tamtéž, s. 469.

rozdělovaný Bohem.“³⁹⁴ Ulonska připomíná, že pojem charisma je všeobecným pojmem, který svůj význam získává až s určitým spojením či souvislostí. Podle něho je charisma třeba chápat „jako konkrétní vyjádření rozmanité milosti. Původem každého charismatu je milost. Skrze milost se pak projevuje určitý dar. Původ a působení náleží k sobě. Tam, kde Duch sjednotí původ a působení, vzniká to, čemu říkáme charisma.“³⁹⁵ McNamee, na otázku, co jsou duchovní dary, odpovídá: „Jsou projevem jednoho Ducha, Osoby, jednoho Pána a jediného Boha, ztělesňují jedinečnou přítomnost a moc Boží. Reprezentují ho, ukazují na něho a zjevují ho.“³⁹⁶ Mezi evangelikálními teology nacházíme v pohledu na charakter duchovních darů odlišná stanoviska. Někteří ztotožňují dary s přirozenými schopnostmi člověka. Jiní naopak vidí dary jako zcela nadpřirozené a popírají úlohu člověka jako spolupracovníka na Božím díle. Poslední skupinu tvoří ti, kteří jsou přesvědčeni, že dary působí skrze lidi a jejich službu. Pro Davida Lima mají dary charakter „vtělení“, protože Bůh v nich jedná skrze člověka. Člověk se dává Bohu k dispozici, a ten pak jeho prostřednictvím působí a koná své dílo na zemi. Umožňuje člověku „nadpřirozeně překračovat ve službě jeho schopnosti a současně vyjadřovat každý dar vlastními životními zkušenostmi, charakterem, osobností i slovníkem.“³⁹⁷ Podle Lima se tento princip vtělení ukazuje i v Božím zjevení lidstvu. Stejný princip nacházíme i v církvi a v Písmu, o němž můžeme říct, že je jak božskou, tak lidskou knihou. Duch svatý udílí rozličné dary a lidé „slouží-li jimi správně, pak tyto dary zjevují spolupráci, tvořivou jednotu v rozmanitosti i moudrost a moc, jimž Duch dává splývat v jedno.“³⁹⁸ Podle Lima se v jednotě a rozmanitosti darů odráží jednota a rozmanitost Trojice. „Jednota a rozmanitost v Trojici spočívá v tom, že každá osoba Trojice sehrává v projevovalání darů zásadní úlohu. Někdy se úlohy překrývají, ale plán spásy i vyjadřování darů od počátku až do konce řídí Otec. Ježíš nás vykupuje a staví nás na naše služebné místo ve svém těle, v církvi. Duch svatý dává dary. Osoby Boží mají různé úlohy, nicméně zásadním způsobem spolupracují a splývají v dokonalou jednotu výrazu.“³⁹⁹ Je přesvědčen, že církev jako tělo Kristovo musí odrážet povahu Pána, jemuž slouží. Říká, že pokud nejdůležitějším dílem Ducha je zjevovat Krista, pak dary, které jsou projevem tohoto Ducha, musí sloužit ke stejnému účelu a k dosažení stejného cíle. Proto důraz na dary Ducha v letničních církvích není

³⁹⁴ NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*, s. 133.

³⁹⁵ ULONSKA R. *Duchovní dary*, s. 166.

³⁹⁶ McNAMEE, J. *The role of the Spirit in Pentecostalism*, s. 86.

³⁹⁷ LIM, D. *Duchovní dary*, s. 474.

³⁹⁸ LIM, D. *Duchovní dary*, s. 475.

³⁹⁹ Tamtéž, s. 475.

samoučelný, protože účelem daru je přivést člověka k dárci, který je jeho základem.⁴⁰⁰ Dary jsou církvi dány jednak ke službě a svědectví světu, jednak k jejímu budování jako těla Kristova. Osobní nedostatečnost každého z nás pak způsobuje, že se navzájem potřebujeme, čímž vzniká provázaný a na sobě vzájemně závislý organismus.

V Písmu se nejpodrobněji problematikou darů zabývá apoštol Pavel. Lim v této souvislosti připomíná, že kdo chce porozumět Pavlovu pohledu na církev, musí porozumět jeho pohledu na dary.⁴⁰¹ Je to právě Pavel, kdo církev vidí jako provázaný a na sobě vzájemně závislý organismus, v němž každý věřící má své místo, pro které byl obdarován. Pouze tehdy, když každý úd vykonává správně svou funkci, tělo roste a prospívá. V listu Římanům 12, 4-8 a v 1. listu Korintským 12;14 (srov. Ef 4,7-12) apoštol Pavel uvádí dva výčty duchovních darů, které teologové rozlišují a vykládají různě, a proto je třeba se u nich zastavit. Všichni se shodují, že žádný z těchto seznamů není a ani se nesnaží být vyčerpávající. Ulonska například považuje dary vyjmenované v listu Římanům za všeobecný přehled široké oblasti darů „podle milosti“. Oproti tomu výčet uvedený v 1. listu Korintským 12,7-11 představuje seznam konkrétních duchovních darů, které tvoří určitou podskupinu tohoto širokého pole. V tomto případě se nejedná o dary milosti obecně, ale konkrétně o dary milosti Ducha.⁴⁰² Trochu jiný způsob rozlišení uvádí W. Putman, který dary třídí do dvou základních kategorií: dary, které zmocňují své nositele ke službě slovem, a dary, které vybavují pro praktickou službu.⁴⁰³ David Lim zase zdůrazňuje skutečnost, že řada darů má přesah do jiných oblastí služby, a proto všechny snahy o jejich roztrídění narážejí na problémy. Navíc některé dary jsou lehce rozpoznatelné a jiné, například slovo moudrosti, slovo poznání, prorocství, je třeba vždy posuzovat ve společenství. Když lidé slouží stejnými dary, nedělají to vždy stejně a potřebují být doplněni druhými. Z toho důvodu je důležité si uvědomit, že nikdo neslouží žádným darem v celistvosti jeho projevu.⁴⁰⁴ On sám rozděluje dary uvedené v 1. listu Korintským 12,8-10 podle funkce do tří kategorií: dary určené k vyučování (slovo moudrosti a poznání); dary služebné církvi a světu (víra, dary uzdravování, mocné činy, prorocství, rozlišování duchů); dary bohoslužebné (jazyky a výklad). V souvislosti s jazyky Lim připomíná, „že základním rozdílem mezi

⁴⁰⁰ Srov. McNAMEE, J. *The role of the Spirit in Pentecostalism*, s. 92.

⁴⁰¹ Srov. LIM, D. *Duchovní dary*, s. 470.

⁴⁰² Srov. ULONSKA, R. *Duchovní dary*, s. 166.

⁴⁰³ Srov. PUTMAN, W. G. *Duchovní dary*, s. 185.

⁴⁰⁴ Srov. LIM, D. *Duchovní dary*, s. 482.

*fenomémem jazyků ve Skutcích a listu Korintským je účel. Jazyky ve Skutcích slouží k budování sebe samého a poskytují důkaz, že učedníci přijali zaslíbený dar Ducha, který je měl odít mocí z výsosti. A proto je nebylo třeba vykládat.*⁴⁰⁵ Oproti tomu účelem jazyků, o kterých píše apoštol Pavel v 1. listu Korintským (1. Kor 12;14), bylo požehnání pro ostatní ve shromáždění, a proto bylo třeba výkladu. Navíc Pavel se zde vyrovnává s určitými nešvary a zneužíváním tohoto daru Korint'any. Podle Lima je třeba si uvědomit, že Bible nevede mezi dary ostré hranice a že každý dar se může uplatňovat s různými výsledky v různých službách. Důležité je, aby si člověk uvědomoval, že všechny dary jsou dary milosti, kterými Bůh požehnal svou církev, a že jsou udíleny Duchem k budování celého těla Kristova (nikoli pouze jedince), a proto jsou orientované na společenství. Zdravé křesťanské společenství je takové, v němž je dáván prostor pro působení všech darů. Pokud některá ze služeb chybí, znamená to překážku pro duchovní růst a zralost církve. McNamee v této souvislosti ještě připomíná, že tyto dary nejsou cílem samy o sobě. Dary chápe spíše jako vstupní bránu k moci a hlubšímu životu s Dárcem, nikoli jako cíl.⁴⁰⁶

Podle Lima je základem i kontextem pro používání, přijímání a chápání darů láska. Láska buduje a účelem darů je budovat. Ke stejnému závěru dochází i Ulonska, podle něhož je správné používání charismat vyjádřeno dvěma stranami, láskou a pokorou. Není to náhodou, že pojednání o lásce stojí mezi kapitolami o duchovních darech a jejich užití. Lásku vnímá jako ochranu před zneužitím či nesprávným používáním těchto darů. Láska podle něho nepředstavuje alternativu k darům, ale spíše cestu k jejich přijetí a službě. Podobně se na vztah darů a lásky dívá i Derek Prince. I on vidí lásku jako prostředek zabraňující zneužití duchovních darů. Říká: „*Použití kteréhokoli z těchto darů bez božské lásky, je minutím celého Božího záměru, neshoduje se s jeho vůlí a je tedy jejím zneužitím.*“⁴⁰⁷ Jediným spolehlivým testem našeho naplnění Duchem je podle něho test lásky. „*Nakolik jsme naplněni Duchem svatým, natolik jsme naplněni Božskou láskou.*“⁴⁰⁸

Další diskutovanou otázkou je, zda mají být dary chápány jako trvalé, či propůjčené církvi jen dočasně. Někteří z dřívější generace konzervativních

⁴⁰⁵ LIM, D. *Duchovní dary*, s. 481.

⁴⁰⁶ Srov. McNAMEE, J. *The role of the Spirit in Pentecostalism*, s. 93.

⁴⁰⁷ PRINCE, D. *Základy křesťanské víry*, s. 264.

⁴⁰⁸ Tamtéž, s. 264.

evangelikálů, soustředěných kolem Princetonského teologického semináře, byli přesvědčeni, že charismata v církvi již ustala. Tento cessacionistický názor spočívá v myšlence, že dary byly pouze dočasné a po vytvoření novozákonního kánonu ustaly. Mezi stoupence tohoto názoru patřil i Warfield, který tvrdil, že dary sloužily pro potvrzování apoštolů jakožto autoritativních Božích zmocněnců při zakládání církve. Poté, co se církev ukázala jako dostatečně silná, byly buď odňaty Duchem svatým, anebo zmizely s apoštoly. Někteří další zase chápali duchovní dary jako důkazy Ježíšova mesiášství, které přestaly působit po skončení událostí popisovaných ve Skutcích a odchodu apoštolů.⁴⁰⁹ Letniční teolog Vernon L. Purdy tento názor, který však stále ještě zastává řada reformovaných evangelikálů a dispenzacionalistů, považuje za nebiblický. Říká, že Písmo samo potvrzuje trvalost darů. V 1. listu Korintským 13,8-12 Pavel píše, že se dary budou projevovat až do druhého příchodu Páně. Cessacionistický názor navíc vyvrací i řada církevních otců, jejichž spisy zmiňují dary Ducha a potvrzují tak jejich působení v církvi i po skončení apoštolské éry. Podle Purdyho příčinu pozdějšího zřetelného úbytku duchovních darů je třeba hledat ve sníženém církevním zájmu o tyto dary. „*Již nezapadaly do vysoce organizovaných, vzdělaných, bohatých a společensky vlivných křesťanských společenství.*“⁴¹⁰ V této souvislosti upozorňuje na některé omyly v řadách evangelikálů, které deformují biblické učení o darech. Mluví o nich jako o teologických překážkách pro jejich přijetí a fungování. Za jednu z takových překážek považuje kalvinistický determinismus, který tvrdí, že Boží vůlí je všechno. Purdy namítá, že pokud by Boží vůlí bylo všechno, dokonce i utrpení jeho poslušných dětí, pak by nemělo ani smysl se modlit.⁴¹¹

4. SROVNÁNÍ

V této kapitole bych se ráda zabývala srovnáním evangelikální a pravoslavné teologie a jejich učení o Duchu svatém. Již při prvním pohledu lze odhalit řadu shodných i rozdílných prvků. Značné rozdíly se objevují v učení o církvi, svátostech, a především učení o Trojici. Rozdíly jsou patrné i v metodě a způsobech přemýšlení

⁴⁰⁹ Srov. PURDY, L. V. *Dary uzdravování*, s. 528.

⁴¹⁰ PURDY, L. V. *Dary uzdravování*, s. 527.

⁴¹¹ Srov. PURDY, L. V. *Dary uzdravování*, s. 529.

o Bohu. Naopak určité shodné prvky nacházím v důrazu na zachování či návrat k víře a tradici prvotní církve, včetně důrazu na spisy raně církevních otců. Jako shodná se ukazují také úcta k autoritě Písma. Oběma tradicím je také společný důraz na všeobecné kněžství věřících a roli Ducha svatého jako toho, kdo oživuje církev a proměňuje ji do Kristovy podoby. Při bližším porovnání je ale patrné, že se obě tradice utvářely v odlišném dějinném a filozofickém kontextu, který se promítl nejen do podoby jejich teologie, ale i do způsobu jejich uvažování. Díky společně sdílenému důrazu na Písmo a církevní otce se zdá, že jak pravoslaví, tak evangelikálové hovoří podobným jazykem. Nicméně při bližším prozkoumání se ukazuje, že jeho chápání je odlišné a vychází z odlišného teologického rámce.

Největší rozdíl vidím nejen v trojičním učení, ale zejména v učení o vycházení Ducha svatého, které se ukazuje jako jediná dogmatická příčina rozdělení Východu a Západu. V současné době, kdy se v křesťanství hovoří o ekumenismu, lze postřehnout určité snahy o překonání tohoto dogmatického rozdělení, což v očích některých pravoslavných teologů představuje problém. Pro Losského tyto snahy značí ztrátu citu pro živou Tradici a znamení ochoty zřít se svých otců.⁴¹² Pavel Milko tento problém i neochotu ustoupit v těchto otázkách vysvětluje tím, že v pravoslavné tradici neexistuje rozdíl mezi duchovností a dogmatikou. Jak duchovnost, tak dogmatika jsou vnímané jako spojené a vzájemně neoddělitelné nádoby. Vyznání víry, dogmata, liturgie jsou něčím, co oživuje, formuje a sytí život církve i její víru.⁴¹³ To je důvod, proč se pravoslavná církev brání snižování významu těchto dogmatických příčin, které vedly k rozdělení křesťanů.

V otázce trojičního učení lze konstatovat, že západní teologie (jejíž součástí je i evangelikální teologie) upřednostňuje jednotu přirozenosti před rozdílností osob. Primát zde hraje podstata před hypostazemi. Tato teologie nejprve nahlíží jednotu přirozenosti, a poté dochází k rozlišení jednotlivých osob. Oproti tomu Východ buduje svůj systém okolo tří hypostazí v jednotě Boží úsía. Nejprve nahlíží jednotlivé hypostaze, a potom proniká k jednotě podstaty. Jde tedy o dvě odlišná východiska, kde proti sobě stojí dvě odlišné triadologie. Východní přístup se ukazuje jako personalistický, západní pojetí je naopak postaveno více na esencialistickém pohledu na

⁴¹² Srov. LOSSKY, V. *Vycházení Ducha svatého v pravoslavném učení o Trojici*, s. 57.

⁴¹³ MILKO, P. Pravoslavná pneumatologie. *Pravoslavná církevní obec v Hradci Králové* [online]. 2008, [cit. 2015-10-20]. Dostupné na [www:< http://www.pravoslavihk.cz/vira/ofilio1.html >](http://www.pravoslavihk.cz/vira/ofilio1.html).

Boží Trojici (po II. vatikánském koncilu jsou katolíci také v zásadě personalističtí). Co se týče seslání Ducha svatého Otcem a Synem, tak Východ argumentuje tím, že se zde jedná o zjevení (ekonomii), a to se vztahuje k Boží energii, nikoli k Boží podstatě (esenci).

V otázce vycházení Ducha svatého evangelikálové navazují, stejně jako katolíci, na Augustina a říkají, že v Trojici nelze tři božské osoby rozlišit jinak než jejich vzájemnými vztahy jakožto Otce, Syna a Ducha svatého. Hovoří o Duchu svatém jako o Duchu Otce i o Duchu Syna. Vysílání Ducha připisují jak Otci, tak Synu. Duch svatý vychází od Otce a Syna jako jediného principu. Pravoslaví naopak hovoří o tom, že Otec je příčinou Syna a Ducha. Syn je plozen a Duch vychází (či vyzařuje). Jak Syn, tak Duch vychází od jediného Otce. Vyzařování Ducha je hypostatickou osobní vlastností Otce, stejně jako vtělení je osobní hypostatickou vlastností Syna. Pravoslaví západnímu učení oponuje několika zásadními argumenty. Prvním z nich je argument, který říká, že pokud Duch svatý vychází od Otce i od Syna, pak v Trojici existují dva počátky a dvě příčiny, což narušuje monarchii Otce. Východ západní triadologii také vytýká, že podřizuje třetí osobu Trojice konkrétnímu historicky zjevenému vtělenému Ježíši. Současně argumentuje, že vyvýšením historického, objektivního Ježíše Krista do stavu srovnatelného s Otcem staví Ducha do podřízeného postavení. Co se týče rozlišení osob, tak konstatuje, že pro toto odlišení je zcela dostačující způsob jejich bytí. Otec je nezrozený, Syn je zrozený a Duch vycházející. Rozdílnost osob se projevuje ve způsobu vztahu, není však těmito vztahy konstituována. Rozdílný charakter tří hypostazí určuje jejich vztahy, ne naopak. Skutečnost vycházení Ducha svatého od Otce je podle pravoslavných dostatečně doložena zjevením (vtělení, křest v Jordánu).

Další podstatný rozdíl vidím v učení o energiích. Zatímco v evangelikalismu se s tímto pojmem příliš nepracuje, pro pravoslavnou teologii představuje důležitý prvek. Podle pravoslaví Písmo hovoří o Božím vztahu k člověku v antinomiích, kdy na jedné straně mluví o Boží skrytosti a na druhé zjevuje Boha, který se k člověku sklání a dává se mu poznat. Tento protiklad vysvětluje pomocí pojmů podstaty a energie. Podstatu chápe jako vnitřní a člověku nepřístupné transcendentní Boží bytí. Pojmem energie pak označuje Boží moc a jeho jednání ve světě. Bůh, který je skrytý, se zjevuje ve svých energiích a jen skrze ně se dává člověku poznat. Toto rozlišení mezi podstatou a energiemi tvoří základ pravoslavného učení o theosis, které lze definovat jako proces

deifikace (či zduchovnění) lidské bytosti skrze působení božských energií. Člověk má účast na Božích energiích, ne však na Boží podstatě (jedná se o jednotu, ale ne o splynutí). V theosis jde o vnitřní přetváření člověka a světa, o jeho postupné osvěcování a přetváření v Boží království jakoby zevnitř. Oproti tomu v evangelikální teologii se spíše než kategorie theosis zdůrazňuje pojem znovuzrození a ospravedlnění, které je chápáno v čistě právním významu. V této souvislosti je třeba zdůraznit, že v rámci evangelikalismu existuje rozdíl mezi reformovaným a arminiánským přístupem ke spáse. Reformovaný názorový proud je svým postojem zakořeněn v augustinianismu a říká, že člověk pro svou spásu nemůže udělat vůbec nic. V této perspektivě je obrácení výhradně Božím dílem. Na druhé straně stojí arminiánský přístup, který zdůrazňuje lidskou svobodu a říká, že člověk má v otázce spásy svobodu volby. Z jeho pohledu je Bůh tím, kdo zachraňuje, ale na člověku zůstává, zda Boží pozvání přijme či ne. Znovuzrození je zcela dílem Ducha svatého, jímž oživuje (znovuzrozuje) lidskou padlou přirozenost. Toto znovuzrození představuje radikální změnu. Tato proměna však není definitivní a člověk v ní potřebuje stále růst a dozrávat. To znamená, že znovuzrození lze chápat jako počátek růstu v poznávání a prohlubování našeho vztahu s Bohem. Současně představuje počátek procesu, v němž je proměňován mravní charakter člověka. Stručně řečeno, znovuzrození způsobuje změnu v lidské přirozenosti a ospravedlnění způsobuje změnu našeho stavu před Bohem. Tímto právním termínem se označuje skutečnost, v níž Bůh na základě Kristova výkupného díla na kříži prohlašuje hříšníka za spravedlivého ve svých očích. Člověku, který přijal Krista a je v Kristu, Bůh přičítá jeho spravedlnost. Současně s ospravedlněním Bůh člověka uvádí do trojičního společenství. Evangelikální teologie v této souvislosti většinou hovoří o adopci. Ale i v rámci evangelikalismu najdeme teology, kteří se svým pojetím blíží pravoslavné pozici. Například Clark Pinnock hovoří o theosis (pojem, který používá) následujícím způsobem: „*Tato kategorie nás pobízí k uvažování o cíli spásy jakožto účasti na božské přirozenosti způsobem, která umožňuje přesné rozlišení mezi Stvořitelem a stvořením, aniž by ztratila ze zřetele jejich jednotu a spojení.*“⁴¹⁴ Zdůrazňuje, že díky hypostatickému spojení dvou přirozeností v Kristu je naše lidská přirozenost obnovena a uschopněna k účasti na Božích vztazích. Do společenství Trojice vstupujeme ne jako rovní, ale jako adoptovaní partneři. Podle Pinnocka nejsme bytostmi, kterým byla milost pouze přičtena, ale jsme bytostmi, v nichž je formován

⁴¹⁴ PINNOCK, C. H. *Flame of Love - A Theology of the Holy Spirit*, s. 113.

Kristus. Skrze smrt a vzkříšení Ježíše Krista se stáváme účastníky božské podstaty, kterou Pinnock chápe především jako lásku. Skrze sjednocení s Kristem máme podíl na životě a lásce trojjediného Boha. Ospravedlnění je prvním krokem na cestě spásy, která směřuje k proměně a jednotě s Bohem. Obecně však lze konstatovat, že evangelikalismus více než participaci zdůrazňuje přijetí a ospravedlnění, které definuje převážně v právním významu slova. S tím souvisí i další rozdíl, který zde spatřuji: Východ chápe Kristovo vtělení především jako pozvání k přijetí účasti na novém životě, která se děje jednak skrze existenciální rozhodnutí každého člověka, jednak skrze prožívanou účast na církevně-liturgické víře. Oproti tomu evangelikální teologie vidí jako konečný cíl Kristova vtělení vykoupení člověka, a proto zde participace či deifikace člověka není tolik zdůrazňována.

Další významný rozdíl mezi pravoslávím a evangelikalismem vidím v pojetí církve. Pravoslaví vidí církev jako boholidský organismus a zdůrazňuje, že pouze v církvi člověk dosahuje spásy a začlenění do Kristovy hypostaze. Z jeho pohledu církev není instituce, ale nový život s Kristem a v Kristu, který je podporovaný a udržovaný Duchem svatým. Církev je tam, kde se uskutečňuje apoštolská služba a kde řádně ustanovený biskup koná eucharistii, v níž se sjednocuje shromážděný lid v liturgické jednotě s Kristem. Účast na liturgii církve představuje přímou účast na biblických událostech. Proto pravoslaví tvrdí, že mimo církev není spásení. Církev je vnímaná jako jednota, která v sobě zahrnuje prostor i čas, zem i nebe, lidi i anděly. Tato jednota církve, kterou pravoslaví zdůrazňuje, nemá institucionální, nýbrž duchovní charakter. Z pravoslavného hlediska se učení o jediné církvi vztahuje na církev pravoslavnou. Ostatní křesťanská společenství reprezentují všeobecnou církev jen do té míry, do jaké se v ní odráží pravoslavná víra. Oproti tomu evangelikální církve liturgický charakter církve příliš nezdůrazňují a kladou větší důraz na subjektivní prožívání víry (zvláště církve charismatické a letniční). Stejně jako pravoslaví zdůrazňují, že podstata jednoty církve je duchovní. Za primární je zde považován vztah člověka k Bohu, vztah k církvi a ostatním křesťanům se jeví jako sekundární. Přestože tyto církve zdůrazňují individuální stránku víry, církev jako tělo Kristovo zde má svůj nezastupitelný význam. Vztah k církvi se přímo odvíjí od vztahu k Bohu. Člověk je prostřednictvím svého vztahu s Bohem veden do církve jako společenství Božího lidu. Pouze ve společenství s druhými člověk může duchovně růst. Církev jako společenství Ducha je místem vzájemného budování, v němž Duchem udílené dary nachází svá

vyjádření. Takto chápaná církev je společenstvím znovuzrozených jedinců, kteří jsou Duchem svatým vedeni k jednotě, lásce, spolupráci, vzájemné službě i službě světu. Tato duchovní jednota vzniká skrze působení Ducha svatého, který vnitřně sjednocuje Boží lid jako tělo Kristovo, a tak vytváří jeho celek.

Rozdíly mezi pravoslavnými a evangelikály lze identifikovat i v pohledu na dary Ducha. Obecně lze říci, že panuje shoda v pohledu na charismata jako na dary milosti, které jsou určeny pro budování a rozvoj církve jako těla Kristova. Pro obě církve také platí přesvědčení, že tyto dary udílí Duch svatý. Společný je také důraz, že dary nemají budovat pouze jednotlivce, ale celé společenství. O jejich rozdělení rozhoduje Bůh a člověk si je nemůže nijak zasloužit. Současně s dary je zdůrazňována také láska jako největší dar. Letniční či charismatické evangelikální církve učí, že plnost Boží lásky člověk přijímá ve křtu v Duchu svatém. Této lásce ale rozumí spíše jako budující či motivující síle, v níž má člověk sloužit svými dary. Východní teologie rozlišuje mezi darem a Dárce, mezi nestvořenou milostí a osobou Ducha svatého, který tuto milost udílí. Pro východní tradici je charakteristické, že Duch zde nikdy nebyl chápán jako vzájemná láska Otce a Syna. Takže, když pravoslaví hovoří o Duchu jako o lásce, má na mysli Ducha jako dárce či pramen lásky, nikoli charakter jeho hypostaze. Lásku chápe jako nestvořený dar, jako božskou energii, díky které se stáváme účastníky Boží přirozenosti. Láska k Bohu je nevyhnutelně spojená s láskou k bližnímu. Tato láska pak člověka činí podobným Kristu. Zdá se, že jediné rozdíly v souvislosti s dary je možné postřehnout v pohledu na způsoby udílení těchto darů a jejich rozsah. V pravoslaví jsou dary Ducha chápány v širším rozsahu a trochu jiném významu, než jak jim rozumí charismatické církve. Letniční dar (charisma) Ducha je dán všem pokřtěným. Všichni jsou nositeli Ducha, a proto jsou v určitém smyslu slova všichni charismatici. Za charismata považují jak nadpřirozené dary Ducha, tak i dary související s přirozeným nadáním člověka. Na mimořádné vnější projevy, které mohou doprovázet obrácení, pravoslaví hledí s určitou skepsí. Většina pravoslavných, ačkoli připouští možnost těchto projevů, zůstává vůči nim nedůvěřivá. K řadě z nich, včetně glosolálie, je skeptická a nepovažuje je za něco, co by bylo pro církev nutné a o co by měla usilovat. Někteří tyto projevy považují spíše za jakýsi druh člověčiny, ne však za projev Ducha. Ačkoli pravoslavná církev zdůrazňuje potřebu přímého kontaktu s Duchem svatým, trvá na určité střízlivosti a nutnosti rozlišování v případě těchto projevů. Zdůrazňuje, že dary, pokud jsou skutečně duchovní, nesmí být odmítány, nikdy by však o ně nemělo

být usilováno pro ně samotné. Z jejich pohledu je třeba usilovat o Dárce, nikoli o dary. Evangelikalismus v otázce darů není příliš jednotný. Mezi tradičními konzervativními evangelikály lze pozorovat obdobný přístup, jaký nacházíme ve východní tradici. Tento přístup ale neplatí v případě charismatických a letničních církví. Když letniční hovoří o darech Ducha, tak mají zpravidla na mysli nadpřirozené duchovní dary, o nichž píše apoštol Pavel ve svém listu do Korintu (1. Kor 12). Způsob udílení těchto darů nepřichází skrze svátosti, ale skrze víru a na základě modlitby, někdy také prostřednictvím vkládání rukou. Jedinou podmínkou jejich přijetí je nejen víra, ale i touha po nich.

V souvislosti s dary Ducha se ukazuje další rozdíl, a tím je učení o svátostech. Tento rozdíl spočívá nejen v chápání jejich účinnosti, ale i v celé jejich koncepci. Pro pravoslavný svátostný život představuje zdroj života církve. Křtem člověk vstupuje do vnitřního života Trojice, je zachráněn, obnoven, spojen s Kristem v jeho smrti a vzkříšení, ospravedlněn a začleněn do jeho těla. Křest představuje pro člověka osobní velikonoční událost. Tento křest je v pravoslavné tradici udílen současně se svátostí bířmování (chrismation), která zpřítomňuje událost Letnic. V této svátosti na člověka sestupuje osobně Duch svatý, aby do něho vstúpil dary božské energie. Člověk se stává synem Božím, osobou, ve které přebývá a jedná Duch svatý. Svátost eucharistie pak představuje účast na životě vzkříšeného Krista. Je eschatologickým zpřítomněním vzkříšeného Pána v čase a prostoru. V pravoslavné tradici účast na liturgii a na svátostech neznamena opakování, ale přímou účast na Božích spasitelných činech. V evangelikálním prostředí je chápání svátostí odlišné, i když ne vždy jednotné. Zatímco v počtu svátostí v evangelikalismu panuje jednota, nejednotu lze postřehnout ve významu, který se těmto svátostem přisuzuje. Například v letničních a charismatických církvích se k těmto svátostem nepřistupuje jako k něčemu, co by bylo objektivně nositelem či zprostředkovatelem milosti. Jsou spíše vnímány jako obřady, které symbolizují to, co již bylo Kristem skrze Ducha svatého v životě věřícího uskutečněno. To znamená, že křest vodou ztotožnění s Kristem neuskuteční, nýbrž předpokládá. V jistém smyslu je zde křest nahlížen jako vstup do sféry Kristova svrchovaného panství a autority. Věřící křtem dosvědčuje, že byl s Kristem pohřben a povstal k novému životu. Stejně tak i večere Páně je v církvích, které se hlásí k evangelikalismu, chápána v jiném významu, než jak ji rozumí pravoslavní. Evangelikálové reformovaného proudu hovoří o Kristově dynamické přítomnosti skrze

moc Ducha svatého, ne však o reálné přítomnosti v předkládaném chlebu a víně. Letniční často v souvislosti s večeří Páně hovoří o vzpomínce (anamnésis), kterou ale nelze chápat jako vzpomínání na minulost ve smyslu lineárního pojetí času. Tato vzpomínka má minulý, přítomný a budoucí význam. Církev se u stolu Páně shromažďuje a připomíná si jeho smrt (chléb a víno symbolizují jeho oběť). Přítomný smysl společenství církve a Krista je vyjádřen ve zvěstování vzkříšeného a vítězného Spasitele. A konečně budoucí smysl anamnésis spočívá ve skutečnosti, že současné společenství není konečné, je v ní vyjádřena naděje a očekávání druhého příchodu Páně. V tomto smyslu má večeře Páně eschatologický rozměr. Většina evangelikálních církví praktikuje otevřenou památku Páně. To znamená, že k večeři Páně jsou zde pozváni všichni, kdo uvěřili a přijali Ježíše Krista jako svého Pána a Spasitele.

ZÁVĚR

Cílem mé práce bylo seznámit se s vybranými texty evangelikálních a pravoslavných teologů z oblasti pneumatologie a podrobit je studiu. V první části práce jsem se věnovala spisům pravoslavných teologů, a posléze jsem přistoupila ke studiu děl letničních a evangelikálních teologů. V závěrečné části jsem se pokusila o porovnání všech získaných poznatků.

Ačkoli se obě tradice v pohledu na osobu a dílo Ducha svatého převážně shodují, lze nalézt rozdíly, které je vzájemně oddělují. Podstata rozdílu spočívá v odlišném teologickém rámci, z něhož každá pozice vychází. To se projevuje v odlišném přístupu ke svátostem, církvi, spáse a vykoupení, darům Ducha apod. Na první pohled by se mohlo zdát, že největší rozdíl se ukazuje v přístupu k vykoupení. Obecně lze říci, že evangelikální tradice přijala transakční model vykoupení, ve kterém je zdůrazněno to, co Ježíš Kristus vykonal pro člověka (zástupná oběť na kříži). Oproti tomu východní tradice přijala transformační model vykoupení. Při bližším prozkoumání je však zřejmé, že obě tradice přijímají oba aspekty vykoupení, ale primárně vyzdvihují jen jeden. Další rozdíl, který je třeba zde zmínit, spočívá v odlišném přístupu ke svátostem a k liturgii. Pro pravoslaví účast na liturgii znamená přímou účast na biblických událostech. To znamená, že svátosti jako křest či chrismation, udílené v rámci svátostného života církve, zprostředkovávají osobní účast na události Velikonoc a Letnic. Svátost eucharistie tak zpřítomňuje život vzkříšeného Krista a není pouhou vzpomínkou, jak tomu rozumí dnešní evangelikálové. Ti považují svátosti (obřady) spíše za vnější projevy vyznání, které symbolizují to, co již bylo Kristem skrze Ducha svatého v životě věřícího uskutečněno. Další výrazný rozdíl se ukazuje v trojičním učení a učení o vycházení Ducha svatého, který odhaluje odlišná východiska obou triadologií. Rozdíl se ukazuje i v učení o božských energiích, které se v evangelikalismu neobjevuje. Při hlubším studiu se ukazuje, že důvodem, proč se evangelikální teologii nedaří přesně definovat způsob naší účasti na Božím životě (a s tím související i způsob existence a působení církve ve světě), je skutečnost, že nerozlišuje mezi Boží podstatou a energiemi. Výraznou shodu mezi oběma tradicemi naopak nacházím v důrazu na Písmo jako božsky inspirované a lidsky vyjádřené Boží sebezjevení v dějinách spásy. Toto Písmo je inspirované Duchem svatým, a proto Duch svatý inspiruje i jeho výklad.

Shoda je patrná i v důrazu na všeobecné kněžství, na jehož základě jsou věřící zapojováni a účastní se života církve.

Na základě srovnání získaných poznatků jsem došla k závěru, že oba přístupy mají více shodných než rozdílných prvků a jsou do značné míry kompatibilní. Podle mého názoru se tato shoda ukazuje více z evangelikální perspektivy. Zdá se, že všechny důležité věroučné důrazy, které nacházíme v evangelikalismu, jsou do jisté míry přítomné i v pravoslaví. Z provedeného srovnání podle mého názoru vyplývá, že je přes zdánlivé rozdíly mezi oběma církvemi v oblasti pneumatologie, značná shoda.

SEZNAM LITERATURY

Bible. Český studijní překlad. Praha: Nakladatelství KMS, 2009. ISBN 978-8086449-62-3.

BASILE arcibiskup (Krivochéine). Duch svatý v životě křesťana podle učení sv. Symeona Nového Teologa. In *Orthodox Revue* 3. Praha: Orthodoxia – vzdělávací centrum, 1999, s. 124 – 142. ISSN 1212-1592.

BELEJKANIČ, I. *Pravoslávne dogmatické bohoslovie II.* Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1996. ISBN 80-7097-341-2.

BLOESCH, D. G. *The Future of Evangelical Christianity.* Colorado Springs: Helmers & Howard, 1988. ISBN 0-939443-10-4.

BOBRINSKOY, B. *The Mystery of the Church.* New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2012. ISBN 978-0-88141-388-5.

BOBRINSKOY, B. *The Mystery of the Trinity.* New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1999. ISBN 0-88141-182-5.

BOICE, J. M. *Základy křesťanské víry.* Praha: Návrat domů, 1999. ISBN 80-7255-005-5.

BRUCE, F. F. et al. *Nový biblický slovník.* Praha: Návrat domů, 1996. ISBN 80-85495-65-1.

COLE, G. A. *He Who gives life – the doctrine of the Holy Spirit.* Wheaton Illinois: Crossway Books, 2007. ISBN 978-1-58134-792-0.

DUNN, J. D. G. *Duch svatý.* In BRUCE, F. F. et al. *Nový biblický slovník.* Praha: Návrat domů, 1996, s. 181 -185. ISBN 80-85495-65-1.

DUNN, J. D. G. *Baptism in the Holy Spirit.* London: SCM Press, 2010. ISBN 978-0-334-04388-1.

DUSING, M. Církev. In HORTON, S. M. et al. *Systematická teologie*. Albrechtice: Křesťanský život, 2001, s. 539 - 579. ISBN 80-7112-069-3.

EVDOKIMOV, P. *Orthodoxy*. New York: New City Press, 2011. ISBN 978-1-56548-369-9.

EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*. Olomouc: Refugium, 2011. ISBN 978-80-7412-0664.

FINLAYSON, R. A. Trojice. IN BRUCE, F. F. et al. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996, s. 1053 - 1055. ISBN 80-85495-65-1.

FLOROVSKIJ, G. Pohled na stvoření v patristickém myšlení. In *Orthodox Revue 3*. Praha: Orthodoxia – vzdělávací centrum, 1999, s. 96 – 124. ISSN 1212-1592.

HORTON, S. M. *The Book of Acts*. Springfield, Missouri: Logion Press, 2014. ISBN 978-1-60731-139-3.

JENNEY, T. Duch svatý a posvěcení. In HORTON, S. M. et al. *Systematická teologie*. Albrechtice: Křesťanský život, 2001, s. 411 - 433. ISBN 80-7112-069-3.

KIM, M. Y. Reformed Pneumatology and Pentecostal Pneumatology. In ALSTON W. M. & WELKER. M. *Reformed Theology – Identity and Ecumenicity*. Cambridge: Grand Rapids, 2003, s. 170 – 190. ISBN 0-8028-4776-5.

LIM, D. Duchovní dary. In HORTON, S. M. et al. *Systematická teologie*. Albrechtice: Křesťanský život, 2001, s. 469 - 501. ISBN 80-7112-069-3.

LOSSKY, V. *Dogmatická teologie*. 2. vyd. Praha: Pravoslavné nakladatelství, 1994. ISBN nevedeno.

LOSSKY, V. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1998. ISBN 0-913836-31-1.

LOSSKY, V. Vycházení Ducha svatého v pravoslavném učení o Trojici. In *Orthodox Revue 3*. Praha: Orthodoxia – vzdělávací centrum, 1999, s. 57 – 75. ISSN 1212-1592.

MACEK, P. *Novější angloamerická teologie*. Praha: Kalich, 2008. ISBN 978-807017-100-4.

McGEE, G. Historické pozadí. In HORTON, S. M. et al. *Systematická teologie*. Albrechtice: Křesťanský život, 2001, s. 15 - 44. ISBN 80-7112-069-3.

McLEAN, M. Duch svatý. In HORTON, S. M. et al. *Systematická teologie*. Albrechtice: Křesťanský život, 2001, s. 392 - 409. ISBN 80-7112-069-3.

McNAMEE, J. J. *The Role of the Spirit in Pentecostalism*. Universität Tübingen, 1974. ISBN neuvedeno.

McROBERTS, K. D. Svatá Trojice. In HORTON, S. M. et al. *Systematická teologie*. Albrechtice: Křesťanský život, 2001, s. 153 - 185. ISBN 80-7112-069-3.

MEYENDORFF, J. *Byzantine Theology*. New York: Fordham University Press, 1983. ISBN 0-8232-0967-9.

MEYENDORFF, J. Svatá Trojice v teologii sv. Řehoře Palamy. In *Orthodox Revue 3*. Praha: Orthodoxia – vzdělávací centrum, 1999, s. 76 - 88. ISSN 1212-1592.

NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1956. ISBN neuvedeno.

OLSON, R. E. *Evangelikálové – příběh evangelikální teologie*. Praha: Návrat domů, 2012. ISBN 978-80-7255-274-0.

PINNOCK, C. *Flame of Love: a theology of the Holy Spirit*. Illinois: InterVarsity Press, 1996. ISBN 0-8308-1590-2.

POSPÍŠIL, C. V. *Dar Otce i Syna*. Olomouc: Matice cyrilometodějská s.r.o., 1999. ISBN 80-7266-005-5.

PRINCE, D. *Základy křesťanského života*. Příbram: Postilla, 2006. ISBN 80-86442-37-3.

PURDY, V. L. Boží uzdravování. In HORTON, S. M. et al. *Systematická teologie*. Albrechtice: Křesťanský život, 2001, s. 503 - 537. ISBN 80-7112-069-3.

PUTMAN, W. G. Duchovní dary. IN BRUCE, F. F. et al. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996, s. 185-187. ISBN 80-85495-65-1.

STAMOOLIS, J. J. *Three views on Eastern Orthodoxy and evangelicalism*. Michigan: Zondervan, Grand Rapids, 2009. ISBN 0-310-86436-4.

THISELTON, A. C. *The Holy Spirit – in biblical teaching, through the centuries, and today*. Michigan: Grand Rapids, 2013. ISBN 978-0-8028-6875-6.

ULONSKA, R. *Duchovní dary*. Albrechtice: Křesťanský život, 1991. ISBN neuvedeno.

VOJTÍŠEK, Z. Evangelikalismus - Protestantské křesťanství přizpůsobené situaci náboženského pluralismu. *Lidé města* 2014, I, s.23–66.

WARE, K. *Cestou Orthodoxie*. Praha: Sít' s.r.o., 1996. ISBN 80-901571-6-5.

WYCKOFF, J. Křest v Duchu svatém. In HORTON, S. M. et al. *Systematická teologie*. Albrechtice: Křesťanský život, 2001, s. 435 - 466. ISBN 80-7112-069-3.

ZVĚŘINA, J. *Teologie Agapé II*. Praha: Scriptum, 1992. ISBN 80-85528-19-3.

ZVĚŘINA, J. *Teologie Agapé II*. Praha: Scriptum, 1994. ISBN 80-85528-20-7.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE

FLOROVSKY, G. The House of the Father. *Orthodox Christian Information Center* [online]. 2010, [cit.2016-01-09]. Dostupné na WWW: <<http://orthodoxinfo.com/general/the-house-of-the-father-florovsky.aspx>>.

MILKO, P. Pravoslavná pneumatologie. *Pravoslavná církevní obec v Hradci Králové* [online]. 2008, [cit. 2015-10-20]. Dostupné na www:<<http://www.pravoslavihk.cz/vira/ofilio1.html> >

ABSTRAKT

MARATOVÁ, M. *Srovnání pneumatologie pravoslaví a evangelikálních církví*. České Budějovice 2016. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce prof. Mgr. Jaroslav Vokoun, Th.D.

KLÍČOVÁ SLOVA

Duch svatý, Trojice, duchovní dary, pneumatologie, církev, křest v Duchu, svátost,

Tématem této práce je porovnání pneumatologie pravoslaví a evangelikálních církví. Cílem práce je shrnout, porovnat a zhodnotit poznatky získané studiem textů pravoslavných a evangelikálních teologů. První část je věnována významným teologickým tématům pravoslavné teologie. Druhá část je zaměřená na evangelikální pneumatologii, zejména na pneumatologii jejího charismatického a letničního proudu. Značná část tohoto oddílu je věnována snaze o pojmové vymezení evangelikalismu v kontextu jeho historického vývoje. Současně zde byla nastíněna šíře a rozmanitost tohoto moderního fenoménu. Jako východisko pro tuto práci byla zvolena díla některých letničních a charismatických autorů, jejichž pozici v klíčových otázkách srovnávám s pozicí vybraných tradičních, konzervativních teologů. Třetí a závěrečný oddíl je zaměřen na vyhodnocení získaných poznatků a akcentování shod a rozdílů.

ABSTRACT

The comparison of the pneumatology of Orthodox and evangelical churches

KEY WORDS

The Holy Spirit, The Holy Trinity, Spiritual Gifts, Pneumatology, Church, Baptism in the name of the Holy Spirit, Sacrament,

The subject of this diploma thesis is comparison of Orthodox and Evangelical churches pneumatology. The main goal is to summarize, compare and evaluate the knowledge acquired from studying various texts from both Orthodox and Evangelical theologians. The first part of the diploma thesis is addressing significant theological topics from the Orthodox Church. The second part focuses on Evangelical pneumatology with special attention to its charismatic and Pentecostal character. A substantial part of this section is devoted to terminologically defining evangelicalism in its historical context. At the same time an attempt was made to capture the breadth and diversity of this modern phenomenon. The starting point that was chosen for the thesis were the works of various Pentecostal and charismatic authors whose main viewpoints are being compared in key points with those of traditional, conservative theologians. The third and at the same time the last part evaluates the acquired knowledge and accentuates the similarities and differences.