

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filozofie a religionistiky

DISERTAČNÍ PRÁCE

THEOLOGIE Hnutí VÍRY – KRITICKÁ ANALÝZA

THEOLOGY OF THE WORD – FAITH MOVEMENT
A CRITICAL ANALYSIS

Vypracovala: Mgr. Michaela Maratová

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

Studijní obor: Teologie

Praha 2023

Prohlašuji, že jsem autorem této kvalifikační práce a že jsem ji vypracovala pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu použitých zdrojů.

V Praze dne:

Podpis:

PODĚKOVÁNÍ

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

ÚVOD.....	1
1. Hnutí víry – prameny a představitelé.....	5
1.1. Prameny Hnutí víry.....	6
1.1.1. Nástin historického vývoje letničního a charismatického křesťanství.....	8
1.2. Tři vlivní představitelé Hnutí víry	12
1.2.1. Essek William Kenyon (1867-1948).....	12
1.2.2. Kenneth Erwin Hagin (1917-2003).....	17
1.2.3. Kenneth Copeland (1937-).....	19
2. ZÁKLADNÍ TEOLOGICKÉ DŮRAZY V UČENÍ HNUTÍ VÍRY	20
2.1. Pojetí Boha a Satana v učení Hnutí víry	20
2.2. Člověk.....	21
2.2.1. Lidský pád a duchovní smrt jako jeho důsledek	22
2.3. Otázka Kristovy smrti v teologii Hnutí víry	23
3. SOUČASNÁ DISKUZE O PROBLEMATICE TEOLOGIE HNUTÍ VÍRY	25
4. ANTROPOLOGIE JAKO VÝCHODISKO TEOLOGIE HNUTÍ VÍRY.....	32
4.1. Člověk jako Boží obraz v antropologii Hnutí víry	33
4.1.1. Základní struktura lidské bytosti v antropologii Hnutí víry.....	37
4.2. Antropologie představitelů Nového myšlení a Křesťanské vědy	44
4.3. Antropologie hnutí vyššího křesťanského života	48
4.4. Závěr	51
5. CHRISTOLOGIE HNUTÍ VÍRY	53
5.1. Východiska christologie Hnutí víry	53
5.2. Dualismus jako určující přístup	53
5.3. Tajemství Kristova vtělení v teologii Hnutí víry	56
5.4. Otázka Kristovy smrti v teologii Hnutí víry	58
5.4.1. Kristova smrt na kříži – tělesná a duchovní	59
5.4.2. Kristova smrt v učení Esseka W. Kenyona.....	60
5.4.3. Kristova smrt v učení Kennetha E. Hagina	62
5.4.4. Kristova smrt v učení Kennetha Copelanda.....	62
5.5. Kritika pojetí Kristovy smrti v teologii Hnutí víry	63
6. SOTERIOLOGIE HNUTÍ VÍRY	67
6.1. Obnovení a znovuzrození v teologii představitelů Hnutí víry	67
6.1.1. Znovuzrození v teologii Esseka w. Kenyona.....	68
6.1.2. Znovuzrození v teologii Kennetha E. Hagina A Kennetha Copelanda.....	69
6.2. ZÁVĚR	71

7. DOKTRÍNA PROSPERITY V TEOLOGII Hnutí VÍRY	75
7.1. Prosperita jako duchovní zákon.....	76
7.2. Prosperita jako jeden z důsledků Kristova díla smíření.....	79
7.3. Prosperita ve Starém zákoně.....	85
7.4. Prosperita v Novém zákoně	88
7.5. Závěr	93
EXKURZ – THEOSIS – POJETÍ DEIFIKACE VE VÝCHODNÍ TRADICI A V TEOLOGII VYBRANÝCH PŘEDSTAVITELŮ ZÁPADNÍ TEOLOGIE.....	95
Theosis ve východní tradici	96
Pojetí theosis v Augustinově učení	99
Theosis v učení Martina Luthera	101
Koncept theosis v učení Johna Wesleye a George Whitefielda.....	103
Závěr	116
8. ZÁVĚR.....	118

ÚVOD

Počátky mého zájmu o teologii Hnutí víry sahají do druhé poloviny osmdesátých let 20. století, kdy jsem se poprvé setkala s literaturou Kennetha E. Hagina.¹ Byla to doba mého duchovního růstu, v jehož průběhu Haginovo učení sehrálo významnou roli.² Ohlédnou-li se zpět, tak vidím, do jaké míry jsem byla ovlivněna jeho antropologickým, christologickým i soteriologickým pojetím, které v té době formovalo můj duchovní život. Byla jsem tehdy členkou holešovického sboru v Praze na Manínách,³ ve kterém v osmdesátých letech minulého století učení Hnutí víry silně rezonovalo.⁴ V první polovině devadesátých let 20. století ale tento vliv ve sboru začal slábnout.⁵ Praxe a přibývající zkušenosti postupně vedly nejen k přehodnocení přístupu, ale i ke kritičtějšímu pohledu na některé aspekty tohoto učení. Jako problematické se jevilo především jeho pojetí víry s důrazem na zdraví a bohatství, stejně jako jeho démonologie a antropologie, která je výrazně dualistická.

Hnutí víry od počátku svého vzniku vzbuzovalo značné kontroverze. Mnozí oponenti mu vytýkají synkretický charakter jeho učení, o němž jsou přesvědčeni, že v sobě mísi křesťanství s prvky New Age.⁶ Podle těchto kritiků s New Age Hnutí víry

¹ Kenneth E. Hagin patří mezi nejvýraznější postavy tzv. Hnutí víry. Jedná se o dynamicky rostoucí hnutí, které řadíme do širšího neocharismatického hnutí.

² V tomto období (80. léta 20. století) se do tehdejšího Československa ve stále větší míře dostávaly překlady knih charismatických autorů. Mezi tehdejšími čtenáři byly velmi rozšířené knihy autorů, kteří se hlásili k Hnutí víry (K. Hagin, J. Osteen, W. Margies atd.). Nejvíce se zde ale šířily knihy Dereka Prince, který se hlásil k Pastýřskému hnutí. Derek Prince se díky tomu stal jedním z nevlivnějších teologů v rámci českého charismatického hnutí. Jeho kniha *Základy křesťanského života* byla ve sboru, jehož jsem byla tehdy členkou, základní doporučenou literaturou pro ty, kdo nově uvěřili.

³ Jednalo se o sbor, který byl v té době součástí Českobratrské církve evangelické. Tento sbor se později pro určité organizační a věroučné neshody od ČCE oddělil a v roce 1990 vznikla Křesťanská společnost Maniny (později přejmenovaná na Křesťanské společenství Praha). V roce 2002 bylo toto církevní společenství registrované jako Církev Křesťanská společenství (ve zkratce KS). V současné době se jedná o sdružení samostatných sborů, u nichž převládá charismatická orientace (církve sama se definuje jako evangelikální a charismatická), ale jejichž věroučné důrazy i praxe se mohou do určité míry lišit. Některá společenství mají spíše probuzenecký charakter, jinde se prosazují vlivy Hnutí víry apod. Vlivů, které působily a působí na jednotlivé sbory, je celá řada. Do jisté míry záleží na tom, kterému učení je vedení daného společenství nakloněné. Poslední roky se například začal na mnoha místech prosazovat vliv učení Alana Vincenta, který se radí mezi představitele Nové apoštolské reformace.

⁴ V této souvislosti je třeba zmínit, že vliv učení Hnutí víry se v tehdejší sboru prosazoval spíše individuálně. Pravdou je, že ne každý myšlenky tohoto učení přijímal bezvýhradně a s nadšením.

⁵ Vzhledem k množství knih, které se v devadesátých letech vydávaly, vliv učení Hnutí víry do značné míry přetrvával. Díky této skutečnosti mohly jeho myšlenky ve stále větší míře ovlivňovat nejen jednotlivce, ale i nově vznikající charismatická společenství.

⁶ New Age ve svém učení navazuje na své předchůdce, kterými byla hnutí Nového myšlení, Křesťanské

sdílí přesvědčení o potenciálu člověka, který má možnost skrze pozitivní myšlení a vyznávání utvářet realitu, v níž žije. Jeho život je tak formován tím, čemu věří a co vyznává. Daniel R. McConnell, jeden z velkých kritiků tohoto učení, je přesvědčen, že evangelium, které přináší Hnutí víry, není evangeliem Ježíše Krista, nýbrž „jiným evangeliem,“⁷ před kterým varuje apoštol Pavel v listu Galatským (Gal 1,6-9).⁸ Nebezpečí „jiného evangelia“ spočívá v tom, že „vypadá a zní jako to pravé.“⁹ Ale je tomu v tomto případě skutečně tak? Lze dát McConnellovi za pravdu, když říká, že představitelé Hnutí víry evangelium Ježíše Krista překrucují a představují tak hrozbu nejen pro ortodoxii, ale i pro ortopraxi letničního a charismatického hnutí?

Vzhledem k tomu, že Hnutí víry od počátku představuje vlivný proud v rámci širšího neocharismatického hnutí, objevil se zájem o jeho teologii i v akademických kruzích. Zejména v osmdesátých a devadesátých letech dvacátého století vznikaly studie, jejichž předmětem zkoumání bylo učení Hnutí víry.¹⁰ Převážná část z nich se

vědy a transcendentálnímu, jejichž počátky jsou spojeny především se Spojenými státy první poloviny 19. století.

⁷ Řečtina má pro označení pojmu „jiný“ dva výrazy – allos (ve smyslu téhož druhu) a heteros (ve smyslu odlišného druhu). McConnell v souvislosti s evangeliem Hnutí víry používá tento výraz ve smyslu heteros (odlišného druhu).

⁸ Srov. McConnell, D. R. *Jiné evangelium*. Albrechtice: Křesťanský život, 1996, s. 12-13. Podle McConnella se lidstvo ještě v dějinách nesetkalo s evangeliem, které by slibovalo tak mnoho a vyžadovalo tak málo. „Evangelium Víry je poselstvím, které ideálně vyhovuje americkému křesťanu 20. století. Ve věku, kdy život v Americe se stává stále komplikovanějším, dává evangelium Víry jednoduché, ne-li senzační odpovědi. V ekonomii živené materialismem a podněcované ambicemi těch, kdo usilují „dostat se nahoru“, káže hojnost a prosperitu. Slibuje zdraví a dlouhý život světu, kde smrt číhá na každém kroku.“

⁹ Srov. Tamtéž, s. 10. Podle McConnella čelí křesťané celé plejádě jiných evangelií. „Tato jiná evangelia mohou být různá podle doktrinního omylu, který propagují, avšak všechny hereze mají jedno společné – jejich hrozba pro církev je přímo úměrná tomu, do jaké míry se jeví jako ortodoxní. Mezi herezí a ortodoxií je zřídka vedena ostrá dělicí čára. Nejnebezpečnější hereze se nacházejí v šedé oblasti, oblasti stínu, kde je světlo i temnota.“

¹⁰ Ve světě byla učení Hnutí Víry věnovaná mnohem větší pozornost než v českém teologickém prostředí. Mezi významné příspěvky týkající se teologie (či pouze některých jejích aspektů) Hnutí Víry patří např. Gordon D. FEE, *The Disease of the Health and Wealth Gospels*. Vancouver: Regent College Publishing, 2006; Charles FARAH, *From the Pinnacle of the Temple*. Plainfield, New Jersey: Logos International, nd; Dave HUNT and T. A. McMAHON, *The Seduction of Christianity: Spiritual Discernment in the Last Days*. Eugene, Ore: Harvest House, 1985; Bruce Barron, *The Health and Wealth Gospel*. Downers Grove, 1987; John F. MacARTHUR Jr. *Charismatic Chaos*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1992; Daniel R. McCONNELL, *A Different Gospel*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1988 (v ČR tato práce vyšla v roce 1996 pod názvem *Jiné evangelium*); William L DeARTEAGA, *Quenching the Spirit: Examining Centuries of Opposition to the Moving of the Holy Spirit*. Lake Mary Florida: Creation House, 1992; Michael HORTON, *The Agony of Deceit: What Some TV Preachers are Really Teaching*. Chicago: The Moody Bible Institute, 1992; Hank Hanegraaff, *Christianity in Crisis*. Eugene, Harvest House, 1993; Dale H. SIMMONS, *E. W. Kenyon and Postbellum Pursuit of Peace, Power and Plenty*. Lanham, Md and London: Scarecrow, 1997; Joe McINTYRE, *E. W. Kenyon and his Message of Faith: The True Story*. Lake Mary Florida: Creation House, 1997; Robert M. BOWMAN, *The Word-Faith Controversy: Understanding the Health and Wealth Gospel*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2001; William P. ATKINSON, *The Spiritual Death of Jesus: A Pentecostal Investigation*. [online]. University of

však zabývala pouze jeho dílčími aspekty, aniž by poskytla detailní systematicko - teologický rozbor. Mnohé příspěvky se soustředily pouze na kritiku jeho doktríny zdraví, bohatství a prosperity. Jejich autoři v nich obviňují prominenty tohoto hnutí především ze synkretismu a spojování myšlenek New Age (potažmo Nového myšlení a Křesťanské vědy) s křesťanstvím.

Zatímco ve světě byla problematika teologie Hnutí víry diskutována, v českém prostředí zůstávala téměř nepovšimnuta. V českém jazyce nenajdeme mnoho studií, které by se jejím fenoménem podrobně zabývaly. Vedle práce letničního teologa Johna Stetze *Svrablavé uši - studium falešných doktrín ohrožujících hnutí charismatické obnovy*¹¹ zde vyšla kniha Daniela R. McConnella *Jiné evangelium*,¹² která je vůči teologii Hnutí víry velmi kritická. Autor se v ní snaží prokázat svou výchozí tezi o kultickém pozadí této teologie vycházející z metafyzických kultů 19. století, zejména Nového myšlení a Křesťanské vědy. Je přesvědčen, že teologie tohoto hnutí představuje vážnou hrozbu ortodoxii a duchovní ortopraxi nezávislého charismatického hnutí.¹³ Řadí se tak k oponentům Hnutí víry, kteří jeho teologii vidí jako heterodoxní. Vedle zmíněných překladů McConnelovy a Stetzovy knihy zde ještě vyšla kniha Pavla Hejzlara *Dva přístupy k Božimu uzdravení: Fred F. Bosworth, Kenneth E. Hagin, Agnes Sanfordová a Francis MacNutt v rozhovoru*, která porovnává určité aspekty v přístupu k Božimu uzdravování z pohledu čtyř vybraných osobností charismatického a letničního hnutí.¹⁴ Jistou kritiku Hnutí víry přináší *Systematická teologie*, zpracovaná z letniční perspektivy.¹⁵ Krátké pojednání o teologii Hnutí víry obsahuje také kniha Aleše France

Edinburgh, 2007. Dostupné z:

<https://era.ed.ac.uk/bitstream/handle/1842/2231/Atkinson%20WP%20thesis%2007.pdf;jsessionid=6888871C3845409F8A9ABA4455A8035E?sequence=2>; Andrew PERRIMAN, *Faith, Health and Prosperity*.

Carlisle, Cumbria, UK: Paternoster, 2003;

¹¹ STETZ, J. *Svrablavé uši – studium falešných doktrín ohrožujících hnutí charismatické obnovy*. Albrechtice: Křesťanský život, 1995.

¹² McCONNELL, D. R. *Jiné evangelium*. Albrechtice: Křesťanský život, 1996. McConnellova práce vznikla z jeho rozšířené a aktualizované disertační práce „Kenyonovo spojení: Teologická a historická analýza kultckých počátků Hnutí Víry“, která byla předložena na Oral Roberts University v roce 1982.

¹³ Srov. tamtéž, s. 8.

¹⁴ HEJZLAR, P. *Dva přístupy k Božimu uzdravení: Fred F. Bosworth, Kenneth E. Hagin, Agnes Sanfordová a Francis MacNutt v rozhovoru*. Praha: Emet, 2010. Tato práce ale není primárně zaměřená na přístup k uzdravování, který nacházíme v teologii Hnutí víry.

¹⁵ Kritiku najdeme v kapitole věnované Božimu uzdravování, jejímž autorem je Vernon L. Purdy. Purdy je přesvědčen, že Hnutí víry přistupuje k Božimu uzdravování způsobem, který deformuje biblické učení. Podle něho je tento přístup posilován filozofií Nového myšlení, která popírá realitu fyzického světa. V tom se shoduje s Danielem R. McConnellem. Srov. PURDY, V. L. Boží uzdravování. In HORTON, S. M. et al. *Systematická Teologie*. Albrechtice: Křesťanský život, 2001. V této souvislosti je třeba zmínit, že největší americká letniční církev (Assemblies of God) se od učení Hnutí víry v mnoha směrech distancovala.

*Teologické kořeny a současná teologie Nové apoštolské reformace.*¹⁶ Zmínku o vlivu Hnutí víry v ČR najdeme také v publikaci *Encyklopedie menších křesťanských církví v České republice*, pod níž jsou podepsáni religionisté Zdeněk Nešpor a Zdeněk Vojtíšek.¹⁷ Další dílčí zmínky lze nalézt v některých článcích publikovaných v časopise Dingir.¹⁸ Skutečnost, že české akademické prostředí dosud neprojevovalo velký zájem o problematiku teologie Hnutí víry, je překvapivá zejména proto, že toto hnutí svými myšlenkami ovlivnilo zdejší charismatické církve stejně jako ve světě. Navíc jeho vliv v tomto prostředí stále přetrvává.

Tato studie si klade za cíl přispět k odborné diskuzi na téma teologie Hnutí víry v českém prostředí tím, že ke všem výše zmíněným dílčím studiím připojí systematické pojednání, které zde doposud chybělo. Analýza této teologie bude vycházet z kontextu dnešní linie bádání a s přihlédnutím ke kritice, která byla namířena na její adresu. Tato kritika, přestože byla v mnoha ohledech oprávněná, často nebyla vyslovována člověkem, který by byl veden snahou o hlubší porozumění a objektivní posouzení této teologie. Osobní zkušenost i mnohaleté zápasy s tímto učením jsou dalším důvodem, proč jsem si vybrala teologii Hnutí víry jako předmět své disertační práce.

¹⁶ FRANC, A. *Teologické kořeny a současná teologie Nové apoštolské reformace*. Brno: Nakladatelství L. Marek, 2017. Tato práce byla původně obhájena jako disertace na katedře systematické teologie HTF UK v Praze.

¹⁷ NEŠPOR, Z.; VOJTÍŠEK, Z. *Encyklopedie menších křesťanských církví v České republice*. Praha: Karolinum, 2015.

¹⁸ Články lze nalézt na Dingir: Religionistický časopis o současné náboženské scéně [online]. Praha: Dingir, 1998- [cit. 28. 2. 2023]. ISSN 1212-1371. Dostupné z: <http://www.dingir.cz/index.php?co=web/rejstrik>. Autory těchto článků jsou například Zdeněk Vojtíšek, Jiří Valenta, Prokop Remeš atd.

1. Hnutí víry – prameny a představitelé

Předmětem této práce je analýza základních antropologických, christologických a soteriologických přístupů teologie Hnutí víry. Ve své práci podrobím detailnímu zkoumání učení tří vybraných autorů, které bylo pro toto hnutí formativní. Konkrétně půjde o Esseka W. Kenyona, Kennetha E. Hagina a Kennetha Copelanda. Prvně jmenovaný položil základy učení tohoto hnutí, Kenneth E. Hagin je všeobecně považován za jeho zakladatele a Kenneth Copeland je v současné době jeho nejvýraznější postavou.

Výchozí hypotézou, ověřovanou v této práci, je, že základní teologické důrazy učení Hnutí víry jsou do jisté míry v souladu s historickým křesťanstvím. Současně s tím budou identifikovány a posouzeny doktríny, které hranici pravověří překračují.

Základní prvky učení Hnutí víry budou v této studii předkládány tak, jak je učili Essek W. Kenyon, Kenneth E. Hagin a Kenneth Copeland. Důvodem pro výběr těchto autorů je nejen jejich význam v teologii Hnutí víry, ale shoda v pohledu na její základní doktríny. Studie přistupuje k této problematice tak, že nejprve předloží podrobný rozbor jednotlivých věroučných prvků tohoto hnutí, které pak podrobí biblické a historické analýze, a současně se je pokusí zasadit do širšího teologického kontextu, včetně komparace s přijímanými dogmaty v rámci evangelikálního protestantského proudu křesťanství.

V jednotlivých kapitolách této práce budou postupně představeny základní antropologické, christologické a soteriologické doktríny Hnutí víry. První kapitola se zaměří na uvedení do problematiky a stručný nástin historického vývoje letničního a charismatického křesťanství. Budou zde také předloženy stručné biografické náčrtky vybraných autorů, které osvětlí vztah mezi jejich učením a ukáží, jak se odvíjela jejich životní dráha a co formovalo jejich přesvědčení. Druhá kapitola se zaměří na představení základních teologických důrazů, které nacházíme v učení Hnutí víry. Třetí kapitola bude věnovaná současné diskuzi o problematice učení Hnutí víry. Čtvrtá kapitola představí základní antropologické přístupy v teologii Hnutí víry, které se ukazují být východiskem a klíčem k jejímu pochopení. Pátá kapitola je věnována christologické a soteriologické reflexi, v nichž se skrývají největší problémy teologie

Hnutí víry. Poslední kapitola bude věnována teologii prosperity jako jedné z charakteristických doktrín tohoto hnutí.

1.1. PRAMENY HNUTÍ VÍRY

Hnutí víry¹⁹ lze považovat za součást širšího neocharismatického hnutí, které je tvořeno „volným svazkem církví“, neformálních společenství či jednotlivců, které spojuje sdílení určitých věroučných přesvědčení. Jedná se o „nezávislé charismatiky“, kteří zpravidla opustili své původní církve a založili vlastní uskupení.²⁰ Hnutí víry vzniklo ve Spojených státech (60. léta 20. století) a jeho počátky jsou spojeny s působením jižanského pastora Kennetha E. Hagina. V učení tohoto explozivně rostoucího hnutí lze identifikovat několik pramenů či duchovních vlivů, které jsou v tomto učení patrné a které ho pomáhaly utvářet. Za první lze považovat klasické letniční hnutí, s nímž Hnutí víry sdílí určité věroučné důrazy jako např. zájem o křest Duchem, uzdravení, osvobození od démonů.

Druhým pramenem či předchůdcem, na jehož odkaz Hnutí víry navazuje, je poválečná obnova služby uzdravování,²¹ v níž nejvíce vynikly postavy Williama M. Branhama (1909 – 1965) a Orala Robertse (1918- 2007). Toto probuzení „služby uzdravování“ navazovalo na americké hnutí Božího uzdravování druhé poloviny 19. století.²² Třetím, a nejdůležitějším pramenem je učení baptistického kazatele Esseka W.

¹⁹ V literatuře se můžeme setkat také s označením „hnutí Slova“ či „hnutí Slova víry“.

²⁰ V rámci dějin moderního letničního a charismatického křesťanství bývá neocharismatické hnutí občas považováno za součást tzv. „třetí vlny“. Za první vlnu je považováno klasické letniční hnutí z počátku dvacátého století, druhá vlna je spojována s charismatickým Hnutím obnovy a třetí vlna (neocharismatické hnutí) se vznikem a existencí nezávislých či nonkonformních církevních uskupení v rámci charismatického křesťanství. Rozdíl mezi druhou a třetí vlnou spočíval v tom, že stoupenci prvně jmenované skupiny většinou zůstávali ve svých domovských církvích a neměli tendenci se oddělovat. S konceptem třetí vlny přišel jako první misiolog Charles Peter Wagner. Stanley M. Burgess ale upozorňuje, že vzhledem k explozivnímu růstu nezávislých a postdenominačních skupin po celém světě je třeba toto klasifikační schéma podrobit revizi. Srov. Stanley M. BURGESS, Neocharismatics, in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, eds Stanley M. Burges and Eduard M. Van der Maas, Grand Rapid, Michigan: Zondervan, 2002, s. 928.

²¹ Prokop Remeš ve svém článku *Hnutí obnovy v Duchu svatém* připomíná, že teologie Hnutí víry byla ovlivněna nejen hnutím uzdravování, ale i hnutím Pozdního deště, které vzniklo v Kanadě. Podle Remeše se právě v tomto hnutí objevila myšlenka o vítězné autoritě věřících, kteří mají vítězit nad Satanem a ustanovovat Boží království zde na zemi. REMEŠ, Prokop. *Hnutí obnovy v Duchu svatém*. Dingir: Religionistický časopis o současné náboženské scéně [online]. Praha: Dingir, 3/1999 (14) [cit. 28. 2. 2023]. ISSN 1212-1371. Dostupné z: <https://dingir.cz/archiv/Dingir399.pdf>

²² Podle Pavla Hejzlara toto hnutí Božího uzdravování připravilo cestu pentekostalismu tím, že otevřelo cestu „dychtivému očekávání nadpřirozena.“ Toto hnutí předcházelo klasickému letničnímu hnutí o několik desetiletí, a nakonec do něho vyústilo. Například Charles F. Parham byl evangelistou se službou uzdravování ještě předtím, než se stal letničním. Srov. Pavel HEJZLAR, *Dva přístupy k Božímu*

Kenyon (1867-1948). Kenyonovy myšlenky měly zásadní vliv na Kennetha E. Hagina (1917-2003), „duchovního otce Hnutí víry“, jehož učení představuje syntézu všech výše zmíněných pramenů.²³ Kenneth E. Hagin se zpočátku hlásil k letničnímu hnutí, ale po druhé světové válce se vydal na cestu nezávislého evangelisty. Tento jeho krok mohl do jisté míry souviset s úzkými vazbami na obnovené hnutí „služby uzdravování.“

Nejvýrazněji se ale do Haginovy teologie promítl vliv Esseka W. Kenyona. McConnell připomíná, že „jakkoli lze Kenyona považovat za autora učení, na němž se zakládá hnutí Víry, Hagin je tím, kdo tímto učením dal povstat nejrychleji rostoucímu hnutí v charismatické, křesťanstvu.²⁴ Prostřednictvím studijního materiálu, vlastního rozhlasového programu, měsíčníku (*The Word of Faith*) a řady absolventů Biblického tréninkového centra Rhema jeho učení zasáhlo charismatické hnutí po celém světě. Služba, kterou Hagin založil, pokračuje i po jeho smrti (2003). Mezi aktivity navazující na jeho službu patří Biblické tréninkové centrum (Rhema Bible Training Centre), korespondenční biblická škola Rhema, Rhema.tv, Rhema Bible Church Weekly Podcast atd.²⁵ Mezi nejznámější následovníky Kennetha E. Hagina patří Kenneth Copeland a jeho žena Gloria Copelandová, John Osteen, F. K. C. Price a John Avanzini, kteří se všichni shodují na tom, že to bylo právě Haginovo učení, které zásadním způsobem ovlivnilo jejich život i jejich službu.

uzdravení, Praha: Emet, 2010.

²³ Srov. ATKINSON, W. P. *The „Spiritual Death“ of Jesus: A Pentecostal Investigation*, s. 7 [online]. University of Edinburgh, 2007. Dostupné z: <https://era.ed.ac.uk/bitstream/handle/1842/2231/Atkinson%20WP%20thesis%202007.pdf;jsessionid=6888871C3845409F8A9ABA4455A8035E?sequence=2>.

²⁴ Srov. McCONNELL, D. R. *Jiné evangelium*, s. 55.

²⁵ Kenneth Hagin Ministries [online] © 2022 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://www.rhema.org/index.php?option=com_content&view=featured&Itemid=577

1.1.1. NÁSTIN HISTORICKÉHO VÝVOJE LETNIČNÍHO A CHARISMATICKÉHO KŘESŤANSTVÍ

Jak již bylo výše řečeno Hnutí víry je součástí neocharismatického hnutí. Vzhledem k tomu, že toto hnutí bývá občas nesprávně označováno jako „letniční“, je třeba začít krátkým exkurzem historického vývoje, jehož zkoumání ukáže na jeho poměrně složitou teologickou tradici.

Za předchůdce moderního letničního hnutí se považují dvě probuzení, ke kterým došlo v průběhu 19. století. První se objevilo v Anglii a bylo ovlivněno službou Edwarda Irvinga (1792-1834)²⁶ a druhé v jižní Indii během služby Johna C. Aroolappena.²⁷ Řada studií věnovaných letničnímu hnutí ale upozorňuje na skutečnost, že kořeny tohoto hnutí sahají až do 17. a 18. století, kdy s příchodem probuzenectví byla v křesťanském životě zdůrazňovaná zbožnost, pokání a křesťanská dokonalost. Důležitá byla zejména nauka o křesťanské dokonalosti²⁸, jak ji učil John Wesley²⁹ a jeho blízký spolupracovník John W. Fletcher (1729-1785)³⁰. Na Wesleyovo učení o křesťanské dokonalosti posléze navázala newyorská metodistka Phoebe Palmerová (1807-1894), která rozvinula své vlastní metodistické pojetí „plného posvěcení“.³¹ Palmerová patřila k nejvlivnějším osobnostem nově se formujícího amerického hnutí svatosti, které vzešlo z různých nezávislých organizací pro obnovu v rámci metodistické církve, k němuž se postupně přidávaly i jiné protestantské denominace.³² Hnutí zdůrazňovalo obrácení a následné „druhé požehnání“ (či druhé dílo milosti), kterým byl

²⁶Srov. WALKER, A. „Letniční a charismatické křesťanství“ in *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, ed Alister E. McGrath, Praha: Návrat domů, 2001, s. 263. Walker za ryziho předchůdce moderního letničního hnutí považuje Katolickou apoštolskou církev, která vznikla pod vlivem služby Edwarda Irvinga, kalvinistického stoupence Oxfordského hnutí.

²⁷McGEE, G. B. „Pentecostal and Penetecostal-like Movements“ in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, s. 118. Toto probuzení bylo ovlivněno teologií Plymouthských bratří.

²⁸O pojetí křesťanské dokonalosti v učení Johna Wesleye bude v této práci pojednáno později.

²⁹John Wesley byl poroźným čtenářem východních otců a podle některých teologů nese jeho učení o křesťanské dokonalosti vliv řeckého učení o „theosis“. Srov. Steve McCormick, *Theosis in Chrysostom and Wesley: An Eastern Paradigm on Faith and Love*, Wesleyan Theological Journal [online]. Wesley Center Online, 1991, 26 (38) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://wtsociety.com/files/wts_journal/1991-wtj-26.pdf.

³⁰John W. Fletcher později ztotožnil „křesťanskou dokonalost“ se „křtem v Duchu svatém“.

³¹OLSON, R. E. *Evangelikálové, Příběh evangelikální teologie*, Praha: Návrat domů, 2012, s. 63. Podle Phoebe Palmerové k „plnému posvěcení“ vedla metoda tří kroků: krok zasvěcení se Bohu; víra, že Bůh dodrží svůj slib a posvěti to, co je položeno na oltář; a svědectví o tom, co Bůh vykonal. Tato metoda se občas také nazývala „oltářní teologie“.

³²Srov. Tamtéž, s. 64. V roce 1867 se tyto skupiny spojily do volného sdružení *National Camp Meeting Association for the Promotion of Holiness Association* neboli *National Holiness Association*.

křest Duchem svatým (obrácení mu bylo nadřazeno), osobní zasvěcení Kristu a očistění od hříchu skrze vnitřní přítomnost a moc Ducha svatého.³³ Víra v „křest Duchem“ jako druhé dílo milosti ale nebyla charakteristická pouze pro metodistický proud uvnitř hnutí svatosti. Například Reuben A. Torrey, který měl blíže k reformované tradici, mluvil o naplnění Duchem svatým jako o posvěcení, které je určeno pro duchovní zmocnění věřících.³⁴ Ale na rozdíl od ostatních učitelů hnutí svatosti mělo toto posvěcení pro Torreya postupný charakter. Albert B. Simpson (1843-1919), který do určité míry osciloval mezi hnutím svatosti a hnutím vyššího života, chápal křest Duchem jako zmocnění ke křesťanské službě.³⁵ Americké hnutí svatosti ovlivnily také tzv. „keswické konference“, které se začaly konat roku 1876 ve Velké Británii. Učitelé keswického hnutí³⁶ zdůrazňovali „vyšší (či vítězný) křesťanský život“, který je důsledkem „křtu Duchem“, a je charakterizován „plností Ducha“.³⁷ Zkušenost křtu Duchem vede věřící do hlubšího vztahu s Bohem skrze Krista. Albert B. Simpson učil, že součástí „vyššího života“ by měla být i modlitba za nadpřirozené uzdravení, které umožňuje Kristova smírčí smrt na kříži. Věřící, který žije vírou v Boží zaslíbení³⁸, může převzít autoritu nad nemocí a jako takový už nepotřebuje lékařskou pomoc.³⁹ K učení Vyššího života se hlásilo hodně revivalistů, a to jak ve Velké Británii, tak v Severní Americe.

³³ Srov. Tamtéž, s. 64. Tento křest byl chápán jako prostředek plného posvěcení, který uvádí křesťana do života, ve kterém už nemusí zápasit s pokušením (tělem) a vědomě hřešit. Takový člověk získává „křesťanskou dokonalost, ačkoli stále může nevědomky hřešit.

³⁴ TORREY, R. A. *Zdařilý křesťanský život* (samizdatové vydání), s. 15-18.

³⁵ Srov. OLSON, R. E. *Evangelikálové, Příběh evangelikální teologie*, s. 65. Lze konstatovat, že A. B. Simpson spolu s A. J. Gordonem položili základy pro vznik moderního letničního hnutí. To později převzalo Simpsonovo tzv. „čtveré evangelium“ Ježíše Krista jako Spasitele, Posvětitel (toho, kdo křtí Duchem svatým, jehož přítomnost zmocňuje člověka ke křesťanské službě a posvěcenému životu), Uzdravovatele (který umožňuje uzdravení skrze svou smírčí oběť na kříži) a Krále, který má přijít. Ačkoli Simpson svým učením ovlivnil nově vznikající letniční hnutí, on sám si od něho udržoval odstup, protože nesouhlasil s jeho důrazem na „mluvení jazyky“ jako počátečního důkazu křtu Duchem.

³⁶ V čele keswického hnutí stáli například Andrew Murray, G. Campell Morgan a F. B. Meyer. Ačkoli v učení keswického hnutí a hnutí svatosti existovaly určité rozdíly, základní myšlenka byla stejná – obě hnutí zdůrazňovala křest Duchem jako prostředek k získání křesťanské dokonalosti. Ale na rozdíl od hnutí svatosti bylo keswické hnutí méně emocionální. Učitelé tohoto hnutí učili, že věřící by se měl ve svém životě zcela oprostít od snahy vést život, kterým by se zalíbil Bohu, a místo toho by měl usilovat o vyprázdnění sebe sama a naplnění Duchem svatým.

³⁷ McGEE, G. B. „Pentecostal and Penetecostal-like Movements“ in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, s. 18. Tomuto výkladu dávali přednost před wesleyánským pojetím, které mluví o křtu Duchem jako o prostředku k získání bezhříšné dokonalosti.

³⁸ Zastánci Božího uzdravení jako důsledku Kristova díla smíření zakládali své přesvědčení především na Iz 53, 4-5 a některých novozákonních zaslíbení o uzdravení.

³⁹ Vyhledání lékařské pomoci v případě nemoci bylo chápáno jako nedostatek víry.

Z jeho odkazu a z odkazu hnutí svatosti později čerpalo moderní letniční hnutí, za jehož otce se obecně považuje Charles Fox Parham (1873-1929).⁴⁰ Parham zformuloval základní teologické důrazy, které později převzalo klasické letniční hnutí. Mezi tyto důrazy patří křest Duchem jako druhé požehnání⁴¹, jehož primárním důkazem je mluvení jazyky (podle vzoru z knihy Skutků 2; 10; 19;).⁴² Parham se však dopustil omylu v tom, že zaměnil xenolálii (mluvení cizími jazyky) za glosolálii (neidentifikovatelná řeč, o které mluví apoštol Pavel v 1. Kor 12).⁴³ Přestože pozdější letniční hnutí uznalo tento exegetický omyl, ponechalo si svoji evangelizační horlivost, která pramenila z eschatologického očekávání blízkého konce. Topeca i Parhamův vliv později přispěl k probuzení na Azusa Street v kalifornském Los Angeles (1906), v jehož čele stál Joseph William Seymour (1870-1922), syn amerických černošských otroků.⁴⁴ Toto probuzení mělo pro letniční hnutí skutečně dějinný význam, protože svým vlivem zasáhlo i řadu křesťanů, původem z jiných denominací, kteří si po návštěvě sboru na Azusa Street odnášeli letniční poselství a zkušenost křtu Duchem.

Obecně lze konstatovat, že klasické letniční hnutí stálo u zrodu charismatické zbožnosti dvacátého století.⁴⁵ Často také bývá označováno za první vlnu charismatického křesťanství.

Druhá vlna (někdy označovaná jako novoletniční)⁴⁶ je spojována s novějším charismatickým Hnutím obnovy. Stoupenci tohoto hnutí se od klasických letničních lišili tím, že neměli separatistické tendence a většinou zůstávali ve svých domovských

⁴⁰ Charles Fox Parham byl zakladatel biblické školy v Topece, kde udělal zkušenost s mluvením jazyky jako doprovodným jevem křtu Duchem svatým. Parham toto mluvení jazyky interpretoval jako počáteční projev tohoto křtu.

⁴¹ Tato zkušenost má nižší váhu než obrácení.

⁴² Pro Parhama toto mluvení jazyky představovalo průvodní jev nastolení poslední vlády, která ohlašuje druhý příchod Krista.

⁴³ Parham byl přesvědčen, že dar mluvení jazyky byl církvi dán pro misijní účely. Věřil, že jazyky byly dány jako evangelizační nástroj, aby církev mohla kázat evangelium pohanským národům v jejich domorodých jazycích. Mluvení novými jazyky chápal jako znamení konce času.

⁴⁴ Seymour byl pastorem Misie apoštolské víry (Apostolic Faith Mission). Toto probuzení lze označit za počátek vzniku velkých letničních denominací jako např. The Apostolic Faith Church of God ve Franklinu ve Virginii; černošské Church of God in Christ, Assemblies of God, britské Elim atd.

⁴⁵ Letniční hnutí počátku dvacátého století mělo úzkou souvislost s fundamentalistickým hnutím. Ačkoli se obě hnutí vyvíjela po vlastní linii, v určitých aspektech jsou si tato hnutí podobná. Obě hnutí zpočátku provázely separatistické, antiintelektuální a antiiekumenické tendence. V druhé polovině dvacátého století letniční hnutí tyto antiintelektuální tendence začalo překonávat a z jeho řad vzešlo množství pozoruhodné badatelské práce.

⁴⁶ Koncept první, druhé a třetí vlny zavedl misiolog Peter Wagner, jehož snahou bylo dokázat, že letniční hnutí je inkluzivní a harmonické.

církvích.⁴⁷ Příslušníci Hnutí obnovy zdůrazňovali „život v Duchu“ a význam nadpřirozených duchovních darů, ale ne vždy přijímali dvoustupňovou teologii (otázka prvního a druhého požehnání) a pojetí jazyků jako potvrzení křtu Duchem svatým. Andrew Walker připomíná, že v katolických kruzích získalo Hnutí obnovy respekt, až když ho počátkem sedmdesátých let podpořil kardinál Suenens (1904-1996).

Třetí vlna charismatického křesťanství je spojována s postupným rozdělením a fragmentací charismatických aktivit jako důsledku vzniku celé řady nezávislých a nonkonformních charismatických skupin⁴⁸. Tato třetí vlna (tzv. neocharismatické hnutí) byla tvořena směsí nezávislých nonkonformistů, probuzenců a stoupců původního klasického letničního hnutí, kteří většinou opouštěli své domovské církve a vytvářeli své vlastní uskupení.⁴⁹ Neocharismatické hnutí je v mnohém podobné klasickému letničnímu (první vlna) a charismatickému (druhá vlna), ale v jeho učení lze postřehnout prvky, které ho od předchozích dvou vln odlišují. Jedním z těchto prvků je přesvědčení, že člověk může být pokřtěn Duchem svatým při obrácení. Tento křest není interpretován jako druhé dílo milosti, které následuje po novém narození (znovuzrození). Dalším je očekávání vícečetného či opakovaného naplnění Duchem svatým a poněkud rezervovaného přístupu k pojetí jazyků (glosolálii) jako jednoho z duchovních darů, které Bůh může udělit pouze některým. Mluvení v jazycích zde není považováno za počáteční fyzický důkaz určité duchovní zkušenosti, ale spíše je chápáno jako dar pro vnitřní budování věřícího či jako modlitební jazyk. Dalším rozdílem je pojetí křtu Duchem svatým jako zmocnění ke službě.⁵⁰ Výčet církevních skupin, které se řadí do této tzv. „třetí vlny“, je rozsáhlý.⁵¹ Rychlý růst po celém světě přinesl širokou škálu různých forem uctívání, metod evangelizace, církevních struktur atd. Řada jejich představitelů svým učením ovlivňovala i křesťany stojící mimo hranice neocharismatického hnutí. Mezi tato hnutí patří i Hnutí víry, které je v širších křesťanských kruzích známé především pro své zaměření na víru. Víra je v jeho teologii zdrojem či „prostředníkem“ pro přijetí zaslíbených Božích požehnání (trvalé zdraví

⁴⁷ Charismatické Hnutí obnovy svým postojem a snahou zůstat ve svých domovských církvích přispívali k ekumenismu, který v některých zemích přetrvával až do konce 20. století.

⁴⁸ Nezávislý nonkonformismus není v letničním hnutí neobvyklým jevem. Od počátku své existence v něm existovali věřící, kteří stáli buď na okraji svých denominací, nebo byli zcela nezávislí.

⁴⁹ Jedním z charakteristických rysů letničního a charismatického křesťanství je určitá vnitřní dynamika, která často vede ke štěpení a vzniku nových nezávislých charismatických společenství

⁵⁰ WAGNER, C. P. „Neocharismatics“ in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, s. 1141.

⁵¹ Do této skupiny se řadí Pastýřské hnutí, Hnutí Víry, hnutí Vinice, Prorocké hnutí atd.

a prosperitu lze považovat za nejvýraznější příklady těchto požehnání). Za diskutabilní lze považovat i pohled na pohled dějiny spásy, který úzce souvisí s jeho antropologickým, christologickým a soteriologickým pojetím.

1.2. TŘI VLIVNÍ PŘEDSTAVITELÉ Hnutí VÍRY

Pro tuto studii byli vybráni tři vlivní protagonisté Hnutí víry, kteří působili především ve Spojených státech a kteří pomáhali formovat jeho učení. Pro tuto studii byli vybráni Essek W. Kenyon, Kenneth E. Hagin a Kenneth Copeland. Tento výběr je dán jejich vlivem a tím, že práce vybraných protagonistů zahrnují celou teologii tohoto hnutí (nezaměřují se pouze na její dílčí aspekty).

1.2.1. ESSEK WILLIAM KENYON (1867-1948)

Essek W. Kenyon se narodil 24. 4. 1867 v Hadley, malém dřevorubeckém městečku, ve státě New York. Díky nízké životní úrovni své rodiny musel ve dvanácti letech ukončit školní docházku a hledat si práci.⁵² Na severovýchodě Spojených států, kde Kenyon prožil své mládí, bylo v tehdejší době poměrně časté, že se věřící křesťané odvraceli od tehdy převládajícího kalvinismu k imanentnější formě křesťanské víry, která charakterizovala hnutí vyššího života a uzdravování vírou.⁵³ V té době také rostl vliv filozofie Nového myšlení a Křesťanské vědy.⁵⁴

⁵² Kenyon své nedostatečné vzdělání vnímal jako hendikep, a proto se celý život věnoval sebevzdělávání a samostudiu. Ale navzdory své touze, nikdy žádnou školu nedokončil. Všechny tituly, které v průběhu života získal (včetně doktorátu), byly v jeho případě pouze čestné. Srov. SIMMONS, D. H. E. W. *Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*. Lanham, Md.: The Scarecrow Press, 1997, s. 2- 4.

⁵³ Hnutí vyššího života se úspěšně prosazovalo na obou stranách Atlantiku. Keswické hnutí (britský ekvivalent severoamerického hnutí svatosti, v jehož čele stáli např. F. B. Meyer, Andrew Murray či G. Campbell Morgan) věřilo v „druhé dílo milosti“, které potlačilo hřích, zatímco jeho americký protějšek (reprezentovaný např. A. J. Gordonem a A. B. Simpsonem) učil, že toto „druhé dílo milosti“ hřích odstranilo. Tato hnutí se vzájemně ovlivňovala a mezi jejich učením a praxí existovalo úzké propojení. Jejich učení se soustředilo na naplnění Duchem svatým, které člověku umožňuje získat moc nad hříchem a vybavuje ho mocí ke křesťanské službě. Mnozí z představitelů hnutí Vyššího života věřili v nadpřirozené uzdravování skrze modlitbu, což je spojovalo s hnutím Božího uzdravování, které tuto službu praktikovalo. Učili, že modlitba za uzdravení by měla být normální součástí vyššího křesťanství.

⁵⁴ Hnutí Nového myšlení vzniklo ve Spojených státech a jeho počátky jsou spojeny především se jménem amerického mesmeristy a léčitele P. P. Quimbyho (1802-1866). Základní ideje tohoto hnutí vycházely z panteistického pohledu na Boha jako neosobní síly, která působí a vládne prostřednictvím svých zákonů. Nové myšlení zdůrazňovalo imanenci Boha, který sám sebou naplňuje celý svět, duchovní charakter vesmíru, dostupnost Boží moci a božskou přirozenost člověka. V antropologii Nového myšlení je zdůrazňováno, že život Boží a život lidský jsou v podstatě totožné. Liší se pouze stupněm, nikoli kvalitou. Ježíš v učení tohoto hnutí představoval vzor, který pouze ukazuje cestu. Hřích, nemoc

Kenyon se ke křesťanství se obrátil v době mezi svým patnáctým a devatenáctým rokem. Když mu bylo devatenáct let, měl své první kázání v metodistické církvi v Amsterdamu ve státě New York. Tuto církev později opustil a v roce 1894 přešel k baptistům.⁵⁵ V roce 1892 se přestěhoval do Bostonu a zde se také ve stejném roce zapsal ke studiu na Emerson College of Oratory jejíž prostředí bylo silně prochnuto učením a filozofií Nového myšlení.⁵⁶ Mezi Kenyonovými kritiky se vede vášnivá diskuze o tom, do jaké míry se učení, s nímž se zde setkal, promítlo do jeho teologie. Zatímco Daniel R. McConnell je přesvědčen, že toto prostředí mělo na Kenyona formativní vliv,⁵⁷ Dale H. Simmons připomíná, že Kenyon byl vůči učení Nového myšlení kritický.⁵⁸

Po svém odchodu z Emersonovy koleje Kenyon založil školu Bethel Bible Institut,⁵⁹ kterou až do roku 1923 vedl a jejíž provoz financoval převážně ze svých evangelizačních kampaní a darů. Usiloval o to, aby škola fungovala jako „dílo víry, které bude navenek prezentovat Boží realitu v běžném životě.“ Vzorem mu byly sirotčince Georga Müllera (1805-1898)⁶⁰ a útulky vedené Charlesem Cullisem (1833-1892).⁶¹ Jejich vliv byl patrný i v tom, že tento Bethel Bible Institut nabízel bezplatné

a problémy člověka byly interpretovány jako důsledek nesprávného myšlení. Oproti tomu správné myšlení, spojené s odmítnutím problémů a nemoci na rovině vědomí, má léčebný účinek.

Mezi učením Nového myšlení a Křesťanské vědy existoval úzký vztah. Zakladatelkou Křesťanské vědy byla Mary Baker Eddyová (1821-1910), která byla silně ovlivněna Quimbyho učením.

⁵⁵ V roce 1898 tuto církev opustil a stal se nezávislým. O několik let později sice zvažoval své připojení k Assemblies of God, nakonec však od tohoto úmyslu upustil. E. W. Kenyon se navzdory své nezávislosti celý život považoval za baptistu.

⁵⁶ Zakladatel školy, Charles W. Emerson, byl konvertitou ke Křesťanské vědě. Kromě něho byli s touto školou spojeni i další významní praktici Křesťanské vědy jako např. Laura Careyová, Irving C. Tomlinson. Jako profesori zde po určitou dobu působili Ralf W. Trine a Horatio J. Dresser, který se později stal historikem Nového myšlení. Srov. McCONNELL, D. R. *Jiné evangelium*, s. 63-64.

⁵⁷ McConnell je přesvědčen, že Kenyon byl během svého studia na Emersonově koleji indoktrinován učením Nového myšlení a Křesťanské vědy. Podle něho Kenyonovo učení představuje synkrezí křesťanského fundamentalismu a metafyziky Nového myšlení. Připomíná skutečnost, že Kenyon byl vůči stavu tehdejší církve kritický a obviňoval ji, že nedokáže vyjít vstříc touze člověka po nadpřirozeném. Jako důvod tohoto selhání viděl její odpor vůči nadpřirozenému, který ve svém důsledku zredukoval evangelium na otřepané fráze a etické požadavky, které postrádaly moc osvobodit a uzdravovat. Srov. McCONNELL, D. R. *Jiné evangelium*, s. 57- 59.

⁵⁸ Simmons si v této souvislosti mnohem více všimá představitelů hnutí vyššího života a uzdravování vírou a přináší doklady o jejich vlivu na Kenyonovo učení i praxi. Ukazuje, že Kenyon byl mnohem více ovlivněn takovými postavami, jakými byli A. J. Gordon, Andrew Murray, A. T. Pierson a A. B. Simpson. Srov. SIMMONS, D. H. *E. W. Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*, s. 2-4.

⁵⁹ Tuto školu Kenyon založil kolem roku 1900. Pozemky a budovy pro její zřízení mu věnovali jeho přátelé John a Susan Marbleovi. Srov. Tamtéž, s. 28.

⁶⁰ Georg Müller byl zakladatel sítě sirotčinců v Bristolu, kde se staral o sirotky z nejchudších soc. vrstev. Svým svěřencům zde také cíleně poskytoval zdarma vzdělání. Nikdy nežádal o finanční pomoc a provoz svých sirotčinců financoval pouze z darů. Müller byl také zakládajícím členem společenství Plymouthských bratří.

⁶¹ Charles Cullis je známý pro svou rozsáhlou sociální práci a také nakladatelskou činnost, díky které se

vzdělání jak mužům, tak ženám. Od každého studenta se naoplátku očekávalo, že pro školu odpracuje zdarma čtyři hodiny denně. Stejně tak nebyli odměňováni ani učitelé, což jim ale nebránilo v zájmu o práci na této škole. Vyučovala se zde rétorika, angličtina, dějiny, psychologie a v omezené míře i teologie (pouze základy). Nicméně od počátku své existence se Bethel potýkal s existenčními problémy. V roce 1907 byl jmenován prezidentem školy Francis S. Bernauer, akademicky vzdělaný člověk a Kenyonův spolužák z Emersonovy koleje, který po existenční stránce pomohl školu postavit na nohy.⁶² Prosperita, která následovala, trvala více jak deset let. Úspěch Bethelu pramenil mimo jiné i z toho, že se mu podařilo získat několik vysoce vzdělaných a kvalifikovaných učitelů. Po Bernauerovi přišla do školy Margareta Kochová, která své vzdělání získala na Columbia school of expression v Chicagu a Colby College. Kochová stejně jako Bernauer byla absolventkou Emersonovy koleje. V této době sílily Kenyonovy vazby na službu Adonirama J. Gordona a Alberta B. Simpsona – učitelů, kteří byli spojeni s Gordon's Missionary Training School a Simpsonovou křesťanskou a misijní aliancí. Kromě těchto kontaktů Kenyon pokračoval ve stále těsnějších vazbách na nově vznikající letniční hnutí.⁶³

V roce 1923 Kenyon po bližší neurčených sporech Bethel opustil. Po jeho odchodu se škola přestěhovala ze Spenceru do Dudley v Massachusetts a byla přejmenována na Dudley Bible Institute and Nichols Academy. Z Dudley se posléze stěhovala ještě jednou, aby pak natrvalo zakotvila v Barringtonu na Rhode Islandu, kde se z ní stala prestižní Barrington College. Tato Barrington College se koncem 20. století spojila s Gordon College, která představovala jednu z prestižních evangelikálních kolejí pro svobodná umění.⁶⁴

Po svém odchodu z Bethelu Kenyon odjel do Kalifornie, kde absolvoval sérii evangelizačních shromáždění, která mu vynesla pověst zdatného řečníka. Jeho vztah

mohla šířit literatura vztahující se k tématu Božího uzdravování. Cullis se seznámil s učením Hnutí svatosti na shromáždění vedeném Phoebe Palmerovou a později se stal jedním z jeho vůdců. Byl to právě on, kdo v tomto hnutí prosazoval přesvědčení, že uzdravení je darem, který je věřícímu nabízen, stejně jako uzdravení. V roce 1864 Cullis otevřel zařízení pro nemocné tuberkulózou, které zpočátku fungovalo jako hospic, kde se poskytovala křesťanská pastýřská péče. Později se mu podařilo vytvořit celou síť těchto zařízení. Zkušenosti s Božím uzdravováním vedly Cullise k založení „domů léčení vírou“, kde byli pacienti vedeni k tomu, aby si vírou přivlastnili Boží uzdravení. Tyto domy se pak ve Spojených státech staly vzorem pro řadu dalších podobných zařízení. Srov. Pavel Hejzlar, *Dva přístupy k Božímu uzdravení*, Praha: Emet, 2010, s. 3.

⁶² Francis S. Bernauer tuto pozici zastával pouhé dva roky.

⁶³ Srov. SIMMONS, D. H. E. *W. Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*, s. 33.

⁶⁴ Srov. McCONNELL, D. R. *Jiné evangelium*, s. 44.

k baptistické církvi se ale postupně zhoršoval. Ačkoli v té době koketoval s letničním hnutím (podal si přihlášku do Ansemblies of God), jeho součástí se nikdy nestal.⁶⁵ V roce 1926 se stal pastýřem nezávislého baptistického sboru v Pasadeně. Později se přemístil do Los Angeles, kde založil nový sbor, který prosperoval a velice brzy měl více jak tisíc členů. V roce 1931 se přestěhoval do Seattlu, kde založil New Covenant Baptist Church. V tom samém roce také zahájil své pravidelné rozhlasové vysílání pod názvem Kenyon's Church of the Air.⁶⁶

Ačkoli navenek se zdál být ve svém evangelizačním úsilí úspěšný, v Kenyonovi narůstalo přesvědčení, že církve zakouší velké odpadnutí od víry. Zajímavé je, že za hlavní viníky této situace považoval Křesťanskou vědu a Nové myšlení. Tato hnutí vnímal jako ateistická hnutí, která odmítla realitu osobního Boha. Církve Křesťanské vědy pro něho byly církve bez krve Ježíše Krista. Uvědomoval si, že masy lidí, které se hrnuly do těchto církví, byli hladoví po doteku duchovní reality. Píše: „Nemůžeme ignorovat úžasný růst Křesťanské vědy, Unity, Nového myšlení a spiritismu. Lidé, kteří se k nim hrnou, nejsou žádné nevědomé masy, ale ti nejkultivovanější a nejbohatší v zemi. Nejsilnějším magnetem je pro ně nadpřirozený prvek tzv. náboženství a nejcennějším aktivem jsou svědectví o uzdravení. Nemůžeme zavírat oči před skutečností, že v mnoha našich městech na pacifickém pobřeží má dnes paní Eddyová více stoupenců a ve svých sborech větší návštěvnost, než tradiční denominace.“⁶⁷ Byl přesvědčen, že většinové církve ztratily schopnost tyto lidi oslovit a uspokojit jejich touhu po doteku Boha zázraků. Důvodem tohoto selhání byl odpor vůči všemu nadpřirozenému, který zredukoval evangelium na otřepané fráze a etické požadavky.⁶⁸ Byl přesvědčen, že většinové církve mají pouze víru „smyslového poznání“, která nikdy

⁶⁵ Důvodem, proč se Kenyon nepřipojil k letničním, může být fakt, že nikdy nepřijal některé z jejich doktrín. Odmítal přijmout „jazyky“ jako počáteční důkaz křtu v Duchu svatém a rovněž odmítal jejich učení o druhém (či následném) díle milosti, tj. křtu v Duchu svatém. Toto učení nazýval „bludným učním“. Srov. KENYON, E. W. *The Bible in the Light of our Redemption*, Seattle, Washington, Kenyon's Gospel Publishing Society 1969, s. 262 – 263. Kenyon byl přesvědčen, že ke křtu Duchem dochází při obrácení, kdy „jsme všichni jedním Duchem pokřtěni do jednoho těla“ (1 Kor 12,12.13) Byl také přesvědčen, že všechny další zkušenosti s Duchem svatým jsou „naplňování Duchem a že plnost Ducha je přivlastněna aktem víry. V těchto aspektech svého učení se Kenyon přibližuje více tomu, co bylo přijato a vyučováno v keswickém hnutí. Srov. KENYON, E. W. *The Holy Spirit, in The Bible in the Light of our Redemption*. Seattle, Washington, Kenyon's Gospel Publishing Society 1969, s. 1-8.

⁶⁶ Richard M. RISS, *Kenyon, Essek William*, in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, s. 819.

⁶⁷ KENYON, E. W. *The Wonderfull Name of Jesus*. Seattle, Washington, Kenyon's Gospel Publishing Society 1927, s. 70.

⁶⁸ Srov. Tamtéž, s. 70.

nepozvedne zrak za hranici smyslů. Došel k závěru, že lidé potřebují „nové vidění Krista, nový „výklad Božího plánu vykoupení.“⁶⁹

Vzhledem k tomuto přesvědčení by se mohlo očekávat, že to Kenyona bude přitahovat směrem k letničnímu hnutí. Opak byl ale pravdou. Navzdory jeho kladům, které uznával, byl přesvědčen o přílišné závislosti tohoto hnutí na emocionálních a fyzických projevech. Byl přesvědčen, že toto hnutí je odsouzeno k zániku, protože jeho stoupenci více než Slovu důvěřují fyzickým projevům. Tvrdil, že jediným důkazem, který člověk potřebuje pro každou duchovní pravdu, je Boží Slovo.⁷⁰

Kenyon zemřel v roce 1948 ve svých 80 letech. Krátce před svou smrtí pověřil svou dceru Ruth, aby se postarala o jeho pozůstalost. V době jeho úmrtí vycházel Kenyon's Herald of Life v počtu více jak dvacet tisíc výtisků. Kenyon's Gospel Publishing Society bylo fungujícím vydavatelstvím, které dodnes působí a stále vydává Kenyonovy knihy.⁷¹

⁶⁹ Srov. SIMMONS, D. H. E. W. *Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*, s. 33.

⁷⁰ Srov. KENYON, E. W. *The Holy Spirit, in The Bible in the Light of our Redemption.*, Seattle, s. 1-8. Kenyon sice letniční hnutí považoval za požehnání pro Spojené státy, ale vytýkal mu, že je příliš orientované na prožitky. Na svých shromážděních učil o Božím uzdravování a praktikoval ho, ale učil ho jako neletniční. Byl přesvědčen, že letniční praxe Božího uzdravování se až příliš zaměřuje na „smyslové poznání“.

⁷¹ Srov. SIMMONS, D. H. E. W. *Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*, s. 44

1.2.2. KENNETH ERWIN HAGIN (1917-2003)

Na rozdíl od Kenyonových spisů jsou Haginovy práce plné autobiografických informací. Kenneth E. Hagin se narodil v roce 1917 v McKinney a vyrůstal v Texasu. Jeho otec opustil rodinu, když bylo Haginovi šest let. Problémy, související s odchodem otce a nedostatkem peněz, zapříčinily nervové a fyzické zhroucení jeho matky. V důsledku toho se rodina musela přestěhovat k prarodičům. On sám ve své knize *Co dělat, když víra slábne a vítězství se ztrácí* vzpomíná, jak mu babička ještě jako malému dítěti občas dávala za úkol matku hlídat, protože hrozilo nebezpečí, že spáchá sebevraždu.⁷² Tyto zážitky Hagina velice ovlivnily a celý život se k nim vracel. On sám od dětství trpěl vrozenou srdeční vadou, která mu nedovolovala vést normální život. Jeho zdravotní stav se v průběhu let zhoršil natolik, že ve svých patnácti letech byl zcela upoután na lůžko.⁷³ Lékaři viděli jeho stav jako beznadějný a nedávali mu žádnou šanci na uzdravení. Ke všem problémům se ještě přidala nevléčitelná choroba krve. Hagin vzpomíná, že mu v této době selhávalo srdce a chvílemi upadal do bezvědomí. V čase, kdy se dokázal alespoň trochu soustředit, brávil do ruky babiččinu Bibli s nadějí, že v ní najde pomoc a odpověď na své otázky. Zásadní se pro něho ukázala slova z Mk 11,23-24, která se později stala mottem jeho života a služby. Hagin ve svých knihách mnohokrát popisoval, jak k němu tyto verše promluvily a jak si při jejich četbě uvědomil, že znamenají přesně to, co říkají. Tehdy v prosté víře podle nich jednal a byl uzdraven. Toto fyzické uzdravení (v roce 1934) pak zásadně ovlivnilo směr i sílu jeho služby.

Hagin byl původně členem baptistické církve. V roce 1937 prožil křest Duchem svatým a tato zkušenost později zapříčinila jeho rozchod s touto církví. V roce 1939 vstoupil do Assemblies of God, kde mezi lety 1939-1949 působil jako pastor. Harrel je přesvědčen, že Haginova raná služba byla hluboce ovlivněna Oraleem Robertsem.⁷⁴ V Haginových knihách je však mnohem patrnější vliv Esseka. W. Kenyona, Johna MacMillana, Johna G. Lakea a Smithe Wiggleswortha. Zejména Wigglesworth a Lake jsou Haginem opakovaně zmiňováni.⁷⁵ Je však zajímavé, že Hagin nikde ve svých

⁷² Srov. HAGIN, K. E. *Co dělat, když víra slábne a vítězství se ztrácí.*, Příbram: Vydavatelství Břetislav Šípek, 1994, s. 18.

⁷³ Srov. HAGIN, K. E. *Išiel som do pekla*, Humenné: Kresťanské spoločenstvo Humenné, 1995, s. 20.

⁷⁴ Srov. HARRELL, D. E. *Oral Roberts: An American Life*, Indiana University Press, 1985, s. 152.

⁷⁵ Tito muži budou podrobněji představeni v následujících kapitolách.

knihách neodkazuje na Kenyonovy spisy. Tato skutečnost je zarážející, protože to byly především jeho knihy, z nichž Hagin čerpal nejvíce.

Po roce 1949 se Hagin vydal na cestu nezávislého evangelisty. On sám sebe ale viděl především jako proroka a učitele. Někdy v průběhu této doby přijal Boží pověření učit jeho lid víře. Pavel Hejzlar tento jeho krok dává do kontextu s rozmachem hnutí uzdravování, které se ve Spojených státech šířilo mezi lety 1947-1958.⁷⁶ V roce 1974 Hagin založil Rhema Bible Training Centre v Tulse v Oklahomě, které dodnes existuje a v současné době má tisíce absolventů. Hagin byl také velice plodným autorem, jehož knihy vycházejí po celém světě a ve velkých nákladech. Pravidelně publikoval v měsíčníku Word of Faith. Jeho učení se šířilo i prostřednictvím magnetofonových záznamů, televize a rádiového programu Faith Seminar of the Air. Ačkoli Hagin v průběhu své služby příliš necestoval, studenti a posluchači jeho přednášek se postarali o rozšíření tohoto učení po celém světě.⁷⁷ Služba, kterou Hagin založil, pokračuje i po smrti (2003). Na stránkách Kenneth Hagin Ministries lze nalézt celou řadu článků, knih, videí a podcastů, které nacházejí své posluchače po celém světě.⁷⁸

Je zajímavé, že Hagin ve svém učení neprojevuje velký zájem o politické a společenské dění ve své zemi (nenajdeme v něm téměř žádnou sociální či společenskou kritiku). Důvodem tohoto nezájmu mohla být jeho zkušenost s letničním hnutím, pro které sociálně- politické problémy nebyly velkým tématem.⁷⁹ Jak již bylo výše zmíněno, Haginovo učení je z velké části závislé na Kenyonových spisech, z nichž čerpal. Atkinson připomíná, že jediný Haginův odklon od Kenyonova učení lze nalézt v tom, co neopakuje.⁸⁰ Pro oba platí, že jejich teologie je silně antropocentrická. Jediný rozdíl mezi nimi lze spatřit v tom, že Hagin ve svých spisech příliš nerozvádí učení o duchovní smrti Ježíše Krista.

⁷⁶ Srov. ATKINSON, W. P. *The „Spiritual Death“ of Jesus: A Pentecostal Investigation*, s. 27.

⁷⁷ McConnell připomíná, že „Hagin je tím, kdo svým učením dal povstat nejrychleji rostoucímu hnutí v rámci charismatického křesťanství. Srov. McCONNELL, D. R. *Jiné evangelium*, s. 55. Podobně hovoří i Simmons, podle něhož Hagin zasáhl na konci 20. Století více lidí, než kdokoli jiný. Srov. SIMMONS, D. H. E. W. *Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*, s. 298.

⁷⁸ Kenneth Hagin Ministries [online] © 2022 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://www.rhema.org/index.php?option=com_content&view=featured&Itemid=577

⁷⁹ Zde je míněno letniční hnutí první poloviny 20. století.

⁸⁰ Srov. ATKINSON, W. P. *The „Spiritual Death“ of Jesus: A Pentecostal Investigation*, s. 22.

1.2.3. KENNETH COPELAND (1937-)

Na rozdíl od svých dvou předchůdců měl Kenneth Copeland méně obtížné dětství. Vyrůstal v poměrně slušně situované křesťanské rodině. Během svého dospívání si sice prošel obdobím vzdoru, během něhož, jak sám přiznává, „vrazil klín mezi sebe a svého otce.“⁸¹ V roce 1962 prožil obrácení a o pět let později se přihlásil ke studiu na Oral Roberts University, kde ale vydržel necelý rok. Po svém odchodu z univerzity založil v roce 1968 evangelizační společnost. Copeland otevřeně přiznává, že ve svém přístupu k víře byl silně ovlivněn Haginovými učitelskými materiály. V této době začal také spolupracovat s Oralem Robertsem, u něhož viděl uplatňovat stejné principy víry jako u Hagina. Copeland se občas o Robertsovi zmiňuje jako o svém mentorovi ve službě, ale Daniel McConnell a Andrew Perriman ho vidí spíše jako někoho, kdo svým učením i praxí navazuje na Kennetha Hagina. On sám Hagina nazývá svým „duchovním otcem“. Copeland, stejně jako jeho žena Gloria Copelandová, se velmi uznale vyjadřuje i o Esseku Kenyonovi, kterého vidí jako velkého Božího muže. Na Kenyonův vliv ukazuje i Copelandovo kázání *What Happened from the Cross to the Throne*, které nese stejný název jako jedna z Kenyonových knih.⁸²

Copeland na rozdíl od Hagina projevuje větší zájem o politické a společenské dění ve své zemi. Opakovaně své posluchače vybízí, aby šli k volbám a aby pečlivě zvažovali svou volbu. Tento Copelandův zájem o politické dění ale neprostupuje jeho učením a ve svých knihách se tohoto tématu příliš nedotýká.⁸³ Ústředním tématem a předmětem jeho učení zůstává téma víry, prosperity a zdraví. V současnosti je Copeland považován za neoficiálního vůdce Hnutí víry. Například McConnell ho

⁸¹ Srov. COPELAND, K. *The first 30 years: A Journey of Faith*, Kenneth Copeland Publications, 1997, s. 5.

⁸² COPELAND, Kenneth. *What Happened From the Cross to the Throne*. In: *Kenneth Copeland Ministries* [online]. 25. 3. 2015. [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <https://blog.kcm.org/what-happened-from-the-cross-to-the-throne/>

⁸³ Ze všech uvedených autorů pouze Copeland projevuje určitý zájem o socio-politické dění, nahlíží však na něj pouze v kontextu problémů padlého světa. Mnohem více se zajímá, stejně jako Kenyon a Hagin, o odpověď člověka na osobní setkání s Bohem jako život proměňující skutečnost. Všichni jsou přesvědčeni, že individuální proměna jednotlivců musí ve svém důsledku vést i k proměně společnosti a jejích institucí.

nazývá korunním princem Haginova trůnu⁸⁴ a Perriman o něm hovoří jako o nejznámější postavě Hnutí víry.⁸⁵

2. ZÁKLADNÍ TEOLOGICKÉ DŮRAZY V UČENÍ Hnutí VÍRY

V této části budou představena základní východiska teologie Hnutí víry.⁸⁶ Tato pak budou podrobena detailnější analýze v dalších částech této práce. Oddíl 2. 1. se bude zabývat nástinem doktríny o Bohu a Satanu. V oddílech 2. 2 - 2. 2. 1. jsou představeny základní antropologické důrazy, které jsou pro teologii Hnutí víry charakteristické. Oddíl 2. 3 je věnován nástinu základních východisek christologické reflexe v teologii Hnutí víry.

2.1. POJETÍ BOHA A SATANA V UČENÍ Hnutí VÍRY

Když představitelé tohoto učení mluví o Bohu, popisují ho jako osobního, spravedlivého a všemohoucího Stvořitele.⁸⁷ Při definování Boží přirozenosti je mnohem více zdůrazňován život než láska. Největší důraz je kladen na spravedlnost jako na nejdůležitější Boží atribut. Boží odpovědí na lidský hřích je spravedlivý hněv, který je Kristovou smrtí usmířen.⁸⁸

Bůh a Satan jsou v této teologii představováni jako dva mocní aktéři dramatu lidské spásy. Satan, kterému toto učení připisuje překvapivě velkou moc, je považován za anděla, který v důsledku své vzpoury padl do hřichu, ztratil své původní postavení a stal se Božím nepřitelem.⁸⁹ Od té doby je ztělesněním zla a hřichu, lži i nenávisti.⁹⁰ Jeho význam v tomto učení ilustruje fakt, že představitelé tohoto hnutí o něm hovoří jako o podstatné či dokonce výlučné opozici ve vztahu k Božímu vykupitelskému plánu

⁸⁴ Srov. McCONNELL, D. R. *Jiné evangelium*, s. 17.

⁸⁵ Srov. PERRIMAN, A. *Faith, Health and Prosperity*, Carlisle, Cumbria: PaterNoster Press, 2003, s. 3.

⁸⁶ Představitelé Hnutí víry nikde ve svých pracích nepředkládají systematický výklad

⁸⁷ KENYON, E. W. *Advance Bible Course*, Lynnwood, Washington: Kenyon's Gospel Publishing Society s. 33.

⁸⁸ Srov. HAGIN, K. E. *Zoe: The God-Kind of Life*, s. 12. [Kindle Edition] Faith Library Publications (2010). Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B004ASNAG4/ref=kinw_myk_ro_title

⁸⁹ Srov. HAGIN, K. E. *Vítězná církev*, Praha: Studio Petřina, 2012, s. 11.

⁹⁰ Srov. KENYON, E. W. *Jesus the Healer*, Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 2010, s. 62-63.

s člověkem.⁹¹ Biblická jména daná Satanovi zjevují nejen jeho podstatu a charakter, ale i oblast autority zde na zemi.⁹² Dualistické pojetí vztahu Bůh – Satan bude později podrobněji prodiskutováno v dalších kapitolách.

2.2. ČLOVĚK

Vrcholem a účelem Boží stvořitelské činnosti bylo stvoření Adama a Evy. Hagin ani Copeland příliš nespekulují o důvodech, které vedly Boha ke stvoření člověka. Ve svém výkladu Božího aktu stvoření nejdou nad rámec toho, co předkládají první kapitoly knihy Genesis. Oproti tomu Kenyon učí, že „důvodem pro stvoření člověka bylo Boží osamělé srdce, které toužilo po dětech, prahlo po synech a dcerách.“⁹³

Člověk, stvořený podle Božího obrazu a k jeho podobě, měl být jeho věčným společníkem. V antropologii Hnutí víry člověk stojí jen o trochu níže než Bůh.⁹⁴ „Člověk není fyzická bytost. Člověk je duch“, píše Hagin.⁹⁵ Podle tohoto učení je člověk ve své přirozenosti složen ze tří ontologicky rozlišitelných skutečností – těla, duše a jim nadřazeného ducha. Stavba lidské osoby je koncentrická. Jejím jádrem (skutečným „já“) je duch, který se projevuje skrze duši, a ta pak ovládá tělo. Lidský duch, ve kterém spočívá otisk Božího obrazu, je nositelem duchovních kvalit. Být stvořen k Božímu obrazu v této antropologii znamená být téže kategorie, téže podstaty, jako Bůh. Rozdíl spočívá pouze ve stupni, nikoli v kvalitě této podstaty.⁹⁶

⁹¹ Srov. MACCHIA, F. D. „Zapuzování nepřítele – Satana a démonů,“ in *Systematická teologie*, ed. Stanley M. Horton, Albrechtice: Křesťanský život, 1996, s. 219. Macchia zdůrazňuje, že „celé vykupitelské Boží jednání se tak zužuje na ničení ďábla, takže soteriologie, christologie, pneumatologie i všechny ostatní teologické disciplíny se probírají téměř výlučně ve světle potírání démonů.“

⁹² HAGIN, K. E. *Vítězná církev*, s. 15; KENYON, E. W. *The Father and his Family*, s. 47;

⁹³ KENYON, E. W. *The Father and his Family*, s. 26. Ze všech titulů, které Písmo pro Boha užívá, Kenyon jednoznačně upřednostňuje označení otec. Tento titul podle něho nejlépe vystihuje kvalitu vztahu mezi Bohem a člověkem. Člověk se má k Bohu vztahovat jako ke svému milujícímu otci. Kenyon, stejně jako později Hagin, klade důraz na postavení člověka jako Božího syna/dcery, které s sebou nese i nárok na dědictví. Aby byl člověk vůbec schopen ujmout se tohoto dědictví v celé jeho šíři, musí pochopit svá práva i výsady, které z tohoto postavení vyplývají

⁹⁴ Srov. KENYON, E. W. *Father and his family*, 32

⁹⁵ Srov. HAGIN, *Trojí dimenze člověka*, s. 13. Hagin zde píše: „Lidé jsou ve stejné třídě s Bohem, protože Bůh je duch a Bůh stvořil člověka, aby s ním měl obecnství.“

⁹⁶ Srov. KENYON, E. W. *Advanced Bible Course, Studies in the deeper Life*, s. 158

2.2.1. LIDSKÝ PÁD A DUCHOVNÍ SMRT JAKO JEHO DŮSLEDEK

Tendence zdůrazňovat ďáblovu pozici vede podle Franka D. Machii k ochotě legalizovat Satanův oprávněný nárok na lidstvo a definovat jeho působení jako vládu „boha tohoto světa, kterou je Bůh nucen respektovat.“⁹⁷ Podle této teorie Bůh stvořil svět pro člověka a pověřil ho autoritou mu vládnout.⁹⁸ V přeneseném slova smyslu se tak člověk stal bohem tohoto světa. Adam se však dopustil velezrady, zhřešil a v okamžiku pádu předal tuto svou autoritu do rukou Božího nepřítele. Satan se tak stal bohem tohoto světa. Důsledkem pro člověka byla jeho „duchovní smrt“ a to, že se ocitl pod Satanovou „legálně“ převzatou mocí. Aby Bůh člověka získal zpět, musel s ďáblem jednat podle „práva“ a za naše vykoupění zaplatit výkupné, kterým měl být jeho Syn.⁹⁹ Satan, který na tuto nabídku přistoupil, netušil, že Ježíše kvůli jeho svatosti a božské moci v záhrobí neudrží.¹⁰⁰ Jeho zmrtvýchvstáním tak přišel nejen o výkupné, ale i o své zajatce.¹⁰¹ Satan se tak chytil na návnadu Ježíšova lidství a byl přemožen jeho božstvím.¹⁰²

Duchovní smrt je v teologii Hnutí víry definovaná jako stav lidské existence, v němž je člověk oddělen od Boha a současně je svou přirozeností spojen se Satanem. Toto spojení zahrnuje účast na satanské přirozenosti a podřízenost jeho autoritě. Podle této teologie hřích ve svém důsledku lidstvo „přiblékl do přirozenosti smrti, přirozenosti samotného ďábla.“ Aby Bůh člověka získal zpět, musel s ďáblem jednat podle „práva“ a zaplatit výkupné, kterým se měl stát jeho Syn. Satan, který na tuto

⁹⁷ Srov. MACCHIA, F. D. „Zapuzování nepřítele – Satana a démonů,“ in *Systematická teologie*, s. 219. Zde Macchia píše, že „tendence zdůrazňovat roli Satana vede mezi křesťany občas až k ochotě legalizovat jeho pozici a protibožskou roli, jako by Satan měl oprávněný nárok na lidi a vlády, jako by jeho pozice „boha tohoto světa“ měla být lidmi, ba dokonce Bohem respektována! Opozici Satana vůči evangelium lze porozumět jedině ve světle hloubky Boží milosti, které se zlo protiví a kterou se snaží zničit. Skutečné tragédii temnoty lze porozumět jedině v kontextu slavných skutečností Božího světla. Nový zákon zdůrazňuje Boží slávu a život s Bohem, nikoli pokusy nepřítele protivit se jim.“

⁹⁸ Srov. KENYON, E. W. *Father and his Family*, s. 32

⁹⁹ BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*, Praha: Návrat domů, 2003, s. 135.

¹⁰⁰ Srov. Tamtéž, s. 135. Berkhof píše: „Satan se chytil na návnadu Ježíšova lidství a byl přemožen jeho božstvím.“

¹⁰¹ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 212. „Nový zákon sice užívá velmi často metaforu, která popisuje soteriologický význam Ježíšovy smrti jako zaplacení výkupného či ceny našeho vykoupění, ale na žádném místě se neříká, komu bylo toto výkupné určeno. Mlčení o tom, komu bylo třeba zaplatit výkupné, nechávalo otevřené dveře různým spekulacím, a tak kupříkladu Origenes soudil, že Kristus platil svou krví výkupné ďáblu.“ Zde je třeba si povšimnout, že obdobně jako Origenes i představitelé Hnutí Víry učí, že výkupné bylo zapláceno Satanu.

¹⁰² Srov. BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*, s. 135.

nabídku přistoupil, netušil, že Ježíše kvůli jeho svatosti a božské moci v záhrobí neudrží.¹⁰³

2.3. OTÁZKA KRISTOVY SMRTI V TEOLOGII HNUTÍ VÍRY

Teologie Hnutí víry interpretuje Kristovu smrt na kříži jako zástupnou oběť. V tomto ohledu stojí v linii evangelikálního proudu, který ve své snaze vysvětlit význam Kristovy smrti zastává myšlenku zástupného potrestání, jež je v souladu se základní ideou reformátorů. V textech představitelů Hnutí víry opakovaně nacházíme označení jako „náš Zástupce“ či „zástupné posvěcení.“ Vykoupení i smíření je často definováno v trestně právních pojmech. Dílo smíření je nahlíženo především jako akt spravedlnosti, která je zjevena jak lidstvu, tak Satanu. Kristova oběť odvrací nejen Boží hněv, ale uspokojuje i požadavky spravedlnosti. Kristus vysvobozuje člověka z moci ďábla, kterého překonává pomocí lsti.¹⁰⁴ Kristova smrt je zástupná oběť za lidský hřích a nutná podmínka vykoupení. Kristovo dílo smíření je jedinečné a dokončené, je celé jeho a nevyžaduje žádné doplnění, pokud ho jedinec přijme a přisvojí si z něho plynoucí požehnání.¹⁰⁵

Podle výše zmíněných představitelů Hnutí víry Ježíš zemřel na kříži jak fyzicky, tak duchovně (duchovní smrt předcházela fyzické).¹⁰⁶ Tato dvojí Kristova smrt je pro jejich christologii a soteriologii zcela zásadní. Všichni se shodují v tom, že Ježíšova fyzická smrt byla pouze počátkem, nikoli vrcholem jeho výkupného díla.¹⁰⁷ Nemohla vykořenit hřích ani nemoc, protože ty jsou svou podstatou duchovní.¹⁰⁸ Kristova fyzická smrt pouze ukončila jeho tělesné utrpení, ale v žádném případě se nevztahovala k otázce lidského hříchu. Pro smíření byla klíčová jeho duchovní smrt a utrpení v pekle. Jejich

¹⁰³ Srov. Tamtéž, s. 135. Berkhof píše: „Satan se chytil na návnadu Ježíšova lidství a byl přemožen jeho božstvím“.

¹⁰⁴ S touto teorií se můžeme setkat především v teologii E. W. Kenyona. Hagin ve svém učení tuto výkupnou teorii příliš nezdůrazňuje.

¹⁰⁵ Srov. PECOTA, D. B. „Kristovo dílo spásy,“ in *Systematická teologie*, ed. Stanley M. Horton, Albrechtice: Křesťanský život, s. 355.

¹⁰⁶ Srov. KENYON, E. W. *What happened from the Cross to the Throne*, s. 43. Kenyon zde říká, že Ježíš na kříži zemřel duchovně před svou fyzickou smrtí. Ve skutečnosti byla tato duchovní smrt nutným předpokladem smrti fyzické. Podle Kenyona Ježíš nemohl zemřít fyzicky, jestliže by předtím nezemřel duchovně. K duchovní smrti došlo ve chvíli, kdy Bůh na Ježíše vložil naše hříchy. V tom okamžiku se jeho tělo stalo smrtelným a Ježíš mohl zemřít fyzicky.

¹⁰⁷ Srov. Tamtéž, s. 50. Podle Kenyona Kristovo výkupné dílo nebylo dokončeno na kříži. Nebylo dokončeno do té doby, dokud Ježíš nebyl vzkříšen z mrtvých a dokud nepřinesl svou krev do Svatyně svatých před nejvyšší soud universa, který tuto krev přijal a ospravedlnil starozákonní svaté.

¹⁰⁸ Srov. Tamtéž, s. 47. Kenyon byl přesvědčen, že pokud by Ježíš za náš hřích platil pouze svou fyzickou smrtí, pak by mohl každý člověk zemřít sám za sebe.

prostřednictvím zaplatil za náš hřích, a tak nám umožnil vrácení našich práv u Boha. Ježíš duchovně zemřel, v duchu byl znovuzrozen a ospravedlněn.¹⁰⁹ Z jejich perspektivy tak Satana porazil znovuzrozený Kristus, který svou smrtí člověku vydobyl odpuštění, morální posvěcení, fyzické uzdravení a osvobození od ďáblovy nadvlády.¹¹⁰

¹⁰⁹ Srov. Tamtéž, s. 150.

¹¹⁰ Srov. KENYON, E. W. *What happened from the Cross to the Throne*, s. 62.

3. SOUČASNÁ DISKUZE O PROBLEMATICE TEOLOGIE HNUTÍ VÍRY

Rostoucí vliv teologie Hnutí víry vyvolal zájem o problematiku jejího učení a diskuzi, jíž se účastnila řada teologů, z nichž mnozí patřili k letničnímu či charismatickému hnutí. Jako příklad lze uvést Daniela R. McConnella, Williama DeArteagy, Hobarta Freemana či Gordona Fee.¹¹¹

Diskuzi na téma teologie Hnutí víry jako první otevřel Hobart Freeman (1920-1984).¹¹² Ve své práci *Did Jesus Die Spiritually? Exposing the JDS Heresy* ostře vystoupil proti doktríně Ježíšovy duchovní smrti, kterou označil za herezi nejzávažnějšího druhu. Ve své argumentaci se zaměřil na klíčové biblické texty, které podle učitelů Hnutí víry mají doktrínu Ježíšovy duchovní smrti podporovat.¹¹³ Jeho snahou bylo ukázat, že toto učení vychází ze špatné exegeze. Podle Freemana tento problém pramenil z nedostatečných znalostí původních biblických jazyků a subjektivního přístupu k biblickému textu.

Na příspěvek Hobarta Freemana navázal Charles Farah, který jako první poukázal na úzký vztah mezi učením Hnutí víry a spisy Esseka W. Kenyona, jehož identifikoval jako „duchovního otce“¹¹⁴ celého hnutí. Farahův spis *From the Pinnacle of the Temple*, jehož ústřední myšlenka je vyjádřena podtitulem *Faith or Presumption*, nepředstavuje kritiku samotného hnutí, nýbrž pouze určité formy jeho praxe, která se týkala uplatňování víry ve službě uzdravování. Farahův kritický pohled, k němuž ho vedl jeho pastorální zájem, se zaměřuje především na triumfalismus tohoto učení a jeho troufalost v přístupu k víře (víra ve víru). Upozorňuje na dualistický charakter této

¹¹¹ První dva jmenovaní patřili k charismatické obnově. Gordon Fee, velký kritik teologie prosperity, byl letničním teologem. Hobarta Freemana někteří badatelé řadí k Hnutí Víry, protože některé aspekty tohoto učení přijímal. Praktikoval například službu křesťanského uzdravování skrze víru.

¹¹² Hobart Freeman do roku 1963 působil jako profesor hebrejštiny a starozákonních studií na Grace Theological Seminary. Freemanovi se teologicky i biblicky podařilo zpochybnit učení o dvojí Ježíšově smrti (fyzické a duchovní). Jeho práce tak položila základ pro další diskuzi, v níž Freemanovy závěry nebyly nikdy zpochybněny.

¹¹³ Mezi tyto klíčové texty patří především Iz 53, 9; Lk 23,43- 46; 1 Tm 3, 16; Ž 22,1; 2 Kor 5, 19-21; Kol 2, 14.

¹¹⁴ Charles Farah se ve své práci *From the Pinnacle of the Temple* poměrně podrobně věnoval analýze Kenyonových spisů. Nezabýval se ale otázkou historických kořenů a vlivů, které formovaly jeho teologický rámec.

teologie, kterou identifikuje jako antropocentrickou,¹¹⁵ a současně kritizuje její nedostatečně propracovanou eschatologii a tanatologii.¹¹⁶ Oproti tomu christologickým a soteriologickým otázkám se Farah tolik nevěnuje.

Na práci Charlese Faraha navázal jeho žák Daniel R. McConnell, jehož disertační práce *The Kenyon Connection: A Theological and Historical Analysis of the ultic Origins of the Faith Movement (Kenyonovo spojení: Teologická a historická analýza kultických počátků Hnutí víry)* byla v upravené verzi publikovaná v roce 1988 pod názvem *Different Gospel*.¹¹⁷ Tato studie, jak ostatně název napovídá, se věnuje především otázkám historických kořenů a vlivů, které formovaly teologii Hnutí víry. McConnell v této práci rovněž předkládá biblickou a teologickou analýzu, v níž se snaží prokázat souvislost mezi učením Hnutí víry a metafyzickými kulty přelomu devatenáctého a dvacátého století, zejména Novým myšlením a Křesťanskou vědou. Současně s touto analýzou nabízí i exegetickou odpověď na sporné doktrinní otázky, které v souvislosti s touto teologií vyvstávají (dualistické pojetí člověka, problematika Kristovy duchovní smrti, otázka prosperity, zjeveného poznání apod.). Kenyona ukazuje jako skutečného „duchovního otce“ celého hnutí a současně přináší řadu cenných biografických údajů vztahujících se ke klíčovým aktérům Hnutí víry, včetně jejich historického a společenského pozadí. McConnell je také jedním z prvních teologů, kteří upozornili na souvislost mezi Kenyonovým učením a filozofií Nového myšlení.¹¹⁸ Je přesvědčen, že Kenyon v průběhu svého studia na Emersonově koleji nasál filozofii Nového myšlení, a tu pak pak rozvíjel ve své vlastní teologii.¹¹⁹ Jeho myšlenky pak skrze Hagina, který z Kenyona značně čerpal, vstoupily do teologie Hnutí víry.¹²⁰ Mezi touto teologií a filozofií Nového myšlení McConnell spatřuje paralely nejen v terminologii, ale i v základních doktrínách. Kultické paralely v této teologii jsou podle McConnella pozitivní mentální postoj a vyznávání, pojetí prosperity, zdůrazňování

¹¹⁵ FARAH, CH. *From the Pinnacle of the Temple*, Plainfield: Logos International, 1994, s. 136.

¹¹⁶ Srov. Tamtéž, s. 159-164.

¹¹⁷ V roce 1996 tato kniha vyšla pod stejným názvem (*Jiné evangelium*) i v České republice.

¹¹⁸ McConnell je přesvědčen, že filozofie Nového myšlení měla na Kenyona formativní vliv, a to především díky jeho studiu na Emersonově škole řečnického umění (1891- 1892), která byla těmito kulty značně ovlivněna. Charles W. Emerson, který v době Kenyonova studia tuto školu vedl, byl konvertitou ke Křesťanské vědě. Jako profesori na této škole působili i E. W. Trine a H. Drummond.

¹¹⁹ Srov. McCONNELL, D. R. *Jiné evangelium*, s. 59.

¹²⁰ McConnell jako první upozornil na skutečnost, že Kenneth Hagin čerpal z Kenyoných spisů, aniž by přiznal svůj zdroj. V této souvislosti píše: „Hagin z Kenyona opisoval opakovaně a ve velkém. Není nikterak přehnané tvrdit, že právě ty doktríny, které v nezávislém charismatickém hnutí z Kennetha Hagina a Hnutí Víry učinily tak výraznou a mocnou sílu, jsou všechny opsány z E. W. Kenyona.“ Srov. McCONNELL, D. R. *Jiné evangelium*, s. 21.

božské přirozenosti člověka, dostupnosti Boží moci a skutečnosti, že hřích, nemoc a problémy člověka jsou ve své podstatě důsledkem nesprávného myšlení.¹²¹ Paralely vidí i v tom, že jak Nové myšlení, tak představitelé Hnutí víry vše definují v duchovních pojmech. V teologii Hnutí víry stejně jako v učení Nového myšlení jsou věci neviditelné příčinnou a viditelné účinkem. Věci neviditelné jsou skutečné, zatímco věci viditelné jsou neskutečné a proměnlivé.

Krátce po McConnellovi předložil svou disertační práci Dale H. Simmons (1985). Její upravené vydání vyšlo v roce 1997 pod názvem *E. W. Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*. Simmons v této práci přináší vyčerpávající sociologicko-historickou analýzu kořenů Kenyonova učení. Současně zpochybňuje předchozí McConnellův pohled na Kenyonovu teologii jako závislou na heterodoxních zdrojích. Předmětem jeho výzkumu, jak již název naznačuje, byl Kenyon a jeho soudobé prostředí. Stejně jako McConnell i Simmons připouští možnost Kenyonovy závislosti na terminologii Nového myšlení, ale oproti němu zaměřuje svou pozornost na vliv učení představitelů hnutí vyššího křesťanského života.¹²² Upozorňuje na skutečnost, že obě skupiny se v určitých aspektech svého zaměření od sebe příliš nelišily. Připomíná, že stejně jako Nové myšlení i představitelé hnutí vyššího křesťanského života se soustředili na jednotu s Bohem jako na cíl lidského života. Ale na rozdíl od Nového myšlení tuto cestu vyhradili pouze věřícím.¹²³ Podobně jako autoři Nového myšlení i oni viděli lidské „já“ jako překážku této jednoty. Kladli důraz na „vyšší křesťanský život“, v němž se člověk zřiká vlastního úsilí o svatost. Místo tohoto úsilí zdůrazňovali nutnost „vyprázdnění se“ od sebe sama a naplnění Duchem svatým, skrze něhož člověk získává moc nad hříchy těla. Simmons připomíná, že podobně jako Kenyon i představitelé hnutí Vyššího života ve své antropologii učili, že tělo (ve smyslu řeckého sarx) a Duch Boží jsou dvě vzájemně antagonistické síly, jimiž je křesťan ovládán. Stejně jako představitelé Hnutí víry i většina stoupenců Vyššího života, rozlišovala mezi tělesným a duchovním křesťanem. Z jejich perspektivy je duchovním člověkem ten, kdo se nechá vést Duchem svatým. Oproti tomu tělesný člověk umožňuje svému tělu a své vůli zaujmout ve svém nitru místo, které by mělo náležet Duchu svatému. Simmons také ukazuje, že stejně jako v antropologii Hnutí víry i v hnutí

¹²¹ Srov. Tamtéž, s. 51

¹²² Zdá se, že Simmons byl první, kdo poukázal na vztah mezi Kenyonovou teologií a učením představitelů vyššího křesťanského života.

¹²³ Srov. SIMMONS, D. H. *E. W. Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*, s. 92.

„Vyššího života“ je jedinec popisován v triadických pojmech. Tělo v jeho učení koresponduje spíše s „tělesností“ člověka, která je v neustálé opozici vůči Bohu. Duše je ztotožňována s vůlí a je na ní nahlíženo jako na strážce, který kontroluje to, co člověka bude ovlivňovat. Duch je ztotožňován s obnoveným a znovuzrozeným srdcem jedince. Na základě srovnání základních věroučných důrazů Nového myšlení a Vyššího křesťanského života Simmons dochází k závěru, že Kenyonova teologie vykazuje více paralel s učením hnutí Vyššího křesťanského života než s Novým myšlením. Simmons nepopírá, že Kenyonovo učení je do značné míry synkretické, ale zpochybňuje McConnellovu závěry o podstatné závislosti jeho učení na filozofii Nového myšlení. Jeho studie, kterou posléze ocenili jak Bowman, tak McIntyre, předkládá velmi podrobnou analýzu Kenyonova historického a sociálního prostředí, a je proto nepostradatelná pro ty, kteří chtějí porozumět této teologii v širších souvislostech.

Dalšími teology, kteří přispěli k diskuzi nad problematikou teologie Hnutí víry, byli William DeArteaga a Joe McIntyre. Oba uvedené autory spojuje snaha o rehabilitaci této teologie. DeArteaga ve své práci *Quenching the Spirit* předkládá kritiku McConnellovu práce a Kenyona vyzdvihuje jako postavu, která svým učením pozitivně ovlivnila nejen Hnutí víry, ale i hlavní proud charismatického křesťanství.¹²⁴ Uznává, že Kenyon mohl být filozofií Nového myšlení do jisté míry ovlivněn. Je však přesvědčen, že z těchto idejí Kenyon přijal pouze ty, které byly v souladu s biblickým učením.¹²⁵ McConnellovu kritiku nazývá „farizejskou“ s odkazem na skutečnost, že farizejové také odmítali každé dílo Ducha svatého, které neuměli vysvětlit a které nekorespondovalo s jejich učením.¹²⁶ McIntyre oproti DeArteagovi předkládá ve své práci *E. W. Kenyon and his Message of faith: The true Story* podrobnou teologickou a biblickou analýzu Kenyonova učení. Stejně jako DeArteaga i on kritizuje McConnellovu práci jako zavádějící a vytýká mu, že ve své práci opomíjí působení celé řady dalších vlivů. V polemice s jeho závěry připomíná, že z dosud publikovaných spisů je zřejmé, že Kenyonova antropologie začala být výrazně trichotomistická až mnoho let poté, co opustil Emersonovu školu řečnického umění.¹²⁷ Je přesvědčen, že

¹²⁴ DeARTEAGA, W. *Quenching the Spirit*, Altamonte Springs: Creation House, 1992, s. 175, 223,243.

¹²⁵ Srov. Tamtéž, s. 175.

¹²⁶ Srov. Tamtéž, s. 18-20, 230.

¹²⁷ McINTYRE, J. E. *W. Kenyon and his Message of faith: The true Story*, Boethell, WA: Empowering Grace Ministries, 2010, s. 15. Joe McIntyre připomíná, že z dosud publikovaných spisů je zřejmé, že Kenyon ještě dvanáct let poté, co studoval na Emersonově koleji, lidské bytí definoval jako jednotu tvořenou fyzicko-duchovním principem.

Kenyonovo učení v tomto směru odráží mnohem více vliv Jessie Penn-Lewisové¹²⁸ než Emersona a Trineho. Knihy Penn-Lewisové se navíc našly v Kenyonově pozůstalosti a McIntyre v této souvislosti zmiňuje jeden rozhovor, v němž se Kenyon přiznává, že byl učením Penn-Lewisové po celá léta fascinován.¹²⁹ McIntyre v této souvislosti také připomíná, že nejen Kenyon, ale i většina tehdejších konzervativních evangelikálů popisovala člověka v triadických pojmech. Například již výše zmíněná Penn-Lewisová učila, že člověk potřebuje mít silného ducha více než silnou mysl (oblast duše). Má-li být lidský duch silný, pak je třeba, aby ho člověk sytil duchovní potravou, kterou představuje Písmo. Z její perspektivy je silný duch předpokladem silné mysli. Toto učení je velmi podobné tomu, co nacházíme u Kenyona (i on neustále zdůrazňuje nutnost sytit lidského ducha Písmem). McIntyre je přesvědčen, že Kenyonovo chápání lidské podstaty v tomto směru následuje spíše keswické učitele než učení Nového myšlení.¹³⁰

Dalším teologem, který se zabýval teologií Hnutí víry, byl Robert M. Bowman. Ve své práci *The Word-Faith Controversy* se soustředí na analýzu vlivů, které pomáhaly formovat tuto teologii, a současně otevírá otázku jejího spojení s učením E. W. Kenyona. Zpochybňuje McConnellovy závěry a stejně jako Simmons dochází k přesvědčení, že Kenyonova teologie má své základy v učení hnutí Vyššího křesťanského života. Předností Bowmanovy práce je důkladná biblická analýza toho, co Hnutí víry skutečně učí a co mu je jeho oponenty pouze podsouváno.¹³¹ Ve své práci se zaměřuje především na problematické antropologické a christologické aspekty tohoto učení, jeho sporné epistemologické a soteriologické otázky ponechává stranou. Bowman je velmi kritický zejména k trichotomismu, jak je definován v teologii Hnutí víry, a připomíná jeho dualistický charakter a platónský základ. Je přesvědčen, že antropologie, která tvrdí, že Bůh nemůže komunikovat s lidskou duší jinak než prostřednictvím ducha, nutně vede k anti-intelektualismu. Píše: „Nejhorším důsledkem

¹²⁸ Srov. Tamtéž, 16. Jessie Penn-Lewisová se hlásila k tzv. „keswickému hnutí“, které bylo britským ekvivalentem hnutí vyššího křesťanského života (jehož počátky jsou v USA spojené s hnutím svatosti). Vznik hnutí se datuje do roku 1876. Toto hnutí kladlo důraz na „vyšší dimenzi duchovního života“, kdy člověk opustí své úsilí žít život libý Bohu a tuto svou snahu zamění za úplné vyprázdnění sebe sama a naplnění Duchem svatým. Keswické hnutí bylo oproti hnutí svatosti méně emocionální, ale základní důrazy zůstávaly stejné. K nim patřil důraz na křest v Duchu svatém jako na druhé požeňání, díky němuž člověk získává jednak moc nad hříchem, jednak zmocnění ke službě. Tato zkušenost má nižší váhu než obrácení, ale přivádí člověka do hlubšího vztahu s Bohem.

¹²⁹ Srov. MCINTYRE, J. E. W. *Kenyon and his Message of faith: The true Story*, s. 16

¹³⁰ Srov. Tamtéž, s. 16.

¹³¹ Srov. BOWMAN, R. *The Word-Faith controversy*, Grand Rapids: Baker Books, 2001, s. 9-13; 129.

takto pojaté trichotomie je přesvědčení, že Bůh nehovoří k lidské mysli - nepožaduje po nás, abychom mysleli logicky a racionálně - ale hovoří pouze k našemu duchu. Toto je pietistický postoj, který je ve svém důsledku katastrofální. Otevírá totiž cestu k tomu, aby křesťané přijali učení, které může být iracionální.¹³² Bowman současně upozorňuje na fakt, že trichotomní pojetí člověka není v dějinách teologie něčím novým. „Dichotomní pohled je rozšířenější mezi těmi, kteří se hlásí k augustiníánské a reformované tradici. Oproti tomu trichotomní pojetí člověka je v dějinách teologie spojované spíše s alexandrijskou, wesleyánskou či pentekostální tradicí.“¹³³

Dalším z teologů, kteří se věnovali analýze základních doktrín teologie Hnutí víry, je Andrew Perriman. Ve své práci *Faith, Health and Prosperity* se snaží vést spíše dialog a v tomto rozhovoru užívá smířlivějšího tónu. Stejně jako většina autorů před ním i on vidí v učení tohoto hnutí řadu omylů. Ty však chápe jako něco, co odráží a zrcadlí nedostatky evangelikalismu, z nichž je však možné se poučit.¹³⁴ Současně s analýzou základních doktrín tohoto učení upozorňuje na jejich ústřední problém, který spočívá v nesprávné hermeneutice učitelů Hnutí víry.¹³⁵ Bowman připouští, že Kenyon při formulování svého učení byl ovlivněn nejen Novým myšlením, ale i hnutím Vyššího křesťanského života. Je také přesvědčen, že se tyto dvě skupiny ve svých základních důzřezích moc nelišily. Píše: „Tyto dva proudy nebyly zcela odlišné. Sdílely společné zájmy a důzřezy. Jejich terminologie i argumenty se místy prolínaly a Kenyon toho nejlepším příkladem.“¹³⁶

Závěrem lze tedy konstatovat, že ne každý přijal McConnellovu tezi o závislosti Kenyonovy teologie na učení Nového myšlení. Jeho kritická práce ale strhla lavinu dalších studií, které vnesly do celé problematiky nové poznatky a nové objevy. Otevřely cestu k vyváženější debatě, v níž se ukázala větší ochota naslouchat argumentům i druhé strany. Pomineme-li DeArteagu, kterého lze považovat za nekritického obhájce Kenyonovy a Haginovy teologie, Simmonsova, Bowmanova i Perrimanova práce předkládá mnohem objektivnější a podrobnější analýzu učení Hnutí víry, než jakou předložil McConnell. Studium jednotlivých příspěvků ale také ukazuje i na vzrůstající

¹³² Tamtéž, s. 103.

¹³³ Srov. BOWMAN, R. *The Word-Faith controversy*, s. 31.

¹³⁴ Srov. PERRIMAN, A. *Faith, Health and Prosperity*, s. 101.

¹³⁵ Srov. Tamtéž, s. 81-93.

¹³⁶ Srov. Tamtéž, s. 76.

opozici vůči tomuto hnutí z řady těch, kteří se hlásí k pentekostalismu. Převážná část diskuze, kterou toto učení vyvolalo, se soustředila na dvě základní oblasti. První je hledání odpovědi na otázku, jaké učení skutečně formovalo tuto teologii. Druhou oblastí, na níž se soustředila pozornost, byla biblická exegeze a hermeneutika učitelů Hnutí víry, v níž většina diskutujících spatřovala hlavní problém současné teologie Hnutí víry.

4. ANTROPOLOGIE JAKO VÝCHODISKO TEOLOGIE HNUTÍ VÍRY

Základní antropologická definice, s níž se můžeme setkat u většiny představitelů Hnutí víry, zní: „Člověk je duch, který má duši a žije v těle.“¹³⁷ Podle této definice je člověk ve své přirozenosti složen ze tří ontologicky rozlišitelných skutečností – těla, duše a jim nadřazeného ducha. Stavba lidské osoby je koncentrická. Jejím jádrem (skutečným „já“) je duch, který se projevuje skrze duši, a ta pak ovládá tělo.¹³⁸ V lidském duchu spočívá otisk Božího obrazu, který je nositelem duchovních kvalit.¹³⁹ Být stvořen k Božímu obrazu znamená v této antropologii být též kategorie, též podstaty, jako Bůh.¹⁴⁰ Bůh je duch, a protože lidé jsou svou podstatou duchovní bytosti, náleží do stejné třídy.¹⁴¹ Rozdíl spočívá pouze ve stupni, nikoli v kvalitě této podstaty.¹⁴² V antropologii Hnutí víry tak člověk stojí jen o trochu níže než Bůh.¹⁴³ Tato výrazně spiritualizovaná antropologie se ukazuje jako východisko a základ celé teologie tohoto hnutí. Promítá se nejen do jeho christologie, soteriologie a gnozeologie, ale i do praktického života jeho stoupenců. Vše je zde definováno v duchovních pojmech. Neexistuje žádná autonomie světských skutečností, vše je určeno střetem dvou vzájemně antagonistických sil (božské a satanské). Výchozím předpokladem je nadřazenost duchovního světa nad světem přirozeným, který je ovládán Bohem danými duchovními zákony.¹⁴⁴

¹³⁷ HAGIN, K. E. *Troji dimenze člověka*, Dobříš: H Ateliér, 2013, s. 13.

¹³⁸ Srov. KENYON, E. W. *The Father and his Family*, s. 53; COPELAND, K. *Force of Faith*, s. 6 [Kindle edition]. Harrison House Publishers (2015) Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B016E57BKQ/ref=kinw_myk_ro_title.

¹³⁹ Srov. HAGIN, K. E. *Biblický kurz víry*, Příbram: Křesťanské centrum Příbram, 2020, s. 64- 64. Zde Hagin vysvětluje, jak rozumí lidskému duchu. Píše: „Když Bůh mluví o lidském srdci, mluví o podstatě člověka, o centru jeho bytosti, kterým je duch...Člověk je duch stejně jako Bůh, protože je stvořený k jeho obrazu a podobě.“

¹⁴⁰ Srov. HAGIN, K. E. *Troji dimenze člověka*, s. 13.; KENYON, E. W. *Advanced Bible Course, Studies in the deeper Life*, Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 2011, s. 181.

¹⁴¹ Tuto tendenci stírat hranici mezi Stvořitelem a člověkem lze do určité míry vysvětlit na základě vlivu Nového myšlení, jemuž byl Kenyon v průběhu svého života vystaven. Prvky jeho teologie pak převzali Hagin i Copeland. Představitelé Nového myšlení zdůrazňují božskou přirozenost člověka, dostupnost Boží moci a skutečnost, že hřích, nemoc a problémy člověka jsou ve své podstatě důsledkem nesprávného myšlení. V antropologii Nového myšlení je zdůrazňováno, že život Boží a život lidský jsou v podstatě totožné, a tedy jsou jedno. Liší se pouze stupněm, nikoli kvalitou. Představitelé Hnutí Víry oproti Novému myšlení přisuzují člověku polobožský status pouze na základě Kristova výkupného díla, avšak způsob, jakým toto učení předkládají a jak o něm hovoří, nese rysy učení Nového myšlení.

¹⁴² Srov. KENYON, E. W. *Advanced Bible Course, Studies in the deeper Life*, s. 158.

¹⁴³ Srov. KENYON, E. W. *Father and his family*, s. 32.

¹⁴⁴ Srov. COPELAND, K. *Moc spravedlnosti*, Říčany: Postilla, 2007, s. 31. Na tomto místě je třeba

4.1. ČLOVĚK JAKO BOŽÍ OBRAZ V ANTROPOLOGII Hnutí VÍRY

V teologii tohoto hnutí neexistuje žádný ucelený antropologický systém. Když však jeho představitelé předkládají své učení, neustále hovoří o člověku na základě principu bytí k obrazu. Obecně lze konstatovat, že jak Kenyon, tak Hagin i Copeland ve své antropologii vychází z principu shody a definují podstatu člověka (v jeho původním stavu) jako totožnou s božstvím. Člověk je v jejich pojetí „strukturován“ božstvím. Tento fakt je základním a výchozím aspektem celé teologie Hnutí víry. Božská podstata lidské přirozenosti tvoří antropologický základ člověka. Na lidské bytí je nahlíženo z perspektivy jeho původního slavného určení. Bytí k obrazu je dáвано do souvislosti s účastí na Boží přirozenosti.¹⁴⁵ Obraz je v této antropologii pro člověka konstitutivní a normativní. Vyjádření „k obrazu Božímu“ pro představitele Hnutí víry znamená definici toho, čím člověk byl ve své původní přirozenosti a co se v Kristu obnovuje. Jestliže původní stvoření bylo slavné, pak stejně slavné je i nové stvoření v Kristu. Původní stvoření mělo účast na božské přirozenosti, kterou člověk v Kristu získává zpět.

Takto pojatý koncept obrazu do značné míry zatemňuje ontologický rozdíl mezi božskou a lidskou přirozeností. V této antropologii člověk nemá svou vlastní jedinečně lidskou přirozenost, ale je ve své podstatě vždy determinován svou participací na nějaké vyšší duchovní moci, a to buď na božské, nebo satanské.¹⁴⁶ Ve svém původním stavu měl člověk účast na božské přirozenosti, kterou však svým hříchem ztratil. Pád způsobil, že se člověk stává ďáblovým dítětem a svou přirozeností se ztotožňuje se svým otcem.¹⁴⁷ Z perspektivy učitelů Hnutí víry to znamená, že všechny neobrácené duše jsou nejenom duchovně mrtvé a nemohou obstát v Boží přítomnosti, ale mají i satanskou přirozenost a jsou předmětem jeho nadvlády a moci. V důsledku toho člověk není souzen pro to, co udělal, nýbrž proto, kým je.¹⁴⁸ Duchovní smrt je pro tuto

poznámenat, že podobné myšlenky nacházíme i u představitelů Nového myšlení. Například Trine učí, že rozumový svět je podřízen světu duchovnímu a je jím osvěcován. Podle něho Duch nekonečného života a moci tvoří, působí a vládne prostřednictvím velkých, nezměnitelných zákonů a sil, které pronikají celým vesmírem. Srov. TRINE, R. W. *V souzvuku s nekonečnem*, Bratislava: Eko-konzult, 2014, s. 7.

¹⁴⁵ Srov. KENYON, E. W. *Advanced Bible Course, Studies in the deeper Life*, s. 187.

¹⁴⁶ Srov. KENYON, E. W. *What happened from the Cross to the Throne*, Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 1989, s. 60; KENYON, E. W. *New Creation Realities*, Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 2011, s. 44.

¹⁴⁷ Srov. KENYON, E. W. *What happened from the Cross to the Throne*, s. 60.

¹⁴⁸ Srov. HAGIN, K. E. *Trojí dimenze člověka*, s. 14.

teologii podstatná.¹⁴⁹ V jejím důsledku došlo k proměně lidské přirozenosti a jejímu následnému oddělení od Boha. A protože lidé byli zcela neschopni tuto svou situaci změnit, musel přijít Kristus, aby člověka vykoupil.¹⁵⁰ Podle představitelů Hnutí víry Ježíš zemřel na kříži jak fyzicky, tak duchovně. Fyzickou smrt chápou jako počátek, nikoli vrchol jeho výkupného díla. Z jejich pohledu fyzická smrt nemohla vykořenit hřích ani nemoc, neboť ty jsou svou podstatou duchovní a pocházejí ze stejného zdroje, jímž je Satan.¹⁵¹ V pojetí představitelů Hnutí víry Kristova fyzická smrt představovala pouze výraz dokonalé poslušnosti vůči Otci a naplnění abrahámovské smlouvy a Mojžíšova zákona.¹⁵² Tělesná smrt je chápána pouze jako prostředek k dosažení cíle, jímž je v tomto učení duchovní smrt a zmrtvýchvstání. Kenyon píše: „Vše, co Kristus vykonal při své zástupné oběti, bylo vykonáno v jeho duchu. Byl to jeho duch, který byl učiněn hřichem. Byl to jeho duch, který trpěl muka soudu za lidstvo. Byl to jeho duch, který byl prohlášen za spravedlivého. Bylo to vzkříšení jeho ducha, které dalo lidstvu vykoupení.“¹⁵³ Kenyon odmítá interpretovat Kristovu smrt jako zástupnou oběť. Z jeho pohledu hřích nebyl Kristu připočten, „on se stal hřichem.“¹⁵⁴ McConnell upozorňuje na skutečnost, že učitelé Hnutí víry pro podporu svého učení citují verš z 2 Kor 5,21, který ale interpretují tak, že Ježíš nezaplatil výkupné za hřích tím, že fyzicky umíral na kříži, ale tím že na sebe vzal hříšnou přirozenost, která je podle jejich antropologie satanská.¹⁵⁵ McConnell je přesvědčen, že tato interpretace přehlíží celkový kontext 2 Kor 5,21 a současně mu přisuzuje nesprávný význam. „Učinit hřichem“ podle McConnella znamená, že bezhříšný Kristus nesl trest za hříchy nás všech, protože zákon vyžadoval smrt. Kristova smrt byla smrtí zástupnou. Bůh učinil Krista hřichem jen v legálním (formálně zákonném smyslu).¹⁵⁶ Jedná se tedy o symbolické přičtení hříchu, nikoli o reálnou přeměnu jeho přirozenosti v hřích. Tato interpretace současně

¹⁴⁹ Srov. KENYON, E. W. *What happened from the Cross to the Throne*, s. 28

¹⁵⁰ Srov. KENYON, E. W. *Jesus the Healer*, s. 17.

¹⁵¹ Srov. KENYON, E. W. *What happened from the Cross to the Throne*, s. 47. Kenyon zde píše: „Pokud by Ježíš zaplatil za náš hřích na kříži, pak by hřích byl fyzickým činem. Hřích je ale duchovní záležitostí, a proto musí být řešen v duchovní oblasti.“ (vl. překlad autora). Kenyon je přesvědčen, že kdyby za hřích Ježíš platil pouze svou tělesnou smrtí, pak by každý člověk mohl zemřít sám za sebe.

¹⁵² Srov. Tamtéž, s. 47.

¹⁵³ KENYON, E. W. *The Hidden man*. Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 2012, s. 47.

¹⁵⁴ KENYON, E. W. *What happened from the Cross to the Throne*, s.

¹⁵⁵ McCONNELL, D. R. *Jiné evangelium*, s. 126.

¹⁵⁶ Srov. Tamtéž, s. 127.

svědčí o nepochopení starozákonního pojetí zástupné oběti, která je předobrazem Kristovy oběti.¹⁵⁷

S teorií božsko – satanské lidské přirozenosti souvisí i teorie předání moci, která vychází z učení o Satanovu legálním nároku na člověka, který vznikl v důsledku jeho hříchu. S touto teorií, která zdůrazňuje Kristovo vítězství nad Satanem, se občas můžeme setkat pod názvem teorie dramatická.¹⁵⁸ Podle Franka D. Macchii tato teorie výkupného vylučuje každou skutečnou opozici mezi Bohem a Satanem, protože od počátku předpokládá, že je Bůh ochoten jednat se Satanem podle jeho podmínek a akceptovat jeho pozici.¹⁵⁹ McConnell zase připomíná, že tato teorie pro svůj silný důraz na Satana jako boha tohoto světa ruší „teocentrický aspekt vykoupění.“¹⁶⁰ V této souvislosti zdůrazňuje, že „porážku Satana a Boží triumf nezajistilo zaplacení výkupného Satanu, ale to, že Kristus zaujal naše místo, aby nás vysvobodil ze zlořečenství zákona. Tím, že nesl trest za náš hřích, jednou provždy uspokojil všechny spravedlivé nároky zákona a u samého kořene zrušil vládu Satana nad námi.“¹⁶¹ Kristova smrt byla skutečně Božím triumfem nad silami zla, ale jen proto, že to byla smrt zástupná. Ve svém životě a smrti se Kristus sjednotil s člověkem ve všem, kromě hřešení samotného.

Hnutí víry na tuto teorii navazuje učením o legální a vitální roviny vykoupění, které je zde chápáno jako úplné sjednocení (či ztotožnění).¹⁶² Legální rovina představuje právní aspekt Kristova výkupného díla. Z právního hlediska Bůh pro naše vykoupění udělal vše, co bylo třeba. Satan byl zbaven svého legálního nároku na stvoření a člověk v Kristu tak nabývá zpět své původní postavení.¹⁶³ Důsledkem Kristova výkupného díla je, že křesťané mohou požívat všechna jeho privilegia, moc i odpovědnost. Vitální rovinu představuje aktualizace ze strany člověka.¹⁶⁴ Kristus pro

¹⁵⁷ Srov. Tamtéž, s. 127. V levitském pojetí zástupné oběti byl kozel tím, kdo odnášel hříchy - byl zástupným nositelem hříchů (Lv 16,20-22). Přenesení hříchu bylo symbolické. Zvíře se nestalo hříchem, hřích mu byl pouze přičten. Tato myšlenka zástupnosti v obětech se pak objevuje v celé řadě textů Nového zákona (srov.. Žd 2,17; 7,27; 9,15.28; Řím 3,21-26; 2. Kor 5,2)

¹⁵⁸ Srov. BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*, s. 136.

¹⁵⁹ Srov. MACCHIA, F. D. „Zapuzování nepřítele – Satana a démonů,“ in *Systematická teologie*, ed. Stanley M. Horton. Albrechtice: Křesťanský život, 1996. s. 219.

¹⁶⁰ McCONNELL, D. R. *Jiné evangelium*, s. 125.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 125.

¹⁶² Srov. KENYON, E. W. *Advanced Bible Course, Studies in the deeper Life*, s. 314.

¹⁶³ Srov. KENYON, E. W. *New Creation Realities*, s. 55.

¹⁶⁴ Srov. HAGIN, K. E. *Správné a špatné myšlení*, Dobříš: H Ateliér, 2013, s. 17. Zde Hagin píše: „To, co Bůh pro nás z právního hlediska vykoupil, učinil a zaopatřil, se stává naším i ve zkušenosti, když ve svém

naše vykoupění udělal vše a nyní je na člověku, aby to přijal. Konečným cílem vykoupění je „deifikace“ člověka, kterou Kenyon definuje jako proces, v němž jsou lidé postupně proměňováni do Kristovy podoby. Píše: „Jsme stvořeni v Kristu Ježíši. Jsme jeho stvoření; a dokud v nás není Kristus zformován, nemůže v nás svět vidět nic jiného než pouhé náboženství.“¹⁶⁵ S touto formulací by v zásadě nebyl problém, kdyby v této teologii pojetí deifikace nemělo aspekt gnóze. Podle tohoto učení byl „člověk stvořen s božskou přirozeností, zhřešil a byl naplněn satanskou přirozeností. Skrze znovuzrození je opět naplněn božskou přirozeností. Být znovuzrozen znamená přijmout do svého nitra přirozenost a život Boží.“¹⁶⁶ Pro představitele Hnutí víry biblické zmínky o znovuzrození nejsou metafory označující tajemství, nýbrž doslovné pravdy. Z jejich pohledu jde v okamžiku znovuzrození o ontologickou proměnu lidské přirozenosti. Kenyon například píše: „Všechno, co patřilo do vašeho hříšného života, skončilo ve chvíli vašeho znovuzrození. Všechno, co uráželo vašeho Otce, bylo zničeno a nikdy se už nevrátí zpět. Jste zcela ospravedlněni a Bohem prohlášeni za spravedlivé jako právě narozené dítě, které je prosto všeho, co odsuzuje. V Kristu jste absolutně dokonalí. Jaký je On, taková jste nyní i vy, protože vy a On jste dokonale ztotožněni v jedno.“¹⁶⁷ Věřící, který je v jednotě s Bohem, je jeho vtělením. Je dokonce stejným vtělením, jakým byl Ježíš z Nazareta. Jeho identifikace s Bohem je tak úzká, že se stává zrcadlem, v němž Otec vidí sám sebe. Bůh, který udílí svou vlastní přirozenost lidskému duchu, se tak stává částí našeho vlastního vědomí.¹⁶⁸

Takto pojaté sjednocení s Bohem se však ukazuje jako značně diskutabilní. Člověk v Kristu je skutečně novým stvořením (2 Kor 5,17), ale nadále zůstává stvořením. Toto milostí uskutečněné sjednocení není panteistickým ztotožněním (jak implikuje učení Hnutí víry), „nýbrž tajemným sjednocením, podobným hypostatické jednotě. Jako v hypostatické jednotě Ježíš Nazaretský „je“ Božím Synem, tak podobně člověk přivtělený ke Kristu „je“ synem adoptivním.“¹⁶⁹ Toto sjednocení však stále

srdci věříme Božímu slovu a vyznáváme svými ústy, že je to pravda a že je to naše.“ Hagin zdůrazňuje nutnost rovnováhy mezi legální a vitální stránkou vykoupění. Je přesvědčen, že pokud se v církvi zdůrazňuje pouze legální stránka vykoupění, lidé ve svém životě nic nezakusí. Je-li však zvěstována pouze živá (zkušební) složka vykoupění, výsledkem může být fanatismus a extremismus. Někteří lidé pak mohou hledat zkušenosti i nad rámec Božího slova.

¹⁶⁵ Srov. KENYON, E. W. *New Creation Realities*, s. 80.

¹⁶⁶ Srov. KENYON, E. W. *The Hidden man*, s. 26.

¹⁶⁷ Srov. Tamtéž, s. 68 - 69.

¹⁶⁸ Srov. KENYON, E. W. *The Hidden man*, s. 28. V těchto slovech jasně slyšíme ozvuky gnosticizmu, podle kterého jediným účastníkem deifikace je lidský duch.

¹⁶⁹ BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 158.

zachovává rozdíl mezi Kristem a člověkem. Tímto sjednocením se uskutečňuje nejen naše účast na Kristově božském synovství, ale i účast na božském životě.¹⁷⁰ Člověk sjednocený s Kristem (jeho lidskou přirozeností) skrze Ducha svatého má účast na Božím životě tím, že se v Kristu včleňuje do vztahů Trojjediného Boha. Neznamená to však, že by se člověk stal ontologicky rovným Bohu (je pouze obrazem; Boží synovství je darem). Důvodem, proč teologie Hnutí víry interpretuje naše sjednocení s Kristem jako panteistické ztotožnění, je, že vtělenému Ježíši Kristu přiznává pouze jednu přirozenost. Dalším problémem je, že toto učení hledá Boží obraz pouze v lidském duchu a odmítá připustit, že i tělo patří k podstatě člověka.¹⁷¹

4.1.1. ZÁKLADNÍ STRUKTURA LIDSKÉ BYTOSTI V ANTROPOLOGII HNUTÍ VÍRY

Antropologie Hnutí víry se pevně drží trichotomistického pohledu na člověka, v němž lidská přirozenost zahrnuje ducha, duši (či mysl) a tělo.¹⁷² Jak Kenyon, tak Hagin i Copeland zdůrazňují, že skutečným „já“ člověka je jeho duch.¹⁷³ Tento lidský duch, který je nositelem duchovních kvalit, měl před pádem účast na Boží přirozenosti, z níž čerpal svou sílu a kvalitu. Ve svém původním postavení vládl duši a tělu. Pád však tento stav obrátil. V jeho důsledku tak došlo ke ztrátě účasti na Boží přirozenosti a k pádu do smyslovosti.¹⁷⁴

Pro antropologii představitelů Hnutí víry je charakteristická terminologická nepřesnost, která je patrná zejména tehdy, když hovoří o těle. Například K. E. Hagin často zaměňuje pojmy tělo (ve smyslu řeckého *sóma*) a tělesnost (*sarx*).¹⁷⁵ Čtenář tak

¹⁷⁰ BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie*, s. 158.

¹⁷¹ Zde je třeba připomenout, že na toto učení reagovali už církevní otcové. Například Irenej proti tomuto učení vystupuje se slovy: „Tělo je schopné porušení i neporušitelnosti, smrti i života. Tělo je chrámem Božím, v těle přebývá Duch Boží. Toto přebývání Ducha v těle, činí z člověka syna Božího. Duchové zbavení těla nejsou duchovními lidmi, ale lidská přirozenost, tj. spojení duše a těla, které přijalo Ducha svatého, tvoří duchovního člověka. Podle Ireneje lidské tělo, stejně jako lidský duch, má účast na bytí k Božím obrazu. Ekonomie spásy se odehrává prostřednictvím ekonomie těla v jednotě s ekonomikou ducha.“ FINCH, J. „Irenaeus on the Christological Basis of Human Divinization,“ in *Theosis – Deification in Christian Theology*, ed. Stephen Finlan and Vladimir Kharlamov, Princeton Theological Monograph Series, 2006, s. 99.

¹⁷² KENYON, E. W. *Advanced Bible Course, Studies in the deeper Life*, s. 17.

¹⁷³ Srov. KENYON, E. W. *New Creation Realities*, s. 157. Zde Kenyon říká: „Fyzické tělo není člověk, je pouze místem jeho pozemského přebývání. Stejně tak i rozumové schopnosti nejsou skutečným člověkem, nýbrž pouze jeho služebníky.“

¹⁷⁴ Srov. Tamtéž, s. 157.

¹⁷⁵ Srov. HAGIN, K. E. *Vítězná církev*, s. 48. Hagin říká, že „tělo každého člověka chce dělat zlé věci bez ohledu na to, jak dlouho je člověk spasen nebo jak je duchovní, protože lidské tělo ještě nebylo

snadno může nabýt dojmu, že lidské tělo (fyzická schránka) je ze své podstaty zlé, a proto je třeba na ně pohlížet negativně. E. W. Kenyon zase ztotožňuje pojem tělo (sarx) se smysly. Takže když apoštol Pavel hovoří o myšlení těla (Řím 8, 7), v Kenyonově interpretaci to znamená myšlení, které je založené na důkazech, které člověku poskytují jeho smysly. Takové poznání je podle něho velmi omezené a neschopné pochopit věci Božího Ducha. Smyslové poznání může být užitečné pouze tehdy, pokud je udrženo v podřízeném postavení vůči duchu. Důsledkem Adamova pádu bylo mimo jiné i to, že se smyslové poznání ujalo trůnu lidského rozumu. Je přesvědčen, že i když znovuzrozený duch může lidskou mysl do značné míry obnovit, konflikt mezi zjeveným a smyslovým poznáním v ní pokračuje až do smrti.¹⁷⁶ Problém hříchu podle Kenyona spočívá v hledání vlastní cesty, která je cestou sebeuspokojení a cestou smyslů. Proto je třeba smyslové poznání potlačit a umožnit zjevenému poznání (Božímu slovu), aby zaujalo jeho místo.¹⁷⁷ Křesťany rozděluje do dvou tříd. V první skupině jsou ti, jejichž mysl je stále ovládaná smyslovým poznáním. Do druhé pak patří ti, jejichž duch a mysl jsou díky zjevenému poznání ve vzájemné harmonii. Pro ty, kteří patří do první kategorie, je skutečná víra nemožná, protože ta se rodí v duchu. Oproti tomu nevěra je dítětem smyslů.¹⁷⁸ Proto je tak důležité, aby člověk umožnil svému znovuzrozenému duchu (skutečnému já) převzít vládu nad svým životem.

Kenneth E. Hagin i Kenneth Copeland staví na Kenyonově antropologickém dualismu a člověka definují jako ducha, který má duši a žije v těle.¹⁷⁹ Stejně jako Kenyon i Hagin je přesvědčen, že skutečným „já“ člověka je jeho duch, který stojí v protikladu k vnějšímu člověku duše a těla.¹⁸⁰ Hagin nerad slyší, když se o člověku hovoří jako o tělesně-duchovní jednotě.¹⁸¹ Je přesvědčen, že takto pojatá antropologie je zavádějící. Ve svých spisech neustále zdůrazňuje, že člověk je duch, a ne tělo.¹⁸² Tělo je pouze fyzickou schránkou, domem, v němž žijeme. Prostřednictvím těla pouze

vykoupeno. Na vykoupení našich těl jsme dostali od Boha směnku (1. Kor 15,53).“

¹⁷⁶ Srov. KENYON, E. W. *The Two Kinds of Knowledge*, Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 2004, s. 50.

¹⁷⁷ Srov. KENYON, E. W. *The Two Kinds of Knowledge*, s. 49; 59.

¹⁷⁸ Srov. KENYON, E. W. *The Two Kinds of Knowledge*, s. 36.

¹⁷⁹ Srov. HAGIN, K. E. *Troji dimenze člověka*, s. 13; COPELAND, K. *Force of Faith* s. 6.8 [Kindle edition]. Harrison House Publishers (2015) Dostupné z:

https://www.amazon.com/gp/product/B016E57BKQ/ref=kinw_myk_ro_titles.

¹⁸⁰ Srov. HAGIN, K. E. *Jak být vedeni Božím Duchem*, Praha: Studio Petřina, 2014, s. 15. Zde Hagin říká: „Existuje vnitřní a vnější člověk. Vnější člověk není našim skutečným já. Vnější člověk je pouze domem, ve kterém žijeme, To, kým skutečně jsme, je vnitřní člověk, náš duch.“

¹⁸¹ BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie*, s. 60.

¹⁸² Srov. HAGIN, K. E. *Vítězná církev*, s. 49.

kontaktujeme svět (v němž však vládne Satan). A vzhledem k tomu, že toto lidské tělo má přirozené tendence ke zlu, je třeba ho udržovat v podřízenosti vůči vnitřnímu, duchovnímu člověku.¹⁸³ Duch může vládnout duši a tělu pouze za předpokladu, že věřící má v této oblasti poznání. Je přesvědčen, že Písmo je pramenem tohoto poznání, protože pouze v něm je klíč k úspěchu a vítězství.¹⁸⁴ V něm jsou zjeveny Boží pravdy, které musí být přijaty lidským duchem, aby v něm mohla růst víra. Jak pro Hagina, tak pro Copelanda je tato skutečnost klíčová, zvláště má-li být člověk úspěšný v překonávání obtížných životních situací. Copeland píše: „Když ses narodil znovu, tak ses podle Bible stal kostí z jeho kostí. Máš práva a privilegia (Božího dítěte), protože jsi narozený z Božího Ducha. Bůh je v tobě znovu stvořen! Když zjistíš, kým jsi v Ježíši, celá tvoje existence – tvoje zdraví, finanční otázky, sociální postavení - všechno dostane nový rozměr. Životní zkoušky skončí, když s nimi začneš jednat pomocí Božího Slova a v moci Ducha svatého, který v tobě přebývá. Máš vládnout jako král pod autoritou svého Pána a Spasitele Ježíše Krista.“¹⁸⁵ Proto je tak důležité být si vědom svého znovuzrozeného ducha.¹⁸⁶ Jeho prostřednictvím Bůh v člověku pracuje, protože v něm přebývá Duch svatý.¹⁸⁷ Hagin je přesvědčen, že jak znovuzrození, tak křest v Duchu svatém jsou duchovní záležitosti, které oblast lidského těla a duše ovlivňují až zprostředkovaně. Ve své knize *Vítězná církev* píše: „Ačkoliv duch věřícího je znovuzrozen při jeho obrácení, na proměně své duše musí pracovat sám.“¹⁸⁸ Člověk je tudíž zodpovědný za všechno, co se týká proměny jeho duše, jejímž nástrojem je Boží slovo.¹⁸⁹ Tato skutečnost je důležitá zejména proto, že právě skrze tuto oblast Satan na člověka útočí. Hagin je přesvědčen, že „kdykoliv je zapotřebí určité obnovy nebo uzdravení uvnitř věřícího, vždy se to vztahuje k jeho duši, a ne k jeho znovuzrozenému duchu. Jestliže byl lidský duch znovuzrozen, nepotřebuje žádnou další obnovu.“¹⁹⁰ V duchu je vše nové, nikoli v duši a v těle.¹⁹¹ Do ducha je vlit Boží život. Skrze ducha přichází uzdravení duše a těla. Hagin je dokonce přesvědčen, že pokud křesťan hřeší,

¹⁸³ Srov. HAGIN, K. E. *Vítězná církev*, s. 48.

¹⁸⁴ Srov. HAGIN, K. E. *Jak být vedeni Božím Duchem*, s. 29.

¹⁸⁵ COPELAND, K. *Moc spravedlnosti*, s. 46-47.

¹⁸⁶ Srov. HAGIN, K. E. *Jak být vedeni Božím Duchem*, s. 141.

¹⁸⁷ Srov. Tamtéž, s. 138. Zde Hagin píše: „Duch svatý, který přebývá v našem duchu, s námi musí komunikovat skrze našeho ducha, ne skrze náš rozum. My, Duchem naplnění věřící, neustále mýjíme Boží vedení, děláme chyby a selháváme proto, že jsme svého ducha, který nás má vést, uzamkli do vězení. Místo něho jsme na trůn posadili poznání a intelekt.“

¹⁸⁸ HAGIN, K. E. *Vítězná církev*, s. 33.

¹⁸⁹ Srov. HAGIN, K. E. *Vítězná církev*, s. 33.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 34.

¹⁹¹ Srov. Tamtéž, s. 54.

pak s tím jeho vnitřní člověk nemá nic společného.¹⁹² Z výše uvedeného je patrné, že lidský duch se v Haginově antropologii vyznačuje značným potenciálem.¹⁹³ V něm se rodí víra, která je nejen klíčem k vítěznému životu, ale i nutným předpokladem pro uchopení a přivlastnění si zaslíbení uvedených v Písmu.¹⁹⁴ V důsledku toho se učení tohoto hnutí soustředí více než na vztah s Bohem na metodu, jak si vírou přivlastnit to, co pro člověka Kristus vykonal.¹⁹⁵

Své nadřazování nehmotného nad hmotným aspektem lidské bytosti představitelé Hnutí víry zdůvodňují především odkazy na texty v Řím 8, 4-7 a Gal 5, 16-17, kde apoštol Pavel klade do protikladu Ducha a tělo. Pro tuto studii je důležitý fakt, že Pavel zde nemá na mysli lidské tělo (sóma), nýbrž tělesnost ve smyslu řeckého sarx. Podle Leona Morrisona Pavel tímto výrazem (sax) označuje tu pozemskou část člověka, jejíž hříšné sklony jsou důsledkem porušené lidské přirozenosti. Lidé, kteří se nechají vést tělem, tíhnou k tomu, co je tělesné (Řím 8,5), a tím se ocitají v nepřátelství vůči Bohu (Řím 8, 6).¹⁹⁶ Dalšími klíčovými texty, na jejichž základě představitelé Hnutí víry staví svůj pneumocentrický trichotomismus, jsou pasáže z 1. Tes. 5,23 a Žd 4,12. Například Kenneth Copeland je přesvědčen, že pořadí v jakém jsou v 1 Tes 5,23 jmenovány jednotlivé složky člověka, určuje jejich význam. Tento pohled, který odmítá připustit myšlenku podstatné jednoty člověka, ale nereflektuje důležité aspekty biblické antropologie.¹⁹⁷ Atkinson je přesvědčen, že když Pavel vedle sebe staví ducha

¹⁹² Srov. HAGIN, K. E. *Jak být vedeni Božím Duchem*, s. 104. Hagin říká, že jako křesťan mnohokrát selhal. Jeho duch s tím však nikdy nesouhlasil a vždy se ho snažil přesvědčit, aby tak nejednal. Zdůrazňuje, že „budeme selhávat tak dlouho, dokud budeme své tělesnosti dovolovat, aby nás ovládala. Dokud svoji mysl neobnovíme Božím slovem, budou mít naše tělesnost a neobnovená mysl převahu nad naším duchem.“

¹⁹³ Srov. Tamtéž, s. 56.

¹⁹⁴ Srov. Tamtéž, s. 72.

¹⁹⁵ Problém takto interpretované víry spočívá mimo jiné také v tom, že do jisté míry zaměňuje víru v živého Boha a jeho milost za víru v systém Bohem daných duchovních zákonů (zjevených v Písmu). Kdo jedná v souladu s těmito zákony, uvádí věci do pohybu.

¹⁹⁶ MORRISON, L. „Tělo“, in *Nový biblický slovník*, ed. J. D. Douglas, Praha: Návrat domů, 1996, s. 1024. Podle Morrisona „člověk vzdoruje Bohu již tím, když je celý jeho obzor omezen tělem, protože touhy lidské přirozenosti směřují proti Duchu (Gal 5,17). Tělo v tomto významu označuje celou osobnost člověka, která je zaměřena špatným směrem.“

¹⁹⁷ Srov. McCONNELL, D. R. *Jiné evangelium*, s. 122. Biblické chápání člověka je celostní. Člověk je v jeho pojetí organickým celkem, nikoli souhrnem jeho částí. Tento pohled je charakteristický zejména pro židovskou antropologii. McConnell připomíná, že v „židovské antropologii je tělo pro identitu člověka právě tak důležité jako duch. Když Bůh stvořil člověka, utvořil ho z prachu země, vdechl do jeho chřípí dech života – a výsledkem bylo, že se člověk stal *nefešhaja* – duší živou (Gn 2,7). Tento výraz neoznačuje pouze duši, ale celého člověka. Člověk není pouze „prach ve větru“, a zrovna tak ani pouze „dech Boží“. Skutečné „já“ je celé já, prach a dech tělo a duch.“

V této souvislosti je ale třeba připomenout, že trichotomismus, ačkoli byl církví odmítnut na 4. konstantinopolském koncilu (869/870, má v dějinách křesťanství dlouhou tradici. V současnosti je velmi

a duši (1. Tes 5,23), popisuje pouze tutéž nehmotnou část člověka v její vyšší a nižší podobě. Podle něho tento text mimo jiné vyjadřuje fakt, že „úplné osobní bytí“ člověka zahrnuje jak jeho tělesnou, tak i duševní a duchovní rovinu. Je přesvědčen, že Pavel zde klade slova tak, aby vyjádřila právě tuto jednotu hmotného a nehmotného principu, jimiž je člověk tvořen.¹⁹⁸ Podobně i text z Žd 4, 12 nelze chápat jako něco, co by potvrzovalo skutečnost ontologické oddělitelnosti ducha a duše.¹⁹⁹ To, co se tyto verše snaží zdůraznit, je skutečnost pronikání Božího slova do nejhlubších rovin člověka.²⁰⁰ Lidského ducha bychom tedy měli chápat spíše jako duchovní jádro, srdce či střed lidské existence, který člověka vnitřně sjednocuje a který je nejen podmínkou meziosobní vztahovosti, ale současně i jakýmsi orgánem komunikace s transcendencí.²⁰¹ Pravoslavný teolog Pavel Evdokimov spatřuje mezi duchem a duší koncepční rozdíl. Duši chápe jako životní princip člověka a ducha definuje jako orgán, kterým se člověk vztahuje k Bohu. Duch je něčím, co přesahuje lidský rozum a je úzce spjat se svobodou, transcendencí a hledáním posledního smyslu lidské existence.²⁰² Podobně hovoří i letniční teolog Timothy Munyon, když říká, že „duch je vyšší silou, která lidské bytosti etabluje v duchovním světě a umožňuje jim mít společenství s Bohem. Duch je sídlem duchovních kvalit, kdežto osobnostní rysy tkví v duši. Vzájemně je oddělovat ale nelze, protože duch je zapracován do samé tkáně duše.“²⁰³ Lidská bytost je člověkem kvůli všemu, čím je. Bible vidí osobu jako celistvou bytost,

rozšířen především v konzervativních protestantských kruzích.

¹⁹⁸ Srov. ATKINSON, W. P. *The „Spiritual Death“ of Jesus: A Pentecostal Investigation*, s. 134.

¹⁹⁹ Na druhou stranu je ale třeba přiznat, že v Pavlových listech najdeme texty, ve kterých rozlišuje ducha, duši a tělo (srov. 1. Kor 2,14-16). V 1. Kor 2,14-3,4 rozlišuje mezi člověkem duchovním (pneumatikos), duševním (psychikos) a tělesným (sarkikos). Z kontextu slov ale vidíme, že Pavel Korintřanům připomíná, že skutečnou Boží moudrost získává jen ten, v němž pracuje Duch. Jen takový člověk může porozumět Božím záměrům a darům. Problém Korintřanů vidí v tom, že kvůli jejich neduchovnímu přístupu mezi nimi Duch nemůže pracovat.

²⁰⁰ Srov. ATKINSON, W. P., *The „Spiritual Death“ of Jesus: A Pentecostal Investigation*, s. 134.

²⁰¹ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 298.

²⁰² Srov. EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, Olomouc: Refugium Velehrad Roma s.r.o, s. 48-50. Podle Evdokimova přebývání Ducha Božího v člověku předpokládá v lidské bytosti něco, co je s ním shodné – lidského ducha (pneuma) „Spolu s naším duchem to potvrzuje sám Duch svatý, že jsme Boží děti.“ (Ř 8,16) Pneuma v člověku tedy označuje to, co má nebeský původ. Duch je také výchozím bodem lidské bytosti, který má podíl a účast na tom, co je nad ní, co je shodné s bytím k obrazu. Dichotomie tělo – duch vystupuje současně s trichotomií tělo-duše-duch. Duše oživuje tělo a činí ho živou duší, současně však duch pneumatizuje celou bytost. Duch, náboženská kategorie, je kvalifikujícím principem, projevuje se skrze psychiku i materii a svou přítomností je zabarvuje. Označuje spíše zduchovnění způsobu lidské existence a zakládá otevřenost pro božství. Duševno a tělesno existují jedno v druhém, ale každé se řídí vlastními zákony. Duchovnost však není nějakou třetí sférou lidské přirozenosti, ale principem, který se projevuje skrze psychično a tělesno a činí je duchovními.

²⁰³ MUNYON, T. „Stvoření vesmíru a lidstva,“ in *Systematická teologie*, ed. S. M. Horton, Albrechtice: Křesťanský život, 2001, s. 251.

a cokoli se dotýká jedné části, dotýká se celku.²⁰⁴ Písmo hledí na člověka jako na tělesně-duchovní jednotu, ve které tělo a duch (či duše) jednají společně jako osoba.²⁰⁵ Člověk je ve svém jednání vždy duchovně-tělesným subjektem. To znamená, že v každém jednání je přítomen celý člověk. Ve Starém zákoně Židé v člověku neoddělovali hmotnou část od duchovní. Výrazy jako tělo (*básár*) nebo duše (*nefeš*) nejsou označením pro dvě strukturální složky člověka, ale vztahují se k jeho pozemskému, vitálnímu resp. nebeskému rozměru (tělo, duše, duch). Když Židé hovořili o těle, měli tím na mysli celého člověka v jeho otevřenosti k hmotnému světu. Když hovořili o duši, mysleli tím člověka v jeho vztahu k Bohu. Duchovnost je nutným rozměrem lidské bytosti, ale není to člověk. Člověk je součástí duchovního i fyzického světa. Na jedné straně může mít vztah k duchovní realitě a na druhé straně je součástí fyzického světa. Nelze stavět duši (či ducha) proti tělu, protože pak bychom podléhali gnosticizmu nebo platonismu.²⁰⁶ Fyzické tělo není ze své podstaty zlé a nelze o něm přemýšlet jako o vězení duše. Timothy Munyon připomíná, že když novozákonní pisatelé hovoří o „těle“ (tělesnosti) v určitém smyslu negativně (Ř 7,18; 8,4; 2 Kor 10, 2-3; 2 Pt 2, 10), mají na mysli hříšnou přirozenost, nikoli fyzické tělo jako takové.²⁰⁷

S nadřazováním duše (či ducha) nad tělem se můžeme setkat i v historickém křesťanství. Až do 20. století mnozí teologové a křesťanští autoři nadřazovali nehmotné „skladebné prvky“ lidské bytosti nad hmotnými. Například Augustin, který se do značné míry pohyboval v platónském rámci, nadřazoval duši nad tělem. Ve svém pojednání *O velikosti duše* hovoří o tom, že duše byla dána tělu, aby ho vedla a spravovala.²⁰⁸ Tělo bylo podřízeno duši a duše Bohu. Podle něho je lidská duše podobná Bohu. Jde však o pouhou podobnost či obraz. V žádném případě se nejedná o totožnost, protože duše je na rozdíl od Boha stvořená.²⁰⁹ Augustin se ve svém učení vymezuje proti tehdejší předstávě, že duše je nesmrtelná, věčná a božská. Odmítá

²⁰⁴ Srov. Tamtéž, s. 255.

²⁰⁵ Srov. GRUDEM, W. *Systematic theology*, s. 483.

²⁰⁶ Srov. BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie*, s. 173.

²⁰⁷ Srov. MUNYON, T. „Stvoření vesmíru a lidstva,“ in *Systematická teologie*, ed. S. M. Horton, s. 255.

²⁰⁸ KARFÍKOVÁ, L. *Aurelius Augustinus - O velikosti duše*, Praha: Vyšehrad, 2019, s. 135.

²⁰⁹ Podle Augustina musí každý, kdo se chce stát takovým, jakým byl od Boha stvořen, tj. podobným Bohu, odvrhnout všechno tělesné, včetně vezdejšího světa, protože i ten je tělesný. Srov. KARFÍKOVÁ, L. *Aurelius Augustinus - O velikosti duše*, s. 51.

připustit tezi, že lidský rozum (vznešenější zrak lidské duše) má tutéž přirozenost jako Bůh.²¹⁰ Odmítá také představu, že tělo je vězením duše.²¹¹

Stejně jako Augustin i Luther nadřazoval duši tělu. Podle Luthera má každý křesťan dvojí přirozenost – duchovní a tělesnou. Podle duše se nazývá člověkem duchovním, novým a vnitřním. Podle masa a krve je pak člověkem tělesným, starým a vnějším.²¹² Ačkoli je člověk vnitřněm podle duše, skrze víru dostatečně ospravedlněn a má vše, co by měl mít, přesto však nadále zůstává ve svém tělesném životě, kde musí ovládat své vlastní tělo.²¹³ Podle Luthera je vnitřní člověk díky Kristu sjednocený s Bohem. Ve svém těle však shledává vzpurnou vůli, která chce sloužit světu a vyhledává své vlastní potěšení.²¹⁴ Tělo podle Luthera nelze zatracovat. Nicméně jeho úkolem zůstává realizovat to, co duše poznává a duch věří. Nadřazování těla nad duši nacházíme také u Kalvína.²¹⁵ Ve svém komentáři k 1. Tesalonickým 5, 23 mluví o duši, která sídlí v těle jako v obydlí. Kalvín stejně jako Luther chápe slova apoštola Pavla

²¹⁰ Srov. Tamtéž, s. 422. Zde čteme: „Když Bůh vdechl člověku život (duši) nevdechl mu svoji přirozenost.“ Podle Augustina byl člověk stvořen jako nesmrtelná bytost, což ale neznamená, že by nebyl poddán smrti. Jeho tělo mělo schopnost nesmrtelného života. Kdyby se byl Adam osvědčil v poslušnosti, byl by ve svém původním stavu svatosti potvrzen. Ze stavu schopnosti nezemřít a nehrěšit by se byl přenesl do stavu neschopnosti hrěšit a zemřít. Člověk však zhřešil, a proto upadl do stavu neschopnosti nehrěšit a neumírat. Srov. Sv. AUGUSTIN. *Boží štát*, Bratislava: Lúč, 2019, s. 429. Podle Augustina Adamův hřích nezpůsobil, že by k lidské podstatě byla připojena zlá podstata. Hřích způsobil proměnu lidské přirozenosti v tom smyslu, že člověk už nedokáže žít podle Boha a podle pravdy (nikoli ve smyslu proměny lidské podstaty ve zlou podstatu). Hřích chápe spíše jako bytostný nedostatek, jehož zdrojem je sebeláska a svévole. Člověk se tak podobá ďáblu, protože i anděl měl žít podle Boha, a ne podle anděla. Srov. Sv. AUGUSTIN. *Boží štát*, s. 429.

²¹¹ Člověk se podle Augustina skládá z těla a duše. Duše není celým člověkem, nýbrž jen jeho lepší částí. Stejně jako tělo není celým člověkem, ale jeho nižší částí. Pouze pokud jsou obě části spojené, lze člověka nazvat člověkem. Srov. tamtéž, s. 419.

²¹² LUTHER, M., „O svobodě křesťana“, in *Martin Luther Výbor z díla*, Praha: Vyšehrad, 2017, s. 221.

²¹³ Tamtéž, s. 231. Luther píše: „Tělo se musí cvičit...poddávat přiměřené kázni, aby se podrobilo a připodobnilo vnitřnímu člověku, nebránilo mu ani neodporovalo, což je zvykem tam, kde není podrobeno.“

²¹⁴ Ve své předmluvě k listu Římanům Luther vysvětluje, jak tělu a duchu rozumí. Zdůrazňuje, že tělo nelze dávat pouze do souvislosti s necudností a ducha s nitrem srdce. Tělem nazývá, tak jako Ježíš (J 3,6), všechno, co se narodilo z těla – celého člověka s tělem, duší, rozumem i všemi smysly, neboť všechno na něm touží podle těla. To znamená, že tělo je člověk, jenž uvnitř i navenek žije a jedná tak, aby to sloužilo tělu a časnému životu. Duch pak je ten, jenž uvnitř i navenek žije a koná ve službě Duchu a životu budoucímu.²¹⁴ Duch a tělo se v člověku sváří. Duch podněcuje proti tělu a tělo proti duchu. Tato rozepře podle Luthera v člověku trvá, dokud žije (v jednom méně, v druhém více). A přitom obojí, duch i tělo, je celý člověk, jenž bojuje sám se sebou. Srov. LUTHER, M. „Předmluva k listu svatého Pavla Římanům“, in *Martin Luther Výbor z díla*, s. 257.

²¹⁵ Srov. CALVIN, J. *Commentary on Romans* [online]. In: Christian Classics Ethereal Library Grand Rapids, MI [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z:

<https://ccel.org/ccel/calvin/calcom38/calcom38.xii.ii.html>. Kalvín chápe slova apoštola Pavla v listu Římanům (srov. Řím 8, 1-7), v nichž klade do protikladu tělo a duch, stejně jako Luther. Život podle těla chápe jako život, v němž se lidé starají pouze o věci tohoto světa, jsou vábeni svody těla a soustředí se na zkažené chťiče. Za tělesné lidi ale nepovažuje ty, kteří touží po nebeské spravedlnosti a přemýšlí o ní, přestože i oni jsou svázáni svými těly. Pro Kalvína je tato skutečnost důkazem Boží milosti, protože tato milost není přítomná tam, kde tělo převládlo a Duch uhasíná

z listu Římanům, kde dává do protikladu život podle těla a život podle Ducha (srov. Řím 8, 1-7). Život podle těla chápe jako život, v němž se lidé starají pouze o věci tohoto světa, jsou vábeni svody těla a soustředí se na zkažené chťiče.²¹⁶ Za tělesné lidi ale nepovažuje ty, kteří touží po nebeské spravedlnosti a přemýšlí o ní, přestože i oni jsou svázáni svými těly. Pro Kalvína je tato skutečnost důkazem Boží milosti, protože tato milost není přítomná tam, kde tělo převládlo a Duch uhasíná.

Vzhledem ke kontroverznímu a diskutabilnímu antropologickému přístupu v učení Hnutí víry je třeba prozkoumat, z jakých zdrojů vychází a jaké myšlenkové proudy pomáhaly jeho teologii formovat. Oponenti vidí toto učení jako heterodoxní a jsou přesvědčeni, že má více společného s platonismem, gnosticismem a Novým myšlením, než historickým křesťanstvím²¹⁷ Jeho obhájci jsou naopak přesvědčeni, že myšlenkové zdroje této teologie je třeba hledat v učení představitelů hnutí vyššího křesťanského života a hnutí svatosti. Z toho důvodu je třeba představit základní antropologické důrazy učení Nového myšlení a vyššího křesťanského života, aby bylo možné posoudit, které z těchto hnutí mělo formující vliv na teologický rámec Hnutí víry.

4.2. ANTROPOLOGIE PŘEDSTAVITELŮ NOVÉHO MYŠLENÍ A KŘESŤANSKÉ VĚDY

Antropologie Nového myšlení rozlišuje mezi nižším a vyšším „já“ člověka. Nižší a individuální „já“, které je člověku vnější, je spojováno s individuální a smrtelnou myslí. Toto nižší „já“ trpí skutečností, že je příliš závislé na smyslech člověka. Tuto individuální mysl většina lidí mylně ztotožňuje s duchem, protože si není vědoma svého skutečného, vyššího a nejniternějšího „já“, kterým je univerzální Duch.²¹⁸ Tento Duch, který je absolutně dobrý, je jako božská jiskérka přítomen

²¹⁶ Srov. CALVIN, J. Commentary on Romans [online]. In: Christian Classics Ethereal Library Grand Rapids, MI [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <https://ccel.org/ccel/calvin/calcom38/calcom38.xii.ii.html>.

²¹⁷ McCONNELL, D. R. *Jiné evangelium*, s. 120. McConnell se ve své práci snaží dát Kenyonovo učení do přímé souvislosti s metafyzickými kulty přelomu 19 a 20 století (zejména Novým myšlením a Křesťanskou vědou), a to na základě Kenyonova studia na Emersonově škole řečnického umění, která byla tímto učením značně ovlivněna. Ve snaze sledovat a potvrdit tuto svou výchozí tezi zcela opomíjí řadu dalších skutečností. Svou pozornost například vůbec nezaměřuje na učení představitelů hnutí vyššího křesťanského života. V důsledku toho jsou Kenyon a jeho následovníci představeni jako ti, kteří infikovali církev 20. století virem, který má svůj původ v gnosticismu metafyzických kultů 19. století.

²¹⁸ Srov. ANDERSON, A. C.; WHITEHOUSE, D. G. *New Thought – A Practical American Spirituality*,

v každém člověku. Jeho vůle je neosobní božskou vůlí vyššího „já“, zatímco vůle individuální mysli je vůlí lidskou (myslnou), která je omezená. Je to vůle člověka, který ještě nedospěl k poznání, že existuje život, který převyšuje rozum a tělesné smysly.²¹⁹ Oproti tomu vůle vyššího „já“ je vůlí jedince, který si uvědomil svou jednotu s Božstvím.²²⁰ Toto rozlišování mezi vyšším a nižším „já“ je důležité zejména pro etiku Nového myšlení. Je však také zdrojem velkých zmatků. Tyto zmatky podtrhuje fakt, že toto učení na jedné straně neustále zdůrazňuje, že Bůh je všem (jde o formu panteismu), a na druhé straně ve své antropologii zjevuje dva intelekty, dvě emocionální podstaty a dvě vůle.²²¹ Představitel Nového myšlení Ralph Waldo Trine chápe fyzické tělo jako vnější a zmaterializovaný výraz duševního těla. Fyzické tělo je jen dočasnou slupkou, v níž se skutečný, éterický organismus individualizuje a zdokonaluje, a která je pak nepotřebná.²²² Představitelka Křesťanské vědy, Mary Baker Eddyová, jde v podstatě ještě dál, když popírá skutečnou existenci hmoty. Ve své knize *Science and Health* píše: „opak Pravdy – zvaný omyl, hřích, choroba, nemoc, smrt – je falešné svědectví klamného hmotného smyslu, myslí ve hmotě; tento klamný smysl vyvíjí ve věření subjektivní stav smrtelné mysli, který tato tzv. mysl nazývá hmotou, a vylučuje tím pravý pojem Ducha. Můj objev, že chybující, smrtelná, neprávem zvaná mysl vytváří organismus a činnost smrtelného těla, dal mým myšlenkám nový směr, a vedl k mému zjevnému důkazu, že Mysl je vše a hmota nic.“²²³

V učení Nového myšlení má vše, co existuje, svůj původ v myšlence. Svět, v němž žijeme, je výsledkem myšlenkových energií Boha (univerzálního Ducha), který stojí za vším. A protože člověk je ve svém nejniternejším „já“ stejné podstaty, má i on působením svých myšlenkových sil tvůrčí moc. V učení Nového myšlení jsou věci neviditelné příčinnou a věci viditelné účinkem. Věci neviditelné jsou skutečné, zatímco věci viditelné jsou neskutečné, jsou proměnlivé.²²⁴ Ralph W. Trine, který se možná

s. 26.[Kindle edition] Phineas Parkhurst Quimby Resource Center; (2012). Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B0093H625S/ref=kinw_myk_ro_title

²¹⁹ Srov. TRINE, R. W. *V souzvuku s nekonečnem*, s. 27.

²²⁰ Srov. Tamtéž, s. 27. Podle Trineho je božská vůle neomezená a svrchovaná. Píše: „Všechny věci jsou ti otevřeny a podrobeny, a proto tou měrou, jakou se lidská vůle přeměňuje v božskou, tou měrou, jakou vstupuje do souzvuku s vůlí božskou a působí ve spojení s ní, stává se svrchovanou.“

²²¹ Srov. SIMMONS, D. H. E. W. *Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*, s. 81.

²²² Srov. TRINE, R. W. *V souzvuku s nekonečnem*, s. 21.

²²³ BAKER-EDDY, M. *Science and Health*, Boston: The First Church of Christ, Scientist, 1983, s. 108-109.

²²⁴ TRINE, R. W. *V souzvuku s nekonečnem*, s. 17. Zde čteme: „Všechno existuje v neviditelném světě dříve, než se projeví ve světě viditelném.“

nejvíce přibližuje učení Hnutí víry, ve svém díle *V souzvuku s nekonečnem* svým čtenářům radí, aby si v tichém rozjímání uvědomili svou jednotu s nekonečným Životem a Mocí, který je pramenem všeho. „Dospějeme-li k souzvuku s Nekonečnem, vstoupíme tím zároveň do souladu se vším, co je kolem nás, do souladu s životem nebeským, do souladu s celým světem. Pak budeme uvedeni do souladu sami se sebou tak, že mezi tělem, duší a duchem zavládne nerušený souhlas. Nebude nás pak již ovládat a zotročovat život smyslný. Tělesný svět je podřízen světu rozumovému a je jím řízen. Svět rozumový je zase podřízen světu duchovnímu a je jím osvěcován.“²²⁵ Podle něho tento Duch nekonečného života a moci tvoří, působí a vládne prostřednictvím velkých, nezměnitelných zákonů a sil, které pronikají celým vesmírem. Píše: Každý čin našeho každodenního života je řízen týmiž velkými zákony a silami.“²²⁶ Tento nekonečný Duch sám sebou naplňuje všechnen svět tak, že „všechno je od něho a v něm, a nic není mimo něho. Jsme účastníky Božího života. Třebaže se od něho lišíme tím, že jsme duchové individualizovaní, zatímco on je Duch nekonečný, obsahující nás stejně jako všechno ostatní. Život Boží a život lidský jsou v podstatě totožné, a tedy jsou jedno.“²²⁷ Liší se pouze stupněm, nikoli kvalitou. Člověk tím, jak se otvírá božskému přílivu a uvědomuje si svou jednotu s Bohem, uskutečňuje v sobě jeho vlastnosti a síly. A jsou-li Boží síly neomezené, pak jediné meze, které člověk má, jsou ty, které si klade sám.²²⁸ Pokud je ale člověk účastníkem Božího života a pokud je Bůh všechno ve všem a nic není mimo něho, pak ale nelze připustit možnost jednání proti tomuto Bohu, které navíc determinuje míru, do jaké se bude tento člověk těšit mocí, zdravím a dostatkem.

Antropologie Nového myšlení se ukazuje jako výrazně dualistická. Prezентuje lidské bytosti jako směsici konečného a nekonečného. V jejich pojetí nižší „já“ (tělo a mysl ovlivněná smysly) podává živé informace z vnějšího světa, které je třeba je popřít a otevřít se božskému přílivu, který jako sluneční světlo osvětluje lidskou mysl. Úměrně této přístupnosti se pak člověku dostává moci, pokoje, života a hojnosti. Pokud se jedinec tomuto přílivu otevře, může dokonce myslet Boží myšlenky. Autoři Nového

²²⁵ Srov. Tamtéž, s. 162. Trine zde píše: „Uvědom si svou jednotu s Ním. Klidně, tiše a důvěřivě si přej, aby to vědomí ti vzešlo a zmocnilo se tvé duše. Vzejde-li a zmocní-li se tvé duše, zjeví se tvému duchu.“

²²⁶ Tamtéž, s. 7.

²²⁷ Tamtéž, s. 8.

²²⁸ Tamtéž, s. 10.

myšlení vybízí své čtenáře, aby se skrze meditaci a ztišení učili zaslechnout slova, která k nim Bůh bude promlouvat z jejich nitra.²²⁹

²²⁹ Srov. SIMMONS, D. H. E. W. *Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*, s. 84.

4.3. ANTROPOLOGIE Hnutí VYŠŠÍHO KŘESŤANSKÉHO ŽIVOTA

Obecně lze konstatovat, že stejně jako Nové myšlení i představitelé hnutí Vyššího křesťanského života se soustředili na jednotu s Bohem jako cíl lidského života. Ale na rozdíl od Nového myšlení tuto cestu vyhradili pouze věřícím.²³⁰ Podobně jako autoři Nového myšlení i oni viděli lidské „já“ jako překážku této jednoty. Kladli důraz na „vyšší křesťanský život“, ve kterém se člověk zřiká vlastního úsilí o svatost. Místo tohoto úsilí zdůrazňovali nutnost „vyprázdnění se“ od sebe sama a naplnění Duchem svatým, skrze něhož člověk získává moc nad hříchy těla. Andrew Murray²³¹, jihoafrický probuzenecký kazatel hlásící se ke keswickému hnutí, hřích definuje jako prosazování sebe sama, pramenící z pýchy, která je kořenem všeho zla.²³² Pro člověka je podle Murraye nejvyšším lidským zájmem a ctností být pouhou prázdnou nádobou, ve které Bůh může přebývat a projevovat svou moc.²³³ Andrew Murray zdůrazňuje, že pokud chce člověk následovat Krista a dosáhnout jednoty s Bohem, pak musí popřít sám sebe a zřeknout se svého „já“.²³⁴ Říká: „Buď popřete své staré já, nebo Krista.“²³⁵ Je přesvědčen, že v tom spočívá podstata pravého ucednictví.²³⁶ Reuben A. Torrey²³⁷ říká

²³⁰ Srov. Tamtéž, s. 92.

²³¹ MURRAY, A. (1828-1917) byl jihoafrický probuzenecký kazatel a pastor. Jako pastor působil ve Worcesteru, Kapském městě a Wellingtonu (holandský reformovaný sbor). Byl vedoucím Kapské synodní rady Holandské reformované církve. Stal se prvním předsedou Křesťanského spolku mladíků (YMCA). V letech 1888-1917 byl předsedou South Africa General Mission (dnes Africa Evangelical Fellowship). Ve svém životě kladl důraz i na sociální službu a vzdělání. Stál u vzniku University College of the Orange Free State a Stellenbosh Seminary. Založil také Huguenot seminary, kde se na své učitelské povolání připravovaly dívky, a Biblickou a modlitební jednotu, zaměřenou na studium Písma. Během svého života napsal 240 knih a pojednání. Murray také hodně cestoval. V roce 1877 navštívil Spojené státy a kázal zde na konferencích hnutí svatosti. V roce 1882 navštívil Keswick, kde se konaly každoroční setkání stoupenců hnutí svatosti a vyššího křesťanského života. Od roku 1895 se těchto konferencí účastnil i jako řečník.

²³² Srov. MURRAY, A. *Pokora- tajemství svatosti a radosti*, Praha: Nakladatelství KMS, 2015, s. 12. Pro Murraye pýcha představuje kořen každého hříchu a zla. Je jedem samotného pekla, který vnikl do duše a života Adama a Evy ve chvíli, kdy začali naslouchat Satanovým slovům. Pýchu definuje jako podstatu ďáblovy přirozenosti. Murray své čtenáře upozorňuje, aby se nedívali na pýchu jako na nějaký nevhodný rozmar, protože pýcha ve svém důsledku přináší smrt. Píše: „Pravdou je, že pýcha ve vás musí zemřít, nebo ve vás nebude moci žít nic, co pochází z nebe. Pýcha je smrt, pokora je život. Kolik v sobě máte pýchy, tolik ve vás žije z padlého anděla. Kolik v sobě máte opravdové pokory, tolik v sobě máte Beránka Božího.“

²³³ Srov. MURRAY, A. *Pokora- tajemství svatosti a radosti*, s. 12.

²³⁴ Andrew Murray toto lidské „já“ definuje jako veškeré zlo, které naše padlá přirozenost obsahuje. V naší záchraně jde o to, že jsme zachráněni od sebe samých, neboli od toho, čím od přirozenosti jsme. „Já“ je veškeré zlo, které naše padlá přirozenost obsahuje; sebezapření je naše schopnost, jak být zachráněni. Naším zachráncem je pokora (úplná závislost na Bohu). „Já je kořenem všeho zla, které se nachází v našem padlém stavu. Zápas o věčný život spočívá ve sporu mezi pýchou a pokorou.“ Srov. tamtéž, s. 85.

²³⁵ MURRAY, A. *Absolute Surrender*, In *The Andrew Murray Collection: 21 Classic Works* [Kindle edition], 2018. Dostupné z: <https://www.amazon.com/hz/mycd/digital-console/contentlist/booksAll/dateDsc/?pageNumber=2s>. (nestránkováno)

²³⁶ Tomáš Dittrich, který napsal předmluvu ke knize „*Pokora – tajemství svatosti a radosti*“, si všimá

v podstatě totéž: „Je třeba se zřici svého já i svého vlastního úsilí o svatost a nechat Ducha svatého, který ve vás přebývá, aby převzal vládu a přinesl své vlastní slavné ovoce.“²³⁸ Představitelé hnutí vyššího života ve své antropologii učí, že tělo (ve smyslu řeckého sarx) a Duch Boží jsou dvě vzájemně antagonistické síly, kterými je křesťan ovládán. Dokud nedojde k úplnému vyprázdnění sebe sama a naplnění Duchem svatým, nikdy nemůže být stará sebestředná lidská přirozenost poražena.²³⁹ Mocí Ducha člověk usmrcuje skutky, ke kterým by ho jinak vedla touha těla.²⁴⁰ Andrew Murray, stejně jako většina představitelů Vyššího života, rozlišuje mezi tělesným a duchovním křesťanem. Duchovním člověkem je ten, kdo se nechá vést Duchem svatým. Oproti tomu tělesný člověk umožňuje svému tělu a své vůli zaujmout ve svém nitru místo, které by mělo náležet Duchu svatému.²⁴¹

V antropologii hnutí vyššího křesťanského života se ukazují podobné problémy jako v antropologii Nového myšlení. Zčásti je to dané tím, že se k tomuto hnutí hlásili lidé z různých denominací, a tudíž bylo obtížné dospět k nějakému jednotnému antropologickému přístupu. Tento problém se ukáže ve chvíli, kdy se člověk snaží dobrat nějakého jednotného pojetí lidského „já“. Představitelé tohoto hnutí pro jeho popis používají výrazů, jako např. tělesnost, tělo, stará přirozenost, zlá či tělesná přirozenost. V jejich pohledu na tělo se také ukazuje nešťastná tendence ztotožňovat fyzické tělo s hříšnou přirozeností. Podstatným bodem učení, na němž se všichni shodují, je jejich důraz na anihilaci lidského „já“. Toho lze dosáhnout aktem lidské vůle, v němž se člověk rozhoduje pro Boha a jeho posvěcení, které je chápáno jako proces každodenního odevzdávání se. Ve vítězícím křesťanu vůle straní Bohu, a ačkoli

toho, že Murray vymezuje obsah pojmu „já“ pouze negativně. Pozitivní odpověď na otázku, v čem spočívá hodnota člověka jako individuality, ale nedává. Murray opakovaně zdůrazňuje, že před Bohem nejsme nic, což ale je v rozporu s tím, co zjevuje Písmo.

²³⁷ Reuben A. Torrey (1856-1928) byl americký evangelista, pastor, pedagog a autor celé řady knih. Je spojen především s keswickou hnutím. Vystudoval universitu v Yale, studiu teologie se věnoval na universitě v Lipsku a na Erlangen University. Během svého života působil na Bible Institute of the Chicago Evangelization Societ (nyní Moody Bible Institute), Bible Institute of Los Angeles a v YMCA. Torrey by také jedním ze tří editorů tzv. *The Fundamentals* (Základů). Během svého života hodně cestoval, navštívil Japonsko, Čínu, Austrálii i Indii. Kázal téměř ve všech částech anglicky mluvícího světa.

²³⁸ TORRAY, R. A. *How to Obtain Fullness of power* [Kindle edition], 2012. Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B006V5PYHC/ref=kinw_myk_ro_title (s. 56).

²³⁹ Srov. TORRAY, R. A. *How to Obtain Fullness of power*, [Kindle edition], 2012. Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B006V5PYHC/ref=kinw_myk_ro_title (s. 28).

²⁴⁰ Srov. TORRAY, R. A. *The Person and work of The Holy Spirit*, [Kindle edition], 2012. Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B004TREEAW/ref=kinw_myk_ro_title (s. 117).

²⁴¹ Srov. MURRAY, A. *The Spiritual Life*, [Kindle edition]. Ichthus Publications, 2015. Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B00W83FI68/ref=kinw_myk_ro_title (s. 6-20)

„já“ nikdy zcela nezmizí, může být přemoženo.²⁴² Výsadou každého křesťana je život, v němž jsou sklony hříšné podstaty neutralizovány životem Krista. To ale neznamená, že by tato hříšná podstata byla zcela odstraněna. Může být pouze překonána osobním „ztotožněním se“ s Kristovým výkupným dílem. Toto vykoupení se pak zástupně stává osobní zkušeností člověka. A pokud člověk zůstane v poddaném postoji, který je nutný pro zachování Duchem naplněného života, může si být jist svou svobodou od hříchu.²⁴³

V antropologii hnutí vyššího života je jedinec popisován v triadických pojmech. Tělo v tomto učení koresponduje spíše s „tělesností“ člověka, která je v neustálé opozici vůči Bohu. Duše je ztotožňována s vůlí a je na ní nahlíženo jako na strážce, který kontroluje to, co člověka bude ovlivňovat. Duch je ztotožňován s obnoveným a znovuzrozeným srdcem jedince. V každém člověku pak probíhá neustálý boj mezi jeho starým „já“ a Bohem. Andrew Murray za skutečné „já“ považuje duši člověka. Ve své knize *Spirit of Christ* píše: „Duch, jakožto spojení duše s božstvím, je nejvyšší složkou člověka. Oproti tomu tělo, které člověka spojuje se smyslovou a animální oblastí, je nejnižší složkou člověka.“²⁴⁴ Podobně jako představitelé Hnutí víry i on byl přesvědčen, že jen díky hříchu může tělo vládnout lidskému duchu.²⁴⁵ „Člověk představoval vrchol Božího stvoření. V jedné bytosti byly hmota a duch v dokonalé harmonii, byly otiskem dokonalé jednoty mezi Bohem a jeho vlastním stvořením.“²⁴⁶

Podobného přesvědčení byl i Albert B. Simpson.²⁴⁷ Jako trichotomista například tvrdil, že duše zahrnuje intelektuální a emocionální rovinu lidské bytosti. Duch pro něho představoval vyšší, Bohem daný život, který člověku umožňuje mít společenství s Bohem.²⁴⁸ Z toho důvodu by tato „vyšší duchovní přirozenost měla řídit lidskou duši. Smrtelným pokřivením přirozeného života je, že duše má rozhodující vliv a přirozená

²⁴² SIMMONS, D. H. E. *W. Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*, s. 87.

²⁴³ Srov. Tamtéž, s. 91.

²⁴⁴ MURRAY, A. *Spirit of Christ*, In *The Andrew Murray Collection: 21 Classic Works* [Kindle edition], 2018. Dostupné z: <https://www.amazon.com/hz/mycd/digital-console/contentlist/booksAll/dateDsc/?pageNumber=2s>. (nestránkováno)

²⁴⁵ Srov. MURRAY, A. *Abide in Christ* In *The Andrew Murray Collection: 21 Classic Works* [Kindle edition], 2018. Dostupné z: <https://www.amazon.com/hz/mycd/digital-console/contentlist/booksAll/dateDsc/?pageNumber=2s>. (nestránkováno).

²⁴⁶ Srov. Tamtéž.

²⁴⁷ Albert B. Simpson (1843-1919) byl kanadský teolog, kazatel a autor řady knih. Byl také zakladatel Křesťanské a misijní aliance. Teologii studoval na universitě v Torontu (Knox College). Stejně jako Murray, Torrey i Albert B. Simpson je spojen především s keswickým hnutím.

²⁴⁸ SIMPSON, A. B. *The Holy Spirit or Power from On High*, [Kindle edition], 2012. Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B00A61SRGW/ref=kinw_myk_ro_title. (s. 36).

mysl vládne duchu a tělu.“²⁴⁹ Byl rovněž přesvědčen, že nadpřirozené uzdravení, které umožňuje Kristova smírčí smrt na kříži, má svůj původ v duchovní oblasti. Modlitba ve víře za uzdravení by tudíž měla být běžnou součástí vyššího křesťanství.²⁵⁰ Na rozdíl od ostatních představitelů vyššího křesťanského života byl ale jeho pohled na člověka celostnější.²⁵¹ Z jeho perspektivy má člověk dvojitou přirozenost - je jak fyzickou, tak duchovní bytostí.

4.4. ZÁVĚR

Závěrem lze konstatovat, že základní axiom „člověk je duch, který má duši a žije v těle“, se kterým se setkáváme v antropologii Hnutí víry, nemá pevný biblický a teologický základ. Zrovna tak nelze biblicky ani teologicky zdůvodnit ztotožňování lidské a Boží podstaty. Biblické ospravedlnění nenachází ani její pojetí trichotomismu, kde je lidský duch považován za jediné a skutečné „já“ člověka.

V určitých aspektech se antropologie Hnutí víry přibližuje Novému myšlení, v němž jsou duše a mysl definovány jako tvůrčí síly ovlivňující fyzické procesy v těle. Ale na rozdíl od Nového myšlení představitelé Hnutí víry jednoznačně odmítají přijmout myšlenku božské podstaty všech lidí bez rozdílu.²⁵² Podíl na božské přirozenosti ve svém učení přiznávají pouze těm, kteří přijali Krista. Tato antropologie se stává ambivalentní, aniž by si toho její představitelé byli vědomi. Pokud tedy tvrdí, že neobrácený člověk je vitálně spojen se Satanem do té míry, že všechny jeho myšlenky jsou příjemné tomuto otci lži, jak potom tento člověk může toužit po Bohu a přibližovat se mu.²⁵³ Zrovna tak je více než problematičtější pojetí vykoupení, v němž Bůh člověku udílí svou vlastní přirozenost. Jestliže znovuzrození přivádí člověka do tak dokonalého sjednocení s Bohem, jak potom můžeme hovořit o rozvoji lidského

²⁴⁹ Srov. Tamtéž, s. 42.

²⁵⁰ Srov. Tamtéž, s. 42

²⁵¹ Srov. ATKINSON, W. P. *The „Spiritual Death“ of Jesus: A Pentecostal Investigation*, s. 135.

²⁵² Srov. KENYON, E. W. *Father and his Family*, s. 154. Zde se Kenyon výslovně staví proti tomuto učení. Říká, že „každé falešné náboženství, které popírá vtělení Ježíše Krista, se pokouší poskytnout teorii univerzálního vtělení proto, aby povzbudilo k vyššímu morálnímu a duchovnímu životu. Teosofie se nás pokouší přimět k víře, že všichni lidé mají božskou přirozenost. Podle nich v každém člověku přebývá tzv. božská jiskérka a nové narození znamená jednoduše její probuzení a rozhoření. Pokud by člověk v sobě měl božskou jiskérku, pak už by byl Božím vtělením.“

²⁵³ Srov. SIMMONS, D. H. E. W. *Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*, s. 103.

ducha.²⁵⁴ Tento rozvoj by pak byl spíše epistemologickou, než ontologickou záležitostí. Jednalo by se spíše o proces sebe - uvědomování, což ovšem připomíná pohled Nového myšlení. Učení Hnutí víry ale oproti Novému myšlení dává tento rozvoj ducha a obnovu mysli do souvislosti s působením Božího slova.

Základním problémem takto pojaté antropologie je, že identifikuje Boží obraz pouze s jednou částí lidské přirozenosti a zcela opomíjí fakt, že lidská osoba je nositelkou Božího obrazu ve svém souhrnu a že celý člověk je stvořen k obrazu Božímu, a to jak ve svém tělesném, tak duchovním rozměru.

Pro antropologii Hnutí víry je klíčová otázka, jak vést vítězný křesťanský život (vítězství nad hříchem, nemocí a nepříznivými životními okolnostmi). V tomto směru je třeba připustit vlivy hnutí Nového myšlení i vyššího křesťanského života, která řešila podobné otázky. Ale zatímco stoupenci Nového myšlení (stejně jako představitelé vyššího křesťanského života) viděli sjednocení s Bohem jako cíl lidského života, stoupenci Hnutí víry toto sjednocení vidí jako výchozí bod. V něm se obnovuje původní lidské postavení, které člověka umísťuje do stejné kategorie s Bohem. Oblast ducha je pro ně sférou víry, která je klíčem k úspěšnému životu. Ve svém důsledku se tak toto učení soustředí spíše na lidskou svrchovanost než na svrchovanost Boží. Dalším problémem, na který v této souvislosti upozorňuje V. L. Purdy, je, že toto hnutí definuje víru jako určitou techniku, která se spíše než na Boha soustředí na principy, či kroky jak manipulovat Boží mocí. Ken Blue, kterého Purdy cituje, v této souvislosti poukazuje na to, že v tomto směru „se americký optimismus zvyklý zdolávat překážky spojil s křesťanským fundamentalismem a dal vzniknout triumfalistickému teologickému hybridu, přitažlivému, ale současně i nebezpečnému.“²⁵⁵

²⁵⁴ Srov. KENYON, E. W. *Advanced Bible Course, Studies in the deeper Life*, s. 185.

²⁵⁵ PURDY, V. L. Boží uzdravování, in *Systematická teologie*, ed. S. M. Horton, Albrechtice: Křesťanský život, 2001, s. 530.

5. CHRISTOLOGIE HNUTÍ VÍRY

V této části budou představena základní christologickými důrazy v teologii Hnutí víry. V oddílech 5. 1. – 5. 2. budou představena základní východiska christologie Hnutí víry. Oddíl 5. 3. se bude zabývat tajemstvím Kristova vtlčení v učení Esseka W. Kenyona, Kennetha E. Hagina a Kennetha Copelanda. Oddíly 5. 4. -5. 4. 4. se zabývají otázkou Kristovy smrti v učení výše uvedených představitelů Hnutí víry. Oddíl 5. 5. je zaměřen na kritiku pojetí Kristovy smrti v teologii Hnutí víry.

5.1. VÝCHODISKA CHRISTOLOGIE HNUTÍ VÍRY

Ukazuje se, že základním východiskem christologie Hnutí víry je antropologie. V jejím pojetí je člověk definován jako duchovní bytost, jejímž skutečným „já“ je duch, který se projevuje skrze duši, a ta pak ovládá tělo.²⁵⁶ Tento lidský duch, v němž spočívá otisk Božího obrazu, je také nositelem duchovních kvalit. Být stvořen k Božímu obrazu v této antropologii znamená být téže podstaty jako Bůh.²⁵⁷ Rozdíl spočívá pouze v jejím stupni, nikoli v kvalitě.²⁵⁸ Bytí k obrazu je dááno do souvislosti s účastí na Boží přirozenosti.²⁵⁹ Vyjádření „k obrazu Božímu“ pro představitele Hnutí víry znamená definici toho, čím člověk byl ve své původní přirozenosti a co se v Kristu obnovuje. Z jejich perspektivy člověk nemá jedinečně či svébytně lidskou přirozenost, ale je vždy určen svou participací, a to buď na Boží, nebo satanské přirozenosti.

5.2. DUALISMUS JAKO URČUJÍCÍ PŘÍSTUP

Christologické výpovědi představitelů Hnutí víry lze snáze pochopit, když o nich budeme uvažovat z perspektivy dualistického myšlení, které tvoří jejich základ. Z jejich pohledu neexistuje žádná autonomie světských skutečností, vše je určeno střetem dvou vzájemně antagonistických sil (božské a satanské). V teologii Hnutí víry je Satan staven

²⁵⁶ Srov. HAGIN, K. E. *Trojí dimenze člověka*, s. 13. U většiny představitelů Hnutí víry nacházíme základní antropologickou definici, která zní: „Člověk je duch, který má duši a žije v těle.“ Skutečným člověkem je vnitřní člověk ducha, který je v této teologii často definován v protikladu k vnějšímu člověku těla a duše.

²⁵⁷ Srov. HAGIN, K. E. *Trojí dimenze člověka*, s. 13; Srov. KENYON, E. W. *Advanced Bible Course, Studies in the deeper Life*, s. 181. Zde Kenyon píše: „Člověk byl stvořen k Božímu obrazu a jeho podobě. Je stejné třídy jako Bůh.“

²⁵⁸ Srov. KENYON, E. W. *Advanced Bible Course, Studies in the deeper Life*, s. 158. V antropologii Hnutí víry tak člověk stojí jen o trochu níž než Bůh.

²⁵⁹ Srov. Tamtéž, s. 187.

do protikladu k Bohu jako jeho téměř rovnocenný protivník. Bůh a Satan jsou v této teologii představováni jako dva mocní aktéři dramatu lidské spásy. Satan, kterému toto učení připisuje překvapivě velkou moc,²⁶⁰ je považován za anděla, který v důsledku své vzpoury padl do hříchu, ztratil své původní postavení a stal se Božím nepřítelem.²⁶¹ Od té doby je ztělesněním zla a hříchu, lži i nenávisti.²⁶² Jeho význam v tomto učení ilustruje fakt, že představitelé tohoto hnutí o něm hovoří jako o podstatné či dokonce výlučné opozici ve vztahu k Božimu vykupitelskému plánu s člověkem.²⁶³ Duchovní zlo, které je v teologii Hnutí víry osobní povahy,²⁶⁴ může ovládat nejen jednotlivce, ale i celé oblasti a rozsáhlá území. Jeho moc může být zlomena pouze mocí, kterou křesťanům získal vzkříšený Kristus. On daroval církvi i jednotlivcům autoritu a pověření jednat se Satanem.²⁶⁵

Bůh je v teologii Hnutí víry popisován jako osobní, spravedlivý a všemohoucí stvořitel. Při definování Boží přirozenosti je mnohem více zdůrazňován život²⁶⁶ než láska. Největší důraz je však kladen na Boží spravedlnost jako na nejdůležitější Boží charakteristiku.²⁶⁷ Boží odpovědí na lidský hřích je hněv, který je Kristovou smrtí usmířen.²⁶⁸ V Kristu Bůh smířil svět sám se sebou. Těm, kdo věří v Ježíše Krista, Bůh přičítá jeho spravedlnost. Copeland pojem „spravedlnost“ mimo jiné vykládá jako „být na správném místě“. To znamená, že věřící je ve vztahu k Bohu postaven na správné

²⁶⁰ Frank D. Machia v této souvislosti připomíná, že „pozice a úloha Satana jsou založeny na lži (srov. J 8,44). Neexistuje žádné oprávnění, které by Bůh musel uznávat a jemuž by se musel přizpůsobovat. Triumf Boží milosti nad silami temna neoponechává úloze a nárokům Satana žádné místo pro legitimitu a respekt. Satan jako „bůh tohoto světa“ má neoprávněné postavení, které mu uděluje lidstvo svou vlastní duchovní slepotou.“ Srov. MACCHIA, F. D. „Zapuzování nepřítele – Satana a démonů,“ in *Systematická teologie*, s. 219

²⁶¹ Srov. HAGIN, K. E. *Vítězná církev*, s. 11.

²⁶² Srov. KENYON, E. W. *Jesus the Healer*, s. 62-63.

²⁶³ Srov. MACCHIA, F. D. „Zapuzování nepřítele – Satana a démonů,“ in *Systematická teologie*, s. 219. Macchia zdůrazňuje, že „celé vykupitelské Boží jednání se tak zužuje na ničení ďábla, takže soteriologie, christologie, pneumatologie i všechny ostatní teologické disciplíny se probírají téměř výlučně ve světle potírání démonů.“

²⁶⁴ Kritici Hnutí víry často v tomto směru poukazují na vliv učení Nového myšlení. Ale na rozdíl od Nového myšlení, kde zlo nemá osobní povahu, se Kenyon a jeho následovníci drží tradičního křesťanského učení, v němž Satan představuje zlo ryze osobního charakteru

²⁶⁵ Hagin ve svém pojednání o autoritě píše, že pokud věřící sami s ďáblem něco neudělají, nebude se v celé řadě oblastí nic dít. Srov. HAGIN, K. *Autorita věřícího*, s. 33.

²⁶⁶ Srov. COPELAND, K. *Moc spravedlnosti*, s. 59. Copeland tento život dává do souvislosti s naší účastí a přijetím Ducha svatého. Píše: „Duch svatý je Boží silou a žije v srdcích křesťanů. Z něj čerpáme svůj život a skrze jeho vedení budeme vědět, co máme dělat. Máme přístup k Duchu svatému a máme i psané Boží slovo, v němž můžeme nacházet vedení při hledání Boží vůle pro svůj život.“

²⁶⁷ Srov. KENYON, E. W. *Father and his Family*, s. 138-139;

²⁶⁸ Srov. HAGIN, K. E. *Zoe: The God-Kind of Life*, s. 12. [Kindle Edition] Faith Library Publications (2010). Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B004ASNAG4/ref=kinw_myk_ro_title
https://www.amazon.com/gp/product/B004ASNAG4/ref=kinw_myk_ro_title

místo.²⁶⁹ Z tohoto postavení pak pro člověka vyplývají určitá práva, privilegia a svobody.²⁷⁰ Být ve správném vztahu s Bohem s sebou nese nejen svobodu, ale i možnost růstu do Boží podoby.²⁷¹ Z perspektivy Kennetha Copelanda je správné postavení před Bohem klíčem k vítěznému křesťanskému životu.²⁷²

Ve svém pojetí Boží spravedlnosti představitelé Hnutí víry navazují na učení reformátorů.²⁷³ Hřích je v této teologii považován za porušení Božího zákona a za reálnou vinu. Shodně s reformátory také tito představitelé učí, že Boží spravedlnost plně uspokojilo smíření v Kristu. Liší se pouze v tom, že přijímají Origénovu teorii smíření. Podobně vysvětlují i způsob, jakým je člověku přičtena Kristova spravedlnost a jeho zásluhy. Zdůrazňují transakční (právní) způsob přičtení, „mystické sjednocení“ a víru jako prostředek, jímž si člověk tuto spravedlnost přivlastňuje. Dbají také na to, aby tato víra nebyla pokládána za záslužnou, protože Kristova spravedlnost je člověku přičtena skrze víru, nikoli kvůli víře.

²⁶⁹ COPELAND, K. *Moc spravedlnosti*, s. 11. Copeland píše, že „pokud je Ježíš tvým Pánem, jsi v právním (a správném) vztahu s Bohem – máš Boží spravedlnost, a to bez ohledu na to, jestli o ni stojíš.“ Na jiném místě Copeland popisuje svou zkušenost: „Když se křesťanů zeptáte, jestli jsou spravedliví, obvykle odpoví: „Já? Ne!“ Snaží se být pokorní. Bojí se, že se Bohu nebude líbit, pokud sami sebe nazvaou spravedlivými. Vlastně mluví o tom, co cítí; tak, jak byli naučeni – z neznalosti Písma o otázce spravedlnosti.“ COPELAND, K. *Moc spravedlnosti*, s. 22.

²⁷⁰ Srov. COPELAND, K. *Moc spravedlnosti*, s. 44 - 45. Copeland zdůrazňuje, že Bůh se na nás dívá skrze Beránkovu krev a vidí nás stejně, jako vidí Ježíše. Naše spravedlnost nepochází ze Zákona nebo z našeho chování (srov. Řím 3,22). „Ježíš zaplatil za dar spravedlnosti a jako spravedliví v Kristu máme větší moc nad svým životem, než nad ním měl Satan, dokud jsme ještě byli v hříchu. Hojnost milosti a dar spravedlnosti věřícímu umožní vládnout v jeho životě a v jeho okolnostech stejným způsobem, jako král vládne ve svém království.“

²⁷¹ Copeland tuto podobnost vysvětluje na vztahu Ježíše k Otci. „Otec byl v Ježíši a Ježíš v Otci – byli jedno. Chodili a pracovali v úplně jednotě...Podoba s Bohem je mnohem lepší než pouhá poddanost. Když se Bohu podobáš, připodobňuješ se jeho vůli a jeho dílu, dosáhneš bodu, kdy se úplně spolehneš na svůj správný vztah k němu.“

²⁷² Copeland připomíná, že když se věřící spolehne na svou spravedlnost v Kristu Ježíši, bude vědět kým je a realita spravedlnosti se pro něho stane životní silou. Bude hybnou silou v pozadí jeho víry.

²⁷³ Způsob, jak někteří propojují ospravedlnění jako forenzní záležitost s e sjednocením a růstem do Kristovy podoby, ukazuje na dědictví teologie Johna Wesleye. V učení Hnutí víry jsou prvky jeho učení implicitně přítomné, i když v pokrivené formě.

5.3. TAJEMSTVÍ KRISTOVA VTĚLENÍ V TEOLOGII Hnutí VÍRY

Kristovo vtělení bylo podle Kenyona vynucené lidským pádem. Je přesvědčen, že primárním účelem vtělení je vykoupení z hříchu.²⁷⁴ V tomto vtělení se uskutečnil příchod pre-existentčního božského Syna, v němž nebyla padlá lidská přirozenost.²⁷⁵ Ačkoli se tato myšlenka zdá být v souladu s pravověrným učením, v christologickém a antropologickém pojetí Hnutí víry se ukazuje jako značně diskutabilní. Atkinson je přesvědčen, že v určitých aspektech nese stopy adopcianismu i apollinarismu.²⁷⁶ Apollinarios ve snaze zdůraznit jednotu Kristovy osoby učil, že ve vtěleném Božím Synu existoval pouze božský princip poznání a chtění.²⁷⁷ Podle něho měl Ježíš lidské tělo a duši, ale pozici lidského „nús“ v něm zaujímal božský Logos.²⁷⁸ Pokud bychom zůstali u dichotomistického přístupu pak by Slovo na sebe vzalo pouze Abrahámovo sémě, ale nikoli lidskou duši.²⁷⁹ Podobné uvažování nacházíme i u Kenyona, ale jeho christologie není totožná s tou, kterou předkládá Apollinarios. V Kenyonově antropologii byl Ježíšův duch, v němž byl Boží život a přirozenost, pouze „oděn“ do lidského těla.²⁸⁰ Je přesvědčen, že Ježíš přišel v těle a s autoritou²⁸¹, kterou měl Adam před svým pádem.²⁸² Prostřednictvím této autority vládl nejen nad zákony přírody, ale i nad životem a smrtí. Skrze ni uzdravoval nemocné a křísil mrtvé.²⁸³ Kenyon zdůrazňoval, že v Kristu se obnovuje počáteční Adamova dokonalost se všemi právy

²⁷⁴ Architektonickým principem christologie Hnutí Víry není christocentrismus či teocentrismus, ale antropocentrismus, který vtělení vidí jako podmíněné stvořením.

²⁷⁵ Srov. KENYON, E. W. *What happened from the Cross to the Throne*, s. 21-22.

²⁷⁶ Srov. ATKINSON, W. P. *The „Spiritual Death“ of Jesus: A Pentecostal Investigation*, s. 29.

²⁷⁷ Srov. BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*, s. 80. „Apollinarios proti Areiovi hájil pravé božství Krista a snažil se obhajovat jeho bezhříšnost záměnou Logu za lidské pneuma, které považoval za sídlo hříchu“.

²⁷⁸ Srov. NICHOLS, „Pán Ježíš Kristus,“ in *Systematická teologie*, s. 322.

²⁷⁹ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 154.

²⁸⁰ Srov. KENYON, E. W. *What happened from the Cross to the Throne*, s. 21. Tato myšlenka vychází z Kenyonova přesvědčení, že nositelem Božího obrazu je pouze lidský duch.

²⁸¹ Hagin tuto autoritu chápe jako moc, o které se mluví v Mt 28,18 a Kol 1,13. Ježíš svou autoritu udělil církvi, je její hlavou a může působit jen skrze církev (hlava nemůže uplatnit autoritu jinak než prostřednictvím těla). Verš z Kol 1,13 by tedy podle Hagina měl znít: „Otec nás vysvobodil z autority tmy a přenesl do království svého milovaného Syna.“ Skrze Krista jsou věřící a církev už osvobozeni z „autority“ temnoty a mají nad ní moc. Mohou lámat d'áblovu moc ve svých vlastních životech a v životech svých rodin. Zde jejich autorita platí. Neplatí však v životech jiných lidí, pokud ti jim k tomu nedají pověření. V tomto směru se tato duchovní autorita podobá autoritě přirozené. Hagin tak v otázce autority jasně vymezuje oblast, kde křesťan sám tuto Kristem delegovanou autoritu může uplatňovat. Církev a jednotliví věřící jsou vyňati ze sféry moci temnoty. To však neznamená, že by byli zcela imunní vůči d'áblovu působení. Podle Hagina ale platí, že Satan nemá v životě křesťana žádnou moc, pokud mu on sám nedá. V tomto směru klade důraz na odpovědnost každého jednotlivce chopit se a uplatňovat tuto pravomoc. Tato autorita je jeho bez ohledu na to, jaké má vzhledem k ní pocity. Autorita s pocity nemá co dělat. Srov. HAGIN, K. E. *Autorita věřícího*, s. 35.

²⁸² Srov. Tamtéž, s. 21.

²⁸³ Srov. KENYON, E. W. *The Hidden Man*, s. 203.

a privilegii, které z ní pro člověka vyplývají. Původně byl člověk stvořen jako nesmrtelný. Hřích však způsobil, že do světa vstoupila smrt a člověk se tak stal smrtelnou bytostí. Skrze přirozený vztah mezi Adamem a jeho potomky došlo k rozšíření této hříšné podstaty na celé lidstvo. Ježíš byl však počat z Ducha svatého, a proto byl bez hříchu a nesmrtelný. Jeho tělo bylo nesmrtelné až do chvíle, kdy na něho Bůh vložil hříchy nás všech. Teprve tehdy mohl fyzicky zemřít.²⁸⁴

Hagin i Copeland jsou na rozdíl od Kenyona přesvědčeni, že Ježíš měl lidského ducha, protože jedině tak mohl být „ve své duchovní smrti“ oddělen od Boha. Svým pojetím se pravověří přibližují více než Kenyon, ale i jejich christologie se ukazuje jako značně problematická. Oba v určitém ohledu Kenyona následují, ale více se zaměřují na funkcionální dynamiku Vtělení.²⁸⁵ Na jedné straně Hagin učí, že „když Bůh vzal na sebe formu člověka, nebyl o nic méně Bohem, než když tělo neměl.“²⁸⁶ Na druhé straně však říká, že Ježíš jako Boží Syn je jiný než Ježíš jako služebník. Podle Hagina Ježíš nesloužil jako Boží Syn, nýbrž jako člověk pomazaný Duchem svatým. I když byl Božím Synem, svoji sílu a slávu ze sebe svlékl, když přišel na tento svět.²⁸⁷ Je přesvědčen, že „kdyby Ježíš sloužil jako Boží Syn, nemusel by být pomazán. Kdyby sloužil jako Bůh zjevený v těle, cožpak by potřeboval pomazání? Protože se tedy Ježíš stal člověkem a odložil svoji moc a slávu, kterou měl jako Boží Syn, musel být pomazán. Ačkoli jako osoba byl Boží Syn, svojí mocí jím nebyl.“²⁸⁸ Podobného přesvědčení je i Copeland. I on učí, že Ježíš na zemi nesloužil jako Boží Syn, přestože jím byl, nýbrž jako prorok pod abrahámovskou smlouvou.²⁸⁹ Tyto tendence stavět Ježíše na úroveň starozákonních proroků a představovat ho jako člověka pomazaného Duchem ukazují na adopcionistické aspekty jejich učení. Je však třeba připomenout, že jak Hagin, tak Copeland nepopírají Kristovo božství, a proto v jejich případě nelze hovořit o klasickém adopcionismu. Christologie v Haginově a Copelandově pojetí svědčí také o implicitní trojiční teologii, která však není předmětem jejich zájmu, a tudíž ji ani jeden ve své teologii nerozvíjí. Svým vyzdvihováním Ježíšova lidství se ho snaží představit jako příklad, který je možné následovat. Zmíněná snaha je však vede ke snižování významu jeho ontologického statutu jako Božího Syna. Toto Haginovo

²⁸⁴ Srov. KENYON, E. W. *What happened from the Cross to the Throne*, s. 21.

²⁸⁵ Srov. ATKINSON, W. P. *The „Spiritual Death“ of Jesus: A Pentecostal Investigation*, s. 29.

²⁸⁶ HAGIN, *Troji dimenze člověka*, s. 15.

²⁸⁷ Srov. HAGIN, K. E. *Porozumět pomazání*, Praha: Studio Petřina, 2011, s. 12.

²⁸⁸ Tamtéž, s. 12.

²⁸⁹ Srov. COPELAND, K. *Our Covenant with God*, s. 37.

a Copelandovo zdůrazňování funkcionální kenóze má pragmatický důvod, protože chtějí Ježíše ukázat jako vzor. Oba chtějí ukázat Ježíše Krista jako příklad, který může být následován.²⁹⁰ Jsou přesvědčeni, že všichni věřící mohou sloužit stejným způsobem, jako sloužil on. Jeho kenótické „sebevyprázdňení“ (Flp 2, 6-7) nechápu ve smyslu zřeknutí se božské přirozenosti. Ve své interpretaci se snaží pouze zdůraznit, že Ježíš ve svém pozemském působení neužíval moci, kterou mu mohla poskytnout jeho božská identita. Nejedná se tedy o ontologickou, ale o funkcionální kenózi.²⁹¹ Předmětem jejich uvažování není otázka Kristova božství, nýbrž jeho představení jako modelu k následování. To, co představitele Hnutí víry nejvíce zajímá, je hledání odpovědi na otázku po významu Ježíšova díla pro člověka (do jaké míry je pro člověka paradigmatické).

5.4. OTÁZKA KRISTOVY SMRTI V TEOLOGII HNUTÍ VÍRY

Teologie Hnutí víry interpretuje Kristovu smrt na kříži jako zástupnou oběť. V tomto ohledu stojí v linii evangelikálního proudu, který ve své snaze vysvětlit význam Kristovy smrti zastává myšlenku zástupného potrestání, jež je v souladu se základní ideou reformátorů. V textech představitelů Hnutí víry opakovaně nacházíme označení jako „náš Zástupce“ či „zástupné potrestání.“ Vykoupení i smíření je definováno v trestně právních pojmech. Dílo smíření je nahlíženo především jako akt spravedlnosti, která je zjevena jak lidstvu, tak Satanu. Kristova oběť odvrací nejen Boží hněv, ale uspokojuje i požadavky spravedlnosti. Kristovo dílo smíření je jedinečné a dokončené, je celé jeho a nevyžaduje žádné doplnění, pokud ho jedinec přijme a přisvojí si z něho plynoucí požehnání.²⁹²

²⁹⁰ Srov. Tamtéž, s. 39. HAGIN, K. E. *Porozumět pomazání*, s. 13. Hagin zde v této souvislosti píše: „Když lidé říkají: „Ano, ale Ježíš byl Boží Syn,“ myslí tím, že ve službě se mu nikdo nemůže vyrovnat. To by však znamenalo, že nikdo jiný by nemohl sloužit stejným způsobem jako on. Kdyby jeho služba nebyla s ničím srovnatelná, nikdo by se mu úrovni služby nemohl ani přiblížit. Jako osobě se Ježíši skutečně nikdo nevyrovná, protože on je Boží Syn. Avšak ve službě není takto nedostížitelný. Proč? Vzpomeňte si, co řekl v Janově evangeliu (srov J 14, 12). Jestliže se jeho skutkům nemohou skutky nikoho jiného rovnat, jak tomu mnoho lidí věří, potom by Ježíš Ihal. Řekl přece „i on (kdo věří v Ježíše) bude činit skutky, které činím já, a bude činit ještě větší.“

²⁹¹ Srov. ATKINSON, W. P. *The „Spiritual Death“ of Jesus: A Pentecostal Investigation*, s. 30.

²⁹² Srov. PECOTA, D. B. „Kristovo dílo spásy,“ in *Systematická teologie*, s. 355.

5.4.1. KRISTOVA SMRT NA KŘÍŽI – TĚLESNÁ A DUCHOVNÍ

Podle většiny představitelů Hnutí víry Ježíš zemřel na kříži jak fyzicky, tak duchovně (duchovní smrt předcházela fyzické a byla jejím předpokladem).²⁹³ Tato dvojitá Kristova smrt je pro jejich christologii a soteriologii zcela zásadní. Fyzickou smrt chápou jako počátek, nikoli vrchol jeho výkupného díla. Z jejich pohledu fyzická smrt nemohla vykořenit hřích ani nemoc, protože ty jsou svou podstatou duchovní a pocházejí ze stejného zdroje, kterým je Satan.²⁹⁴ Učení o dvojitá Kristově smrti představitelé Hnutí víry opírají zejména o starozákonní text z Iz 53, 9, kde je v originále použito slovo „smrt“ v množném čísle.²⁹⁵ V Kenyonově interpretaci významu Ježíšova kříže byla fyzická smrt pouze výrazem dokonalé poslušnosti vůči Otci a naplněním abrahámovské smlouvy, která skončila ve chvíli, kdy Ježíš na kříži zvolá: „Dokonáno jest“.²⁹⁶ Stejnou interpretaci nacházíme i u Kennetha Copelanda. Kenneth E. Hagin ji definuje jako konec Staré smlouvy. Všichni se shodují v tom, že Ježíšova fyzická smrt byla pouze počátkem, nikoli vrcholem jeho výkupného díla.²⁹⁷ Nemohla vykořenit hřích ani nemoc, protože ty jsou svou podstatou duchovní.²⁹⁸ Kristova fyzická smrt pouze ukončila jeho tělesné trápení, ale v žádném případě se nevztahovala k otázce lidského hříchu. Pro smíření byla klíčová jeho duchovní smrt²⁹⁹ a utrpení v pekle.³⁰⁰ Jejich

²⁹³ Srov. KENYON, E. W. *What happened from the Cross to the Throne*. Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 2010. s. 43. Kenyon zde říká, že Ježíš na kříži zemřel duchovně před svou fyzickou smrtí. Ve skutečnosti byla tato duchovní smrt nutným předpokladem smrti fyzické. Podle Kenyona Ježíš nemohl zemřít fyzicky, jestliže by předtím nezemřel duchovně. K duchovní smrti došlo ve chvíli, kdy Bůh na Ježíše vložil naše hříchy. V tom okamžiku se jeho tělo stalo smrtelným a Ježíš mohl zemřít fyzicky.

²⁹⁴ Srov. KENYON, E. W. *What happened from the Cross to the Throne*, s. 47. Kenyon zde píše: „Pokud by Ježíš zaplatil za náš hřích na kříži, pak by hřích byl fyzickým činem. Hřích je ale duchovní záležitostí, a proto musí být řešen v duchovní oblasti.“ (vl. překlad autora). Kenyon je přesvědčen, že kdyby za hřích Ježíš platil pouze svou tělesnou smrtí, pak by každý člověk mohl zemřít sám za sebe.

²⁹⁵ Dalšími důležitými a často citovanými texty jsou Mt 12,40; Mt 27,46; Mk 15,34; J 3,14; Sk 2,24; Ř 10,7; 2 Kor 5,21; Kol 2,15; 1 Tm 3,16; Žd 2,14; 1 Pt 3,18.

²⁹⁶ Srov. KENYON, E. W. *What happened from the Cross to the Throne*, s. 42. Zde Kenyon říká: „Ježíš naplnil abrahámovskou smlouvu a Mojžíšův zákon. Již nebylo třeba kněžství. Velekněz dokončil svou službu, když přinesl velikou obět' Beránka Božího, který snímá hříchy světa. Už více nebude Svatyně svatých, místa pro smíření skrze krev.“

²⁹⁷ Srov. Tamtéž, s. 50. Podle Kenyona Kristovo výkupné dílo nebylo dokončeno na kříži. Nebylo dokončeno do té doby, dokud Ježíš nebyl vzkříšen z mrtvých a dokud nepřinesl svou krev do Svatyně svatých před nejvyšší soud universa, který tuto krev přijal a ospravedlnil starozákonní svaté.

²⁹⁸ Srov. Tamtéž, s. 47. Kenyon byl přesvědčen, že pokud by Ježíš za náš hřích platil pouze svou fyzickou smrtí, pak by mohl každý člověk zemřít sám za sebe.

²⁹⁹ Stěžejním biblickým textem, na kterém představitelé Hnutí víry staví své učení o duchovní smrti, je Ježíšův „výkřik opuštěnosti“ (Mt 27, 46; Mk 15, 34), který vykládají ve světle Pavlova textu z 2. Kor 5,21, který interpretují doslovně. Toto zvolání je pro ně důkazem Ježíšova oddělení od Boha v důsledku přijetí hříšné přirozenosti. Myšlenku oddělení od Boha Otce jako důsledek duchovní smrti Ježíše Krista nacházíme u všech tří představitelů Hnutí víry.

³⁰⁰ Z perspektivy tohoto učení Ježíš na kříži přijal hříšnou (satanskou) lidskou přirozenost a ztotožnil se

prostřednictvím zaplatil za náš hřích, a tak nám umožnil vrácení našich práv u Boha. Ježíš duchovně zemřel, v duchu byl znovuzrozen a ospravedlněn.³⁰¹ Z jejich perspektivy tak Satana porazil znovuzrozený Kristus, který svou smrtí člověku vydobyl odpuštění, morální posvěcení, fyzické uzdravení a osvobození od ďáblovy nadvlády.³⁰² Toto vítězství se však neuskutečnilo na kříži, nýbrž v pekle. Ježíš tak člověka nevykoupil svou smrtí na kříži, nýbrž tím, že na sebe vzal hříšnou lidskou přirozenost. A díky tomu, že se Kristus ztotožnil s námi (s naší hříšnou přirozeností), my můžeme mít podíl na Boží podstatě.

5.4.2. KRISTOVA SMRT V UČENÍ ESSEKA W. KENYONA

Essek W. Kenyon byl první, kdo použil pro výklad Kristovy zástupné oběti teorii ztotožnění. V návaznosti na něho tuto teorii učili s mírnými odchylkami i Hagin a Copeland. Kenyon považuje Kristovo tělesné utrpení pro lidskou spásu za nedostačující. Je přesvědčen, že hřích je duchovní záležitostí, a proto musí být řešen v duchovní oblasti. „Pokud by Ježíš zaplatil trest za hřích na kříži, pak by byl hřích fyzickým skutkem. Pokud by zaplatil za hřích svou tělesnou smrtí, pak by každý člověk mohl zemřít sám za sebe.“³⁰³ Kenyon učí, že v okamžiku duchovní smrti byl Ježíšův duch oddělen od Boha a v jeho přirozenosti došlo ke stejné proměně jako u Adama v okamžiku jeho pádu. Když zemřel, jeho duch byl odnesen na místo, kam odchází duše hříšníků a kde po tři dny trpěl.³⁰⁴ Pro Kenyona jsou tyto tři dny zásadní, protože je přesvědčen, že Kristus musel nést tentýž trest, kterým bychom božské spravedlnosti platili my.³⁰⁵ Tím byl splněn zákonný závazek člověka vůči Satanu. Z jeho perspektivy byl člověk z ďáblova legálního panství vykoupen tím, že Ježíš naplnil požadavky spravedlnosti. „Sestoupil do pekla, aby nás vzal do nebe.“³⁰⁶ Ve své knize *The Hidden man* Kenyon píše: „Vše, co Kristus vykonal při své zástupné oběti, bylo vykonáno v jeho duchu. Byl to jeho duch, který byl učiněn hříchem. Byl to jeho duch, který trpěl

tak s hříšníkem. Poté, co přijal do svého ducha veškerý hřích a zlo lidské rasy, duchovně zemřel. Ve své přirozenosti se sjednotil s Božím protivníkem a jako takový musel podstoupit Boží trest v pekle. Po třech dnech utrpení byla cena za lidský hřích zaplacená a Bůh ho prohlásil za ospravedlněného. Poté byl Ježíš duchovně znovuzrozen a fyzicky vzkříšen. Stal se tak prvním znovuzrozeným ze všech duchovně mrtvých.

³⁰¹ Srov. Tamtéž, s. 150.

³⁰² Srov. KENYON, E. W. *What happened from the Cross to the Throne*, s. 62.

³⁰³ Tamtéž, s. 47.

³⁰⁴ Srov. Tamtéž, s. 64.

³⁰⁵ Srov. KENYON, E. W. *The Hidden man*, s. 47.

³⁰⁶ KENYON, E. W. *Identification: A Romance in Redemption*, s. 8.

muka soudu místo lidstva. Byl to jeho duch, který byl prohlášen za spravedlivého. Bylo to jeho duchovní vzkříšení, které dalo lidstvu vykoupení. Člověk je natolik spjat se smyslovým poznáním, že vidí jen Kristovo tělesné utrpení na kříži a jeho tělesné vzkříšení. Bylo to ale něco, co sahalo nekonečně dál (vl. překlad autora).³⁰⁷ Vykoupení je podle Kenyona pravdou, které Ježíšovi učedníci nerozuměli, protože jim v tom bránila omezenost jejich smyslového poznání. Necháпали význam jeho smrti a ani těch třech dnů, které strávil v pekle.³⁰⁸ Podle Kenyona byli i pisatelé evangelií lidmi, kteří Krista poznávali jen smyslově. Pouze Pavlovi se dostalo plného „zjevení“ tajemství Kristovy smrti, a tudíž on jediný dokázal jasně pochopit skutečnou podstatu vykoupení. Kenyon své učení opírá především o Pavlovy texty. Jeho přesvědčení o nadřazenosti Pavlových listů ho vedlo k následujícím slovům: „Jen to slovo, které je odhaleno v Pavlově zjevení, je cestou spásy. Chápejte mě. Nemůžete se řídit učením Jana Křtitele a Ježíše, jak ho zaznamenávají evangelia, pokud toto učení není potvrzeno, vysvětleno a objasněno v Pavlově zjevení či Petrových a Janových epištolách. V evangeliích Ježíš většinou jedná pouze s Židy, lidmi Staré smlouvy, kteří byli lidé tělesní, duchovně mrtví. Oproti tomu Pavel jedná převážně s lidmi Nové smlouvy, s lidmi znovuzrozenými.“³⁰⁹

³⁰⁷ KENYON, E. W. *The Hidden man*, s. 50.

³⁰⁸ Srov. KENYON, E. W. *What Happened from the Cross to the Throne*, s. 41.

³⁰⁹ Srov. KENYON, E. W. *The Hidden man*, s. 91. Kenyon své pojetí christologie opírá především o Pavlovy texty. Jeho přesvědčení o nadřazenosti Pavlových textů ho vedlo k následujícím slovům: „Jen to slovo, které je odhaleno v Pavlově zjevení, je cestou spásy. Chápejte mě. Nemůžete se řídit učením Jana Křtitele a Ježíše, jak ho zaznamenávají evangelia, pokud toto učení není potvrzeno, vysvětleno a objasněno v Pavlově zjevení či Petrových a Janových epištolách. V evangeliích Ježíš většinou jedná pouze s Židy, lidmi Staré smlouvy, kteří byli lidmi tělesnými, duchovně mrtvými. Oproti tomu Pavel jedná převážně s lidmi Nové smlouvy, s lidmi znovuzrozenými.“

5.4.3. KRISTOVA SMRT V UČENÍ KENNETHA E. HAGINA

Haginovu christologickou a soteriologickou koncepci nejlépe vyjadřuje titul jeho knihy *Vykoupení z chudoby, nemoci a duchovní smrti*. Hagin učí, že našeho vykoupení bylo dosaženo Kristovou zástupnou obětí, skrze kterou byly naplněny požadavky Boží spravedlnosti. Tato zástupnost zahrnovala i duchovní smrt. Ježíš vzal na sebe naši hříšnou přirozenost, přirozenost duchovní smrti, abychom my mohli mít věčný život.³¹⁰ Haginovo chápání Kristovy duchovní smrti je podobné jako u Kenyona. Rozdíl v jejich přístupu spočívá především v tom, že Hagin nepřipisuje mrtvému Kristu satanovu přirozenost. Stejně jako Kenyon odkazuje na Kristovu fyzickou smrt a interpretuje ji jako oběť. I on učí, že se Kristus stal smrtelným až poté, co byl učiněn hříchem.³¹¹ Kristovo duchovní znovuzrození považuje za den jeho fyzického vzkříšení, ale na rozdíl od Kenyona neklade takový důraz na časové období, během něhož Kristovo tělo leželo v hrobě.³¹² Souhlasí s Kenyonem v tom, že Ježíšův výkřik „je dokonáno“ nenaznačuje dokončení jeho výkupného díla, nýbrž dovršení Staré smlouvy.³¹³ Na rozdíl od něho však není konsistentní ve své interpretaci Kristovy smrti a utrpení, protože někdy čas tohoto utrpení omezuje pouze na hodiny na kříži, jindy ho však rozšiřuje o čas strávený v pekle.³¹⁴

5.4.4. KRISTOVA SMRT V UČENÍ KENNETHA COPELANDA

Copeland interpretuje Kristovu smrt podobně jako Kenyon a Hagin. Svě předchůdce následuje i v pojetí tajemství Kristovy smrti a vzkříšení. I on chápe Kristovu smrt jako naplnění abrahámovské smlouvy, ale na rozdíl od předchozích dvou představitelů Hnutí víry toto téma více rozvíjí. Smlouvu chápe jako základ a nutný předpoklad našeho vstupu do trvalého vztahu s Bohem.³¹⁵ Copeland v tomto navazuje

³¹⁰ Srov. HAGIN, K. E. *Nové narození*, s. 9.

³¹¹ Srov. HAGIN, K. E. *El Shaddai*, s. 11 [Kindle Edition]. Faith Library Publications, 2010. Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B004AYCUEG/ref=kinw_myk_ro_title.

³¹² Srov. HAGIN, K. E. *The Name of Jesus*, s. 39- 40 [Kindle edition]. Faith Library Publications, 2010. Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B003MGKA7W/ref=kinw_myk_ro_title.

³¹³ Srov. HAGIN, K. E. *Zoe: The God-Kind of Life*, s. 20. [Kindle Edition]. Faith Library Publications (2010). Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B004ASNAG4/ref=kinw_myk_ro_title

³¹⁴ Srov. Tamtéž, s. 45.

³¹⁵ Srov. COPELAND, K. *Covenant of Blood*, s. 7. [Kindle edition]. Harrison House Publishers (2012) Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B00AR39LOQ/ref=kinw_myk_ro_title. V tomto spisu Copeland rozvíjí své učení a říká, že „když Abraham položil svého syna na obětní oltář, otevřel tím cestu pro Boha, svého smluvního partnera, aby o mnoho let učinil to samé se svým jediným Synem, Ježíšem. Zde je však jeden důležitý bod, kterého je třeba si povšimnout. Ježíš v tom čase ještě nebyl na scéně,

na reformovaný proud protestantismu, který kladl na smluvní teologii velký důraz. V jeho interpretaci smlouva vyjadřuje vztah, jehož iniciátorem je Bůh, který na základě svého svobodného rozhodnutí určuje, za jakých podmínek je ochoten do tohoto vztahu vstoupit. Úlohou člověka je na tuto nabídnutou smlouvu reagovat a přijmout vztah, který vytváří. Vstup do vztahu předpokládá dvě podmínky – smlouvu a oběť. Bez smlouvy nemůže existovat vztah s Bohem a bez oběti nemůže existovat smlouva.

5.5. KRITIKA POJETÍ KRISTOVY SMRTI V TEOLOGII HNUTÍ VÍRY

Jak již bylo výše řečeno, diskuzi na téma teologie Hnutí víry jako první otevřel Hobart Freeman (1920-1984). Freeman ostře vystoupil proti doktríně Ježíšovy duchovní smrti, kterou označil za herezi a učitele Hnutí víry za falešné učitele. Freeman využil své znalosti biblické hebrejštiny k tomu, aby exegetickým rozbohem klíčových textů ukázal na omyly a chyby tohoto učení. Zpochybnil například použití plurálu u výrazu „smrt“ v Iz 53, 9 jako důkazu, který má podporovat teorii Ježíšovy dvojí smrti (fyzické a duchovní). Připomíná, že hebrejšтина často používá plurál podstatných jmen pro zdůraznění či zesílení významu.³¹⁶ Množným číslem tak vyjadřuje intenzitu (násilná smrt, majestát, velikost, dokonalost, ctnost apod.)³¹⁷ Použitím plurálu v Iz 53, 9 pisatel

ačkoli byl do této smlouvy zahrnut od počátku. Bůh se ve smlouvě zavázal Abrahámovi na zemi, ale v té samé chvíli učinil také smlouvu s Ježíšem v nebi. Podle Gal 3,16 byla „zaslíbení řečena Abrahámovi a jeho potomku. Písmo neříká potomkům, jako by jich bylo mnoho, ale jedná se jen o jednoho: „a tvému potomku, a tím potomkem je Kristus.“ Abraham byl pozemským a Ježíš nebeským nebeským partnerem. Smlouva nebyla jen mezi Bohem a Abrahámem, ale také mezi Bohem Otcem a Bohem Synem. Tím, že udělal smlouvu s Ježíšem, uzavřel smlouvu s někým, o kom věděl, že ji nikdy neporuší, a tak odstraní problém prokletí.“

³¹⁶ Stejný výklad plurálu „smrti“ jako zesílení významu nacházíme v Jamieson – Fausset - Brown Bible Comentary Srov. Bible commentaries Isaiah 53:9 [online]. Bible Hub: © 2023 [cit. 28. 2. 2023] Dostupné z: <https://biblehub.com/comentaries/isaiah/53-9.htm>. Jako další možnost výkladu tohoto plurálu „smrti“ navrhuje tento verš číst tak, že Kristus podstoupil mnoho druhů smrti a mnoho smrtelných nebezpečí a bolestí, které jsou v Písmu často nazývány smrtí. (srov. 1 Kor 15,31; 2 Kor 11,23, kde Pavel mluví o tom, že denně umírá, nebo že často umíral.)

V dalším komentáři najdeme stejný výklad jako u Freemana. Podle tohoto výkladu použití plurálu ukazuje na násilnou smrt, jejíž samotná bolest z ní dělá umírání znovu a znovu. Srov. Bible commentaries Isaiah 53. Keil & Delitzsch Old Testament Commentary [online]. StudyLight. Org: © 2022 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <https://www.studyLight.org/commentaries/eng/kdo/isaiah-53.html>.

Cambridge Bible for Schools and Colleges navrhuje číst tento plurál ve shodě s LXX, která jej překládá singulárem. Podle tohoto komentáře se v MSS nachází i další čtení, které je přijato mnoha komentátory, podle nichž věta tvořila paralelismus s prvním řádkem. Srov. Bible commentaries Isaiah 53:9. Cambridge Bible for Schools and Colleges [online]. Bible Hub: © 2023 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <https://biblehub.com/commentaries/cambridge/isaiah/53.htm>.

Stejně čtení navrhuje ve svém komentáři i Kalvín, který v tomto verši plurál překládá jako singulár. Zmiňuje se, že hebrejšťtí pisatelé často zaměňovali singulár za plurál.

Srov. Bible commentaries Isaiah 53. Calvin's Commentary on the Bible [online]. StudyLight. Org: © 2022 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <https://www.studyLight.org/commentaries/eng/cal/isaiah-53.html>.

³¹⁷ FREEMAN, H. *Did Jesus Die Spiritually? Exposing the JDS Heresy*, Faith Ministries, 1983, s. 14-16

odkazuje na skutečnost, že zmíněná smrt bude násilná. Freeman také poukazuje na to, že učitelé Hnutí víry nepochopili starozákonní pojetí zástupné oběti jako předobrazu oběti Ježíše Krista. Zdůrazňuje, že levitské pojetí zástupné oběti jako archetyp Kristovy oběti, bylo postaveno na dokonalosti oběti, kdy obětovaná zvířata musela být bez vady (srov. Lv 4,3.23.32). Člověk, který přinášel oběť, položil svou ruku na zvíře, a tím na ně symbolicky přenesl svůj hřích. Obětní zvířata se nestala hříchem, byla náhradou za hřích, svatou obětí.³¹⁸ A stejně tak i Ježíš se nestal doslova hříchem, nýbrž sám sebe obětoval neposkvrněného Bohu jako oběť za hřích (srov. Žd 9, 14; 1Pt 1,19).³¹⁹ Pokud Starý zákon kladl důraz na čistotu a svatost oběti za hřích, potom jeho novozákonní antityp „Beránek Boží“ se nemohl stát nesvatou hříšnou obětí. Ježíš byl obětí za hřích, nikoli hříchem. Tato doktrína podle Freemana přehlíží fakt, že hebrejšтина v souvislosti se smírcí obětí používá pro „hřích“ a „oběť za hřích“ jeden a týž výraz (srov. Lv 4; 6; 7).³²⁰ Zda se v textu mluví o hříchu, či oběti za hřích bylo patrné pouze z kontextu. Freeman rovněž odmítá doktrínu ztotožnění, jak ji učí představitelé Hnutí víry. Připomíná, že Ježíš Kristus se ztotožnil s člověkem při svém narození, když na sebe vzal lidskou přirozenost, nikoli ve své smrti. Ježíš se ztotožnil s člověkem ve všem, kromě hříchu.³²¹ Freeman ve své práci také zdůrazňuje, že lidská přirozenost vtěleného Krista se nemohla na kříži proměnit v hříšnou a že Kristus nemohl být na kříži oddělen od Boha Otce, protože vnitrotrinitární oddělení je nemožné.³²² V Koloským 2, 9 je řečeno, že v „Ježíši přebývá veškerá plnost Božství. A protože Božství nemůže být rozděleno (pokud člověk nevěří ve tři bohy), učitelé Hnutí víry učinili celé Božství hříšným a ztraceným. Tím, že nepochopili podstatu jednoty Ježíšovy božské a lidské

³¹⁸ FREEMAN, H. *Did Jesus Die Spiritually? Exposing the JDS Heresy*, s. 4-7.

³¹⁹ MORRIS, L. Smíření, in *Nový biblický slovník*, s. 939. Zde čteme: „Ježíš svou smrtí naplnil všechno, co SZ oběti naznačovaly. NZ pisatelé často ztotožňují jeho smrt s obětí. Sám Ježíš řekl, že jeho krev „zpečetuje smlouvu“ (MK 14,24), což je odkaz na obětní obřady. Také vtšina výrazů užitých při ustanovení Večeře Páně souvisí s obětováním a poukazuje na oběť, k níž došlo na kříži. Pisatel listu Efezským mluví o oběti (Ef 5,2). V 1 Kor 5,7 se hovoří o tom, že Kristus byl obětován jako velikonoční beránek. Petr mluví o „převzácné krvi Kristově...který jako beránek bez vady a bez poskvrny byl k tomu předem vyhlédnut“ (1 Pt 1, 19), což naznačuje, že z určitého hlediska představovala Ježíšova smrt oběť. Obětování se v 1. století stalo prakticky univerzálním náboženským obřadem. Tehdejší lidé zmínekám o oběti rozuměli. Toho NZ pisatelé využívali a pomocí terminologie z oblasti obětování přibližovali lidem, co pro ně Kristus vykonal. On svou smrtí uskutečnil vše, k čemu oběti směřovaly, a dokonce ještě víc.“

³²⁰ Srov. FREEMAN, H. *Did Jesus Die Spiritually? Exposing the JDS Heresy*, s. 9. To samé platí i pro výrazy vina a oběť za vinu.

³²¹ Podle Freemana je rozdíl v pojetí zastoupení a ztotožnění. Boží slovo ukazuje, že žádný hříšník nemohl vykoupit jiného hříšníka (viz starozákonní požadavek na zastoupení zvířetem, které bylo bezvady). Pokud by se Ježíš Kristus stal skutečně „hříchem“, umíral by za sebe a nemohl by se tak stát zástupnou obětí (srov. Žd 7,26).

³²² Srov. Tamtéž, s. 8. 12.

přirozenosti, ocitli se ve slepé uličce. V 2. Kor. 5,19 se jasně hovoří o tom, že Bůh byl v Kristu na kříži. Na kříži Bůh usmířil svět sám se sebou. Kříž je dílem celé Trojice. Ježíšův „výkřik opuštěnosti“ je citací Žalmu 22,1. Podle Freemana jde o naplnění starozákonního proroctví, kterého si byl Ježíš vědom. Ježíš podle něho sám ani v úplné opuštění nevěřil, protože několik hodin před svou smrtí hovoří o tom, že Otec je s ním (srov. J 16,32). Freeman také ukazuje na to, že chybějící znalost biblických jazyků, vede učitele Hnutí víry k mylnému ztotožňování šeolu a Hádu s peklem.

William Atkinson, který se ve své práci podrobně zabývá učením o Ježíšově duchovní smrti, rozlišuje tři základní aspekty této doktríny: duchovní smrt jako oddělení od Boha, jako účast na satanově přirozenosti a poddanost jeho moci. Stejně jako Freeman i Atkinson vidí toto učení jako problematické, a to jak z exegetického, tak z teologického hlediska. Exegezi učitelů Hnutí víry hodnotí jako vysoce spekulativní. Připomíná, že celá doktrína o Ježíšově duchovní smrti je budována na základě několika biblických veršů, které jsou navíc mylně interpretovány. Jádro problému podle něho spočívá v doslovnosti, se kterou tito učitelé přistupují k Písmu, a v nedostatku formálního teologického vzdělání.³²³ Teologické problémy, které toto učení představuje pro trojiční a inkarnační nauku, vede Atkinsona k tomu, aby tuto doktrínu odmítl.

Daniel McConell vidí zdroje této doktríny v učení Nového myšlení a Křesťanské vědy. Na podporu svého tvrzení cituje ze spisů představitelů těchto hnutí (zejména ze spisů Mary Baker – Eddyové a Ralpa W. Trineho). Ve své kritice je však jednostranný a dopouští se podobné chyby, jakou kritizuje u představitelů Hnutí víry. Ačkoli je pravdou, že mnohé prvky teologie Hnutí víry nesou stopy vlivu těchto hnutí (pozitivní myšlení a vyznávání, přístup k uzdravování apod.), doktrínu o Ježíšově duchovní smrti v nich nenajdeme. Například Mary Baker-Eddyová (představitelka Křesťanské vědy) ve své *Vědě a zdraví* hovoří sice o Ježíšově výkřiku opuštěnosti, ale ve zcela jiném významu. Píše: „Ani kopí, ani hmotný kříž nevyploudují z jeho věrných rtů bolestný výkřik: „Eloi, eloi, lama sabachtani!“ . Byla to možnost ztráty něčeho důležitějšího než je lidský život, co jím pohnulo – možné nepochopení nejvznešenějšího významu jeho životní dráhy. Tato hrozná úzkost přidala krůpěj žluči do jeho kalicha. Ježíš mohl dát svůj dočasný život v ruce svých nepřátel; avšak když bylo dovršeno jeho pozemské poslání, byl jeho duchovní život, nezničitelný a věčný shledán provždy tůž. Věděl, že

³²³ ATKINSON, W. P. *The „Spiritual Death“ of Jesus: A Pentecostal Investigation*, s. 145.

hmota nemá života a že skutečný život je Bůh, proto nemohl být odloučen od svého duchovního života.“³²⁴

Podle Simmonse je třeba hledat zdroje Kenyonovy teologie především v učení hnutí vyššího křesťanského života a Uzdravování vírou. Pravdou ale je, že doktrínu Kristovy duchovní smrti, jak ji učí teologie Hnutí víry, v těchto hnutích nenajdeme.

³²⁴ BAKER – EDDY, M. *Věda a zdraví*, s. 50-51.

6. SOTERIOLOGIE Hnutí VÍRY

V této části budou představeny základní stavební prvky soteriologické reflexe Hnutí víry. Oddíl 6. 1. – 6. 1. 2. je věnován otázce obnovení a znovuzrození v teologii vybraných představitelů Hnutí víry.

6.1. OBNOVENÍ A ZNOVUZROZENÍ V TEOLOGII PŘEDSTAVITELŮ Hnutí VÍRY

Představitelé Hnutí víry učí, že jednotlivci mohou být znovuzrozeni skrze pokání a víru v evangelium. Shodují se v přesvědčení, že znovuzrození představuje přechod od duchovní smrti k životu.³²⁵ Znovuzrození chápou jako radikální proměnu lidského ducha (srov. 2. Kor 5,17; Ef 4,24), do něhož je skrze Ducha svatého vlit Boží život a Boží láska. Současně je v člověku obnoven Boží obraz a Boží podoba.³²⁶ Shoda panuje i v pohledu na ospravedlnění, které představuje změnu stavu věřícího před Bohem. V pojetí ospravedlnění se představitelé Hnutí víry shodují s většinově přijímaným protestantským pojetím, které ho chápe jednak „jako jako akt nezasloužené milosti, jednak jako forenzní záležitost, která promění legální statut člověka před Bohem, nikoli jeho vnitřní život. Jeho zdrojem není přirozená spravedlnost věřícího, nýbrž zdarma přičtená spravedlnost Ježíše Krista, kterou hříšník přijímá skrze víru. Reformátoři navíc odmítli tvrzení, že by šlo o postupné Boží dílo, a trvali na tom, že jde o jednorázový a definitivní akt.“³²⁷ Učí, že v úkonu ospravedlnění Bůh na základě Kristova dokončeného výkupného díla prohlašuje člověka za spravedlivého. Poté, co

³²⁵ Srov. KENYON, E. W. *In his presence*, s. 61; HAGIN, K. E. *Nové narození*, s. 11; COPELAND, K. *Moc spravedlnosti*, s. 5.

³²⁶ HAGIN, K. E. *Láska, cesta k vítězství*. Praha: Studio Petřina, 2017. S. 46 -56. Hagin rozlišuje mezi vnitřním a vnějším člověkem. Při znovuzrození dochází k proměně vnitřního člověka srdce, zatímco vnější člověk (tělo a mysl) zůstávají beze změny. V lidském duchu staré věci pominuly a vše je nové (2 Kor 4,16). V něm se obnovuje Boží obraz a podoba (Hagin příliš nerozlišuje mezi obrazem a podobou). Dochází k proměně lidské přirozenosti a člověk skrze Ducha svatého začíná mít účast na Boží přirozenosti (Božím charakteru). Při znovuzrození je také do lidského srdce vlita Boží láska (Řím 5,5). A do této lásky máme podle Hagina obléci i našeho vnějšího člověka. Ve vnějším člověku staré věci nepominuly, a proto na jeho posvěcování musí člověk neustále pracovat – musí obnovovat svou mysl Božím slovem a uvádět svou duši a tělo do poddanosti ducha. Tento proces posvěcování a růstu do dokonalosti zde na zemi nikdy neskončí. Dokud člověk bude žít, bude se muset potýkat se svou starou přirozeností. Hagin tedy chápe posvěcení podobně jako John Wesley (jak Wesley, tak Hagin neučí jednorázové vykolení hříšné přirozenosti). Oba učí, že ospravedlnění je počátkem křesťanského života, po kterém následuje postupný proces posvěcení, který vede ke svobodě od hříchu. Zde je ale třeba připomenout, že „úplné posvěcení či křesťanská dokonalost“ není ústředním tématem Haginovy teologie – tím je otázka víry.

³²⁷ BERKHOF, L.: *Dějiny dogmatu*, s. 182.

člověk přijme ospravedlnění milostí skrze víru, je zachráněn od Božího hněvu a smí prožívat pokoj s Bohem.³²⁸ Spolu s ospravedlněním je uveden do Boží rodiny a stává se Božím dítětem s veškerými právy, výsadami i závazky, které z tohoto postavení vyplývají. Člověk tak získává zpět původní Adamovo postavení.

6.1.1. ZNOVUZROZENÍ V TEOLOGII ESSEKA W. KENYONA

Podle Kenyona znovuzrození přináší vedle ospravedlnění také posvěcení. Toto posvěcení chápe jako postupný proces, který má svůj základ v Kristově dokonaném díle. Kenyon sice hovoří o vykořenění hříšné lidské přirozenosti v okamžiku znovuzrození, ale z jeho spisů je patrný předpoklad pokračujícího zápasu s hříchem (který ale může být vítězný). Z jeho pohledu znovuzrození přináší proměnu lidského ducha, který má pak vládnout tělu a „myslům“.³²⁹ K postupné proměně myslí a chování u člověka dochází díky působení Božího slova, ve kterém je Kristus přítomen. V tomto bodě se Kenyon rozchází nejenom s učením hnutí vyššího křesťanského života, ale i s tradičním wesleyánským učením, které tvrdí, že ospravedlnění a posvěcení jsou dvě různá díla milosti (jejich soteriologie je dvoustupňová). Spása je první dílem milosti a posvěcení druhé. John Wesley posvěcení nazýval křesťanskou dokonalostí, která z jeho pohledu znamená milovat Boha a svého bližního, mít stejné smýšlení jako Ježíš Kristus, mít nerozdělené ovoce Ducha v duši a mít obnoven mravní obraz Boží.³³⁰

³²⁸ Srov. PECOTA, D. B., „Kristovo dílo spásy,“ in *Systematická teologie*, ed. Stanley M. Horton, s. 379. Pecota zde připomíná, že k popisu toho, jak Bůh koná naše ospravedlnění, se používají termíny, které jak ve Starém, tak v Novém zákoně nastiňují právní, soudní prostředí. Říká: „Nesmíme však na tuto skutečnost pohlížet jako na nějakou právní fikci, v níž se má za to, že jsme spravedliví, zatímco vlastně nejsme. Jelikož jsme v Ježíši Kristu (Ef 1,4.7.11), stal se naší spravedlností (1 Kor 1,30). Bůh přičítá, započítává jeho spravedlnost na náš účet, je nám přisouzena.“

³²⁹ Srov. KENYON, E. W. *The Hidden Man*, s. 51.

³³⁰ Wesley rozlišuje mezi přirozeným a morálním Božím obrazem. Podle něho lidský pád Boží obraz v člověku nezničil, pouze poničil. Tento pád měl za následek ztrátu společenství s Bohem (důsledek pádu je vztahový, ne ontologický). Wesley chápal hřích spíše jako zlou nemoc, nikoli jako úplné zničení Božího obrazu. Steve McCormick, který si všímá výrazného vlivu učení Jana Zlatoústého na Wesleyho teologii, vidí v jeho rozlišování mezi přirozeným a morálním obrazem paralelu s pojetím obrazu a podoby ve východní teologii. Pád nevedl ke ztrátě schopnosti společenství s Bohem (tj. ztrátě Božího obrazu) - měl za následek ztrátu společenství, spojení s Bohem (možnost podoby). Boží obraz v člověku umožňuje zodpovědně reagovat na Boží volání. Znovuzrození obnovuje v člověku Boží podobu a posvěcení směřuje ke křesťanské dokonalosti (radikální proměně díky společenství s Bohem). McCORMICK, K. Steve. *Theosis in Chrysostom and Wesley: An Eastern Paradigm of Faith and Love*. Wesleyan Theological Journal [online]. Wesley Center Online, 1991, 26 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://wtsociety.com/files/wts_journal/1991-wtj-26.pdf.

Podle McCormicka vnesl Wesley svým pojetím spásy do západní soteriologie prvky východního pojetí „theosis“. Díky vlivu jeho učení se pak toto učení prosadilo i v pozdějším letničním a charismatickém hnutí.

Posvěcení ve wesleyánském pojetí je nahlíženo jako zdroj větší duchovnosti (svatosti) a moci ke službě, které současně umožňuje v tomto životě vítězství nad hříchem.³³¹

Představitelé hnutí svatosti, kteří byli Kenyonovými současníky, na metodismus v mnoha směrech navazovali a druhé dílo milosti označovali jako křest Duchem svatým, který chápali nejen jako zmocnění pro službu, ale také jako zkušenost, která vede k prohloubení duchovního života. Ale na rozdíl od Wesleye považovali „úplné posvěcení“ spíše jako předpoklad křesťanského života, nikoli jako vrchol v procesu posvěcení. Ale například Reuben A. Torrey, jeden z představitelů hnutí vyššího křesťanského života, učí, že posvěcování je proces. Používá pojem křest Duchem, ale chápe ho spíše jako zmocnění pro službu. Odmítá ho označovat za druhé dílo milosti, které by přinášelo svatost.³³² Z výše uvedeného je tedy patrné, že učení o „úplném posvěcení“ procházelo v průběhu 19. století určitým vývojem a že se v jeho chápání jednotlivé vůdčí osobnosti hnutí svatosti a hnutí vyššího křesťanského života lišily.

6.1.2. ZNOVUZROZENÍ V TEOLOGII KENNETHA E. HAGINA A KENNETHA COPELANDA

Hagin ve svém učení Kenyona následuje a i on interpretuje znovuzrození jako vitální sjednocení s Kristem (v jeho smrti, vzkříšení a vyvýšení).³³³ V tomto sjednocení spočívá zdroj autority a moci, což je jedno ze základních témat jak Haginovy, tak Copelandovy teologie. Hagin učí, že když Ježíš vystoupil na nebesa, přenesl svou autoritu na církve (jako jednotlivce i celek).³³⁴ Je přesvědčen, že pokud církve přijme

³³¹ Z Wesleyho pohledu má spása dvě roviny – ospravedlnění a posvěcení. Ospravedlnění (Boží čin odpuštění) je základem a předpokladem života s Bohem. Toto ospravedlnění, které předchází posvěcení, člověk přijímá vírou. Ospravedlnění vyjadřuje to, co Bůh skrze svého Syna pro člověka dělá. Oproti tomu posvěcení ukazuje na to, co Bůh v člověku koná skrze svého Ducha. Znovuzrození z Wesleyho pohledu představuje radikální proměnu lidské duše, která je obnovena v Kristu (Wesleyho antropologie byla dichotomistická). Je vstupní branou k posvěcení - vnitřnímu i vnějšímu (pro Wesleyho bylo důležité zdůraznit jednotu vnitřní i vnější svatosti). Posvěcení chápal jako proměňující Boží moc, která pomáhá věřícímu růst do dokonalosti, kterou Bůh pro člověka od počátku zamýšlel.

³³² Srov. PECOTA, D. B. „Kristovo dílo spásy,“ in *Systematická teologie*, ed. Stanley M. Horton, s. 417.

³³³ Srov. HAGIN, K. E. *Autorita věřícího*, s. 18. Zde Hagin píše: „V Kristově vzkříšení a vyvýšení je zdroj naší autority. Mnozí křesťané však pravdu o autoritě přehlížejí. Mnohé sbory vlastně ani nevědí, že věřící nějakou autoritu mají.“

³³⁴ Srov. Tamtéž, s. 20. Hagin je přesvědčen, že až si církve uvědomí, že autorita náleží každému jednotlivému údu těla Kristova, bude to znamenat revoluci v jejím životě i praxi. Hagin zde říká: „Ve druhé kapitole listu Efezským čteme: „Také i nás, když jsme byli mrtví v hříších, obživil spolu s Kristem... a spolu s ním vzkřísil, i posadil na nebesích v Kristu Ježíši.“ Zde se mluví o udělení této autority. Církve věří, že jsme byli vzkříseni spolu s Kristem. Proč tedy zároveň nevěří, že jsme byli spolu s ním i posazeni na nebesích? Jestliže platí první část verše, musí platit verš celý.“

zjevení, že je Kristus, pak se vzchopí a bude také skutky Kristovy dělat.³³⁵ Píše: „Jsme jedno s Kristem. Jsme Kristus. Jsme posazeni po pravici Majestátu na výsostech. Všechno bylo poddáno pod naše nohy. Potíž je v tom, že jsme kázali náboženství „kříže“, zatímco je zapotřebí kázat náboženství „trůnu“. Ano musíme jít ke kříži pro spasení, ale nemusíme tam zůstat; pojďme dál k letnicím, k nanebevstoupení a trůnu! Kříž je vlastně místem porážky, zatímco vzkříšení je místem triumfu. S Kristem jsme sice zemřeli, ale On nás vyzdvihl vzhůru s sebou.“³³⁶

Podobně učí i Copeland, který rovněž autoritu a moc církve dává do souvislosti se sjednocením s Kristem. S přijetím Ježíše Krista je jedinec nejen znovuzrozen, ale také ospravedlněn a přijat do Boží rodiny, z čehož plynou privilegia, práva i svobody.³³⁷ Z jeho perspektivy je to právě dar spravedlnosti, který umožňuje vládu nad nepříznivými okolnostmi života.³³⁸ Na své čtenáře apeluje slovy: „Začni se spoléhat na spravedlnost, kterou ti Bůh zadarmo dal. Uvědomíš si, že jako křesťanovi ti není nic nemožné.“³³⁹

Autorita, o které představitelé Hnutí víry tak často hovoří, je ukryta v Ježíšově jménu.³⁴⁰ Představuje udělenou moc, která vyplývá z vyvýšení Krista (po svém nanebevstoupení je Ježíš na zemi přítomen ve svém jménu). Předpokladem účinnosti moci jména je její uplatňování ve víře.³⁴¹ Svým zdůrazňováním autority církve jdou představitelé Hnutí víry dokonce až tak daleko, že v otázkách jejího uplatňování

³³⁵ Srov. HAGIN, K. E. *Autorita věřícího*, s. 20-21. Pro Hagina je důležité, aby si církve uvědomila svou autoritu a začala do ní vstupovat. Současně ale varuje před extrémem, do kterých může sklouznout, nebude-li se držet Písma a neudrží-li si v tomto směru rovnováhu. Autorita, o které hovoří, je autoritou odvozenou, delegovanou, která nevyplývá z nás samých. Zdůrazňuje, že ačkoli jako církve jsme tělo Kristovo, jako jedinci Kristem nejsme a nejsme ani Bohem. Hagin zde v podstatě odporuje sám sobě a svému antropologickému učení. Svým tvrzením zde Hagin potvrzuje to, co se ukazuje jako problém celé teologie Hnutí víry, a tím je jednak nedisciplinovanost v užívání pojmů, jednak ambivalentnost teologických úvah, které nejsou důsledně promyšleny.

³³⁶ Srov. HAGIN, K. E. *Autorita věřícího*, s. 20-21.

³³⁷ Srov. COPELAND, K. *Moc spravedlnosti*, s. 17.

³³⁸ Srov. Tamtéž, s. 46. Zde Copeland píše: „Když zjistíš, kým jsi v Ježíši, celá tvoje existence – tvoje zdraví, finanční otázky, sociální postavení – všechno dostane nový rozměr. Životní zkoušky skončí, když s nimizaceš jednat pomocí Božího Slova a v moci Ducha svatého, který v tobě přebývá. Máš vládnout jako král pod autoritou svého Pána a Spasitele, Ježíše Krista z Nazareta.“

³³⁹ Tamtéž, s. 47.

³⁴⁰ Srov. HAGIN, K. E. *Autorita věřícího*, s. 12. Podle Hagina tato autorita věřícím patří, ať už si to uvědomují či ne. Říká: „Jakmile se z nás stanou nová stvoření v Kristu Ježíši, stáváme se dědici jména Ježíše Krista a můžeme jej použít v modlitbě proti nepříteli (d'áblu).“

³⁴¹ Srov. Tamtéž, s. 22. Podle Hagina povýšení božího lidu spolu s Kristem na nebeské výšiny jasně ukazuje na skutečnost, že věřící mají spolu s ním sedět na trůně a podílet se na jeho autoritě. Autoritě, která jim patří.

omezují Boha ve prospěch člověka, a činí tak Krista do značné míry závislým na církvi.³⁴²

6.2. ZÁVĚR

Předmětem této kapitoly byla analýza základních christologických důrazů učení Hnutí víry, která ukázala na několik zásadních problémů.

První problém je antropologického rázu a spočívá v nebezpečném zatemňování ontologického rozdílu mezi stvořením a Stvořitelem. Tím, že představitelé Hnutí víry umisťují ducha člověka do stejné kategorie s Bohem, do určité míry směšují stvořené s nestvořeným. V tomto směru se antropologie Hnutí víry přibližuje učení Nového myšlení. Například Ralph Waldo Trine učil, že člověk má božskou podstatu. Je bytostí duchovní, nikoli fyzickou. „Život boží a život lidský jsou totožné, a tedy jsou jedno, Neliší se podstatou, liší se stupněm.“³⁴³ Jestliže si člověk tuto jednotu uvědomí, dosáhne vítězství ve viditelné oblasti svého života. „Tak, jak sebe samé otvíráme onomu božskému přílivu, měníme se z pouhých lidí v Bohy-lidi.“³⁴⁴ Představitelé Hnutí víry přiznávají člověku jeho status sice výhradně na základě Kristova výkupného díla, které obnovuje původní lidské postavení, ale hovoří o něm způsobem, který připomíná antropologii Nového myšlení.³⁴⁵

Podobný problém se objevuje i v pojetí spásy, na níž představitelé Hnutí víry hledí jako na deifikaci člověka, v níž Bůh udílí lidskému duchu svou vlastní přirozenost. Čtenář tak snadno, může nabýt dojmu, že deifikace představuje proces, v němž jsou lidé postupně proměňováni v bohy. Zdá se, že problém má několik příčin. První příčinou

³⁴² Srov. Tamtéž, s. 46. Zde Hagin píše, že“ z listu Efezským víme, že Syn je posazen nad mocnosti a sdílí autoritu Božího trůnu. A zde právě církevní svět jako celek zklamal. Porozuměl sice tomu, že Ježíš Kristus je nejvyšší hlavou církve, ale nepochopil vůbec, že Hlava je zcela závislá na Těle co do uskutečňování svých plánů a že uplatňování Jeho autority nad mocnostmi povětří se musí dít skrze tělo. Pán nemůže uskutečnit své plány, protože jeho Tělo nedovede ocenit význam Kristova vyvýšení. V celé věci máme svůj úkol – musíme ve víře spolupracovat s Pánem.“

³⁴³ TRINE, R. W. *V souzvučku s nekonečnem*, s. 9.

³⁴⁴ Srov. Tamtéž, s. 11, 13.

³⁴⁵ Důvodem toho může být fakt, že E. W. Kenyon byl v době svého mládí vystaven vlivu stoupenců Nového myšlení. Kenyon krátce studoval v Bostonu na *Emerson College of Oratory*, na škole, která byla v době jeho studia silně ovlivněna metafyzickými a kultickými myšlenkami, zejména učením Nového myšlení. Jako profesor zde mimo jiné působil i Ralf W. Trine. Díky Haginovi, který převzal podstatou část Kenyonova učení, mohly některé prvky metafyziky Nového myšlení proniknout i do teologie Hnutí víry

je doslovný přístup k Písmu³⁴⁶, který je charakteristický pro představitele Hnutí víry. Další příčinou je terminologická nepřesnost a neúplnost jejich formulací. Například Kenyon ani jeho následovníci nikde přesně nedefinují, jak chápou „satanskou přirozenost“.³⁴⁷ Tento problém také souvisí s tradicí, na kterou toto hnutí do jisté míry navazuje. Pro tuto tradici bylo důležité učení o „úplném posvěcení“, které svým pojetím posvěcení jako křesťanské dokonalosti pomáhal formovat John Wesley. Ale zatímco Wesley jednotu mezi člověkem a Bohem³⁴⁸ chápal jako metaforické či mystické vyjádření, které zachovává rozdíl mezi stvořením a Bohem, ve vyjádřeních učitelů Hnutí víry se tento rozdíl díky jejich fundamentalismu a terminologické nepřesnosti zatemňuje.

Jako problematické se ukazuje i pojetí autority, která spočívá v Ježíšově jménu. Interpretace této autority, s níž se setkáváme u představitelů Hnutí víry, v praxi vede k používání Ježíšova jména spíše jako nástroje k manipulaci Boží vůlí. Poznání Božího jména je v pojetí této teologie spojováno více s podílem na Boží moci, než s uvedením člověka do nového a důvěrného vztahu s Bohem.

Jako další problém se ukazuje Kenyonova snaha postavit Ježíše na stejnou rovinu s Adamem před jeho pádem, a to jak z hlediska jeho autority, tak moci. Tím, že za „skutečné“ já člověka považuje lidského ducha, který se podílí na božské přirozenosti, nejenže nebezpečně vyvyšuje statut člověka,³⁴⁹ ale také ho ukazuje jako smíšenou boho-lidskou bytost. Svým učením o božské přirozenosti lidského ducha tak ve svém důsledku popírá úplné Kristovo lidství, což má nejen soteriologické, ale i praktické důsledky. „Jestliže platí, že to, co nebylo přijato Slovem, nemůže dojít spásy, pak také to, co Logos z lidství nepřijal, je nutno ve formovaných osobách popírat, ba likvidovat.“³⁵⁰ Představitelé Hnutí víry nepopírají, že Kristus měl vlastní lidskou vůli a rozum, neboť vůli a rozum umísťují do oblasti duše. Z jejich pojetí ale vyplývá, že vtělený Boží Syn neměl jedinečně lidského ducha. Berkhof v této

³⁴⁶ Pro teologii Hnutí víry je charakteristický doslovný přístup k Písmu. Pro místy metaforickou povahu biblického jazyka mají představitelé tohoto hnutí jen pramálo pochopení.

³⁴⁷ Když představitelé Hnutí víry hovoří o satanské přirozenosti v souvislosti s člověkem, mají na mysli hříšnou přirozenost. Zdá se, že tyto pojmy používají zaměnitelně.

³⁴⁸ Písmo o této jednotě hovoří na více místech – srov. Sk 17,28; Gal 1,16; 2,28; Kol 3,11; 1 Kor 12,2 atd.

³⁴⁹ Srov. KENYON, E. W. *Jesus the Healer*, s. 8. Zde Kenyon říká: „Přijal jsem Ježíše Krista jako svého Spasitele; vyznal jsem ho jako svého Pána. Bůh mi daroval věčný život, svou svlastní přirozenost. Mám Boží schopnosti, protože mám jeho přirozenost.“

³⁵⁰ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 156.

souvislosti poukazuje na dokétický aspekt takto formulovaného učení.³⁵¹ Pokud by Kristus nebyl skutečným člověkem, pak by ani nemohl být opravdově pokoušen. A jestliže by nepřijal naše lidství jako celek, nemohl by být naším skutečným Vykupitelem.³⁵² Hagin a Copeland svým učením na Kenyona v mnohém navazují, ale na rozdíl od něho v otázce Ježíšovy pozemské služby více zdůrazňují roli Ducha svatého. Ve své snaze ukázat Ježíše Krista jako příklad snižují jeho ontologický statut Božího Syna, a tak se dopouští podobné chyby jako Kenyon (i když ta je opačného rázu). Ve své podstatě všichni směřují k monofyzitismu.

V otázce Kristova výkupného díla se ukazují dvě základní mylná pojetí, která jsou hermeneutického rázu a pramení z fundamentalistického přístupu k Písmu. První z nich vychází z doslovného výkladu 2 Kor 5,21. Představitelé Hnutí víry tato slova interpretují v tom smyslu, že Kristus člověka vykoupil tím, že se sám stal hříšným. Což v jejich doslovném chápání znamená, že na sebe vzal padlou lidskou přirozenost, a tím se dostal do sféry d'áblova vlivu.³⁵³ Tento diskutabilní výklad Kristova kříže do značné míry souvisí i s tím, že se v tomto učení přičítá d'áblu neúměrně velká moc. Druhý omyl této teologie v otázce Kristovy smrti vychází z jejího dualistického pojetí, v němž je vše definováno v duchovních pojmech. V základu tvrzení, že Kristus na kříži zemřel fyzicky i duchovně (příčemž druhá smrt byla předpokladem první), stojí přesvědčení, že hřích a nemoc jsou svou podstatou duchovní, a proto také musí být v duchovní oblasti řešeny. Tím, že zduchovňuje vykoupění, které navíc situuje do pekla, tato teologie popírá základní tvrzení Písma, které říká, že jsme byli vykoupěni Kristovou tělesnou smrtí na kříži.

Na obnovu, kterou přináší Kristovo dílo smíření, představitelé Hnutí víry hledí spíše starozákonníma očima. V jejich pojetí toto dílo přináší návrat k „dokonalosti protologického stavu člověka,³⁵⁴ k ideálu, který zde byl před lidským pádem. Spása je tudíž regresí a návratem do ráje. Z perspektivy představitelů Hnutí víry dějiny spásy

³⁵¹ Srov. BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*, s. 80.

³⁵² Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 156.

³⁵³ Srov. MCCONNELL, D. R. *Jiné evangelium*, s. 126. Zde McConnell připomíná, že „Bůh učinil Krista „hříchem“ jen v právním smyslu; poněvadž jde o zaplacení za náš hřích, Bůh jedná s bezhříšným Kristem, jako by byl hříšník tak, že ho vydává na smrt na kříž.“

³⁵⁴ POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 227.

nemají lineární charakter a nejsou orientované do budoucnosti ve smyslu cesty k „eschatologické plnosti.“³⁵⁵

³⁵⁵ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 227.

7. DOKTRÍNA PROSPERITY V TEOLOGII Hnutí VÍRY

Teologie prosperity³⁵⁶, se svým důrazem na úspěch a bohatství jako znamení Boží přízně, představuje jeden ze základních teologických důrazů, které charakterizují učení Hnutí víry. V knize *The Disease of the Health and Wealth Gospels* Gordon Fee uvádí, že „v americkém křesťanstvu se rychle šíří choroba zvaná evangelium ‚prosperity a zdraví‘. Ve svých nestoudnějších podobách říká: ‚Služ Bohu a zbohatni‘. Ve svých váženějších, avšak zhoubnějších podobách, staví křišťálové katedrály za patnáct miliónů dolarů ke slávě zámožného předměstského křesťanstva.“³⁵⁷ Podle něho to není náhoda, že se teologie prosperity zrodila v bohaté, hédonistické a svým způsobem i sebestředné americké společnosti.³⁵⁸ A jsou to právě sliby hmotné prosperity a hojnosti, které pro řadu křesťanů, zejména z chudších částí světa představují hlavní motivaci pro přijetí tohoto učení. Dustin W. Ellington ve své eseji *Is the Prosperity Gospel Biblical? A Critique in Light of Literary Context and union with Christ* připomíná, že zejména pro křesťany v Africe, kde lidé čelí nemocem a velké chudobě, se toto „evangelium prosperity“ stává základním poselstvím křesťanské víry.³⁵⁹ Toto poselství lze shrnout do slov: „Je to v Bibli, přijmi to, vyznávej a budeš to mít.“ Tato formulace představuje sice určitou zkratku, ale při bližším zkoumání se ukazuje, že skutečně tvoří jádro této teologie.

³⁵⁶ Občas je také možné se setkat s označením evangelium prosperity.

³⁵⁷ Gordon D. Fee, *The Disease of the Health and Wealth Gospels*, Vancouver: Regent College Publishing, 2006, s. 1 a 13.

³⁵⁸ Srov. Tamtéž, s. 1.

³⁵⁹ Ellington ve své eseji reflektuje svoji zkušenost ze Zambie a připomíná propastný rozdíl, který leží mezi zkušeností Afričanů a obyvatel Západu. Podle něho obyvatelé západního světa mají sklon považovat za samozřejmost uspokojení svých základních potřeb (přístup k jídlu, lékařské péči a vzdělání), takže zde není taková tendence spojovat naplňování těchto potřeb se svou vírou. Oproti tomu lidé v Africe, kteří jsou hladoví po rozvoji, pokroku a úspěchu, slyší na slova tohoto „evangelia prosperity“. Srov. ELLINGTON, W. Dustin. *Is the Prosperity Gospel Biblical? A Critique in the Light of Literal Context and Union with Christ* [online]. In *Search of Health and Wealth: The Prosperity Gospel in African, Reformed Perspective*, ed. Hermen Kroesbergen, Wellington, South Africa: Christian Literature Publishers, 2013. Academia. edu © 2023 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://www.academia.edu/29979283/Is_the_Prosperty_Gospel_Biblical_A_Critique_in_Light_of_Literary_Context_and_Union_with_Christ_In_Hermen_Kroesbergen_ed_In_Search_of_Health_and_Wealth_The_Prosperty_Gospel_in_African_Reformed_Perspective_Eugene_Oregon_Wipf_and_Stock_2014_pp_36_51. Podobně hovoří i Hermen Kroesbergen ve své eseji *The Prosperity Gospel: A Way to Reclaim Dignity?*, podle kterého toto evangelium prosperity přitahuje zejména africké příslušníky městské střední třídy, která touží po změně ve svém životě. Jako jednu z příčin přitažlivosti evangelia prosperity v Africe Kroesbergen uvádí způsob, jakým velké církve hovoří chudobě. Tím, že často legitimizují chudobu s odkazem na Ježíše Krista, v očích mladých Afričanů diskreditují každého, kdo touží po prosperitě. Srov. KROESBERGEN, Hermen. *The Prosperity Gospel: A Way to Reclaim Dignity?* [online]. In *Search of Health and Wealth; The Prosperity Gospel in African, Reformed Perspective*, 2014. Academia. edu © 2023 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://www.academia.edu/43637263/The_Prosperty_Gospel_A_Way_to_Reclaim_Dignity.

Tento oddíl bude zaměřen na základní aspekty teologie prosperity a její problémy. Výchozím materiálem pro mou práci budou spisy Kennetha E. Hagina (1917–2003), významného představitele Hnutí víry, který pomáhal formulovat jeho teologii. Dalším vybraným materiálem budou spisy Kennetha Copelanda (1937) a Johna Avanziniho (1936), kteří jsou vlivnými stoupenci tohoto učení v současnosti.

7.1. PROSPERITA JAKO DUCHOVNÍ ZÁKON

Kenneth Copeland ve své knize *The Laws of Prosperity* učí, že Písmo zjevuje určité duchovní zákony či principy, které fungují a přináší výsledky, jsou-li správně pochopeny a aplikovány. Mezi tyto Bohem dané duchovní zákony řadí i zákon prosperity. Jeho výchozím předpokladem je nadřazenost duchovního světa, který prostřednictvím svých zákonů řídí a ovládá svět přirozený.³⁶⁰ Klíčem a silou k řízení těchto zákonů je víra. Copeland toto své učení vysvětluje následovně: „Musíme si uvědomit, že duchovní svět s jeho zákony je mocnější než svět fyzický se svými zákony. Duchovní zákony daly vzniknout zákonům fyzickým. Svět a fyzické síly, které ho ovládají, byly stvořeny mocí víry,³⁶¹ která je duchovní silou. Právě tato síla víry způsobuje, že zákony duchovního světa fungují. Stejně pravidlo platí i pro prosperitu. Boží slovo zjevuje určité zákony, jimiž se prosperita řídí. A je to víra, která způsobuje, že fungují. Formule úspěchu v Božím slově přináší výsledky, je-li použita správně.“³⁶²

Je přesvědčen, že tento zákon funguje stejně jako ostatní duchovní zákony bez ohledu na to, kdo je uplatňuje. Copeland své učení o prosperitě staví především na výkladu Mk 10,30, který interpretuje jako univerzálně platný duchovní zákon „zasévání a sklizení“, opravňující člověka očekávat stonásobnou odměnu za každý obnos věnovaný službě evangelia.³⁶³ Z jeho perspektivy to znamená, že věnuje-li člověk na službu evangelia deset dolarů, vrátí se mu tisíc apod.

³⁶⁰ Zde je však třeba podotknout, že z perspektivy těchto učitelů jsou duchovní zákony výrazem Boží vůle a je to Bůh, kdo platnost těchto zákonů zaručuje.

³⁶¹ Z pohledu teologie prosperity je Bůh Bohem víry (srov. Řím 4,16–17). A protože věřící jsou dětmi Boha víry, mají jednat stejně jako on. Jsou povoláni jednat ve víře v Boží slovo, aby se naplnilo. Podle Hagina Bůh při své stvořitelské činnosti uplatňoval víru. „Prostě věřil, že se stane to, co říká.“ HAGIN, K. E. *Mountain Moving Faith*, Tulsa: Rhema Bible Church, 1993, s. 6.

³⁶² COPELAND, K. *The Laws of Prosperity*, s. 3-4 [Kindle edition]. Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B008BY3OLY/ref=kinw_myk_ro_title .

³⁶³ Srov. Tamtéž, s. 33.

Tento princip představuje podle Copelanda univerzální duchovní zákon, jehož platnost garantuje sám Bůh. Copeland říká: „Chceš dostat zpět stonásobek svých peněz? Pak dávej a nech Boha, aby ti je znásobené vrátil zpět. Žádná banka na světě nenabízí takový výnos.“³⁶⁴ Podle něho existuje přímá úměra mezi darovanými penězi a očekávanou odměnou.³⁶⁵ Jednoduše řečeno, co člověk zaseje, to také sklídí.³⁶⁶ A čím vzácnější toto semeno bude (obnos věnovaný z nedostatku), tím hojnější sklizeň se může očekávat.

Prosperita či chudoba je podle Copelanda úzce spojena s postojem člověka a jeho vyznáváním. V jeho *The Laws of Prosperity* čteme: „Můžeš mít, co říkáš. Ve skutečnosti dostáváš to, co říkáš. Jestliže žiješ v nedostatku a chudobě, změň své vyznání. A tvé vyznání změní to, co máš.“³⁶⁷ Slova Copeland chápe jako jakési „nosiče“, které reálně nesou to, co označují. Proto své čtenáře vybízí, aby změnili svůj slovník. Je přesvědčen, že duchovní svět se svými zákony je řízen mimo jiné slovem lidských úst. „A tato síla vychází z nás samých.“³⁶⁸ Jestliže se člověk ukázní v tom, co říká, a bude na svých slovech pevně stát, jeho potřeby budou naplněny. Píše: „Pamatujte, že každá materiální substance, kterou budete kdy potřebovat, je už na zemi. Všechno, co potřebujete, je zde. Vyznání vašich úst způsobí, že to budete mít. Bůh se o to postará. Vyznávejte, že to, po čem toužíte, se naplní, a jednejte v souladu s tím.“³⁶⁹

Podobně učí i Kenneth E. Hagin, podle něhož věřící bude mít výsledky pouze za předpokladu, že Boží slovo vyznává a jedná v souladu s ním. Boží slovo chápe jako právní dokument, který zaručuje vše, co věřícímu náleží. Svým čtenářům připomíná: „Je-li tvá modlitba vyslyšena nebo není, záleží víc na tobě než na Bohu. Bůh dal zaslíbení a vyslovil prohlášení, která jsou jistá. Bůh nemůže lhát. Proto když nedostáváš, záleží to víc na tobě, než na Bohu.“³⁷⁰ Avanzini dokonce tvrdí, že Bůh dal

³⁶⁴ Srov. Tamtéž, s. 26.

³⁶⁵ V této souvislosti Kenneth Copeland dává za příklad svého otce, který sice pravidelně odváděl desátky, ale celý život byl chudý, protože neznal tento zákon. Teprve tehdy, když mu porozuměl a začal ho uplatňovat, jeho finanční situace se zlepšila.

³⁶⁶ Tento základní princip, kterým se prosperita řídí, zastává většina představitelů teologie prosperity. Například Avanzini tento princip chápe doslova. Píše: „Jestliže zaseješ jablka, sklídíš jablka. Jestliže zaseješ lásku, sklídíš lásku, jestliže peníze, sklídíš peníze. Člověk nemůže zasévat lásku a čekat, že sklídí peníze. Boží duchovní zákon říká, že toužíš-li mít více peněz na své potřeby, dej více peněz na Boží království.“ AVANZINI, J. *Powerful Principles of Increase*, Softcover, Harrison House, 1989, s. 24.

³⁶⁷ COPELAND, k. *The Laws of Prosperity*, 38.

³⁶⁸ Tamtéž, s. 38

³⁶⁹ Srov. Tamtéž, s. 38.

³⁷⁰ HAGIN, K. E. *Co dělat, když vira slábné a vítězství se ztrácí*, Příbram: Vydavatelství Břetislav Šípek,

člověku moc zbohatnout.³⁷¹ Hagin ve svém spisu *How God Taught me about Prosperity* vysvětluje, že křesťané jsou často chudí proto, že nepochopili tento zákon a nepřivlastnili si vysvobození z chudoby, které jim na základě Kristova výkupného díla náleží.

Hagin stejně jako Copeland dává mimo jiné chudobu do souvislosti s prokletím Zákona, z něhož nás Kristus svou obětí vysvobodil. Oba vybízí své čtenáře, aby věřili v to, co pro ně Ježíš vykonal a kým jsou v Kristu. Pro Copelanda to je především dar spravedlnosti, který věřícího pozvedá do nebeských výšin nad všechny mocnosti zla, stojící vůči němu v opozici. Jak Copeland, tak Hagin shodně prohlašují, že je to věřící, kdo má prostřednictvím víry a pozitivního vyznávání moc uvést věci do pohybu.

Výsledkem je, že mnozí ze stoupců tohoto učení, se více než na vztah s Bohem soustředí na hledání a uplatňování fungujících duchovních principů. Zaměřují se pak především na metodu, jak si přivlastnit to, za co Ježíš zaplatil.³⁷² Víra je zde dávana do příčinného vztahu s naplňováním lidských potřeb. Daniel McConnell připomíná, že v definici základní potřeby zašli stoupcí této teologie za hranici toho, jak ji chápe Nový zákon, který ji omezuje na jídlo, pití a oděv. „Nové domy, přepychová auta a vybrané oděvy lze sotva kvalifikovat jako potřeby, bez nichž se

1994, s. 106–107

³⁷¹ Srov. AVANZINI, J. *Powerful Principles of Increase*, s. 13. Zde Avanzini připomíná, že Bůh by člověku nedal moc zbohatnout, kdyby nechtěl, aby tuto moc použil. Rozhodnutí žít v chudobě, či prosperitě je na něm. Bůh chce, aby člověk prosperoval. Svě čtenáře vybízí: „Učiň tedy život proměňující rozhodnutí a odmítni destruktivní zákon chudoby. Přijmi Bohem dané právo na bohatství. Bůh stvořil duchovní zákony a svobodně je daroval. Každý tedy může volit a ve svém životě realizovat buď zákon chudoby, nebo zákon prosperity.“

³⁷² Toto přivlastnění se z pohledu představitelů této teologie uskutečňuje vírou a pozitivním vyznáním. Zde je třeba připomenout, že toto zdůrazňování souvislosti mezi prosperitou, pozitivním myšlením a vyznáváním není něčím zcela novým. Podobné uvažování nacházíme i u protagonistů hnutí Nového myšlení, kteří učili, že lidé prostřednictvím pozitivního myšlení a vyznávání mohou dosáhnout zdraví, prosperity, svobody a moci.

Například jeden z představitelů Nového myšlení Ralph W. Trine (1866–1958) ve své knize *V souzvuku s nekonečnem* píše: „Pokud někdo myslí stále jen na svou chudobu, bude chudý a bezpochyby i chudý zůstane. Jestliže však za všech okolností myslí na svůj zdar, vytváří síly, které mu dříve či později úspěch přivodí. Jsme-li jedno s Nekonečnou Mocí, se zdrojem všeho, pak čím více si jednotu uvědomíme a uskutečníme, tím větší nabudeme sílu, která nám opatří nadbytek všeho, co potřebujeme. Myšlenky mají tajnou moc. Jsou-li správně zasety a správně pěstovány, jsou semenem, z něhož vyrůstá hmotná skutečnost.“ TRINE, R. W. *V souzvuku s nekonečnem*, Bratislava: Eko-consult, 2014, s. 17.

V této souvislosti je třeba připomenout, že filozoficko-náboženské hnutí Nového myšlení, jehož počátky sahají do 19. století, vychází z přesvědčení o božské moci přítomné v lidské mysli. Myšlenky tohoto hnutí, zejména jeho učení o pozitivním myšlení, později pronikly do učení hnutí New Age

neobejdeme. Problém takto pojaté potřeby spočívá v tom, že nerozlišuje mezi skutečnou potřebou a žádostivostí.³⁷³

7.2. PROSPERITA JAKO JEDEN Z DŮSLEDKŮ KRISTOVA DÍLA SMÍŘENÍ

Základní problém této teologie spočívá v tom, že řada věcí, které předkládá, má biblický základ, což je také jeden z důvodů, proč je tolik lidí ochotných jí uvěřit.³⁷⁴ Kenneth Copeland například ve své knize *The Laws of Prosperity* uvádí: „Peníze, ačkoli samy o sobě nejsou zlem, dělají mizerného boha; pravá prosperita je duchovní, stejně jako finanční. Prosperita by neměla být cílem sama o sobě, ale prostředkem pomoci druhým. Člověk by měl vzít Boha za slovo a důvěřovat mu.“³⁷⁵

Hagin říká v podstatě totéž, když hovoří o lásce k penězům jako o kořenu všeho zla. Ve své knize *Redeemed From Poverty, Sickness, and Spiritual Death* píše: „Když se peníze stanou pánem člověka, je to zlé. Není špatné mít peníze, ale je špatné, když peníze mají vás.“³⁷⁶ Podobně i John Avanzini ve své knize *Powerful Principles of Increase* zdůrazňuje, že Bůh nikomu nestrání – miluje bohaté stejně jako chudé. Svým čtenářům připomíná, že peníze samy o sobě nejsou zlem; kořenem zla je láska k penězům (1 Tm 6,10). „Peníze nejsou ani dobré, ani zlé. Mají schopnost dělat pouze to, co jejich vlastníci chce, aby dělaly. Slouží svému majiteli bez otázek a jsou připraveny konat dobro i zlo.“³⁷⁷ Člověku mohou ublížit pouze tehdy, použije-li je pro hříšné účely. Peníze pouze zjevují srdce svých majitelů (srov. Lk 12,35).³⁷⁸

Gordon Fee upozorňuje na skutečnost, že problém tohoto učení nespočívá v těchto izolovaných pravdách, nýbrž v jeho kontinuálním ujišťování, že si Bůh přeje finanční prosperitu každého ze svých dětí.³⁷⁹ Chudoba křesťana je, údajně, něčím, co je mimo Boží zamýšlenou vůli. Například Hagin je přesvědčen, že je chybou, když věřící

³⁷³ McCONNELL, D. *Jiné evangelium*, Albrechtice: Křesťanský život, 1996, s. 171

³⁷⁴ Srov. FEE. *The Disease of the Health*, s. 1.

³⁷⁵ COPELAND. *The Laws of Prosperity*, s. 13.

³⁷⁶ HAGIN, K. E. *Redeemed From Poverty, Sickness, and Spiritual Death*, Tulsa: Kenneth Hagin Ministries, 1983, s. 19.

³⁷⁷ AVANZINI, J. *Powerful Principles of Increase*, s. 51.

³⁷⁸ Tamtéž, s. 53.

³⁷⁹ Srov. FEE, *The Disease of the Health*, s. 14.

dávají rovnítko mezi pokoru a chudobu.³⁸⁰ Z jeho perspektivy chudoba svědčí spíše o nedostatečném povědomí o tom, co nám jako Božím dědicům náleží. Chudý věřící si za svou situaci může sám, protože nepochopil fungování duchovních zákonů, zajišťujících prosperitu, a nepřivlastnil si vysvobození z chudoby, které mu zajistilo vykoupení. Bůh v Kristu udělal vše, co bylo třeba, a nyní je na věřícím, aby si toto Kristovo dílo přivlastnil a ve svém životě aktualizoval. Toto přivlastnění se uskutečňuje vírou v Boží slovo a pozitivním vyznáním. Prosperita je tudíž něčím, na co mají věřící právo.

Hagin své čtenáře vybízí, aby pochopili, že si mohou nárokovat vše, co skutečně potřebují. Je přesvědčen, že věřící mají vládnout v životě jako králové a panovat nad okolnostmi, chudobou, nemocemi a vším ostatním, co by jim v tom mohlo překážet. K této vládě jsou navíc vybaveni potřebnou autoritou. Hagin připomíná, že „nekráčíme jako žádni žebraři, protože žebraři nejsme. Jsme děti Boží, dědicové Boží, spoludědicové Kristovi. Bůh řekl, že budeme v životě vládnout jako králové. Kdo by spojoval krále s chudobou? Krále s chudobou prostě spojit nelze!“³⁸¹ Kristovo výkupné dílo opravňuje vykoupené již v tomto životě ke každému možnému dobru a zachraňuje je z prokletí choroby, chudoby a duchovní smrti. Žít v chudobě znamená žít Satanem poražený život.³⁸² Stejněho přesvědčení je Copeland i Avanzini, kteří ale více než Hagin zdůrazňují souvislost chudoby s prokletím Zákona, z něhož jsme byli Kristovou obětí vysvobozeni (srov. Dt 28,15–68; 30,18–20; Gal 3,10–14).

Podle Andrewa Perrimana, jednoho z kritiků této teologie, ale tato starozákonní prokletí (jak jsou formulována v Dt 28) nelze obecně chápat jako důsledek lidského pádu. Z jeho perspektivy představují konkrétní soud nad neposlušným národem určeným smlouvou (Dt 27,26; 28,20). Chudoba je v tomto kontextu důsledkem prokletí,

³⁸⁰ Srov. HAGIN, *Redeemed From Poverty*, s. 7.

³⁸¹ HAGIN, K. E. *Autorita věřícího*, Praha: Logos, 1990, s. 40. Podle Hagina je chudoba je projevem nevědomosti. Věřící dovolili ďáblu, aby je podvodem připravil o každé požehnání, kterého mohli dosáhnout. Bůh nechce, aby nás trápila chudoba. Na podporu svého tvrzení uvádí, že i Ježíš, který jel na oslu, měl ten nejlepší způsob přepravy tehdejší doby. Doslova říká: „Osel – to byl, Cadillac‘ oněch dnů.“

³⁸² „Mnoho křesťanů věří tomu, že chudoba je dobrá. Řada kazatelů učí, že máme-li díry na kalhotách a boty bez podrážek, trpíme pro Ježíše a činíme tak naše svědectví uvěřitelnějším. Boží slovo ale neučí chudobu. Jestliže čteš Dt 26,1–12, vidíš, že oběti z prvotín a placení desátků jsou zvláštní službou uctívání. To znamená, že peníze jsou velmi důležité. Jsou přijatelnou duchovní obětí a jsou také efektivním nástrojem, který pomáhá nést evangelium ztraceným duším po celém světě. Není pochyb, že k jeho šíření je třeba peněz. Tisk biblí stojí peníze, stejně jako provoz církví a kázání Božího slova.“ Srov. AVANZINI, J. *Powerful Principles of Increase*, s. 56–61.

kteří bylo vysloveno jako hrozba při porušení Zákona (smlouvy).³⁸³ Problém prokletí a požehnání, mezi nimiž existuje vnitřní souvislost, lze vysvětlit na pozadí porušení či dodržení smlouvy. Současně je třeba si uvědomit, že apoštol Pavel v listu Galatským tento historický soud zobecňuje a rozšiřuje – ti, kteří spoléhají na skutky Zákona, jsou pod prokletím. Zákon se stává prokletím pro toho, kdo jej nenaplnuje. A tak je „proklet každý, kdo nezůstává ve všem tom, co je napsáno v knize Zákona, aby to činil. Je jasné, že Zákonem není nikdo před Bohem ospravedlňován, neboť spravedlivý bude živ z víry“ (Gal 3,10–11). Pozitivním ekvivalentem k „prokletí Zákona“ je „požehnání Abrahámo“ (Gal 3,14). Teologie prosperity učí, že toto požehnání, které Izrael zdědil, bylo jak materiální, tak duchovní povahy.

Přestože Abrahám měl materiální požehnání, nelze Pavlova slova vztáhnout k očekávání hmotné prosperity pro toho, kdo se stane jeho dědicem skrze víru. Pavel toto požehnání chápe jako přijetí Ducha (Gal 3,1–3.14), které přichází na pohany na základě víry, nikoli na základě zahrnutí do mojžíšovské smlouvy. Národy nebudou požehnány ani skrze bohatství, ani skrze zem, nýbrž skrze jednoho potomka, a tím je Ježíš Kristus (Gal 3,16). „V něm jsme byli ve všem obohaceni, v každém slovu i v každém poznání, tak jak bylo mezi vámi utvrzeno svědectví Kristovo, takže nemáte nedostatek v žádném daru milosti“ (1K 1,5–7). Tato slova vyjadřují základní aspekt Pavlova uvažování o bohatství, kterým jsme byli obdařeni skrze Kristův kříž.

Jak již bylo výše naznačeno, jeden ze základních problémů teologie prosperity je hermeneutického rázu. Jeho jádro spočívá v subjektivní a selektivní interpretaci biblických textů, jejichž smysl je často vtěsnáván do předem daného interpretačního rámce a přitom zcela opomíjí prostý význam textu, který je objektivním kontrolním bodem každé interpretace.³⁸⁴ Prostý význam textu primárně souvisí s autorovým záměrem a s tím, jak mu rozuměli ti, kterým byl text původně určen. Podle Gordona Fee představuje základní pravidlo všech platných interpretací.³⁸⁵ V interpretační metodě vidí problém i Dustin W. Ellington, podle něhož stoupenci teologie prosperity mají ve svém výkladu tendenci spoléhat na jednotlivé verše Písma, které často vytrhávají z kontextu. Současně přitom přehlíží klíčová témata jednotlivých biblických knih

³⁸³ PERRIMAN, A. *Faith, Health and Prosperity*, Carlisle, Cumbria: Paternoster, 2003, s. 125.

³⁸⁴ FEE, G. D., STUART, D. *Jak číst Bibli s porozuměním*, Praha: Návrat domů, 2012, s. 42.

³⁸⁵ Srov. FEE, STUART. *Jak číst Bibli s porozuměním*, s. 59. Zde Fee připomíná: „Přestože toto pravidlo ne vždy pomůže určit, co daný text znamená, pomůže vymežit, co neznamená.“

a oddílů, z nichž daný text čerpají.³⁸⁶ Například Kenneth Copeland ve své knize *The Laws of prosperity* své učení o prosperitě zdůvodňuje textem z 3 J 2, kde čteme: „Milovaný, modlím se, abys ve všem prospíval a byl zdrav, jako prospívá tvá duše.“ Z tohoto textu Copeland vyvozuje: „Jan píše, že bychom měli prosperovat a být zdraví.“³⁸⁷ Gordon Fee připomíná, že Copelandova hermeneutika se nám v tomto případě vůbec nepokouší předložit to, co Bible ve skutečnosti říká.³⁸⁸ Zdůrazňuje, že přání, aby se věci dařily a aby byl příjemce zdrav, byla standartní formou pozdravu starověkých dopisů.³⁸⁹

„Jakékoli rozšíření Janova přání na finanční a materiální prosperitu křesťanů všech věků je textu naprosto cizí. Jan to tak nemyslel a ani Gaius to tak nemohl chápat. Takže v tomto případě se nejedná o původní smysl textu. Z tohoto textu si můžeme vzít pouze to, že se máme modlit za své bratry a sestry, aby se jim dařilo. Nicméně vyvozovat z něho skutečnost, že si Bůh přeje naši finanční prosperitu, je zneužitím textu.“³⁹⁰

Stejný problém se ukazuje při výkladu J 10,10–11, jenž je dalším důležitým textem, který představitelé teologie prosperity citují. Zde čteme: „Zloděj přichází, jen aby kradl, zabíjel a hubil; já jsem přišel, aby měly život a měly ho v hojnosti. Já jsem ten dobrý pastýř. Dobrý pastýř pokládá svůj život za ovce.“ Teologie prosperity tento „život v hojnosti“ dává do souvislosti s materiální hojností, přičemž zcela opomíjí

³⁸⁶ Podle Ellingtona ale neexistuje něco jako zcela objektivní čtení biblického textu. Ellington ve své podstatě souhlasí s Gordonem Fee, když říká, že ne vždy dokážeme určit, co daný text přesně znamená, ale díky pozornému čtení v literárním a kanonickém kontextu můžeme určit, co neznamená. Srov. ELLINGTON, W. Dustin. *Is the Prosperity Gospel Biblical? A Critique in the Light of Literal Context and Union with Christ* [online]. In *Search of Health and Wealth: The Prosperity Gospel in African, Reformed Perspective*, ed. Hermen Kroesbergen, Wellington, South Africa: Christian Literature Publishers, 2013. Academia. edu © 2023 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://www.academia.edu/29979283/Is_the_Prosperty_Gospel_Biblical_A_Critique_in_Light_of_Literary_Context_and_Union_with_Christ_In_Hermen_Kroesbergen_ed_In_Search_of_Health_and_Wealth_The_Prosperty_Gospel_in_African_Reformed_Perspective_Eugene_Oregon_Wipf_and_Stock_2014_pp_36_51.

³⁸⁷ COPELAND, K. *The Laws of Prosperity*, s. 14. Stejný výklad tohoto verše najdeme i u Kennetha Hagina. Srov. HAGIN, K. E. *Midasův dotek*, s. 15. Hagin je přesvědčen, že Jan v tomto verši cíleně pokrývá tři různé oblasti života: materiální, fyzickou a duchovní. Jeho upřímnou touhou je, abychom jako křesťané prospívali a vzkvétali – neboli prosperovali – v každém aspektu našeho bytí. Hagin sice připouští možnost interpretovat tento verš jako dobovou frázi či běžný pozdrav, nicméně je přesvědčen, že v tomto kontextu slovo „prospívat“ odkazuje na dobrou a prosperující životní cestu. Píše: „Dokážu si jen těžko představit, že by někdo kráčel po dobré a prosperující životní cestě, aniž by přitom zažíval adekvátní zaopatření a na každém kroku své cesty by strádal, chudý a bez prostředků.“

³⁸⁸ Srov. FEE, G. *The Disease of the Health*, s. 7–22.

³⁸⁹ FEE, G. *Jak číst Bibli s porozuměním*, s. 42.

³⁹⁰ FEE, G. *The Disease of the Health*, s. 6.

kontext celé kapitoly a význam výrazů „život“ a „hojnost“, jak je chápe a užívá Jan. Výraz „život“ či „věčný život“ je v Janově evangeliu chápán jako „život věku, který přichází“. Je to život, který má Bůh v sobě a který je Božím darem věřícímu již v tomto věku.³⁹¹ Řecké slovo *perrison* (adj. ve významu přesahující, hojný, mimořádný apod.) naznačuje, že věřící budou užívat tento dar v plné míře. Materiální hojnost v tomto případě nenaznačuje ani jeden z uvedených výrazů.

Obecně lze konstatovat, že hermeneutiku představitelů teologie prosperity neusměřňuje dobrá exegeze. Jejich výklady často začínají dnešní situací a vnášejí tak do textů významy, které jim jsou cizí, a ty pak přisuzují vedení Ducha svatého.³⁹² Současně představují i nebezpečné překroucení Boží pravdy, které ve svém důsledku působí spíše na padlou lidskou přirozenost.³⁹³ V souvislosti s bohatstvím Gordon Fee připomíná, že peníze a majetek mají pro Boží lid neutrální hodnotu. Starý zákon je sice dává do souvislosti s poslušností, ale Nový zákon nikoli. Ale i ve Starém zákoně představuje nebezpečí, že člověk přestává důvěřovat Bohu a začíná spoléhat na majetek (Ž 52,9). Podle Gordona Fee se ale chudoba nezdá být lepší.

„Jestliže se Bůh zjevil jako ten, kdo se ujímá chudých, neznamená to, že žehná chudobě. Spíše zjevuje své milosrdenství a spravedlnost, která stojí na straně těch, které bohatí utlačovali za účelem vlastního obohacení. Tento přístup, v němž bohatství není hodnotou, prostupuje celým Novým zákonem. Evangelium o přicházejícím království osvobozuje od všech pohanských obav a model (Mt 6,32). Čas Boží vlády i budoucnost s jejími hodnotami jsou již přítomny, ačkoli ještě ne v plnosti. Jako křesťané jsme uchvázeni královstvím; naše staré hodnoty, starý způsob vnímání věcí je pryč. V tomto

³⁹¹ Srov. Tamtéž, s. 6. Stejný výklad tohoto textu předkládá ve své eseji i Dustin W. Ellington. Srov. ELLINGTON, W. Dustin. Is the Prosperity Gospel Biblical? A Critique in the Light of Literal Context and Union with Christ [online]. In *Search of Health and Wealth: The Prosperity Gospel in African, Reformed Perspective*, ed. Hermen Kroesbergen, Wellington, South Africa: Christian Literature Publishers, 2013 (5). Academia. edu © 2023 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://www.academia.edu/29979283/Is_the_Prosperty_Gospel_Biblical_A_Critique_in_Light_of_Literary_Context_and_Union_with_Christ_In_Hermen_Kroesbergen_ed_In_Search_of_Health_and_Wealth_The_Prosperty_Gospel_in_African_Reformed_Perspective_Eugene_Oregon_Wipf_and_Stock_2014_pp_36_51

³⁹² FEE, G. *The Disease of the Health*, s. 42.

³⁹³ Srov. Tamtéž, s. 42.

novém řádu je standardem dostatek, přebytek je zpochybněn.“³⁹⁴ Bůh se stará o lidské potřeby a člověk by měl být spokojen s tím, co má (srov. Žd 13,5; 1 Tm 6,8).

³⁹⁴ Tamtéž, 8.

7.3. PROSPERITA VE STARÉM ZÁKONĚ

Jak již bylo výše řečeno, teologie prosperity buduje koncept svého učení na úzce selektivním výběru biblických textů, z nichž převážná většina je ze Starého zákona. V základu doktríny prosperity stojí přesvědčení, že spravedlivému se bude dařit dobře. Tato teologie tak ve své podstatě přejímá starozákonní moudrost (kterou často nacházíme v mudroslovné literatuře), jejíž základní premisou je, že spravedliví budou (vždy) odměněni a nespravedliví potrestáni. Odměnou je zde prosperita a trestem chudoba. Problémem je, že toto učení lze zastávat pouze za předpokladu, že nebereme v úvahu ty biblické texty, které této teologii prosperity oponují či nad ní kladou velký otazník (například Žalmy často ukazují žalmistu jako toho, kdo je spravedlivý, ale přesto trpí).³⁹⁵

Základním stavebním kamenem doktríny prosperity, ze které vychází, je příběh o stvoření, kde je stvořený svět označen jako dobrý. Existuje proto, aby naplňoval a uspokojoval potřeby lidstva. Ve světle teologie prosperity je chudoba a utrpení důsledkem vyhnání člověka z ráje (muž bude v potu tváře dobývat svůj chléb a žena bude v utrpení rodit děti). Vláda nad přirozeným světem mu sice není zcela odebrána, ale země už mu nepatří tak, jak by si přál (Ž 24,1; Ex 19,5; Dt 26,10; Jb 41,11).³⁹⁶ Práce stále může být prostředkem požehnání (Ž 128,1–2),³⁹⁷ nic však nenaznačuje, že by bohatství bylo samo o sobě hříšné. S kritikou a odsuzováním materialismu se setkáváme až u proroků, jejichž motivace je nejen teologická, ale i etická.

U starozákonních patriarchů Písmo zdůrazňuje jejich materiální prosperitu, ale ta zůstává sekundárním tématem. Až mnohem později toto bohatství „zaslíbené země“,

³⁹⁵ Téma prosperity jako odměny za poslušnost se objevuje ve Starém zákoně velice často. Podle Ellingtona ale problém dnešních kazatelů prosperity spočívá v tom, že z této starozákonní myšlenky prosperity jako odměny za poslušnost činí obecně platný zákon (záruku i pro dnešní věřící). Charakteristickým znakem evangelia prosperity je to, že nebere v úvahu ty texty biblického kánonu, které toto učení omezují a brání tak tomu, aby ho bylo možné považovat za obecně platné. Srov. ELLINGTON, W. Dustin. Is the Prosperity Gospel Biblical? A Critique in the Light of Literal Context and Union with Christ [online]. In *Search of Health and Wealth: The Prosperity Gospel in African, Reformed Perspective*, ed. Hermen Kroesbergen, Wellington, South Africa: Christian Literature Publishers, 2013 (6). Academia. edu © 2023 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <https://www.academia.edu/29979283/ Is the Prosperity Gospel Biblical A Critique in Light of Literary Context and Union with Christ In Hermen Kroesbergen ed In Search of Health and Wealth The Prosperity Gospel in African Reformed Perspective Eugene Oregon Wipf and Stock 2014 pp 36 51>

³⁹⁶ Srov. PERRIMAN, A. *Faith, Health and Prosperity*, s. 157.

³⁹⁷ Tamtéž, s. 157.

která oplývá mlékem a medem, nabývá na významu. Když Izrael po svém vyjití z Egypta dobyl Kannán, země byla spravedlivě rozdělena podle velikosti jednotlivých kmenů (Nu 26,54). Vlastnictví země bylo omezeno vědomím, že tato země patří Bohu, který ji svému lidu „propůjčuje“. Lid si měl být vědom, že je zde pouze cizincem a poutníkem. To znamená, že vlastnická práva nebyla chápána absolutně. Z vědomí toho, že země patří Hospodinu, vycházelo i právo paběrkovat. Paběrkování bylo způsobem, jak se chudí mohli podílet na prosperitě země.

Andrew Perriman zdůrazňuje, že starozákonní učení o prosperitě se spíše než k jednotlivci vztahuje k národu jako celku. Toto své přesvědčení vyvozuje z faktu, že izraelské společenství nevidělo žádný rozpor mezi očekáváním prosperity a přítomností chudých jednotlivců. Chudoba těchto jedinců ale nebyla vnímána jako důsledek selhání jejich poslušnosti. Přítomnost chudých byla chápána spíše jako příležitost pro štedrost a velkorysost bohatých.³⁹⁸ V tomto ohledu bylo bohatství poslušného národa sdíleno s chudými jednotlivci. Platilo, že pokud Izraelci budou poslouchat a dodržovat přikázání, mohou očekávat, že budou půjčovat okolním pronárodům. Ale oni sami si nebudou muset půjčovat (srov. Dt 15,6). Soubor zákonů měl ulehčit strádání jednotlivců, ale současně ukazoval chudobu jako součást izraelského ekonomického života, a to navzdory smluvnímu zaslíbení.³⁹⁹ Zaručoval ochranu cizinců, protože Izraelci sami byli cizinci v Egyptě (Ex 22,21; 23,9; Lv 19,33–34). Bližní, kteří se ocitli v obtížné životní situaci, nesměli být vykořisťováni. Právo paběrkovat garantovalo jídlo pro nemajetné (Lv 19,9–10; Dt 24,19–22). Bratru se nesmělo půjčovat na úrok (Dt 23,20–21). Bohatí měli být ve vztahu k chudým štedří a velkorysí.

Podle Perrimana zákony předpokládaly situace, ve kterých byla většina půjček spíše charitativního než komerčního rázu.⁴⁰⁰ Od Izraelců se očekávalo, že se postarají o chudé, a oni zase mohli očekávat, že jim Bůh v jejich počinání požehná (Dt 15,7–11). Bohatí a mocní měli povinnost se postarat, aby chudým a bezbranným nebyla odmítána spravedlnost a aby nebyli vyloučeni z podílu na izraelské prosperitě. Naplňování této povinnosti bylo chápáno jako spravedlnost (Př 29,7).

³⁹⁸ Srov. Tamtéž, s. 160.

³⁹⁹ Srov. Tamtéž, s. 160

⁴⁰⁰ Srov. Tamtéž, s. 161.

Izrael ale nedodržel přikázání Zákona a bohatí se do značné míry nestarali o zájmy chudých. S jejich bohatstvím stoupala i láska k penězům a okázalý luxus, který se jen těžko mohl srovnávat s požadavky Zákona. V mudroslovné literatuře nacházíme různá varování, která hovoří o morálním a duchovním nebezpečí bohatství. Prosperita hříšných představuje pro Izrael přetrvávající morální problém (Př 73,12). V knize Přísloví je bohatství často ukazováno jako pomíjivé a bezcenné (Př 39,4–6; 11,28). Láska k penězům je odsuzována. Spravedlivá chudoba je považována za lepší než „nespravedlivě získané bohatství“ (Př 37,16).

Navzdory všem varováním starozákonní texty potvrzují smluvní souvislost mezi poslušností a prosperitou. Rozlišují mezi spravedlností a nespravedlností bohatých, kteří spoléhají na své bohatství. „Kdo doufá ve své bohatství, padne“ (Př 11,28). „Ti, kdo se bojí Hospodina, mají bohatství a jmění ve svém domě“ (Ž 112,3). „Blaze člověku, kdo našel moudrost, v její pravici je dlouhověkost, v její levici bohatství a čest“ (Př 3,16). „Pokoru doprovází bázeň před Hospodinem, bohatství sláva a život“ (Př 22,4). Chudoba je v Izraeli chápána jako realita. Není důsledkem nedostatku víry ze strany chudých, nebo jejich selhání v naplňování Božích příkazů. Starý zákon chudobu chápe spíše jako důsledek nespravedlnosti bohatých. Oni mají řešení ve svých rukou, mají jednat spravedlivě a zajišťovat ty, kdo jsou chudí. Pokud jsou chudí obětí nespravedlnosti, jsou požehnáni Boží přízní. Bůh je jejich útočištěm, úkrytem v jejich utrpení (Iz 25,4). Ale chudoba jako taková není požehnaným stavem. Jednání, které ji udržuje či zhoršuje, je vnímáno jako porušení smlouvy.

7.4. PROSPERITA V NOVÉM ZÁKONĚ

Nový zákon představuje pesimističtější pohled na bohatství, než jaký vidíme ve Starém zákoně. I když se otázce peněz a bohatství do značné míry věnuje, v jeho rámci už nenacházíme ujištění o prosperitě spravedlivých. Evangelia ukazují v přístupu k této problematice určitou novost, která spočívá v důrazu na věčnou alternativu „hromadit pro sebe“, či „být bohatý před Bohem“.⁴⁰¹

V příběhu o bohatém mládenci Ježíš svým učedníkům říká, že boháč těžko vchází do Božího království (Mt 19,23–24). Představitelé teologie prosperity tento příběh vykládají různými způsoby. Copeland například učí, že ačkoli dal Bůh tomuto muži prosperovat, nepochopil význam slov z Př 19,17, kde je psáno: „Hospodinu půjčuje, kdo se nad nuzným smilovává, on mu odplatí jeho dobročinnost.“ Podle Copelandova výkladu tento bohatý muž promarnil příležitost získat od Boha ještě více, než měl, kdyby dával chudým.⁴⁰²

V Lukášově evangeliu 16,15 Ježíš připomíná svým učedníkům, že nemohou sloužit Bohu i mamonu. Farizeům, kteří se mu vysmívali, Ježíš odpověděl, že oni vystupují před lidmi jako spravedliví, ale Bůh zná jejich srdce; „neboť co lidé cení vysoko, je před Bohem ohavnost.“ Podle Perimanna zde nacházíme možná nejsilnější výrok o bohatství, protože z kontextu Lukášova popisu farizeů jako těch, kteří mají rádi peníze, bohatství vychází jako ohavnost. Je přesvědčen, že tato slova je třeba chápat v širším kontextu. Farizeové věřili, že jejich bohatství pramení z jejich náboženského postavení. A to mohlo souviset s přesvědčením, že prosperita je znakem Boží přízně. Tento předpoklad ale Ježíš zpochybňuje a zdůrazňuje fakt, že Bůh hledí k lidskému srdci. Ohavností není majetek jako takový, ohavností je spoléhání na bohatství jako potvrzení Boží přízně, nikoli na Boha samotného.⁴⁰³

Další varování před chamtivostí a materialismem nacházíme v příběhu o bohatém bláznu (Lk 12,15). Zde je pointa jasná – bohatství shromažďované na zemi nebude k ničemu v okamžiku smrti. Bláznem je ten, kdo hromadí poklady na zemi a přikládá jim větší váhu, než pokladu v nebesích (Lk 12,21; Mt 6,19). Nebezpečí

⁴⁰¹ Srov. DEBERGÉ, P. *Peníze v Bibli*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 25.

⁴⁰² Srov. COPELAND, K. *Laws of Prosperity*, s. 60–62.

⁴⁰³ Srov. PERRIMAN, A., *Faith, Health and Prosperity*, s. 171

bohatství spočívá v tom, že poutá pozornost myslí a srdce na úkor Boha (Mt 6,21). Tento argument je nevýstižněji zachycen ve slovech: „nikdo nemůže sloužit dvěma pánům, neboť jednoho bude nenávidět a druhého milovat. Nemůžete sloužit Bohu a mamonu.

Copeland tvrdí, že Ježíšovo učení o ukládání pokladů v nebi je třeba brát doslovně. Učí, že dáváním ukládáme peníze do nebeských trezorů, kde přináší až stonásobek původní částky a kde jsou v bezpečí před rzí a zloději. Když pak potřebujeme peníze, jednoduše si je vytáhneme z našeho nebeského účtu. Podle Copelanda je tento princip mechanismem, kterým Otec poskytuje prostředky pro naplnění potřeb všech, kteří hledají Boží království (Lk 6,33). Představa, že nebudeme mít přístup k pokladu, dokud se nedostaneme do nebe, je něčím, co vytvořila církev, která je zaměřená na chudobu.⁴⁰⁴ Tato interpretace je sice fascinující, ale předkládá nám skutečně to, co Ježíš učí? On říká svým učedníkům: „Kde je tvůj poklad, tam bude i tvé srdce“ (Mt 6,21; Lk 12,34). Ježíš neodsuzuje peníze jako takové, ale varuje před lpěním na majetku, který se může stát pastí v momentě, kdy v něm člověk začíná hledat bezpečí a jistotu. V takové chvíli člověk majetku propadá a spíše mu slouží, než aby on sloužil jemu.

Pierre Debergé připomíná ještě jedno úskalí, na které v souvislosti s bohatstvím Ježíš upozorňoval v podobenství o bohatém bláznu. Ježíš zde neříká, že by boháčův majetek byl nespravedlivě nabytý. Tento člověk nebyl blázen proto, že byl bohatý, nýbrž proto, že nebral v úvahu smrt. Bohatství mu poskytlo zdání bezpečí, takže ztratil ze zřetele perspektivu, kterou má každý lidský osud. Ježíš se tak tímto podobenstvím snaží upozornit na to, že existují dva druhy bohatství, odpovídající způsobům života. Jedno bohatství je zaměřeno samo na sebe, a je tudíž odsouzeno k zániku, a druhé, které směřuje k věčnosti, se otevírá Božímu světu a jeho perspektivě.⁴⁰⁵

V Ježíšově učení nenajdeme žádnou kritiku chudých. Perriman si klade otázku, zda jeho upřednostňování chudých a kritika bohatých má být chápána jako normativ. Jsou bohatí odsuzováni pro své bohatství a chudí požehnáni pro svou chudobu? Nebo jde o sekundární záležitosti? Ježíš říká: „Běda vám bohatým, vždyť vám už se potěšení

⁴⁰⁴ Srov. COPELAND, K. *Laws of Prosperity*, s. 58–60.

⁴⁰⁵ Srov. DEBERGÉ, P. *Peníze v Bibli*, s. 29.

dostalo,“ ale také dodává, „běda, kdo se nyní smějete, neboť budete plakat a naříkat“ (Lk 6,24–25). Tato Ježíšova slova, jsou prohlášením soudu nad skupinou lidí, kteří selhali v naplňování spravedlnosti požadované smlouvou, těžili z nespravedlnosti a ukazovali hříšnou sebejistotu a sebeuspokojení. V kontextu těchto slov je bohatství odsouzeno, protože je spojeno s morálním a náboženským selháním určité skupiny lidí.

V této souvislosti je také třeba rozumět způsobu a životnímu stylu spojenému s učednictvím, které bylo určeno sociálními historickými okolnostmi Ježíšovy služby. Ježíš varoval zástup, že ten „kdo přichází ke mně a nedovede se zřítí svého otce a matky, své ženy a dětí, svých bratrů a sester, ano i sám sebe, nemůže být mým učedníkem“ (Lk 14,26). Trval na tom, že ten kdo není ochoten nést svůj kříž, ho nemůže následovat (Lk 14,27; Mt 16,24; Mk 8,34) a kdo by se nerozloučil s tím, co má, nemůže být jeho učedníkem (Lk 14,33). Dvanáct učedníků bylo posláno ke ztraceným ovčím Izraele, aby hlásalo, že se přiblížilo království Boží. Byli vysláni s prázdnými rukama, neměli si s sebou brát chléb, brašnu, peníze v opascích (Mk 6,8). Ježíš také povzbuzoval „malé stádce“, aby prodali své majetky a rozdali, protože jejich Otci se zalíbilo dát jim království (Lk 12,32–33). A Petrovi zaslíbil: „Amen, pravím vám, není nikoho, kdo opustil dům nebo bratry nebo sestry nebo matku nebo otce nebo děti nebo pole pro mne a pro evangelium, aby nyní, v tomto čase, nedostal spolu s pronásledováním stokrát více domů, bratří, sester, matek, dětí i polí a v přicházejícím věku život věčný“ (Mk 10,29–30).

Tato stonásobná odměna, o které Ježíš mluví, je jedním z novozákonních textů, které představitelé teologie prosperity často citují. Ale každý pokus udělat z tohoto textu základ pro „evangelium prosperity“ naráží na kontext, do kterého je zasazen. V první řadě je toto zaslíbení dáno těm, kteří všechno opustili kvůli tomu, aby byli s Ježíšem a účastnili se na díle pro Boží království. Oni získají hojnost společného vlastnictví i duchovní rodinu. Ježíš neříká svým učedníkům, že by se měli všeho vzdát kvůli získání ještě větší materiální prosperity, ať už osobní nebo společné. Důvod je jasný – „kvůli mně a kvůli evangeliu“ (Mk 10,29).

A poslední věcí, kterou je třeba připomenout, jsou slova, že spolu se stonásobkem přijde i pronásledování. V teologii prosperity existuje silná tendence význam tohoto potencionálního utrpení a těžkostí spojených s učednictvím snižovat.

Například slova o nutnosti „vzít svůj kříž“ Copeland vykládá tak, že se člověk musí postavit sobeckým lidem.⁴⁰⁶ Hagin v této souvislosti argumentuje, že Ježíšovi učedníci mohou očekávat pronásledování pro své bohatství.⁴⁰⁷

Ježíš své učedníky vedl k tomu, aby všem činili dobře, půjčovali a nečekali nic nazpět. Říká: „A vaše odměna bude hojná: budete syny Nejvyššího, neboť on je dobrotivý k nevděčným i zlým. Buďte milosrdní, jako je milosrdný váš Otec“ (Lk 6,35–36). Dar je z jeho pohledu skutkem, který není bez vnitřní hodnoty. Ve vztahu k daru formuluje princip: „Dávejte a bude vám dáno; dobrá míra, natlačená, natřesená, vrchovatá vám bude dána do klína. Neboť jakou měrou měříte, takovou Bůh naměří vám“ (Lk 6,38). Text v Lukášově evangeliu neposkytuje důvod si myslet, že to, co získáváme od Boha, by mělo být jiného druhu než to, co dáváme. Zdálo by se, že tento text potvrzuje klíčové tvrzení teologie prosperity, že dáváme-li peníze, můžeme očekávat, že nám je Bůh nějakým způsobem vrátí zpět.

Podle Perrimana by tento výrok měl být chápán na pozadí zaslíbení formulovaného v Mk 10,29–30. Trochu jiný princip Ježíš formuluje během večeře u jednoho z předních farizejů (Lk 14,12–14), kde svého hostitele upozorňuje, aby nezval na večeři ty, o kterých ví, že mu to mohou oplatit, ale místo nich, aby pozval chromé, zmrzačené a slepé. Říká: „Blaze tobě, neboť oni nemají, čím ti odplatit; ale bude ti odplaceno při vzkříšení spravedlivých.“ Podle Perrimana je rozdíl vyjádřen okolnostmi, za kterých tato slova zaznívají. Text z Lukáše 6,38 je určen učedníkům. Ježíš je ujišťuje, že Bůh jim dá dostatek, protože dávají druhým. Pro farizeje, kteří by připravili hostinu pro chudé, by to nebyl skutek víry, nýbrž spravedlnosti.⁴⁰⁸

Při četbě novozákonních textů je třeba si uvědomit, že určitá praxe rané církve byla dobově podmíněná, a proto ji dost dobře nelze aplikovat na současnost. Například v rané jeruzalémské církvi lidé prodávali své majetky a peníze pak přinášeli apoštolům, kteří je rozdělovali mezi potřebné (Sk 2,44–45). Osud Ananiáše a Safiry sloužil jako varování pro ty, kteří by nejednali poctivě (Sk 5,1–11). Každodenní rozdělování jídla vdovám bylo praktickým příkladem fungování sdíleného bohatství. Sdílené vlastnictví

⁴⁰⁶ Srov. COPELAND, K. *Laws of Prosperity*, s. 53.

⁴⁰⁷ Srov. HAGIN, K. E. *Must Christians Suffer*, s. 14–15 [online]. Dostupné z: <https://christianlifesite.files.wordpress.com/2016/03/kenneth-e-hagin-must-christians-suffer.pdf>.

⁴⁰⁸ Srov. PERRIMAN, A. *Faith, Health and Prosperity*, s. 182.

majetku však neplatilo absolutně. Z Písma víme, že si lidé mohli ponechat své majetky, ale považovali je za něco, co má být k užitku celého společenství. Ananiáš i Safira měli možnost si svůj majetek ponechat, nemuseli ho prodávat a ani nemuseli odevzdat všechny peníze z jeho prodeje. Jejich hříchem bylo, že lhali apoštolům a Duchu svatému.

Perriman upozorňuje na fakt, že mimo Palestinu se tento model sdíleného majetku neuplatňoval.⁴⁰⁹ Přestože v církevních komunitách existovala velká vzájemná podpora, Písmo na tuto praxi neukazuje. Společenství se scházela v soukromých domech (Ř 16, 5; 1 K 16,19; Ko 4, 15) a lidé pokračovali ve svých povoláních (Ř 16,23). Perriman je přesvědčen, že tento raný komunalismus jeruzalémské církve, inspirovaný Ježíšovým učením a praxí, byl reakcí na jedinečné okolnosti, kterým tato církev musela čelit. Připouští možnost, že Ježíš mohl zanechat své učedníky ve víře v blízkí se soud nad městem a s ním související strádání. Sdílený majetek by pak do jisté míry nabízel bezpečí a naději na stabilitu v časech pohromy.⁴¹⁰

Specifický pohled na bohatství nacházíme u Jakuba i u apoštola Pavla. Jakubovo učení reflektuje situaci a podmínky raně židovského křesťanství. Na bohatství se do jisté míry dívá starozákonníma očima, protože ho vnímá jako výsledek nespravedlnosti a vykořisťování chudých (Jk 5,1–6). Církvi vytyká, že ve svém shromáždění tyto bohaté upřednostňuje před těmi, které oni ponižují.

Pro apoštola Pavla je ve vztahu k bohatství charakteristická uměřenost a svoboda. Když píše Timoteovi, mluví o ničivém dopadu bohatství na život víry a varuje ho před lidmi porušené mysli, kteří budou zneužívat evangelium k osobnímu zisku (1 Tm 6,5). Ve své argumentaci říká, že jediným ziskem je zbožnost, která se spokojí s tím, co má (1 Tm 6,6). Ti, kdo chtějí být bohatí, upadají do pokušení a léčky, zbloudili od víry a způsobili si mnoho bolesti“ (1 Tm 6,9–11). Je však třeba si uvědomit, že Pavlův argument je namířen proti jedincům, kteří se nedrží Kristových slov, nikoli proti bohatství samotnému. Timotea povzbuzuje, aby před tím utíkal a aby místo toho hledal „spravedlnost, zbožnost, víru, lásku, trpělivost a mírnost“ (1 Tm 6,11). Bohatým připomíná, že nemají smýšlet povýšeně a nedoufat v nejisté bohatství,

⁴⁰⁹ Srov. Tamtéž, s. 182

⁴¹⁰ Srov. Tamtéž, s. 182.

nýbrž v živého Boha. Vede je k tomu, aby konali dobro a bohatli v dobrých skutcích. Ale nenařizuje jim prodat své majetky a rozdat peníze chudým. Podle Perrimana je východiskem jeho uvažování vyrovnání sociální a majetkové nerovnosti dobrými skutky bohatých (1 Kor 11,18–22; 2 Kor 8,13–15; Ef 4,28). Pavlovo tvrzení, že si bohatí konáním dobrých skutků „shromazďují základ pro budoucnost, aby se chopili skutečného života“ (1 Tm 6,19), odráží Ježíšovo učení o ukládání pokladu v nebesích (Mt 19,21; Lk 12,21.33). Toto užívání bohatství není ale v žádném případě prostředkem k získávání věčného života, ale spíše vyjádřením správného postoje víry.

7.5. ZÁVĚR

Závěrem lze konstatovat, že doktrína prosperity, s níž se setkáváme v teologii Hnutí víry, představuje učení, které je z mnoha důvodů problematické. První problém spočívá v tom, že tato doktrína nabízí antropocentrickou a egocentrickou interpretaci křesťanské víry, která ve své podstatě říká: „Přijďte k Bohu a budete prosperovat.“

Dalším problémem je, že tato doktrína na víru v Boha hledí z perspektivy uspokojování lidských potřeb a tužeb, přičemž předpokládá, že vůle Boží a lidská je totožná. Bůh v této teologii do značné míry slouží lidským zájmům. Stává se tak nejen zdrojem očekávané prosperity, ale i prostředkem k jejímu dosažení. Toto učení současně představuje i deformované pojetí daru, který v jeho interpretaci znamená „dobrý obchod“. V svém důsledku tak apeluje na lidskou žádostivost, protože za každý dar slibuje mnohonásobnou odměnu. Doktrína prosperity svým pojetím také oslabuje Boží milost, jejímž výrazem jsou Boží láska a Boží dary, které jsou bezpodmínečné. Lidskou reakcí na tuto milost by měla být vděčnost, vyjádřená podobně bezpodmínečnou láskou i dáváním. Jestliže člověk chápe dar jako něco, co ho opravňuje očekávat stonásobek, pak se nad jeho motivací vznáší velký otazník, protože milost a nárok jsou dvě vzájemně se vylučující věci.

Posledním a možná nejzávažnějším problémem tohoto učení je selektivní přístup k biblickým textům, na jejichž základě představitelé této teologie argumentují. Své učení budují na vybraných pasážích (převážně ze Starého zákona), a přitom zcela přehlíží ty, které jejich výkladu oponují. Velmi problematická je i jejich hermeneutika, kterou neusměrňuje dobrá exegeze. V důsledku toho jsou do biblických textů vnášeny

významy, které jim jsou cizí, čímž dochází k překrucování Boží pravdy. Ve vztahu k majetku teologie prosperity představuje jeden ze dvou extrémů, kterého je třeba se vyvarovat.

Tím druhým extrémem je přesvědčení, že peníze jsou ve své podstatě zlé a je třeba je odmítat. V tomto směru obsahuje doktrína prosperity správnou intuici, protože poukazuje na skutečnost, že peníze mohou být součástí Božího zaopatření a požehnání, které zahrnuje celého člověka ve všech aspektech jeho života. V učení Hnutí víry ale uvedená doktrína představuje zvrácený výklad této skutečnosti. Ve vztahu k penězům je třeba hledat rovnováhu. Na jedné straně jsou peníze nástrojem, který slouží k rozvoji i pomoci druhým, bez něhož se církev neobejde. Současně ale od nich nelze čekat něco jiného. Vždy je třeba mít na paměti, že peníze mohou být nejen Božím požehnáním, ale i Satanovým pokušením (Lk 4,5–7). Mají moc dát člověku svobodu, ale současně ho mohou i zotročit.

EXKURZ – THEOSIS – POJETÍ DEIFIKACE Ve východní tradici a v TEOLOGII VYBRANÝCH PŘEDSTAVITELŮ ZÁPADNÍ TEOLOGIE

Exkurz věnovaný pojetí „theosis/deifikaci“ ve východní tradici a v teologii vybraných představitelů západní teologie je k práci přiložen s cílem ukázat na možnou souvislost mezi pojetím „deifikace“ jako procesu vnitřní proměny člověka v Boží obraz skrze působení Ducha svatého a doktrínou ztotožnění v učení Hnutí víry. Pro tuto práci je důležitý zejména koncept křesťanské dokonalosti, který nacházíme v učení Johna Wesleye. Wesley rozlišoval mezi ospravedlněním a posvěcením, které podle něho představovaly dva základní aspekty spásy. Posvěcení, jehož předpokladem je ospravedlnění, chápal jako proces, v němž člověk díky Božímu působení může dorůst do „míry plnosti Kristovy.“ Wesley v této souvislosti mluví o křesťanské dokonalosti, která pro něho znamenala „mít mysl Kristovu a chodit jako on.“ Tento koncept radikální vnitřní proměny a participace na Boží přirozenosti otevírá otázku, zda inspiraci a zdroj doktríny ztotožnění nehledat právě u Johna Wesleye a v učení na něj navazujících probuzeneckých hnutích.

V západní a východní teologii existuje celá řada odlišných teologických přístupů a důrazů, které navzdory různým snahám o dialog zůstávají překážkou jednoty i diskuze. Řada z těchto rozdílů vychází z odlišného kulturního a dějinného vývoje a s ním souvisejících teologických otázek, kterým se na Východě a Západě věnovala větší pozornost. Jednou z těchto otázek, ke kterým Východ a Západ přistupoval trochu odlišně, je otázka souvislosti mezi doktrínou o lidském pádu, vtělení a vykoupení. Ačkoli se jejich přístupy v mnohém liší, ukazuje se, že východní soteriologický koncept theosis (deifikace, divinizace, zbožštění), je svým způsobem přítomný v obou tradicích a je tedy místem, kde dialog může probíhat.

Cílem tohoto exkurzu bude představit pojetí theosis v jeho východním kontextu, a poté prozkoumat, nakolik je tento soteriologický koncept přítomen v západním teologickém myšlení. Tato práce bude sledovat především linii protestanské tradice, včetně tradice probuzeneckých hnutí 18. a 19. století, jejichž teologie má své vyústění v letničním a charismatickém hnutí 20. století.

THEOSIS VE VÝCHODNÍ TRADICI

Myšlenka theosis (deifikace, divinizace, zbožštění člověka) představuje ústřední soteriologické téma a tvoří samotné jádro života i víry křesťanského Východu. Tato idea se ukazuje být osou pravoslavné teologie i víry. Základní význam theosis vyjadřují soteriologické formulace, které nacházíme již v učení raně církevních otců. Například slova o „Bohu, který se stal člověkem, aby se člověk mohl stát bohem,“ poprvé nacházíme u Ireneje⁴¹¹, a u Athanasia⁴¹². Tato slova později opakovali i Řehoř Theolog i Řehoř Nysský. Podle Losského se tímto učením církevní otcové snažili vyjádřit samotnou podstatu křesťanství: „nevyslovitelný sestup Boha až na samotnou mez lidského pádu, do smrti – sestup, otvírající lidem cestu vzestupu, nekonečné horizonty sjednocení tvorstva s Bohem.“⁴¹³ Popov připomíná, že základním rysem „víry, vyjádřené v soteriologii rané východní církve, je touha po fyzickém obnovení skrze kontakt s Božskou přirozeností. Ideál mravní dokonalosti se tím nevylučuje, ale svatost osoby byla nahlížena zčásti jako podmínka, zčásti jako následek proměňování samotné přirozenosti člověka Božskou energií.“⁴¹⁴ Na rozdíl od Západu, který rozvíjel více právní

⁴¹¹ Adversus haereses, 3. 19. 2.[online]. Zde čtete: „Neboť pro tento cíl se Boží Slovo stalo člověkem, a ten, který byl Božím Synem, se stal synem člověka, aby se člověk, který byl přijat do Slova a přijal synovství, stal Božím synem.“ (text je citován ve vlastním překladu podle anglické verze). New Advent © 2021 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <https://www.newadvent.org/fathers/0103320.htm>.

⁴¹² De incarnatione 54. [online]. Dostupné z: <https://www.newadvent.org/fathers/2802.htm>. New Advent © 2021 [cit. 28. 2. 2023]. Stát se bohem ale v chápání církevních otců neznamenalo ztotožnění či dosažení stejných kvalit a vlastností, které má Bůh. I. V. Popov ve své práci *Idea zbožštění v rané východní církvi* připomíná, že slovo Bůh nemělo v jazyce starověkých národů stejný význam, v jakého ho chápeme dnes my. Mojžíš je nazýván bohem ve vztahu k faraonovi (srov. Ex 21, 1-7). Žalm 82 mluví o „shromáždění bohů (soudců Izraele)“ v jehož středu se postaví Bůh, aby vykonal svůj soud. Čtete zde: „Jste bohové, všichni jste synové Nejvyššího, ale takto zemřete jako lidé, padnete jako někdo z knížat.“ (Ž 82, 6). Popov upozorňuje na to, že patristická literatura navazuje na starověké užívání tohoto pojmu. Podle Řehoře Theologa se každý dobrodinec stává bohem pro potřebné, protože napodobuje Boží milosrdenství. V povolání být bohem a zbožšťovat podle něho spočívá velikost pastýřského poslání. „Stát se bohem v té době neznamenalo vyrůst do velikosti Absolutního a dosáhnout jeho neomezené dokonalosti. Pojmem boha se zásadně rozuměla pouze nesmrtelnost, blaženost a nadpřirozená, člověka přesahující plnost a intenzita života“. POPOV, I. V. *Idea zbožštění v rané východní církvi*. In *Orthodox revue*. Praha: Orthodoxia, 1997, s. 12.

⁴¹³ LOSSKY, V. *Vykoupení a zbožštění*, In *Orthodox revue*. Praha: Orthodoxia, 1997, s. 45. Losskij připomíná, že tato sestupná cesta Krista umožňuje člověku vzestupnou cestu v Duchu svatém. Píše: „Bylo nutné dobrovolné ponížení, vykupitelská kenosis Božího Syna, aby padlí lidé mohli vyplnit své povolání, povolání ke zbožštění tvorstva působením nestvořené milosti. Kristův vykupitelský čin se tak pojí s konečným cílem tvorstva – s jeho sjednocením s Bohem.“

⁴¹⁴ POPOV, I. V. *Idea zbožštění v rané východní církvi*, s. 12. Popov připomíná, že ale už koncem druhého století náboženská očekávání východní církve nabývají dvou podstatně odlišných forem, které jsou ve své základní myšlence totožné, avšak v jejím konkrétním chápání se liší. První směr je představován díly raných maloasijských autorů a posléze tvorbou Ireneje, Athanasia a Cyrila Alexandrijského. Druhý směr je představován Klementem Alexandrijským, Origenem, Kappadockými otci a Maximem Vyznavačem. Východiskem prvního směru je zbožštělé Kristovo tělo, východiskem druhého je křesťanské učení o Bohu z novoplatónské perspektivy.

pojetí Kristova smírčího díla⁴¹⁵, ve východní soteriologii právní kategorie (např. vina, zadostiučinění atd.) do značné míry chybí. Není zde kladen takový důraz na vinu a její omilostnění.⁴¹⁶ Více se zdůrazňuje zkaženost, způsobená hříchem, která vede ke smrti. Východ, se svým zájmem o posvěcení, učil, že lidstvo je díky prvotnímu hříchu ve své podstatě porušené a potřebuje uzdravení. Vtělení je často interpretované jako rekapitulace⁴¹⁷ lidstva, která umožňuje jeho účast na Bohu. Vykoupení, které je pojato tak, že se „Bůh stal tím, kým jsme my, abychom se my mohli stát tím, kým je on“, se dívá na kříž jako na terapeutickou, uzdravující skutečnost. Zde je ale třeba připomenout, že tyto odlišné soteriologické přístupy ve své podstatě nejsou ve vzájemném rozporu, protože oba lze podpořit Písmem i tradicí. Jedná se spíše o jednotlivé důrazy, které mají svůj původ v odlišném myšlenkovém a teologickém vývoji Východu a Západu.

Chceme-li prozkoumat, zda existuje shoda či společný základ konceptu theosis na Východě a Západě, je třeba upozornit na možná úskalí, která by mohla vést buď k odmítnutí či mylné interpretaci této myšlenky. Východní pojetí theosis důsledně odmítá myšlenku participace člověka na Boží podstatě. Ačkoli je člověk povolán ke „zbožštění“⁴¹⁸, existuje zde neměnná hranice podstat. V procesu theosis (zbožštění) se člověk nestává Božskou bytostí a neztrácí svou lidskou přirozenost, nýbrž je povznesen

⁴¹⁵ Západ, se svým důrazem na ospravedlnění, zdůrazňoval, že lidstvo je v otázce spásy zcela bezmocné. Vtělení je nahlíženo ve světle kříže, který právně omilostňuje hříšníka. Smíření v Kristu plně uspokojilo Boží spravedlnost, protože hřích je předmětem Božího hněvu. Hřích je chápán jako porušení Božího zákona (reálná vina) a smírčí Kristova smrt je nahlížena jako zástupná (zástupný trest a obět). Kristus naplnil svým životem i smrtí nejen požadavky Boží spravedlnosti, ale i požadavky Zákona. Takto pojaté vtělení, které vychází z potřeby uspokojit Boží spravedlnost, ale do určité míry zatemňuje možnost proměňující účasti na božské přirozenosti, která člověku umožňuje být „jako“ Bůh (být podoben Bohu). Z této perspektivy se Kristovo smírčí dílo chápe především jako forenzní transakce. Srov. McCORMIC, K. Steve. Theosis in Chrysostom and Wesley: An Eastern Paradigm of Faith and Love. Wesleyan Theological Journal [online]. Wesley Center Online, 1991, 26 (35) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://wtsociety.com/files/wts_journal/1991-wtj-26.pdf.

⁴¹⁶ Důraz na ospravedlnění upřednostňuje chápání spásy jako změny našeho postavení před Bohem. Viník je prohlášen za neviného. Východ spásu chápe spíše jako obnovu a návrat na cestu, která vede k životu, jako změnu od porušeného k neporušenému.

⁴¹⁷ Rekapitulační teorii ve svém učení podtrhoval zejména Ireneus. Podle této teorie Kristus ve své osobě rekapituluje všechny etapy lidského života a všechny zkušenosti s nimi spojené. Svým vtělením a pozemským životem tak mění směr dějin, který svým člověčenstvím zahájil Adam, a stává se kvasem nového lidství. Těm, kdo jsou s ním spojeni skrze víru, dává nesmrtelnost a působí etickou proměnu jich životů; svou poslušností kompenzuje dopad Adamovy neposlušnosti. BERKHOF, L. Dějiny dogmatu. Praha: Návrat domů, s. 134.

⁴¹⁸ Ve východní tradici není používání pojmu „zbožštění“ nijak problematické. Někteří západní teologové tento překlad řeckého výrazu theosis vidí jako problematický, a proto dávají přednost latinskému *deificatio* či *divinisation*. Podle Jaroslava Vokouna stojí výrazu theosis v reformační tradici nejbližší pojmy ospravedlnění a posvěcení jako přenesení dvou božských atributů na člověka. Srov. VOKOUN, Jaroslav. *Theosis / Deifikace v západní teologii* [online]. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2021, (6) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://theses.cz/id/xgj6ro/RigVokounTheosis_dlouhym_o.pdf?zpet=%2Fvyhledavani%2F%3Fsearch%3Devangelium%26start%3D17

k obecenství s Bohem, participaci na jeho životě a darech. Skrze tuto účast pak člověk získává vlastnosti podobné Bohu a podle Boha.⁴¹⁹ „Skrze vtělení Slova se element lidské podstaty stal natrvalo součástí Božího života a stvoření se tak odkryla cesta k obecenství s tímto životem, cesta k Božímu synovství („Slovo se stalo člověkem, aby nás v sobě zbožštilo.“) Toto zbožštění je možné jen díky Kristu, který člověku umožnil vzkříšení a nanebevstoupení a uschopnil ho přijmout Ducha svatého. Florovsky cituje sv. Athanasia, když říká: „Skrze Boha, nositele těla jsme byli učiněni „duchonosnými lidmi“ – nositeli Ducha – syny podle milosti, syny v podobnosti Synu Božímu.“⁴²⁰ V Kristu podle podstaty přebývala plnost Božství, v člověku tato plnost přebývá podle milosti. Proces theosis znamená připodobňování se Bohu podle milosti. Člověk je proměňován do té míry, do jaké je schopen přijmout a otevřít se obecenství s Bohem. Florovskij v této souvislosti připomíná, že pojem „zbožštění“ byl ve východní teologii vyjasněn až tehdy, když bylo dovedeno do konce učení o Božích energiích.

Z pohledu východní tradice Písmo hovoří o Božím vztahu k člověku v antinomiích, kdy na jedné straně mluví o nepoznatelnosti, nepřístupnosti a skrytosti Boží a na druhé straně 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. 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.⁴²¹ Má-li člověk účast na těchto božských energiích, účastní se na Bohu samém.⁴²² To však neznamena, 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 pohlčen nebo zničen, ale mezi ním a Bohem zůstává nadále vztah já a Ty.“⁴²³ A právě toto rozlišení mezi esencí a energiemi je základem pro východní učení o theosis, definované jako stav deifikace lidské bytosti či její zduchovnění působením

⁴¹⁹ Srov. FLOROVSKY, G. *Pohled na stvoření v patristickém myšlení*, s. 120.

⁴²⁰ Srov. Tamtéž, s. 120 - 121. Florovskij připomíná, že pojem „zbožštění“ byl zcela vyjasněn až tehdy, když bylo dovedeno do konce učení o Božích energiích

⁴²¹ Srov. LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 72.

⁴²² Srov. WARE, K. *Cestou Orthodxie*, s. 24.

⁴²³ Srov. Tamtéž, s. 25.

božských energií.⁴²⁴ Podle východní tradice „theosis“ přichází skrze tajemný souběh daru božské energie a lidské svobody. Vladimír Losskij říká, že toto proměňující spojení s Bohem není výsledkem organického či nevědomého procesu, nýbrž je v člověku uskutečňováno skrze spolupráci Ducha svatého a lidské svobody.⁴²⁵

POJETÍ THEOSIS V AUGUSTINOVĚ UČENÍ

Losskij je přesvědčen, že východní a západní soteriologie se od sebe začaly vzdalovat pod vlivem Augustinovy a poté i Anselmovy teologie.⁴²⁶ Ve své eseji *Vykoupení a zbožštění* zdůrazňuje, že oba se zabývali Kristovým vykupitelským dílem především v jeho negativním aspektu (ve vztahu k lidskému hříchu) a že ve svém učení zdůrazňovali ospravedlnění,⁴²⁷ na úkor posvěcení.⁴²⁸

Někteří za současných teologů tomuto názoru oponují s tím, že Augustin učil jak ospravedlnění, tak oslavení těch, kteří jsou v Kristu.⁴²⁹ Jedním z nich je Jaroslav Vokoun, který ve své rigorózní práci *Theosis /deifikace v západní teologii* ukazuje, že

⁴²⁴ Theosis (deifikace) ve své podstatě vede k tomu, že díky účasti na Bohu lidské jednání, myšlenky, motivy i touhy jsou v souladu s Bohem. Jedná se o proces, v němž člověk postupně získává podíl na Božských attributech.

⁴²⁵ Srov. LOSSKY, V. *The Mystical theology of the Eastern Church*, s. 92.

⁴²⁶ Losskij je přesvědčen, že to byl především Anselm, kdo zúžil horizonty tradice tím, že se ve své teorii smíření soustředil především na vykupitelské Kristovo dílo a odsunul do pozadí spasitelnou činnost Ducha svatého. Podle Losského Anselmův omyl nespočívá ani v tom, že rozvinul juristickou teorii vykoupění, ale spíše v tom, že chtěl vidět v právních vztazích, obsažených v termínu vykoupění adekvátní vyjádření tajemství naší, Kristem uskutečněné spásy. LOSSKY, V. *Vykoupení a zbožštění*, In *Orthodox revue*. Orthodoxia, Praha, s. 47.

⁴²⁷ První, kdo zavedl do teologie právní pojmy (vina, zadostiučinění, zásluha apod.), byl Tertullian. Srov. BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, s. 137. Podle Berkhofova ale Tertullian tuto terminologii nevztahoval na Kristovu oběť, nýbrž ji používal v kontextu pokání a dobrých skutků, které byly spáchány po křtu. Tertullian tak podle něho položil základy římskokatolické teologie pokání.

⁴²⁸ LOSSKY, V. *Vykoupení a zbožštění*, s. 46-48. Losskij připomíná, že činnost Ducha svatého je neoddělitelná od činnosti Syna, říká: „Abychom mohli říci spolu s Otcí, že Bůh se stal člověkem, abychom se my mohli stát bohem, musíme nejen doplnit nedostatky Anselmovy teorie návratem k bohatšímu pojmu vykoupění vlastního Otcům. Je třeba především znovu najít prvý význam spasitelné činnosti Ducha svatého odlišné, ale neoddělitelné od spasitelné činnosti vtěleného Slova. Pojem zbožštění nemůže být vyjádřen pouze na christologickém základě, ale vyžaduje pneumatologické rozvíjení... Jelikož vykoupění mělo za svůj bezprostřední cíl naše spasení, je toto spasení – ve své konečné realizaci v budoucím věku – naším sjednocením s Bohem, zbožštěním tvorstva vykoupěného Kristem. Toto konečné naplnění však předpokládá spasitelnou činnost jiné Boží osoby, poslané na svět po Synovi.

⁴²⁹ Myšlenku theosis (zbožštění) lze v Augustinově díle najít pouze na několika málo místech. Explicitně je například přítomná v jeho výkladu Žalmu 82. [online]. New Advent © 2021 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <https://www.newadvent.org/fathers/1801082.htm>.

Podle Berkhofova se lze u Augustina setkat s konceptem zbožštění lidské přirozenosti skrze inkarnaci, které ale chápe výlučně eticky. Podle něho Augustin příliš přesně nerozlišuje mezi legalistickou a obnovující stránkou vykoupění. Jeho hlavními koncepty zůstávají prvotní hřích, ospravedlnění pouhou milostí a smíření Kristovou obětí. Člověk je předmětem Božího hněvu, který usmiňuje Kristova krev, přivádějící člověka zpět k Bohu. Srov. BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, s. 138.

obsah pojmu theosis prostupuje rámec celé Augustinovy teologie a je implicitně přítomen v jeho teologii stvoření, antropologii, trojičním učení, christologii, soteriologii, pneumatologii i ekklesiologii.⁴³⁰ Ve své práci ukazuje na jednotlivé aspekty Augustinova konceptu theosis v kontextu jeho teologického systému. V teologii stvoření se stvoření a vykoupení ukazuje jako organicky propojené a jako výraz interpersonálního života Trojice. Bůh jako společenství osob spojených láskou tvoří další bytosti s perspektivou účasti na svém životě. „Stvoření je uskutečňováno Slovem, a vše stvořené odráží vztah Slova k Otci. Slovo ani stvořené bytí nemají svůj život samy v sobě, ale neustále jej přijímají Slovo od Otce a stvořený svět od Boha. Tato obrácenost je základním modelem skutečnosti.“ Čím více je tvor obrácen ke Slovu, tím více se mu může podobat. V tomto připodobňování, které je předpokladem jeho bytí, je základem Augustinova pojetí theosis. Člověk je stvořen k Božimu obrazu. Toto bytí k obrazu ale Augustin vztahuje k celé Trojici.

Jaroslav Vokoun upozorňuje rovněž na významné místo Ducha svatého v Augustinově teologii. Duch svatý v jeho pojetí představuje především pouto lásky a jednoty Otce a Syna i Krista a jeho lidu. Deifikaci tak lze v jistém smyslu chápat jako přebývání Ducha ve věřícím. „Připodobňování Bohu (deifikace) se děje právě připodobněním jeho svatosti a lásce, a obojí je primárně dílem Ducha svatého.“ Tato deifikace je dílem Boží milosti. Díky ní jsme přijati za syny (jsme adoptováni) a stáváme se spoludědici Krista. Jsme začleněni do církve jako těla Kristova a je to právě Duch svatý, který nás spojuje s Kristem i mezi sebou navzájem. V církvi se stáváme součástí těla Kristova a církev představuje celého Krista – hlavu i tělo. Svátosti (křest a eucharistie) jsou základními prostředky, kterými Kristus zahrnuje člověka do svého těla.

Podle Jaroslava Vokouna svátosti pro Augustina představují odpověď na otázku, jak se božské spojuje s lidským, nestvořené se stvořeným. Tyto svátosti nás spojují na vertikální i horizontální rovině (s Bohem a ostatními křesťany). Křtem vstupujeme do církve a začíná naše účast na životě v Bohu a prostřednictvím eucharistie je tato účast obnovována. Podle Jaroslava Vokouna tak deifikace u Augustina není pouze spirituální

⁴³⁰ Srov. VOKOUN, Jaroslav. Theosis / Deifikace v západní teologii. [online]. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2021, (13 -18) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://theses.cz/id/xgj6ro/RigVokounTheosis_dlouhym_o.pdf?zpet=%2Fvyhledavani%2F%3Fsearch%3Devangelium%26start%3D17.

záležitostí, nýbrž má i ekklesiální a svátostný rozměr. „Synova účast na našem lidství neumenšila jeho božství, a naše účast na božství neumenšuje naše lidství. Děje se skrze lidství Kristovo a rozvíjí naše lidství. Nejde tedy o zbožštění ve smyslu změny přirozenosti, ale jde o vztah k Bohu, který proměňuje člověka.“ Jaroslav Vokoun ještě v této souvislosti připomíná, že deifikace u Augustina není alternativou ospravedlnění, protože ten, který ospravedlňuje, je tentýž, který deifikuje (ospravedlněním jsme učiněni Božími dětmi).

THEOSIS V UČENÍ MARTINA LUTHERA

Na Augustina a poté i Anselma navázala reformační teologie.⁴³¹ Ačkoli se mnozí domnívali, že východní pojetí theosis je této teologii vzdáleno, současné bádání v oblasti lutherské a wesleyánské teologie ukazuje tuto domněnku jako mylnou. Jedním z těchto badatelů je Jaroslav Vokoun, podle kterého je theosis v Lutherově teologii významným tématem. Poukazuje na to, že spása je pro Luthera více než jen odpuštění naší viny.⁴³² Spása představuje především možnost sdílení Božího života v Kristu.⁴³³ Zdůrazňuje, že „u Luthera deifikace znamená to, co u Otců, tj. společenství a sjednocení s Kristem (unio mystica), účast na Kristu (participace), Boží přebývání v člověku (inhabitatio), proměnu (transformatio).“⁴³⁴ Podle něho u Luthera také nacházíme pavlovský důraz na formování Krista v nitru věřícího, a to jak do formy Krista

⁴³¹ Tato práce sleduje pojetí theosis především v protestantské teologické linii, a proto učení některých teologů (zejména z období scholastiky) bude přeskočeno. Ačkoli tento přístup představuje určitou zkratku, rozsah této práce neumožňuje věnovat učení těchto teologů potřebnou pozornost.

⁴³² Reformátoři jdou v učení o smíření v Anselmových stopách. Ačkoli se s ním v mnohém shodují, existují prvky, ve kterých se liší. Anselm chápe hřích především jako přestupek proti Boží cti, reformátoři jej definují jako porušení Božího zákona. To znamená, v jejich očích hřích představuje reálnou vinu. Smíření Kristovou smrtí pak chápou jako trest i oběť, které mají uspokojit Boží spravedlnost. Podle Berkhofa reformátoři překonali Anselmovo učení i v tom, že rozlišují mezi aktivní a pasivní poslušností v Kristově díle smíření. Kristus splnil požadavky Boží spravedlnosti nejen svým utrpením a smrtí, nýbrž také poslušností zákona v jeho nejširším významu. Podle Berkhofa Anselma překonali i vysvětlením způsobu, jímž jsou Kristovy zásluhy přičítány hříšníkům. Anselm uplatňoval spíše transakční a externí hledisko. Toto hledisko podle Berkhofa později zdokonalil Tomáš Akvinský, který zdůrazňoval mystické sjednocení jako prostředek, jímž jsou darovány plody spasení těm, kdo mají živé obecenství s Kristem. Podle něho však nedokázal přisoudit správnou roli víře přijímající spasení. Reformátoři také zdůrazňovali význam této mystické jednoty, svou pozornost ale více zaměřili na skutek víry jako vědomé rozhodnutí člověka, skrze nějž přijímá Kristovu spravedlnost. Důležité přitom pro ně bylo to, víra nebyla považována za záslužnou. Berkhof, L. *Dějiny dogmatu*, s. 150.

⁴³³ Jaroslav Vokoun v této kapitole vychází z disertační práce Simo Peura. Srov. VOKOUN, Jaroslav. Theosis / Deifikace v západní teologii. [online]. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2021, (23) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z:

https://theses.cz/id/xgj6ro/RigVokounTheosis_dlouhym_o.pdf?zpet=%2Fvyhledavani%2F%3Fsearch%3Devangelium%26start%3D17

⁴³⁴ Tamtéž, s. 25.

služebníka, tak do podoby Krista trpícího a ukřižovaného. Člověk má účast na božské přirozenosti, ale má ji v lidství inkarnovaného a ukřižovaného Krista. „participace je přitom vzájemná: Kristus participuje na hříchu člověka a člověk na Kristově spravedlnosti. Křesťan participuje na Boží přirozenosti a Božích vlastnostech (libertas, bonitas, sapientia, virtus; jinde je zmíněna láska a pokoj). Lutherovým důrazem je důraz na Boží slovo, který formuje jeho učení o deifikaci. Deifikace je připodobnění Božímu slovu.“⁴³⁵ Při rozvíjení své teologie slova Luther reflektuje základní patristické chápání theosis, když říká: „Proto se slovo stalo tělem, aby se tělo stalo slovem.“⁴³⁶ Toto Lutherovo pojetí Jaroslav Vokoun vysvětluje tak, že stát se slovem pro člověka znamená nezávislost na světě ve spojení s Kristem (duchovní panování) a službu v pokoře, svobodě a lásce.⁴³⁷

Jaroslav Vokoun v souvislosti s pojetím deifikace u Luthera připomíná dvě základní oblasti, které jsou při výkladu jeho učení do určité míry zanedbávány (první oblastí je aspekt lásky jako podoby deifikace a druhým aspektem je deifikace jako proces). V Lutherově chápání deifikace znamená sdílení Boží lásky k lidem.⁴³⁸ V lásce se připodobňujeme Kristu a v této Boží lásce můžeme čistě milovat i sami sebe.⁴³⁹ Jaroslav Vokoun soudí, že problém deifikace jako procesu Luther chápe v kontextu učení o ospravedlnění a dobrých skutcích. Pro něho je důležitá skutečnost, že bytí předchází jednání. To znamená, že nejprve člověk musí být ospravedlněn, a poté může konat dobré skutky.⁴⁴⁰ Kristus tedy pro Luthera není pouze předmětem víry, ale je

⁴³⁵ Tamtéž, s. 25-26.

⁴³⁶ Tamtéž, s. 26.

⁴³⁷ LUTHER, M. *O svobodě křesťana*, in Martin Luther – výbor z díla. Praha: Vyšehrad, 2017, s. 231-232.

⁴³⁸ Jaroslav Vokoun upozorňuje, že Luther se problematikou deifikace jako sdílení Boží lásky zabývá v kontextu svobody lidské vůle. Lidská vůle je nesvobodná a nutně sleduje to, co se jí jeví jako dobro pro sebe – v podstatě člověk tíhne k sebezbožštění. Z této situace se nemůže sama vysvobodit, a tudíž nemůže nezištně milovat Boha ani člověka. Tato nezištná láska je možná pouze za předpokladu, že je jí společně s vírou vlita. Poté už dokáže milovat Boha a druhé lidi pro ně samotné, nikoli pro svůj prospěch. Srov. VOKOUN, Jaroslav. *Theosis / Deifikace v západní teologii*. [online]. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2021, (27) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z:

https://theses.cz/id/xgj6ro/RigVokounTheosis_dlouhym_o.pdf?zpet=%2Fvyhledavani%2F%3Fsearch%3Devangelium%26start%3D17

⁴³⁹ Tamtéž, s. 27.

⁴⁴⁰ Tuto Lutherovu myšlenku Jaroslav Vokoun vykládá tak, že „když ve víře přijmeme Krista a jeho spravedlnost, je Bůh sice v nás přítomen, ale naše staré lidství také. Bůh je přítomen neproměnně, ale na nás pracuje k naší proměně. Ta má dvojitou podobu jako obecně Boží dílo ve světě: Opus alienum Dei, kdy nás Bůh pročišťuje „umrtvováním starého lidství, abychom mohli čistě milovat. Boží láska v nás si podmaňuje stále další části naší bytosti, a to je bolestný proces. Toto pročišťování potrvá až do smrti... Vlastní Boží jednání na nás (opus proprium) má podobu oživení, obnovení, uzdravení, naplňování stále větší milostí. Oba procesy probíhají současně, a díky tomu můžeme zápasit s hříchem, třebaže ještě zůstáváme hříšní. Můžeme i svobodně konat dobré skutky, protože je v nás působí Bůh a my s ním

i zdrojem, transformační silou a mocí, která je přítomná v životě věřícího. Luther také v souvislosti s naší účastí na Bohu zdůrazňuje, že člověk musí opustit úsilí o pozvednutí se vlastními silami, protože pro spásu a obnovu toto úsilí nemá smysl. Pokud se vzdá úsilí o dosažení ospravedlnění vlastními skutky, pak skrze vnitřní sjednocení s Bohem může ve svobodné lásce sloužit Bohu i bližním (být aktivní a konat dobré skutky).

KONCEPT THEOSIS V UČENÍ JOHNA WESLEYE A GEORGE WHITEFIELDA

Koncept theosis najdeme i v díle pozdějšího reformátora Johna Wesleye. Mnozí badatelé jsou přesvědčeni, že je to právě jeho učení, které v jistém smyslu představuje spojnicí mezi východní a západní církví. Vliv jeho učení a působení stál u zrodu metodistického hnutí, které ovlivnilo církve nejen v Británii, ale i v rozvíjejících se amerických koloniích. V současnosti se většina badatelů shoduje v tom, že teologické myšlení Johna Wesleye je do značné míry ovlivněno patristickými spisy. Například Dual Ravens zmiňuje vliv pouštního otce Makaria Velikého (Makarius Egyptský), jehož učení někteří ze současných badatelů spojují s učením Řehořem Nysského.⁴⁴¹ McCormick je zase přesvědčen, že teologie Johna Wesleye, zejména jeho doktrína křesťanské dokonalosti, nese stopy učení Jana Chrysostoma. Bobby Lynn Rackley v této souvislosti připomíná skutečnost, že diskuze na téma theosis a wesleyánská teologie by ještě před sto lety nepřipadala v úvahu. Podle něho to byl Albert Outler⁴⁴², kdo zásadním způsobem přispěl k jejímu vzniku, a v důsledku toho i k otevření prostoru pro bádání v této oblasti.⁴⁴³

kooperujeme – dobré skutky jsou skutky Kristovy skrze nás. Deifikace znamená, že je člověk učiněn milujícím, a proto i činí skutky lásky.“ Srov. VOKOUN, Jaroslav. Theosis / Deifikace v západní teologii. [online]. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2021, (27) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://theses.cz/id/xgj6ro/RigVokounTheosis_dlouhym_o.pdf?zpet=%2Fvyhledavani%2F%3Fsearch%3Devangelium%26start%3D17.

⁴⁴¹ Srov. RAVENS, Dual. Theosis East and West. [online][cit. 28. 2. 2023] Dostupné z: <https://dualravens.com/fullerlife/theosis.htm>.

⁴⁴² Outler byl přesvědčen, že existuje úzké spojení mezi Wesleyho pojetím „křesťanské dokonalosti“ a myšlenkou theosis, jak ji prezentují východní otcové rané církve. Srov. RACKLEY, Bobby, Lynn. Recovery of the Divine Nature: Wesleyan Soteriology and Theosis Calmly Considered [online]. Divinity School of Duke University, 2020, (7) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/bitstream/handle/10161/20649/Rackley_divinity.duke_0066A_10155.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

⁴⁴³ Rackley v této souvislosti upozorňuje na fakt, že až na výjimky se tento výzkum soustředil na srovnávací studie (např. John Wesley a Makarius Veliký; John Wesley a Jan Chrysostomos.). Za slabinu současného bádání v této oblasti tak považuje úzkou zaměřenost těchto studií. Je přesvědčen, že až na pár výjimek zde stále chybí práce, které by provedly hlubší analýzu východního konceptu theosis v kontextu

Bobby Lynn Rackley je přesvědčen, že právě východní koncept „theosis“ použil John Wesley jako organizační princip svého ordo salutis. Rackley, stejně jako McCormick tento ordo salutis interpretují jako via salutis. Člověk se stává „jako“ Bůh skrze energii lásky, která se spojuje s lidskou svobodou, protože se Bůh stal tím, kým jsme my v sestupující lásce.

Oba jsou rovněž přesvědčeni, že teologie Johna Wesleye představuje syntézu východního a západního přístupu - syntézu západního důrazu na ospravedlnění v legálním smyslu a východního důrazu na milost za účelem participace.⁴⁴⁴ Ačkoli Wesley přijímá učení reformátorů o ospravedlnění, kteří trvali na suverenitě Boží milosti v procesu spásy, jeho doktrína je formována důrazem na svobodu lidské volby. Wesley odmítá učení o předurčení, což představuje posun od důrazu na neodolatelnou milost⁴⁴⁵ směrem ke schopnosti člověka svobodně odpovědět na Boží milost. Tato schopnost je prostředkem, skrze který Boží milost člověku umožňuje účast na Velkém lékaři, uzdravení a obnovení Božího obrazu.⁴⁴⁶ Podle McCormicka Wesley odpovídá na monergismus⁴⁴⁷ s jeho doktrínou o předurčení pojetím, které se blíží východnímu pojmu theosis. Spásu⁴⁴⁸ nevnímá pouze jako to, co Bůh činí pro člověka, ale také jako proměňující Boží dílo v člověku. Svým způsobem tak navazuje na východní otce, pro které byla důležitější myšlenka účasti na božském životě, než doktrína právního

celého díla Johna Wesleyho Srov. RACKLEY, Bobby, Lynn. Recovery of the Divine Nature: Wesleyan Soteriology and Theosis Calmly Considered [online]. Divinity School of Duke University, 2020, (7) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z:

https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/bitstream/handle/10161/20649/Rackley_divinity.duke_0066A_10155.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

⁴⁴⁴ Hlavní otázku, kterou, kterou si Wesley kladl, nebylo to, „jak mohu být ospravedlněn“, nýbrž „jak mohu být uzdraven“. V jeho popisech hříchu a ospravedlnění převládají metafory nemoci a uzdravení.

⁴⁴⁵ Problém neodolatelné milosti se týká otázky, zda lze této Boží milosti odolávat. „Kalvinismus učí, že ne, protože Boží působení vždy dosahuje svého cíle. Jeho milost je účinná. Právě tak, jak neodolatelně Bůh povolal stvoření k bytí, tak neodolatelně také volá lidi k vykoupění...Pokud nemůžeme odolávat Boží milosti, pak nevěřící zahynou nikoli proto, že nechťejí reagovat, ale proto, že nemohou. Boží milost pro ně není účinná.“ PECOTA, D. B. „Kristovo dílo spásy,“ in *Systematická teologie*, ed. Stanley M. Horton, et al, s. 374.

⁴⁴⁷ McCORMIC, K. Steve. Theosis in Chrysostom and Wesley: An Eastern Paradigm of Faith and Love. Wesleyan Theological Journal [online]. Wesley Center Online, 1991, 26 (50) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://wtsociety.com/files/wts_journal/1991-wtj-26.pdf. Kořeny monergismu spočívají v augustiniásmu. Monergianismus tvrdí, že člověk pro spásu nemůže učinit nic. Obrácení je dílem, které činí Bůh. Jestliže člověk činí pokání a uvěří, aktivita je na Boží straně.

⁴⁴⁸ Spasení má podle Wesleyho dvě základní části. První je ospravedlnění, kdy jsme spaseni od viny hříchu. Ospravedlnění vyjadřuje to, co Bůh prostřednictvím svého Syna činí pro nás. Ospravedlnění předchází posvěcení a přijímáme ho vírou. Druhou částí je posvěcení, které vyjadřuje to, co Bůh svým Duchem působí v nás. Při posvěcení jsme spaseni od moci a kořene hříchu a postupně proměňováni do Boží podoby. To znamená, že ospravedlnění a posvěcení jsou dvě různá díla Boží milosti. Wesley učil, že ti, kteří nejsou duchovně vitální, byli spaseni, nikoli však posvěceni.

odpuštění hříchů. A právě tento motiv „participace“, který nacházíme ve východní soteriologii, se stal základem pro jeho pojetí křesťanského života.⁴⁴⁹ Díky němu tak východní myšlenka „theosis“ pronikla do pozdějších teologických diskuzí v rámci západního protestantského světa.⁴⁵⁰

Jak již bylo výše řečeno Steve McCormick, stejně jako Bobby I. Rackley, tvrdí, že John Wesley udělal z theosis organizační princip svého ordo salutis (víra naplněná energií lásky).⁴⁵¹ McCormick je přesvědčen, že to byly především spisy Jana Chrysostoma, které v tomto směru formovaly jeho myšlení.⁴⁵² Pro Chrysostoma se tajemství vtělení shodovalo s tajemstvím vykoupení. Vtělení, které zjevilo Boha lidstvu, také ukázalo člověku pravé lidství. Každý pohled na milost, který by nezahrnoval boho-lidskou interakci, by pro Chrysostoma i pro celou východní tradici postrádal smysl. Nemělo by smysl mluvit o Bohu, který přijal lidskou přirozenost, pokud by člověk nemohl mít účast na Bohu (nemohlo by tak existovat žádné smysluplné společenství s Bohem). Díky vtělení je v lidské přirozenosti možná „skutečná“ proměna (posvěcení), a ne pouze změna postavení (ospravedlnění).

Stvoření je v učení Jana Chrysostoma vnímáno jako akt milosti⁴⁵³, který naplňuje stvořený řád milostivou energií. Lidstvo, ačkoli padlo⁴⁵⁴, nekleslo do takové

⁴⁴⁹ Srov. McCORMICK, K. Steve. Theosis in Chrysostom and Wesley: An Eastern Paradigm of Faith and Love. Wesleyan Theological Journal [online]. Wesley Center Online, 1991, 26 (50) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://wtsociety.com/files/wts_journal/1991-wtj-26.pdf.

⁴⁵⁰ John Wesley svou teologií výrazně ovlivnil učení hnutí Svatosti, jehož základní teologické důrazy později pomáhaly formovat učení i praxi letničního a charismatického hnutí.

⁴⁵¹ Srov. RACKLEY, Bobby, Lynn. Recovery of the Divine Nature: Wesleyan Soteriology and Theosis Calmly Considered [online]. Divinity School of Duke University, 2020, (7) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/bitstream/handle/10161/20649/Rackley_divinity.duke_0066A_101_55.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Srov. McCORMICK, K. Steve. Theosis in Chrysostom and Wesley: An Eastern Paradigm of Faith and Love. Wesleyan Theological Journal [online]. Wesley Center Online, 1991, 26 (38) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://wtsociety.com/files/wts_journal/1991-wtj-26.pdf.

⁴⁵² Podle McCormicka to byl otec Johna Wesleyho, kdo ho jako první přivedl ke spisům Jana Chrysostoma Srov. McCORMICK, K. Steve. Theosis in Chrysostom and Wesley: An Eastern Paradigm of Faith and Love. Wesleyan Theological Journal [online]. Wesley Center Online, 1991, 26 (50) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://wtsociety.com/files/wts_journal/1991-wtj-26.pdf.

⁴⁵³ „Bůh na počátku nebe i zemi stvořil... a tento veliký a slavný svět, nám ne jako za odplatu práce ani za odměnu zásluh dal, nýbrž zároveň s ním pokolení našemu i toto knížectví k počtě daroval. Neb, „učíme člověka, řekl on, k obrazu a podobnosti našemu“ (Gn 1,26). I co to znamená k obrazu a podobnosti našemu? Obraz knížecí ctnosti naší; a jako žádného není, aby byl vyšší nad Boha v nebi, tak nebuď na zemi žádného vyššího nad člověka. Toto je ta čest, kterou mu vzdal, že ho k obrazu svému učinil.“ Chrysostomos Jan. *Homílie o sochách* [online]. Národní knihovna České republiky (210) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <http://kramerius5.nkp.cz>.

⁴⁵⁴ Adamův hřích byl podle Chrysostoma důsledkem jeho vlastního selhání (nedbalosti), kdy neposlechl hlas přirozeného zákona (svědomí), který Bůh do něho vložil při stvoření. Z jeho perspektivy si tak člověk za svou újmu (újmu kvality) může sám. Základní myšlenkou, kterou Chrysostomos rozvíjí ve

míry, aby nemohlo reagovat na Boží iniciativu. V jeho teologii se důsledek pádu zdá být více vztahový, než ontologický (spíše existenciální, než esenciální), protože nestvořená energie milosti udržuje kontakt s lidstvem.⁴⁵⁵ Vykoupení není pro člověka pouze vnější skutečností, ale proniká jím a proměňuje ho. Spasení tedy není pouhé odpuštění hříchů, ale také posvěcení (očistění od hříchu), které člověku umožňuje účastnit se Boží přirozenosti a stát se Božím synem. Stvoření, ačkoli je to akt milosti, který zjevuje Stvořitele, by nemělo smysl, kdyby nesměrovalo k tomu, aby umožnilo lidstvu poznat Boha a účastnit se ho. Stvoření a vykoupení představují pro Chrysostoma dvě vzájemně neoddělitelné skutečnosti. V době Jana Chrysostoma představoval velký problém manicheismus, který považoval lidskou přirozenost za bytostně zkaženou, stál proti poznání Boha ve stvoření a odmítal svobodu lidské vůle. Současně pro něj byla nepřijatelná jakákoli myšlenka účasti na Bohu v tomto světě a v tomto životě. Chrysostomos, který se vůči manicheismu vymezoval, vystupoval proti jeho pozicím i v otázce týkající se morální zodpovědnosti člověka.⁴⁵⁶ Argumentuje tím, že „když Bůh stvořil člověka, vložil do něj od počátku přirozený zákon. Tímto zákonem je svědomí, kterým Bůh člověku propůjčil poznání dobrého a zlého.“⁴⁵⁷

svém díle *Quod nemo laeditur nisi a seipso*, je, že nikdo nemůže utrpět újmu, leda sám od sebe. Zde se k otázce Adamova pádu vyjadřuje slovy: „Někdo namítne, nezpůsobil ďábel újmu Adamovi? Nepřivedl ho k pádu? Nikoli. Nebyl to on. To ten, kdo újmu utrpěl, byl nedbalý a nebyl strážlivý a bdělý (strážlivostí zde myslí dostatek rozumnosti). Neboť jestliže na Jóna ďábel použil tolik takových nástrah, ale přivést k pádu ho nedokázal, jak by mohl přemoci Adama menšími prostředky, kdyby on sám sebe nezradil vlastní nedbalostí“. PAVLÍK, Jiří. *Svatý Jan Chrysostomos – Povzbuzení pronásledovaným*. Praha: Krystal OP, 2015, s. 93.

⁴⁵⁵ Hřích podle Chrysostoma nezhasí Boží lásku a dobrotu. „Bůh (po pádu) člověka neopustil. I když klopýtl, i když padl, pozvedal ho a věnoval mu péči. Nejprve povzbuzováním a radou, později ho napomínal, vychovával a učil strachem a bázni. Většina lidí tímto velikým darem opovrhla (mám na mysli užitečnost poučení z přírody), on je ale ani pak neopustil a nevydal je úplně záhubě, nýbrž je i pak vychovával a napomínal svými činy...skrze samotné stvoření...skrze mimořádné události...daroval Zákon a posílal proroky. Od začátku až do konce se nepřestal všemi prostředky zasazovat o náš rod. Nespokojil se jen s vyučováním, které vede k poznání Boha pomocí stvoření, protože mnohým kvůli jejich nevědomosti nepřinášelo žádný užitek. Proklestil i jiné cesty poučení a nakonec učinil to hlavní dobrodiní a poslal svého vlastního Syna.“ PAVLÍK, Jiří. *Svatý Jan Chrysostomos – Povzbuzení pronásledovaným*, s. 147.

⁴⁵⁶ Manichejci často používali lidskou porušenost jako omluvu pro morální nezodpovědnost. Manicheismus tvrdil, že svět sám o sobě je zlý a lidské tělo, protože je přirozené, je také zlé. Z toho důvodu lidé nejsou morálně odpovědní.

⁴⁵⁷ „Bůh nás stvořil z pouhé lásky a celé stvoření k našemu prospěchu. Zákon přirozený (svědomí) nám vepsal do srdce, aby nám byl tím, čím je veslo lodí, uzda koni, totiž ředitelem myšlení našich. Tím způsobem poznal jej Ábel, prvé než psaný zákon vyšel. Tím způsobem poznal jej Kain, oba věděli, že jest Bůh Pánem jejich, ale nekráčeli touž cestou. Ábel chodil cestou ctnosti, Kain stezkou nepravosti. Bůh ale přece jej neopustil, nýbrž z poklesnutí a pádu ho měl k tomu, aby povstal.“ Chrysostomos Jan. Homílie o sochách, online]. Národní knihovna České republiky (478) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <http://kramerius5.nkp.cz>. Ctnost Chrysostomos chápe jako lásku a z ní vycházející křesťanskou praxi („Počátek a konec ctnosti je láska“). Tato kvalita (Boží láska) byla součástí Božího obrazu, k němuž byl člověk stvořen. Srov. Chrysostomos Jan. Homílie o sochách, online]. Národní knihovna České

Chrysostomos tedy mluvil o svědomí jako o přirozeném zákonu. Podle něho Boží milostivá stvořitelská činnost vtiskla do lidského svědomí schopnost přirozeně poznávat Boha.⁴⁵⁸ Díky tomu je člověk schopný zodpovědně a morálně odpovědně reagovat.⁴⁵⁹ Myšlenka vtělené milosti ovlivňuje také Chrysostomovo pojetí milosti a pádu. Člověk se podle něho rozhodl neuposlechnout hlasu svědomí a zhřešil. Pád má pro něho spíše existenciální a vztahový důsledek. V jeho teologii chybí představa úplného zničení Božího obrazu v člověku. Hřích není ani tak důsledkem padlé lidské přirozenosti, jako spíše slabosti lidské svobodné vůle. Lidstvo bylo stvořeno za účelem „stát se Božími syny“ a ani pád nemohl tento potenciál zničit.

Možnost účasti na Božím životě dával Chrysostomos do souvislosti s působením blahosklonné božské lásky. V této lásce byla prvotní milost - milost ve stvoření a svědomí. Byl přesvědčen, že neustálá energie milosti zaručuje i po pádu možnost společenství s Bohem. Tato energie Boží lásky je ale vždy závislá na interakci Boha a člověka. Blahosklonná Boží láska, vrytá do stvoření a svědomí, udržuje potenciál pro theosis. Tato láska, která se plně projevila ve Vtělení, je jedinou příčinou spásy. Ve Vtělení se Bůh stal člověkem, aby odstranil náš hřích a aby nás obnovil podle své podoby. V lásce nás předurčil k přijetí za syny skrze Ježíše Krista. Vtělení je objektivní skutečností (či objektivní stránkou) toho, co pro nás Bůh dělá. Vtělení a kříž jsou pokračováním dřívějšího působení předcházející milosti ve stvoření a ve svědomí.⁴⁶⁰ Jsou to objektivní skutky Božího milosrdenství, jeho blahosklonné lásky. Tato láska by však neměla smysl, pokud by lidstvo na ni nemohlo reagovat. A zde přichází subjektivní stránka účasti na božském.⁴⁶¹ Tato subjektivní stránka participace je ve

republiky (502) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <http://kramerius5.nkp.cz>.

⁴⁵⁸ V řecké tradici bylo pozorování světa cestou k poznání existence Boha. Chrysostomos tuto myšlenku rozvíjí také, ale pro něho toto pozorování není zdrojem poznání Boha a jeho prozřetelnosti. Řád světa a krásu stvoření chápe spíše jako znamení Boží prozřetelnosti, kterou nevyvozuje z reality stvoření, nýbrž z působení Boha v dějinách a z jeho sebezjevení, který vrcholí v Kristu Ježíši.

⁴⁵⁹ „Přirozené svědomí“ u Chrysostoma a svědomí jako „předcházející milost“ u Wesleye fungovalo stejným způsobem.

⁴⁶⁰ Chrysostomos zdůrazňuje skutečnost, že Bůh od počátku uspořádává svět a řídí dějiny směrem ke Vtělení jako vrchol svého sebezjevení, církvi a parúsii. Srov. PAVLÍK, Jiří. *Svatý Jan Chrysostomos – Povzbuzení pronásledovaným*, s. 72.

⁴⁶¹ Tato participace ale neznamená ztotožnění, protože stvořené nemůže být jedné podstaty s nestvořeným. Chrysostomos zdůrazňuje nepoznatelnost Boží podstaty, protože úplné poznání Boha není možné pro žádnou stvořenou bytost. Bůh je poznáván jen do té míry, do jaké se on sám zjevuje světu v dějinách spásy. Srov. PAVLÍK, Jiří. *Svatý Jan Chrysostomos – Povzbuzení pronásledovaným*, s. 129. Chrysostomos vyslovuje základní myšlenku východní tradice o nepostizitelnosti Boží podstaty, která je člověku nepoznatelná. Poznání Boha je možné jen skrze jeho sebezjevení v dějinách spásy, jejichž vrcholem je Vtělení, a skrze Boží působení (milosti). Ve svém učení vychází z rozlišení mezi podstatou a energií milosti (milost není Boží podstatou, nýbrž působením).

východní tradici spojována s tím, co se děje v člověku při křtu. Ve východní tradici je to křest, který způsobuje proměnu a obnovu a který umožňuje člověku vstoupit do společenství s Bohem. Proces obnovy tím však není dokončen. Boží láska vrátila pokřtěnému „obraz nebeského“ a energie Ducha mu umožňuje stát se Božím synem. Toto povolání k proměňující účasti na Božím životě a jeho darech je umožněno tím, že nás Kristus uschoptil „přijmout Ducha“ a stát se tak syny podle milosti, syny podle Kristovy podoby. Skrze obecnství s Bohem a pomazání Duchem se člověk začíná shodovat s Božím obrazem či předobrazem. Skrze Krista se lidská přirozenost stala trvalou součástí Božího života a otevřela se tak možnost sdílení tohoto života.

Podle McCormicka funguje „svědomí“ v myšlenkách Jana Chrysostoma stejně jako „předcházející milost“ u Johna Wesleye. Wesley ve svém kázání *On working out your own Salvation* píše: „Není omluva pro ty, kdo pokračují v hříchu a svalují vinu na svého Stvořitele, když říkají, že jedině Bůh nás může obživit, neboť nedokážeme obživit svou vlastní duši. Skutečnost, že všechny duše jsou přirozeně mrtvé v hříchu, nikoho neomlouvá, protože neexistuje žádný člověk, který by byl ve stavu pouhé přirozenosti; není člověka, který by byl zcela bez Boží milosti, ledaže by uhasil Ducha. Žádný živý člověk není zbaven toho, čemu se říká přirozené svědomí. To ale není přirozené – lépe jej nazvat předcházející milostí.“⁴⁶² Ve svém kázání *On Conscience* Wesley mluví o povaze a funkci svědomí v kontextu milosti: „Svědomí je tedy schopnost, kdy jsme si vědomi svých vlastních myšlenek, slov a činů, jejich kladu či nedostatku, jsme si vědomi toho, zda jsou dobré či špatné, a zda si zasloužíme uznání, nebo odsouzení. Lze popřít, že se něco z toho nachází v každém člověku, narozeném do tohoto světa? A neobjevuje se, jakmile začne přicházet rozum? Nezačíná pak každý poznávat, že existuje rozdíl mezi dobrem a zlem? Zdá se, že tato schopnost je obvykle míněna těmi, kdo mluví o „přirozeném svědomí“ (výraz, který se často vyskytuje u některých našich nejlepších autorů, který ale není úplně přesný); v jistém smyslu může být nazýváno přirozeným, protože se vyskytuje u všech lidí; přesto však, přesněji řečeno, není přirozeným, ale nadpřirozeným darem Božím. Ne, není to přirozenost, ale Syn Boží, který je „pravým světlem, které osvítí každého člověka, který přichází na svět“. Abychom mohli říci každému lidskému stvoření: „On,“ ne přirozenost, „ukázal

⁴⁶² WESLEY John. *On working out your own Salvation* [online]. GodRules.net ©2017 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <http://www.godrules.net/library/wsermons/wsermons40.htm>.

tobě, člověče, co je dobré“. A je to jeho Duch, který ti dává vnitřní potvrzení a který způsobuje, že se cítíš nesvůj, když jdeš proti světlu, které ti dal.“⁴⁶³

Wesley také hovoří o tom, že člověk může do jisté míry naplňovat požadavky Zákona, aniž by on sám tento Zákon znal.⁴⁶⁴ To je možné jen díky svědomí, které nazývá „předcházející milostí“, protože každý člověk má nějakou předcházející znalost dobra a zla. Toto svědomí podle něho funguje stejně jako „vnější“ právo – buď odsuzuje, nebo omlouvá. Svědomí jako forma předcházející milosti nikoho nenechává bez omluvy.⁴⁶⁵

Své pojetí „předcházející milosti“ a „lidského pádu“ Wesley formuluje pomocí rozlišení mezi „přirozeným a morálním obrazem Božím v člověku. Přirozeným obrazem myslí to, co člověka činí člověkem a odlišuje ho od zvířat. K tomuto obrazu patří nejen poznání, intelekt, duchovnost a schopnost vnímat Boha a mít s ním společenství, ale i Boží povolání pečovat o stvoření. Co se týče morálního obrazu Božího v člověku, tak tento obraz Wesley dává do souvislosti především se spravedlností, svatostí a láskou. Bůh je láska. Je plný spravedlnosti, milosrdenství a pravdy. Především k tomuto obrazu byl člověk stvořen, když vyšel z rukou svého Stvořitele. Byl čistý od hříchu a naplněn spravedlností, láskou a svatostí. Jenom člověk byl schopen rozlišit dobro od zla a volit mezi nimi. Lidským pádem byl tento obraz pokřiven, nebyl však zcela zničen. Při svém stvoření byl člověk současně obdařen svobodou vůle. A ačkoli po svém pádu už není schopen sám od sebe si zvolit Boha, je vybaven jistou dávkou milosti (předběžné či předcházející milosti), která mu umožňuje zareagovat na evangelium. Podle Wesleye lidský pád nevedl ke ztrátě schopnosti či možnosti společenství s Bohem (ke ztrátě Božího obrazu), protože neustálá energie Boží milosti by tento důsledek nepřipustila. Adamův hřích měl za následek ztrátu aktualizovaného či zbožštělého společenství s Bohem (ztrátu podoby s Bohem).

Antropologie Johna Wesleye tak začíná Boží milostí a člověk je představen jako bytost, která na ní není nezávislá. Ve své nauce o prvotním hříchu sice hovoří

⁴⁶³ WESLEY, John. On conscience [online]. GodRules.net ©2017 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <http://www.godrules.net/library/wsermons/wsermons105.htm>.

⁴⁶⁴ Jak Chrysostomos, tak Wesley shodně tvrdili, že stvoření bylo aktem milosti a že lidské svědomí je jeho integrální součástí.

⁴⁶⁵ WESLEY, John. On conscience [online]. GodRules.net ©2017 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <http://www.godrules.net/library/wsermons/wsermons105.htm>.

o naprosté zkaženosti člověka, chybí v ní však myšlenka ontologické degradace jeho přirozenosti. Místo toho je v ní přítomný pohled na lidstvo pod milostí. Z jeho perspektivy tak milost předchází lidské volbě a schopnost účasti na boho-lidském společenství zůstává i po pádu. Předcházející milost činí lidstvo odpovědným za svou zkaženost a současně ho uschopňuje reagovat na nikdy nekončící přítomnost Boží milosti. Wesley ve svém kázání *On the Fall of Man* říká, že Adam, v němž tehdy bylo obsaženo celé lidstvo, svobodně upřednostnil zlo před dobrem. Rozhodl se konat svou vůli, nikoli vůli svého Stvořitele. Nebyl oklamán, ale vědomě a záměrně se vzbouřil proti svému Otci a Králi. V tu chvíli ztratil nejen morální obraz Boží, ale částečně i přirozený.⁴⁶⁶

Západ na problém účasti padlého lidstva na společenství s Bohem hledí z perspektivy odpuštění viny, protože člověk sám je v tomto směru bezmocný. Chrysostomos tento problém řeší ideou „svědomí“ jako přirozeného nástroje, skrze něhož člověk poznává potřebu, možnost i schopnost své účasti na Bohu. Zaměřuje se na přirozený obraz, který činí člověka navždy odpovědného vůči neustálé energii lásky. Svědomí je přirozené, protože je univerzální a je součástí Boží obrazu, který se pádem neztrácí. Proto se podle McCormicka u Jana Chrysostoma antinomický vztah pokání a víry ve *via salutis* stává přirozeným prostředkem, kterým člověk může být uzdraven a obnoven k podobě Boží. Pod vedením svědomí vede pokání jednak k poznání sebe sama, které člověk potřebuje k uzdravení, jednak ke schopnosti odpovědět na božskou energii milosti.⁴⁶⁷ Pokání je součást procesu, ve kterém je člověk uzdraven a obnoven podle Boží podoby. Toto pokání, které vyjadřuje postoj svobodné lidské odpovědi na božskou iniciativu, ale předchází Boží blahosklonná láska. Víra a pokání představují dvě strany lidské svobody. Pokání znamená odmítnout všechno, co je nepřirozené, zatímco víra představuje přijetí energie lásky, která člověka obnovuje a navrácí mu zdraví.⁴⁶⁸ Lidskou schopnost odpovědět přijetím (vírou) Božího milosrdenství a lásky

⁴⁶⁶ Srov. WESLEY, John. *On the Fall of Man*[online]. GodRules.net ©2017 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <http://www.godrules.net/library/wsermons/wsermons57.htm>.

⁴⁶⁷ McCORMIC, K. Steve. *Theosis in Chrysostom and Wesley: An Eastern Paradigm of Faith and Love*. Wesleyan Theological Journal [online]. Wesley Center Online, 1991, 26 (62) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://wtsociety.com/files/wts_journal/1991-wtj-26.pdf

⁴⁶⁸ Srov. McCORMIC, K. Steve. *Theosis in Chrysostom and Wesley: An Eastern Paradigm of Faith and Love*. Wesleyan Theological Journal [online]. Wesley Center Online, 1991, 26 (63) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://wtsociety.com/files/wts_journal/1991-wtj-26.pdf.

vždy předchází iniciativa milosti. Představa pokání jako záslužného skutku pro Chrysostoma a celou východní tradici nikdy nebyla tématem.⁴⁶⁹

Oproti tomu Západ měl opačnou tendenci. Na pokání se díval z perspektivy pádu a otroctví jako jeho důsledku, díky čemuž se člověk stává v otázce spásy zcela bezmocný. Wesley se snažil přizpůsobit východní paradigma pokání a víry západním kategoriím. Podle McCormicka přejal východní pojetí pokání v doktríně předcházející milosti (energie lásky umožňuje Duchu svatému vyvolat aktivní odpověď pokání). Současně odmítl kalvínské pojetí, že Adamův pád činí člověka v otázce spásy zcela bezmocným, a tudíž i neschopným svobodně odpovědět na Boží nabídku spásy. Wesley, stejně jako Chrysostomos, trval na tom, že je to neustálá energie lásky, která tuto lidskou odpověď umožňuje. Oba tvrdili, že v lidské odpovědi na tuto energii milosti je aktivní stránka pokání završena pasivní odpovědí víry. Wesley tento dvojitý pohyb v lidské odpovědi považoval za „podmínku ospravedlnění“. Pokání je negativním pohybem vzdání se zla a aktivní návrat od Satana k Bohu. Víra představuje pozitivní pohyb „pasivní důvěry“ a spoléhání se na Kristovy zásluhy.⁴⁷⁰ V jeho myšlení je víra především důvěrou, naplněnou energií lásky.

Ve Wesleyově soteriologii se potřeba koinherence lidského a božského propisuje do jeho ordo salutis. Paradox Vtělení způsobil božské pronikání do člověka, ve spasení tento paradox pokračuje pronikáním člověka do Boha.⁴⁷¹ Toto pronikání či účast ale neznamená úplné ztotožnění, protože stvořené nemůže být jedné podstaty s nestvořeným. Wesley si klade otázku, jak by Bůh mohl přebývat v člověku, kdyby člověk nemohl přebývat v Bohu? Paradox vzájemného působení mezi lidstvím a božstvím ve Vtělení pokračuje ve vykoupení. „Spasení začíná tím, co se obvykle nazývá předcházející milost⁴⁷², včetně prvního přání líbit se Bohu – vědomí skutečnosti, že jsem se proti němu provinil. To vše implikuje určitou tendenci k životu...začátek

⁴⁶⁹ Srov. Tamtéž, s. 63.

⁴⁷¹ Toto pronikání a participaci na Boží přirozenosti má člověk v Kristu skrze Ducha. Duch je tím, kdo umožňuje důvěrné a hluboké spojení s Bohem. Když Wesley hovoří o „úplném posvěcení“ (svatosti) ve věčnosti, zdůrazňuje nesmíšený stav svatosti. Stejně tak věčný život není vlastnictvím věřícího nezávisle na přijetí Krista. Bůh Otec nám neudílí život, který má sám v sobě a ve své přirozenosti. Věčný život je Kristův život v nás a my jej máme jedině tehdy, pokud jsme v Kristu. Člověk se podílí na Bohu jedině v Kristu a skrze Ducha.

⁴⁷² Předcházející či předběžnou milostí kalvinisté označují Boží iniciativu v tom, jak poskytuje hříšníkům vykoupení. Oproti tomu Wesley ji interpretoval jako milostivou Boží iniciativu v přitahování hříšníků, bez které by nikdo nemohl přijít k Bohu.

vysvobození ze slepého, bezcitného srdce, zcela necitlivého vůči Bohu a Božím věcem. Proces spasení pokračuje pokáním, které přináší větší míru poznání sebe sama a vysvobození z kamenného srdce. Poté zakoušíme pravé křesťanské spasení, přičemž jsme skrze milost zachráněni vírou. K tomuto ospravedlnění ale nedochází „kvůli“ víře, nýbrž „skrze“ víru.

Toto spasení má dva základní aspekty – ospravedlnění a posvěcení. Ospravedlněním jsme zachráněni od moci a kořene hříchu a obnoveni k obrazu Božimu. Toto spasení je okamžité i postupné. Začíná ve chvíli, kdy jsme ospravedlněni... Od tohoto okamžiku se postupně zvětšuje jako „hořčičné zrnko“, ale později se rozvětví a stane se velkým stromem... dokud pak nebude srdce očištěno od všeho hříchu a naplněno čistou láskou k Bohu a k lidem. Ale i tato láska roste více a více, dokud nevyrosteme v toho, který je naší Hlavou a dokud nedosáhneme „míry plnosti Kristovy“.⁴⁷³ Ve svém traktátu o křesťanské dokonalosti Wesley vysvětluje, že každý křesťan může dosáhnout takové dokonalosti, až nebude hřešit. Tento proces, který je dílem Ducha svatého, Wesley nazývá proces posvěcení. Být posvěcen znamená být obnoven v Boží obraz v pravé spravedlnosti a svatosti pravdy (morální obraz).⁴⁷⁴ Posvěcení začíná ve chvíli, kdy je člověk znovuzrozen a ospravedlněn. Od tohoto okamžiku postupně začíná umírat hříchu a růst v milosti. Wesley je přesvědčen, že někteří jedinci mohou dorůst do takové míry posvěcení, že budou svatí v těle, duši i duchu. „takový člověk může svým životem dosvědčovat, že nežije již on, ale že v něm žije Kristus (srov. Gal 2,20). Jeho život odpovídá tomuto stavu, kdy neustále setrvává ve svém skutku víry, v díle lásky a ve vytrvalosti a v naději.“⁴⁷⁵ Křesťanská dokonalost⁴⁷⁶ podle Wesleye znamenala „mít Kristovu mysl a chodit tak jako on“. Jinými slovy, znamenala vydat se Bohu a dorůst do Kristovy podoby. Participaci na Božím životě Wesley dával především do souvislosti se znovuzrozením (osobní přijetí Krista), které chápal jako vstupní bránu k posvěcení. Znovuzrození podle něho způsobuje proměnu lidské duše, kterou Bůh povolává k životu ve spravedlnosti

⁴⁷³ WESLEY, John. On working out your own Salvation [online]. GodRules.net ©2017 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <http://www.godrules.net/library/wsermons/wsermons40.htm>.

⁴⁷⁴ Výrazy jako svatost a posvěcení představují pro Wesleye synonyma pro křesťanskou dokonalost.

⁴⁷⁵ WESLEY, John. Christian Perfection[online]. GodRules.net ©2017 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <http://www.godrules.net/library/wsermons/wsermons40.htm>.

⁴⁷⁶ Wesley používá pojem „dokonalost“, protože tento výraz je přítomen v Bibli. Wesley ale nikde ve svých spisech nepoužívá tento pojem ve smyslu bezhříšnosti. Tuto dokonalost spojuje především s křesťanskou láskou – mluví o dokonalosti v lásce, nebo o dokonalé lásce. Při popisování této lásky odkazuje na slova z 1 Tes 5,16. V otázce dokonalosti mu nešlo tolik o teologický název či přesnou definici, jako spíše o věc samu (o zakoušenou realitu).

a svatosti. Znovuzrození a ospravedlnění jsou souběžné činy Boží, třebaže se může někomu zdát, že zde existuje logická posloupnost. Znovuzrození způsobuje změnu v lidské přirozenosti, zatímco ospravedlnění vede ke změně postavení před Bohem. Znovuzrození představuje obrat ze smrti do života, proměnu lidské přirozenosti⁴⁷⁷ a obnovu Božího obrazu (podoby) v člověku.⁴⁷⁸ Člověk je ospravedlněn⁴⁷⁹ milostí Boží skrze vykoupění, které je v Kristu Ježíši, a současně je znovuzrozen z Ducha Božího. Wesley ale zdůrazňoval, že znovuzrození není totéž co posvěcení⁴⁸⁰ (je jeho počátkem a podmínkou).⁴⁸¹ Podle něho ho také nelze ztotožňovat se křtem, který chápe jako vnější a viditelné znamení vnitřní duchovní milosti (smrt hříchu a znovuzrození ke spravedlnosti). Pro Wesleye bylo současně důležité zdůraznit spojení vnitřní a vnější svatosti (vnější skutky jako výraz vnitřní proměny).⁴⁸²

Prvotní hřích způsobil oddělení od Boha, ztrátu morálního obrazu a pád lidské duše do smyslovosti. Člověk duchovně zemřel, protože hřích zničil jeho obecenství s Bohem. Současně zastavil na něj splývající pramen milosti. Wesley to formuluje

⁴⁷⁷ Wesley tuto proměnu popisuje slovy: „Cítíme lásku rozlitou v našem srdci skrze Ducha svatého, který je nám dán, která produkuje lásku k celému lidstvu, a zvláště k Božím dětem, která proměňuje „tělesnou, smyslovou, ďábelskou mysl“ na mysl, která byla v Kristu... Čistá láska je tou jedinou hybnou silou, která vládne v lidské srdci a v životě. Toto je celá křesťanská dokonalost.“ WESLEY, John. *The New Birth*[online]. GodRules.net ©2017 [cit. 28. 2. 2023].

Dostupné z: <http://www.godrules.net/library/wsermons/wsermons45.htm>.

⁴⁷⁸ Wesley svým rozlišováním mezi přirozeným a morálním obrazem Božím navazuje na východní tradici, která učí, že člověk je stvořen k obrazu a podobě Boží. Obraz je celistvý, není složen z částí, a tudíž nemůže být změněn. Může být pouze umlčen, zastřen a stát se neúčinným. Prvotní hřích zničil podobnost, člověk však neztratil bytí k obrazu. Kristus obnovuje podobu, a tím osvobozuje obraz. Přirozený a morální obraz v antropologii Johna Wesleye odpovídá východnímu rozlišení mezi obrazem a podobou. Hřích pokřivil obraz Boha, ale nezničil ho. To, co bylo zničeno, je podoba, možnost podobat se (morální obraz). Člověk hříchem ztratil i svou pravou přirozenost, která je spolu s podobou obnovena v Kristu. Srov. EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*. Olomouc: Refugium, 2011. s. 77-80.

⁴⁷⁹ Wesley věřil, že ospravedlnění se liší od posvěcení a nutně je předchází. Současně odmítal mluvit o ospravedlnění jako o posvěcení. Ospravedlnění chápal jako předpoklad posvěcení. Současně odmítal mluvit o svatosti či o dobrých skutcích jako o příčině či základu našeho ospravedlnění před Bohem. Do svého deníku si poznamenal, že „naše svatost, ani dobré skutky nejsou příčinou našeho ospravedlnění – jedinou a plnou příčinou a jediným základem našeho ospravedlnění před Bohem je smrt a spravedlnost Kristova. Žádný dobrý skutek nemůže předcházet ospravedlnění ani být jeho podmínkou.“ Srov. *Deník Johna Wesleye*. Praha: Evangelická církev metodistická, 1992, s. 39 - 40.

⁴⁸⁰ Wesley posvěcení definoval jako „vnitřní záležitost, Boží dílo v srdci člověka, účast na Boží přirozenosti, myslí, která byla v Kristu, nebo obnovení našeho srdce podle obrazu toho, jenž nás stvořil.“ Srov. Tamtéž, s. 40

⁴⁸¹ Wesley si do svého deníku poznamenal: „Někteří mluví o znovuzrození jako o něčem vnějším, jako by to nebylo nic jiného než křest nebo nanejvýš změna od vnější porušenosti k vnější dobrotivosti, od neřestného k ctnostnému životu. Věřím, že je to věc vnitřní, změna od vnitřní porušenosti k vnitřní dobrotivosti, úplná změna naší vnitřní přirozenosti od borazu ďáblova (v němž jsme zrozeni) k obrazu Božímu, změna od lásky ke stvoření k lásce ke Stvořiteli, od zemského a tělesného smýšlení k nebeskému a svatému smýšlení. Jedním slovem, změna od povahy duchů temnosti k povaze Božích andělů v nebi.“ Srov. *Deník Johna Wesleye*, s. 40.

⁴⁸² Srov. WESLEY, John. *The New Birth*[online]. GodRules.net ©2017 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <http://www.godrules.net/library/wsermons/wsermons45.htm>.

slovy: „Tělo umírá, když je odděleno od duše; duše umírá, když je oddělena od Boha...Tělo, které bylo neporušeným nástrojem duše, se nyní stalo zdrojem pokušení.⁴⁸³ V Adamově duši, která byla nyní odcizena Božímu životu, vyhasla láska k Bohu. Ztratil jak poznání, tak lásku Boží, bez nichž Boží obraz nemohl existovat. Stal se bezbožným a nešťastným; ponořil se do pýchy a svévole, obrazu samotného ďábla, do smyslných choutek a tužeb.“⁴⁸⁴ Přirovnání padlého lidství k obrazu Satana slouží Wesleymu k vyjádření anti-obrazu, anti-zbožštění. Je to typ anti-deifikace., která ukazuje na hloubku lidského pádu. Podle Rackleyho Wesley tento anti-obraz často používal ve své rané tvorbě, když se snažil poukázat na zkaženost lidského stavu a jeho potřebu spásy.⁴⁸⁵ Ve svém kázání *The New Birth* říká: „Satan vtiskl vlastní obraz do našeho srdce; ve vlastní vůli také neseme obraz ďábla, a šlapeme v jeho stopách.“⁴⁸⁶ Rackley si všímá toho, že až v pozdějších letech se Wesleye pozornost více zaměřuje na zdůrazňování Boží spásy a možnost znovuoobnovení Božího obrazu⁴⁸⁷.

Podle Rackleyho je Wesley teologem, který na jedné straně bere vážně realitu lidské zkaženosti hříchem, na druhé straně vnímá Boží obraz jako úžasný stvořený potenciál a cíl lidstva. Lidé se podle něho pohybují mezi dvěma extrémy. To, co bylo stvořeno jako náš přirozený stav a cíl (růst do Boží podoby/Božího morálního obrazu), bylo nahrazeno nepřirozenou normou bezbožného lidstva – obrazem Satana.⁴⁸⁸

Nejen John Wesley, ale i jeho souputník George Whitefield kázal evangelium, které v sobě neslo prvky theosis.⁴⁸⁹ Sean McGeever ve své eseji *Theosis in the 18th Century Revivals: Wesley and Whitefield Rallying for the Redemption of Human Nature*

⁴⁸³ Srov. WESLEY, John. On Temptation[online]. GodRules.net ©2017 [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <http://www.godrules.net/library/wsermons/wsermons82.htm>.

⁴⁸⁴ WESLEY John. *The New Birth*.

Dostupné na: <http://www.godrules.net/library/wsermons/wsermons45.htm>.

⁴⁸⁵ Srov. RACKLEY, Bobby, Lynn. Recovery of the Divine Nature: Wesleyan Soteriology and Theosis Calmly Considered [online]. Divinity School of DukeUniversity, 2020, (143) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/bitstream/handle/10161/20649/Rackley_divinity.duke_0066A_10155.pdf?sequence=1&isAllowed=y

⁴⁸⁶ WESLEY John. The New Birth[online]. GodRules.net ©2017 [cit. 28. 2. 2023].

Dostupné z: <http://www.godrules.net/library/wsermons/wsermons45.htm>.

⁴⁸⁷ Srov. RACKLEY, Bobby, Lynn. Recovery of the Divine Nature: Wesleyan Soteriology and Theosis Calmly Considered [online]. Divinity School of DukeUniversity, 2020, (145) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/bitstream/handle/10161/20649/Rackley_divinity.duke_0066A_10155.pdf?sequence=1&isAllowed=y

⁴⁸⁸ Srov. Tamtéž, s. 146.

⁴⁸⁹ Zde je třeba připomenout, že zatímco John Wesley se hlásil k arminiónské tradici, George Whitefield měl blíže k tradici reformované. Článek Seana McGevera je tak příspěvkem k diskuzi o přítomnosti konceptu theosis v učení reformovaných teologů.

ukazuje, že u Whitefielda jsou aspekty theosis obsaženy v jeho učení o obrácení.⁴⁹⁰ Prvním aspektem je jeho učení o stvoření člověka podle Božího obrazu.⁴⁹¹ Whitefield tvrdil, že pád tento obraz zničil a člověk od té doby v sobě nese obraz Satana.⁴⁹² Ve svém kázání *The Conversion of Zacheus* Whitefield dokonce mluví o tom, že člověk po pádu je nejen obrazem pekla, ale toto peklo nosí v sobě.⁴⁹³ Adamův pád tak lidstvu vtiskl nový obraz – obraz pekla a ďábla. Po znovuzrození, které s sebou přináší spasitelné spojení s Kristem⁴⁹⁴, je v lidském nitru znovu otištěn Boží obraz (Whitefield mluví o přeražení obrazu). Toto spojení a obnovení Božího obrazu Whitefield chápe jako dvě odlišné skutečnosti. Zatímco spojení s Kristem pro něho představuje jednorázovou událost, obnovení obrazu dává do souvislosti s proměňující účastí, která je charismatická.⁴⁹⁵ Znovuzrozením⁴⁹⁶ je spojení s Bohem uskutečněno v jediném okamžiku (forezní ospravedlnění). Oproti tomu obraz Boží je obnovován postupně. Whitefield mluví o znovuzrozeném věřícím, který je díky své účasti na Kristu stále více a více formován a „tvarován“ do Božího obrazu. Cílem spasení pro něho není pouze „záchrana“, ale i životodárná proměna díky účasti na Kristově přirozenosti.⁴⁹⁷

⁴⁹⁰ Podle Seana McGevera bylo Whitefieldovo učení v tomto směru významně ovlivněno dílem Henryho Scougala *The Life of God in the Soul of Man*, které mu věnoval právě John Wesley. Srov. McGEVER, Sean. *Theosis in the 18th Century Revivals: Wesley and Whitefield Rallying for the Redemption of Human Nature* [online]. University of Aberdeen, Society for the Study of Theology Annual Meeting, Durham, April, 2016. Academia. edu ©2023 [cit. 28. 2. 2023] Dostupné z: https://www.academia.edu/24607262/Theosis_in_the_18th_Century_Revivals_Wesley_and_Whitefield_Rallying_for_the_Redemption_of_Human_Nature?email_work_card=view-paper.

⁴⁹¹ George Whitefield ve svém učení nerozlišuje obraz a podobu – používá je jako synonyma. Bytí k obrazu dává do souvislosti s vitálním spojením s Bohem, participací na Božském životě a formováním Krista v člověku.

⁴⁹² Srov. WHITEFIELD, George. *The Seed of the Woman and the Seed of the Serpent* [online] [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <https://ccel.org/ccel/whitefield/sermons/sermons.iii.html?highlight=The%20seed%20of%20women&queryID=21958804&resultID=187821#highlight>.

⁴⁹³ Srov. WHITEFIELD, George. *The Conversion of Zacheus* [online] [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <https://ccel.org/ccel/whitefield/sermons/sermons.xxxvii.html#xxxvii-p0.2>.

⁴⁹⁴ Toto spojení s Kristem je podle Whitefielda prožívané a zakoušené ve zkušenosti.

⁴⁹⁵ Tento obraz se chápání George Whitefielda obnovuje postupně. Jedná se o proces – od prvotního přeražení k jeho plnému vyjádření.

⁴⁹⁶ Ve svém kázání *The Benefits of an Early Piety* Whitefield zdůrazňuje, že účelem znovuzrození je napravit naši narušenou přirozenost; potlačit naše porušené vášně; proměnit temnotu ve světlo; odložit starého člověka a obléci nového, a přitom mít Boží obraz znovu otištěn na duši - jedním slovem „znovuzrodit se“. Srov. WHITEFIELD, George. *The Benefits of an Early Piety* [online] [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <https://ccel.org/ccel/whitefield/sermons/sermons.xiii.html#xiii-p0.2>.

⁴⁹⁷ Whitefield ve svém kázání *What think Ye of Christ* mluví o tom, že Ježíš místo nás naplnil smlouvu skutků a nakonec byl vystaven smrti, dokonce smrti na kříži; aby jako Bůh zaplatil/učinil zadost, jako člověk poslouchal a trpěl; a protože byl Bohem a člověkem v jedné osobě, může znovu zajistit spojení mezi Bohem a našimi dušemi. Srov. WHITEFIELD, George. *What think Ye of Christ* [online] [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <https://ccel.org/ccel/whitefield/sermons/sermons.xxvi.html#xxvi-p0.2>.

McGeever připomíná, že Whitefield byl skeptický ke každému, kdo zůstal u své zkušenosti křtu či obrácení a jehož víra se neprojevovala viditelnou proměnou života.⁴⁹⁸ Whitefield, stejně jako Wesley byl přesvědčen, že opravdová víra se týká celého člověka a musí se projevit změnou srdce. Oba učili, že opravdová víra a pravé křesťanství je prožívané a založené na zkušenosti (experienciální křesťanství), čímž ale neměli na mysli víru ovládanou emocemi. Shoda mezi nimi panovala i v přesvědčení, že víru nelze získat vlastním úsilím ani samotným svátostným přijímáním. Nepopírali účinnost svátostného křtu, ale odmítali to, že by stačil k rozvinutí správného vztahu s Bohem. Učili, že spasení je dílem Boží milosti. Rozcházel se však v pohledu na svobodu lidské vůle. Wesley učil, že člověk na Boží milost reaguje svobodným rozhodnutím v pokání a víře. Oproti němu Whitefield tvrdil, že tato rozhodnutí jsou řízena Bohem. Z jeho perspektivy bylo toto rozhodnutí Bohem předurčeno, nikoli předzvěděno, jak učil Wesley. Oba se ale shodovali v tom, že jen Kristus může poskytnout odpuštění a vnitřní obnovu.

ZÁVĚR

Ačkoli teologické kategorie Západu a Východu mohou vyvolávat dojem naprosté odlišnosti, při bližším prozkoumání jejich východisek zjistíme, že se vzájemně nevyklučují. Podle McCormicka protestantský důraz na odpuštění a jeho doktrína ospravedlnění jako „přičtené“ spravedlnosti vedl k zatemňování možnosti participace na Bohu, jak ji rozumí východní tradice.⁴⁹⁹ Zdá se, že to je ale zúžený pohled. Při bližším zkoumání se ukazuje, že koncept theosis jako proměna (transformace věřícího do podoby Krista) je v západní teologii přítomný. Někteří teologové deifikaci ve svém učení zdůrazňovali více, jiní méně. Zdá se, že ze všech zmiňovaných teologů to byl právě John Wesley, kterému se nejvíce podařilo propojit západní motiv odpuštění (doktrína ospravedlnění) a východní motiv participace (doktrína posvěcení). Jeho

⁴⁹⁸ Srov. McGEVER, Sean. Theosis in the 18th Century Revivals: Wesley and Whitefield Rallying for the Redemption of Human Nature [online]. University of Aberdeen, Society for the Study of Theology Annual Meeting, Durham, April, 2016. Academia. edu ©2023 [cit. 28. 2. 2023] Dostupné z: https://www.academia.edu/24607262/Theosis_in_the_18th_Century_Revivals_Wesley_and_Whitefield_Rallying_for_the_Redemption_of_Human_Nature?email_work_card=view-paper

⁴⁹⁹ Srov. McCORMIC, K. Steve. Theosis in Chrysostom and Wesley: An Eastern Paradigm of Faith and Love. Wesleyan Theological Journal [online]. Wesley Center Online, 1991, 26 (74) [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: https://wtsociety.com/files/wts_journal/1991-wtj-26.pdf.

rozlišení mezi přirozeným a morálním obrazem odpovídá východnímu pojetí obrazu a podoby. Tento koncept obrazu pak převzalo pozdější letniční hnutí.

Wesley chápe Boží obraz v člověku jako určitou výzvu či normu, ke které je člověk nadpřirozeně určen. Toto určení, které předpokládá svobodu, je nasměřované ke společenství a participaci na Bohu. Je výzvou, která je přivedena k uskutečnění milostí a svobodou. Stvoření je ale jiné podstaty než Bůh - existuje zde určitá hranice podstat. Když Wesley mluví o proměně přirozenosti ve znovuzrození, má na mysli „proměnu srdce“ (srov. Ezch 36, 25-26), díky které člověk může získávat vlastnosti „podobné Bohu“. Skrze působení Ducha se tak člověk stává tím, kým měl být podle původního Božího záměru. Toto společenství či participace je ale uskutečňována v Kristu skrze Ducha. Tato účast je charismatická. Wesley svým rozlišováním mezi přirozeným a morálním obrazem Božím navazuje na východní tradici, která učí, že člověk je stvořen k obrazu a podobě Boží.

Východní tradice učí, že člověk je stvořen k Božímu obrazu a jeho podobě. Prvotní hřích zničil podobu, člověk však neztratil svoje bytí k obrazu. Tato tradice mluví o tom, že po pádu zůstal obraz beze změny, stal se pouze neúčinným pro ztrátu podoby. Hřích pokřivil obraz Boha, ale nezničil ho. To, co bylo zničeno, je podoba, možnost podobat se (morální obraz). Z perspektivy této tradice je obraz celistvý, není složen z částí, a tudíž nemůže být změněn. Může být pouze umlčen, zastřen a stát se neúčinným. Prvotní hřích zničil podobnost, člověk však neztratil bytí k obrazu. Kristus obnovuje podobu, a tím osvobozuje obraz. Obnovuje integritu lidské přirozenosti. On je tím předobrazem, podle kterého jsme byli stvořeni – a jemu se začínáme podobat. Participace na Božském životě, ke které jsme skrze Krista pozváni, je cíl, pro který jsme byli určeni.

Učení všech výše zmiňovaných teologů, vychází z toho, že cíl stvoření je zjeven v Kristu – byli jsme stvořeni k obrazu Božímu s cílem dorůst do Kristovy podoby. Tato podoba byla ztracena v Adamovi a obnovena v Kristu (ačkoli stále nedokonale). Kříž je shodně chápán jako místo, kde byla uzdravena lidská porušenost a zrušena naše vina.

8. ZÁVĚR

Předmětem této práce byla analýza základních antropologických, christologických a soteriologických přístupů, které nacházíme v učení Hnutí víry. Toto hnutí je považováno za součást širšího neocharismatického hnutí,⁵⁰⁰ které bývá tvořeno volným svazkem „nezávislých“ církví a neformálních společenství, spojených sdíleným souborem základních věroučných důrazů. Hnutí víry, které se objevilo ve Spojených státech v druhé polovině 20. století, představuje dynamicky rostoucí hnutí, jehož vliv přesahuje hranice církví, které se k němu hlásí. Od počátku svého vzniku toto hnutí svým učením vzbuzuje značné kontroverze. Jako problematické se jeví především jeho pojetí víry s důrazem na zdraví a bohatství. Jednou z jeho základních myšlenek je přesvědčení, že již v tomto životě si člověk může prostřednictvím své víry přisvojit zdraví, úspěch a materiální prosperitu.

Mnozí oponenti tomuto hnutí vytýkají synkretický charakter jeho učení a tvrdí, že zdroje jeho myšlenek je třeba hledat v metafyzických kultech 19. století, zejména v Novém myšlení a Křesťanské vědě. Tato kritika, která na adresu Hnutí víry zaznívá, ale opomíjí celou řadu dalších vlivů, které měly na toto hnutí zásadní vliv. Svou pozornost například vůbec nezaměřuje na učení, které vychází z tradice probuzeneckých hnutí 18. a 19. století. Tato práce se pokusila této kritice čelit tím, že si všimla této tradice a jejích věroučných důrazů, které posléze podrobila komparaci s teologickými důrazy Hnutí víry. Výchozí hypotézou bylo, že základní aspekty teologie Hnutí víry se shodují s tím, co nacházíme v probuzenecké tradici a v klasickém pentekostalismu, který z ní vzešel. Práce byla současně vedena snahou nalézt a identifikovat ideje, které hranici této tradice překračují a které současně lze označit za heterodoxní. Teologická reflexe je založena na rešerši literatury tří vybraných představitelů Hnutí víry, jejichž učení bylo pro jeho teologii formativní. K problematice bylo přistupováno z pozice klasického pentekostalismu s respektem k autoritě starocírkevních vyznání a dogmatických formulací velkých koncilů křesťanského starověku.

Tato práce si klade za cíl analyzovat a reflektovat jednotlivé obsahy učení Hnutí víry a předložit jeho systematické pojednání, které v české odborné literatuře dosud

⁵⁰⁰ Neocharismatické hnutí bývá občas označované jako „třetí vlna“ hnutí obnovy v Duchu svatém.

chybí. Řada studií, jejichž předmětem zkoumání bylo učení Hnutí víry, se zabývala pouze dílčími aspekty, ale nevěnovala pozornost jeho detailnímu a systematicko-teologickému rozboru.⁵⁰¹ Mnohé příspěvky se soustředily pouze na kritiku doktríny zdraví, bohatství a prosperity. Navíc některé z nich nejsou vedeny snahou o hlubší porozumění a objektivní posouzení tohoto učení. Ke kritice mnohdy přistupují s předem daným cílem prokázat své výchozí teze o kultickém pozadí učení Hnutí víry. Autorům těchto studií také často chybí osobní zkušenost s tímto učením v praxi. Tato práce, která se snaží o systematickou reflexi teologie Hnutí víry, tak představuje příspěvek k odborné diskuzi tím, že k dílčím studiím přidává práci syntetizující dílčí hlediska do systematického pojednání.

První kapitola této práce byla věnovaná uvedení do problematiky. Byly zde stručně představeny předchůdci a prameny, na něž Hnutí víry navazuje a k jejichž odkazu se hlásí. Tato kapitola také nabídla nástin historického vývoje klasického letničního a charismatického hnutí. Současně zde byly předloženy biografické náčrtky vybraných představitelů Hnutí víry, které ukázaly na vztah mezi jejich učením. V druhé kapitole byly představeny základní teologické důrazy učení Hnutí víry. Třetí kapitola se zabývala současnou diskuzí o problematice tohoto učení. Čtvrtá kapitola se zaměřila na základní antropologické přístupy, které jsou charakteristické pro toto učení. Pátá a šestá kapitola pak nabídla základní christologickou a soteriologickou reflexi teologie tohoto hnutí. Sedmá kapitola se zaměřila na teologii prosperity jako jednu z charakteristických doktrín Hnutí víry. K závěru práce je přiložen krátký exkurz věnovaný tématu „theosis“ - deifikace ve východní tradici a v pojetí vybraných představitelů západní teologie. Tento exkurz ukázal na vztah mezi chápáním pojmu „deifikace“ jako procesu proměny člověka skrze Ducha svatého (zejména u Johna Wesleye) a doktríny ztotožnění v teologii Hnutí víry, která ale představuje „kultickou deifikaci“ vycházející z jeho chybných antropologických a christologických východisek.

Z rešeršované literatury je patrné, že toto učení ve svých základních teologických důzrech navazuje na protestantskou, zejména probuzeneckou křesťanskou tradici. Rovněž se ukázalo, že nesprávné a diskutabilní věroučné prvky tohoto hnutí vychází z fundamentalistického přístupu k Písmu, problematické exegeze a nedostatečného teologického vzdělání, které by učení jeho protagonistů usměrňovalo.

⁵⁰¹ To platí nejen v českém, ale i v celosvětovém měřítku.

Ze studovaných materiálů je také patrný výrazný dualismus, který se ukazuje jako určující princip celé teologie Hnutí víry. Tato skutečnost se ukazuje zejména v antropologii, jejíž východiska tento dualistický rámec odhalují. Její základní axiom, „člověk je duch, který má duši a žije v těle,“ který problematizuje pohled na člověka jako tělesně-duchovní jednotu, je biblicky i teologicky neudržitelný. Jak ale také práce ukázala, toto nadřazování ducha (či duše) nad tělem je přítomné i v dějinách křesťanství. Například v tradici učení vyššího křesťanského života, hlásící se k wesleyánské probuzenecké tradici, vidíme podobný pohled na člověka, jehož skutečným „já“ je lidský duch. Paralely lze postřehnout i v užívané terminologii a v pohledu na světskou skutečnost, v němž je vnější a vnitřní (duchovní) svět kladen do vzájemného protikladu. Vnější svět je interpretován jako nepřítel, jehož prostřednictvím ďábel člověka pokouší. Protagonisté tohoto hnutí ale přiznávají lidskému bytí určitou míru autonomie. Z jejich perspektivy člověk nečerpá svou přirozenost (či sílu) z participace na vyšší duchovní mocnosti, která si na něj aktuálně uplatňuje své právo.

V učení vyššího křesťanského života se rovněž setkáváme s důrazem na Kristovo dílo smíření, které umožňuje sjednocení božského a lidského života. Toto sjednocení, které se uskutečňuje v Kristu, ale nemá charakter ztotožnění. Představitelé vyššího křesťanského života učí, že člověku je umožněno podílet se na božském životě pouze v Kristu (skrže účast na jeho lidské přirozenosti). Boží život může prostupovat lidskou bytostí jen díky Kristu, který v sobě sjednocuje božskou a lidskou přirozenost. Konečným cílem tohoto sjednocení je „deifikace“ ve smyslu posvěcení, které je interpretováno jako proměna či obnova lidského srdce podle obrazu Krista. Tomuto posvěcení nutně předchází ospravedlnění, jehož příčinou a jediným základem je Kristova smrt a jeho spravedlnost. V tomto směru je patrný zřetelný vliv wesleyánského učení. John Wesley také odmítal mluvit o ospravedlnění jako o posvěcení. Ospravedlnění chápal jako jeho předpoklad. Při popisu znovuzrození Wesley používal stejné výrazy, které nacházíme i v učení Hnutí víry. Mluvil o něm jako o vnitřní proměně lidské přirozenosti od obrazu ďábla (v němž je člověk zrozen) k obrazu Božímu; od povahy duchů temnosti k povaze andělů v nebi. Pro Wesleye ale tyto obrazy představovaly metaforická vyjádření, která měla zdůraznit moc a radikálnost dané proměny. Protagonisté Hnutí víry ale na rozdíl od svých předchůdců tato vyjádření chápou doslovně, a proto dochází k závěrům, které se nebezpečně přibližují filozofii Nového myšlení. V tomto směru lze za největší problém považovat ztotožňování lidské

a božské přirozenosti. Toto směšování nestvořeného se stvořeným vede k implicitnímu panteismu, který je explicitně vyjádřen ve filozofii Nového myšlení. V tomto směru je třeba dát za pravdu kritikům Hnutí víry, kteří na tuto skutečnost upozorňují. Ale na rozdíl od Nového myšlení antropologie Hnutí víry odmítá myšlenku božské podstaty člověka jako takového. Podíl na božské přirozenosti přiznává pouze těm, kteří přijali Krista. Nicméně způsob, jakým o něm hovoří, nápadně Nové myšlení připomíná.

Ukazuje se také, že problém učení Hnutí víry souvisí s užívanými pojmy, jejichž obsah jeho protagonisté nemají příliš vyjasněný, a s neznalostí základních stavebních prvků christologické reflexe. Tento nedostatek pak představitele Hnutí víry vede k tomu, aby se dopouštěli stejných omylů, kterým církev byla nucena čelit již v období patristiky. Směšování lidství a božství je přivádí k monofyzitismu a k přesvědčení, že božská a lidská přirozenost jsou skutečnosti téhož řádu. Z jejich perspektivy tak člověk, sjednocený s Bohem, stojí jen o stupeň níž než Bůh. Tento závěr má své důsledky nejen pro spiritualitu, ale i pro soteriologii, pro kterou je rozlišení dvou přirozeností v Kristu zásadní. Dalším problémem této teologie je, že identifikuje Boží obraz v člověku pouze s jednou částí stavby lidské bytosti (lidským duchem) a opomíjí přitom skutečnost, že celý člověk je stvořen k obrazu Božímu, a to jak ve svém tělesném, tak v duchovním rozměru. Lidská osoba je nositelkou Božího obrazu ve svém souhrnu.

Pro představitele Hnutí víry je klíčovou otázkou, jak vést vítězný křesťanský život. V této souvislosti je však třeba připomenout, že učitelé tohoto hnutí byli především pastýři, pro které bylo důležité vedení církve. Proto má jejich teologie výrazně pastorační charakter. Své učení nesměřují do akademické oblasti, nýbrž do církve, kterou chtějí oslovit. Jejich prvořadým zájmem je ukázat Ježíše Krista jako vzor, který člověk může a má následovat. Proto zdůrazňují existenciální rozměr jeho lidství a definují ho především tím, co vykonal.

Závěrem lze tedy konstatovat, že ačkoli se Hnutí hlásí k probuzenecké a letniční tradici křesťanství, některé aspekty jeho nauky více odpovídají učení, které nacházíme v Novém myšlení. To platí zejména pro pojetí víry, potenciál lidského ducha a stírání rozdílu mezi stvořením a Stvořitelem. V tomto směru se má výchozí hypotéza nepotvrdila. Jako diskutabilní se se také ukazuje důraz na možnost přisvojit si všechno, co pro nás Kristus vydobyl svou smrtí a vzkříšením (uzdravení, prosperitu, vítězný

život...). Jinými slovy řečeno, snést Boží království na zem. Protagonisté Hnutí víry přitom zapominají, že toto Království je sice již mezi námi přítomné, ale ne ve své plnosti, která přijde až na konci časů. Na druhou stranu je však třeba říct, že učení Hnutí víry obsahuje zdravé teologické instinkty, které svým způsobem na probuzeneckou tradici navazují. Ty se ukazují v jeho snaze o oživení duchovního života věřících a úsilí vrátit se k praxi, moci a lásce prvotní církve. Správnou intuici lze postřehnout i v jeho důrazu na Boží zaopatření a požehnání, které zahrnuje celého člověka ve všech aspektech jeho života. V kontextu celé práce se tak jako prostor pro další bádání ukazuje možnost hlubšího teologického posouzení kontinuity a diskontinuity ve vztahu učení Hnutí víry (zejména doktríny ztotožnění) a nauky o křesťanské dokonalosti Johna Wesleye. Při psaní této práce jsem si uvědomila, že zpracování tohoto tématu by mohlo významně přispět k dosavadnímu bádání na téma theosis/deifikace v linii západní křesťanské tradice.

Na tomto místě je však třeba ještě připomenout, že zdaleka ne všichni, kdo učení Hnutí víry přijímají, dokáží nahlédnout jeho teologické základy a kriticky posoudit jeho koncepci. Ve společnostech, která se k tomuto hnutí hlásí, se často setkáváme s nekritickým přijímáním jeho doktrín, bez jakéhokoli teologického promýšlení. Pravdou také je, že řada z nich s postupujícím časem a přibývajícými zkušenostmi učení tohoto hnutí opouští, nebo alespoň přehodnocuje svůj přístup k některým jeho doktrínám. Důvodem toho může být jednak výše zmíněná zkušenost, jednak duchovní zrání příslušníků těchto církví. Stejný vývoj je možný postřehnout i u charismatického společenství Maniny. Zde ale od počátku byl problém s učením Hnutí víry osobního rázu, protože zdaleka ne všichni tomuto učení podléhali. Řada jeho členů toto učení od počátku odmítala a byla vůči němu kritická. Obecně se dá říct, že učení Hnutí víry do sboru sice pronikalo, ale nebylo pro něj charakteristické. Jeho vedení přítomnost tohoto učení spíše tolerovalo, ale nijak zásadně ho neprosazovalo. Postupem času docházelo spíše k tomu, že vůči některým aspektům této teologie zaujalo kritické stanovisko. Charismatické společenství Maniny tak v podstatě prošlo obdobným vývojem jako mnozí před ním i po něm.

SEZNAM LITERATURY:

Bible. Český studijní překlad. Praha: Nakladatelství KMS, 2009.

ANDERSON, C. A.; WHITEHOUSE, D. G. *New Thought – A Practical American Spirituality*, [Kindle edition] Phineas Parkhurst Quimby Resource Center; (2012).
Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B0093H625S/ref=kinw_myk_ro_title

Sv. AUGUSTIN. *Boží štát*. Bratislava: Lúč, 2019. ISBN 978-80-8179-142-0.

AVANZINI, J. *30 60 a stonásobok: Finančná žatva podľa Božieho plánu*. Bratislava: Slovo života, 2010. ISBN 978-80-89165-23-0.

AVANZINI, J. *Powerful Principles of Increase*. Tulsa, Oklahoma: Harrison House, Inc, 1990. ISBN 978-0892745791.

M. BAKER – EDDY, *Science and Health*, Boston: The First Church of Christ, Scientist, 1983. ISBN 0-87952-100-7.

BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2.

BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. ISBN 80-7195-059-9.

BOWMAN, R. *The Word – Faith Controversy, Understanding the Health and Wealth Gospel*, Grand Rapids: Baker Books, 200. ISBN 0-8010-6344-2.

COPELAND, K. *Moc spravdnosti*. Říčany: Postilla, 2007. ISBN 80-86442-43-8.

COPELAND, K. *Our Covenant with God*. Tulsa: Harrison House Publishing, 2012. ISBN 978-1-60683-638-5.

COPELAND, K. *Covenant of Blood*. [Kindle edition]. Harrison House Publishers (2012) Dostupné z:

https://www.amazon.com/gp/product/B00AR39LOQ/ref=kinw_myk_ro_title

COPELAND, K. *Force of Faith* [Kindle edition]. Harrison House Publishers (2015) Dostupné z:

https://www.amazon.com/gp/product/B016E57BKQ/ref=kinw_myk_ro_title

COPELAND, K. *The Laws of Prosperity*. [Kindle edition]. Dostupné z:

https://www.amazon.com/gp/product/B008BY3OLY/ref=kinw_myk_ro_title

DeARTEAGA, W. *Quenching the Spirit - Examining Centuries of Opposition to the Moving of the Holy Spirit*. Altamonte Springs: Creation House, 1992. ISBN 0-88419-292-X.

Deník Johna Wesleye. Praha: Evangelická církev metodistická, 1992. ISBN 80-85013-29-0.

DEBERGÉ, P. *Peníze v Bibli*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství s.r.o. 2001. ISBN 80-7192-554-3.

EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*. Olomouc: Refugium, 2011. ISBN 978-80-7412-066-4.

FARAH, W. *From the Pinnacle of the Temple: Faith vs. Presumption*. Plainfield, N. J: Logos, 1979. ISBN 0-88270-361-7.

FEE, G. *The Disease of the Health and Wealth Gospels*. Vancouver: Regent College Publishing, 2006. ISBN 1-57383-460-2.

FINCH, J. „Irenaeus on the Cristological Basis of Human Divinization,“ in *Theosis – Deification in Christian Theology*, ed. Stephen Finlan and Vladimir Kharlamov, Princeton Theological Monograph Series, 2006, ISBN 978-1597524384.

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

FRANC, A. *Teologické kořeny a současná teologie Nové apoštolské reformace*. Brno: L. Marek, 2017. ISBN 978-80-87127-86-5.

FREEMAN, H. *Did Jesus Die Spiritually? Exposing the JDS Heresy*. Faith Ministries, 1983. ISBN 978-1-8787-25-10-3.

GRUDEM, W. *Systematic theology*, Grand Rapid, Michigan: Zondervan, 1994. ISBN 0-85110-652-8.

HAGIN, K. E. *Autorita věřícího*. Praha: Logos, 1990. ISBN 80-85335-03-4.

HAGIN, K. E. *Biblcký kurz víry*. Příbram: Křesťanské centrum Příbram, 2020. ISBN neuvedeno.

HAGIN, K. E. *El Shaddai* [Kindle Edition]. Faith Library Publications, 2010. Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B004AYCUEG/ref=kinw_myk_ro_title

HAGIN, K. E. *Must Christians Suffer* [online]. Faith Library Publications, 2020. Dostupné z: <https://christianlifesite.files.wordpress.com/2016/03/kenneth-e-hagin-must-christians-suffer.pdf>

HAGIN, K. E. *Jak být vedeni Božím Duchem*. Praha: Studio Petřina, 2014. ISBN 978-80-904910-4-5.

HAGIN, K. E. *Nové narození*. Doubek: Postilla, 2005. ISBN 80-86442-31-4.

HAGIN, K. E. *Láska, cesta k vítězství*. Praha: Studio Petřina, 2017. ISBN 978-80-904910-5-2.

HAGIN, K. E. *Porozumět pomazání*. Praha: Studio Petřina, 2011. ISBN 978-80-904039-9-4.

HAGIN, K. E. *Správné a špatné myšlení*. Dobříš: H Ateliér, 2013. ISBN 978-80-905427-0-9.

HAGIN, K. E. *The Name of Jesus*. Tulsa: [Kindle Edition]. Faith Library Publications, 2010 Dostupné z:
https://www.amazon.com/gp/product/B003MGKA7W/ref=kinw_myk_ro_title

HAGIN, K. E. *Troji dimenze člověka*. Dobříš: H Ateliér, 2013. ISBN 978-80-905427-1-6.

HAGIN, K. E. *Vítězná církev*. Praha: Studio Petřina, 2012. ISBN 978-80-904910-0-7.

HAGIN, K. E. *Vykúpení z choroby, chudoby a duchovnej smrti*. Humenné: Křesťanské společenství Humenné, 2004. ISBN 80-89098-03-7.

HAGIN, K. E. *Išiel som do pekla*. Humenné: Křesťanské společenství Humenné, 2004. ISBN 80-968572-2-3.

HAGIN, K. *Midasův dotek*. Dobříš: H Ateliér, 2019. ISBN 978-80-905427-9-2.

HAGIN, K. E. *Uzdravení nám náleží*. Dobříš: H Ateliér, 2014. ISBN 80-85335-03-4.

HAGIN, K. E. *Co dělat, když víra slábné a vítězství se ztrácí*. Praha: Vydavatelství Břetislav Šípek, 1994. ISBN neuvedeno.

HAGIN, K. E.: *Zoe: The God-Kind of Life*. [Kindle Edition] Faith Library Publications (2010). Dostupné z:
https://www.amazon.com/gp/product/B004ASNAG4/ref=kinw_myk_ro_title

HANENGRAFF, H. *Christianity In Crisis: The 21st Century* [Kindle Edition]. Thomas Nelson ,2012. Dostupné z: https://www.amazon.com/Christianity-Crisis-Century-Hank-Hanegraaff-ebook/dp/B001NLL220/ref=tmm_kin_swatch_0?_encoding=UTF8&qid=&sr=

HEJZLAR, P. *Dva přístupy k Božimu uzdravení. Fred F. Bosworth, Kenneth E. Hagin, Agnes Sanfordová a Francis MacNutt v rozhovoru.* Praha: Emet, 2010. ISBN 978-80-254-6490-8.

HORTON, M. *The Agony of Deceit: What Some TV Preachers are Really Teaching.* Chicago: The Moody Bible Institute, 1992. ISBN 0-8024-8778-5.

KARFÍKOVÁ, L. *Aurelius Augustinus – O velikosti duše.* Praha: Vyšehrad, 2019. ISBN 978-80-7601-204-2.

KENYON, E. W. *Advanced Bible Course, Studies in the deeper Life.* Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 2015. ISBN 978-1-57770-017-3.

KENYON, E. W. *Father and his Family.* Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 1989. ISBN neuvedeno.

KENYON, E. W. *Jesus the Healer.* Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 2010. ISBN 978-1-57770-006-7.

KENYON, E. W. *In His Presence.* Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 2011. ISBN 978-1-57770-005-0.

KENYON, E. W. *Identification: A Romance in Redemption.* Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 1995. ISBN neuvedeno.

KENYON, E. W. *New Creation Realities.* Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 2011. ISBN 978-1-57770-003-6.

KENYON, E. W. *The Two Kinds of Knowledge.* Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 2004.

KENYON, E. W. *The Hidden man.* Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 1989. ISBN 978-1-57770-000-5.

KENYON, E. W. *What happened from the Cross to the Throne* Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 2010. ISBN 978-1-57770-001-2.

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.

MACCHIA, F. D.: Zapuzování nepřítele – Satana a démonů, in *Systematická teologie*, ed S. M. Horton. Albrechtice: Křesťanský život, 2001. ISBN 80-7112-069-3.

McCONNELL, D. R. *Jiné evangelium*. Albrechtice: Křesťanský život, 1996. ISBN 80-7112-034.

McINTYRE, J. E. W. *Kenyon and his Message of Faith: The True Story*. Boethell, WA: Empowering Grace Ministries, 2010.

McGEE, G. B. Historické pozadí, in *Systematická teologie*, ed S. M. Horton. Albrechtice: Křesťanský život, 2001. ISBN 80-7112-069-3.

McGEE, G. B. Pentecostal and Pentecostal – like Movements in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, ed. Stanley M. Burgess and Eduard M. Van der Maas, Grand Rapid, Michigan: Zondervan, 2002. ISBN-10 0310224810.

L. MORRISON, Tělo, in *Nový biblický slovník*, ed. J. D. Douglas, Praha: Návrat domů, 1996. ISBN 80-85495-65-1.

T. MUNYON, Stvoření vesmíru a lidstva, in *Systematická teologie*, ed S. M. Horton, Albrechtice: Křesťanský život, 2001. ISBN 80-7112-069-3.

MURRAY, A. *Pokora- tajemství svatosti a radosti*. Praha: Nakladatelství KMS, s.r.o. 2015. ISBN 978-80-87904-44-2.

MURRAY, A. *Plné požehnání Letnic*. Říčany Doubek: Postilla 2007. ISBN 80-86442-45-4.

MURRAY, A. The Andrew Murray Collection: 21 Classic Works [Kindle edition], 2018. Dostupné z: <https://www.amazon.com/hz/mycd/digital-console/contentlist/booksAll/dateDsc/?pageNumber=2>

MURRAY, A. *The Spiritual Life* [Kindle edition]. Ichthus Publications, 2015. Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B00W83FI68/ref=kinw_myk_ro_title

LUTHER, M. Výbor z díla. Praha: Vyšehrad, 2017. ISBN 978-80-7429-909-4.

NEŠPOR, Z.; VOJTÍŠEK, Z. *Encyklopedie menších křesťanských církví v České republice*. Praha: Karolínium, 2016. ISBN 978-80-246-3315-2.

NICHOLS, D. R.: Pán Ježíš Kristus, in *Systematická teologie*, ed S. M. Horton, Albrechtice: Křesťanský život, 2001. ISBN 80-7112-069-3.

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

PAVLÍK, J. *Svatý Jan Chrysostomos: Povzbuzení pronásledovaným*. Praha: Krystal, 2015. ISBN 978-80-87183-85-4.

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

POPOV, I. V. Idea zbožštění v rané východní církvi. In *Orthodox revue*. In Orthodox Revue 3. Praha: Orthodoxia – vzdělávací centrum, 1999, s. 57 – 75. ISSN 1212-1592.

POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-7195-394-4.

PECOTA, D. B. Kristovo dílo spásy, in *Systematická teologie*, ed. S. M. Horton. Albrechtice: Křesťanský život, 2001. ISBN 80-7112-069-3.

PERRIMAN, A. *Faith, Health and Prosperity*. Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 2003.

PURDY, V. L. Boží uzdravování, in *Systematická teologie*, ed. S. M. Horton, Albrechtice: Křesťanský život, 2001. ISBN 80-7112-069-3.

TORREY, R. A. *How to Obtain Fullness of power* [Kindle edition], 2012. Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B006V5PYHC/ref=kinw_myk_ro_title.

TORREY, R. A. *The Person and work of Holy Spirit*. [Kindle edition], 2012. Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B004TREEAW/ref=kinw_myk_ro_title

TRINE, R. W. *V souzvuku s nekonečnem*. Bratislava: Eko-konzult, 2014. ISBN 978-80-8079-195-7.

RISS, R. M. Kenyon, Essek William, in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, ed. Stanley M. Burgess and Eduard M. Van der Maas, Grand Rapid, Michigan: Zondervan, 2002. ISBN-10 0310224810.

SIMMONS, D, H. *E. W. Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*. Boston: The Scarecrow Press, Inc, 1997.

SIMPSON, A. B. *The Holy Spirit or Power from On High* [Kindle edition], 2012. Dostupné z: https://www.amazon.com/gp/product/B00A61SRGW/ref=kinw_myk_ro_title.

STETZ, J. *Svrablavé uši – studium falešných doktrín ohrožujících hnutí charismatické obnovy*. Albrechtice: Křesťanský život, 1995. ISBN 80-7112-026-X.

WAGNER, C. P. Neocharismatics, in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, ed. Stanley M. Burgess and Eduard M. Van der Maas, Grand Rapid, Michigan: Zondervan, 2002. ISBN-10 0310224810.

WALKER, A. Letniční a charismatické křesťanství, in *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, ed Alister E. McGrath, Praha: Návrat domů, 2001. ISBN 80-7255-043-8.

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

ELEKRONICKÉ ZDROJE:

Bible commentaries Isaiah 53:9. Jamieson – Fausset - Brown [online]. Bible Hub: © 2023. Dostupné z: <https://biblehub.com/comentaries/isaiah/53-9.htm>

Bible commentaries Isaiah 53. Keil & Delitzsch Old Testament Commentary [online]. StudyLight. Org: © 2022. Dostupné z: <https://www.studylight.org/commentaries/eng/kdo/isaiah-53.html>

Bible commentaries Isaiah 53. Calvin's Commentary on the Bible [online]. StudyLight. Org: © 2022. Dostupné z: <https://www.studylight.org/commentaries/eng/cal/isaiah-53.html>.

ATKINSON, W. P. *The „Spiritual Death“ of Jesus: A Pentecostal Investigation*. [online]. University of Edinburgh, 2007. Dostupné z: <https://era.ed.ac.uk/bitstream/handle/1842/2231/Atkinson%20WP%20thesis%2007.pdf;jsessionid=6888871C3845409F8A9ABA4455A8035E?sequence=2>

Adversus haereses, 3. 19. 2.[online]. New Advent © 2021 Dostupné z: <https://www.newadvent.org/fathers/0103320.htm>

De incarnatione 54. [online]. Dostupné z: <https://www.newadvent.org/fathers/2802.htm>. New Advent © 2021 [cit. 28. 2. 2023].

COPELAND, Kenneth. *What Happened From the Cross to the Throne*. In: Kenneth Copeland Ministries [online]. 25. 3. 2015. Dostupné z: <https://blog.kcm.org/what-happened-from-the-cross-to-the-throne/>

CALVIN, John. *Commentary on Romans* [online]. In: Christian Classics Ethereal Library Grand Rapids, MI. Dostupné z: <https://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom38/calcom38.xii.ii.html>

ELLINGTON, W. Dustin. *Is the Prosperity Gospel Biblical? A Critique in the Light of Literal Context and Union with Christ* [online]. In Search of Health and Wealth: The Prosperity Gospel in African, Reformed Perspective, ed. Hermen Kroesbergen,

Wellington, South Africa: Christian Literature Publishers, 2013. Academia. edu © 2023. Dostupné z: https://www.academia.edu/29979283/_Is_the_Prosperty_Gospel_Biblical_A_Critique_in_Light_of_Literary_Context_and_Union_with_Christ_In_Hermen_Kroesbergen_ed_In_Search_of_Health_and_Wealth_The_Prosperty_Gospel_in_African_Reformed_Perspective_Eugene_Oregon_Wipf_and_Stock_2014_pp_36_51

Chrysostomos, Jan. *Homilie o sochách* [online]. Národní knihovna České republiky (210). Dostupné z: <http://kramerius5.nkp.cz>.

Kenneth Hagin Ministries [online] © 2022. Dostupné z: https://www.rhema.org/index.php?option=com_content&view=featured&Itemid=577

KROESBERGEN, Hermen. The Prosperity Gospel: A Way to Reclaim Dignity? [online]. In *Search of Health and Wealth; The Prosperity Gospel in African, Reformed Perspective*, 2014. Academia. edu © 2023. Dostupné z: https://www.academia.edu/43637263/The_Prosperty_Gospel_A_Way_to_Reclaim_Dignity

McCORMIC, K. Steve. *Theosis in Chrysostom and Wesley: An Eastern Paradigm of Faith and Love*. Wesleyan Theological Journal [online]. Wesley Center Online, 1991, 26. Dostupné z: https://wtsociety.com/files/wts_journal/1991-wtj-26.pdf.

McGEVER, Sean. *Theosis in the 18th Century Revivals: Wesley and Whitefield Rallying for the Redemption of Human Nature* [online]. University of Aberdeen, Society for the Study of Theology Annual Meeting, Durham, April, 2016. Academia. edu ©2023. Dostupné z: https://www.academia.edu/24607262/Theosis_in_the_18th_Century_Revivals_Wesley_and_Whitefield_Rallying_for_the_Redemption_of_Human_Nature?email_work_card=view-paper.

RACKLEY, Bobby, Lynn. *Recovery of the Divine Nature: Wesleyan Soteriology and Theosis Calmly Considered* [online]. Divinity School of Duke University, 2020, (7). Dostupné z:

https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/bitstream/handle/10161/20649/Rackley_divinity.duke_0066A_10155.pdf?sequence=1&isAllowed=y

RAVENS, Dual. *Theosis East and West* [online]. Dostupné z:
<https://dualravens.com/fullerlife/theosis.htm>

REMEŠ, Prokop. Hnutí obnovy v Duchu svatém. Dingir: Religionistický časopis o současné náboženské scéně [online]. Praha: Dingir, 3/1999 (14). ISSN 1212-1371. Dostupné z: <https://dingir.cz/archiv/Dingir399.pdf4>

VOKOUN, Jaroslav. *Theosis / Deifikace v západní teologii* [online]. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2021, (13 -18). Dostupné z:
https://theses.cz/id/xgj6ro/RigVokounTheosis_dlouhym_o.pdf?zpet=%2Fvyhledavani%2F%3Fsearch%3Devangelium%26start%3D17

WESLEY, John. *On conscience* [online]. GodRules.net ©2017. Dostupné z:
<http://www.godrules.net/library/wsermons/wsermons105.htm>.

WESLEY, John. *On the Fall of Man* [online]. GodRules.net ©2017. Dostupné z:
<http://www.godrules.net/library/wsermons/wsermons57.htm>

WESLEY, John. *On working out your own Salvation* [online]. GodRules.net ©2017. Dostupné z: <http://www.godrules.net/library/wsermons/wsermons40.htm>

WESLEY, John. *Christian Perfection*[online]. GodRules.net ©2017. Dostupné z:
<http://www.godrules.net/library/wsermons/wsermons40.htm>

WESLEY, John. *The New Birth* [online]. GodRules.net ©2017. Dostupné z:
<http://www.godrules.net/library/wsermons/wsermons45.htm>.

WESLEY, John. *On Temptation* [online]. GodRules.net ©2017. Dostupné z:
<http://www.godrules.net/library/wsermons/wsermons82.htm>.

WHITEFIELD, George. *The Seed of the Woman and the Seed of the Serpent* [online]. Dostupné z:

<https://ccel.org/ccel/whitefield/sermons/sermons.iii.html?highlight=The%20seed%20of%20women&queryID=21958804&resultID=187821#highlight>.

WHITEFIELD, George. *The Conversion of Zacheus* [online]. Dostupné z: <https://ccel.org/ccel/whitefield/sermons/sermons.xxxvii.html#xxxvii-p0.2>

WHITEFIELD, George. *The Benefits of an Early Piety* [online]. Dostupné z: <https://ccel.org/ccel/whitefield/sermons/sermons.xiii.html#xiii-p0.2>.

WHITEFIELD, George. What think Ye of Christ [online] [cit. 28. 2. 2023]. Dostupné z: <https://ccel.org/ccel/whitefield/sermons/sermons.xxvi.html#xxvi-p0.2>

ABSTRAKT

MARATOVÁ, M. *Teologie Hnutí víry – kritická analýza*. České Budějovice, 2023. Disertační práce. Jihočeská universita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra Filozofie a religionistiky. Vedoucí práce Prof. PhDr. Jaroslav Vokoun, Th. D.

Předmětem této studie byla analýza základních antropologických, christologických a soteriologických přístupů učení Hnutí víry, které je považováno za součást širšího neocharismatického hnutí. Práce přistupuje k problematice s cílem analyzovat toto učení a předložit systematické pojednání, které bude příspěvkem k odborné diskuzi na téma teologie Hnutí víry v českém prostředí. Analýza vychází z kontextu dnešní linie bádání s přihlédnutím ke kritice, která byla namířena na adresu této teologie. Hnutí víry od počátku svého vzniku vzbuzuje svým učením značné kontroverze. Jako problematické se jeví především jeho pojetí víry s důrazem na zdraví a bohatství. Mnozí jeho oponenti mu vytýkají synkretický charakter učení a jsou přesvědčeni, že jeho zdroje je třeba hledat v metafyzických kultech 19. století, zejména v Novém myšlení a Křesťanské vědě. Kritika, která ale na adresu této teologie zaznívá, opomíjí celou řadu dalších možných vlivů. Svou pozornost například vůbec nevěnuje učením, které nacházíme v probuzenecké tradici 18. a 19. století. Tato práce se pokusila této kritice čelit tím, že si všimla věroučných důrazů této tradice, které posléze podrobila komparaci s věroučnými důrazy Hnutí víry. Výchozí hypotézou této práce bylo, že se základní aspekty teologie Hnutí víry shodují s tím, co nacházíme v probuzenecké tradici a v klasickém pentekostalismu. Práce je současně vedena snahou nalézt v teologii Hnutí víry takové myšlenky, které hranici této tradice překračují a které lze označit jako heterodoxní. Teologická reflexe je založena na rešerši literatury tří vybraných autorů, jejichž učení bylo pro tuto teologii tohoto hnutí formativní. Konkrétně se jedná o Esseka W. Kenyona, Kennetha E. Hagina a Kennetha Copelanda.

První kapitola této práce je věnovaná uvedení do problematiky. Jsou zde stručně představeny prameny, z nichž Hnutí víry vychází. Tato kapitola také nabízí nástin historického vývoje klasického letničního a charismatického hnutí. Současně jsou zde předloženy biografické náčrtky vybraných představitelů Hnutí víry, které ukazují na

vztah mezi jejich učením. V druhé kapitole jsou představeny klíčové teologické důrazy, které toto učení charakterizují. Třetí kapitola je věnována současné diskuzi o problematice tohoto učení. Čtvrtá kapitola se věnuje základním antropologickým přístupům, které nacházíme v Hnutí víry. Pátá a šestá kapitola pak nabízí christologickou a soteriologickou reflexi teologie tohoto hnutí. Sedmá kapitola je zaměřena na teologii prosperity jako jednu z charakteristických doktrín Hnutí víry. Na závěr práce je přiložen krátký exkurz věnovaný tématu „theosis“ (deifikace) v pojetí vybraných představitelů západní teologie. Poslední a závěrečný oddíl je zaměřen na vyhodnocení získaných poznatků a akcentování shod a rozdílů.

KLÍČOVÁ SLOVA

Hnutí víry, antropologie, christologie, soteriologie, Vtělení, Kříž, duchovní smrt, vykoupění, evangelium prosperity, letniční hnutí, probuzenectví, hnutí vyššího života.

ABSTRACT

Theology of the Word-Faith Movement: A Critical Analysis

The subject of this study is the analysis of the basic anthropologic, Christological and soteriological approaches to the Word-Faith Movement, which is a part of the broader neo-charismatic movement. This study aims to analyze this movement and to present a systematic essay, which contributes to the discussion on the topic of the Word-Faith Movement theology within the Czech context. The analysis is based on the context of today's thinking and is also considering the critique towards this theology. The Word-Faith Movement's teaching has always been surrounded by controversy. Its view on faith with an emphasis on wealth and health is rather problematic. Many opponents of the Word-Faith Movement criticize its syncretic character and are convinced that the sources of this teaching should be sought in the metaphysical cults of the 19th century, namely in the New Thinking and Christian Science. The critique towards this theology however ignores many of its potential influences. It does not focus on for example the teaching from the Revivalist traditions of the 18th and 19th centuries. This study attempted to face this critique by paying extra attention to the religious emphasis of this tradition, which were then compared to the religious emphasis of the Word-Faith Movement. The hypothesis of this study is that the basic aspects of the Word-Faith Movement theology are identical to those in the Revivalist tradition and in classical Pentecostalism. The study also attempts to find ideas that step over the limits of this tradition and could be therefore regarded as heterodoxic. This theological reflection is based on the literature from three main authors, which were crucial for this study, specifically from authors as Essek W. Kenyon, Kenneth E. Hagin and Kenneth Copeland.

The first chapter introduces the overall topic of The Word-Faith Movement and its sources. This chapter also describes the historical development of Pentecostal and charismatic movements. Further, the chapter discusses the main Word-Faith Movement representatives and refers to the relations between their and other teachings. The second chapter addresses the main theological emphases which are crucial to the teaching itself. The third chapter focuses on the issues of the teaching and the fourth chapter discusses the basic anthropological approaches towards the Word-Faith Movement. The fifth and

sixth chapters offer a Christological and soteriological reflection on this movement's theology. The seventh chapter focuses on the theology of prosperity as one of the distinctive doctrines of the Word-Faith Movement.

KEY WORDS

The Word-Faith movement, Soteriology, Anthropology, Christology, the Incarnation, the Cross, spiritual death, Redemption, The Prosperity Gospel, The Pentecostal movement, Revivalism, The Higher Life Movement