

Tento učební materiál vznikl v rámci projektu *Inovace studijního programu Pastorační a sociální práce ETF UK (CZ.2.17/3.1.00/33279)* spolufinancovaného z prostředků Evropského sociálního fondu, státního rozpočtu České republiky a rozpočtu hlavního města Prahy.



Evropský sociální fond – Operační program Praha Adaptability  
Praha & EU: Investujeme do vaší budoucnosti

## **Ježíš a Duch. Pneumatická christologie a její relevance pro pomáhající profese.**

**Cíl:** V kurzu *Ježíš a Duch* sledujeme dvojí cíl. Jednak chceme nabídnout pomáhajícím pracovníkům možnost, jak se prostřednictvím křesťanské tradice víry interpretované některými současnými autory podívat na klienty, proces pomáhání i sebe sama. Vycházíme z předpokladu, že získané náhledy mohou vést ke zkvalitnění porozumění a pomáhání lidem v nouzi. Zároveň chceme interpretační rámec pomáhajících profesí přenést na pole teologie. Domníváme se, že je to pomoc pro samotnou teologii, která mívá tendenci vzdalovat se od svého vlastního poslání, totiž reflektovat, jak „se chudým káže evangelium“ (srov. Lk 7,22).

**Anotace:** Kurz *Ježíš a Duch* představí výřez z díla tří současných teologů a vztáhne je k pomáhajícím profesím. Teologie Jacques Dupuis nás svou myšlenkou o universální přítomnosti Ducha bude vybízet k hledání vnitřních zdrojů klientů pomáhajících profesí v nich samých. Důraz Jona Sobrina na konání v duchu a s duchem nás povede k uzavřování předem vybraných „správných“ postupů v pomáhající profesi. Naopak, cesta vede od praxe k jejímu posouzení a může jít i o praxi „anonymně“ křesťanskou. Roger Haight upozorní na to, že svoboda je potencialita, kterou uskutečňujeme tehdy, když ji spojíme se závazkem. Zároveň nám na příkladu Ježíše ukáže, že lidská svoboda a působení Ducha nejsou protichůdné. Boží působení nepřemáhá lidskou svobodu, ale umocňuje ji. Kurz předpokládá dialog mezi teorií a praxí sociální práce na jedné straně a teologií v její biblické, systematické i praktické podobě na straně druhé. Je vhodné, aby účastníci kurzu měli již absolvované základní vzdělání v obou oborech.

**Zdůvodnění kurzu a specifika přístupu:** V kurzu půjde o mezioborové učení, klíčovými obory jsou systematická teologie a sociální práce. V detailnějším rozlišení máme na mysli prakticko-teologické aspekty systematické teologie a metody sociální práce. Tento mezioborový dialog chce usnadnit a obohatit požadované spojení mezi teorií a praxí v obou těchto disciplínách. Explicitně se dialogem zabývá především úvod a závěr kurzu, zatímco kapitoly ve střední části podávají látku spíše ze systematicko-teologického hlediska a tvoření mostů k pomáhajícím profesím je ponecháno na tvořivosti studentů pod vedením vyučujícího.

### **Otázky pro účastníky:**

- 1) Vysvětlíte některé teologické pojetí metafory zmocnění/zplnomocnění a navrhněte možnosti jejího užití v sociální práci. Jaké jsou hranice této metafory v obou disciplínách?
- 2) Jaké jsou přednosti pastorační péče formálně, např. církevně ustavené, a pastorační péče, kterou jako takovou rozpoznáme až z jejích projevů?
- 3) Pokuste se na příkladu z praxe doložit, že „zmocnění“ ke službě člověku v nouzi, mnou svobodně přijaté, vede i přes náročnost úkolu k osobnímu růstu.

## Obsah:

Úvod: pneumatická christologie a její relevance pro pomáhající profese.....	3
Klíčový symbol ducha .....	3
Christologie a soteriologie .....	3
Christologie shora a zdola.....	3
Pneumatická christologie .....	3
1. Reprezentace ducha v současné kultuře .....	5
1. Píseň Mysterious Ways (Tajemné cesty).....	5
2. Film Keeping Mom (Universální uklížečka).....	8
2. Trojiční christologie Jacquese Dupuise .....	9
Duch ve středu? .....	9
Boží Duch a trojiční christologie .....	10
3. Ježíšova praxe v duchu podle Jona Sobrina .....	11
Ježíšovo dějinné konání s duchem .....	11
Od Ježíšova konání k jeho osobě .....	11
4. Pneumatická christologie Rogera Haighta .....	13
Zdroje.....	13
Klíčová metafora .....	13
Vztah k tradici .....	13
Závěr: diskuse .....	15
Ekonomie Ducha v trojičním rytmu .....	15
Pastorační práce s duchem .....	15
Zmocnění Duchem jako cesta ke svobodě.....	16
Seznam literatury.....	17
Doplňkový studijní text.....	19
Pneumatická christologie ve světle eucharistické teologie .....	19

## Anotace doplňkového textu:

CLARK, Neville S.: 'Spirit christology in the light of eucharistic theology' (Pneumatická christologie ve světle eucharistické teologie). In: The Heythrop Journal Volume 23, Issue 3, (1982) 270-284.

Neville Clark klade pneumatickou christologii do souvislosti se slavením eucharistie. Jde tedy o sakramentální a prakticko-teologické rozvinutí základních teologických tezí o Ježíši a Duchu. Konkrétně Clark rozvíjí paralelu mezi vtělením Boha a sestupem Ducha svatého na eucharistické dary. V návaznosti na Antiochijskou teologickou školu si rovněž, podobně jako Roger Haight, všímá kontinuity mezi námi a Kristem, mezi naším a jeho lidstvím.

# Úvod: pneumatická christologie a její relevance pro pomáhající profese

## Klíčový symbol ducha

V tomto kurzu se pokusíme představit některá témata systematické teologie a vztáhnout je k pomáhajícím profesím. Budeme pracovat především s klíčovým pojmem „duch“. Tento výraz spojuje křesťanský a široce kulturní kontext. V křesťanském úzu slovem duch vyjadřujeme rozmanité skutečnosti. Předně se jím myslí samotný Bůh, případně jeho projevy ve světě a v životě člověka. Podle Matoušova a Lukášova evangelia stojí působení Ducha svatého u počátku Ježíšova života (srov. Mt 1,20; Lk 1,35). Křesťanská nauka hovoří o Duchu svatém jako jedné ze tří „osob“ jediného Boha. Z pohledu křesťanské antropologie vyjadřuje potom pojem duch buď samotnou živost člověka nebo jistou kvalitu života – nejčastěji opět v návaznosti na společenství s Bohem (spiritualita).

Výraz duch je však používán i mimo křesťanský a široce náboženský rámec. Vyjadřuje se jím „oduševnělé“ jednání, které je neseno moudrostí, velkorysostí a svěžestí (L'Esprit).<sup>1</sup> Atraktivitu tohoto výrazu ve spojení s vnímáním božství nejen v křesťanském prostředí prokázal reprezentativní komparativní výzkum *Evropský hodnotový systém*, který v České republice provedly v roce 1999 Fakulta sociálních studií Masarykovy University spolu s agenturou SC&C. V otázce zjišťující pojetí Boha si 50,2 % respondentů (925 osob) zvolilo variantu „existuje něco jako duch nebo životní síla“.<sup>2</sup> Ponechme nyní stranou, že v populaci, ve které se 30% osob hlásí k církvím, vybralo pojetí Boha jako osoby jen 6,5% osob. Spíše si všimněme popularity amorfnní božské síly, kterou se lidé zdráhají přesněji pojmenovat. Výskyt na ducha orientované „plaché zbožnosti“ (Tomáš Halík) podtrhuje rozhodnutí, proč do dialogu mezi křesťanskou tradicí a pomáhajícími profesemi vstoupit prostřednictvím právě tohoto symbolu.

V této úvodní části si přiblížíme hlavní používané pojmy jako jsou christologie, pneumatologie, pneumatická christologie. Tím si vytvoříme základní předpoklady pro možnost porozumět již konkrétním teologickým interpretacím ducha, které přijdou v následujících kapitolách. První z nich se na několika příkladech pokusí ukázat, jak se symbolem ducha pracuje současná (populární) kultura. Další tři kapitoly tvoří těžiště kurzu, bude v nich představeno na ducha orientované dílo tří současných teologů. Závěrečná část se opět zřetelněji vrátí k pomáhajícím profesím a bude diskutovat vybrané výtěžky z předchozích kapitol.

---

1

Překvapivou přítomnost ducha v pohádkách nachází v psychoanalytické interpretaci tohoto žánru Marta Kocvrlichová: „Nelze opominout archetyp ducha, který je v některých pohádkách patrný jako organizující, podněcující prvek. Také trochu jako pokušitel, který vyprovokuje situace provinění. Cesta ven z takového maléru má pak zpravidla za následek nárůst vědomí“ (*Vina a neštěstí v některých (eských) pohádkách*, Sborník příspěvků z mezioborové konference *Neštěstí a vina: věrní souputníci*, s. 8. ETF UK Praha, 19. 11. 2010). Podobným způsobem lze rozumět postavě Grace ve filmu *Keeping Mom*, viz první kapitola.

2

K osobnímu pojetí Boha se přihlásilo 6,5% respondentů, odpověď „nevím, co si o tom mám myslet“ zvolilo 21% osob a variantu „opravdu nemyslím, že existuje nějaká duchovní, božská nebo životní síla“ 22,3% z nich.

## Christologie a soteriologie

Karl Rahner definuje christologii jako „teologické pojednání zabývající se Ježíšem Kristem, a sice v užším smyslu jeho osobou, zatímco dílo jeho vykoupení pojednává teologie v jiné své části, v soteriologii“ (s Vorgrimlerem, 1996: 106). V teologii nejpозději od poloviny 20. století, v katolické církvi je tímto mezníkem Druhý vatikánský koncil, dochází k opětovnému spjatí pohledů na Ježíše Krista ze stran těchto dvou disciplín.

Základní otázka christologie zní: kdo je Kristus? Je to otázka po osobě a identitě Krista. Někdy se hovoří také o ontologickém pohledu na Krista. Klasické christologické formulace byly formulovány na prvních křesťanských koncilech, zejména Nicejském (325) a Chalcedonském (451). Biblická podoba této otázky, „Za koho mají lidé Syna člověka?“ (Mt 16,13),<sup>3</sup> případně verze Dietricha Bonhoeffera: „Kým je dnes pro nás Ježíš Kristus?“ (1966: 37-40), vyjadřuje lépe, že odpovědi formulují lidé, a proto jsou vždy dílčí a předběžné. Tímto se nezastírá, že pokud odpověď vyjadřuje nějaký aspekt božství Ježíše Krista, je to z logiky věci odpověď víry, která se neobejde bez „Božího přispění“. Toto „Boží přispění“ se obvykle vyjadřuje výrazy Ducha svatý a milost. Nicméně slova vyznání a slova dogmatu jsou lidská, nikoliv božská slova – se vši silou a slabostí, kterou se lidé projevují.

Soteriologie se naproti tomu ptá „co tento Kristus činí?“ a „jak nás může tento člověk zachránit?“ Hovoříme o funkčním pohledu na Krista, pohledu na Kristovo spasitelské dílo. První koncily nepodaly žádné formální soteriologické učení, nicméně soteriologické důvody stály za formulací klasických christologických článků.<sup>4</sup>

V christologii a soteriologii jde o dva úhly pohledu na pouze jediný tajemství Krista. Ctirad Václav Pospíšil je vystihuje slovy: „Ježíšovo spasitelství nespočívá primárně v nauce, nýbrž v osobě. Spasitelem není zvěst evangelia, ale osobně sám jediný Prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Ježíš (srov. 1 Tim 2,3-6)“ (2002: 232).

## Christologie shora a zdola

Rahner připomíná, že jednou formulované christologické výpovědi nás nevážou k tomu, aby byla „christologie traktována jako provždy uzavřený systém; její otevřenost pro hlubší porozumění vyplývá z napětí (tkvícího v samé podstatě věci) mezi christologií 'zdola' a christologií 'shora'“ (1996: 107).<sup>5</sup>

Výrazy shora a zdola se myslí postup teologické úvahy o tajemství Ježíše Krista. Christologie shora začíná od svaté Trojice, od Ježíše Krista jako božského Logu, od jeho preexistence. Christologie zdola má jako své východisko historického Ježíše, ať už jej hledá prostřednictvím historicko-kritického studia Nového zákona nebo prostě v evangeliích a

---

3

Biblická citace je z překladu Bible 21, překlad 21. století. Tak i nadále, pokud není indikováno jinak.

4

V této souvislosti se často uvádí patristické, Irenejovsko-Atanášovské rčení: „Syn se stal člověkem, aby se člověk mohl stát Bohem“, které je výrazně soteriologické. Spásou se zde rozumí *koinonia*, podílení se na životě Boha, které vede ke zbožštění (*theosis*).

5

Neopominutelný význam klasických christologií, ale i jejich omezení, pojmenovává výstižně Rahnerova studie 'Christology today?' In: *Theological Investigations*. Vol. XIII (1981). Výňatek v českém překladu In: Jandejsek (2010: 94-95).

v lidské zkušenosti víry v Ježíše. Obě tendence – shora a zdola – lze vystopovat již v Bibli a poté v průběhu celé teologické tradice; v jistém zjednodušení je možné říci, že východní teologie postupuje spíše 'shora', západní spíše 'zdola'.<sup>6</sup>

V tomto kurzu si představíme zejména christologii zdola. Pomáhající pracovníci, pro které je kurz určený, totiž mohou v její pracovní metodě nalézt spřízněnost se svým vlastním postupem práce. Postup zdola jim dále umožňuje takové setkání s postavou Ježíše, které pro ně může být užitečné lidsky i profesně. Tato dvě východiska více upřesníme.

Bezprostřední a pravděpodobně nejčastější setkání pomáhajících pracovníků s postavou Ježíše se odehrává skrze biblické texty.<sup>7</sup> Prosté a působivé biblické líčení o Ježíši z Nazareta, který osvobozoval své současníky slovem i činem a, přestože v lidských dějinách prohrál, vposledu nezůstal podroben „poslednímu nepříteli“, smrti, to vše se pomáhajícímu pracovníkovi může stát výzvou a oporou. Postup začínající od inspirativního života a slov Ježíše z Nazareta, ze kterých mohou čerpat a které lze následovat, je vlastní také christologii zdola, jak dále ukáže dílo Jona Sobrina.

Postup christologie zdola je obvykle genetický, resp. historický. Abychom porozuměli jevu, je třeba stopovat jeho historický počátek a následný vývoj. Argumentace je tedy induktivní. To obnáší například to, že se v christologii nezačíná u vrcholných dogmatických výroků, ale raději se kráčí po stopách dějinné cesty víry, která je ovšem těmito výroky značená a spoluurčená. Využitím induktivního postupu v teologii se myslí také to, že se ptáme, jaké otázky a situace lidské nouze předcházely náboženským výpovědím. A ještě, jaké projevy víry, naděje a lásky se objevují v současném světě a jak se toto vše má k tradičně předkládaným věroučným výpovědím. Na tomto základě bude Jacques Dupuis hovořit o stopách Božího království, ovoci spásy a působení Ducha svatého i mimo viditelné křesťanství. Tento postup je (alespoň v některých ohledech) analogický k poznávání člověka v pomáhajících profesích. Třeba v tom, že nejen přicházíme k člověku se „zvěstí“, jak správně žít v souladu se zákonnými normami, ale také, že jsme citliví k jeho „vnitřnímu světu“ (Karel Kopřiva) a pomáháme mu odkrýt jeho vlastní zdroje. Zároveň bude tento v historii usazený a „zdravě kritický“ postup v samotné christologii využitelný pro člověka, který se chce blíže seznámit s křesťanskou tradicí víry v Ježíše Krista, aniž by se sám chtěl k této tradici beze zbytku hlásit.

Dalším důvodem pro preferenci christologie zdola při výuce pomáhajících pracovníků je důraz na lidskou zkušenost. V pomáhajících profesích je kladen důraz na vlastní, zejména profesní zkušenost, jejíž kritická reflexe vede ke zkvalitnění práce a potenciálně k obohacení teorie. Christologie zdola analyzuje strukturu lidské zkušenosti, nachází v ní universální kapacitu vztahovat se k tomu, co nás přesahuje, díky níž mohou lidé zažívat to, co často nazývají náboženskou zkušeností či zkušeností víry.<sup>8</sup> Tuto kapacitu využívá christologie jako

---

6

Jacques Dupuis považuje obě cesty za komplementární, ale také upozorňuje na jejich extrémní podoby. Slabostí christologie zdola je podle jeho mínění to, že nepřiznává Ježíšovi osobní identitu Božího Syna, že má tendenci k christologické redukci ve stylu ebionismu (Ježíš jako židovský prorok mezi jinými), adopcionismu, arianismu, nestorianismu a extrémní formě scholastického *homo assumptus* (1994: 35).

7

V samotné Bibli nalézáme tato výstižná slova: „Veškeré Písmo je vdechnuté Bohem a je nanejvýš užitečné. Vyučuje nás a usvědčuje, napravuje a vychovává ve spravedlnosti, aby byl Boží člověk dokonale připraven a vybaven ke každému dobrému dílu“ (2Tim 3,16-17). V rámci projektu Kurzy celoživotního vzdělávání byl vytvořen samostatný kurz z bibliistiky, jehož autorem je Ladislav Heryán.

8

epistemologický předpoklad našeho porozumění Ježíšovu svědectví o Bohu. Roger Haight, jehož christologie bude představena, tvrdí, že Ježíšově zkušenosti Boha můžeme porozumět a sdílet ji právě proto, že s ním sdílíme jedno lidství.

### Pneumatická christologie

Uvedené důvody pro studium christologie zdola při vzdělávání pomáhajících pracovníků budou ještě podtrženy skutečností, že jako „kontaktní bod“ (N. S. Clark) nebo „vstupní brána“ (J. Dupuis) k božskému tajemství bude využit symbol Ducha svatého. Peter C. Hodgson potvrzuje, co nám ukázaly výsledky výzkumu *Evropský hodnotový systém*: „Tato transcendentální zkušenost Boha v Duchu svatém je v běžném životě přítomná netematicky, anonymně. Tematizovaná je díky konkrétním prostředkujícím postavám a aktivitám“ (2005: 141). O těchto prostředkujících postavách a aktivitách budeme dále hovořit, třeba v teologii Jona Sobrina. Christologie, která chce vyjádřit prostřednictvím Ducha také vztah Ježíše k Bohu, se nazývá pneumatická christologie od řeckého slova *pneuma*, duch.<sup>9</sup> Tento typ christologie není nový. Objevuje se již v Bibli a v nejstarší křesťanské tradici. Vyhraněný christocentrismus vedl často k tomu, že teologii Duchu si přivlastnily „problematické“ křesťanské proudy, jako např. gnostici. Pneumatickou christologii implikovaly některé impulzy liberální teologie 19. století, která se zabývala hledáním historického Ježíše. Je třeba také zmínit dílo Fridricha Schleiermachera, zejména jeho pojetí božství Ježíše. V současné době došlo k opětovnému rozkvětu pneumatické christologie a pneumatologie vůbec především pod vlivem rozvoje křesťanské teologie náboženského pluralismu a díky charismatickému hnutí.

Pneumatická christologie zdola vyjadřuje Ježíšovo a naše lidské zakoušení Ducha, milosti a spásy. Naš kurz v následujících kapitolách představí pojetí pneumatické christologie tří nedávných či současných jezuitských teologů: Jacquese Dupuise, Jona Sobrina a Rogera Haighta. Všichni nějakým způsobem navazují na přelomové dílo svého jezuitského spolubratra, německého teologa Karla Rahnera, jehož teologické myšlení významně ovlivnilo Druhý vatikánský koncil (1962-65).

Všem třem vybraným autorům je společné, že jejich dílo je zasazené do konkrétní sociální reality a praxe. Hovoříme o kontextuálních christologiích. Dupuis žil a tvořil téměř 40 let v Indii. „... bezprostřední setkání s náboženskou pluralitou významně ovlivnilo celý jeho následující život a určilo směr jeho teologického bádání. Základní otázka, se kterou zápasil, se týkala Božího zjevení: zjevuje se Bůh všem lidem bez rozdílu skrze osobu Ježíše Krista?“ (Hošek, 2010: 114) Sobrino patří mezi latinskoamerické teology osvobození, kteří se pokouší reflektovat Boží Slovo v situaci poznamenané chudobou, vyloučením a útlakem. „Výchozím bodem teologie osvobození byl tudíž život chudých na tomto kontinentě. Sobrino si klade otázku, co chce Bůh lidem v takovéto situaci říci a co říká proti těm, kteří tento svět, kde kvete nespravedlnost, vytvářejí. Není proto překvapivé, že Sobrinova christologie se zaměřuje

---

Karl Rahner, inspirován Martinem Heideggerem, nazývá tuto kapacitu nadpřirozeným existenciálem. Výrazem „nadpřirozený“ ukazuje mimo jiné, že již sama tato kapacita je Božím darem (milostí) daným každému člověku.

Používané termíny nejsou jednotné. Angličtina zná výrazy „Spirit“ a „Pneumatic“ Christology, Němci mluví o „Pneumatische“ Christologie, případně „Geistliche“ Christologie. V češtině konotují výrazy duchovní či spirituální christologie spíše úzce pojatou oblast duchovního života křesťana. Christologie Ducha je výraz nepřesný.

především na Ježíšův život a smrt“ (Noble, 2010: 142). Haight vyučoval teologii na pluralitních amerických univerzitách. Vnímá, že stále více katolíků je vzděláno ve víře, ale zároveň jsou vystaveni výzvám postmoderní doby. „Mnozí universitní studenti jsou navyklí na náboženský pluralismus a ptají se mně, jak jej skloubit s katolickou vírou. Pokouším se kriticky promluvit o jejich zkušenosti a podržet tuto zkušenost v kontaktu s tradicí víry,“ uvádí Haight (Allen, 2005).

V mnoha ohledech se mezi sebou tito autoři odlišují. Přesto lze nalézt shodné oblasti zájmu a způsoby řešení problematických témat. Patří k nim například varování před chybným zaměňováním Ježíše s Bohem, proti kterému hovoří nejen biblické svědectví, ale i Chalcedonský koncil. Různým způsobem všichni zdůrazňují význam Ducha jako „symbolu“ Boží přítomnosti ve světě a v životě člověka, a to nejen v bezprostřední návaznosti na událost Ježíše Krista. Ježíšovo jedinečné „zmocnění“ Duchem není pouze *a priori* dané nastavení jeho osoby, ale dynamicky nabývá podoby v jeho dějinné osvobozující praxi. Další rozpracování společných motivů je obsahem závěrečné části kurzu. V tomto kurzu nezamýšlíme řešit všechny aspekty tří představených pneumatických christologií. Spíše nám půjde o to, abychom těmto christologiím porozuměli v jejich jedinečnosti, v omezené míře porovnali některé z jejich aspektů, a především je vztáhli k praxi současných pomáhajících profesí.

## 1. Reprezentace ducha v současné kultuře

V první části kurzu se podíváme na vybrané reprezentace ducha v současné kultuře. Budeme pracovat s písní irské skupiny U2 a britským filmem režiséra Nialla Johnsona. V obou ukázkách bude možné sledovat obousměrný „korelační“ postup: umělecké dílo zároveň vyjadřuje lidskou, nejen duchovní, zkušenost a zčásti ji vyjadřuje tradičními náboženskými figurami, zároveň je samo současnou interpretací starých křesťanských sdělení o Bohu a člověku.

Nutno připomenout, že umělecké dílo v sobě nese řadu významových vrstev. My budeme pracovat s některými z nich, aniž bychom chtěli popřít existenci jiných, původní intenci autorů snad i bližších. Duchovní interpretace díla je ovšem také zcela legitimní, vždyť umělecké dílo nabývá svůj vlastní život v recepci svými posluchači. S odkazem na vykladačskou skromnost je možné zároveň s jistým sebevědomím dodat, že uvedené interpretace zvolených děl nejsou ojedinělé.

Oběma ukázkám předřadíme biblické verše z proroka Izaiáše: „Mé smýšlení není vaším smýšlením a vaše cesty nejsou mými cestami, praví Hospodin. Jako je vysoko nebe nad zemí, tak jsou mé cesty nad vašimi cestami, tak je mé smýšlení nad vaším smýšlením“ (Iz 55, 8-9). Chceme-li v následujících ukázkách hledat něco z Božího jednání vůči nám lidem, pak vystoupí do popředí zejména rysy překvapivosti a jinakosti. Tento neznámý Bůh/duch/milost se však uvádí moudrostí, zájmem o člověka a laskavou péčí.

### 1. Píseň *Mysterious Ways* (Tajemné cesty)

U2, 1991, album *Achtung Baby*, projekce videa z koncertu v Sydney (1993)

Mysterious Ways

kneel

On your knees, boy

Johnny, take a walk with your sister the moon

Let her pale light in to fill up your room

You've been living underground, eating from a can

You've been running away from what you don't understand

She's slippy, you're sliding down

She'll be there when you hit the ground

It's alright, it's alright, it's alright

She moves in mysterious ways

It's alright, it's alright, it's alright

She moves in mysterious ways

Johnny, take a dive with your sister in the rain

Let her talk about the things you can't explain

To touch is to heal, to hurt is to steal

If you want to kiss the sky, better learn how to

It's alright, it's alright, it's alright

She moves in mysterious ways

It's alright, it's alright, it's alright

She moves in mysterious ways

It's alright, it's alright, it's alright

Lift my days, light up my nights, love

One day you'll look back, and you'll see

Where you were held

How by this love while you could stand there

You could move on this moment

Follow this feeling

It's alright, it's alright, it's alright

She moves in mysterious ways



It's alright, it's alright, it's alright  
She moves in mysterious ways  
Love, it's alright, it's alright, it's alright  
We move through miracle days  
Move you, spirit, move, making love  
It's alright, it's alright, it's alright  
Yeah, move, yeah, move, make love  
Spirit moves in mysterious ways  
You move with it, she moves with it  
It's alright, it's alright, alright  
Lift my days, light up my nights, love

#### Tajemné cesty

Johnny, se svou sestrou lunou ven můžeš jít,  
Ať tvůj dům naplní její bledý svit  
Žiješ zalezlý pod zemí, z plechovky jíš  
Utíkáš před tím, čemu nerozumíš (lásko)

Je hladká, ty kloužeš  
Bude u toho, až si o zem nabiješ

Je to fajn, je to fajn, tak fajn  
Její cesty jsou tajemné  
Je to fajn, je to fajn, tak fajn  
Její cesty jsou tajemné

Johnny, se svou sestrou se do deště ponoříš  
Ať ti vypráví o věcech, kterým nerozumíš

Dotknout se uzdraví, kdo zraní, ten krade,  
Radši uč se, jak se klečí, když chceš políbit  
nebe  
Na kolena, chlapče

Je vlnou, ona příliv obrátí  
Ona už vidí muže v dítěti

Je to fajn, je to fajn, tak fajn  
Její cesty jsou tajemné  
Je to fajn, je to fajn, tak fajn  
Její cesty jsou tajemné  
Je to fajn, je to fajn, tak fajn  
Povznes mé dny, rozsviť noci (lásko)

Jednou se ohlédneš a uvidíš  
Kde's to uvíz', a jak dík té lásce  
I když's tam moh' zůstat, přece ses pohnul  
Běž za tím citem

Je to fajn, je to fajn, tak fajn  
Její cesty jsou tajemné  
Je to fajn, je to fajn, tak fajn  
Její cesty jsou tajemné  
Lásko, je to fajn, je to fajn, tak fajn  
Procházíme úžasnými dny  
Pohybuj se, duchu, hýbej, miluj  
Je to fajn, je to fajn, tak fajn  
Ano, pohybuj a miluj  
Cesty ducha jsou tajemné  
Ty se hýbeš s ním, ona se hýbe s ním  
Je to fajn, je to fajn, tak fajn  
Povznes mé dny, rozsviť noci (lásko)

#### Náměty k interpretaci<sup>10</sup>

1) Posuďte ambivalentní ztvárnění metafory ducha postavou ženy v textu písně i ve videoukázce. Čím je takové ztvárnění věrné biblickému svědectví a kde jej přesahuje (*ruah* jako femininum; snad odkaz na tanec Salomé v Mk 6, 14-29, čímž by se význačnost postavy ještě zkomplikovala – viz pozn. č. 1)? Jak hodnotíte, že duch je vyjádřen tělem, resp. snad dokonce erotickým motivem (srov. Bono jednou řekl: „Pořád nám říkají, abychom si vybrali

---

Pro úvod může posloužit následující interpretace písně, kterou nabízí jeden příspěvatel na webových stránkách „Význam písní“: „This almost seems to be a song about someone who is on a quest to discover what it means to be alive and also to open himself up spiritually. The woman who in the lyric is clearly represented as the moon (sister the moon; she turns the tide) represents the mysteries of life and Johnny is afraid of stepping out into the real world and being hurt by it. So the narrative is telling Johnny that the world itself moves in mysterious ways, and he has to be bold enough to live his life to the fullest and not be afraid of what could happen. It's a song about opening yourself up to life and not closing yourself off because you're afraid“ (zdroj: <http://www.songmeanings.net/songs/view/10247>; citace 1.12.2010).

mezi tělem a duchem. Ale já neznám nikoho, kdo není obojím“.)? Znáte nějaké paralely k symbolickému vyjádření ducha postavou ženy (resp. člověka hledajícího Boha paralelou vztahu muž – žena) v křesťanské či židovské mystice?

2) Jaké možnosti nám otevírá řeč o tajemných cestách Božích? Je správné ji chápat jako přiměřenou pouze starozákonnímu obrazu Boha, který stojí v protikladu k novozákonní zjevnosti/zjevenosti Boha v Ježíši Kristu? Nebo zde není takto ostrý předěl?

3) Pokuste se interpretovat verš „Radši uč se, jak se klečí, když chceš políbit nebe“.

## **2. Film *Keeping Mom* (Universální uklízečka)**

Velká Británie, 2005, 103 min, režie: Niall Johnson, černá komedie

Anotace filmu: Reverend Walter Goodfellow je poněkud zoufalý vikář, který žije se svou ženou Glorií a dvěma dětmi v anglické vesničce Little Wallop, počet obyvatel 57. Dcera Holly střídá každý týden přítele, syna Peteyho šikanují spolužáci ze školy. Gloria se beznadějně snaží předstírat spořádanou ženu, ale zjišťuje, že situaci s dětmi a manželem už nezvládá. Plánuje utéct s Lancem, svým americkým instruktorem golfu. Zcela zmatená vlastním životem, rozezlená kvůli štěkajícímu psu, který jí nedá spát, a vlezlé sousedce odvedle, frustrovaná jak kvůli svému odtažitému manželovi, tak netaktnímu milenci, se každou noc modlí za záchranu. A přichází Grace, odpověď na modlitby Glorie: okouzující a diskrétní hospodyně (se strašlivým tajemstvím), která má vlastní představy o provozu domácnosti a poněkud neobvyklý talent na řešení problémů.

Náměty k interpretaci

1) V jakých ohledech vyjadřuje postava Grace působení Boží milosti?

2) Čím se snad nám příčí spojovat tuto postavu s milostivým Božím působením?

3) Objevují se ve filmu i témata subtilnější, jako např. Boží věrnost člověku v jeho lidské nouzi, dilema, zda přijmout Boží pomoc v podobě, se kterou nejsem srozuměn, ochota nést břemena druhých, odpustit, být věrný (partnerovi, své profesi, Bohu)?

## 2. Trojiční christologie Jacquese Dupuise

Představení trojiční christologie Jacquese Dupuise, tak jak ji vytvořil ve svém díle *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (1997), začneme s pohledem na biblické chápání Ducha. Dupuis cituje Řehoře Naziánského:

Starý zákon zvěstoval zřetelně Otce, Syna temněji. Nový zákon zjevil Syna a naznačil božství Ducha. Nyní Duch přebývá s námi a poskytuje nám o sobě jasnější doklady. Nebylo by totiž rozumné otevřeně zvěstovat Syna, dokud se ještě nevyznávalo božství Otce, ani – mám-li se vyjádřit trochu odvážněji – předpokládat jako další chod Ducha svatého, dokud se ještě neuznávalo božství Syna. Tak by totiž lidé byli nasyceni příliš těžkým pokrmem a oči dosud slabé by upírali do slunečního světla, a tak se odvážili více, než snesou. Pozvolnými přídávky a vystupováním, jak říká David (Ž 84,6), postupem a pokrokem „od slávy k slávě“ (2K 3,18) jim světlo Trojice zazáří (daleko) jasnějšími paprsky (Dupuis, 1997: 41-42).<sup>11</sup>

Starý zákon zná „Boží slovo“ (které se vtělí v Ježíše Krista) i „Ducha“ (který se v Novém zákoně stane „osobou“ odlišnou od Otce a Syna). Ale ani Slovo, ani Duch, a totéž platí i o Moudrosti, nereprezentují božské osoby odlišné od Jahveho. Spíše jsou dynamickým vyjádřením projevů Jahveho v lidských dějinách. Nelze ani říci, že by uvedené metafory nějak striktně vystihovaly právě jednu oblast Božího jednání. Tak například Duch je hybnou silou prorocké inspirace, ale i božského díla. Velmi často se význam Slova, Ducha a Moudrosti překrývají (Md 7,6). Bibličtí pisatelé, zřejmě právě kvůli dynamickému charakteru těchto metafor, směřují k jejich personifikaci. Ne že by byly chápány jako prostředníci mezi Bohem a světem, ale vztahují se přímo k Bohu a to do míry, v jaké se sám projevuje ve světě a v dějinách (Dupuis (1997: 42).

Boží Duch v Písmu představuje Boží energii a moc. Ta působí již v díle stvoření (Gn 1,2). Veškerý život je zcela odkázaný na Božího Ducha (Ž 104,30). Ještě v hlubším smyslu je pak Boží Duch činný v lidech jakožto oživující energie, a to jak při stvoření, tak při jeho obnově (*re-creation*). Tento Duch vybavuje lidi božskou silou, takže mohou působit jako nástroje, skrze které je Bůh při díle v dějinách (Jl 2,28; Sk 2,16-21). Duch je nazýván „svatý“, protože náleží do božské sféry.

Dupuis zde sleduje dílo Ducha v Izraeli, ale zároveň upozorňuje na jeho universální vliv. „Duch Páně totiž naplňuje svět a ten, jenž vše drží v jednotě, ví o každém slově“ (Md 1,7). Takto je vyjádřena Boží všudypřítomnost ve smyslu Božího Ducha a jeho universálního, životodárného díla (Jr 23,24; Ž 139,7). Jasným svědectvím o universalitě Ducha jsou verše z knihy Moudrosti:

Miluješ totiž všechno, co je, a nemáš odpor k ničemu, co jsi udělal; neboť kdybys byl něco nenáviděl, nebyl bys to utvořil. A jak by něco mohlo přetrvat, kdyby sis to nebyl přál? Nebo jak by se uchovalo, co bys nebyl povolal? Ale ty šetříš vše, protože všechno je tvé, Pane, příteli života! Neboť tvůj neporušitelný duch je ve všem (Md 11,24-12,1).<sup>12</sup>

---

11

Řehoř Naziánský, *Pátá teologická řeč* 31/26. Zde v překladu Lenky Karfíkové (1997: 55).

12

Pasáže z knihy Moudrosti jsou vybrány z překladu *Jeruzalémská Bible – pracovní verze*.

Biblickou expozici uzavírá Dupuis tím, že situuje starozákonní svědectví Ducha o Božím jednání s lidstvem do rámce dějin spásy. Od svého počátku do konce jsou dějiny dějinami spásy, což pro Dupuise znamená Bohem iniciovaný dialog s lidmi přes různá období lidských dějin až k Bohem určenému údělu lidí (1997: 45).

### Duch ve středu?

Ve své teologii náboženství se Dupuis zabývá také možnými alternativami ke christocentrickému modelu. Pokud položíme důraz na universální účinnou přítomnost Božího Slova a Božího Ducha ve světě a v dějinách, pak hovoříme o logocentrickém, respektive pneumatocentrickém modelu. V tomto modelu mají Logos a Pneuma, slovy Ireneje z Lyonu „dvě Boží ruce“, tendenci „oddělit se od události Krista a být chápány jako autonomní a nezávislé činitele, transcendující historii i konkrétnost, a vytvářející svým odlišným jednáním alternativní ekonomii spásy“ (1997: 195). V dalším textu se budeme věnovat zejména Duchu a pneumatocentrickému modelu.<sup>13</sup>

Jak se vypořádat s tezí o universální ekonomii Božího Ducha, která mívá tendenci odříznout se od dějinné události Ježíše Krista? Zatímco ekonomie události Krista je nevyhnutelně omezena dějinnou konkrétností, ekonomie Ducha nezná hranice prostoru a času (J 3,8). Boží Duch je přítomný v celých lidských dějinách a zůstává činný mimo křesťanské společenství. Dupuis píše, že Duch je tím, kdo „inspiruje“ v lidech různých náboženských tradic poslušnost spásné víře a v tradicích samotných slovo Boha svým následovníkům (1997: 196). Dupuis se ptá, zda by se tedy v důsledku dalo tvrdit, že „zatímco křesťané si zajišťují spásu skrze ekonomii Božího Syna vtěleného v Ježíši Kristu, ostatní ji přijímají skrze přímé autonomní působení Božího Ducha“? (1997: 196) Zmíněný model by mohl být nazván „hypostatickou nezávislostí“ či jinými slovy osobním rozlišením mezi výše zmíněnými „dvěma rukama“ Boha, z nichž každá lidem přináší vlastní ekonomii spásy. Duch svatý jako Boží „vstupní brána“ (*point of entry*) do života lidí a národů otevírá cestu pro odlišný model křesťanské teologie náboženství, již ne christocentrický, ale pneumatocentrický.

Dupuis sice souhlasí s tím že Duch svatý je Boží „vstupní branou“ kdekoliv a kdykoliv se Bůh sebe-sděluje lidem. Že tomu tak musí být, odůvodňuje nutnou vztažností mezi tajemstvím Trojičného Boha (Boží imanencí) a Božím projevováním se ve světě (Boží ekonomii).<sup>14</sup> V každém případě je přítomnost Ducha svatého realitou Boží zachraňující

---

13

Hlavní rysy své pneumatické christologie představil autor již v knize *Who Do You Say I Am? Introduction to Christology* (1994: 168-9). Následně také v *Christianity And The Religions. From Confrontation To Dialogue* (2002: 92-3).

14

Dupuis zde pracuje s principem totožnosti imanentní a ekonomické Trojice klasicky vyjádřeném Karlem Rahnerem: „Je třeba zásadně trvat na tom (z hlediska skutečného vývoje víry v Trojici a soudobé systematické teologie), že Bůh ve svém absolutním sebesdělení tvorou sám sebe vydává tak, že 'imanentní' (v samotném Bohu existující) Trojice je zároveň 'ekonomická' (působící spásu vůči člověku ...). A obráceně: Trojitost Božího poměru k nám je již přítomností Boha, jaký je v sobě: Boha 'trojosobního'.“ (Rahner, Vorgrimler, 1996: 370). Sobrino, a ještě více Haight, striktně využívají postup argumentace „zdola“ od historie Ježíše a naší lidské zkušenosti. Proto by byl pro ně Dupuisův/Rahnerův *a priori* postup obtížně přijatelný. Typicky „rahnerovsky“ nečekané je ovšem pokračování citované definice: „Můžeme proto konstatovat ze své vlastní zkušenosti víry, kterou nám dává samotné Boží slovo (Ježíš – Písmo svaté): absolutní sebesdělení Boží světu *jako* tajemství, které se přiblížilo, se ve své absolutní původnosti nazývá Otec; *jako* samotný princip jednající v dějinách Syn; jako princip nám daný a námi přijatý Duch svatý“ (tamtéž). Odkaz na zkušenost víry a z ní vycházející poznávání Boha by byl pravděpodobně Sobrinovi a Haightovi již velmi sympatický.

milosti. Zároveň ovšem Dupuis zpochybňuje legitimitu separace pneumatocentrického modelu od christocentrického. Dupuis potvrzuje universální dílo Ducha napříč lidskými dějinami před i po historické události Ježíše Krista. Chápe je ale jako komplementární a neoddělitelné od Ježíše Krista. Z toho tedy plyne, že jsou nemyslitelné dvě paralelní ekonomie spásy, třebaže je možné hovořit o dvou aspektech či elementech v rámci (*within*) jedinečné ekonomie spásy (1997: 197). Universálně činný Duch Boží je i Duchem vzkříšeného Ježíše Krista. Spásná role Ducha spočívá ve „vycentrování“ (*centering*) lidí na Krista, „kterého Bůh ustanovil jako zprostředkovatele a cestu vedoucí k němu. Kristus, ne Duch, je ve středu jako cesta k Bohu“ (1997: 197). Mocí Ducha svatého vanoucího v dějinách se událost Ježíše Krista aktualizuje v každé době a v každé generaci.

Podle Dupuise nelze pěstovat pneumatickou christologii bez christologie Logu. Jinak by byl Ježíš Kristus redukován na člověka, *ve kterém a skrze kterého* je Bůh přítomný a činný (1997: 198). Nebyl by Božím Synem, ve kterém se Bůh zjevuje a sděluje. Dupuis však přese všechnu obezřetnost vyzdvihuje pneumatickou christologii, když přejně cituje slova Waltera Kaspera:

Christologie v pneumatologické perspektivě ... nám nejlépe umožňuje propojit jedinečnost a universalitu Ježíše Krista. Může ukázat, jak ten Duch, který v plnosti působí v Kristu, je při díle v různých stupních všude v lidských dějinách, a také jakým způsobem je Ježíš Kristus cílem a hlavou celého lidstva (Dupuis, 1997: 197-8).<sup>15</sup>

### Boží Duch a trojiční christologie

Při hledání integrálního modelu vhodného pro křesťanskou interpretaci náboženského pluralismu se Dupuis dostává k formulaci trojiční christologie. Tato christologie dává prostor interpersonálním vztahům mezi Ježíšem a Bohem Otcem na straně jedné, a Duchem, kterého Bůh pošle, na straně druhé. Autorovi jde o to, aby ukázal, jak intra-trinitární vztahy prostupují celou christologií.<sup>16</sup>

Předně Dupuis zdůrazňuje, že „se nelze nikdy domnívat, že Ježíš Kristus nahrazuje Otce“ (1997: 205). Jestliže byl Ježíš sám zcela zaměřen na Boha, musí být taková také interpretace víry v Ježíše Krista předávaná křesťanským kerygmatem ve všech dobách. V Janově evangeliu je Ježíš nazván cestou, pravdou a životem, nikoliv cílem nebo koncem (J 14,6). Díky inkarnaci existuje mezi Bohem a Ježíšem jedinečná blízkost a na tu nesmíme zapomínat. Stejně chybné je popírat nepřemostitelnou vzdálenost (*unbridgeable distance*), která zůstává mezi Otcem a Ježíšem v jeho lidské existenci. „Zatímco je pravdou, že člověk Ježíš je jedinečným Božím Synem, je stejně pravdou, že Bůh stojí dále než (*beyond*) Ježíš. Když se říká, že Ježíš je ve středu křesťanského tajemství, má se tomu rozumět nikoliv v absolutním smyslu, ale v řádu ekonomie svobodného Božího jednání lidstvem v dějinách“ (1997: 206).

Další aspekt trojiční christologie se již dotýká Ducha svatého. Dupuis klade důraz na vliv Ducha svatého v průběhu celého Ježíšova pozemského života, od početí až po vzkříšení (Lk 1,35; Ř 8,11). Hovoří o účinné přítomnosti Božího Ducha v Kristu. Christologie vystihující vztah mezi dílem vzkříšeného Pána a ekonomikou Ducha svatého samozřejmě přesahuje vzkříšení a vyžaduje ji zejména křesťanská teologie náboženského pluralismu. Zde se Dupuis

---

15

Znění v díle Waltera Kaspera v anglickém překladu (1976: 267-68).

16

Pro předpoklad této argumentace viz pozn. č. 13. Roger Haight si všimá, že Dupuis sice píše o pneumatické christologii, ale ta se zřetelně odvíjí v trojičním rámci christologie shora (Haight, 1999: 456).

vrací k již zmíněnému rozlišení mezi ekonomii Slova a Ducha. Třebaže jsou neoddělitelné, jejich rozlišení, stejně jako zvláštní vliv každé z nich v „trojičním rytmu“ veškerých božsko-lidských vztahů, „slouží jako hermeneutický klíč ke skutečné diferenciaci a pluralitě v konkrétních božsko-lidských vztazích v různých situacích a okolnostech“ (1997: 206).

### 3. Ježíšova praxe v duchu podle Jona Sobrina

Jon Sobrino se ve své knize *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth* (1993)<sup>17</sup> věnuje zejména reflexi Ježíšova historického života, který ovšem čte teologickým zrakem. Ježíš Kristus je interpretován v první řadě jako osvoboditel, to jest nejen jako ten, který zjevuje Boha, ale také jako ten, na kterém rozeznáváme plnost lidství. A dobrou zprávou (evangeliem) je podle Sobrina to, že je nám nabídnuta možnost připodobňovat se tomuto Kristu.

#### Ježíšovo dějinné konání s duchem

V pasáži o metodě latinskoamerické christologie hovoří Sobrino o historickém Ježíši jako o výchozím bodě christologie a zde začíná rozvíjet reflexi Ježíšovy praxe v duchu (*practice with spirit*).<sup>18</sup> Historickým Ježíšem míní Sobrino život Ježíše z Nazareta, jeho slova a činy, jeho činnost a praxi, jeho postoje a ducha, jeho úděl na kříži (a jeho vzkříšení). Jde tedy o historii Ježíše (1993: 50). Výchozí teze autora zní: „nejvíce dějinným aspektem historického Ježíše je jeho konání a duch, se kterým jej vykonával“ (1993: 51).<sup>19</sup> Výrazem „konání“ (*practice*) je myšlena celá řada aktivit, kterými Ježíš působil na sociální realitu a přetvářel ji podle zvláštního nasměrování daném Božím královstvím. Výrazem „dějinný“ (*history*) je myšleno zejména to, co uvádí dějiny v pohyb, tedy zde konkrétně Ježíšovo konání. Pohyb dějin započatý Ježíšem pokračuje až do našich časů. Sobrino opětovně zdůrazňuje, že dějinným aspektem tedy nemyslí pouhý výčet faktů v prostoru a čase, ale to, co nám bylo předáno jako závazek, který my máme opět odevzdávat dál. Obvykle se tím to závazkem myslí předávání víry v Krista. Ve smyslu Ježíšova vlastního záměru bylo primárním úkolem předávat jeho konání, vytrvat v jeho praxi (1993: 51).<sup>20</sup>

---

17

V těchto materiálech využíváme anglický překlad původně španělsky psané knihy. Pokud tedy odkazujeme kvůli přesnosti na anglický termín, děje se tak s vědomím, že jsme již jeden krok od významu, který má autor na mysli.

18

Autor píše o duchu s malým počátečním písmenem, proto zde zachováváme jeho způsob, aniž je nutné vyloučit, že Sobrino má na mysli tutéž skutečnost, kterou Dupuis a Haight nazývají Duch. Domnívám se, že za Sobrinovou jazykovou volbou stojí důsledně aplikovaná christologie zdola: duch Ježíšova konání je nezpochybnitelně Božím duchem, stejně jako duch našeho konání uskutečňovaného v Ježíšově duchu. Boží přítomnost je zde poznávána právě v díle osvobození, ne mimo něj v nějaké teologické abstrakci.

19

V poznámce č. 39, s. 281, Sobrino oceňuje současné studie o sociologii „Ježíšovského hnutí“. S čím začal přímo Ježíš, bylo hnutí, které by udrželo jeho konání při životě.

20

Sobrino spojuje tuto tezi s hermeneutickým vodítkem: abychom porozuměli historickému Ježíši, původci této praxe, máme se obrátit ke společenstvím, která uchovávají kontinuitu Ježíšovy praxe.

Sobrinu nechce položením důrazu na Ježíšovo dějinné konání rezignovat na klasické christologické otázky po smyslu našeho života v dějinném Ježíši. Otázku po významu a smyslu ale chce klást právě v rámci (*within*) praxe.

Otázky po smyslu samozřejmě nezmizí, ale stanou se v praxi, jako je ta Ježíšova, ještě naléhavější: Je naděje moudřejší než rezignace? Zlidštuje spíše láska nebo sobectví? Je lepší život dát, nebo si jej nechat pro sebe? Mají skutečně utopie sílu přitáhnout a vytvořit cosi pozitivního, nebo jsou nakonec jen útekem od reality? Je Boží tajemství konečné štěstí, nebo nesmysl? (1997: 51)

Konat své dílo jde ale také s pýchou. Sobrinu píše o nebezpečí degenerace do Premetheovské pýchy, *hybris*. Na druhou stranu ale může dát konání vyniknout jedinečnému křesťanskému aspektu, který utváří smysl našeho života, totiž milosti. Ve svém praxi můžeme hluboce zakoušet milost, „smysl, že jsme dostali ‘nové’ ruce, abychom činili dobro“ (1993: 51).<sup>21</sup>

Ježíšovo dějinné konání prostoupené a nasycené duchem zahrnuje podle Sobrinu poctivost vůči skutečnému světu, stranění „malým“, hluboké milosrdenství, věrnost Božímu tajemství (1993: 52). Přítomnost tohoto ducha v Ježíšově díle chápe Sobrinu dvojím způsobem. Skrze konání byl tento duch definován a stal se skutečným, protože právě ve svém jednání, nikoliv čistě ve své niternosti, byl Ježíš podnícen a zplnomocněn (*challenged and empowered*).<sup>22</sup> Zároveň však nebyl tento duch jen nutným doprovodem Ježíšova konání, ale utvářel je, dával mu směr a dokonce je zmocnil, aby bylo dějinně účinné (1993: 52).

Sobrinu uzavírá tím, že hovořit o Ježíšově konání v souvislosti s jeho duchem nám pomůže, abychom neupadali ani do čistého spiritualismu, ani do čistého aktivismu. V návaznosti na zabitého jezuitského spolubratra, teologa Ignacia Ellacuriu, hovoří Sobrinu o „chudých s (*with*) duchem“, čímž propojuje hmotnou skutečnost a skutečnost ducha. Ellacurio trval na tom, že pokud teologicky definujeme chudé, je třeba myslet chudobu v hmotném smyslu a uvažovat o koherentním boji proti chudobě.<sup>23</sup> Zároveň dodával, že je třeba být a činit toto všechno „s duchem“ (1993: 281).

---

21

Představa o milosti jako nových rukou, které jsme získali pro konání dobra, je reprezentována postavou Grace ve filmu *Keeping Mom*. Jakmile Grace (milost) přišla jako pomocnice do pastora domu, jednotliví členové domácnosti začali dostávat inspiraci a sílu (ducha) řešit své problémy.

22

Metaforu zmocnění či zplnomocnění (*empowerment*) bude ve své pneumatické christologii využívat také Roger Haight. Chce jí vyjádřit, že Bůh jako Duch přebývá v člověku Ježíši, ale i v každém z nás lidí, a tato přítomnost způsobuje dynamické zplnomocnění lidské svobody. Více viz níže ve čtvrté kapitole.

23

Srov. Pokorný (2005: 26-27). K pojetí chudoby podle Lk 6,20 píše Petr Pokorný: „Chudí, hladoví a plačící nejsou mravně lepší než ostatní lidé, ale nejsou vybráni ani náhodou: ‘Chudým se zvěstuje evangelium’ (Lk 7,2par [Q]). Zaslíbení, které je jim určeno, znamená, že v Boží absolutní (eschatologické) budoucnosti nebude sociální deprivace, kterou Ježíš rozpoznal jako nejhorší důsledek lidského odcizení (hříchu) a nejtěžší břemeno pro ty, kteří jsou i postiženi“ (2005: 26).



## Od Ježíšova konání k jeho osobě

Sobrino se brání výtce, že redukuje význam Ježíše na jeho konání. Studium Ježíšova „konání s duchem“ chápe jako metodologicky správný začátek christologie, která směřuje k co nejúplnějšímu uchopení významu Ježíše. Je to tedy začátek cesty, nikoliv její konec (1993: 52). Postup směřuje k osobě Ježíše a to ve smyslu podstatně plnějším, než kdyby byl chápán pouze jako symbol stylu určitého jednání.

Sobrino připomíná zkušenost množství latinskoamerických věřících, kteří zažívají hlubší víru v Ježíše právě kvůli následování jeho konání. V situacích krizí víry to bývá právě zkušenost s Ježíšovou praxí víry, která je s ním opět smiřuje, resp. vrací je k víře. Nejde tedy o jakoukoliv praxi, jakékoliv konání zaštitěné Ježíšem, ale o konání ve zcela konkrétním směru a obdařené zvláštním duchem, Ježíšovým duchem. Nejde o napodobování Ježíše (*imitation*), ale o následování (*following*). Sobrino cituje J. L. Segunda, který napsal, že zjevení nám poskytuje „učení, které se máme učit“ (*learning to learn*) (1993: 53). Ale právě konání dějinného Ježíše je pro nás podstatnou normou, *norma normans, non normata*, tedy absolutní princip odjinud neodvoditelný. Zde lze spatřovat jedinečný charakter křesťanského následování Ježíše plynoucí z víry právě v tohoto Ježíše. Sobrino se domnívá, že přiléhavě lze vystihnout rozmanité Ježíšovo konání jako osvobozující praxi.

Z Ježíšovy praxe jsme schopni vycítit vnitřní dimenzi jeho osoby, jeho naději, jeho víru, jeho vztah s Bohem. Ne že by šlo mechanicky dedukovat z analýzy Ježíšova díla druh osobní zkušenosti, kterou Ježíše zažíval ve vztahu k Bohu. Nicméně to, co o Ježíšovi víme, je nasvíceno a vyzdviženo jeho konáním a získává tím podstatnou soudržnost. Sobrino píše: „Myslím, že máme lepší přístup k vnitřnímu životu Ježíše (jeho mysl v dějinách) z jeho vnějšího díla (jeho konání v dějinách), než naopak“ (1993: 54).<sup>24</sup> Christologie, které začínají u „osoby“ Ježíše se vším, co k ní z hlediska dogmatu náleží, mají větší potíž docenit základní zvěst evangelijních příběhů: Boží království, stranění chudým, prorockou činnost, která provokovala konflikt, uřednictví, kříž jako dějinný osud. A zpravidla tyto aspekty docenují v méně radikální podobě. Naopak christologie, které začínají u praxe Božího království a staví je do středu, na ně kladou důraz, přičemž nezanedbávají osobní dimenzi Ježíše.

Z hlediska noetického, tedy co do možností poznání Ježíše, neklade Sobrinova christologie do popředí nějaký výčet poznání o Ježíši, na základě kterého by se lidé rozhodli, co mají dělat a jak se k Ježíši vztahovat. Spíše důvěřuje tomu, že přístup k Ježíši otevře prezentace jeho konání tak, aby je bylo možné stále nově obnovovat (1993: 54).

Získat přístup k Ježíši není v první řadě záležitostí poznání o Ježíši nebo vytvoření takové hermeneutiky, která by uchovala vzdálenost mezi námi a Ježíšem, a tak by nám umožnila jej poznat. Vposledu je to záležitost naší spřízněnosti a podobnosti s ním (*affinity and connaturality*), která začíná u toho, co je v Ježíši nejskutečnější (1993: 54).

Paralelu k této Sobrinově tezi nacházíme ve starší teologické tradici např. u Lutherova souputníka Philipa Melanchthona v jeho *Loci Communes* (1521): „Nam ex his proprie Christus cognoscitur, siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere (poznávat Krista znamená poznávat jeho dobrá díla), non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri“. Christologický pohyb zdola se u obou autorů projevuje cestou od soteriologie ke christologii, respektive od funkcionální k ontologické christologii. Sobrino ovšem argumentuje na rozdíl od Melanchthona z dějinného a sociálního dopadu Ježíšových „beneficií“. Pro kritiku Melanchthona a jeho následovníků, vč. Schleiermachera, pro jejich důraz na význam Ježíše, nikoliv podstatu jeho osoby, viz Kasper (1976: 22-23).

Takto získaný přístup k historickému Ježíši<sup>25</sup> je podle Sobrina adekvátní cestou též ke Kristu víry. Pokud se někdo rozhoduje pro hodnoty Ježíšovy praxe, či se k nim dokonce zavazuje, tak právě proto, že to je praxe Ježíšova, v sobě takové rozhodnutí již nese přijetí Ježíšovy autority. To samo je tedy jakýmsi prohlášením, jakkoliv implicitním, že Ježíš je Kristus. Sobrino na jednu stranu nezpochybňuje, že vyznání Ježíše jako Krista je skokem víry, projevem diskontinuity, které nelze učinit ani pod nátlakem kontinuity vyjádřené následováním Ježíše. Na druhou stranu tato kontinuita je nutná, aby ona nutná diskontinuita víry byla křesťanská, a nikoliv svévolná. Víra vyznává Krista jako vzkříšeného Pána a Syna (diskontinuita), ale z hlediska víry je podstatné jej též nazvat prvorozeným z mrtvých spolu s mnohými bratry a sestrami, a starším bratrem (kontinuita).

Následovat konání Ježíše v jeho duchu je nejen etický požadavek samotného dějinného Ježíše, ale je to též epistemologický princip, domnívá se Sobrino (1993: 55). Poznání nějakého hraničního jevu vyžaduje poznání objektivních předchozích dějinných jevů. Analogicky, osobní zkušenost víry v tento hraniční jev vyžaduje nějakou předchozí subjektivní spřízněnost ve zkušenosti. V případě víry v Krista je podle Sobrina nutným předchozím objektivním jevem fenomén dějinného Ježíše a předchozí subjektivní zkušenost znamená být jeho učedníkem či žákem. Jinými slovy, prostřednictvím spřízněnosti vytvořené následováním může být smysluplné dosvědčovat Ježíše jako Krista, jako zjevení pravého božství a pravého lidství.<sup>26</sup>

---

25

Sobrino zde pracuje s teologickým pojetím historického Ježíše. Nemá na mysli pouze dějinné dílo Ježíše, ale také dílo jeho následovníků, pokud na Ježíšovo dílo věrně navazují. Domnívám se, že Sobrino je zde blízko tomu, o čem píše v předmluvě své knihy *Ježíš Nazaretský* Joseph Ratzinger (2007). Ani Ratzinger nechce při zkoumání postavy Ježíše zůstat pouze v minulosti, tak jak to podle něj oprávněně činí historicko-kritická metoda. Proto podporuje metodu „kanonické exegeze“, která klade důraz na to, že „Písmo vyrostlo ze živého subjektu putujícího Božího lidu a v něm také žije“ (2007: 11). Podle mého chápání se uvedení autoři ovšem liší zejména v pojetí Božího lidu (více viz Notifikace ke knize *Jesus the Liberator* vatikánské Kongregace pro nauky víry z roku 2006). Hans Waldenfels na Ratzingerovo pojetí historického Ježíše přejně upozorňuje v článku 'Theologians under Roman Suspicion: Anthony de Mello SJ – Jacques Dupuis SJ - Roger Haight SJ – Jon Sobrino SJ' (*Stimmen der Zeit*, 4/2008, s. 219-231), kde jej klade do protikladu k pojetí Rogera Haighta; ten pracuje podle Waldenfelse s příliš úzkým pojetím historicity.

26

Podobným způsobem bude hájit naši možnost poznat Ježíš Roger Haight, viz kapitola 4.

## 4. Pneumatická christologie Rogera Haighta

Ve svém klíčovém díle *Jesus, Symbol of God* (1999) rozumí Roger Haight pod pojmem pneumatická christologie (*spirit christology*) takovou christologii, která „vysvětluje“ božství Ježíše Krista na základě Boha jako Ducha, a ne na základě symbolu Logos (1999: 445).<sup>27</sup> Záměrem Haighta ovšem není christologii Logu nahradit, autor opakovaně hovoří o možnosti plurality christologií (1999: 425nn). Christologie totiž není konečným vysvětlením skutečnosti Ježíše Krista, která zůstává tajemstvím. A jazyk, který využíváme, třebaže koresponduje se skutečností, není přímo referenční a objektivní, ale symbolický (1999: 465). Paralelu k pneumatické christologii nachází již v díle Fridricha Schleiermachera v jeho porozumění zkušenosti absolutní závislosti. Nejvyšší míra zakoušení této závislosti, resp. vědomí Boha, se uskutečnila podle Schleiermachera v Ježíši Kristu. Oproti interpretacím, které tvrdí, že Schleiermacherova christologie chápe Ježíšovo božství pouze jako jakési vědomí Boha, cituje Haight Schleiermacherova vlastní slova, že „připisovat Kristu absolutně mocné vědomí Boha a připisovat mu Boží existenci v něm, je přesně tatáž věc“<sup>28</sup>. Nevyšší vědomí Boha v Ježíši se děje právě proto, že je v něm Bůh v nejvyšší míře přítomný. Odkazy na vystižení božství Ježíše prostřednictvím Ducha nachází Haight u řady dalších teologů, jako jsou např. Shailer Mathews a Jürgen Moltmann. Metodologicky vychází Haightova pneumatická christologie zdola. Tento postup je využit hned ve vícero smyslech: christologická reflexe začíná u historického Ježíše z Nazareta, sleduje jednotlivé, historicky se rozvíjí interpretace Ježíše, včetně koncilních, a využívá křesťanskou zkušenost a řeč o milosti jako analogii k tomu, o čem vypovídá christologie.<sup>29</sup>

### Zdroje

V jazyce Bible „nezatíženém“ křesťanským předporozuměním znamená Boží Duch prostě Bůh. Není něčím jiným, než Bohem samým. Nicméně vypovídá o Bohu z určité perspektivy, „označuje Boha při díle, jako aktivního, jako moc, energii nebo sílu, která něčeho dosahuje. Tedy, Bůh jako Duch se vztahuje k Bohu jako takovému, vně imanentního Božího bytí (*immanent selfhood of God*)“ (1999: 447n). Stejně jako větru či dechu (hebrejský *ruach*), ani Boha jako Ducha se nelze dotknout a zahlédnout jej, ale cítíme jeho přítomnost a vidíme výsledky jeho síly.

V návaznosti na Jamese Dunna následně rozvíjí Haight pneumatickou christologii. S vědomím, že pro nás je dnes velmi obtížné poznat Ježíšův vnitřní život, se přesto Haight pokouší opatrně formulovat několik tezí. „Je třeba předpokládat, že Ježíš nějakým způsobem

---

27

V toto části budeme pracovat zejména s 15. kapitolou 'The Divinity of Jesus Christ' (s. 424-466).

28

Haight (1999: 446). Původně v SCHLEIERMACHER, F.: *The Christian Faith* (New York: Harper Torchbooks, 1963), #94, 387.

29

Systematicky rozpracoval Roger Haight svou teologickou metodu v knize *Dynamics of Theology* (2001).

zakoušel Boha. A název pro toto zakoušení Boha ve svém životě zní 'Bůh jako Duch' (1999: 449). Ježíš si byl vědom této zkušenosti a zakoušení Boha jako Ducha se stávalo zjevným v jeho činech. Hovořil o těchto mocných činech jako o projevech Boží vlády a takto je již během jeho života rozpoznávali i jiní lidé. Haight uzavírá tuto stručně vymezenou pneumatickou christologii dvěma metodologickými poznámkami. Zaprvé připomíná, že christologie jakožto interpretace Ježíše není závislá na Ježíšově explicitním sebe-vědomí a sebe-porozumění. Zadruhé zdůrazňuje, že je třeba předpokládat, že Ježíšovo zakoušení Ducha bylo analogické k našemu zakoušení Ducha, čímž podtrhuje kontinuitu mezi Ježíšem a námi, jeho a naším lidstvím (1999: 449). K druhému z těchto bodů se vrátíme při diskusi o Chalcedonském učení.

V životě, smrti a vzkříšení Ježíše zavanul Boží Duch konečným a spásně jedinečným způsobem. A v této své živosti je zakoušen společenstvím Ježíšových následovníků, křesťanů. „Duch je zakoušen; Duch je milost; Duch je spása“ (1999: 449). O účincích zakoušení Ducha v křesťanském společenství i v životě jednotlivců píše apoštol Pavel jako o ovoci Ducha svatého (Gal 5,22-23). Ve svém vzkříšení se Ježíš stává, co do svého působení, Božím životodárným Duchem, pravý Boží Duch je poznáván právě ve vzkříšeném Ježíši. Ježíš zakoušený jako vzkříšený je již v Písmu stále více ztotožňován se samotnou zkušeností Boha jako Ducha (2Kor 3,17). Haight zde spatřuje korelaci s teorií, která tvrdí, že veškerá zkušenost s Bohem (*of God*) potřebuje historické zprostředkování (*medium*), které ji dá obsah. Dalším argumentem pro vhodnost pneumatické christologie, vedle již zmíněných biblických a historických důvodů, je podle Haighta možnost vyjádřit symbolem Ducha, „že Bůh, Bůh samotný, jednal v Ježíši a skrze něj“ (1999: 451). Symboly jako Slovo a Moudrost tíhnou k personifikaci a hypostatizaci, a následně mohou konotovat někoho nebo něco odlišného, případně i nižšího, než samotného Boha, který se vtělil do Ježíše. Naproti tomu symbol Boha jako Ducha není Boží personifikací, ale odkazuje zřetelněji na Boha, takže „je od samého počátku jasné, že nic menšího než Bůh nebylo v Ježíši při díle“ (1999: 451).<sup>30</sup>

Haight se dále zamýšlí, jak je možné v současnosti prostředkovat význam tradičního učení o Bohu jako Duchu působícím v Ježíši. Domnívá se, že bez nějaké dnešní zkušenosti Boha jako Ducha by starobylý symbol postrádal význam a referenční sílu. Jinými slovy, v naší přítomné zkušenosti je třeba hledat analogii k tomu, co se tradičně nazývá Boží dílo v Ježíši. Na tomto místě se Haight obrací k teologii milosti Karla Rahnera, neboť se vyznačuje pozoruhodnou konvergencí s biblickým jazykem o Bohu jako Duchu (1999: 452).<sup>31</sup> Podle Rahnera je milost Božím sebesdílením se člověku v lásce. Toto sebesdílení Boha vně Božího vlastního já koreluje s učením o Bohu jako Duchu (viz výše biblické pojetí Duchu). „Milost je Bůh jako Duch, Boží dar sebe sama, což představuje jak přítomnost, tak aktivitu Bohu v lidském duchu a svobodě, která utváří každého člověka,“ píše Haight a dodává: „A tato milost, neboli Bůh jako Duch, může být zažívána a také je obecně zažívána v tomto světě“ (1999: 452).

---

30

V poznámce pod čarou č. 51, s. 451, autor poukazuje na to, že problém subordinacionismu, který se konečně pokusil vyřešit až Nicejský koncil, byl diktován právě užitím symbolu Logos, pokud byl opomenut jeho metaforický charakter a symbol byl objektivizován. K výkladu christologie prvních koncilů z perspektivy pneumatické christologie se ještě v textu vrátíme.

31

Rahnerova teologie milosti je v češtině dostupná nejlépe v překladu jeho klíčového díla *Základy křesťanské víry* (2004).

### Klíčová metafora

Každá christologie se vyvíjí, přiznaně či nevědomky, kolem nějaké určující metafory. Haight ji nazývá základní metafora (*foundational metaphor*) a tvrdí, že její úlohou je řídit christologickou imaginaci, a tedy ovládat naše porozumění. Zatímco christologie Logu pracuje s metaforou vtělení, pro pneumatickou christologii navrhuje použít metaforu zplnomocnění či zmocnění (*empowerment*). Tímto výrazem chce co nejpřesněji vyjádřit náš vhléd do události Boží přítomnosti v osobě a díle Ježíše (1999: 454). Dříve navržené metafory jako např. inspirace (John Hick), vlastnění (Goeffrey Lampe, Paul Tillich), či inkarnace (Jürgen Moltmann) sice Haight v různé míře oceňuje, ale také si je vědom jejich mezí pro vystižení sledované myšlenky. Přejícně se kloní k metafoře božského přebývání v Ježíši (*divine indwelling*), kterou rozvíjela Antiochijská teologická škola - v kontrastu k Alexandrijské christologii, jejíž učení kulminuje v tezi o hypostatické unii. „Pokud zaměníme výraz 'Logos' za 'Duch', můžeme zde využít pravověrný jazyk Theodora z Mopsuestie téměř doslovně“ (1999: 455).

Ale ani výraz přebývání nakonec nepostihuje dynamiku, kterou se Bůh jako Duch činný v Ježíši vyznačuje. Tuto dynamiku Haight nachází až v metafoře zplnomocnění. Zplnomocnění předpokládá, že Bůh jako Duch přebývá v člověku Ježíši. Podobně jako v Rahnerově teologii Ducha jako milosti, i v tomto pojetí způsobuje přítomnost Božího Ducha v člověku dynamické zplnomocnění lidské svobody. „Boží přítomnost a zmocnění (*empowerment*) nepřemáhají (*overpower*) lidskou svobodu, ale přesně ji aktivují, takže je daleko spíše povzbuzena než potlačena; Ježíšova lidská existence je naplněna, nikoliv nahrazena“ (1999: 455).<sup>32</sup> Haight pečlivě odlišuje toto pojetí zplnomocnění od úzce funkcionální nebo „adverbiální“<sup>33</sup> přítomnosti Boha v (*to*) Ježíši. Autor má na mysli „vpravdě ontologickou přítomnost, protože kde Bůh jedná, tam Bůh je“ (1999: 455). Christologie zplnomocnění hovoří o Ježíši jako o Boží realitě.

### Vztah k tradici

Vztah Haightovy pneumatické christologie k Nicejskému vyznání byl již předeslán. V tomto oddíle se ke klasické teologické tradici vrátíme ve větším záběru a pokusíme se ukázat Haightovu argumentaci, ve které usiluje obhájit pneumatickou christologii jako plausibilní vyjádření staré křesťanské víry. Autor považuje učení církevních sněmů za normativní a proto mu záleží na tom, aby představil logiku své argumentace jako s ním kompatibilní. Konkrétně se věnuje učení o inkarnaci, preexistenci a božství Ježíše, resp. jeho soupodstatnosti s Bohem, a lidství Ježíše, tedy soupodstatnosti s lidmi.

---

32

Přesvědčení, že Boží iniciativa nejde na úkor lidské svobody, ale naopak ji aktivuje, vyjadřuje Jeremy Begbie (2000: 146) ve své teologii prostřednictvím hudby metaforou rozechvěné struny, jejíž chvění „spustí“ vedlejší strunu. „A čím 'hlasitěji' zní spodní struna, tím 'lépe' lze rozpoznat zvuk horní struny. Byl by nesmysl dívat se na ty dvě struny jako na vzájemně si konkurující ... Spodní struna umožňuje vyšší struně obživnout, umocňuje ji, dává jí svobodu být,

ím je, bez toho, že by kompromitovala vlastní integritu

i integritu horní struny.“ Výňatek v českém překladu in: Jandajsek (2010: 149-150).

33

Lampe hovoří o tom, že Ježíš je božský „adverbiálně“ kvůli dynamickému charakteru Boha jako Ducha. Haight je kritický k tomuto pojetí, protože nelze oddělovat Boží bytí od Božího jednání (1999: 455).

Ve světle historického vědomí (*consciousness*) a výzkumu je dnes zřetelné, že Ježíš je člověkem stejně jako my ve všech aspektech.<sup>34</sup> Pro tradiční učení o inkarnaci, tedy vtělení, z toho plyne, že není v některých svých podobách udržitelné. Haight si je vědom, že Nový zákon využívá pro zajištění statutu Ježíše jako jedinečného nositele Boží spásy myšlenku inkarnace implikující jeho vztah k Bohu již dříve, než se Ježíš narodí v našem světě, tedy preexistenci. Jádrem myšlenky preexistence je víra, že spása přinášena Ježíšem pochází od Boha. To je ale vlastně učením Nicejského sněmu a ten je velmi dobře slučitelný s pneumatikou christologií (1999: 459). Nelze ale uvažovat o preexistenci *Ježíše* v striktním smyslu. To, co je v Ježíši preexistující, je Bůh. Stvořený člověk Ježíš přece nemůže předcházet stvoření. Haight uzavírá, že teze o Ježíšově preexistenci jde proti myšlence soupodstatnosti Ježíše s námi, pokud tedy preexistenci nemyslíme, že my všichni jsme preexistovali v Boží věčné stvořitelské vůli a lásce (1999: 459).

Haight nechce rušit inkarnační nauku, pouze je kritický k jejím interpretacím, které kompromitují plnost Ježíšova lidství. Ježíš byl zmocněn Božím Duchem, tedy Boží přítomností a silou, a stává se tak zosobněním (*embodiment*) Boha jako Ducha. Opět - nejde o neosobní a odosobňující moc, ale o Boha jednajícím prostřednictvím (*within*) lidské svobody. Ježíš není nástrojem božského Logu, jak často předkládala christologie Logu. Pneumatická christologie podle Haighta lépe vystihuje dynamiku vtělení, neboť nezpochybňuje Ježíšovo člověčenství, ani s ním nemanipuluje. Duch povznáší Ježíšovu svobodu, ale nenahrazuje ji. Haight odmítá falešnou polaritu mezi inspirační a inkarnační christologií, tak jak s ní mnozí autoři operují. Projevem Božího Ducha je obojí. „Není důvod, proč nerozumět osobnímu sdílení, přítomnosti a aktivitě Boha jako Ducha v Ježíši jako ontologické inkarnaci, pokud v tomto porozumění není obsaženo zpochybnění Ježíšovy soupodstatnosti s námi“ (1999: 459). Haight je dokonce mírně vstřícný vůči adopcionistickému výkladu inkarnace, neboť má biblické kořeny, zároveň ale říká, že není ani nutný důvod pro jeho přijetí (1999: 460). Sdělení Nicejského sněmu, který odmítá subordinacionistický výklad inkarnace, Haight parafrázuje následovně: nic menšího než Bůh sám bylo přítomné a činné v Ježíši.

S ohledem na Chalcedonskou formuli o jedné osobě ve dvou přirozenostech se Haight brání těm interpretacím, které ve svých důsledcích ohrožují integritu Ježíšova lidství. Kontrolní otázkou by mělo být: byl Ježíš v tom a tom ohledu jako my? Podobně se Haight brání i výkladům, které hovoří o Boží přítomnosti v Ježíši ne ontologicky, ale pouze funkcionálně. Vrácuje se k ontologii symbolu, kterou již dříve vypracoval na pozadí Rahnerova díla, prosazuje Haight raději dialektický jazyk, který lépe uchovává smysl Chalcedonského učení.<sup>35</sup> Rovněž se s kritikou obrací ke starší kategorii „kvalitativní jedinečnosti nebo odlišnosti“ Ježíše od nás ostatních. Alexandrijská inkarnační christologie Logu se výslovně hlásí k jedinečnosti Ježíše ve smyslu jeho kvalitativní odlišnosti od všech ostatních. Haight zde

---

34

Zde naznačené ne úzce teologické východisko Haightovy reflexe postavy Ježíše se stalo předmětem kritiky. Takto např. v Notifikaci ke knize *Jesus. Symbol of God* vatikánské Kongregace pro nauky víry z roku 2004.

35

Haightův důraz na dialektiku jazyka christologie je dle mého mínění v souladu také s Rahnerovým výkladem učení o sdílení vlastností (*communicatio idiomatum*). „V klasické christologii ve větách, které jsou formulovány v rámci učení o sdílení vlastností, kupříkladu 'Ježíš je Bůh', 'Bůh je člověk', výraz 'je' neznamená *identitu*, tak jak je tomu v našich ostatních větách používajících 'je'. Vyjadřuje pouze jednotu a spojení (*a unity and a link*). Kdybychom zastávali opačný názor, museli bychom popřít 'nesmíšený' charakter [Kristovým přirozeností], na kterém trvá Chalcedonský koncil, a dostali bychom se na pozici hereze“ (Rahner, 1981: 37).

opět vystihuje riziko zpochybnění Ježíšovy soupodstatnosti s lidmi. „V pneumatické christologii člověk může a měl by zachovat jedinečnost Ježíše v té míře, že jej poznává jako pravdivou manifestaci toho, kdo/co je Bůh, a vzorec toho, čím se má stát existence člověka“ (1999: 463). Zda je však oprávněné vyjádřit tuto jedinečnost jednoty mezi Bohem a Ježíšem jako kvalitativně odlišnou od naší jednoty s Bohem, záleží na pojetí této kvalitativní odlišnosti. Pokud s sebou nese porušení Ježíšovy soupodstatnosti s námi, nemožnost nazvat jej novým Adamem, prvorozeným všech, předchůdcem naší spásy, tím, koho můžeme napodobovat, potom to není přijatelná kategorie (1999: 463). Podle Haighta je oprávněné říci, že Boží Duch, což je Bůh sám, je přítomný v Ježíši úplným neboli zcela účinným způsobem, a v co nejintenzivněji možné míře. Nazveme-li toto nejvyšším stupněm (*superlative degree*),<sup>36</sup> pak vystihujeme vše, co chce vystihnout kvalitativní odlišnost. Jedinečnosti Ježíše lze rozumět také ve smyslu jeho povolání, poslání a ustanovení od Boha být prvorozeným všech. Tyto výrazy jsou jednak v souladu s Novým zákonem, jednak korespondují s pomazáním Bohem jako Duchem a s posláním zvěstovat království Boží, jemuž byl Ježíš loajální. Podle Haighta není toto pojetí jen následnou, zvnějšku dodanou (*extrinsic*) a vnitřně nesouvisející reflexí, ale vystihuje vnitřní identitu Ježíše (1999: 464).

## Závěr: diskuse

V poslední části kurzu si vybereme několik témat ze třech výše představených christologií a pokusíme se je vztáhnout k pomáhajícím profesím. Snahou je, aby šlo o témata ne zcela okrajová v díle uvedených teologů, a aby se pokud možno prolínala v tvorbě více z nich. Vztažeností k pomáhajícím profesím myslíme dvojí pohyb. Jednak se podíváme, jak křesťanská tradice přispívá k porozumění tomu, co se děje v procesu pomáhání, a tedy může tento proces zkvalitnit. Jednak služba a pomoc lidem v nouzi vytvoří interpretační rámec pro porozumění křesťanské zvěsti o Bohu, který se sděluje lidem.

Teologie Jacquese Dupuis nás svou myšlenkou o universální přítomnosti Ducha bude vybízet k hledání vnitřních zdrojů klientů pomáhajících profesí v nich samých. Důraz Jona Sobrina na konání v duchu a s duchem nás povede k uzávorkování předem vybraných „správných“ postupů v pomáhající profesi. Naopak, cesta vede od praxe k jejímu posouzení a může jít i o praxi „anonymně“ křesťanskou. Roger Haight upozorní na to, že svoboda je potencialita, kterou uskutečňujeme tehdy, když ji spojíme se závazkem. Zároveň nám na příkladu Ježíše ukáže, že lidská svoboda a působení Ducha nejsou protichůdné. Boží působení nepřemáhá lidskou svobodu, ale umocňuje ji.

### Ekonomie Ducha v trojičním rytmu

Ekonomie Ducha chápána jako universální dílo Ducha napříč dějinami, a tedy i v každém člověku, tak jak o ní hovoří Dupuis, je důvodem naděje v pomáhajících profesích. „Ovocem Ducha je pak láska, radost, pokoj, trpělivost, laskavost, dobrota, věrnost, mírnost a zdrženlivost“ (Ga 5,22-23a). A třeba také smíření a odpuštění. Úkolem pomáhajícího pracovníka je toto ovoce rozpoznávat, pojmenovávat a posilovat. V prvé řadě nejde o vnášení vlastní „zvěsti“ o světě, člověku, Bohu, o snahu „regularizovat“ druhé podle svého systému víry či etického přesvědčení. Bůh jako duch již v druhém člověku působí. Nemusím jej do něj vnášet, ale působení jeho milosti v člověku odhalovat – ať už se tak děje pod drsnou šlupkou či tvrdou skořápkou. Takto pojaté universální ekonomii ducha a víře v obecně udílenou milost, která spoluvytváří osobnost člověka již od počátku jeho bytí, odpovídají v pomáhajících profesích hodnoty respektu, podpory lidské důstojnosti a lidských práv, a docenění jinakosti jako zdroje obohacení. Z hlediska forem práce s klienty nastíněnému teologickému modelu odpovídá spíše zplnomocnění klienta, než péče o jeho potřeby.<sup>37</sup>

Dupuis také píše o tom, že díla Krista a díla Ducha jsou rozlišitelná a měla by se rozlišovat. Klade důraz na „zvláštní vliv“ každého z nich v „trojičním rytmu veškerých božsko-lidských vztahů“. Apoštol Pavel s využitím mudroslovných biblických motivů výstižně píše křesťanům v Římě: „Ta hloubka Božího bohatství, jeho moudrosti a vědění! Jak nevyzpytatelné jsou jeho soudy, jak nepopsatelné jeho cesty! Vždyť: Kdo poznal Hospodinovu mysl? Kdo mu kdy v něčem poradil?“ (Ř 11,33-34). Pohyb Ducha je tajemný: těžko předvídatelný a vymykající se

---

Podobné pojetí nacházíme rovněž v zákoně č. 108/2006 Sb, o sociálních službách, § 2, odst. 2: „Rozsah a forma pomoci a podpory poskytnuté prostřednictvím sociálních služeb musí zachovávat lidskou důstojnost osob. Pomoc musí vycházet z individuálně určených potřeb osob, musí působit na osoby aktivně, podporovat rozvoj jejich samostatnosti, motivovat je k takovým činnostem, které nevedou k dlouhodobému setrvávání nebo prohlubování nepříznivé sociální situace, a posilovat jejich sociální začleňování. Sociální služby musí být poskytovány v zájmu osob a v náležité kvalitě takovými způsoby, aby bylo vždy důsledně zajištěno dodržování lidských práv a základních svobod osob.“



kalkulacím.<sup>38</sup> Životní osudy klientů pomáhajících pracovníků jsou vždy jedinečné a neopakovatelné. Zatímco Logos-slovo se stalo metaforou Božího řádu a pořádku, Duch je metaforou stále nové nespoutané živosti. Zvěst o Bohu sdílejícím se v Ježíši z Nazareta ale vytvořila rozlišovací kritéria pro to, co je a co není ovocem Ducha. Apoštol Pavel píše: „My ale máme mysl Kristovu!“ (1K 2,16b). Ježíš rozpoznáný jako Kristus, tedy „ten pomazaný Božím Duchem“, svým životem ukazuje, co je z Ducha a co ne. Duch přebývající v lidech v nouzi působí universálně a nevypočitatelně, ale příběhy o Ježíši nám pomáhají tomuto Duchu porozumět a třeba i skrze tyto příběhy pomoci tam, kde se život lidí stává bezduchý.

### Pastorační práce s duchem

Tom Gordon uvádí ve svém díle *A Need for Living* (2001), věnovaném pastoračnímu doprovázení, příklad z doprovázení umírajících lidí.<sup>39</sup> Umírající William, bývalý horník, potřeboval pomoc, protože se obával vstoupit na svou „půdu“, tj. do prostoru svého života, kde leží skladem nepotřebné a použité věci. Leží zde neuklizené a neutříděné. Přestože se pokládal za ateistu, požádal hospicového kaplana, aby s ním probral jeho život. Prošli spolu postupně Williamův život od dětství až po plánování pohřbu. Tom Gordon nabyl přesvědčení, že William si „uklidil svou půdu“ a potom zemřel v klidu. Gordon píše:

Věřím, že William byl spirituální bytost zjevně zaujatá spirituálním hledáním – přes jeho protesty, že není spjat s žádným náboženstvím. Zatímco se snažil najít smysl svého komplikovaného života – uklidit si svou půdu před svou smrtí – nacházel jádro svého bytí, pátraje po smyslu, účelu a naplnění. To je podstatné pro lidský život. A je to spirituální (2001: 87).

Úkolem doprovázejícího bylo, aby v sobě William dokázal najít sílu k „úklidu“. Nicméně „úkol, který potřeboval William udělat, nemohl být a neměl být omezen do náboženského rámce“ (2001: 87). Jistě to byl úkol duchovní, ale nikoliv úzce křesťanský, či dokonce církevní. Pro pomoc v řešení tohoto úkolu se William obrátil na kaplana. Nezdá se však pravděpodobné, že žádost o podporu směřovala ke kaplanovi kvůli tomu, že byl křesťan. Snad to bylo spíše kvůli jeho stanovené roli, případně jeho výslovně vyjádřenému životnímu zakotvení a vnitřní integritě. Gordon každopádně dodává: „pokud chceme být autentičtí pro lidi při jejich duchovním hledání, potom musí být někdy naše pojetí Boha ponechána stranou. Náboženství nefunguje u každého (...)“ (2001: 87).

Uvedený příběh ukazuje, že pastorační doprovázení v Ježíšově duchu netematizuje vždy oblasti, které bychom si s ním spojili z hlediska církevního. A snad bychom mohli říci, že ani od kaplana, alespoň v uvedeném případě, se nemusí nutně očekávat výslovně církevně-křesťanské zakotvení. Domnívám se, že tento primát „pastorace s duchem“ před normativně usazenou pastoračí je možné obhájit i systematicko-teologicky.

Jon Sobrino chce rozvíjet takový obraz Krista, který bude smysluplně hovořit do situace lidské nouze. Jeho pneumatická christologie v *Jesus the Liberator* (1993) není abstraktní, ale

---

38

Srov. zobrazení ducha v písni *Mysterious Ways* a milosti ve filmu *Keeping Mom*, kapitola 1.

39

Výňatky z publikace Toma Gordona a jejich reflexi uvádím podle práce Ivany Adámkové, *Pastorace nemocných v terminálním stádiu života*. Bakalářská práce na ETF UK, Praha, 2011. Stránkování je podle originální publikace T. Gordona.

ptá se po Kristově jednání v duchu a vypočítává aspekty takové „praxe v duchu“ také u Kristových následovníků. Možná bychom o ní mohli dokonce hovořit jako o pneumatické soteriologii, neboť Sobrino v Kristu sleduje právě projevy spásně účinného Božího ducha. Teze o Božím duchu, který působí k lidskému osvobození a, jak vyznává křesťanská víra, historicky nejvýrazněji a jedinečně se projevil v osobě a díle Ježíše, nás obrací k pastorační práci. V díle Sobrina nacházíme vazbu mezi christologií a pastorační prací pro chudé a potřebné nejzřetelněji ze tří představovaných autorů.

V pastorační práci si někdy klademe otázku, zda „pastýřský“ aspekt práce zajišťuje spíše výslovně křesťanské, a ještě spíše církevní zakotvení pomáhajícího pracovníka, nebo je tento aspekt důsledkem živé víry a zbožnosti pomáhajícího pracovníka. Jinou možností je popsat některé specifické rysy sociální práce, které následně nazveme pastýřské aspekty. Jinými slovy, postupovat induktivně a empiricky. Tuto třetí cestu nacházíme nejen u Sobrina, ale především u samotného Ježíše. Lukášovo evangelium líčí Ježíšovu odpověď učedníkům Jana Křtitele, kteří se Ježíše přišli zeptat, zda on je ten očekávaný Boží zachránce a vysvoboditel, následovně: „(Ježíš) jim odpověděl: 'Jděte a vyříd'te Janovi, co jste viděli a slyšeli: slepí vidí, chromí chodí, malomocní jsou čistí, hluchí slyší, mrtví se křísí a chudým se káže evangelium. A blaze tomu, kdo se nade mnou nepohoršuje“ (Lk 7,22-23). Ježíš zde nepopisuje svou osobu a Boží vládnutí (*basileia*) jinak, než viditelnými projevy osvobození člověka. Pokud se toto děje, Boží vláda a její vyvolený zvěstovatel jsou již mezi námi.

Sobrino interpretuje tuto christologii zdola pneumaticky a hovoří o „konání s duchem“. Pokud se pastorační praxe děje v dobrém duchu, můžeme s důvěrou hovořit o tom, že dochází k následování Krista v jeho konání, jakkoliv anonymně a necíleně. Sobrino píše, že rozhodnutí se pro hodnoty Ježíšovy praxe, i implicitní, „v sobě již nese přijetí Ježíšovy autority“ (1993: 54). Praxe předchází své posouzení, a to platí i pro praxi pomáhajících pracovníků. V tomto smyslu pneumatická soteriologie předchází christologii a eklesiologii. Následné rozlišování mezi praxí s duchem, která odpovídá Ježíšem zvěstovanému způsobu konání a tedy jej, třeba nevědomě, následuje, a praxi vedenou jinými hodnotami, je možné učinit na základě vzpomínky (*anamnesis*) na historického Ježíše.<sup>40</sup> To už je dílo veskrze christologické a církevní.

Podobnost k tomuto aspektu pneumatické christologie můžeme najít v liturgické teologii. Epiklese jakožto svolávání Ducha svatého sice předchází anamnesi – vzpomínce na Kristovo dílo, ale potřebuje ji pro svou verifikaci. Jinými slovy, slavíme-li Boha v Duchu a prosíme-li, aby Duch Boží prostoupil nás a dary, které přinášíme, činíme tak to, co historicky jedinečně, zvěstně a exemplárně činil Ježíš Kristus.<sup>41</sup> Vedle liturgie můžeme pro zmíněný postup najít oporu též v patristice, konkrétně v ekonomii poznání a ekonomii spásy Řehoře Naziánského. Zatímco poznání Boha v dějinách se odvíjí od Otce přes Syna k Duchu, Boží sebedělení pokračuje a je námi rozpoznáno jako spásonosné obvykle nejprve díky pokračujícímu dějství Ducha a v příběhu Krista (Karfíková, 1997: 54-61).

---

40

K diskusi o různých přístupech k historickému Ježíši srov. pozn. č. 25.

41

Liturgické aspekty pneumatické christologie jsou diskutovány v článku 'Spirit christology in the light of eucharistic theology' (Clark, 1982). Text je součástí tohoto kurzu.

## Zmocnění Duchem jako cesta ke svobodě

Hovořit o Ježíši jako zachránci a příkladu znamená podle Rogera Haighta nejen rozpoznat jej jako „pravdivou manifestaci toho, kdo/co je Bůh,“ ale též jako „vzorec toho, čím se má stát existence člověka“ (1999: 463). Ve svém jedinečném vztahu k Bohu, který Janovo evangelium emfaticky vyjadřuje obraty jako „Já a Otec jsme jedno“ (J 10,30) a „Kdo vidí mě, vidí Toho, který mě poslal“ (J 12,45)<sup>42</sup>, není Ježíš pouze loutkou či nástrojem Boží vůle, ale je člověkem s vlastní vůlí a rozumem, který říká Bohu: „Ať se však nestane má vůle, ale tvá“ (Mk 14,36b). Když pak říkáme, že každý je povolán ke svobodě a k „investování“ své svobody tam, kde to stojí za to, tak to neříkáme kvůli Ježíši, ale s ohledem na přirozené tíhnutí každého člověka ke svobodě a seberozvoji. A překvapivě – u Ježíše vidíme, že když odevzdává svou svobodu, a dokonce i svůj život, do rukou Božích, není tím ve svém životním seberozvoji omezen, ale naplněn. Ježíš se tím stává příkladem této životní volby a Bůh ji potvrzuje. U Ježíše – ani u jeho následovníků – neplatí zdánlivě logická úvaha, že čím víc prostoru se dá Bohu, tím méně zbývá pro mě. Naopak, „Boží přítomnost a zmocnění (*empowerment*) nepřemáhají (*overpower*) lidskou svobodu, ale přesně ji aktivují, takže je daleko spíše povzbuzena než potlačena“ (Haight 1999: 455).

Ovšem, žít ve svobodě a rozvíjet svůj život pro ty skutečnosti, které za mou svobodu stojí, se nemusí vždy setkat s kladnou odezvou a pochopením. Takový byl osud Ježíše a takový bývá osud jeho následovníků. Víra ale žije z naděje, kterou biblické poselství nejvýrazněji dosvědčuje příběhem o vzkříšení. Co se zdá v lidském čase a prostoru ztracené, to může v Božím čase a prostoru najít své místo, uplatnění a opodstatnění. Někdy zažijeme toto „vzkříšení“ ztraceného tam, kde bychom to nečekali.<sup>43</sup> Někdy nám nezbývá než čekat na lepší ráno.

Uvedenou teologickou tezi, totiž že má cenu nechat se „zmocnit duchem“ a „ztratit svou duši“ pro toho, koho mám rád (srov. J 12,25), potvrzují četné příklady z pomáhajících profesí i ze služby blízkým. Jde o to, že k nalezení smysluplného života dochází lidé zejména tehdy, když se „zmocnění duchem“ (ať už tím chápeme jakoukoliv zdravou motivaci) rozhodují žít v otevřenosti pro potřeby druhých a se zájmem o jejich lidská práva. Rodiče pečující o dítě s postižením, rodina starající se o stárnoucí rodiče, sousedé podporující přestěhovaleckou rodinu od vedle – ti všichni tím realizují něco ze své svobody. Třebaže ji tím v různé míře ztrácejí, resp. proměňují ji v závazek, čas od času od nich slyšíme slova o vděčnosti a štěstí. Možná ne každý den a spíše šeptem, ale objevují se. Snad je to podobné, jako když evangelijní zvěst situuje Ježíšovo vzkříšení ze smrti k novému životu do tichosti a skrytosti, ne do svátečního dne, ale do všedního rána dne následujícího po svátku.

---

42

Domněnku, že některá novozákonní místa nemusí být čtena očima pozdější metafyzické dogmatiky, ale jde spíše o emfatické výroky spásně-dějinné christologie, formuluje Karl Rahner v esejí 'The Two Basic Types of Christology', která vyšla v řadě *Theological Investigations* (1975: 222).

43

Krásně vystihuje motiv „vzkříšení“ ztraceného příběh o marnotratném synu z 15. kapitoly Lukášova evangelia. Každé svědectví o nalezení síly k odpuštění a smíření či k přijetí odpovědnosti dosvědčuje, že „vzkříšení“ lze zažít i v dnešní době.

## Seznam literatury

- ADÁMKOVÁ, Ivana: *Pastorace nemocných v terminálním stádiu života*. Bakalářská práce na ETF UK, Praha, 2011.
- ALLEN, John L.: 'Doctrinal jousting. Theologian's work raises ire of Vatican, as well as questions about authority, process and the limits of scholarship'. In: National Catholic Reporter, [online], 25. 2. 2005.
- BEGBIE, Jeremy: „Through Music: Sound Mix“, In: BEGBIE, Jeremy: *Beholding the Glory. Incarnation Through the Arts*. London: DLT, 2000.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Christ the Center (Christology)*. New York: Harper & Row, 1966.
- CLARK, Neville S.: 'Spirit christology in the light of eucharistic theology'. In: The Heythrop Journal Volume 23, Issue 3, (1982) 270-284.
- DUPUIS, Jacques: *Who do you say I am? Introduction to Christology*. Maryknoll: Orbis, 1994.
- DUPUIS, Jacques: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll: Orbis, 1997.
- DUPUIS, Jacques: *Christianity and the Religions*. Maryknoll: Orbis, 2002.
- Evropský hodnotový systém. Komparativní výzkum*, 1999. Výsledky dostupné na [www.scac.cz](http://www.scac.cz).
- HAIGHT, Roger: *Jesus Symbol of God*. New York: Orbis Books, 1999.
- HAIGHT, Roger: *Dynamics of theology*. New York: Orbis Books, 2001.
- HODGSON, Peter C.: 'The Spirit and Religious Pluralism'. In: KNITTER, Paul F. (ed.): *The Myth of Religious Superiority. A Multifaith Exploration*. New York, Maryknoll: Orbis Books, 2005.
- HOŠEK, Pavel, 'Jacques Dupuis - Kristus mezi náboženstvími'. In: JANDEJSEK, Petr a kol.: *Hledání Ježíšovy tváře. Christologická čítanka*. Praha: Jabok, 2010.
- JANDEJSEK, Petr a kol.: *Hledání Ježíšovy tváře. Christologická čítanka*. Praha: Jabok, 2010.
- KASPER, Walter: *Jesus the Christ*. London: Burns and Oates, 1976.
- KARFÍKOVÁ, Lenka: *Studie z patristiky a scholastiky*. Praha: Oikoymenh, 1997.
- NOBLE, Tim, 'Jon Sobrino – Ježíš osvoboditel'. In: JANDEJSEK, Petr a kol.: *Hledání Ježíšovy tváře. Christologická čítanka*. Praha: Jabok, 2010.
- POKORNÝ, Petr: *Ježíš Nazaretský: historický obraz a jeho interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2005.
- POSPÍŠIL, Ctirad V.: *Ježíš z Nazareta. Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP, 2002.
- RAHNER, Karl-VORGLIMLER, Herbert: *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996.
- RAHNER, Karl: *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2004.
- RAHNER, Karl: *Theological Investigations*. Vol. XIII. London: Darton, Longman & Todd, 1975.

- RAHNER, Karl: *Theological Investigations*. Vol. XVII. London: Darton, Longman & Todd, 1981.
- RATZINGER, Joseph: *Ježíš Nazaretský*. Brno: Barrister and Principal, 2007.
- SOBRINO, Jon: *Jesus the Liberator*. New York, Maryknoll: Orbis Books, 1993.
- WALDENFELS, Hans, 'Theologians under Roman Suspicion: Anthony de Mello SJ – Jacques Dupuis SJ - Roger Haight SJ – Jon Sobrino SJ'. In: *Stimmen der Zeit*, 4/2008, 219-231.

## Doplňkový studijní text

### Pneumatická christologie ve světle eucharistické teologie

Neville S. Clark

Papežská gregoriánská univerzita, Řím

V posledních patnácti letech spočíval hlavní zájem systematické teologie v christologii, zatímco lidová zbožnost vedla k hlubšímu promýšlení osoby a působení Ducha svatého. Tato dvě témata jsou spojena v pneumatické christologii, která se pokouší o vysvětlení ekonomie vtělení s odkazem na působení Ducha. Tento vývoj byl poprvé signalizován předběžnými články od Geoffrey Lampe a Normana Hooka<sup>44</sup> a od té doby došlo k intenzivnímu výzkumu, zejména v oblasti biblických zdrojů této christologie.

Přesto existuje ještě jeden důležitý zdroj, který dokazuje koherenci určité formy pneumatické christologie, a tím je liturgie. V samém srdci mše svaté je zpřítomněn Kristus a jeho milost je sdílena v Církvi. To se děje dílem Logu a Ducha, slovy ustanovení a epiklese. Tato vzájemnost byla v určitých obdobích na Západě zastřena, což vedlo ze strany východní ortodoxie k obvinění z 'christomonismu'.<sup>45</sup> Nicméně v ne-římských západních ritech byla určitá forma epiklese vždy důležitá a zjevná epiklese k proměnění darů se nachází ve všech třech eucharistických modlitbách reformovaného římského misálu. Existuje přísný paralelismus mezi ekonomikou vtělení a eucharistie, což může být využito pro jejich vzájemné porozumění, jak ukázal První vatikánský koncil. Doporučil, aby teologická metoda *nexus mysteriorum inter se*, ve které je „rozum osvěcovaný vírou“ podpořen „spojením tajemství mezi sebou a s posledním cílem člověka“ (DS 3016). Naše studie si klade za cíl prozkoumat vztah těchto dvou tajemství v patristických spisech a liturgických textech, se zvláštním přihlédnutím k ocenění nebo naopak devalvací role Ducha svatého v těchto zdrojích. Uvidíme, že v komunitách, jejichž liturgie obsahují čistou epiklesi, panuje větší otevřenost k vzestupné christologii toho typu, který lze nalézt v pavlovském korpusu. Západní scholastika přísně a dokonce násilně vyloučila epiklesi ve snaze bránit dostatečnost slov ustanovení pro způsobení transsubstanciace prvků, což se odráželo v podobném monolitickém přihnutí ke schématu sestupujícího Logu v christologii.

Současné přehodnocení vztahu Syna a Ducha v latinské liturgii naznačuje, že může, nebo by ve smyslu *nexus mysteriorum* dokonce měla, existovat komplementarita rolí na poli christologie. Do této doby byla pneumatická christologie přijímána s podezřením, protože může být jednoduše spojována s adopcionismem. Jestliže ale připustíme, že menší tajemství může osvěcovat tajemství vtělení, objevíme, že připsání podstatného působení Duchu nemusí nutně odvádět od tradiční ortodoxie.

---

44

G.W.H. Lampe, 'The Holy Spirit and the Person of Christ', in S.W.Sykes and J.P.Clayton (eds.), *Christ, Faith and History* (Cambridge, 1972); Norman Hook, 'A Spirit Christology', *Theology* 75 (1972), ss. 226-32.

45

Cf. Y. Congar, 'Pneumatologie ou „Christomonisme“ dans la tradition latine', *ETL* 45 (1969), ss. 394-416.

Navíc náš přístup, který začíná studium christologie u eucharistie, která je „mikrokosmem“ vtělení, má určitou opodstatněnost. První křesťané byli nejdříve věřící, až pak teologové. My budeme používat úhelný kámen pravé víry vyjádřený Sv. Irenejem před osmi sty lety: „Naše učení je v souladu s eucharistií a eucharistie ho potvrzuje“ (*Adv. Haer.* IV, 18, 5).

## 1

Paralelu mezi pneumatickou christologií a pneumatickou sakramentologií lze vystopovat již ve spisech Nového zákona, kde jsou pneumatologická tvrzení o Ježíši často zasazena do liturgického kontextu. C.K. Barnett upozorňuje na takový *Sitz im Leben* řeči o Duchu ve Čtvrtém evangelii.<sup>46</sup> Zdá se, že Jan zvolil klíčové liturgické body, aby prosadil přijaté své vyspělé christologie, protože tak posluchači uznali, že jeho učení je konzistentní a založené na božské ekonomii, kterou již zažili. Tak například Barnett vidí slova „Duch je ten, kdo dává život, tělo nedokáže nic“ (6,63) jako osvětlení celého diskurzu kapitoly 6. Christologie je zde implicitně přesvědčivá, protože je ve shodě s eucharistií a v obou případech je pravda, že „tělo Ježíše má smysl, protože Ježíš je stále spojen s Božím Duchem“ (Barnett, s. 7). Patrističtí komentátoři Janova evangelia věnují velkou pozornost této eucharistické řeči a velekněžské modlitbě v kapitole 17 právě kvůli svému učení o působení Ducha svatého a jeho významu pro dobové christologické diskuze.<sup>47</sup>

V Novém zákoně je řada textů, které jsou považovány za biblický základ epiklese v liturgii, ale mají stejně důležité christologické implikace. Typickým příkladem je text z Listu Židům (9,14), který mluví o „krvi Krista, který sám sebe obětoval Bohu skrze věčného (var. Svatého) Ducha“. Bylo jen přirozené, že byl tento text využíván právě díky svému kontrastu s bohoslužbou podle Staré smlouvy k vysvětlení působení Ducha, a bylo na něj odkazováno jak ve východní, tak i v západní liturgii.<sup>48</sup> Přesto je jeho prvotní smysl soteriologický a komentátoři jej dávali do souvislosti s klasickým textem pavlovské pneumatické christologie v Listu Římanům 1,4. Ještě překvapivější je patristické použití evangelijního líčení početí Ježíše z Ducha svatého k osvětlení způsobu transsubstanciace v eucharistii. V syrských textech, například, slova ustanovující sestoupení Ducha svatého na eucharistické dary jsou shodná s těmi, která vysvětlují jeho sestoupení na Pannu Marii v okamžiku vtělení. Odpovídají řeckým slovesům *eperchomai* a *episkiazō* vložených do úst Gabrielovi oznamujícímu „způsob“ vtělení Panně Marii (DTC V, col. 224).

Nakonec se musíme ještě stručně zabývat otázkou formule posvěcení při Poslední večeři: jak porozumět odkazům k požehnání (*eulogēsas* [jen Mt a Mk]) a díkůvzdání (*eucharistētas*) v příbězích o ustanovení? Interpretace nebyly objektivní. Středověcí západní teologové nechtěli připustit, že slova ustanovení byla nejdůležitější formou posvěcení v jejich době, chtěli ukázat, že tomu tak bylo i při Poslední večeři. Někteří učili, že zmiňovaná požehnání byla jen nedůležitými přípravnými rituály (DTC V, col. 228), zatímco jiní, jako třeba Štěpán z

---

46

C.K.Barrett, 'The Holy Spirit in the Fourth Gospel', JTS, N.S. I (1950), ss. 1-15.

47

Cf. Maurice Wiles, *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge, 1960).

48

S. Salaville, 'Epiclese eucharistique', DTC V, 1 (1931), col. 222.

Autun, věřili, že požehnání byla jen *sotto voce* odříkanými slovy ustanovení (To je mé tělo, to je má krev) dříve než je náš Pán vyslovil nahlas, aby jim naučil apoštoly.<sup>49</sup> Svátý Tomáš plně pracuje s takovými interpretacemi (ST III 78, 1,1). Ve skutečnosti se zdá pravděpodobnější, že díkůvzdání mělo konsekrační povahu a že takzvaná slova ustanovení pouze vyhlášovala to, co se už stalo. Toto spíše groteskní středověké překroucení svědectví Nového zákona mělo nejen christologický, ale i liturgický motiv. Teologové toužili ukázat, že Syn je ve svém poslání zcela nezávislý, že je schopen vykonat toto božské dílo svým vlastním slovem. Byli si vědomi, že zmínky o tom, že se Kristus modlí, připouští subordinacionistické interpretace.<sup>50</sup> Na druhou stranu, připuštění díkůvzdání – dokonce i když se nejedná o čistou epiklezi – bere vážně lidství Krista a spojitost jeho zkušenosti se zkušeností křesťana a otvírá možnost pro působení Ducha.

## 2

V patristickém období byl vztah mezi eucharistií a vtělením vyjádřen téměř vždy implicitně v podobnosti, s jakou pisatelé pojednávali o těchto dvou oblastech. Někdy však byl překvapivě explicitní, tak jako tomu bylo v nejranějším patristickém svědectví o podobě eucharistie, v *První apologii* Justina Martyra. Justin píše, že „stejně jako se náš Spasitel Ježíš Kristus stal tělem skrze Boží Slovo, tak jsou i chléb a víno ‘posvěceny’ *di’euchēs logou*“<sup>51</sup>. Čistá christologie Logu, které tato výpověď odpovídá, napovídá, že se zde Justin odkazuje na epiklezi Logu. Justin je typickým příkladem toho, že církve druhého století postrádala pneumatickou christologii, což vedlo gnostické sekty k tomu, že se samy pokusily přivlastnit si Ducha. Především Valentiniáni odmítali dar Ducha skrze církevní křest a kladly velký důraz na ritus pomazání následující po křtu. To bylo spojeno s pneumatickou christologií, jak nám ukazuje Filipovo evangelium:

Pomazání olejem (chrisma) je nadřazené křtu, protože podle tohoto pomazání se nazýváme křesťany, nikoliv podle křtu. A Kristus je též tak nazýván podle tohoto pomazání (chrisma).

Neboť Otec pomazal Syna, Syn pomazal apoštoly a apoštolové pomazali nás.<sup>52</sup>

V tomto kontextu Irenej, ačkoliv podporoval christologii typu Logos-Sarx a od Justina ho dělí pouze třicet let, požaduje, aby se církve znovu vrátila k Duchu a k moci udělovat jej. Proto někdy používá jazyk připomínající pavlovskou pneumatickou christologii, jako když mluví o pšeničném zrně, které „padne do země a zahyne, povstane v mnohonásobné síle skrze Božího Ducha a stane se eucharistií“ (*Adv. Haer.* V, 2, 3). Zde se naznačuje něco jiného než úplná dostatečnost slov Slova a je důležité, že od této doby se v liturgii objevuje epikleze Ducha.

---

49

*Tractatus de sacramento altaris* (PL 172, col 1292).

50

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, ed. 2 (London, 1975), s. 189.

51

1 Apol. 66, 2; J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, ed. 5 (London, 1977), s. 197.

52

GPhil 95; *The Gospel of Philip*, překlad R. McL. Wilson (London, 1962), s. 50. Cf. T. Matsh, ‘The Holy Spirit in Early Christian Teaching’, *ITQ* 45 (1978), ss. 101-16, na s. 112.



Zvláštní pozornosti je hoden způsob, kterým eucharistie odráží hlavní christologické spory mezi Antiochijskou a Alexandrijskou školou. Je zřejmé, že obě školy chtěly definovat božství Ducha proti ariánům, ale jejich porozumění životodárné funkci Ducha ve vztahu ke Kristu se lišilo podle toho, jak si dále přáli poukázat na jednotu nebo dualitu Krista, jeho naprostou jedinečnost nebo na jeho spojitost s těmi, které zachránil.

Christologie typu Logos-Sarx, která dominuje alexandrijské tradici, bere jako výchozí bod sestupný pohyb uvedený v úvodních verších Janova evangelia: „Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi“. Ve světle této ohromující vize lidství Krista stejně jako jakýkoliv přechod nebo proměna v jeho životě, smrti a vzkříšení blednou a ztrácejí na významu. Již od vtělení „tělo Krista, proměněné silou Logu, sdílí život a božskou přirozenost.“<sup>53</sup> Jeho smrt a vzkříšení se jeví spíše jako podmínky, které svou silou rozpouštějí překážky hříchu a smrti, a tak nám umožňují účastnit se společenství života, které je naplněno již v okamžiku Vtělení. V tomto schématu představuje Duch dar Logu pro nás, a v životě Krista je dílo Ducha zcela závislé na iniciativě Logu. V tomto smyslu říká Atanáš:

On není posvěcený, on je Posvětitel, neboť on není posvěcen jiným, ale sám sebe posvěcuje, abychom my mohli být posvěceni v pravdě. Jak se to stane? Co jiného myslí, když říká: 'Když se stávám člověkem, já, jsa Slovem Otcovým, dávám Ducha sám sobě. A já, jsa člověkem, posvěcuji se v Něm, takže napříště mohou být všichni ve Mně, který jsem pravda (neboť *Tvé Slovo je pravda*), posvěceni'.<sup>54</sup>

Je tak přirozené, že pokud mluví Alexandrijští o eucharistickém těle Ježíše, trvají primárně na skutečnosti, že toto tělo je tělem Logu a směřují k potlačení jakékoliv zmínky o proměňujícím díle Ducha. Podstatnou úlohou Ducha v eucharistii, stejně jako v širší ekonomii, je pro ně posvěcení věřících, ne eucharistických způsob. Cyril Alexandrijský tak říká: „Tělo samotného Pána bylo posvěceno mocí Logu, který s ním byl spojen, ale stalo se pro nás v Eucharistii [lit. tajemná *eulogia*] tak účinným, že je schopné poskytnout nám svoje vlastní posvěcení“.<sup>55</sup> Eucharistické tělo je vzkříšeným tělem ne proto, že jím musí být samo v sobě (protože Ježíš *jako Logos* vlastní božského Ducha), ale proto, že v nás může působit účast na božství.

Vše řečené se krásně odráží v alexandrijské skupině anafor. V anafore připisane Serafionovi, biskupovi v Thmuis, která reprezentuje alexandrijskou tradici kolem roku 350 n. l., je osoba Ducha systematicky vylučována. Anafora obsahuje epiklese předcházející i následující slova ustanovení. První z nich oslovuje Otce, aby „také tuto oběť naplnil svojí silou a účastí“, a to na místě, kde je obvykle žádán, aby jí naplnil Duchem svatým. Po slovech ustanovení je žádán, aby poslal, opět ne Ducha, ale tentokrát Slovo, aby způsobilo transsubstanciaci: „Ať tvé Svaté Slovo, ó Bože pravdy, sestoupí na tento chléb, aby se stal tělem Slova, a na tento kalich, aby se stal krví pravdy“.<sup>56</sup> Další dvě dochované anafory z této skupiny (Sv. Marek a

53

J.M.R. Tillard, *L'Eucharistie, Pâque de l'Église* (Paris, 1964), s. 60; překlad byl korigován z velmi neuspokojivého E.T., *The Eucharist, Pasch of God's People* (New York, 1967), s. 73.

54

*Contra Arianos* I, 46 (PG 26, 107B), E.T. in *Library of the Fathers* (Oxford, 1842), s. 247.

55

*In Joan.* XI, 9, on Jn 17:13 (PG 74, 528B), překlad také nezbytně opraven z E.T. of Tillard, s. 77.

56

(Anglický) překlad od J.H. Mc Kenna, *Eucharist and Holy Spirit* (Great Wakering, 1975), s. 28.

fragment Der Balyzeh) se snaží poskytnout nějakou výpověď o úloze Ducha, když odkazují na seslání Ducha před ustanovením. Sv. Marek též obsahuje poinstituční epiklese, která se sice zdá být konsekrační, ale je zde důležitý významový postup modlitby: eucharistické způsoby se mají stát tělem a krví „našeho Pána, Boha, Spasitele a Krále Ježíše Krista ... tak aby se staly pro ty, kteří je přijmou, zdrojem zdraví, sebekázně, víry“ a tak dále (McKenna, *ibid.*, s. 25). Působení Ducha na eucharistické způsoby se tedy nezdá být primárně konsekračním (to se zřejmě mělo dít slovy ustanovení), ale bylo zaměřeno na to, aby se způsoby staly účinnými pro věřící. To je patrně zcela v souladu s Cyrilovým popisem. Můžeme říci, že pro alexandrijskou tradici platí, že epiklese předcházející slova ustanovení je ekvivalentem zvěstování, ve kterém je Duch nezbytně přítomen jako vedlejší efekt přítomnosti Slova. Epiklese, která následuje slova ustanovení, je chápána jako působení Ducha ve velikonočním tajemství, které je nutně vyžadováno z důvodu posvěcení věřících. Poinstituční epiklese Logu v Serafionově anafoře je určitě mimořádná, ale je varováním před tím, jaké důsledky může mít extrémní linie Alexandrijské školy.

Antiochijská vize Ježíšova tajemství je samozřejmě zcela jiná. Přijala běžnější vzestupné schéma člověk-Bůh z pavlovské teologie. Dává menší důraz na božské přijetí Ježíšova lidství od vtělení, ale spíše zdůrazňuje proměnu uskutečněnou v lidství v okamžiku oslavení. Netvrdí, že Ježíš, obyčejný člověk, byl učiněn Bohem až ve vzkříšení, ale se zřetelem k různým okamžikům odhalování jeho pozemského tajemství se soustředí na fakt, že Syn Boha, který se stal Služebníkem, obdrží svůj slavný stav Pána až v tomto posledním okamžiku. Zájem Antiochijských tak neleží především v ontologické ústavě Krista, ale v jeho historickém působení, a plně oceňuje jeho lidství a skutky. Zatímco v alexandrijském pojetí se velikonoční tajemství jeví jen jako podmínka, zde je naprosto klíčovým. Antiochijské si přejí zdůraznit spojitost Kristova lidství s lidstvím naším a nezbytnost Vzkříšení pro obě, dokonce za cenu zastření přítomnosti božské osoby Logu v Kristově lidství. Antiochijská škola neměla detailně rozvinutou pneumatickou christologii, ale její přístup a důraz na vzkříšení, jako na okamžik, kdy Kristus obdrží plnost Ducha s mocí vyzářovat jej na ostatní, ukazuje, že s takovou christologií jasně sympatizuje.

Mým cílem je ukázat, že klasický představitel této školy Theodor z Mopsuestie, může být ve skutečnosti nazýván pneumatickým christologem. Snažil se překonat vrozenou dualitu antiochijského přístupu pomocí modelu inspirujícího Ducha, což může být prokázáno z liturgie, spojené s jeho jménem, z jeho mešních homilií a ve světle těchto dvou zdrojů přímo z jeho christologických prací. Theodorova anafora se zachovala, stejně jako mnoho jeho spisů, ve Východní syrské (nestoriánské) církvi. S Theodorovou anaforou jsou spojovány Nestoriova anafora a anafora apoštolů Addai a Mari. Poslední z uvedených textů je často předmětem diskuze, protože neobsahuje žádná slova ustanovení. Byl tento fakt znamením naprosté převahy epiklese Ducha nad slovy Logu? Jedná se o pokus reprodukovat okolnosti Poslední večeře? Nebo byla slova ustanovení jednoduše předpokládána a nepovažovalo se za nutné zařadit je do textu? Nicméně Theodorova epiklese je mnohem bohatší, co se týče popisu působení Ducha:

At' milost Ducha svatého sestoupí na nás a na tuto oběť a at' Duch přebývá v tomto chlebu a kalichu a sestoupí na ně, a požehná je a posvěť a označí je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého. A silou tvého jména at' se tento chléb stane tělem našeho Pána Ježíše Krista a tento kalich drahou krví našeho Pána Ježíše Krista (Mc Kenna, s. 38).

Jak ještě uvidíme, použití slova „prebývat“ je obzvláště významné s ohledem na Theodorovu christologii a umístění žádosti o transsubstanciaci po slovech ustanovení naznačuje, že slova ustanovení jsou sama o sobě nedostačující pro poskytnutí dokonalé přítomnosti.

Tato liturgie je nejlépe komentována v Theodorových *Katechetických mešních homiliích*, kde je jasně řečeno, že eucharistické tělo je pneumatickým tělem vzkříšeného Ježíše. Existuje jednoznačná paralela mezi působením Ducha v eucharistii s dovršením Kristova poslání při

vzkříšení. Theodor výmluvným způsobem používá verš z Janova evangelia (6,63), aby ukázal absolutní nezbytnost Ducha. Tělo a krev mohou být proměněny pouze

milostí a přítomností Ducha svatého ... Neboť dokonce ani tělo našeho Pána se netěšilo nesmrtností a moci nesmrtnost předávat svou vlastní přirozeností, ale pouze darem Ducha svatého. Vzkříšením z mrtvých bylo jeho tělo sjednoceno s božskou přirozeností, a tak se stalo nesmrtným a zdrojem nesmrtnosti pro ostatní.<sup>57</sup>

Tento základní vzor je v kázáních mnohokrát opakován a jde zřetelně v linii myšlení sv. Pavla v Listu Římanům (1,3-4): „evangelia o jeho Synu, který tělem pocházel z rodu Davidova, ale Duchem svatým byl ve svém zmrtvýchvstání uveden do moci Božího Syna“. Ale kritici z řad monofyzitů tvrdili, že Theodorova slova naznačovala, že Ježíš nebyl Bohem od okamžiku početí. Theodor také používal termín pomazání pro obě tajemství:

Takže když biskup říká, že toto je tělo a krev Krista, jasně ukazuje, že se jimi staly příchodem Ducha svatého a že se skrze něho stávají nesmrtnými. Stejně jako bylo tělo našeho Pána jasně odhaleno jako nesmrtné, když obdrželo Ducha a jeho pomazání, tak také v liturgii tělo a krev, které byly obětovány, obdrží příchodem Ducha jakési pomazání milostí, která na ně sestupuje. Od tohoto okamžiku věříme, že jsou tělem a krví Krista, prosté smrti, porušení, utrpení a změny, jako tělo našeho Pána po vzkříšení.<sup>58</sup>

Ve světle tohoto eucharistického učení jsme schopni zakotvit úlohu Ducha v Theodorově christologii. Tato velmi na Ducha orientovaná liturgie nám poskytuje kontext pro Theodorovu christologii a vede nás k poznání její povahy. Jedná se o pneumatickou christologii. Duch má pro Theodora ve skutečnosti klíčový význam v překonávání problému jednoty Krista. To si dnes již neuvědomujeme tak zřetelně jako jeho současníci. Svými nepřáteli byl nazýván *Paulus* (Samosatenus) *redivivus*, učící adopcíánskou christologii. Zdá se pravděpodobné, že adopcíánská hereze ve Španělsku 8. století měla původ v použití jeho spisů. Adopcionismus samozřejmě představuje jedno z velkých nebezpečí pneumatické christologie.

Theodor toužil zachovat jak božství Logu, tak i lidskou integritu Krista. Ale v čem spočívalo spojení Božství se stvořením? Vyjadřuje Theodorova Jedna osoba podstatnou jednotu nebo pouze jednotu morální a dynamickou? Theodor nepochybně prosazoval jednotu a vysvětloval ji ve smyslu přebývání nebo přebývání „se zalíbením“, což je terminologie, která umožňuje zachovat jak spojitost, tak i rozdílnost Kristova a našeho lidství. Jedná se o „způsob božské spolupráce, nadřazený v trvání a stupni, nikoliv však ve své podstatě, spolupráci, která vystihuje přebývání Boha 'se zalíbením' v ostatních svatých“.<sup>59</sup> Výraz „se zalíbením“ už naznačuje adopcíánskou pozici a ta je potvrzena použitím typologie prvního a posledního Adama, která je tolik důležitá pro pavlovskou pneumatickou christologii.

To se stává zcela explicitním, když Theodor odpovídá na otázku, v jakém smyslu je prvorozený ze stvoření Božím Synem. Jak píše A. Sullivan: „Odpověď je jasná: je to

57

*Hom. Cat. XV, 10-11, ed. R. Tonneau, Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste (StT 145, Vatican City, 1949), s. 475, (anglický) překlad E.J. Yarnold, The Awe-Inspiring Rite of Initiation (Slough, 1971), ss. 215-6.*

58

*Hom. Cat. XVI, 12, ed. Tonneau, s. 553, (anglický) překlad in Yarnold, s. 246, doplnil překlad, kde byla vynechávka. Cf. Also Tillard (n. 10 nahoře), francouzsky, s. 87, E.T. s. 107, a Mc Kenna (p. 13 nahoře), s. 61.*

59

*F.A. Sullivan, The Christology of Theodore of Mopsuestia (Rome, 1956), s. 254.*

adoptivní přijetí za syna, které mohou sdílet jeho bratři. Proto je Jediný Syn Synem Boha svou přirozeností, ale prvorozený ze stvoření se stává Synem adopcí“ (ibid., s. 268). A toto přijetí nastává, jak bychom předpokládali podle Theodorovy liturgie a kázání, působením Ducha, což je obratně vyjádřeno v dalších textech. Theodor říká o Kristu: „neboť díky spojení s Božím Slovem, zprostředkováním Ducha, má podíl na pravém synovství“ a o křesťanu: „tato jednota je způsobena prostřednictvím daru Ducha“.<sup>60</sup>

Theodor nejde tak daleko, aby mluvil o Kristově božství jako o Duchu, ale nedokáže dostatečně rozlišit mezi Bohem v Kristu a Bohem v Kristově lidu, o čemž Geoffrey Lampe poznamenává, že je pro pneumatickou christologii příznačné. A E. Amman v jinak celkově kladném pojednání o Theodorovi uzavírá: „Kristus ve spisech *De Incarnatione* a *Contra Apollinarem* se někdy začíná spíše podobat 'grand inspiré' než Božímu Synu“.<sup>61</sup> Theodor byl odsouzen především díky spojení s Nestoriem, ale jeho učení zajistilo Duchu úlohu v liturgii a v myšlení Východu. V tomto ohledu jeho exkurz o pneumatické teologii zanechal trvalou a cennou stopu v tradici.

Spor mezi oběma velkými školami nebyl pouze akademický: Chadwick ukázal, že v popředí jejich zájmu stál vliv jednotlivých christologií na učení o eucharistii. Máme důvod se domnívat (a je to zajímavé s ohledem na naši metodu), že tyto christologie se musely přizpůsobit již vzniklému eucharistickému vzoru, který byl možná považován za objektivnější a respektovanější normu, než Písmo podléhající různým interpretacím. Pro Cyrila Alexandrijského je každá eucharistie reinkarnací Logu, který tam je *palin en sōmati*, a jehož *idia sarx* je dáváno přijímajícím. Tak je jeho hořký útok na Nestoria a Antiochijské motivován snahou chránit samotné srdce své zbožnosti. Když oni definují jednotu jako *akra synapheia*, Cyril nedokáže připustit, že pouhá *synapheia* (tento termín používá Cyril pro jednotu mezi Bohem a věřícím křesťanem)<sup>62</sup> je postačující k tomu, aby učinila tělo Kristovo životodárným. Jenom fundamentální jednota obdaří tělo božskou silou, která působí v eucharistii. Pro Cyrila Nestoriova teorie spojení činí tělo v eucharistii tělem obyčejného člověka, ne *idia sarx* Logu, takže není prostředkem milosti, ale spíše činí z přijímání akt kanibalismu. Eucharistie však měla pro Nestoria obrovský význam. Byl to způsob zdůraznění spojitosti našeho a Kristova lidství. Henry Chadwick to dobře shrnuje:

Jsme jeho bratři, a tak s ním solidarizujeme v obecném lidství. Ale s Logem nemáme my lidé tento druh solidarity. To, co přijímáme v eucharistii, je jeho tělo a krev, které jsou jedné podstaty s naším tělem a krví, a tak je nám umožněno mít podíl na jeho vzkříšení a nesmrtnosti. Pro Nestoria ... Cyrilovo učení naznačuje, že lidství bylo přeměněno v božství, že tělo přestává být tělem, a tak Kristovo lidství již není v žádné solidaritě s lidstvím naším.<sup>63</sup>

---

60

*Comm. in Evang. Ioh.*, ed. J.-M. Vosté, CSCO, Ser. Syr. 3, Syr. ss. 38, 298; překlad (latina), ss. 26, 213, citováno Sullivanem, ss. 273, 279.

61

„*Théodore de Mopsueste*“, DTC XV (1946), col. 278

62

*Adv. Nest.* II, 12(13) (PG 76, 105); E.T. in *Library of Fathers* (Oxford, 1881), s. 77.

63

H. Chadwick, „Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy“, *JTS*, N.S. II (1951), ss. 145-64, na s. 157.

U obou škol byla christologie částečně konstruována tak, aby chránila eucharistii jako přítomný a efektivní prostředek spásy a zdá se pravděpodobné, že totéž se dalo říci o Theodorově pneumatickém chápání těchto dvou tajemství. Můžeme říci, jak Theodor naznačuje, že pneumatická teologie je nezbytně připojena k učení o eucharistii, ze které čerpáme životodárného Ducha a stáváme se účastníky vzkříšení?

Následující alexandrijskou linii, latinská tradice je poznamenána živoucím smyslem pro transcendenci Slova v komplexu hypostatické unie, což mělo mít význačný vliv na středověkou zbožnost. Ale bylo to už o staletí dříve, kdy latinská volba Alexandrijské školy plně projevila svůj vliv. W. H. Frere ukázal, že je potřebné rozlišovat římskou liturgickou tradici a liturgickou tradici Afriky, Galie a Španělska.<sup>64</sup> Liturgie těchto oblastí dávají prominentní úlohu Duchu svatému. Jak se tento zřejmě východní vliv objevil na Západě, je těžké zjistit, ale zdá se pravděpodobné, že Afrika sehrála roli prostředníka. Pneumatický christolog Lactantius pocházel ze severní Afriky. Pokusy vystopovat původ vlivu pojednání o Duchu v liturgii, které dlouho přežilo christologii, končí u Augustina. Jak Lactantius, tak Hilarius z Poitiers, jeho následovník v tomto typu teologie, obdržel svou teologickou formaci v Malé Asii, ale jejich myšlení nelze jednoduše srovnat s antiochijskou pozicí. Duch je zde mnohem více v popředí. Lactantius a Hilarius mnohem více využívají definici Boha jako Ducha v J 4,24 a také se zabývají nejednoznačnostmi obsaženými v klíčových slovech z Lk 1,35. M. Simonetti ukazuje, jak to přispělo k identifikaci Ducha svatého s preexistujícím Kristem. V Lactantiovi nacházíme: „Renatus est ergo Virginie sine patre tamquam homo: ut quemadmodum in prima nativitate spiritami creatus ex solo deo sanctus spiritus factus est, sic in secunda carnali ex sola matre genius caro sancta fieret“.<sup>65</sup> Zde je přirozeně tendence k binitarianismu, učení, které našlo oficiální vyjádření v Prohlášení koncilu v Serdici.<sup>66</sup>

Tato teologie vyšla z obliby v době po čtvrtém století, kdy Západ potřeboval formulovat odpovídající učení o Trojici, ale vážný zájem o pneumatologii přežil v liturgii. Neřímské západní rity se začaly formovat v době, kdy tato teologie byla na svém vrcholu. A tak je lákavé zde vidět spojitost. Ale je možné, že liturgická tradice měla vlastní přímé napojení na Východ, snad prostřednictvím mnišství v Africe nebo řecky mluvících kolonií na jihu Francie. V těchto západních liturgiích je Duch zcela určitě pojednáván jako dar, který však také sám významně jedná. Například ve španělském ritu se nacházejí modlitby označované jako *post secreta*, *post Pridie* nebo *post mysterium*, které žádají, aby byla oběť posvěcena Duchem

64

*The Anaphora or Great Eucharistic Prayer* (London, 1956), s. 97.

65

„Note di cristologia pneumatica“, *Augustinianum* 12 (1972), ss. 199-232, na s. 225, citát Lactantia, *Epit.* 38 [43], (CSEL 19, s. 715; překlad in *Library of Fathers XXII* (Oxford, 1871), s. 127: „Proto se narodil podruhé jako muž, z panny, bez otce, aby tak jako ve svém prvním duchovním zrození, když se zrodil pouze z Boha samotného, mohl být učiněn posvátným duchem [sic: lépe, svatým duchem ], tak ve svém druhém a tělesném zrození, když se narodil pouze z matky, se mohl stát svatým tělem...“

66

Simonetti (p. 22 nahoře), s. 228.

svatým, a tak připodobněna tělu a krvi Kristově.<sup>67</sup> Svatý Isidor ze Sevilly to komentuje tak, že slova Páně jsou esenciální, ale musí být ještě doplněna dalším posvěcením Ducha svatého. Podobné modlitby se též nacházejí v monských mších galijského ritu, kde je požadován Duch, aby způsobil *transformatio* těla a krve tak, aby se staly *pura, vera, legitima eucharistia*.<sup>68</sup> Tento jazyk také nebyl cizí Itálii, kde na konci pátého století mluví papež Gelasius o tom, že působení Ducha dovršuje svátost: „Spiritu sancto perficiente“ (Havet, s. 82). Podobně v Africe je znám dvoufázový proces posvěcení, jak poznamenává Havet: „Proto nacházíme u Fulgentia z Ruspe myšlenku posvěcujícího díla Ducha svatého, prováděném na již přítomném těle a krvi Krista“ (Havet, s. 77, Clarkův překlad). Zdá se, že slova posvěcení zpřítomňují tělo a krev Krista s ohledem na oběť a působení Ducha je činí živým tělem, které nám přináší užitek. Tento vzorec rozvíjí Fulgentius ve svých pokynech Monimovi.

Fulgentius byl horlivým žákem svatého Augustina a svatý Isidor ze Sevilly je znám jako zprostředkovatel Augustina středověkému Západu. Augustin nepojednává přímo o způsobu posvěcení, ale je zřejmé, že pro něj nejsou *evangelia verba* postačující (Havet, s. 80). Víme, že africký ritus z této doby obsahoval invokaci Ducha svatého a Augustin měl toto určitě na mysli, když psal: „tyto způsoby ... jsou posvěceny a stávají se tak velkou svátostí pouze neviditelným působením Ducha Božího“ (*De Trin*, III, 4). Uchování a obohacení Augustinova učení v neřímských západních liturgiích bylo umožněno prostřednictvím Isidora, který k nim snad připojil vhodné pasáže z východních otců. V těchto liturgických textech byl zachován vzorec božské ekonomie s mnoha prvky, které jsou běžné pro pneumatickou teologii, a čas od času byl tento vztah odhalen. Například Paschasius Radbert píše: „právě tak jako bylo jeho tělo v pravdě utvořeno z Panny Marie, a bez tělesného styku, tak tímž Duchem jsou totéž tělo a tatáž krev tajemně posvěceny z podstaty chleba a vína“.<sup>69</sup>

Ale takové úryvky jsou řídké. Většinová teologie Západu úplně ignorovala vzorce místních liturgií a pod vlivem oficiálního římského kánonu bylo působení Ducha v eucharistii a ve vtělení závažně opomíjeno. Západ se poddal nebezpečí uzavření pneumatologie v imanentní Trojici a tím, že příliš přísně aplikoval Augustinovo učení o *apropriacích*, odstranil působení Ducha z oblasti ekonomie. Tak došlo k rozdělení místních liturgických tradic a teologické Tradice. Jungmann to vidí jako důsledek dlouho přežívajícího arianismu na Západě, což vedlo k opakovanému důrazu na Krista jako na transcendentní Slovo spíše než na inspirovaného člověka. Zaznamenává toto rozdělení například v důrazu na slavení Vánoc oproti dřívější převaze Velikonoc.<sup>70</sup> Eucharistická teologie pak musela být vyjádřením christologie místo komentáře k ritu. Není náhoda, že svatý Tomáš, píšící o povaze eucharistické milosti, se silně spoléhá na první článek citace z Cyrila Alexandrijského: všechna síla eucharistie pochází

---

67

Frere (p. 21 nahoře), s. 101.

68

J. Havet, „Les Sacrements et le rôle de l'Esprit d'après Isidore de Seville“, ETL 16 (1939), ss. 32-93, na s. 83.

69

J. M. Tillard, „L'Eucharistie et le Saint-Esprit“, NRT 90 (1968), ss. 361-87, na s. 382 (náš překlad).

70

J. A. Jungmann, *Pastoral Liturgy* (E.T., London, 1968), s. 49.

*primo quidem et principaliter* z toho, co obsahuje, tedy Slovo učiněné tělem (ST III, 79, 1). Toto a subtilně vypracovaná teorie „*gratia capitis*“ s jejím stejně přísným zaměřením na Krista ke škodě Ducha bezpochyby uspokojuje rozum, ale za cenu vyřazení teologické tradice pevně zakotvené v Písmu a liturgickou tradici, která nikdy nepřestala existovat navzdory snaze Říma o standardizaci již v době svatého Tomáše.

4

Dogmatický teolog nemůže pomíjet tyto nálezy pozitivní teologie; jsou svědectvím o žité zkušenosti církve. A snad nejlepší způsob, jak je využít, je oprášit tuto obzvláště starobylou christologii, kterou pneumatická christologie bezesporu je. Její implicitní přežití v liturgiích Východu a Západu navzdory nebezpečím dobře demonstruje, že uspokojovala hluboce pociťovanou náboženskou potřebu, a to vskutku původně v rané církvi činila. Klíčová je zde její schopnost vyjádřit spojitost mezi Kristem a námi, tedy právě ona solidarita, na kterou Chadwick upozornil ve vztahu k Antiochijské škole. Teologický horizont prvních křesťanů naplňovalo vzkříšení a zkušenost jejich vlastního proměnění Duchem. Duch svatý byl jejich „kontaktním bodem“ s božským tajemstvím. Nebylo pak jen přirozené, že spojili svou zkušenost s Ježíšem, kterého znali jako Pána? Je pravdou, že Duch působí skrytým a sebe-upozadujícím způsobem: „Svým způsobem je ve službě Ježíši, staví Ježíše do světla a soustředí na Ježíše, kterého osvětlil, plnou intenzitu našeho zření“.<sup>71</sup> Ale jen kvůli tomu nemůžeme snížit jeho dílo. Je rozdíl mezi zdrženlivostí Ducha a tím, že jej podřazujeme Kristu. Jak zdůraznil Congar, „Latiníci mají tendenci činit z Ducha svatého jednoduchou funkci Krista: funkci zosobnění spásy – krátce, funkci vykonávání díla Krista v církvi“.<sup>72</sup> To je neporozumění plně osobnímu charakteru Ducha.

Ducha svatý nejen ovlivňuje dílo Krista, ale v jistém smyslu je dovršuje. Toto je zajisté vzor, který můžeme vidět v liturgiích Východu (obsahující konečnou konsekrační epiklezi až po slovech ustanovení) a neřímských ritů Západu (obsahující invokace žádající o dovršení a posvěcení oběti). Tento motiv je také přítomný v pavlovské pneumatické christologii a v dílech těch, kteří se pokoušeli sledovat naznačený směr. Scheeben, jehož hlavní prací byl výzkum komplementární povahy různých tajemství, komentuje:

Ačkoliv je Ducha svatý posílán Synem a přichází k nám v Synu, On je, v nejsilněji zvýrazněné *apropriaci*, také cestou, jíž nám je Syn přinesen ... Nese s sebou původ, hypostatickou unii, i z ní vycházející svatost Synovy lidské přirozenosti, a v eucharistii ovlivňuje obrácení pozemské podstaty v tělo a krev Syna. Poté, co bylo formulováno učení o hypostatické unii a transsubstanciaci, On nadále žije v Synově těle a krvi se svým ohněm a se svou oživující energií, které vychází ze Syna, a naplňuje svaté lidství svým vlastním bytím k jeho *posvěcení a oslavení*.<sup>73</sup>

Walter Kasper hovoří o „dvojím pohybu“ ve vztahu Syna a Ducha:

---

71

L. Malevez, 'L'Existence chrétienne dans sa relation à l'Esprit', ETL 45 (1969), ss. 380-93, na s. 392 (náš překlad).

72

'Pneumatologie ...' (p. 2 nahore), s. 394 (náš překlad).

73

M. Scheeben, *The Mysteries of Christianity* (E.T., St Louis, 1947), s. 529 (naše zvýraznění).

Stvoření naplněné Božím Duchem se ve svobodě stává dějinnou osobou, skrze kterou se Syn odevzdává Otci. V tomto absolutním odevzdání se až k bodu smrti se Duch osvobozuje; je uvolněn od této konkrétní dějinné osoby a následně tedy Ježíšova smrt a jeho vzkříšení zprostředkovávají příchod Ducha.<sup>74</sup>

Každou z těchto pasáží bychom mohli číst jako komentář k textu východní liturgie, nebo naší vlastní liturgie, tak jak je nyní revidovaná; a tak je to správně: zde máme *nexus mysteriorum* nejlépe vyjádřen, zde christologie vyrůstá z příhodné půdy. Je třeba si povšimnout, že v liturgii nehrozí opačné nebezpečí, že dojde k vytvoření pneumatomonismu. Dokud se budeme držet vztahu s liturgií, neriskujeme pád do binitarianismu, ze kterému mají vždy obavu kritici pneumatické christologie. Není zde ani tendence k adopcionismu, třebaže myšlenka solidarity je brána vážně (Kasper o ní pojednává samostatně). Netoužíme učinit ze Syna pouhého člověka (Kasper, pp.215ff.). Jak si všímá Congar, „nelze postulovat ekonomii Parakléta, jenž by byla autonomní vůči ekonomii vtěleného Slova; existuje poslání, ale nikoliv hypostatická inkarnace Ducha svatého“.<sup>75</sup> Není to otázka buď-anebo; v liturgii jsou nutná jak slova konsekrace, tak konsekrační epiklese – jakékoliv exkluzivní stranění těm či oněm vyrostlo z kontroverze. A to platí i pro širší ekonomii:

Máme zde dvojí přítomnost, dvojí službu a zprostředkování, dvojí dílo Krista v Duchu a Ducha v Kristu, jež slouží jako 'dvě ruce Otce' při uvádění člověka do nového života ... Aby toho ovšem dosáhly, zachovává si každá osoba vlastní charakter; činnost pochází od Otce skrze Syna a je dovršena v Duchu svatém.<sup>76</sup>

Docenění pneumatické christologie a pneumatologie obecně se v budoucnu může odehrát tehdy, když Západ více využije personalistickou teologickou perspektivu Východu; P. Regan ji vidí v kontrastu ke klasickému latinskému substancialismu či esencialismu.<sup>77</sup> Několik počinů se již objevilo – lze zmínit náhled, že eucharistická přítomnost zahrnuje vztah, *esse ad* stejně jako *esse in*.<sup>78</sup> Druhý vatikánský koncil zdůraznil důležitost Velikonočního tajemství a působení ekonomické Trojice v dějinách spásy. Má-li využít dogmatická teologie to nejlepší z těchto náhledů, pak musí být vyživována liturgií a inspirována žijící ekonomii, která v ní je denně demonstrována. Obnova pneumatické christologie a obnova pneumatického elementu liturgie jdou ruku v ruce; doplňují se. Naše studium christologie by mělo těžit z modlitby, kterou poskytuje liturgie:

---

74

W. Kasper, *Jesus the Christ* (E.T., London, 1976), s. 252.

75

Congar (p. 2 nahoře), s. 395 (náš překlad).

76

McKenna (p. 13 nahoře), ss. 199-200.

77

P. Regan, 'Pneumatological and Eschatological Aspects of Liturgical Celebration', *Worship* 51 (1977), 332-50, na s. 335.

78

L. Ligier, *Il Sacramento dell' Eucarestia* (Rome, 1977), s. 195-7.



Pane Ježíši Kriste, Synu živého Boha, z vůle Otce a působením Ducha svatého přinesla Tvá smrt světu život. Svým svatým tělem a svou krví osvobod' mě ode všech mých hříchů a od každého zla, ať jsem věrný Tvému učení a nikdy se od Tebe neodloučím.

(Autor vyjadřuje vděčnost Otci Robertu Murray za jeho pomoc s překlady a radou ohledně anglických edicí patristických textů.)

Zdroj: The Heythrop Journal, Vol. 23, 3, July 1982, ss. 270-284.

