

C.V. POSPÍŠIL

DAR OTCE I SYNA

ZÁKLADY SYSTEMATICKÉ

PNEUMATOLOGIE

OLOMOUC 1999

Vychází se souhlasem vyšších řeholních představených



© MATICE CYRILOMETODĚJSKÁ s. r. o.
ISBN 80-7266-005-5

Mé sestře⁴

Janě Ludmile Pospíšilové

PŘEHLED POUŽITÝCH ZKRATEK

AG – *Ad Gentes* – dekret II. vatikánského koncilu o misijní činnosti církve.

1 Cel – TOMÁŠ Z CELANA, *První život a podivuhodné činy svatého Františka z Assisi*, in: **FP 1**,

2 Cel – TOMÁŠ Z CELANA, *Druhý životopis svatého Františka*, in: **FP 1**, 179–342.

ČEP – český ekumenický překlad Písma sv.

DS – H. DENZINGER – A. SCHÖNMEITZER, *Enchiridion symbolorum* (Barcelona – Freiburg im Br. – Roma 1975).

DV – *Dei verbum* – dogmatická konstituce II. vatikánského koncilu o Božím zjevení.

EV 1–14 – *Enchiridion vaticanum I–14* (Bologna 1966–1997).

FP 1 – *Františkánské prameny I* (Roma 1982).

GS – *Gaudium et spes* – pastorální konstituce II. vatikánského koncilu o církvi v dnešním světě.

ChB – SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *Chvály Boží*, in: **FP 1**, 69.

KKC – KOMISE PRO SESTAVENÍ KATECHISMU, *Katechismus katolické církve* (český překlad – Praha 1995).

LDch – SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *List všem duchovním*, in: **FP 1**, 51–52.

LG – *Lumen gentium* – dogmatická konstituce II. vatikánského koncilu o církvi.

LGK – SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *List generální kapitule*, in: **FP 1**, 54–58.

LM – SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *List ministři menších bratří*, in: **FP 1**, 59–60.

LMa – SV. BONAVENTURA, *Legenda maior*, in: **FP 1**, 343–438.

LVK – SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *List všem věrným křesťanům*, in: **FP 1**, 45–50.

Nap – SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *Napomenutí*, in: **FP 1**, 34–41.

NepŘ – SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *Nepotvrzená řehole*, in: **FP 1**, 7–22.

Od – SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *Odkaz*, in: **FP 1**, 28–30.

PG – Migne, *Patrologia Graeca*.

PL – Migne, *Patrologia Latina*.

PŘ – SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *Potvrzená řehole*, in: **FP 1**, 23–27.

Sent I – SV. BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum I*, in: *Opera Omnia I* (Ad Claras Aquas – Firenze 1882).

SCh – *Sources Chrétiennes*.

Sm I–III – S. ANTONII PATAVINI, *Sermones dominicales et festivi I–III* (Padova 1979) (curantibus B. COSTA – I. LUISETTO – P. MARANGON).

UR – *Unitatis redintegratio* – dekret II. vatikánského koncilu o ekumenismu.

ZpŽ – SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *Způsob života*, in: **FP 1**, 33.

ÚVOD

Tato knížka vznikala postupně jako odpověď na výzvu, kterou představoval právě uplynulý rok věnovaný podle výslovného přání Jana Pavla II. tajemství Ducha svatého. Omezit zájem o tuto osobu Nejsvětější Trojice pouze na určité časové období by však bylo rozhodně chybou. Navíc, pomineme-li přes dvacet let stále »mladé« dílo Josefa Zvěřiny,¹ česká teologická knihovna neposkytuje v oblasti systematické nauky o Duchu svatém čili pneumatologie mnoho. Nechybějí jistě odborné studie zabývající se jednotlivými autory, kteří se svou pneumatologií zapsali do dějin teologického myšlení,² nebo specifickými aspekty tajemství Ducha Božího,³ nicméně novější, přístupný a poměrně stručný úvod zabírající se posláním Božího Ducha v dějinách spásy by český čtenář hledal jen obtížně. Proto také tato publikace, jejíž jednotlivé kapitoly představují dvanáct upravených a doplněných článků k roku Ducha svatého a také jeden ještě nepublikovaný příspěvek.

Záměrem časopisu přátel svatého Františka z Assisi *Poutník* bylo seznámit své čtenáře pomocí seriálu článků srozumitelnou formou se základy křesťanské pneumatologie.⁴ Ke zmíněnému

-
1. Srov. J. ZVĚŘINA, „Duch svatý, dar a dárce, duch lásky a pravdy“, in: J. ZVĚŘINA, *Teologie Agapé I* (Praha 1992), 97–209.
 2. Srov. např. L. KARFÍKOVÁ, „Duch svatý Bůh aneb ekonomie poznání“, in: L. KARFÍKOVÁ, *Studie z patristiky a scholastiky* (Praha 1997), 38–61.
 3. Srov. např. C. V. POSPÍŠIL, „Duch svatý a kříž Ježíše z Nazareta“, *Communio – mezinárodní katolická revue II/3* (1998), 224–245.
 4. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Duch Boží ve Starém zákoně“, *Poutník 3/1998*, 2a–5b; „Ruach JHWH a prostředníci spásy“, *Poutník 4/1998*, 6a–8b; „Základní charakteristiky novozákonní pneumatologie“, *Poutník 5/1998*, 2a–4b; „Duch svatý v životě a působení Ježíše z Nazareta“, *Poutník 6/1998*, 4a–6b; „Pneumatologie apoštola Pavla“, *Poutník 7/1998*, 2a–4b; „Pneumatologie čtvrtého evangelia“, *Poutník 8/1998*, 2a–4b; „Pneumatologie v prvních čtyřech staletích křesťanství“, *Poutník 9/1998*, 2a–5b; „Trinitární teologie a spiritualita svatého Augustina“,

souboru příspěvků je v tomto svazku připojena menší studie o různých významech svátku Seslání Ducha svatého, jež se objevila v časopise *Amen*,⁵ a stručné představení trinitárního schématu svatého Bonaventury z Bagnoregia. Cílem knihy není pouze informovat o základech systematické pneumatologie, ale také přivádět čtenáře k meditaci Božích tajemství. Teologie by přece měla vycházet z pevné víry, postupovat cestou vědy a mířit k zakoušení jak v oblasti modlitby,⁶ tak v každodenním životě. Největší prostor je věnován biblickým základům a východiskům pneumatologie, celkem sedm kapitol. Další tři kapitoly se zabývají problematikou prvních dvou ekumenických koncilů, trinitární teologií svatého Augustina a otázkou vycházení Ducha svatého. Závěrečné kapitoly se zaměřují na františkánskou pneumatologii, jak ji nacházíme ve spisech svatého Františka z Assisi, svatého Antonína z Padovy a svatého Bonaventury z Bagnoregia. Výše zmíněné tematické okruhy (1–10) sice představují základ křesťanské pneumatologie, nicméně nepokrývají celou šíři dané problematiky. V následujících odstavcích se tedy pokusíme alespoň upozornit na nesmírnou rozvětvenost a překypující bohatost křesťanské pneumatologie.

V první řadě je třeba připomenout, že hovořit o Duchu svatém není rozhodně jednoduché, protože paradoxní skrytost představuje jednu z jeho základních charakteristik.⁷ Vždyť on je osobou,

Poutník 10/1998, 2a–5b; „Působení jednotlivých osob navenek a otázka »Filioque«, *Poutník 11/1998*, 3a–5b; „Duch pokory, bratrství a pravé radosti podle svatého Františka z Assisi“, *Poutník 12/1998*, 6a–9b; „Duch pokory, bratrství a pravé radosti podle svatého Antonína z Padovy“, *Poutník 1/1999*, 4a–7b.

5. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Význam seslání Ducha svatého“, *Amen 6/1998*, 10–14.
6. „Je tedy třeba vycházet z pevné víry, postupovat pokojně cestou rozumu, a tak dospívat k sladkosti nazírání.“ SV. BONAVENTURA, *Christus unus omnium magister*, 15, in: *Opera Omnia V* (Ad Claras Aquas – Firenze 1891), 567a–574b (571b).
7. Srov. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris 1944), 169, 238.

pro niž jako by chybělo v lidské řeči to pravé jméno.⁸ Jeho dynamické a mnohotvaré působení lze zahlížet, ale nikdy plně odhalit, pojmově uchopit a zvládnout.⁹ Tento Duch bude vždy nekonečně přesahovat každé lidské slovo, „nevejde“ se do žádného teologického nebo filozofického systému, a tak pro nás zůstává a také vždy zůstane tajemstvím, jež je výzvou k věčnému hledání a jež právě tím garantuje nejen svobodu Boha, ale i jeho obrazu, tedy člověka (srov. 2 Kor 3,17). Tohoto Ducha, který boří všechny podoby nadutosti lidského sebezbožšťování, všechny ideologie, se nelze zmocnit, protože poznání daru jakožto daru je možné pouze v jeho přijímání a sdílení. Jinak řečeno: Každý krok směrem k hlubšímu vhledu do Božích tajemství nevyhnutelně vyžaduje zakoušení živoucího působení Ducha, který přece zkoumá hlubiny Boží a zjevuje je Kristovým učedníkům (srov. 1 Kor 2,10). Z toho vyplývá, že pneumatologie proniká celou teologií, vždyť Duch je principem zjevení, jeho přijetí a zniternění v srdci učedníka. Uvědomovat si samo světlo, díky němuž vidíme, není vůbec jednoduchou záležitostí.¹⁰

Křesťanská pneumatologie se bude vyznačovat několika základními rysy. Jednak **úzkým sepětím mezi Duchem a Ježíšem z Nazareta** – působení vtěleného Božího Syna a Ducha svatého je sice nutno rozlišovat, ale není rozhodně správné je oddělovat, a totéž

8. Srov. Sv. AUGUSTIN, *De Trin.*, 15, 12, 13; PL 42, 919 – 920; Sv. TOMÁŠ AKV., *Summa theologiae*, I, q. 36, a. 1, resp. – I, q. 37, a. 1, resp. – I, q. 40, a. 4, resp.; H. URS VON BALTHASAR, „Der Unbekannte jenseits des Wortes“, in: *Spiritus Creator* (Einsiedeln 1967), 95–105.

9. „Zdá se nám, že tato nepojmenovatelnost Ducha... nevyplývá pouze z omezenosti našeho myšlení a naší terminologie, ale má svůj kořen přímo v bytí samotného Ducha.“ C. NIGRO, „Paradosso e kenosi dello Spirito“, in: J. S. MARTINS (ed.), *Credo nello Spirito santo I* (Città del Vaticano 1983) 947–964 (949).

10. Duch „si nežádá být viděn, ale chce se v nás stát vidoucím okem milosti. ... On je světlem, jež není možno zahlížet jinak, než na objektu jím osvětleném, a právě taková je vzájemná láska mezi Otcem a Synem, která se zjevila na Ježíši z Nazareta.“ H. URS VON BALTHASAR, *Spiritus Creator* (Brescia 1972), 96.

platí o christologii a pneumatologii. Jednak **osobní důstojností Božího Ducha**, který je vzýván, uctíván a oslavován spolu s Otcem a Synem jako jediný Bůh stvořitel, spasitel a posvětitel. Jednak tím, že bude o Duchu vypovídat především pomocí symbolů.¹¹ V Písmu svatém jsou nejčastějšími symboly ducha ve Starém zákoně a Ducha svatého v Novém zákoně vítr, dech života, vitální princip, pomazání olejem, vztah lásky, dar, holubice, voda, oheň, niternost.¹² K symbolům již zmíněným lze připojit prostor¹³ a někdy se také hovoří o paradoxu,¹⁴ protože Duch svatý v dějinách spásy harmonicky sjednocuje zdánlivě neslučitelné prvky. Z toho nevyhnutelně vyplývá, že pneumatologická reflexe musí být v první řadě **symbolickou teologií**.¹⁵ Navíc, jestliže christologie je samostatným pojednáním o poslání Syna, pak **pneumatologie se bude přednostně zabývat působením Božího Ducha v dějinách spásy**.

V předkoncilním manuálu dogmatické teologie nenalezneme samostatný traktát věnovaný Duchu svatému a v podstatě totéž

-
11. „...když Duch svatý není s to dát nám pochopit nesmírnost svého cítění pomocí běžných a obvyklých slov, zjevuje svá tajemství skrze symboly a podivuhodné obrazy. Z toho však plyne, že svatí učitelé, kteří o tom všem hovořili a budou i nadále hovořit, nedokáží vysvětlit tyto věci pouze slovy – vždyť to konec konců ani nebylo vyjádřeno slovy – a tak to, co se o těchto záležitostech obvykle říká, je méně, než v sobě znamená obsahují.“ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cantico espiritual* (A), Prol. 1, in: *Obras completas* (L. R. DE LA IGLESIA, prep. por, Madrid 1991), 603.
 12. Pro hlubší seznámení s problematikou symbolů Ducha svatého v Písmě a v církevních Otcích – H. W. J. ADAMS, „Biblical Images of Holy Spirit interpreted in the Light of Fathers of the Church“, in: J. S. MARTIN (ed.), *Credo nello Spirito Santo I* (Città del Vaticano 1983), 255–289.
 13. Srov. např. BASIL: *De Spiritu Sancto*, XXVI, 64; J. MOLTMANN: *Il Dio crocifisso* (Brescia 1990), 289.
 14. Srov. C. NIGRO, „Paradosso e kenosi dello Spirito“, in: J. S. MARTIN (ed.), *Credo nello Spirito Santo II* (Città del Vaticano 1983), 947–964.
 15. O řadě titulů či symbolů Ducha svatého pojednává především ze spirituálního hlediska T. ŠPIDLÍK, *Znáš Ducha svatého?* (Velehrad – Roma 1998), 31–43.

platí i pro scholastickou teologii. Na druhé straně však klasická teologie hovoří o Duchu Božím a o jeho působení na mnoha místech, lze tedy mluvit o jakési »roztroušené pneumatologii«. V první řadě je to otázka inspirace Písma svatého, problematika zjevení a jeho recepcce, dále pak tematika předávání tohoto zjevení, s čímž souvisí funkce magisteria a asistence Ducha svatého. V dnešní době by to všechno spadalo převážně do kompetence fundamentální teologie.

Dogmatická či systematická teologie by hovořila o Duchu svatém v souvislosti s pojednáním o trojediném Bohu a pochopitelně i v souvislosti s christologií. S tím nevyhnutelně souvisí i mariologie, kde nelze nebrat v potaz Ducha svatého, když se pojednává o Mariině panenském početí a o jejím spoluúčinkování při rozdělení milosti. Dále je nutno připomenout pojednání o milosti. Rozhodně nelze Ducha Božího opomíjet, když se zabýváme svátostmi a liturgií; stačí připomenout pojem epikléze. S problematikou milosti souvisí i oblast křesťanské antropologie a také morální teologie, která – pokud není redukována na pouhý výklad Desatera – hovoří také o darech a plodech Ducha svatého. Od toho je jen krůček k širokému poli spirituality, k problematice spolupůsobení Ducha svatého při duchovním zrání pokřtěného v jednotlivých stadiích jeho duchovního života i tajemství „přebývání“ Ducha svatého v srdci učedníka.¹⁶ V pokoncilní době krystalizuje dogmatické pojednání o tajemství církve, kde se velmi často hovoří o úloze Ducha svatého v životě církve a o jeho zvláštních darech jedincům ve prospěch celku, o charizmatech. Konečně je nutno zmínit i eschatologii, v níž jde o dovršení díla stvoření, spásy i posvěcení, tedy o vyvrcholení veškerého působení Ducha jakožto dárce života, zjevitele, posvětitel a »oslavitele«.

Neměli bychom zapomínat, že Duch svatý představuje jakýsi prostor každé pravé náboženské zkušenosti.¹⁷ Z toho, co jsme právě

16. Srov. např. LEV XIII., *Divinum illud munus* (encyklika ze dne 9. 5. 1897) 17 (český překlad – Praha 1998), 29–30.

řekli, však vyplývá, že křesťanská pneumatologie bude zřejmě také určitým prostorem pro dialog s mimokřesťanskými náboženstvími. Předchozí tvrzení nachází oporu ve velké novince, již nacházím v dokumentech Druhého vatikánského koncilu,¹⁸ které výslovně připomínají, že Duch Boží tajemně působí i mimo viditelné hranice nejen katolické církve (ekumenismus),¹⁹ ale i křesťanství (mezináboženský dialog). Posledně zmíněné účinkování Ducha Božího je však vždy chápáno jako příprava na evangelium a je zaměřeno k uskutečnění tajuplné jednoty lidského rodu v budoucnosti.²⁰

Po tomto přehledu, který si nenárokují být vyčerpávajícím, je nutno uzavřít, že prakticky neexistuje oblast systematické teologie a spirituality, v níž bychom se nesetkali se zmínkou o Duchu svatém. To ovšem znamená, že **komplexní pojednání o osobě Ducha svatého je nevyhnutelně interdisciplinární záležitostí, přesahující hranice dogmatické či systematické teologie.** Vyčerpávající pojednání o Duchu svatém je pouze ideálem, k němuž se

-
17. V dnešní teologické reflexi je Duch svatý vnímán stále více jako „místo“ nebo „prostor“ autentické zkušenosti člověka s Bohem v Kristu. Srov. M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito* (Brescia 1995), 29. Obrazu prostoru však určitým způsobem využívali již církevní Otcové – srov. BASIL: *De Spiritu Sancto*, XXVI, 64.
18. Příkladem postoje církevních Otců i pozdější teologie v této věci může být Ireneus z Lyonu, který jednoznačně vylučuje působení Ducha svatého u těch, kdo nejsou sjednoceni s jedinou pravou církví: „Kde je církev, tam je Duch Boží, a kde je Duch Boží, tam je církev a spolu s ní veškerá milost. A Duch je pravda. Kdo zde nemají účast a nečerpají život z prsou vlastní matky, nemají přístup k úžasnému prameni, který prýští z Kristova těla, ale hloubí si popraskané cisterny a pijí páchnoucí vodu z bahnitých kaluží.“ *Adv. haer.*, III, 24, 1, in: IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti* (it. překlad, poznámky, úvod – E. BELLINI, Milano 1981), 296.
19. Srov. např. UR 3, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu* (Praha 1995), 443.
20. „Církev vůd dobře, ...že člověk, neustále pobádaný Duchem Božím, nemůže nikdy zůstat úplně lhostejný vůči náboženskému problému...“ GS 41, in: *Dokumenty*, 214. Srov. AG 3, 11, 15; GS 10–11, 22, 26, 38, 92–93.

rozličné studie a souhrny pouze více či méně přibližují. Totéž platí i o tomto svazku, který – jak doufáme – má co říci nejen bratřím pracujícím v pastorači, ale i studentům teologie a zájemcům o hlubší proniknutí do zachraňujícího a oblažujícího tajemství Ducha Otce i Syna.

I. DUCH BOŽÍ VE STARÉM ZÁKONĚ

Kdo chce porozumět výpovědím Nového zákona o Duchu svatém, musí dobře znát jejich starozákonní pozadí. Tím také naše pojednání zahájíme. Často budeme pouze odkazovat na jednotlivá místa, ale jistě nebude na škodu číst tento úvod do pneumatologie s Biblií v ruce. Následující přehled totiž nechce nahradit přímý kontakt s Božím slovem, ale napomáhat k hlubšímu porozumění tomu, co nám ve své nesmírné dobrotě Bůh sděluje sám o sobě.

Jedním ze základních úskalí je, že slovu duch velmi často podvědomě přikládáme poněkud jiný význam, než jaký mu přisuzovali svatopisci jak Starého, tak Nového zákona.

„Když hovoříme o duchu a když říkáme, že Bůh je duch, co chceme vlastně říci? Hovoříme hebrejsky nebo řecky? Když mluvíme řecky, tvrdíme tím, že Bůh je nehmotný. Jestliže mluvíme hebrejsky, pak míníme, že Bůh je uragán, bouře, síla, jíž není možno vzdorovat. Z toho všeho pak vyplývá i dvojznačnost našeho výrazu spiritualita. Spiritualita spočívá v tom, že se staneme nehmotnými, anebo v tom, že jsme naplněni Božím Duchem?“¹

Velmi často myslíme tak, že klademe do protikladu hmotný svět nebo tělesnou stránku lidské existence s nehmotnou oblastí ducha nebo duše. Co je duchovní, je tedy nehmotné, a proto se mnozí domnívají, jako kdyby Bohu chybělo tělo. To ale není úplně přesné, protože Bohu stvořiteli a dárci bytí nemůže cosi chybět. Mnohem přesnější je tvrzení, že Bůh není omezen časem a prostorem jako tělesa. Bůh také není složený jako tělesní tvorové, vždyť to, co je složené, se může opět rozložit; rozložení je koncem existence věci a je smrtí, pokud se jedná o živého tvora. Bůh je tedy netělesný ne

1. J. DANIELOU, *L'horizon patristique* (Paris 1971), 22–23.

v tom smyslu, že by mu cosi chybělo, ale v tom smyslu, že se na něj nevztahuje žádné omezení a žádná forma složenosti, které vidíme a zakoušíme v hmotném světě. Bůh není podmíněn stvořenou hmotou, stvořeným prostorem a stvořeným časem, nicméně stvořená hmota, prostor a čas jsou na Bohu naprosto závislé.

Když pozorujeme svět kolem nás, zjišťujeme, že existují různé stupně bytí a že každý vyšší stupeň bytí jednak přesahuje nižší stupně bytí, jednak je v sobě obsahuje. Tak například smysly obdařený živočich v sobě zahrnuje jak hmotu, tak vegetativní formy života. Obdobně člověk svým duchem transcenduje živočišný svět, nicméně jej v sobě zároveň nese. Bůh jako Stvořitel tajuplně a naprosto jedinečným způsobem přesahuje všechno, čemu daroval bytí, avšak rovněž to v sobě podivuhodně obsahuje. Neobsahuje to ovšem takovým způsobem, jako například člověk v sobě zahrnuje hmotu a nižší formy života. Člověk totiž na tom všem závisí. Bůh obsahuje všechno tak, že na žádné nižší formě bytí a života nezávisí, ale všechny nižší formy bytí jsou podílem na absolutní plnosti, která je od věčnosti v Hospodinu, a tak plně závisí na tom, který je Dárce bytí a každého života.

Pokud tomu dobře rozumíme, nebude nám činit nejmenší potíže skutečnost, že Slovo se v plnosti času stalo tělem,² že jednorozený Boží Syn se stal skutečným člověkem. V Bohu se tím neděje žádná změna, protože jako Pán a Stvořitel v sobě tajuplně obsahuje všechno, co stvořil. Nebude nám činit potíže ani to, že předmětem naší naděje je vzkříšení těla a jeho oslavení – zbožštění. Pravým protikladem Božího Ducha není tělo a hmota,³ jeho pravým protikladem je sobectví a hřích jako neláska.

V této souvislosti není jistě bez zajímavosti, že žádný starozákonní autor nenapíše: Bůh je duch. Pro Izraelity by takové tvrzení

2. Srov. Jan 1,14.

3. Jeden z největších křesťanských myslitelů Tertullian (160–222/3) učil: „Tělo je základem spásy.“ TERTULLIAN, *De carnis res.*, 8, in: M. J. ROUET DE JOURNAL, *Enchiridion Patristicum* (Barcelona 1946¹⁴), 362.

totiž znělo velmi podivně, protože duch byl především dech, vanutí nebo stav mysli, tedy základní projev něčího života a něčí síly, ale nikoli samostatné bytí. Takové tvrzení by nevyhnutelně vyvolávalo v myslích posluchačů a čtenářů otázku, zda Bůh opravdu existuje. Teprve Nový zákon se vysloví v tomto smyslu,⁴ ovšem duch tu opět není míněn jako opak těla nebo hmoty, nýbrž jako pravá plnost života a nezměrné síly.

Pokud chceme poněkud hlouběji porozumět tajemství Božího Ducha, nezbyvá nic jiného, než se seznámit s tím, jaké významy mělo slovo »duch« pro svatopisce. Tato partie se mnohým z nás bude asi zdát velmi suchá a nezáživná. Nenechme se ale odradit, protože znalost terminologie a příslušných významových spojitostí je pro další úvahy stejně důležitá jako znalost not pro toho, kdo hraje na nějaký hudební nástroj.

Nejprve si musíme připomenout, že hebrejsky se duch řekne **ruach** a že tento výraz je ženského rodu. Řecky se tatáž skutečnost vyjádří slovem středního rodu **pneuma**, proto se také nauka o Duchu svatém odborně nazývá **pneumatologie**. Latina překládá tyto výrazy slovem mužského rodu **spiritus**. V sanskrtu, který je jakýmsi zřídlem všech indoevropských jazyků, se totéž vyjadřuje pomocí slova **atman**. Ve Starém zákoně se s výrazem **ruach** setkáme třistaosmadesátkrát a LXX⁵ jej ve dvou stech sedmdesáti devíti případech tlumočí řeckým slovem **pneuma**. Toto slovo se objevuje relativně často v nejstarších historických knihách (Sd, 1 Sam), velmi málo v prorockých knihách před exilem,⁶ frekvence užití opět silně narůstá v prorockých spisech exilního a poexilního období. Pro nás tak důležitý výraz »Duch svatý«

4. Srov. Jan 4,24.

5. Septuaginta je řecký překlad Starého zákona, který vznikl a rozšířil se ještě před vznikem křesťanství. Vzhledem k tomu, že pohanokřesťané neznali hebrejštinu a hovořili většinou řecky, byl tento překlad Starého zákona pro mladou církev velmi důležitý.

6. Nabúkadnesar dobyl Jeruzalém a vyvrátil chrám v roce 587/6 před naším letopočtem. Tím začíná zhruba sedmdesátileté období babylonského vyhnanství.

– **ruach quadoš** – se vyskytuje ve starozákonních spisech pouze třikrát.⁷ Musíme si být velmi dobře vědomi toho, že Starý zákon byl přísně monoteistický a že jeho autoři nevěděli nic o tajemství Nejsvětější Trojice. Slovní spojení **ruach quadoš** tedy neznamená osobu Ducha Božího, stejně jako text Gn 1,2, který hovoří o Božím duchu vznášejícím se nad vodami. Když Starý zákon mluví o Božím duchu nebo o Boží moudrosti, nejedná se o osoby Nejsvětější Trojice v novozákonním slova smyslu, ale o určité literární **personifikace** Božího působení a Boží moci. Takže – pokud hovoříme o Starém zákoně – budeme psát výraz »duch Boží« s malým počátečním písmenem. K pojetí Božího Ducha jako osoby dochází až Nový zákon především díky vtělení jednorozeného Syna Božího,⁸ o tom ale budeme hovořit později.

Slovo **ruach** stejně jako **pneuma** nebo **spiritus** mají v zásadě tři okruhy významů. První z nich je kosmický a jedná se o vanutí větru. Jestliže okolní pohanské národy dávaly různým druhům větru specifická jména a uctívaly je jako božstva, Izrael tomuto pokušení nepodleh, jak o tom svědčí skutečnost, že ruach patří Hospodinu a je mu plně podřízena. Vítr je Božím tvorem⁹ a Hospodin jím disponuje zcela svobodně.¹⁰ Vítr je tedy jakýmsi privilegovaným prostředkem, jímž si Bůh slouží jak proto, aby zachránil,¹¹ tak proto, aby napravoval.¹² Ruach jako vítr nebo vánek je rovněž průvodní okolností nebo určitým prostorem zjevení Boha člověku.¹³ Vítr je

7. Srov. Žl 50/51,13; Iz 63,10.11. Kniha Moudrosti byla napsána řecky a výraz duch svatý se v ní vyskytuje dvakrát – srov. Mdr 1,5; 9,17.

8. „Takže to, co bylo ve Starém zákoně prostou personifikací, se díky Kristu začíná jevit jako rozlišená osoba, přesně tak jako se »Moudrost« a »Slovo« v Kristu staly vlastní rozlišenou osobou.“ J.-H. NICOLAS, *Sintesi Dogmatica I* (Città del Vaticano 1991), 94.

9. Srov. Am 4,13.

10. Srov. Jer 10,13; Žl 135,7; 104,4; Job 28,25; Př 30,4.

11. Srov. Ex 14,21; Nm 11,31.

12. Srov. Ez 13,11n.

13. Srov. Ez 1,4; 1 Král 19,9n; Dt 7,2.

dokonce označován přímo jako Boží dech v poetickém popisu přechodu Rudým mořem.¹⁴ Nikdy ale není ve Starém zákoně identifikován JHWH a ruach: pro Izraele tedy neplatí, ani že Hospodin je duch, ani že ruach je Bůh. Ruach JHWH je genitivní vazba, která indikuje, že JHWH je původcem větru, že si jím slouží, jde tedy o vztah příčina – účinek, příčina – prostředek působení.¹⁵

Druhým okruhem použití slova ruach je život člověka nejprve na fyziologické rovině, jedná se o prostý dech, protože kdo dýchá, žije, a kdo nedýchá, je mrtev, poněvadž Bůh mu odňal ruach.¹⁶ Dech života je totiž zásadně darem Božím.¹⁷ Druhou antropologickou rovinou významu slova ruach je oblast psychologie. Ruach je zřídlem emocí a stavů mysli, takže »zůstat bez ruach« znamená ohromení nebo úžas.¹⁸ Okřát na duchu, nabyt znovu ducha, nabyt znovu radosti a chuti do života je u Jakuba spojeno se zprávou, že jeho již oželený syn Josef je naživu.¹⁹ V sapienciální literatuře se setkáváme s výrazy, které popisují tíseň jako »úzkost ruach«,²⁰ pýchu jako »povýšenost ruach«,²¹ pokoru jako »poníženost ruach«,²² trpělivost jako »šířku ruach«²³. Dále se slovem ruach označuje lidské nitro, z něhož vycházejí rozhodnutí. V tomto smyslu se ruach přibližuje významu slova **nefeš** – duše – a někdy se dokonce stává synonymem slova **leb** – srdce.²⁴ Hospodin může přímo působit na toto duchovní jádro člověka,

14. Srov. Ex 14,21.

15. Srov. R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo* (Brescia 1976), 32.

16. Srov. Žl 104,29–30; Kaz 3,21.

17. Srov. Gn 2,5; Zach 12,1; Žl 104,29–30; Kaz 12,7.

18. Srov. 1 Král 10,5.

19. Srov. Gn 45,27.

20. Srov. Job 7,11.

21. Srov. Př 16,18.

22. Srov. Př 29,23.

23. Srov. Kaz 7,8. Český překlad pochopitelně nemůže opisovat tyto výrazy doslovně.

24. Srov. Ez 18,31; 36,26.

a pohnout jej k jednání v dějinách spásy, jak na to ukazuje formule: »Hospodin vzbudí ducha...«. ²⁵

Třetí okruh významů je ve vlastním slova smyslu teologický, protože se jedná o působení ruach JHWH. Podle toho, co jsme viděli, je zřejmé, že ruach JHWH je vlastně jakoby »dechem Božím«. Y. Congar dokonce tvrdí, že je zřejmě správnější překládat některá místa, kde se hovoří o ruach JHWH, ne obvyklým výrazem »duch Boží«, ale přílehlavějším obratem »dech Boží«. ²⁶ Izraelita, když uslyšel výraz »ruach JHWH«, si totiž zřejmě bezprostředně představil konkrétní působení Božího dechu. Zhruba ve stovce případů ruach JHWH označuje Boží sílu, která dynamicky působí v dějinách spásy tak, jak je to v souladu s Božím plánem.

Škála možných významů slova ruach je tedy značná a překladatelé Starého zákona jsou často na rozpacích, jak správně jednotlivá místa tlumočit do moderních jazyků. Proto v tomto případě platí o našich překladech víc než obvykle, že každý překlad je zároveň i určitým výkladem. ²⁷ Duch Boží je tedy pro Izraele výrazem Boží svrchované moci nad vším stvořeným, Boží přítomnosti a Božího působení v dějinách spásy. Lidský život projevující se dechem, emocemi a svobodou volby vycházejícími z nitra je podílem na Božím životě, na Boží síle a na Boží svobodě. Díky svému ruach Hospodin nepůsobí na člověka pouze zvenku, ale také zevnitř, řekli bychom přímo v srdci člověka.

Pro nás je nesporně velmi důležité, že ruach je jakýmsi prostorem setkání člověka s jeho Pánem a Stvořitelem. ²⁸ Je tedy prostorem každé naší modlitby, každé naší hlubší náboženské zkušenosti, základním horizontem každé přiměřené výpovědi člověka

25. Srov. např. Jer 51,11; 1 Kron 5,26; 2 Kron 21,16; 36,26.

26. Srov. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo I* (Brescia 1981), 17.

27. Dnes například nechybějí překlady Písma, kde text Gn 1,2 nabývá pro nás zcela nezvyklé podoby: „Nad vodami se vznášel Boží víchr.“ Srov. K. H. SCHELKLE, *Teologia del Nuovo Testamento II, Dio era in Cristo* (Bologna 1980), 250, pozn. č. 1.

28. Srov. Ez 1,4; 1 Král 19,9n; Dt 7,2.

o Bohu a stojí nevyhnutelně v pozadí každé pravé teologie. Zůstává však nepostižitelný stejně jako proudění vzduchu, který vdechujeme, a jako světlo, díky němuž vidíme jednotlivé předměty. Když hovoříme o Božím zjevení se člověku skrze slovo, pak bychom si měli uvědomit, že každé vyřčené lidské slovo je nesené silou dechu. V tom smíme vidět určitou analogii s Božím zjevitelským slovem, protože i ono je nesené silou Božího dechu, silou Ducha svatého. Bez slova není pro nás Duch svatý postižitelný, bez Ducha svatého slovo nevyhnutelně ztrácí svoji sílu a působnost, a tak zůstává prázdnou formou a pouhou literou.

II. RUACH JHWH A PROSTŘEDNÍCI SPÁSY

Pro starozákonní autory platilo, že mnohem víc než o to, jak je Bůh sám v sobě, se zajímali o Boží působení v dějinách spásy. Totéž pochopitelně platí i pro tajuplnou Boží sílu, tedy o ruach JHWH, jíž Hospodin vybavoval a provázel celou řadu rozličných lidských prostředníků, skrze které zasahoval do života Izraele. Jednalo se o patriarchy, proroky, kněze, soudce, krále a konečně o slíbeného Mesiáše posledních časů, v němž měly všechny tyto zprostředkovatelské linie dojít plnosti a vyvrcholení.¹ Každý prostředník tedy určitým způsobem vypovídá o tajuplném Božím duchu a určitým způsobem jej i zjevuje. Jestliže všechny zprostředkovatelské linie vrcholí v Kristu, pak v něm vrcholí i zjevení Božího Ducha jako osoby Nejsvětější Trojice. Kdo chce správně porozumět novozákonnímu zjevení Ducha svatého v Kristu, musí nevyhnutelně vyjít z toho, jak působení ruach JHWH v rozličných prostřednících spásy chápali a popisovali starozákonní svatopisci.

1. Soudcovsko-královská linie zprostředkování

V nejstarších vrstvách SZ se setkáváme se svědectvím o charizmatickém působení ducha, který se na přechodnou dobu a naprosto svobodně zmocňuje určitého člověka, jehož pak uschopňuje k mimořádným činům ve prospěch Božího lidu. Jedná se především o období soudců, tedy asi o 150 let mezi vstupem do zaslíbené země a ustanovením království.² Soudci byli vybaveni

-
1. Proto je také Ježíš nazýván jediným prostředníkem mezi Bohem a lidmi (srov. 1 Tim 2,5). Právě na tomto základě je Muž z Nazareta nazýván králem, prorokem, knězem, ale také Božím Slovem (srov. Jan 1,1–18), protože i ono stojí mezi Bohem a člověkem.
 2. Srov. Sd 3,10; 6,34; 13,25; 14,6; 14,19.

a vyzbrojeni duchem, který se jich zmocňoval, aby osvobodovali Izraele z moci jeho nepřátel a podmanitelů. Tato osvoboditelská linie vrcholí v postavě krále Davida, o jehož naprosto mimořádném vztahu k ruach JHWH vypovídá následující text:

„Samuel tedy vzal roh s olejem a pomazal ho uprostřed jeho bratrů. A duch Hospodinův se zmocňoval Davida od onoho dne i nadále.“³

Text je důležitý z více hledisek. V první řadě je spočinutí ducha Božího na Davidovi spojeno s pomazáním olejem, jež vykonal kněz a prorok Samuel. Můžeme v tom vidět vzor určité institucionalizace působení ducha⁴ skrze Božího pomazaného, tedy krále. Navíc je tu velmi důležitá zmínka o trvalosti vztahu mezi Davidem a duchem Božím. Cosi podobného se neříká o nikom ze soudců, jich se totiž duch zmocňoval pouze na přechodnou dobu. Definitivnost Davidova vyvolení a působení Božího ducha v něm je třeba vidět v souvislosti s Nátanovým proroctvím v 2 Sam 7,⁵ protože to všechno je zaměřeno do budoucnosti. Teprve pozdější generace odhalily pravý smysl Davidova vyvolení a výjimečného působení ruach JHWH v něm stejně jako rozpoznaly hlubší význam Nátanova proroctví.

Davidovi potomci, kteří panovali v Izraeli a později pouze nad Judovým a Benjamínovým kmenem, byli pro Boží lid velkým zklamáním. Porušovali totiž velmi snadno a velmi často smlouvu s Hospodinem, a tak se zhruba asi dvě století po Davidovi ozývá slovo proroka:

„I vzejde proutek z pařezu Jišajova a výhonek z jeho kořenů vydá ovoce. Na něm spočine duch Hospodinův...“⁶

3. 1 Sam 16,13.

4. Obdobou této institucionalizace působení ruach JHWH je popis toho, jak byl Jozue naplněn ruach JHWH v souvislosti s Mojžíšovým vkládáním rukou. Srov. Dt 34,9.

5. Srov. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo I* (Brescia 1984³), 21.

Objevuje se očekávání ideálního a dokonalého Božského pomazaného, Davidova potomka, díky němuž se vyplní všechny přísliby. Tento Mesiáš bude naprosto mimořádným způsobem vybaven mocí Hospodinova ducha. Sloveso **nuah** – spočívat, odpočívat – označuje velmi úzký a výjimečný vztah mezi budoucím Pomazaným a duchem JHWH.⁷

2. Proroci a duch Boží

Jestliže základní úlohou soudců a králů bylo osvobozovat a zachraňovat Izraele před nepřáteli, proroci měli za úkol zjevovat lidu Boží vůli, a tak udržovat Izraele ve věrnosti ke smlouvě s Hospodinem. I když nepíšící proroci jsou někdy uváděni v souvislosti s působením ruach,⁸ první píšící proroci v předexilním období⁹ se na ruach neodvolávají, v popředí stojí jednoznačně slovo Boží a výpovědi typu »tak praví Hospodin« anebo »výrok Hospodinův«. V této době se setkáváme s tak zvaným **nabiismem**: jde o různé náboženské skupiny vyznačující se extatickými náboženskými projevy, jako jsou zpěv a rytmický tanec.¹⁰ Není tu ovšem téměř žádná zmínka o slovu a o poselství od Boha. Snad právě proto se Hospodinovi proroci v devátém a osmém století před Kristem od tohoto lidového nabiismu značně distancovali a nezmiňovali se o tom, že by byli pod vlivem ruach.¹¹ Konec konců podobně

6. Iz 11,2.

7. Srov. 2 Král 2,15.

8. Srov. např. 2 Král 2,15.

9. Nabúkadnesar dobyl Jeruzalém a vyvrátil chrám v roce 587/6 před naším letopočtem. Tím začíná zhruba sedmdesátileté období babylonského vyhnanství.

10. Srov. např. 1 Sam 10,6n.; 19,23.

11. Davidovo chování při přenášení archy se v mnohém podobalo praktikám lidového nabiismu. Soud jeho ženy Míkal je odrazem toho, jak byly tyto náboženské praktiky posuzovány v Izraeli (srov. 2 Sam 6,1–23). Dlužno ovšem poznamenat, že Davidova pokora nalezla zalíbení v Božích očích. I naše mluvení o nevýslovných Božích tajemstvích není ničím jiným než pouhým »tancem před archou«.

způsoby extatického nabiismu se projevovaly i u Baalových proroků a Eliášovo chování silně kontrastuje s jejich rituálním běsněním.¹² Určitý náznak spojitosti mezi působením píšícího předexilního proroka a ruach JHWH se objevuje v Oz 9,7, ale není jasné, zda se jedná o proroka nebo o hanlivé označení Ozeášových konkurentů.¹³ Rovněž text Mich 3,8, kde se hovoří o spojení mezi aktivitou proroka a jeho naplněním Božím ruach, pravděpodobně nepochází z předexilní doby, a můžeme se domnívat, že se jedná o pozdější interpolaci z doby exilu nebo z pozdější epochy.

Situace se radikálně mění během babylónského vyhnanství, zejména pod přímým vlivem proroka Ezechiela, který často hovoří o úzké vazbě mezi prorokem a ruach.¹⁴ Je však zajímavé, že působení ruach se týká spíše prorokova jednání, a ne tolik slova, jež pronáší. Spojitost duch – slovo se objevuje pouze v Ez 11,5, avšak zdaleka není vyloučeno, že i zde se jedná o pozdější vsuvku.¹⁵ Relace mezi působením ducha a prorockým slovem se dostává do popředí teprve v době po návratu vyvoleného národa z babylónského vyhnanství, jak na to poukazuje například Neh 9,30 a Zach 7,12. Z toho ovšem vyplývá, že formulace z křesťanského vyznání víry o Duchu, který mluvil ústy proroků,¹⁶ se jednoznačně zakládá na poexilním chápání prorocství v Izraeli. Proci jako Ámos nebo Jeremjáš by se zřejmě podivovali, kdyby jim někdo řekl, že hovořili pod vlivem ruach JHWH.

12. Srov. 1 Král 18.

13. Pozn. – například v textu **ČEP** stačí odstranit otazníky, které se pochopitelně v originálu nedají nalézt, a celý smysl výpovědi se značně pozmění.

14. Srov. např. Ez 3,12; 8,3; 11,1.24.

15. Srov. F. LAMBIASI, *Lo Spirito santo: mistero e presenza* (Bologna 1987), 38.

16. Tento výrok se ovšem neomezuje pouze na proroky ve vlastním slova smyslu, jedná se o všechny autory Písma, kteří byli inspirováni Duchem svatým.

3. Očekávaný Mesiáš a duch Boží

V exilním a poexilním období se předchozí linie syntetizují a zejména v textech Deuteroizajáše¹⁷ se jak královská osvoboditelská funkce, tak prorocké zjevitelské poslání spojují v postavě tajuplného Služebníka JHWH. Na bázi původního textu Iz 11,1n. se tak začíná rozvíjet stále zřetelnější teologie budoucího Mesiáše. V prvním zpěvu o Služebníkovi (srov. Iz 42,1–7) se jasně říká, že Hospodin na něj vložil svého Ducha (v. 1). Toto vybavení pak uschopňuje Služebníka k tomu, aby jako prorok hlásal spravedlnost (v. 1d; 3c; 4b; ohlašoval **torah** 4c). Navíc má ale také osvobodovat (v. 7), to je ovšem funkce soudců a králů. Jedná se tedy o Služebníka, který »sedí na královském trůnu a zároveň je oděn prorockým pláštěm«. ¹⁸ Rovněž v posledních kapitolách knihy Izajáš¹⁹ se hovoří o Mesiáši a jeho vztahu k Božímu duchu (srov. Iz 61,1–3). Duch Hospodinův je základním vybavením a pomazáním Mesiáše (v. 1ab). Mesiáš je poslán hlásat radostnou zvěst (v. 1c), ale zároveň také osvobodovat (v. 3n.). Je tedy zcela zřetelné, že očekávaný Mesiáš bude v naprosto výjimečném poměru k ruach JHWH a že bude naplňovat jak úlohu krále, tak úlohu proroka. Ježíš z Nazareta si byl velmi dobře vědom toho, že je vybaven Božím Duchem, a proto započal svoje veřejné působení tím, že na sebe výslovně vztáhl slova z jedenašedesáté kapitoly knihy proroka Izajáše.²⁰

Na tomto spojení mezi královskou funkcí osvoboditele, zachránce, spasitele, vykupitele a prorockým posláním zjevovat se v posledním důsledku zakládá i to, že dnes hovoříme o dvojím význa-

17. Jedná se o proroka, který působil zřejmě v babylonském vyhnanství a svoje dílo sepsal pod jménem proroka Izajáše, za jehož přímého pokračovatele se považoval. Jeho dílo začíná 40. kapitolou knihy proroka Izajáše.

18. H. GRESSMANN, *Der Messias* (Göttingen 1929), 310.

19. Někteří exegeti hovoří o tak zvaném Tritoizajášovi, který měl působit po návratu z babylonského vyhnanství.

20. Srov. Lk 4,16n.

mu Kristova působení. Vždyť každé tajemství jeho života má pro nás jednak zjevitelský, jednak vykupitelský význam.²¹

4. Všeobecné vylití Božího ducha jako znamení mesiášských dob

Vedle příslibu Mesiáše, který bude ve zcela jedinečném vztahu k duchu Božímu,²² se začíná rozvíjet i příslib vylití ducha Božího na všechen lid, k němuž dojde v posledních dobách. Duch bude darován nejen výjimečným osobnostem, ale všem věřícím. Tento rozměr starozákonního pojetí působení Božího ducha je patrný u proroka Ezechiela:

„A dám vám nové srdce a do nitra vám vložím nového ducha... Vložím vám do nitra svého ducha; učiním, že se budete řídit mými nařízeními, zachovávat moje řády a jednat podle nich.“²³

V pozadí citovaného úryvku je cítit text Jer 31,31n.: V poslední době dojde k vylití ducha na všechny věřící, tento duch JHWH bude principem nového zachování zákona, z něhož bude pramenit mesiášský pokoj. Výslovný příslib vylití ducha na všechny lidi nabývá definitivní podoby u proroka Joela 3,1n. Přesně tento text pak použije Petr v den Letnic,²⁴ aby jeho pomocí vyložil smysl události seslání Ducha svatého. To znamená, že prvotní církev považovala to, co se odehrálo o Letnicích, za přímé naplnění zmíněných starozákonních příslibů. Tím se také definitivně potvrdilo, že ukřížovaný a vzkříšený Ježíš z Nazareta je skutečně tím slíbeným Božím Mesiášem, o němž hovořili proroci Starého zákona.

V souvislosti s poexilním očekáváním vylití ducha Božího na všechen lid je třeba číst i text Nm 11,14–17.24–30. Jedná se to-

21. Srov. **KKC** 516–517.

22. Tak chápala Ježíšovo působení i prvotní církev. Srov. Sk 10,38.

23. Ez 36,26n.; srov. Ez 11,19n.

24. Srov. Sk 2,17–21.

tiž o velmi pozitivní hodnocení skupinového zážitku působení ruach JHWH, a takový přístup k podobným náboženským projevům nebyl v předexilním období pravděpodobný. Mojžíšovo přání – „Kéž by všechen Hospodinův lid byli proroci! Kéž by jim Hospodin dal svého ducha!“²⁵ – svědčí o souvislosti s poexilními ambicemi vyvoleného národa. Je nabíledni, že bychom si měli přát totéž co Mojžíš v knize Numeri. Vždyť viditelné působení Ducha svatého v pokřtěných představuje velmi pádný důkaz, že Ježíš z Nazareta je opravdu Spasitelem každého člověka a že církev skutečně pokračuje v jeho vykupitelském a zjevitelském poslání.

25. Nm 11,29.

III. ZÁKLADNÍ CHARAKTERISTIKY NOVOZÁKONNÍ PNEUMATOLOGIE

Nový zákon je napsán řecky, a tak je v něm skutečnost ducha vyjadřována slovem středního rodu **pneuma**, které se objevuje v sedmadvaceti inspirovaných spisech celkem třístadevřasedmdesátkrát.¹ Je tedy patrné, že četnost výskytu tohoto výrazu je mnohem vyšší než ve Starém zákoně. Poněkud méně se setkáváme se slovem pneuma v synoptických evangeliích, zatímco ve Skutcích, v Pavlových listech a v Janově evangeliu se objevuje velice často. Další odlišnost spočívá v tom, že v Novém zákoně jednoznačně převažuje teologický význam slova; kosmologický a různé antropologické významy stojí poněkud ve stínu. Ve Starém zákoně jsou všechny tři významové okruhy slova ruach zastoupeny vcelku rovnoměrně.

Stručně a výstižně uspořádat to, co Nový zákon učí o Duchu svatém, rozhodně není lehkým úkolem. Nesnadnost úlohy vystihnout bohatství Božího slova pocítoval již Cyril Jeruzalémský.² Každý pokus o tak zvanou biblickou teologii, tedy i naše snažení o souhrnný přehled novozákonní pneumatologie, se ve srovnání s nesmírným bohatstvím Božího slova podobá natrhání skromné voničky květů na velké rozkvetlé louce. Nejprve se budeme věnovat základním charakteristikám novozákonní pneumatologie, v následujících příspěvcích se pak budeme moci na tomto základě věnovat jednotlivým popisům působení Božího Ducha v Ježíšově životě a v době novozákonní církve.

1. SROV. L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (ed.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo testamento* (Bologna 1989), 1787.

2. „Nyní se pokusíme z těchto Písem vybrat cosi prostého k zapamatování, obdobně jako když se na rozkvetlé louce natrhá vonička rozličných květin.“ SV. CYRIL JERUZALÉMSKÝ, *Le Catechesi*, 17,20 (it. překlad C. RIGGI, Roma 1993), 392.

Pokud chceme odborně zkoumat novozákonní spisy a ptát se jich na tajemství Ducha Božího, musíme si nejprve uvědomit, že z historicko-kritického hlediska ne každá výpověď o **pneuma Theú** – o Duchu Božím – v sobě výslovně obsahuje pojetí Ducha jako osoby, i když takové pochopení zároveň není nikdy explicitně vyloučeno. V překladech do moderních jazyků sice čteme téměř všude slovo »Duch« s velkým počátečním písmenem, ale to je pouze určitý tradiční výklad textů ve světle Janova evangelia, které o Božím Duchu hovoří tak, že se jeví jako osoba vedle osob Otce a Syna. Dlužno však podotknout, že technický výraz »osoba« vstupuje na scénu mnohem později, než byl dopsán poslední inspirovaný text Písma. Především v synoptických evangeliích je často cítit starozákonní pojetí ducha jako tajuplné Boží moci a síly.³ Pojetí Ducha svatého jako osoby se vyjasňuje až v literárně pozdějších vrstvách Nového zákona, především v Janově evangeliu, jak už bylo řečeno, i když náznaky tohoto pokroku v pneumatologii jsou patrné již u Pavla. Trinitární křestní formule u Matouše,⁴ která staví Ducha výslovně na roveň Otci a Synu, představuje jediné místo v synoptických evangeliích, kde je pneuma jednoznačně pojímáno jako osoba. Srovnání s knihou Skutků však vede k závěru, že tento výrok zřejmě odráží pozdější církevní praxi udělování křtu, a tedy patří k literárně mladším vrstvám Nového zákona.⁵ Se značnou mírou pravděpodobnosti se tedy nejedná o slova přímo vyslovená Vzkříšeným, ale o vyjádření toho, jak prvotní církve pod přímým vlivem Ducha svatého – tedy zcela

3. „...evangelia využívají pneumatologie, již přebírají ze Starého zákona. Duch svatý je prostě duch, mocné vanutí, kterým Bůh tvoří a oživuje, je silou, skrze niž Ježíš koná zázraky a vyhání demony (srov. Sk 10,38n.; Mt 12,28; Lk 11,20).“ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo I*, 30, pozn. č. 5.

4. Srov. Mt 28,19.

5. „Je možné, že tato formulace v určitých detailech obráží pozdější liturgickou praxi prvotní komunity. Je dobře známo, že ve Skutcích se hovoří o křtu »ve jménu Ježíše Krista« (srov. Sk 1,5n.; 2,38n.).“ Poznámka k Mt 28,19 in: *La Bibbia di Gerusalemme* (Bologna 1989^o), 2156.

oprávněně – porozuměla Kristovu výslovnému příkazu křtít nové učedníky.

Tento poznatek nás jednak musí chránit před zbrklými závěry, jednak by nás neměl znepokojovat. Vždyť naše poznání Syna a Ducha jako osob Trojice jednoznačně závisí na jejich poslání a působení v dějinách spásy. Zjevení neskončilo Ježíšovým odchodem z tohoto světa k Otci,⁶ protože poslání Ducha svatého začalo ve své plnosti tam, kde se uzavřelo poslání Syna. Jestliže zkušenost s vtěleným Synem byla pro učedníky intelektuálně a pojmově relativně dobře uchopitelná, protože před nimi stál člověk Ježíš z Nazareta, v případě Ducha svatého byla situace složitější, vždyť niterná zkušenost s jeho působením se jen velmi obtížně popisuje.⁷ Konec konců i my sami zakoušíme určitou bezradnost, když máme hovořit o tajemství Božího Ducha v našem životě. Jasně postižení a následné slovní vyjádření živoucí zkušenosti Božího působení v sobě samém a v církevním společenství si vyžadovalo čas.⁸

Po seslání Ducha svatého tedy učedníci museli nejprve působení Ducha svatého zakusit ve vlastním srdci, pak si vše uvědomit, ale jak o tomto nesmírném a úžasném tajemství správně ho-

6. Srov. např. Jn 16,28.

7. „Rozhodně není méně podivuhodné, jak Duch svatý působí v jednotlivých duších, nicméně je to pro naše chápání poněkud obtížnější, poněvadž toto působení uniká přímému pohledu našich očí.“ LEV XIII., *Divinum illud munus*, 12 (encyklika ze dne 9. 5. 1897, český překlad, poznámky a úvodní studie C. V. POSPÍŠIL, Praha 1997), 26–27.

8. „... Vždyť je daleko znazší hovořit o Bohu jako o transcendentním bytí a o Božím stvořitelském působení než o jeho přítomnosti ve vlastním srdci. Když se lidé mohli zahledět do minulosti a nazírat historické důsledky působení tohoto Ducha a konfrontovat to všechno se svou vlastní bezprostřední zkušeností, teprve tehdy zakusili jako nutnost vyznat »Bůh Duch svatý« namísto původního »svatý Duch proroků« nebo »Duch Boží«, protože tak bylo třeba výslovně vyjádřit skutečnost, že On není pouze dar nebo prostředek milosti, ale zároveň i její skutečný Dárce.“ G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri* (Bologna 1969), 101.

vořit? Cesta k vyjádření rozvinuté pneumatologie je tedy dlouhá a velmi náročná; jednotlivé vrstvy Nového zákona obtížnost tohoto procesu věrně odrážejí. To by nás ovšem mělo těšit, protože archaická forma pneumatologie projevující se v některých pasážích dokládá historickou věrohodnost celého Nového zákona. Jinak řečeno: tradované texty zůstávají v pozdější době zachovány ve své původní podobě i při poslední redakci evangelií a Skutků. Navíc je patrné, že křesťanská pneumatologie není nějakou spekulací, nýbrž že vyplývá z živoucího zakoušení přítomnosti a jednání Ducha svatého.

Již na tomto místě můžeme směle tvrdit, že naše poznání Ducha svatého se jednoznačně zpožďuje za naším poznáním Ježíše Krista jako jednorozeného Syna Božího a že na něm zcela závisí. Ježíš z Nazareta jako definitivní prostředník mezi Bohem a lidmi je také definitivním zjevitelem Ducha svatého. Odborně to můžeme vyjádřit tak, že pneumatologie se zákonitě zpožďuje za christologií. Potvrzením toho je i skutečnost, že první všeobecný koncil v roce 325 se zabýval především problematikou Synova božství a až druhý ekumenický koncil v roce 381 se zabíral problematikou božství Ducha svatého.

Další ze základních charakteristik nejen novozákonní pneumatologie je, že vedle tak zvaných pneumatologických titulů jsou nesmírně důležité symboly Ducha svatého. Pneumatologickým titulem je například označení Ducha jako Parakletos.⁹ Škála symbolů Ducha je v Novém zákoně velmi široká: Všichni evangelisté se zmiňují v souvislosti s Ježíšovým křtem o holubici;¹⁰ zatímco v Lukášově pneumatologii se objevuje velmi výrazně symbol ohně,¹¹ u Jana je to voda,¹² poukazující na souvislost se křtem. Pochopitelně nesmíme zapomenout na to, že Duch svatý je relativně

9. Srov. např. Jan 14,26.

10. Srov. Mk 1,10; Mt 3,16; Lk 3,22; Jan 1,32.

11. Srov. Sk 2,3.

12. Srov. např. Jan 7,37n.

často označován jako dar.¹³ Znamení působení Ducha jako pomazání olejem, vanutí větru, lidský dech již známe ze Starého zákona.

Přes celou řadu jednotlivých odlišností se v podstatě všichni autoři Nového zákona shodnou na tom, že před Velikonocemi byl Ježíš z Nazareta privilegovaným nositelem Ducha Božího.¹⁴ Po Velikonocích se oslavený Kristus stává skutečným dárce tohoto Ducha.

„V poslední, velký den svátků Ježíš vystoupil a zvolal: „Jestliže kdo žízní, ať přijde ke mně a pije! Kdo věří ve mne, proudy živé vody poplynou z jeho nitra, jak praví Písmo.“ To řekl o Duchu, ježž měli přijmout ti, kdo v něj uvěřili. Dosud totiž Duch nebyl dán, neboť Ježíš ještě nebyl oslaven.“¹⁵

Duch je tedy učedníkům darován v závislosti na Ježíšově oslavení a povýšení. Jan ovšem narozdíl od ostatních evangelistů spatřuje toto Ježíšovo povýšení a oslavení již v hodině kříže.¹⁶ Vzkříšený Ježíš jednoznačně sesílá¹⁷ a přímo uděluje učedníkům Ducha.¹⁸ Co to ale v posledním důsledku znamená? Zde je třeba si položit otázku, kdo uděloval tohoto Ducha ve Starém zákoně. Odpověď je jednoznačná: Ducha uděloval rozličným prostředníkům spásy jedině Hospodin. Jestliže nyní téhož Ducha daruje oslavený Ježíš z Nazareta, znamená to, že tento Ježíš vlastní skutečnou božskou moc a že je tak postaven na roveň Bohu Otci, poněvadž spolu s Otcem je také od věčnosti původcem Ducha svatého.¹⁹ Jinými slovy: Tvzení o tom, že oslavený Je-

13. Srov. např. Sk 2,38; 10,45; 1 Kor 12,4.

14. Srov. např. Sk 10,38. Rozhodující je, že všichni evangelisté hovoří o Ježíšově křtu a o tom, že při něm byl Ježíš vybaven Duchem Božím, v jehož síle pak působil.

15. Jan 7,37–39.

16. Srov. např. Jan 3,14; 17,1n.

17. Srov. Jan 15,26; Sk 2,33.

18. Srov. Jan 20,22.

19. „Existovali moudří mužové, kteří znali Boha a promlouvali slovy pocházejícími od něho, nicméně měli pouze podíl na Duchu Božím. ... Ovšem náš Spasitel,

žíš daruje učedníkům Ducha, představuje nepřímé vyznání jeho božství.²⁰

Dále je třeba podtrhnout, že v Pavlových listech se setkáváme s živým svěděním prožívaného působení Kristova Ducha v životě prvotní církve a v životě jednotlivého učedníka. Vrchol novozákonní pneumatologie představuje Janovo evangelium, kde se o Duchu hovoří jako o druhém Parakletovi; je tedy zcela jasné, že tento Duch je skutečnou osobou stejně jako Otec a Syn.

Nyní se zamyslíme nad tím, co o Duchu svatém říkal sám Ježíš z Nazareta, jak nám o tom podávají svědectví synoptická evangelia. Janovo evangelium pro jeho výlučnost ponecháme zatím stranou. Velmi důležitá je pro nás epizoda ze čtvrté kapitoly Lukášova evangelia. Ježíš začíná svoje veřejné působení v nazaretské synagoze a vztahuje na sebe text proroka Izajáše.²¹ Tím jasně projevuje vědomí, že je pomazán Duchem Božím a že jeho posláním je osvobodovat lid a zjevovat mu Boží milosrdenství. Ježíš ovšem podle svědectví synoptiků o Duchu svatém příliš často nehovořil, protože v Matoušově, Markově a Lukášově evangeliu se o něm galilejský Mistr zmiňuje pouze ve čtyřech případech. Nejprve v souvislosti s rouháním se proti Duchu svatému.²² Pak v prosbě o dar Ducha svatého, jehož Otec udělí těm, kdo jej o to žádají.²³ Ve třetím případě se jedná o pronásledované učedníky, kteří se mají spoolehnout na pomoc Ducha svatého.²⁴ Konečně se jedná o velký

který byl poslán, aby předal to, co slyšel od Otce, nedaruje Ducha pouze částečně, protože jej nedává jako ten, kdo jej sám přijal. On, který byl poslán a všechny převyšuje, daruje Ducha v plnosti, a může to činit proto, že je jeho původcem.“ ORIGENES, *Commento al vangelo di Giovanni*, Frammenti – XLVIII (it. překlad E. CORSINI, Torino 1968), 856.

20. To, že oslavený Ježíš sesílá na učedníky Ducha, vyjadřuje poměrně jasně již evangelista Lukáš – srov. Lk 24,49; Sk 2,33.

21. Srov. Lk 4,16n.; Iz 61,1n.

22. Srov. Mt 12,31; Mk 3,28–29; Lk 12,10.

23. Srov. Lk 11,13.

24. Srov. Mt 10,20par.

misijní příkaz vzkříšeného Krista v Mt 28,19, o němž jsme se již zmínili. I když Ježíš hovořil o Duchu svatém relativně málo, evangelistům bylo zcela jasné, že tento Duch je základní hybnou silou a jakýmsi horizontem celého Mistrova působení.²⁵ Toto suché konstatování lze ovšem vyjádřit poněkud poetičtějším způsobem:

„V té hodině zajásal v Duchu svatém a řekl: »Velebím tě, Otče, Pane nebe i země, že jsi tyto věci skryl před moudrými a rozumnými, a zjevil jsi je maličkým.«²⁶

Ježíš se raduje v Duchu svatém z toho, že Otec daruje poklady Boží moudrosti pokorným a že tyto maličké miluje. Můžeme tedy říci, že působení Ducha svatého se projevuje nesobeckou radostí z lásky druhých dvou. On je radostí lásky, radostí samotné radostné zvěsti, srdcem evangelia, duší křesťanství. Dokážeme-li se radovat z toho, že druzí se přibližují Otci, a třeba i z toho, že jsou mu blíže než my sami, pak v nás sídlí onen Duch, který je od věčnosti radostí vyvěrající ze vzájemné lásky Otce a Syna. Pak v nás opravdu přebývá ten, který dává smysl evangeliu, církvi, svátostem, prostě celému našemu křesťanskému životu. Opravdu:

„Bez něho je Bůh vysoko, Kristus zůstává daleko v minulosti, evangelium je mrtvou literou, církve je pouhou organizací, autorita je jenom vládou, misie jsou pouhou propagandou, liturgie se stává zařikáváním, křesťanské jednání zůstává pouhou morálkou pro otrocky. V něm se však celý vesmír pozvedá a štká v porodních bolestech rodícího se Království, vzkříšený Kristus je přítomen, evangelium je mocí života, církve nabývá významu trinitárního společenství, autorita je osvobozující službou, misie jsou trvalými Letnicemi, liturgie je zpřítomněním a předchutí, lidské konání je zbožštěno.“²⁷

25. To je patrné i z Petrovy řeči ve Skutcích – srov. Sk 10,38.

26. Lk 10,21.

27. IGNÁC LATAKIA, „Promluva na Třetím světovém shromáždění církvi“ (červen 1968), in: *The Uppsala Report* (Ženeva 1969), 298.

IV. DUCH SVATÝ V ŽIVOTĚ A PŮSOBENÍ JEŽÍŠE Z NAZARETA

Podle prvních kapitol Matoušova a Lukášova evangelia se setkáváme na samém počátku Ježíšovy lidské existence s podivuhodným působením Ducha Božího. Ježíš byl totiž počat ne silou muže, ale mocí Nejvyššího a působením Ducha svatého.¹ Na tomto místě je třeba upozornit, že o panenském početí z Ducha svatého možná hovoří i Janovo evangelium. Například Tertullian a Ireneus tvrdí, že verš Jan 1,13 nebyl původně v množném, ale v jednotném čísle. To by ovšem znamenalo, že Jan by na tomto místě nehovořil o křesťanech, ale o Kristově podivuhodném zrození.² To je sice zajímavá, ale přece jen pouhá hypotéza, o níž se vedou nekonečné vědecké spory. Také v Markově evangeliu bychom našli narážku na toto tajemství, Ježíš je totiž zcela proti všem zvyklostem na jednom místě označen jako syn své matky Marie, a o Josefovi nepadne ani zmínka.³ Podobnou narážku lze vystopovat i v Pavlově listu Galáťanům.⁴ Navíc jistě ne náhodou žádný svatopisec nikdy neřekne sám za sebe, že Ježíš byl Josefovým synem; taková tvrzení v Novém zákoně vypovídají pouze o minulosti Ježíšových současníků. Událost panenského početí z Ducha svatého je čímsi naprosto neslýchaným, o početí panny silou ruach nehovoří ani Starý zákon, ani pohanská starověká literatura.⁵ V prvních desetiletích po velikonočních událostech apoštolové pro-

1. Srov. Mt 1,18; 1,20; Lk 1,35.

2. Srov. I. DE LA POTTERIE, „Concezione e nascita verginale di Gesù secondo il IV vangelo“, in: I. DE LA POTTERIE, *Studi di Cristologia Giovannea* (Genova 1992), 58–67.

3. Srov. Mk 6,3.

4. Srov. Gal 4,4.

5. Srov. např. R. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca* (Assisi 1981), 712.

kazovali Ježíšovo Boží synovství především na základě toho, že se v Muži z Nazareta naplnila Písma. Zvěst o panenském početí toto základní schéma přesahuje, a tak by byla pro první posluchače radostné zvěsti čímsi jen těžko přijatelným.⁶ Právě z uvedeného a celkem snadno pochopitelného důvodu se také v prvních desetiletích toto tajemství nemohlo stát výrazným tématem apoštolského kázání. Z pneumatologického hlediska je evidentní, že Ježíšovo spojení s Duchem Božím je naprosto výjimečné. Starý zákon totiž o žádném člověku nevypovídá, že byl počat mocí ruach.

Tak veliké tajemství si jistě zaslouží, abychom se jím zabývali poněkud déle. Jestliže Ježíš je vtěleným Božím Slovem,⁷ pak vtělené Slovo odpovídá vyřčenému Slovu. Toto Slovo existuje v Otcově srdci od věčnosti, ovšem pokud je chce Otec pronést v dějinách spásy, potřebuje k tomu sílu svého dechu, moc svého Ducha. Tuto analogii jsme již použili v první kapitole, když jsme hovořili o zjeveném Božím slově, tedy o Písmu. Tím spíše však zmíněné přirovnání platí pro vtělené Boží Slovo, které je přece vrcholem všeho zjevení. Novozákonní autoři nám k takovým úvahám dávají plné oprávnění, protože hovoří jak o početí z Ducha svatého, tak o tom, že Ježíš z Nazareta je vtěleným Božím Slovem. Uvědomíme-li si navíc, že stávání se tělem lze pochopit nejen jako počátek Ježíšovy lidské existence, ale jako proces, který se završuje až v okamžiku, kdy se naplňuje lidská životní pouť Slova a kdy je vše dokonáno,⁸ znamená to, že vyřčení Slova se z určitého hle-

6. „Kdyby Matouš a Lukáš chtěli »vyrobit« jen jistý theologoumenon vhodný pro člověka jejich doby, napsali by, že Ježíš sestoupil přímo z nebe, anebo že prostřednictvím Josefa byl potomkem Davidovým. To, co napsali, bylo proti jakémukoli očekávání potenciálních čtenářů.“ R. LAURENTIN, *I vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti* (Torino 1985), 553.

7. Srov. Jan 1,14.

8. Uvědomíme-li si, že Jan 1,14 ve své druhé části hovoří o zjevení Synovy slávy a že toto zjevení dosahuje svého vrcholu ve velikonočním tajemství (srov. Jan 17,1n.), pak Jan chápe stávání se tělem spíš jako celoživotní proces, než jako

diska vlastně dokonává na kříži. Silou Otcova Ducha, jeho dechu, je tak nesen nejen okamžik vtělení, ale také celé Ježíšovo pozemské putování.⁹

Další výraznou epizodu Ježíšova života, která je velmi důležitá pro hlubší porozumění úloze Ducha svatého v jeho životě, bezesporu představuje křest v Jordánu, který stojí na počátku veřejného působení galilejského Mistra. Proč se ale Ježíš smísl se zástupem hříšníků a podstoupil křest, který přece sloužil k očištění od hříchů? Názna vysvětlení nacházíme u Matouše, podle něhož Ježíš tímto gestem naplňuje spravedlnost.¹⁰ On je totiž bez hříchu a jako Služebník JHWH¹¹ na sebe bere provinění lidu.¹² Když Jan křtil, lidé při tom vyznávali svoje viny, a tak je symbolicky zanechávali v řece Jordánu obdobně, jako ve vodě zůstává špína po umytí těla. Ježíš nepotřeboval očištění, on sestoupil do Jordánu proto, aby na sebe vzal to, co tam hříšníci zanechali. Přesně v tomto smyslu hovoří o celé události evangelista Jan; Ježíš je totiž po křtu označen jako beránek Boží, který snímá hříchy světa.¹³ Vztít na sebe hříchy ovšem prakticky znamená vstoupit do společenství s hříšníky, snášet je a usilovat o jejich komplexní uzdravení i za cenu vlastního života. Lidský hřích v Ježíšově příběhu nebyl nějakou abstraktní teologickou kategorií, ale měl vždy konkrétní lidskou tvář a znamenal také zcela reálnou bolest a skutečné utrpení, které vyvěrá z nepochopení, pomluvy, závisti, zrady, nespravedlivého odsouzení a surového odstranění nepohodlného Božího posla.

počátek Ježíšovy lidské existence. To vše se dokonává v hodině kříže (srov. Jan 19,30). Srov. M. BORDONI, „Incarnazione“, in: G. BARBAGLIO – S. DIANICH, *Nuovo Dizionario di Teologia* (Milano 1988), 621a–643b.

9. Srov. Sk 10,38.

10. Srov. Mt 3,15.

11. Srov. Iz 53,1n.

12. Srov. např. Jan 8,46.

13. Srov. Jan 1,29.

Toto všechno Ježíš z Nazareta učinil jako dospělý, přibližně třicetiletý muž. Jestliže úkon vtělení vykonal Boží Syn jako Bůh, a tak na sebe zcela dobrovolně vzal tělo poznamenané lidským hříchem,¹⁴ pak při křtu důsledky lidského hříchu bere na sebe Ježíš zcela svobodně rovněž jako dospělý člověk; je totiž takového nesmírně zodpovědného rozhodnutí lidsky schopen. Nesmíme se domnívat, že Ježíš se stal Božím Synem až při křtu. On je pravým Božím Synem od počátku své lidské existence. Nicméně tato jeho úžasná důstojnost se v Jordánu poprvé projevuje ve své plnosti, a lidským „ano“ k úloze, kterou Ježíšovi svěřil jeho Otec, se začíná veřejné působení muže z Nazareta. Bůh totiž vždy respektuje lidskou svobodu a s nikým, tedy ani se svým vtěleným Synem, nejedná jako s nějakou loutkou nebo věcí. Boží synovství nebylo pro Ježíše pouze vyvolením, důstojností, mocí, ale také obtížným úkolem, strašlivou odpovědností, nesnadnou poslušností. I pro něho bylo lidsky velmi obtížné nést Boží důstojnost. Na to, co vykonal Ježíš z Nazareta, Otec odpoví zjevením jeho synovské identity: „Ty jsi můj milovaný Syn, tebe jsem si vyvolil.“¹⁵ Tato slova mají ve Starém zákoně jedinou, ale velmi výmluvnou obdobu v Gn 22,2.12: tímto způsobem se totiž vyjadřuje Abrahámův vztah k jeho jedinému synu Izákovi, kterého má obětovat. V pozadí celé události se tak rýsuje velikonoční tajemství kříže a vzkříšení.

Na Ježíše v témže okamžiku sestupuje Duch svatý, což naznačuje symbol holubice. Stejně jako početí, tak i aktualizace Ježíšova Božího synovství je spojena s působením Božího Ducha. Co se ale vlastně změnilo, co se v Jordánu odehrálo? Víme, že Ježíš na sebe zcela svobodně jako dospělý muž vzal úlohu zjevovat Otce a spasit lid, tedy úlohu proroka posledních dní a pravého krále, dědice Davidových zaslíbení. K tomuto úkolu je vybaven zvláštním způsobem shůry, je skutečně pomazán na proroka a krále, na

14. Srov. Řím 8,3.

15. Mk 1,11.

Zjevitele a Spasitele. Zjednodušeně lze vyjádřit tajemství tak, že Ježíš byl Božím Synem od počátku své lidské existence, Pomazaným se však stává až v okamžiku, kdy se jako plnoletý muž ujímá svého poslání. V Jordánu se tedy Boží Syn Ježíš z Nazareta stává skutečně Pomazaným, Mesiášem.¹⁶ Konec konců za krále a proroky nebývaly pomazávány děti, ale dospělí mužové.

Duch svatý je tedy Duchem poslání. To velmi silně zdůrazní evangelista Lukáš, který jako jediný uvádí, že Duch sestoupil na Ježíše v okamžiku, kdy se modlil.¹⁷ Můžeme předpokládat, že učedníci shromáždění v Jeruzalémě v den Letnic se také modlili, zatímco na ně sestupoval tentýž Duch.¹⁸ Obojí vybavení Duchem svatým stojí na začátku veřejného působení a poslání, nejprve Kristova, pak prvotní církve, jejímž úkolem je pokračovat v poslání Zakladatele. Obojí poslání se tedy naplňuje v síle jednoho a téhož Ducha svatého.

Nyní stručně připomeneme další aspekty mnohotvárného působení Ducha svatého v Ježíšově životě.¹⁹ Duch vyvedl Muže z Nazareta na poušť, aby zápasil s mocnostmi zla,²⁰ a tento boj trval po celou dobu Ježíšova veřejného působení, vždyť Mistr vyháněl zlé duchy a uzdravoval postižené. Duch je tedy silou osvobození, vykoupení, záchrany a uzdravení. Duch Ježíše pomazal k tomu, aby přinášel lidu radostnou zvěst,²¹ aby jako prorok zjevoval lidem Boží tvář. Duch svatý je tedy silou hlásání radostné zvěsti. Duch svatý je ale i silou uschopňující k totálnímu sebedarování v lásce k Otcí a k bratřím, je tedy jakoby ohněm, v němž Ježíš obětoval sebe sama.²² Konečně v Novém zákoně nechybějí

16. Srov. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo I*, 30–31.

17. Srov. Lk 3,21.

18. Srov. Sk 1,14; 2,1.

19. „Duch svatý byl stále přítomen v celém Pánově životě a byl jeho pomazáním a neodlučitelným průvodcem.“ Sv. BAZIL VELIKÝ, *De Spir.*, 16, 39 (it. překlad G. A. BERNARDELLI, Roma 1993), 143.

20. Srov. Mk 1,12.

21. Srov. Lk 4,18–19.

výroky o tom, že Otec vzkřísil ukřižovaného Ježíše silou životodárného Ducha.²³ Jestliže nám Kristus daroval téhož Ducha, máme i my přinášet sebe samé jako oběť Bohu.²⁴ Pak smíme doufat, že dojdeme téhož oslavení jako Ježíš, že nás tentýž Duch přivede ke vzkříšení těla.

„Jestliže ve vás přebývá Duch toho, který Ježíše vzkřísil z mrtvých, pak ten, kdo vzkřísil z mrtvých Krista Ježíše, obživí i vaše smrtelná těla Duchem, který ve vás přebývá.“²⁵

22. Srov. Žid 9,13–14. Pro podrobnější informaci o spojitosti mezi působením Ducha svatého a Ježíšovým křížem srov. C. V. POSPÍŠIL, „Duch svatý a kříž Ježíše z Nazareta“, *Communio II/3* (1998), 224–245.

23. Srov. např. 1 Petr 3,18.

24. Srov. Řím 12,1.

25. Řím 8,11; srov. Řím 1,4.

V. PNEUMATOLOGIE APOŠTOLA PAVLA

Základní listy svatého apoštola Pavla představují redakčně nejstarší knihy Nového zákona. To znamená, že dostaly svoji definitivní podobu mnohem dříve, než proběhla poslední redakce evangelií a knihy Skutků. Vzhledem k charakteristice listů a k jejich stáří v nich nacházíme bezprostřední svědectví o úžasné zkušenosti s působením Ducha svatého, jak ji zažívala první generace křesťanů. Pavel je ovšem mnohem víc než pouhý svědek, on je také skutečný teolog, který odhaluje skryté souvislosti a proniká do hlubin Božích tajemství. Postihnout ve stručnosti nesmírné bohatství Pavlovy pneumatologie je v podstatě vyloučeno; vždyť slovo *pneuma* se v jeho díle vyskytuje celkem stošestačtyřicetkrát.¹ V této kapitole se můžeme pochopitelně pouze dotknout jenom těch nejzvučnějších strun, jež ve svém díle na harfě novozákonní pneumatologie napnul Apoštol národů.

Kdybychom chtěli v Novém zákoně nalézt výrok „Duch svatý je Bůh“, hledali bychom marně. Nicméně pozornému čtenáři neunikne, že již v Pavlových listech najdeme celou řadu míst, která víru v božství Ducha dokládají. V dnešní době, kdy se můžeme poměrně často setkat s různými sektami, jejichž členové nepřijímají víru v božství Syna ani Ducha, jistě není na škodu umět zdůvodnit vlastní víru s otevřeným Písmem v ruce.

„Ten Pán je Duch, kde je Duch Páně, tam je svoboda. Na odhalené tváři nás všech se zrcadlí slavná zář Páně, a tak jsme proměño-

1. Tento počet je rozdělen následovně: 1 a 2 Sol – 8x; 1 Kor 40x; 2 Kor 17x; Gal 18x; Řím 34x (v první polovině osmé kapitoly 17x); Ef 14x; Kol 2x; Flp 5x; Flm 1x; 1 a 2 Tím a Tit celkem 7x – souhrnně 146x. Srov. G. CROCETTI, *Il «vangelo» dello Spirito santo* (Torino 1994), 101–103. Dlužno ovšem poznamenat, že tak zvané pastorální listy (1 a 2 Tím a Tit) jen stěží napsal sám Pavel. Rovněž listy Ef a Kol zřejmě nepocházejí přímo z jeho pera.

vání k jeho obrazu ve stále větší slávě – to vše mocí Ducha Páně.“ (2 Kor 3,17–18)

Základní otázkou je, koho vlastně Pavel míní slovem »Pán«. Na první pohled by se mohlo zdát, že autor tu hovoří o Kristu, kterého označuje jako Ducha; to by však odporovalo jiným místům, kde jsou Kristus a Duch jasně rozlišováni.² Když si uvědomíme, že Pavel v kontextu naráží na Ex 34,27n. – kde se hovoří o Mojžíšovi, jehož tvář po rozhovoru s Bohem zářila – pak je velmi pravděpodobné, že slovo »Pán« ve verši 2 Kor 3,17 označuje JHWH. Pavel chce prostě říci, že Duch, s nímž mají křesťané zkušenost, je totožný s Hospodinem, který hovořil kdysi s Mojžíšem,³ protože důsledek je tentýž – sláva Páně nyní vyzařuje z tváře křesťanů. Obrazem Božím, s nímž se působením Ducha spodobujeme, je Kristus (Kol 1,15) především ve stavu oslavení. Toto spodobení přivádí křesťany ke stále většímu podílu na Boží slávě, jež z nich vyzařuje, a tato sláva je dlužna působení Božího Ducha. Pokud je tento výklad správný, výše uvedený výrok by se velmi blížil přímému vyznání víry v božství Ducha svatého. Nejedná se pochopitelně o jediné místo, na němž by se zakládala naše víra ve třetí božskou osobu.

„Nám však to Bůh zjevil skrze Ducha; Duch totiž zkoumá všechno, i hlubiny Boží. Neboť kdo z lidí zná, co je v člověku, než jeho vlastní duch? Právě tak nikdo nepoznal, co je v Bohu, než Duch Boží.“ (1 Kor 2,10n.)

Jestliže někdo proniká Boží hlubiny a poznává je, pak je rovný Bohu, protože je nositelem takového poznání, jehož je schopen jedině sám Bůh. Duch Boží tedy musí být Bohem, musí být roven

2. Srov. např. 1 Kor 12,3–5. „Rozlišení mezi Kristem a Duchem je zcela evidentní nejen v 1. listu Korintánům, ale i v celém souboru Pavlových listů.“ L. MELOTTI, *Un solo Padre, un solo Signore, un solo Spirito* (Torino 1991), 91.

3. Pokud se jedná o výklad – srov. McNAMARA, *I Targum e il Nuovo Testamento* (Bologna 1978), 131–133.

Otci i Synu. Tak četl citovanou pasáž a tak s ní také argumentoval svatý Bazil.⁴ Text je velmi zajímavý, protože Duch je označen jako nositel úkonu poznání, tedy jako osoba. Ovšem zároveň je podtržena Boží jedinnost, protože Duch Boží je v Bohu analogicky tím, čím je v člověku jeho lidský duch. Pavel ovšem stavěl Ducha svatého na stejnou úroveň jako Otce a Syna i na jiných místech svých listů.⁵ Navíc se tu poukazuje na zjevitelskou funkci Ducha Božího, který inspiroval všechny lidské autory knih Písma svatého.

V této souvislosti jistě není bez zajímavosti, že Pavel připisuje stejné funkce a stejné vlastnosti Otci i Synu i Duchu svatému. Nejprve si musíme uvědomit, že Nový zákon často užívá slova Bůh ve významu osoby Otce (Jan 3,16; Gal 4,4). Tak například v nás přebývá Bůh Otec (2 Kor 6,16) i Syn (Řím 8,10; Ef 3,17) i Duch svatý (1 Kor 3,16). Podobně jako Syn má původ v Otci (Gal 4,4–5), tak i Duch pochází od Boha Otce (1 Kor 2,12). Jako křesťané jsme ospravedlněni vírou v Krista (Gal 2,16n.), ale také díky působení Ducha Božího (1 Kor 6,11). Jsem pokřtěni v Kristu (Gal 3,27), ale také v Duchu (1 Kor 12,13). Zásadní ovšem je, že tento Boží Duch působí naše spodobení s Kristem, naše přijetí za Boží syny, tedy naše zbožštění.

„Ti, kdo se nechají vést Božím Duchem, jsou synové Boží. Nepřijali jste přece Ducha otroctví, abyste opět propadli strachu, nýbrž přijali jste Ducha synovství, v němž voláme: Abba, Otče!“ (Řím 8,14–15)

Spodobení s Kristem je vyjádřeno odkazem na jedinečný způsob, jakým Boha Otce oslovoval Ježíš z Nazareta,⁶ a tento způsob modlitby se díky působení Ducha stává i naší modlitbou. Nikdo nemůže dát to, co sám nemá, ani nemůže působit něco, co není

4. Srov. Sv. BAZIL VELIKÝ, *De Spiritu Sancto*, 16, 40; PG 32, 144.

5. Srov. např. 1 Kor 6,11; 2 Kor 13,13; Řím 15,30; Gal 4,4–6; Ef 2,22; 4,4–6.

6. Srov. Mk 14,36; srov. L. TICHÝ, „Bůh – náš Otec. Svědectví Nového zákona“, *Communio* 1 (1997), 171–181 (176n.).

v jeho vlastních silách. Otcové jako Atanáš a Řehoř Naziánský v tom spatřovali zásadní argument pro vyznání víry v božství Du-cha svatého. Vždyť tento Duch může působit naše zbožštění jedi-ně tehdy, když je sám skutečně Bohem. Obdobně spodobení s Kristem může představovat cestu zbožštění člověka jedině tehdy, pokud je Ježíš z Nazareta opravdu jediným Božím Synem, druhou božskou osobou. Pro Pavla je tedy Duch svatý nesporně Bohem a jeho působení prozrazuje osobní charakteristiky.⁷

Tutéž víru nádherně a nesmírně hluboce vyjadřují trinitární vy-znání, s nimiž se v Pavlových listech setkáváme na více místech.⁸

„Jsou rozdílná obdarování, ale tentýž Duch; rozdílné služby, ale tentýž Pán; rozdílná působení moci, ale tentýž Bůh, který působí všechno ve všech.“ (1 Kor 12,4–6)

Pavel vychází z každodenní zkušenosti života společenství prv-ních křesťanů. Objevují se tu rozličná obdarování – charizmata, která ovšem působí jediný Duch, jenž je principem všeho obdaro-vání. V životě komunity se objevují také rozličné služby, které mají svůj základ v jediném Pánu Ježíši Kristu, jenž se stal služeb-níkem všech (Flp 2,6–11). Projevy moci přísluší Bohu Otci, a toto všechno, tedy charizmata, služby, projevy moci, působí jeden je-diný Bůh. Stojíme před nádherným a dokonalým vyznáním víry v Trojici osob a zároveň v to, že Bůh je dokonalá jednota nejen působení, ale i bytí, jež je posledním důvodem této harmonie pů-sobení.⁹ Jestliže je Duch postaven na roveň se Synem a Otcem, kteří jsou osobami, pak sám je Bohem a také osobou. Navíc vní-máme úzký vztah mezi tajemstvím Boží trojjednosti a každoden-

7. Srov. J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione* (Brescia 1986), 121.

8. Srov. např. Řím 15,15–16; 15,30; 1 Kor 6,11; 2 Kor 1,21–22; 13,13; Gal 4,4–6; Ef 2,22; 4,4–6; 2 Sol 2,13–14; Tit 3,4–6.

V ostatních knihách Nového zákona se těmto Pavlovým textům mohou rovnat především křesťní formule z Mt 28,19 a to, jak o Duchu svatém hovoří evange-lista Jan.

9. Srov. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo I*, 57.

ním životem církevního společenství, jež se má v tomto světě stát skutečnou ikonou Nejsvětější Trojice, dokonalou jednotou lásky v mnohosti osob. Konečně tento text dokazuje, že služby a projevy církevní autority nejsou v protikladu k obdarování, tedy k charismatickému prvku církevního života, i když mezi nimi může docházet k určitým napětím. (1 Sol 5,12.19)

Pro Pavlovu pneumatologii, jak jsme si již mohli povšimnout, je zásadní, že váže působení Ducha na osobu Ježíše z Nazareta. Pavel jde tak daleko, že hovoří nejen o Duchu Božím, o Duchu JHWH – tak se vyjadřoval Starý zákon – ale přímo o Duchu Ježíše Krista (srov. např. 2 Sol 2,8; Gal 4,6; Flp 1,19). Ve Starém zákoně Bůh uděluje mimořádným způsobem Ducha přislíbenému Mesiáši, je to však vždy Duch JHWH, a nikoli Duch Mesiáše.¹⁰

„Vy však nejste živi ze své síly, ale z moci Ducha, jestliže ve vás Duch Boží přebývá. Kdo nemá Ducha Kristova, ten není jeho.“ (Řím 8,9–10)

Co to znamená? Pavel tím říká, že Ježíš Kristus je nejen vyba-ven Duchem, on je také jeho dárce. V tomto smyslu Ježíš jako Mesiáš přesahuje přísliby dané otcům prostřednictvím proroků: Jestliže dárce ruach byl ve Starém zákoně výhradně JHWH, znamená to, že Ježíš z Nazareta je nositelem božské moci, je tedy v určitém slova smyslu roven Bohu Otcí a je Bohem, protože jedině Bůh může darovat Božího Ducha. Víme již, že Ježíš udílí Ducha v plnosti až jako oslavený (1 Kor 15,45). Vždyť on je ustanoven Božím Synem v moci díky svému vzkříšení silou Ducha Božího.¹¹

10. Srov. F. LAMBIASI, *Lo Spirito santo: mistero e presenza* (Bologna 1987), 70.

11. Srov. Řím 1,3–4. To neznamená, že Ježíš by nebyl Božím Synem od počátku své lidské existence (srov. např. Gal 4,4–6; Mt 1–2; Lk 1–2; Jan 1,1–18), jde o to, že se tato Ježíšova božská identita vrcholně v jeho oslavení projevuje.

„Dále je možno říci, že mesiášské vyvýšení Krista v Duchu svatém dosahuje svého vrcholu ve zmrtvýchvstání, při němž se Kristus odhaluje jako Boží Syn, plný moci.“ JAN PAVEL II., *Dominum et vivificantem* (encyklika ze dne 18. 5. 1986) 24; (český překlad – Praha 1997), 27.

Duch nás tedy spodobuje s Kristem v tom, jak se modlíme (Řím 8,9n.; Gal 4,4–6; Mk 14,36), vede nás ke sjednocení s Kristovou obětí (Řím 15,16; Žd 9,14). Činí z nás společenství, které je vnitřně sjednoceno v Kristu a s Kristem jako tělo s hlavou (Ef 2,22; 4,4–6). Toto sjednocení se děje díky tomu, že Duch Boží v našich srdcích vyvolává ono smýšlení, které bylo v Kristu Ježíši (Flp 2,1–5). Pavel dokonce řekne, že naše myšlenky jsou myšlenkami Kristovými (1 Kor 2,16), to znamená dokonalé vnitřní spodobení s Kristem a s jeho Duchem totálního sebedarování. Cílovým bodem působení Kristova Ducha je, abychom došli nejen počátečního spodobení s Kristem, ale definitivního vykoupení těla, tedy spodobení s oslaveným Kristem ve vzkříšení (Řím 8,11n.). Nyní tedy máme pouze závdavek Ducha, plnost tohoto nevýslovného Daru se projeví až ve vzkříšení těla (Řím 8,23; 2 Kor 1,22; 5,5; Ef 1,14). K tomuto cíli, tedy k dokonalému sjednocení s bratřimi a spodobení s oslaveným Kristem, přivádějí všechny církevní služby, všechna charismata (1 Kor 12–14), každé ovoce Ducha (Gal 5,22). Všechny zmíněné projevy Ducha představují jakési červánky nové existence, k níž směřujeme, kráčeji v Kristových stopách. Ty nás vedou přes hlubinu utrpení a kříže k definitivnímu oslavení. Plnost daru Ducha se v nás uskuteční až při vzkříšení těla, to znamená, že vedle »kristifikace« pneuma Pavel zároveň tento nevýslovný Dar také eschatologizuje.¹²

V souvislosti s tím, o čem jsme doposud hovořili, je velmi důležité upozornit na jeden z charakteristických rysů pavlovské pneumatologie, v níž se relativně často setkáváme s polaritou duch – tělo (Gal 5,16–17). Tělem ovšem Apoštol národů nemíní prostě

12 „Pavel považuje Ducha za eschatologický dar, a to mnohem rozhodněji než celý Starý zákon. Navíc velmi úzce spojuje **pneuma** s osobou a spasitelským působením Ježíše Krista. Abychom tak řekli: Pavel kristifikuje slovo **pneuma**.“ P. BLÄSER, „Lebendigmacher Geist“, in: *Sacra Pagina II* (Gembloux 1959), 412. Eschatologie je nauka o naplnění díla stvoření, díla vykoupení a o vrcholném působení Ducha v definitivně spasených i v obnoveném kosmu.

a výhradně hmotnou stránku člověka, ta je přece jako dílo Stvořitele dobrá, vždyť Boží Syn na sebe toto naše tělo vzal a tělo je určeno ke spáse a k proměnění ve vzkříšení (1 Kor 15,44). O co se tedy jedná? Tělem se míní mentalita, která nepřijímá spásu jako Boží dar; mentalita, která odpovídá farizejskému smýšlení, jež se domnívá, že člověk zachraňuje sebe sama dodržováním skutků podle zákona (Gal 3,2–5; 5,13–25).¹³ Paradoxně tedy ten, kdo spoléhá na sebe sama, na skutky zákona, může žít jako asketa, a přece smýšlí tělesně, protože nepřijímá Božího Ducha,¹⁴ který vychází z totálního sebedarování Otce Synu a Syna Otcí. S Bohem, jenž je od věčnosti naprostým sebedarováním, se přece můžeme spodobit jediné tak, že se celí darujeme tomu, který se bezvýhradně daruje nám¹⁵ a který se v Kristu stal chudým, abychom tak mohli zbohatnout díky jeho chudobě (2 Kor 8,9). Tím bohatstvím je plnost Boží slávy, plnost působení oživujícího Ducha.

13. „...Pavel nepojímá tělo jako část člověka, ale spíše jako lidskou osobu ve vztahu k Bohu a ke světu. Toto tělo může být ovládáno egocentrickým smýšlením těla (sarx), anebo se otevřít osvobozující síle Ducha.“ F. LAMBIASI, *Lo Spirito santo*, 76.

„Duch nás ujišťuje o vítězství nad tělem, tedy nad každou formou zla vyplývajícího z egoismu. Přesně v tomto smyslu pak hovoří křesťanská teologie o nezřízené žádostivosti.“ G. CROCETTI, *Il Vangelo dello Spirito santo*, 161.

14. Ježíš z Nazareta nevedl tuhý asketický život (Mt 11,19; Lk 7,34), a přesto byl jedinečným nositelem Ducha. Nechal se totiž tímto Duchem vést v naprosté poslušnosti Otcí a žil v bezvýhradné vydanosti svěřenému poslání. To je také pravý křesťanský model života v Duchu a podle Ducha, jak se odráží v blahoslavenstvích (Mt 5,1–12).

15. Geniálně toto základní soteriologické pravidlo formuluje na základě své životní zkušenosti František z Assisi: „Nihil ergo de vobis retineatis vobis, ut totos vos recipiat, qui se vobis exhibet totum.“ Sv. FRANTIŠEK Z ASS., *Epistola toti Ordini*, 29, in: K. ESSER (a cura di), *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi* (Padova 1982), 308–313 (311); č. př. LGK 2, in: FP 1, 54–58 (56).

VI. PNEUMATOLOGIE ČTVRTÉHO EVANGELIA

Všichni, kdo se alespoň zběžně zabývali křesťanskou teologií, vědí, že Janovo evangelium představuje nesporný vrchol novozákonní christologie.¹ Méně křesťanů již ví, že učedník, jehož Ježíš obzvláštním způsobem miloval, pronikl nesmírně hluboko i do tajemství Božího Ducha. Nemělo by nás to udivovat, protože Ježíš z Nazareta je skutečně zjevitelem nejen Otce, ale i sebe sama a zcela pochopitelně i Božího Ducha; Galilejský je tedy zjevitelem celé Nejsvětější Trojice.²

To, co jsme právě řekli, potvrzuje sám autor čtvrtého evangelia, protože v popisu sestoupení Ducha na Ježíše při křtu jako jediný evangelista³ podtrhne, že Duch na Ježíši spočinul a že s ním zůstal.⁴ Tato skutečnost je popsána řeckým slovem **menein**, jímž se vyjadřuje trvalé přebývání, obdobně jako Boží sláva spočívala na stanu setkání (Ex 40,34) a na Šalomounově chrámu (1 Král 8,10–11). Ne nadarmo pak sám Ježíš hovoří o svém těle jako o chrámu Boží slávy (Jan 2,19–22), vždyť znovupostavení chrámu – vzkříšení těla – je vrcholným zjevením Synovy božské slávy.⁵ Mimořádně, rozhodně není bez zajímavosti, že v Janově evangeliu nikdy

-
1. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Christologie a spiritualita“, *Teologické texty* 6 (1996), 191a–193b.
 2. „...Slovo vyjadřuje Otce, sebe samo, Ducha a všechno ostatní.“ Sv. BONAVENTURA, *Hexaëmeron*, coll. IX, 2, in: *Opera Omnia V* (Ad Claras Aquas – Firenze 1891), 372b–373a. Vtělený Syn je tedy zjevitelem celé Nejsvětější Trojice.
 3. Srov. G. CROCETTI, *Il Vangelo dello Spirito santo* (Torino 1994), 226.
 4. „Spatřil jsem, jak Duch sestoupil jako holubice z nebe a **zůstal na něm**.“ Jan 1,32.
 5. „Duch svatý zůstává na Ježíši a zmocňuje se tak Mesiáše natrvalo. Tímto způsobem se Ježíš stává chrámem Ducha a je jím naplněn, a tak jej může rovněž bezmezně darovat svým učedníkům.“ A. A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni I* (Bologna 1988³), 131.

Ježíš nedostává Ducha od Otce nebo od Boha. Naopak, Ježíš je ten, kdo prostřednictvím svého působení a hlásání Ducha daruje učedníkům (Jan 6,63). I sestoupení Ducha na Ježíše při křtu je podáno pouze jako vypravování Jana Křtitele, kterému se tak dostalo znamení, že Galilejský je skutečně ten, kdo má moc křtít Duchem, tedy darovat Ducha (Jan 1,32–34). Ohniskem výpovědi je pak skutečnost, že Duch vydává Ježíšovi svědectví a že probouzí v učedníkovi víru. Setrvání Ducha na Ježíši zároveň přivolává na mysl Davidovo pomazání a to, že Duch se Davida poté zmocňoval i nadále (1 Sam 16,13). Trvalé spojení mezi Ježíšem a Duchem je tedy potvrzením toho, že Ježíš je skutečným Božím Synem, že je oním Mesiášem, o němž hovořili proroci (Iz 11,2; 42,1n.; 61,1n.).

Pokud chceme správně porozumět tomu, kdy a za jakou cenu daruje Kristus učedníkům Ducha, pak musíme vyjít z textu Jan 7,37–39. Evangelista vykládá výrok o proudech živé vody, které poplynou z útroby⁶ toho, kdo věří v Nazaretského, tak, že tento proud živé vody se vztahuje na Ducha svatého, jenž bude v plnosti darován tehdy, až bude Ježíš oslaven. Toto oslavení se ve čtvrtém evangeliu vztahuje na hodinu kříže,⁷ kde podle Jana vrcholí plné zjevení Ježíšovy synovské a královské identity:

„Když přišli k Ježíšovi a viděli, že je již mrtev, kosti mu nelámali, ale jeden z vojáků mu probodl kopím bok; a ihned vyšla krev a voda. A ten, který to viděl, vydal o tom svědectví, a jeho svědectví je pravdivé; on ví, že mluví pravdu, abyste i vy uvěřili.“ (Jan 19,33–35)

6. **Koiliá** znamená doslova útroby, břicho, ale i mateřský život.

7. Srov. např. Jan 17,1n.

S oslavením je spojeno i téma vyvýšení: srov. Iz 52,13; Jan 3,14–15; 12,32.

„K bezprostřednímu významu vyzdvižení na kříž se připojuje symbolický význam onoho »být vyvýšen« proto, aby tak bylo ozřejmeno téma Kristovy královské důstojnosti, jež je evangelistovi tak drahé.“ I. DE LA POTTERIE, *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni* (Milano 1988), 18.

Tradiční výklad viděl ve vodě symbol křtu a v krvi symbol eucharistie. Pořadí by pak ale mělo být »voda a krev«, a nikoli opačně. Voda je v Janově evangeliu symbolem Ducha svatého, jak na to poukazuje kromě Jan 7,37–39 například i Jan 3,5n. Navíc autor na tomto místě užije trojího vyjádření toho, že svědectví jednoho z vojáků je zcela jistě pravdivé, jedná se tedy o cosi nesmírně důležitého. Symbol krve a vody je možno vyložit i jinak: Ježíš daroval sebe sama až do poslední krůpěje krve, a toto jeho lidské sebedarování je svátostí Božího sebedarování člověku.⁸ Ježíšova lidská láska, vydanost a věrnost až za hrob⁹ dokonale zjevuje totální sebedarování, jež existuje od věčnosti v Trojici. Otec daruje vše Synu a Syn napodobuje Otce v tom, že mu rovněž daruje všechno, co od něj přijal. Z tohoto vzájemného obdarování vychází Duch svatý. Ježíšovo sebedarování zprostředkuje světu věčnou lásku Otce a Syna, Boží život, Ducha svatého.¹⁰

To, že Ježíš daruje svým učedníkům Ducha již v hodině svého vyzdvižení na dřevo kříže, naznačuje zřejmě i verš 19,30, kde se říká, že Ježíš »odevzdal ducha«. Jan velmi často dává svým slovům dvojí význam: jeden se vztahuje bezprostředně k viditelné realitě, druhý pak míří k hlubokému teologickému významu. Poslední výdech Ukřižovaného se tak stává podle autora čtvrtého evangelia skutečnou svátostí, tedy reálně působícím znamením darování Ducha Božího.¹¹

-
8. Tuto interpretaci podporuje i to, že Jan 19,37 odkazuje na Zach 12,10. Tento prorok pak v bezprostředním kontextu výroku o patření na probodeného zmiňuje eschatologický dar Ducha svatého – srov. Zach 13,1.
 9. Krev je podle biblického pojetí sídlem života – srov. Lv 17,11.14.
 10. Ohledně významu vody v Jan 19,33 – srov. I. DE LA POTTERIE, *La passione*, 145–157.
 11. Fráze »paradidomi to pneuma« – »tradere spiritum« – »dát ducha« se ani v řecké, ani v latinské literatuře nikdy nepoužívá jako popis něčí smrti. Jan tedy vymyslel novou frázi proto, aby poukázal na hluboký teologický význam Kristovy smrti na kříži. Umírající Ježíš spolu s posledním výdechem daruje Ducha. Srov. I. DE LA POTTERIE, *La passione*, 143–145.

Jan nehovoří o daru Ducha svatého o Letnicích, protože přímé udělení Ducha učedníkům nastane ve velikonočním dramatu ukřižování a vzkříšení Ježíše z Nazareta:

„Po těch slovech na ně dechl a řekl jim: »Přijměte Ducha svatého. Komu odpustíte hříchy, tomu jsou odpuštěny, komu je neodpustíte, tomu odpuštěny nejsou.«“ (Jan 20,22–23)

Z předešlých úvah o Duchu svatém víme, že oslavený Ježíš může darovat Ducha jedině proto, že je skutečně Bohem.¹² Konec konců apoštol Tomáš to říká úplně jasně (Jan 20,28). Ježíš se navíc chová stejně jako Hospodin při stvoření člověka (Gn 2,7), jak na to ukazuje dechnutí na učedníky. Souvislost s Jan 19,30 je evidentní, protože symbolem darování Ducha je Ježíšův dech. Nezapomínejme, že vzkříšený Kristus předtím, než daruje vdechnutím apoštolům Ducha, ukazuje rány svého umučení.

Ježíš uděluje Ducha a dar odpouštět hříchy pouze apoštolům, tedy pouze těm, kdo mají plnou zodpovědnost za jednotu mezi věřícími. Pravomoc odpouštět hříchy má ze svěcení pouze biskup, přímý nástupce apoštolů. Proč? Jedná se o to, že hřích je překážkou společenství člověka s Bohem i člověka s člověkem. Odpouštět hříchy znamená vytvářet jednotu, která pramení z Kristova kříže jako dar lásky, dar Ducha. Kristus přece řekl:

„A já, až budu vyvýšen ze země, přitáhnu všechny k sobě.“ (Jan 12,32)

12. Jan Ježíšovo božství vyznává zcela otevřeně – srov. Jan 1,1n. Naznačuje tuto Ježíšovu pravou důstojnost rovněž celou řadou výroků, v nichž Muž z Nazareta říká »Já jsem« (srov. např. Jan 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.8), což představuje narážku na Boží jméno podle Ex 3,14. Srov. R. E. BROWN, *Giovanni, commento al Vangelo spirituale* (Assisi 1979), 1482–1489; A. FEUILLET, „Les »Ego Eimi« christologiques du quatrième évangile. La révélation énigmatique de l'«tre divin de Jésus dans Jean et dans les Synoptiques“, *Recherches de Science Religieuse* 54 (1966), 2–22, 213–240; A. AMATO, *Gesù il Signore* (Bologna 1988), 381.

Vždyť Ježíš zemřel proto, aby shromáždil v jedno rozptýlené děti Boží (srov. Jan 11,52). Duch svatý jako síla odpuštění a smíření je i sjednocující silou Kristovy církve. Kříž Ježíše z Nazareta je tedy skutečným úhelným kamenem chrámu církve.¹³

Další velice důležitou kapitolu Janovy pneumatologie představují Ježíšovy výroky ve večeřadle v předvečer jeho umučení. Nejprve si musíme uvědomit, že v Kristových slovech na rozloučenou je jednoznačně přítomna perspektiva působení Ducha svatého v době církve.¹⁴ To je patrné i z toho, že všechna slovesa, která popisují působení Ducha svatého, jsou v této části Janova evangelia v budoucím čase. Kristus tedy hovoří o tom, jak bude Duch působit po jeho odchodu a poté, co jej sešle – daruje.¹⁵

Nejprve se musíme zmínit o **Sitz im Leben**¹⁶ výroků o Duchu svatém v Jan 14–16. První problém, na který tyto texty reagují, je konec apoštolské doby, a tedy i odchod těch, kdo byli očitými svědky a učedníky Ježíše Krista. Věřící, kteří zůstali jakoby opuštěni, se museli tázat: Kdo nám zaručí přímý kontakt s Ježíšem? Odpovědí na tuto naléhavou otázku je zcela zřetelně osoba a působení Parakleta – Ducha. Vždyť i samotní učedníci a očití svědci byli schopni správně pochopit Ježíšova slova jedině díky působení a pomoci tohoto Ducha.¹⁷ On je tedy základním svědkem Ježí-

13. Srov. Sv. BONAVENTURA, *Comm. Lc.*, c. XX, 23 n.; v. 17; in: *Opera Omnia VII* (Ad Claras Aquas – Firenze 1895), 508b.

14. Exegeti a teologové jsou v tomto ohledu zajedno. Srov. H. B. SWETE, *The Holy Spirit in the New Testament* (London 1909), 292; E. F. SCOTT, *The Spirit in the New Testament* (London 1923), 193, 198–199; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité I* (Paris 1927), 529, 533.

15. „Všechna slova, která pronesl Vykupitel ve večeřadle v předvečer svého utrpení, jsou vepsána do doby církve: především výroky o Duchu svatém jako Parakletovi a Duchu pravdy.“ JAN PAVEL II., *Dominum et vivificantem* (enc. z 18. 5. 1986), 29; (český překlad – Praha 1997), 35.

16. Tento výraz označuje, jakou úlohu v životě církve hrál daný text.

17. Srov. Jan 14,9. Až po vzkříšení, tedy v síle Ducha, učedníci porozuměli tomu, co kdysi viděli – srov. Jan 12,16; 2,22.

še Krista a garantem víry učedníků, takže odchodem apoštolů nic nekončí, protože tentýž Duch působí v učednících i nadále (Jan 14,17; 16,13). Druhým problémem mohla být skutečnost, že Pán se svým druhým příchodem zdánlivě otálel a že čas paruzie se oddaloval. I zde je možno nalézt odpověď v působení Ducha svatého: I když se Pán viditelně nevrátil, přece soud a věčný život jsou již přítomny v životě pokřtěných.

První pozoruhodnou skutečností je, že se o pneuma hovoří v mužském rodě (Jan 14,26; 15,26; 16,18.13), přestože pneuma v řečtině představuje substantivum středního rodu. Evangelista pak spojuje slovo pneuma se zájmenem **ekeinos** (onen), které je mužského rodu. To všechno poměrně zřetelně ukazuje na osobní charakter Ducha.¹⁸

Ježíš hovoří ve své řeči na rozloučenou o **Duchu pravdy**. V první řadě je třeba si uvědomit, že v Janově teologii pravda není pouze shodou poznání s realitou poznávané věci, ale cosi víc, je to zjevení Boha, a člověk tuto pravdu buď přijímá, nebo nepřijímá, buď je z pravdy, nebo není z pravdy. Celé Ježíšovo zjevitelské a spasitelské působení přece spočívalo ve vydávání svědectví pravdě (Jan 18,37). Jestliže je tedy pneuma Duchem pravdy, tak je Duchem, který působí přesně v linii Ježíšova díla, nejedná se tedy o pouhé intelektuální poznání, ale o spásu (Jan 17,3). Titul Duch pravdy se v Novém zákoně vyskytuje pouze v Janových spisech (Jan 14,17; 15,26; 16,13; 1 Jan 4,6; 5,6). Apoštol tímto titulem chce říci, že Duch uschopňuje člověka k přijetí pravdy, k přijetí Božího zjevení v Kristu, tedy k víře. Duch tedy není nazýván pravdou proto, že je pravdivý, ale protože učí pravdě a uschopňuje k jejímu hlubokému a niternému přijetí.

18. „To, že Duch je jednajícím podmětem, že je po Ježíšovi jiným Přímluvcem (14,16), že text o něm hovoří v mužském rodu i v souvislosti s termínem **pneuma**, který je ve středním rodu, to všechno znamená, že Duch má rysy osoby.“
Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo* 1, 71.

Rovněž titul **Parakletos** uděluje Duchu svatému pouze Jan, u jiných autorů Nového zákona bychom jej hledali marně. V řecké dobové literatuře se tento výraz neobjevoval příliš často, a označoval osobu, která na soudu obhajovala obžalovaného a pomáhala mu. V rabínských textech bylo slovo parakletos užito pro označení přímluvce. Můžeme tedy shrnout, že parakletos má význam advokáta, přímluvce a utěšitele. Ve smyslu přímluvce a obhájce nacházíme označení parakletos i v 1 Jan 2,1:

„Avšak zhřeší-li kdo, máme u Otce přímluvce, Ježíše Krista spravedlivého.“

Parakletos je nyní jednoznačně oslavený Ježíš Kristus, a ten se za zhřešivšího křesťana přimlouvá, obhajuje jej u Boha. Ježíš tak koná pravý opak toho, co dělá ďábel, který je žalobcem člověka (Zj 12,10). V Ježíšově řeči na rozloučenou se ve čtvrtém evangeliu hovoří o jiném Parakletovi, tím prvním je Ježíš, a Duch svatý koná dál jeho dílo.

Nezdá se ale, že Parakletos v Jan 14–16 znamená funkci obhájce u nebeského soudu, protože se hovoří o tom, jak Duch působí mezi učedníky a v nich. Parakletos je spíše obhájcem Ježíšovy věci, a proto i záležitosti všech v Krista věřících ve vztahu ke světu. Jak Duch, tak učedníci totiž vydávají Ježíšovi svědectví (Jan 15,26–27), a právě v tomto smyslu Duch usvědčí svět z hříchu (Jan 16,8). Hřích přece tkví v tom, že lidé nepřijímají pravdu (Jan 3,19), že nevěří v Krista. To, co činí Duch svatý jako druhý Parakletos vedle přímluvce Krista (Jan 14,16), je tedy úzce spojeno s označením zmíněného Přímluvce jako Duch pravdy. Tento druhý Parakletos zjevuje pravdu stejně jako Ježíš, neříká však cosi nového, nýbrž připomíná učedníkům všechno, co slyšeli od Ježíše (Jan 14,26; 16,13.14; 14,16). Jestliže však tento druhý Parakletos působí obdobně jako Ježíš z Nazareta, pak je osobou stejně, jako je jí Boží Syn.

Na samý závěr je třeba připomenout, že evangelista Jan nikdy nehovoří o nějakých mimořádných vnějších projevech Ducha; jeho působení je především vnitřní a dotýká se lidského srdce, tedy

oněch hlubin, jež Duch zkoumá od věčnosti v Bohu (1 Kor 2,10). Srdce Otce a Syna stejně jako srdce¹⁹ člověka je onou svatyní, v níž Duch rád přebývá.²⁰ V jistém slova smyslu se tak skryté, sjednocující a oživující působení Ducha svatého v těle církve silně podobá pulzu srdce v lidském těle.²¹

19. Pokud se jedná o pojem «srdce», srovnej C. V. POSPÍŠIL, „Christologie a spiritualita“, 192b–193a.

20. Toto přebývání Ducha v lidském srdci se nazývá odborně **inhabitatio**. Základním textem je 1 Kor 3,16.

21. „Hlava je viditelně nadřazena ostatním tělesným údům, naproti tomu srdci náleží skryté působení. A tak je Duch svatý přirovnáván k srdci, jež neviditelně oživuje a sjednocuje církev...“ Sv. TOMÁŠ AKV., *Summa theologiae* (Milano 1988), III, q. 8, a. 1, ad 3; 1913b.

VII. VÝZNAM SESLÁNÍ DUCHA NA UČEDNÍKY V DEN LETNIC

Každoročně si křesťané připomínají velikou událost seslání Ducha svatého na učedníky ukřižovaného a vzkříšeného Ježíše z Nazareta. Tato událost má dalekosáhlý a velmi komplexní význam pro církev a nevyhnutelně také pro každého, kdo k ní patří.

V obecném povědomí je, že den Seslání Ducha svatého je také dnem založení Kristovy církve.¹ Pokud ovšem čteme pozorně dokumenty Druhého vatikánského sněmu, zjistíme, že koncilní otcové výslovně nehovoří o založení církve v den Letnic, ale o jejím zjevení, v němž se završuje velmi dlouhý proces zrodu církve.² Explicitně se ale v dokumentech tvrdí, že začíná veřejné působení církve, tedy její poslání.

„O Letnicích začaly »skutky apoštolů«, tak jako sestoupením Ducha svatého na Pannu Marii byl počat Kristus a jako sestoupením téhož

1. Pokud se jedná o literaturu přístupnou v českém jazyce, odkazují například na: P. TERNANT, „Církev“, in: X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Slovník biblické teologie* (Řím 1991³) 50b–57a (54a); P. DE SURGY, „Letnice“, in: X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Slovník biblické teologie* (Řím 1991³), 198a–199b (199a).

2. „A ustanovil, že ty, kdo věří v Krista, svolá vjedno ve svaté církvi, která byla už od počátku světa předobrazována a podivuhodně připravována v dějinách izraelského národa a ve Starém zákoně, byla založena v posledních časech, **stala se zjevnou díky vyhlášení Ducha svatého**, na konci věků dojde slavného dovršení.“ LG, 2, in: EV 1, n. 285. Český překlad v *Dokumentech II. vatikánského koncilu* (Praha 1995), 37, bohužel není zcela přesný, protože vytváří dojem, jako kdyby založení církve v plnosti času a její první veřejné vystoupení díky seslání Ducha svatého byly jedno a totéž.

Rovněž v **KKC**, čl. 731–747 bychom nenašli formulaci, že církev byla založena o dni Seslání Ducha svatého. Výslovně se ale tvrdí, že církev se zrodila na kříži (srov. čl. 766). Letnice jsou dnem jejího veřejného vystoupení (srov. čl. 767).

Ducha svatého na Krista při modlitbě byl Kristus veden k dílu své služby.“³

Koncilní otcové zdůrazňují paralelismus mezi různými sesláními Ducha svatého v životě Ježíše z Nazareta a sesláním téhož Ducha na učedníky. Autor Lukášova evangelia a Skutků výslovně podtrhuje souvislost mezi tím, že Ježíš byl pomazán Duchem svatým při křtu v Jordánu,⁴ a tím, že v den Letnic jsou tímtéž Duchem pomazáni učedníci. Jako jediný se totiž zmiňuje o tom, že Duch sestoupil na Ježíše v podobě holubice v okamžiku, kdy se Ježíš modlil.⁵ Rovněž učedníci pobývali ve dnech kolem slavnosti Letnic pospolu proto, aby se modlili.⁶ Navíc v souvislosti se začátkem svého veřejného působení Ježíš v Lukášově evangeliu pronáší určité programové prohlášení svého veřejného poslání.⁷ Podobně i prvotní církve ústy Petra po seslání Ducha svatého přednáší jakýsi program svého působení.⁸ To znamená, že učedníci mají vystupovat a působit v síle téhož Ducha, kterým se nechal vést jejich Pán. To také znamená, že Duch svatý je Duchem poslání, Duchem misie, která patří k podstatě existence Kristovy církve a která je určitým pokračováním v poslání Zakladatele.⁹ Jestliže se tedy ve křtu Ježíš, jednorozený Boží Syn, ujímá svého poslání Mesiáše, Pomazaného,¹⁰ tak v den Letnic se Ježíšovi učed-

3. AG, 4, in: *Dokumenty*, 469.

4. Srov. Sk 10,37–38.

5. Srov. Lk 3,21–22.

6. Srov. Sk 1,13–14; 2,1.

7. Srov. Lk 4,16–30.

8. Srov. Sk 2,14–36.

9. Srov. JAN PAVEL II., *Redemptoris missio* (encyklika ze 7. 12. 1990), čl. 1–2; český překlad (Praha 1994), 7–9.

10. Pomazávání byli ve Starém zákoně přece dospělí lidé a pomazáním jim bylo svěťováno určité poslání vzhledem k Božímu lidu, ať už se jednalo o krále, nebo poslěze i o velekněze. Srov. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo I*, 30–31.

níci stávají podílníky na jeho mesiášském pomazání, stávají se vlastně »kristovci«, tedy křesťany v plném slova smyslu.¹¹

Toto tajemství lze osvětlit následujícím přirovnáním: Církev si můžeme představit jako Petrovu rybářskou loď. Na této bárce nejsou pouze rybáři a sítě, ale najdeme tam i plachtu. Má-li plachta sloužit svému účelu, musí být celistvá a dobře napjatá na stěžni, který často mívá formu kříže tyčícího se k nebi. To jsou modlitby učedníků a jejich sounáležitost s Ukřižovaným projevující se v kázni a čistotě života. Tím vším se učedníci disponují, aby v životě jednali podle Boží vůle. Víme již dobře, že výraz duch – hebrejsky ruach, řecky pneuma, latinsky spiritus – odkazuje rovněž na vanutí větru nebo na dech. Pokud chceme a disponujeme se pro Boží vedení, pak sám Hospodin svým dechem – Duchem naplní naše plachty, a tak svou vlastní silou přivádí bárku Petrovy církve i bárku každé jednotlivé věrné křesťanské duše po cestě Kristova pozemského putování¹² do přístavu věčné slávy.

Pokud se jedná o vztah mezi Letnicemi a Kristovým křtem v Jordánu, je třeba alespoň stručně se zmínit o symbolu holubice. Ve Starém zákoně totiž nikdy není znamením působení nebo přítomnosti Božího Ducha, ale spíše symbolem lidu¹³ nebo milované osoby – nevěsty, či snoubenky.¹⁴ Holubice proto v události Ježíšova křtu naznačuje nejen přítomnost Ducha, ale také cíl poslání Božího Syna i cíl seslání Ducha, tedy shromáždění rozptýlených Božích dětí v jeden nový Boží lid posledních časů.¹⁵ Celou symboliku události lze vidět i tak, že Kristus ponořený do řeky Jordánu zastupuje v daném okamžiku svoje budoucí tajemné tělo – cír-

11. Srov. Sk 11,26.

12. Velmi výstižně definuje vztah mezi působením Krista a Ducha v životě učedníka H. B. SWETE, *The Holy Spirit in the New Testament* (London 1909), 162: „Ježíš je cesta (hé hodos), Duch svatý je průvodcem (ho hodégos), který touto cestou vede.“

13. Srov. Y. CONGAR, *Credo I*, 31–32.

14. Srov. Pís. 5,12; 6,8.

15. Srov. Sv. AUGUSTIN, *In Iohannis evangelium tractatus*, 5–6 (PL 35, 1414–1437).

kev, k níž je v posledním důsledku zaměřeno poslání Božího Ducha.¹⁶

Můžeme tedy shrnout, že oslavený Kristus daruje svým učedníkům Ducha Božího, který je zároveň jeho Duchem.¹⁷ Jestliže ve Starém zákoně uděloval Božího Ducha pouze Hospodin, pak skutečnost, že oslavený Ježíš daruje nebo sesílá Ducha,¹⁸ velmi zřetelně poukazuje na jeho božskou moc a důstojnost. Tento Duch spodobuje církev s Kristem a je silou, jež ji uschopňuje k tomu, aby pokračovala v poslání Božího Syna, v poslání hlásat radostnou zvěst a zachraňovat ty, kdo uvěří.

Charakter misie svěřené církvi naznačuje i to, že učedníci hovoří jazyky všech přítomných.¹⁹ Církevní otcové v tomto divu spatřovali opak a překonání zmatení jazyků a rozdělení lidstva při stavbě babilónské věže.²⁰ Zmíněná misie tedy má být univerzální, církev má hlásat Krista v síle jeho Ducha všem národům, rasám, jazykům, lidem všech dob a všech kultur. A nejenom hlásat, církev se má v síle jediného Božího Ducha stát i svátostí jednoty celého lidského rodu.²¹ Duch je tedy nejenom Duchem poslání, on je i ten, kdo církev vnitřně sjednocuje. Analogicky tedy plní v mystickém těle Kristově stejnou funkci jako duše v lidském těle.²²

16. „...vždyť toho dne chtěl zastupovat svoje tělo, tedy církev, v níž je přijímán Duch svatý, zejména pak při křtu.“ Sv. AUGUSTIN, *De Trin.*, XV, 26, 46 (PL 42, 1094).

17. Srov. např. 2 Sol 2,8; Gal 4,6; Řím 8,9; Flp 1,19. Starý zákon sice hovořil o mesiáši pomazaném Duchem, ale nenalezli bychom v něm výslovné přivlastnění Ducha Mesiáši. Duch je přivlastňován pouze Hospodinu, je to ruach JHWH, ale nikdy ruach Mesiáše.

18. Srov. např. Sk 2,33.

19. Srov. Sk 2,5–13.

20. Srov. Gn 11,1–9.

21. Srov. LG, 1, in: *Dokumenty*, 37.

22. „To, čím je v našem těle duše, tím samým je Duch svatý v Kristově těle, tedy v církvi.“ Sv. AUGUSTIN, *Sermo CLXXXVII*, in: PL 38, 1001–1003.

Tato shůry darovaná vnitřní jednota společenství je možná jedině díky překonání toho, co odděluje člověka od Boha a lidi navzájem. Každé rozdělení je způsobeno hříchem, protože hřích je protikladem sjednocující lásky. Duch svatý je tedy Duchem sjednocení, Duchem smíření,²³ které na svém těle naplnil Kristus,²⁴ když láskou překonal hřích těch, kteří jej zavrhlí, odsoudili a vydali do rukou katů, a v tomto největším možném hříchu Kristus zároveň překonává každý jiný hřích. Mocí Ducha Kristova smíření proto mohou učedníci odpouštět hříchy,²⁵ a tak budovat jednotu církve.

Jednota církve není pouze Boží dar, ona je i úkolem, úkolem stejně naléhavým jako boj s hříchem. Máme den ze dne vrůstat do jednoty, do společenství, a cílovým bodem tohoto našeho zrání je společenství svatých. Duch Boží darovaný oslaveným Kristem je tedy i darem plnosti, dokonalým Božím sebedarováním člověku. Můžeme říci, že se jedná o eschatologický dar, díky němuž se církevní společenství může stávat skutečnou ikonou Nejsvětější Trojice, jež je mnohostí osob v dokonalé jednotě jediné všeobjímající lásky. Vždyť Ježíšovi současníci neočekávali pouze Mesi-

Duch svatý ale není »duší církve«, on pouze plní v těle církve obdobnou funkci jako lidská duše v těle člověka – tedy sjednocuje a oživuje. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Lev XIII. a jeho encyklika o Duchu svatém“, in: LEV XIII., *Divinum illud munus* (český překlad, poznámky a úvodní studie – C. V. POSPÍŠIL, Praha 1997), 5–18 (14).

23. „A tak lze úkol církve, jistě velmi obsáhlý a složitý, velice těsně však spojený s Kristovým posláním, stručně shrnout v povinnosti, která je pro ni nejpřednější, **smířit člověka s Bohem, se samotným člověkem, s bratry, s veškerým tvorstvem**, a to trvale, protože, jak jsem řekl inde, **církev je svou podstatou vždy smiřující.**“ JAN PAVEL II., *Reconciliatio et poenitentia* (posynodální adhortace z 2. 12. 1984), 8; (český překlad – Praha 1996).
24. Srov. Kol 1, 20. Je velmi důležité uvědomit si, že usmířením se neděje změna v Bohu, který by měnil svůj postoj k člověku od hněvu ke shovívavosti, změna se děje v člověku. Vždyť v Kristu Bůh sám usmířil svět se sebou. Rozhňevaný a neusmířený je svět, nikoli Bůh. Srov. 2 Kor 5, 18.
25. Srov. Jan 20, 22–23.

áše, očekávali i eschatologické vylití Božího Ducha na všechen lid. A Petr rozuměl seslání Ducha svatého o Letnicích přesně v tomto smyslu. O tom svědčí skutečnost, že cituje slova proroka Joela, v nichž Hospodin dal příslib, že v posledních dnech vylije svého Ducha na každé tělo.²⁶

Ve výčtu jednotlivých složek komplexního významu vylití Ducha svatého na Ježíšovy učedníky shromážděné v Jeruzalémě nesmí rozhodně chybět ani souvislost mezi touto událostí a darem zákona na hoře Sinaj. Původně měla slavnost Letnic rolnický význam – jednalo se vlastně o díkůvzdání za úrodu.²⁷ Snad již ve třetím století před Kristem se objevují náznaky, že Letnice se stávají slavností zákona a smlouvy.²⁸ Ve druhém století se setkáváme s výslovnými zmínkami o tom, že Letnice jsou slavností daru zákona,²⁹ a právě z tohoto důvodu představoval padesátý den po Velikonocích pro qumránskou komunitu největší slavnost v roce.³⁰ Není tedy divu, že Lukáš popisuje událost seslání Ducha svatého jako naplnění příslibů ohledně zákona vloženého do srdce člověka. Tento příslib se objevuje poprvé v díle proroka Jeremjáše³¹ a v době babylonského vyhnanství jej rozvíjí prorok Ezechiel:

„A dám vám nové srdce a do nitra vám vložím nového ducha. ...Vložím vám do nitra svého ducha; učiním, že se budete řídit mými nařízeními, zachovávat moje řády a jednat podle nich.“³²

Zniternění zákona je tedy dílem Božího Ducha vylitého do srdce člověka. To ale zároveň znamená, že sám Duch Boží je v určitém slova smyslu oním slíbeným novým Zákonem, to všechno se pak

26. Srov. Sk 2,16–21; JI 3,1–5.

27. Srov. např. Ex 23,16; 34,22; Lv 23,15–22.39–43; Tób 2,1.

28. Srov. 2 Kron 15,10–15. Srov. F. LAMBIASI, *Lo Spirito santo*, 65.

29. Srov. *Kniha Jubileí*, 6,17, in: Z. SOUŠEK (uspořádal), *KNIHY TAJEMSTVÍ A MOUDROSTI II* (Praha 1998), 19–152 (37).

30. Srov. F. LAMBIASI, *Lo Spirito santo*, 65.

31. Srov. Jer 31,31–34.

32. Ez 36,26n.; srov. Ez 11,19n.

má stát v posledních, mesiášských dobách, jak o tom svědčí již dříve vzpomenutá slova proroka Joela.³³ Konec konců i událost seslání Ducha sama obsahuje řadu prvků, které prozrazují určitou příbuznost s událostí daru Zákona na hoře Sinaj.³⁴ Církevní otcové pochopili tuto souvislost mezi oběma událostmi velmi dobře, jak o tom svědčí následující citace:

„Apoštolové nesestoupili z hory s kamennými tabulemi v rukou, jako Mojžíš, ale vyšli z večeřadla s Duchem vloženým do svého nitra, a z tohoto živého pramene všude rozdávali poklady moudrosti, milosti a rozličných duchovních darů.“³⁵

Nakonec bych si ještě dovolil poznamenat, že kupříkladu v knize Skutků se setkáme s výrazem »pneuma« celkem čtyřiapadesátkrát, z toho v šestatřiceti případech jednání Ducha není provázáno žádnými vnějšími mimořádnými znameními. Když se pak Lukáš zmiňuje o těchto nápadných vnějších projevech, bývá většinou velmi diskrétní. Podstata působení Ducha svatého tedy nespočívá v čemsi spektakulárním a vnějším, nýbrž ve vnitřním »pomazávání« srdce. Tento akcent je ještě markantnější ve čtvrtém evangeliu, kde se o Duchu Božím hovoří relativně velmi často, nicméně bychom tam marně hledali byť i jen sebemenší zmínku

33. Srov. Jl 3,1n.

34. Zúčastnění se nacházejí spolu na jednom místě (srov. Ex 19,8 – Sk 2,1); ozývá se hukot shůry (srov. Ex 19,16; Sk 2,2); objevuje se oheň (srov. Ex 19,18; 24,17; Dt 4–5 – Sk 2,3).

V této souvislosti není nezajímavé to, jak interpretoval židovský filozof Filón slova Ex 20,18: „Bůh neměl ústa, ani jazyk, ani hrdlo. Rozhodl se tedy zázračně způsobit neviditelný hukot v ovzduší, jednalo se o vanutí, jež bylo artikulováno do slov. Tato slova hýbala vzduchem a proměňovala jej v oheň mající podobu plamenů. Stejně jako dech, který rozeznívá trubku, tak zněl onen hlas a slyšeli jej všichni, kdo byli nablízku i kdo byli vzdáleni.“ *Traktát o Dekalogu*, 33.

35. SV. JAN CHRYSOSTOMOS, *In Matth.*, hom. I, in: **PG** 57; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento al vangelo di S. Matteo I* (R. MINUTI – F. MONTI – traduzione, Roma 1966), 25–39 (27).

o nějaké vnější podívané spojené s vlivem zmíněného Ducha pravdy či Parakleta.

Událost seslání Ducha svatého padesát dní po Velikonocích v Jeruzalémě představuje určité paradigma obdarování, které trvá. Otec a Syn totiž Ducha neseslali pouze kdysi, sesílali jej na učedníky i nadále³⁶ a sesílají jej své církvi a do našich srdcí i dnes. Proto platilo, platí a vždy bude platit, že:

„Každý má Ducha svatého v té míře, v jaké miluje Kristovu církev.“³⁷

36. Srov. např. Sk 4,31; 10,44–47; 19,5–6.

37. Sv. AUGUSTIN, *In Io.*, 32, 8 (PL 35, 1646).

VIII. PNEUMATOLOGIE V PRVNÍCH STALETÍCH KŘESŤANSTVÍ

Nový zákon hovoří jasnou řečí: jediný Bůh Abrahámův, Izákův, Jakubův a Mojžíšův se v dějinách spásy zjevil jako Otec, Syn a Duch svatý. Taková byla i víra církve v prvních staletích před Nicejským koncilem v roce 325 a Prvním konstantinopolským koncilem v roce 381, jak to vcelku jednoznačně dokládají křestní vyznání víry jednotlivých místních církví a třeba doxologie, v nichž je vzdávána stejná úcta Bohu Otci, Synu i Duchu svatému.¹ Někteří odborníci se dokonce domnívají, že způsob psaní jmen Otce, Syna a Ducha svatého v prastarých rukopisech Nového zákona představuje další doklad víry prvních křesťanských generací v jejich božství.² I když o posledně zmíněném argumentu lze diskutovat, skutečnost víry v božství Syna a Ducha je velmi zřetelná.

-
1. V zásadě existovaly dva druhy doxologií. První byla hierarchická: „Sláva Otci, skrze Syna v Duchu svatém“. Druhá byla paritární, protože kladla Otce, Syna i Ducha svatého na stejnou úroveň podle křestní formule z Mt 28,19. „Ježíši Kriste, radostné a svaté světlo slávy nesmrtelného, nebeského, svatého a blaženého Otce. Když se Slunce sklání, ve večerní září **hymny velebíme Otce a Syna a Božího svatého Ducha**. Ty jsi hoden, aby tě velebily hlasy v každý čas, Synu Boží, dárci života. Proto tě svět oslavuje.“ Večerní hymnus řecké církve ze druhého nebo z počátku třetího století. Srov. M. J. ROUËT DE JOURNAL, *Enchiridion Patristicum*, n. 108.
 2. „**Nomina sacra** – Posvátná jména – jsou zkratky jmen jako **Bůh, Pán, Ježíš, Syn, Duch** a ostatních jmen, která se týkají Trojice. Zpravidla byla tato jména zkrácena v době, kdy se začal užívat kodex. Systém zkrácení obvykle užíval prvního a posledního písmene, někdy také středního písmene daného výrazu. Je zřejmé, že představitelé komunit a křesťanští opisovači užíváním těchto svatých jmen naráželi na hebrejskou zvyklost psát v řečtině posvátné Boží jméno, které se nepronášelo, jako YHWH. Tento tetragram ovšem budil v řečtině zdání zkratky celého jména.“ C. P. THIEDE – M. D'ANCONA, *Testimone oculare di Gesù* (Casale Monferrato 1996), 218.

Velmi důležitý důkaz víry v Nejsvětější Trojici nacházíme kupříkladu v Didaché:

„Co se týče křtu, budete křtít takto: Všechno toto nejprve řeknete a pak pokřtíte ve jménu Otce a Syna a svatého Ducha v tekoucí vodě. Nemáš-li tekoucí vodu, pokřti v jiné, nemůžeš-li ve studené, pokřti v teplé. Nemáš-li ani jednu, vylij na hlavu třikrát vodu ve jménu Otce a Syna a svatého Ducha.“³

Spis vznikl zřejmě v Sýrii a někteří odborníci jeho vznik datují dokonce mezi léta 50 a 70 po Kristu, nicméně pravděpodobnější se zdá být datace po roce 100.⁴ Dalším významným svědkem víry v Nejsvětější Trojici je jeden z prvních nástupců svatého Petra, římský biskup Klement.

„Což nemáme **jednoho Boha a jednoho Krista a jednoho Ducha milosti vylitého na nás**? Proč trháme a sápeme údy Kristovy a brojíme proti vlastnímu tělu a dospíváme k takové zvrácenosti, že jsme zapoměli, že jsme jedni údy druhých? Rozpomeňte se na slova Ježíše, našeho Pána!“⁵

Klementovy listy korintským křesťanům byly s největší pravděpodobností sepsány na sklonku prvního století. Citované místo nám ukazuje, jaký praktický význam přikládali trinitárnímu tajemství první křesťanské generace. Dokonalá Boží jednota v rozličnosti tří osob představuje zdroj a vzor jednoty mnoha lidských osob v Kristově církvi. Církev tedy má být jakousi ikonou Trojice, zrcadlem, v němž se odráží úchvatné, nevýslovné, a přece nám darované tajemství vnitřního Božího života. Zjevení lásky Boha

3. *Didaché*, VII,1–3, in: L. VARCL – J. DRÁPAL – J. SOKOL (překlad, úvodní texty), *Spisy apoštolských otců* (Praha 1985), 18.

4. Srov. J. QUASTEN, *Patrologia I – primi due seculi (II – III)* (Casale Monferrato 1980), 40–41.

5. SV. KLEMENT ŘÍMSKÝ, *První list Korintánům* 46,6; in: *Spisy apoštolských otců*, 103. Srov. D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres Apostolicos. Edición bilingüe completa* (Madrid 1993, BAC), 220.

Otce, Syna a Ducha svatého tedy není pouze darem, ale zároveň i závazkem a úkolem. Klementovo napomenutí je adresováno nejen znesvářeným křesťanům z Korinta na konci prvního století, ale křesťanům všech dob, tedy i nám.

Všechna předešlá svědectví navíc jasně dokumentují, že první křesťanské generace neoddělovaly tajemství Božího Ducha od tajemství Nejsvětější Trojice, a tak ani v této krátké prezentaci nemůžeme oddělovat trinitární teologii od pneumatologie.

Jedna věc je živá víra církve v tajemství Trojice a druhou věcí je teologické vyjádření téhož. Odborné zpracování klíčové otázky naší víry mělo nesporně velký praktický význam,⁶ protože především židé vytýkali křesťanům zradu ve věci víry v jediného Boha. Pohanští myslitelé napadali nesmyslnost víry, která neumí říci, jestli vyznává Boha jednoho nebo tři. K tomu navíc přistupuje i skutečnost, že církev musí vždy usilovat o jasnou formulaci obsahu víry, která by představovala určité měřítko hlásání, katecheze, a tedy i vlastní identity, aby bylo možno odlišit to, co s křesťanstvím není plně v souladu, tedy bludy. Lidskému rozumu se nabízel v zásadě dvě na první pohled schůdná řešení, která představují nemalé pokušení i pro dnešního člověka.⁷

6. Na tomto místě se mi zdá velmi vhodné připomenout výrok velkého papeže Lva XIII. o tajemství Nejsvětější Trojice:

„Svatí učitelé nazývají toto tajemství podstatou Nového zákona, jedná se tedy bezesporu o největší ze všech tajemství a o jakýsi zdroj a vyvrcholení všech tajemství. V nebi byli stvořeni andělé a na zemi lidé právě proto, aby poznávali a nazírali to tajemství, jež je ve Starém zákoně naznačeno a jež se později stalo zřetelnějším, totiž když Bůh sestoupil od andělů k lidem: *Boha nikdy nikdo neviděl; jednorozený Syn, který je v náručí Otcově, nám o něm řekl* (Jan 1,18). Kdokoli tedy píše nebo hovoří o Trojici, měl by mít na paměti to, jak moudře nabádá Andělský učitel: *Když hovoříme o Trojici, je třeba si počínat opatrně a skromně, poněvadž, jak tvrdí Augustin, nikde jinde nejsou omyly tak nebezpečné, námaha tak veliká a užitek tak značný.* (Sv. TOMÁŠ A., Summa theol., I, q. 31, a. 2); srov. Sv. AUGUSTIN, De Trinitate, I, 3 (PL 42, 822)⁴⁴ LEV XIII., *Divinum illud munus* (encyklika z 9. května 1897), 3; (český překlad, poznámky a úvodní studie C. V. POSPIŠIL, Praha 1997), 21.

Podle prvního z těchto zdánlivých řešení by Bůh sám v sobě byl pouze jeden, a jména Otec, Syn, Duch by označovala pouze tři způsoby, jak se tento ve skutečnosti jediný Bůh lidem zjevil. Odborně řečeno, Trojice by existovala pouze v dějinách spásy, tedy v ekonomii, ale neexistovala by od věčnosti v Bohu. Tuto od věčnosti existující Trojici nazývají dnes teologové imanentní Trojicí. Takové řešení navrhl na počátku třetího století teolog Sabellius pocházející ze severní Afriky, který od roku 217 pobýval v Římě.⁸ Jeho návrh byl okamžitě odmítnut, protože Bůh je pravdivý a nezjevuje se člověku jinak, než ve skutečnosti je. Sabellius Bůh by byl prostě lhářem, zjevení by bylo pravdivé jen naoko, a tak by bylo zcela oprávněné být křesťany jen naoko.⁹

Druhé nesprávné řešení tvrdí, že jediným pravým Bohem je ve skutečnosti Otec. Syn a Duch jsou mu podřízeni a podřazeni, takže představují pouze jakési mezistupně ve vztahu Boha a stvořeného světa. Tento blud se nazývá subordinatianismus a je nepřijatelný proto, že velmi rafinovaně popírá božství Syna i Ducha

7. „Hereze, pod jejichž tlakem církev prvních staletí formulovala trinitární učení, nejsou z historického hlediska pouze čímsi nahodilým a dnes něčím již zcela překonaným. Jedná se totiž o nebezpečí, kterým je křesťanská teologie ustavičně vystavena. Falešné cesty, které otevřeli Arius a Sabellius, jsou z teologického hlediska stále aktuální.“ J. MOLTSMANN, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio* (Brescia 1983), 141.

8. Srov. B. MONDIN, *La Trinità mistero d'amore* (Bologna 1993), 117.

9. „Kdyby to, co nám o Bohu sděluje příběh Ježíše z Nazareta, neodpovídalo hloubce Boží reality, nemohli bychom hovořit o zjevení. Dále bychom nemohli považovat Ježíše z Nazareta za naprosté vrcholné zprostředkování pravého a vlastního Božího sebesdělení. Jinými slovy, bylo by nám pouze řečeno cosi o Bohu bez toho, že bychom si mohli být jisti, zda víme opravdu to zásadní. V podstatě bychom si nebyli jisti, kým opravdu Bůh je. ...To by dávalo zapravdu nedůvěře a rozumové výhradě typu »co kdyby to bylo ve skutečnosti všechno jinak«, ale rozhodně ne pravé důvěře a víře, která se zcela vydává Bohu. Jestliže se Bůh zjevuje s výhradou, pak i člověk jej musí přijímat pouze s výhradou.“ V. CROCE, *Il Dio di Gesù Padre di tutti* (Casale Monferrato 1989), 152–153.

svatého a navíc určitým způsobem nečiní zadosť víře v Boží jedi-
nost, protože – byť vyšší nebo nižší – bohové by určitým způso-
bem pro nás byli vlastně tři.¹⁰ Velmi vyhraněnou podobu subordi-
narianismu hlásal na počátku čtvrtého století presbyter a teolog
jménem Arius, pocházející z Alexandrie (256–336). Učil, že Syn
je vlastně pouze první tvor a že není Bohem v pravém slova smys-
lu, i když všemu tvorstvu je nadřazen a jeví se jako Bůh. Toto
řešení bylo pro lidský rozum opět značně přitažlivé a vedlo k velmi
těžké a dlouhotrvající krizi celého křesťanstva.

V roce 325 se na pozvání císaře Konstantina Velikého v malo-
asijské Niceji sešlo 318 biskupů, aby vyřešili celou krizi a vyslo-
vili pravou víru církve. Výsledkem jejich rokování je první část
vyznání víry týkající se božství Otce a Syna. Toto krédo se dnes
modlíme při každé nedělní mši svaté a při každé církevní slavnos-
ti. Pokud se týká Ducha svatého, Nicejský sněm se omezil na to,
že stvrdil stejnou víru v Otce, Syna i Ducha svatého, a tento člá-
nek víry přímo dále nerozvedl. Otec a Syn jsou téže podstaty
a plození Syna Otcem je radikálně odlišeno od stvoření. Co to
znamená, jak si to přiblížit?

Můžeme vyjít z naší každodenní zkušenosti, a Nový zákon
nám k tomuto přirovnání dává plné oprávnění tím, že tajemný
vztah osob v Bohu popisuje jako analogii vztahu mezi otcem
a synem. Když je nějaký člověk otcem nebo matkou a má dítě,
pak toto dítě je jednak odlišnou individualitou, osobou, ale záro-
veň je stejně člověkem jako jeho rodiče, má tedy stejný druh při-
rozenosti jako jeho rodiče. Totéž platí i v Bohu, Otec a Syn jsou
rozdílné individuality, osoby, a mají stejnou božskou přirozenost.
Zásadní rozdíl však spočívá v tom, že Boží přirozenost je nume-
ricky jediná a nemultiplikuje se jako například lidská přirozenost.
Otec a Syn jsou tedy odlišné osoby, ale vlastní tutéž a numericky
zásadně jedinou božskou přirozenost, a proto se tvrdí, že Otec

10. Srov. L. SCHEFFCZYK, „Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der
Trinität“, in: *Mysterium Salutis* 2 (Einsiedeln – Zürich – Köln 1967), 167.

a Syn jsou soupodstatní.¹¹ Tímto způsobem vyznáváme nejen to, že Bůh je Otec, Syn a Duch svatý, ale i dokonalou jednotu Boží, dokonalý monoteismus,¹² který je plně v souladu s Písmem jak Starého, tak Nového zákona.

V předešlých kapitolách tohoto úvodu do pneumatologie jsme se zmínili o tom, že nauka o Duchu svatém se zákonitě poněkud zpožďuje za naukou o Kristu. Totéž, s čím jsme se setkali v Novém zákoně, se opakuje i později při hledání správného vyjádření víry v tajemství Trojice. Po ariánské krizi byla ve druhé polovině čtvrtého století velice zřetelně nastolena otázka božství Ducha svatého. Kromě ariánů božství Ducha svatého výslovně popírali pneumatomachové, jinak též nazývaní makedoniáni podle Makedonia, konstantinopolského patriarchy ze sklonku padesátých let čtvrtého století, který zřejmě odporoval vyznání víry v božství Ducha svatého. Hlavním zastáncem víry v Boha Ducha svatého byl již v dobách ariánské krize svatý Atanáš a v souvislosti s pneumatomachy tři Kappadočané: Bazil, Řehoř z Naziánu a Řehoř z Nyssy. Obránci božské důstojnosti Ducha svatého vycházeli především z křesťanské praxe. Kdyby totiž Duch svatý nebyl Bohem, člověk by nemohl docházet spásy v plném slova smyslu, protože by nemohl být opravdu zbožštěn. Tak uvažoval například již zmí-

-
11. Svatý Bazil Veliký vysvětluje tajemství Trojice podobně: „Přirozenost se vztahuje k osobě stejně jako společné jméno k jménu individuálnímu. Každý z nás existuje, protože má podíl na lidství, ale zároveň je díky svým charakteristikám a osobním zvláštnostem tímto nebo jiným člověkem. Obdobně je tomu v Trojici, slovo přirozenost je společným jménem..., zatímco osoba představuje zvláštní charakteristiku, která rozlišuje jednoho jako Otce, druhého jako Syna a třetího konečně na základě jeho typické vlastnosti posvěcovat.“ Sv. BAZIL VELIKÝ, *Epist.*, 214.
 12. „Když symbol říká, že Syn je téže podstaty s Otcem, jediný Bůh, nechce vyjádřit pouze rovnost mezi Otcem a Synem, jejich identickou přirozenost, což už bylo dostatečně vyjádřeno předešlými výroky, ale jde tu o Boží jedinnost, o skutečný monoteismus, navzdory jasnému rozlišení Otce a Syna.“ P. AUBIN, *Dieu: Père, Fils, Esprit. Pourquoi les chrétiens parlent de «Trinité»* (Paris 1975), 52.

něný svatý Atanáš.¹³ Zároveň se Kappadočané opírali o praxi církve prokazovat Duchu svatému stejnou úctu jako Otcí a Synu, což implikuje i stejnou božskou důstojnost Ducha.¹⁴

V roce 381 se sešlo v hlavním městě Východořímské říše sto padesát otců, aby se zabývali daným věroučným problémem. Do Konstantinopole je svolal císař Theodosius, jehož zájem byl především politický: nejednota v otázkách víry značně ohrožovala politickou stabilitu říše a oslabovala ji. Výsledkem rokování je poslední část kréda, které dnes vyznáváme při liturgii. Jedná se o dodatky k nicejskému vyznání víry ohledně Ducha svatého. Po tom, co jsme řekli, bychom čekali, že Duch svatý bude prohlášen za soupodstatného s Otcem a Synem, protože to by bylo nejlogičtější vyjádření celého tajemství Nejsvětější Trojice. Takovou formulaci však otcové shromáždění v Konstantinopoli roku 381 zřejmě nesměli použít. Nepřál si to s největší pravděpodobností sám císař Theodosius, který chtěl, aby otcové zvolili poněkud mírnější formulaci, jež by smířlivějším ze strany makedoniánů dovolila přilnout k novým věroučným formulacím.¹⁵ Koncilní otcové tedy museli vyjádřit pravou víru jiným způsobem, a učinili to vpravdě mistrovsky.

-
13. „Obdobně prostřednictvím Ducha Božího máme podíl na Bohu... (srov. 1 Kor 3,16–17). Jestliže by ale Duch svatý byl pouhým tvorem, pak by jeho prostřednictvím nikdo nedocházel spojení s Bohem, a tak bychom byli spojeni pouze se stvořením a byli bychom naprosto odděleni od Boží přirozenosti, protože bychom na ní neměli naprosto žádný podíl. ...Jestliže se ale sdílením Ducha svatého stáváme účastníky Boží přirozenosti, bezesporu žádný člověk, jenž má normální užívání rozumu, neřekne, že Duch není Bůh, a že je pouhý tvor.“ Sv. ATANÁŠ, *Ep. I ad Serapionem*, 24, in: M. J. ROUËT DE JOURNAL, *Enchiridion Patristicum*, n. 780.
14. Srov. Sv. BAZIL VELIKÝ, *Ep. 90, 2*, PG 32, 473.
15. Srov. J. N. D. KELLY, *I simboli di fede della chiesa antica* (Napoli 1987), 337. O tomto politickém zásahu do věroučných problémů vydává svědectví například Řehoř z Nazíánu, který si jako stařec otevřeně vyčítal, že se na koncilu nechal přimět k určitým kompromisům. Srov. Sv. ŘEHOŘ Z NAZ., *Carm. hist.*, XI, 1703–1714, PG 37, 1148n. Srov. J. N. D. KELLY, *I simboli...* 323.

„Věřím v Ducha svatého, Pána ...“

Uvedený výrok zní v řečtině poněkud nezvykle, protože před slovem Pán je člen ve středním rodu.¹⁶ Formulace je proto vpodstatě nepřeložitelná, její význam by se snad dal opsat jako »stejně kategorie jako Pán«. Otcové měli bezesporu na mysli verš 2 Kor 3,17. Podstatné ovšem je, že Duchu svatému se přisuzuje titul jednoznačně označující jeho božství. Navíc je zamezeno tomu, aby někdo směřoval Pána Ježíše Krista a Ducha svatého, který má stejnou důstojnost jako jediný Pán.

„... a Dárce života ...“

Tomu v Novém zákoně odpovídají místa: Řím 8,2.11; Jan 6,63; 2 Kor 3,6. Jedná se opět o výhradní činnost Boží, protože Bůh je jako Stvořitel a Spasitel pravým Dárce života. Jestliže Duch svatý je Dárce života, pak je také Bohem.

„... který z Otce vychází ...“

Tato formulace pochází podle svědectví Nového zákona dokonce přímo z Ježíšových úst¹⁷ a je doložena i v Pavlových listech.¹⁸ Uvážíme-li celkovou situaci, kdy bylo třeba zdůraznit těmito opisy právě božství Ducha svatého rovnocenné s božstvím Syna a Otce, nebylo vhodné komplikovat základní věroučný záměr zmínkami o úloze Syna při vycházení nebo sesílání Ducha svatého, jak to ale mimochodem zcela jasně dokládá Nový zákon.¹⁹ Podobná formulace by mohla v tehdejší situaci svádět k tomu, že by někdo uvažoval o určité podřazenosti Ducha svatého Synu. Vycházení z Otce je ekvivalentem výroku o plození Syna Otcem, a tak poukazuje na stejný původ Ducha v Otcu, jako je tomu u Syna, ale zároveň i na

16. V této souvislosti jistě není bez zajímavosti, že prakticky všechny analogie, kterými si přibližujeme tajemnou osobu Ducha svatého, jsou skutečnosti, které normálně nemají osobní charakter: Stačí vzpomenout na přirovnání jako dar, pouto, srdce, vítr, dech atd. Srov. F. X. DURRWELL, *Lo Spirito santo alla luce del mistero pasquale* (Roma 1985), 11.

17. Srov. Jan 15,26; Jan 14,26.

18. Srov. 1 Kor 2,12.

19. Srov. např. Jan 15,26.

odlišný způsob jeho vycházení, které není totéž jako plození.²⁰ Západní církev v následujících stoletích připojila dodatek o tom, že Duch svatý vychází z Otce i Syna (**Filioque**). Těto otázce se budeme podrobněji věnovat v následujících kapitolách.

„... s Otcem i Synem je zároveň uctíván a oslavován...“

Makedoniáni tím, že upírali Duchu svatému božský statut, zároveň odmítali prokazovat mu bohopoctu. Když otcové na základě církevní praxe konstatují, že Duchu svatému je prokazována tatáž úcta jako Otcí a Synu, říkají tím zároveň, že Duch svatý je Bůh stejně jako Otec a Syn. Jedná se proto o nejjasnější vyznání víry sto padesáti otců v pravé a plné božství Ducha svatého.²¹ Na tomto příkladě je více než kde jinde patrné, že pravidlo modlitby (*lex orandi*) je skutečně pravidlem víry (*lex credendi*). Novozákonní základ tohoto způsobu vyznání v božství Ducha svatého je třeba hledat především v Mt 28,19 a tam, kde Nový zákon hovoří jedním dechem o Otcí, Synu a Duchu.

„... a mluvil ústy proroků...“

Tento výraz se jednoznačně vztahuje k prvotnímu kerygmatu – hlásání apoštolské církve – a může se odvolávat na 2 Petr 1,21; Sk 28,25. Hovořit skrze proroky se vztahuje na veškeré zjevení a na inspiraci všech knih Písma svatého. Jestliže Duch svatý Boha zjevuje, znamená to, že dává člověku podíl na tom poznání, které má Bůh sám o sobě, a tak Duch svatý, který zkoumá hlubiny Boží,²² je nositelem jediného Božího poznání stejně jako Otec a Syn.²³ Z toho však nevyhnutelně vyplývá, že je Bohem stejně jako Otec a Syn.

Trvalo tedy přes tři století, než církev dospěla k formulaci trinitárního dogmatu, než byla nalezena terminologie, která by po-

20. „Jelikož vychází z Otce, není tvorem; jelikož není plozen, není Syn; jelikož je mezi nezplozeným a plozeným, je Bůh.“ Sv. Řehoř z Nazianu, *Disc. Th.*, 5, 8, PG 36, 141.

21. Srov. J. N. D. Kelly, *I simboli...* 338.

22. Srov. 1 Kor 2,10.

23. Srov. Mt 11,27.

kud možno co nejméně nesprávně vyjádřila víru v Trojjediného. Tato víra ovšem existovala již od počátku. Jedna věc je tedy tajemství Trojice jako křesťan zakoušet a věřit v ně, a druhá věc je správně o něm hovořit. Viděli jsme také, že trinitární teologie není pouhou spekulací oddělenou od života. Naopak, ve vyznání víry v božství Ducha svatého jde v zásadě o opravdovost naší spásy, o realitu našeho spojení s Bohem. Kéž by to, co vyznáváme ústy, pronikalo i naše srdce a náš každodenní život, abychom se jako společenství stávali den ze dne stále dokonalejším zrcadlem, v němž se tomuto světu zjevuje, že každé církevní společenství je opravdu hluboce prodchnuto úchvatným tajemstvím Boha Otce, Syna a Ducha svatého.

Víra v Trojici opravdu znamená, že Bůh nás křesťany pozval do svého soukromí a že ho neznáme pouze zvenku jako ostatní, kdo spolu s námi věří v jediného Boha Stvořitele. Jak bychom si takového pozvání vážili, kdyby se jednalo o nějakou význačnou a slavnou osobnost. A vděčnost, která nám tak často chybí, je přece klíčem pravé radosti, jež za dary odhaluje věčnou lásku vylitou do našich srdcí.²⁴

24. Srov. Řím 5,5.

IX. TRINITÁRNÍ TEOLOGIE A SPIRITUALITA SVATÉHO AUGUSTINA

Jak jsme viděli, trinitární teologie se v prvních čtyřech staletích rozvíjela především ve východní polovině tehdejšího křesťanského světa. Na konci čtvrtého a na počátku pátého století se však na scéně objevuje bezesporu nejvýraznější postava latinského teologického světa, svatý Augustin,¹ jehož myšlení ohledně tajemství Boha Otce, Syna a Ducha svatého je shrnuto zejména ve spise *De Trinitate* (O Trojici), na němž jeho autor pracoval zhruba dvacet let. Vliv tohoto díla nejen na teologii, ale i na spiritualitu křesťanského západu byl obrovský. V prvních osmi knihách *De Trinitate* Biskup z Hippo vypracoval teorii vnitrobožských vztahů, další část díla pak pojednává o tak zvané psychologické teorii.

Východiskem psychologické teorie je skutečnost, že člověk je stvořen k Božímu obrazu.² To však znamená, že teolog by se měl tázat, zda se v tomto Božím obrazu nějakým způsobem zračí tajemství Boží trojjedinosti. Augustin objevuje určitou analogii mezi jedinou lidskou myslí (*mens*) a jejími třemi schopnostmi pamatovat si, poznávat a milovat na jedné straně, a Boží trojjediností na straně druhé. Mysl nejenže má tyto tři schopnosti, ale zároveň jimi i skutečně je, a tak odpovídá jedině Boží přirozenosti. Paměť je určitým odrazem Boha Otce, schopnost chápat ukazuje na Boha Syna, konečně schopnost milovat vypovídá cosi o Duchu svatém. Jednoznačná hranice této analogie spočívá v tom, že zatímco v člověku je nositelem vnitřní jednoty lidská osoba, v Bohu je to jediná Boží přirozenost. Jinými slovy: paměť, chápavost a vůle člověka nesubsistují³ samy v sobě, ale v lidské osobě, která je nositelem jednoty. V Bohu je tomu opačně, protože jediná a na-

1. Srov. B. MONDIN, *La Trinità*, 139.

2. Srov. Gn 1,26n.

prosto jednoduchá Boží přirozenost subsistuje trojím reálně odlišným způsobem v osobě Boha Otce, Boha Syna a Boha Ducha svatého.⁴ Přes tuto podstatnou odlišnost je ale trinitární rozměr Božího obrazu v člověku základem toho, že člověk je schopen určitým způsobem Boha poznávat a milovat jej.

„Tato trojice v mysli není obrazem Boha proto, že mysl si pamatuje, chápe a miluje sebe samu, ale proto, že si může také pamatovat, chápat a milovat toho, který ji stvořil. Když se věnuje právě tomu, stává se mysl moudrou. Jestliže to nečiní, byť se rozpomíná na sebe, chápe sebe a miluje sebe samu, nemůže být moudrá.“⁵

Člověk je tedy schopen Boha⁶ poznávat a milovat právě na základě toho, že je jeho obrazem. Ze stejného důvodu je člověk také schopen určitým způsobem poznávat a milovat jednotlivé osoby Trojice. Vnitřní jednota lidské mysli zároveň svědčí o tom, že pravé poznání Boha a pravá moudrost nemohou být odtrženy od lásky k Bohu. Jinak řečeno: Pravá teologie vyžaduje nejen lidský rozum, ale i vůli a cit, a právě to všechno je sjednoceno v lidském srdci, vždyť slovo »srdce« je v dílech velkých teologů synonymem výrazu »mysl« a někdy také výrazu »lidský duch«.⁷ Navíc, jestliže dokonalost toho, jak Boha poznáváme, úzce souvisí s kvalitou našeho spodobení s ním,⁸ pak podle Augustina není

-
3. Subsistence je individuální podstata, například: „tento člověk“. Každá individuální podstata je cosi, co existuje samostatně, zatímco případek může existovat jedině spolu s nějakou podstatou. V Bohu jsou tedy tři vzájemně reálně odlišné individuální podstaty, subsistence, osoby. V člověku je pouze jedna jediná osoba, individuální podstata, subsistence, díky níž existují i jednotlivé schopnosti mysli.
 4. „...zatímco v obrazu Trojice tři schopnosti nejsou jeden jediný člověk, ale náleží jedinému člověku, ve vše převyšující Trojici, jejímž obrazem je člověk, tyto tři schopnosti nepatří jedinému Bohu, ale jsou třemi osobami, a ne pouze jednou jedinou.“ *De Trin.*, XV, 23, 43; **PL** 42, 1090.
 5. *De Trin.*, XIV, 12, 15; **PL** 42, 1048.
 6. Srov. **KKC**, 25.
 7. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Christologie a spiritualita“, 193a.

možno oddělovat teologii od duchovního života, růst pravého poznání Boha od pokroku na cestě spásy, zbožštění, spodobení s Bohem Otcem, Synem a Duchem svatým. Augustinova trinitární teologie tedy není od života odtrženou spekulací, ale jedná se o pravou a nesmírně propracovanou trinitární spiritualitu. Proto také Augustinovo myšlení uchvacovalo a bude uchvacovat až do skonání světa. Například velcí františkánští teologové, jako Alexandr Haleský či svatý Bonaventura, byli do spisů Biskupa z Hippo opravdu »zamilovaní«.

Jak je vidět, psychologická teorie vypovídá mnohem víc o člověku než o Bohu, proto je také svatý Augustin nejen vynikajícím teologem, ale zároveň všeobecně uznávaným znalcem hlubin lidského ducha.⁹ Jedno je však naprosto jisté: Každé naše pravé hlubší poznání Boha musí být provázeno prohloubeným poznáním Božího obrazu, člověka. Například Boží svatost smíme zakoušet tehdy, když si zcela pravdivě »sáhneme« na svou vlastní ubohost a slabost; Boží nekonečnost a nesmírnost lze plněji vnímat tehdy, když pronikavěji pocítíme »pouta« své omezenosti. Proto se prý Augustin často modlival: »Dej, ať poznám sebe a ať poznám Tebe.« Sebepoznání je ovšem velmi bolestné, prudké světlo Pravdy nás sráží na kolena a často nutí oči k slzám, a právě proto se pravdivému pohledu do vlastního nitra lidé často brání a unikají před ním. Bohužel pak nemohou dojít k hlubšímu poznání Boha, který je láska a jehož milosrdenství není jen naší spásou, ale zároveň i zákonem pro naše počínání.¹⁰

Pokud bereme jako východisko našeho bádání o Nejsvětější Trojici skutečnost, že člověk je stvořen k Božímu obrazu, naskytá se vedle cesty, již se vydal Augustin, ještě jiná možnost. Namísto

8. „Víme však, až se zjeví, že mu budeme podobni, protože ho spatříme takového, jaký jest.“ 1 Jan 3,2. Jan tu zcela otevřeně hovoří o velmi úzké vazbě mezi naším poznáním Boha a naší podobností s ním.

9. Srov. B. MONDIN, *La Trinità mistero d'amore*, 155.

10. Srov. Mt 18,23–35; srov. C. V. POSPÍŠIL, „Boží milosrdenství jako měřítko spravedlnosti“, *Teologické texty* 8 (1997), 201a–202b.

bádání o lidském nitru se lze zaměřit na skutečnost, že člověk je nevyhnutelně společenskou bytostí. To by byl základ tak zvané »sociální trinitární teorie«. Konec konců se nejedná o nic jiného, než o skutečnost, že církev má být ikonou Trojice.¹¹ Z určitého hlediska je tento způsob uvažování původnější než psychologická teorie Biskupa z Hippo.

Teorie vnitrobožských vztahů je značně náročná, a tak si ji v tomto stručném příspěvku můžeme přiblížit jen velmi zjednodušeně. Pokud se následující stránky někomu budou zdát nesrozumitelné, ať si uvědomí, že největšímu křesťanskému teologu latinského starověku trvalo dvacet let, než to vše promyslel a na mnoha stech stranách díla *De Trinitate* také popsal. Bylo by tedy bláhové chtít všemu rozumět za pět minut. Po přečtení těchto několika stránek to prostě není možné. Rozhodně však není na škodu alespoň něco z Augustinovy geniality okusit.

Syn svaté Moniky vychází ve svých úvahách nikoli z osoby Boha Otce, jak to před ním činili zejména východní Otcové, ale z jediné a naprosto jednoduché Boží přirozenosti. Jednoduchost znamená nesloženost. V zásadě platí, že to, co je nějak složeno, může být také rozebráno. Rozložení na části představuje konec existence stvořené věci a v případě živého tvora to znamená smrt. Bůh je však naprosto a dokonale nesložený, proto i nerozložitelný. Je tedy nesmrtelný a existuje nutně. Je-li Bůh dokonale nesložený, je také neměnný, protože mu nemůže ničeho ubývat nebo přibývat. Boží vlastnosti tedy nejsou jen čímsi jakoby zvenku přidaným k Božímu bytí, ony jsou s tímto Božím bytím v dokonalé jednotě. Jinak řečeno: Dokonalá vnitřní Boží jednoduchost a nesloženosť vyžaduje, aby všechny Boží vlastnosti byly reálně totožné s jedinou Boží přirozeností. Takže on není pouze moudrý, on je moudrost sama. On není pouze milujícím, on je láska.¹² Jestliže jsou vlastnosti Boží reálně identické s jedinou Boží přiroze-

11. Srov. např. Sv. CYPRIAN, *De Orat. Dom.*, 23, in: **PL** 4, 553.

12. Srov. 1 Jan 4,8.

ností, pak jsou v Bohu také navzájem mezi sebou reálně totožné, a tak musíme říci, že jednotlivé osoby Trojice nelze vzájemně rozlišit na základě Božích vlastností. Například Otec vlastní stejnou moudrost jako Syn¹³ a Duch svatý. Když však Písmo hovoří o reálné odlišnosti mezi Otcem, Synem a Duchem, na základě čeho existují tato rozlišení mezi třemi osobami jediného Boha?

Augustin odpoví, že tato rozlišení mají základ pouze v logicky vzájemně protikladných vztazích mezi Otcem, Synem a Duchem svatým. Nejprve si však musíme jasně uvědomit, že vztahy mezi námi lidmi jsou čímsi případkovým, protože existence konkrétní lidské osoby nezávisí na jejím jednotlivém vztahu k člověku, věci či události. Jinými slovy: Například já jsem sebou samým nezávisle na tom, jestli vstoupím do vztahu se čtenářem, nebo ne. V Bohu je tomu ale jinak, protože Otec je Otcem jenom proto, že má Syna a že je ve vztahu k Synu. Syn je osobou jenom proto, že je ve vztahu k Otci. Právě z tohoto důvodu jsou vnitrobožské vztahy nikoli případkové, ale podstatné, vždyť bez nich by nebylo možno hovořit o Bohu Otci, Synu a Duchu svatém.¹⁴ Proto platí zásada, **že v Bohu je všechno dokonalá jednota, pokud nenarazíme na**

-
13. Syn je často nazýván Moudrost. To však neznamená, že Otec by byl moudrý pouze díky Synu. „Jestliže v Bohu platí, že být a být moudrý je totéž, nemůže Otcem zplozená moudrost činit Otce moudrým, protože to by pak nezplodil on moudrost, ale moudrost jeho. ... Takže Otec sám je moudrost a Syn se nazývá moudrostí Otce stejně, jako se nazývá Otcovým světlem. Tedy stejně jako se Syn nazývá světlo ze světla, a jeden i druhý jsou jediné světlo, je třeba chápat moudrost z moudrosti, a tak jsou oba jednou jedinou moudrostí.“ *De Trin.*, VII, 1, 2; **PL** 42, 936.
14. „Poněvadž Otec se jmenuje Otec jenom proto, že má Syna, a Syn se nazývá Syn jen proto, že má Otce, nejedná se o názvy, které se týkají jediné podstaty. Jeden ani druhý se nevztahují k sobě samému, a tak se jedná o jména označující vztahy, které ovšem nejsou z řádu případků, protože ten, kdo se jmenuje Otec, stejně jako ten, kdo se jmenuje Syn, je věčný a neměnný. Takže, i když není totéž být Otec a být Syn, nejedná se o nějakou jinou podstatu, protože tato jména nevypovídají o podstatě, ale o vztahu, který není případek, protože je neměnný.“ *De Trin.*, V, 5, 6; **PL** 42, 912.

opozici subsistujících vztahů. K tomu je ale ještě třeba dodat, že tyto vnitrobožské vztahy jsou sice vzájemně reálně odlišné, stejně jako se liší Otec od Syna a od Ducha svatého, nicméně všechny tyto vztahy jsou zároveň reálně totožné s jedinou Boží přirozeností. Kdyby tomu tak nebylo, Otec by nebyl Bohem, Syn by nebyl Bohem, Duch by nebyl Bohem. Již na první pohled se jedná o logický paradox, protože dvě věci totožné s nějakou třetí by měly být zároveň reálně totožné mezi sebou. Jenomže v trinitární teologii sice platí, že Otec je Bůh, Syn je Bůh, Duch je Bůh, ale Otec není Syn ani Duch. Můžeme tedy zůstat klidní, Augustin nedokázal tajemství Nejsvětější Trojice vysvětlit. Jediné, čeho dosáhl, je, že o tomto tajemství dokázal hovořit méně nepřesně než ostatní.

Z toho, co jsme řekli, ovšem vyplývá mnohé pro naše pojmání křesťanského života. V Bohu totiž být osobou, být sebou samým, je naprosto neoddělitelné od bytí ve vztahu k druhým a od života pro druhé. To znamená, že pravé křesťanství se nerealizuje bez společenství a že naše spodobení s Bohem se naplňuje, když se svobodně rozhodneme být pro druhé a vydávat za ně svůj život.¹⁵

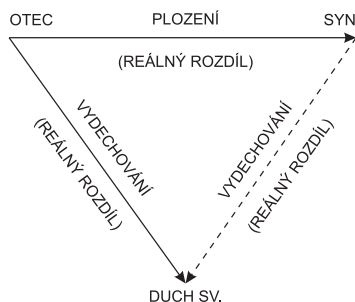
V čem však spočívá tato opozice vztahů? Otec při plození Syna daruje Synu vše, co má, kromě své nezplozenosti, která je v reálném protikladu s tím, že Syn je zplozený. Stojíme tedy před reálným protikladem Nezplozený – Zplozený. Jak je tomu ale s Duchem svatým, který podle Písma a podle konstantinopolského vyznání víry vychází z Otce?¹⁶ Nezbývá než odpovědět, že mezi Otcem a Duchem je opozice vztahu Darující – Darovaný, nebo podle základního významu slova »spiritus« Vydechující – Vydechovaný. Zbývá ještě vyřešit, jaký je rozdíl mezi Synem a Duchem svatým. Kdyby neexistoval žádný protiklad vztahu mezi Synem a Duchem, pak by Syn a Duch museli být jedna a táž osoba, a to není pravda.

15. Srov. např. Mk 10,45, 1 Jan 3,16.

16. Srov. Jan 15,26.

Pokud si to chceme představit, nakresleme si tři body, z nichž jeden bude znázorňovat osobu Otce, druhý Syna a třetí Ducha svatého. Od bodu příslušejícího Otci směrem k bodu přisouzenému Synovi namalujeme šipku, ta zobrazuje reálný rozdíl mezi Otcem a Synem. Totéž udělejme mezi body Otce a Ducha. Je pochopitelné, že kdyby mezi body označujícími Syna a Ducha svatého chyběla šipka – reálný rozdíl, pak by mezi Synem a Duchem nebyl rozdíl logicky protikladného vztahu, a tak by Syn a Duch svatý museli být tatáž osoba. Vždyť víme, že platí: Pokud nenarazíme v Bohu na opozici subsistujících vztahů, je v něm všechno dokonalá jednota. To se ale úplně přičí zjevení Boha, jak o něm vydává svědectví Nový zákon, a tak mezi Synem a Duchem musí existovat tento reálný rozdíl logicky protikladného vztahu.

Schéma zachycující reálné rozdíly mezi Otcem, Synem a Duchem svatým:



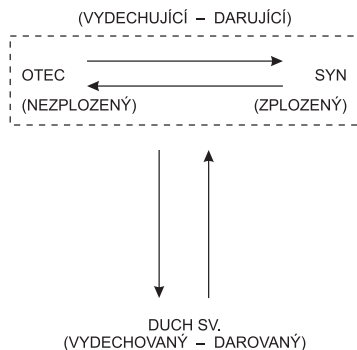
Řešení tohoto problému není tak složité, jak by se mohlo na první pohled zdát. Jestliže Otec daruje při plození Synu vše, kromě nezplozenosti, daruje mu tedy i svoji moc být Dárcem Ducha.¹⁷ Mezi Synem a Duchem svatým je proto tentýž logický protiklad Darující – Darovaný, Vydechující – Vydechovaný jako mezi Otcem a Duchem svatým. Otec a Syn tak společně představují

17. Srov. *De Trin.*, XV, 17, 29; PL 42, 1081.

jediný princip, z něhož Duch svatý vychází,¹⁸ oba jsou Darující v opozici k Duchu, který je Darovaný; oba jsou Vydechující v opozici k Duchu, který je Vydechovaný. Duch svatý tak logicky vychází nejen z Otce, ale i ze Syna. Konec konců Nový zákon hovoří zcela jasně o tom, že oslavený Ježíš z Nazareta daruje učedníkům Božího Ducha. Tyto velmi hluboké úvahy později vedly západní církve k tomu, že doplnila nicejsko-konstantinopolské vyznání víry o slůvko »Filioque« – Duch svatý vychází z Otce i Syna.

Dospíváme tak ke schématu, v němž jsou tři vzájemně reálně odlišné osoby konstituovány dvěma dvojicemi vzájemně logicky protikladných vztahů: Nezplozený – Zplozený; Vydechující, Darující – Vydechovaný, Darovaný.

Schéma dvou dvojic logicky protikladných vztahů:



18. „Je tedy třeba tvrdit, že Otec a Syn jsou jedním jediným počátkem Ducha svatého, a ne dvěma jeho počátky. Jako jsou Otec a Syn jediný Bůh a ve vztahu ke stvoření jeden jediný Stvořitel a jediný Pán, tak obdobně ve vztahu k Duchu svatému představují pouze jediný počátek. Ve vztahu ke stvoření jsou pak Otec, Syn a Duch svatý pouze jediným počátkem, stejně jako je pouze jeden Stvořitel a pouze jeden Pán.“ *De Trin.*, V, 14, 15; **PL** 42, 921.

Když hovoříme o Trojici Božích osob, je třeba připomenout, že Augustin rozhodně nebyl nadšen tím, co lidský jazyk poskytuje k vyjádření nevýslovného tajemství trojičné jednoty. Pojem osoba totiž vede člověka k tomu, že si celkem spontánně představuje Otce, Syna a Ducha svatého jako tři zcela odlišné jedince.¹⁹ Lidská osoba je vždy spojena s numericky jednou přirozeností, reálně odlišnou od ostatních jednotlivých lidských přirozeností. Každá lidská osoba má své vlastní vědomí, své vlastní poznání a svou vlastní vůli. V Bohu tomu ale tak není, protože jednota Boží přirozenosti říká, že v Bohu je pouze jedno jediné vědomí, jedno jediné poznání a jen jedna jediná vůle. Takže v Bohu je jedna jediná schopnost poznávat, ale Tři, kteří prostřednictvím tohoto jediného poznání poznávají. V Bohu je pouze jedno vědomí, ale jsou v něm Tři, kteří si prostřednictvím jednoho jediného vědomí uvědomují sebe sama. V Bohu je pouze jedna schopnost chtít, ale jsou Tři, kteří prostřednictvím jediné Boží vůle chtějí a jednají. Pojem osoby v sobě proto skrývá nebezpečí podvědomé představy jakýchsi tří vedle sebe jsoucích »Bohů«, odborně se takovému nesprávnému pojetí Trojice říká triteismus. Právě proto Augustin nebyl pojmem osoba užívaným v oblasti trinitární teologie vůbec nadšen,²⁰ nicméně je podle něj lépe hovořit o třech Božích osobách než mlčet²¹ a nehlásat toto tajemství.

19. Srov. J. N. D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini* (Bologna 1984), 335.

20. „Lidská ubohost si kladla otázku, jak označit tyto Tři, a pojmenovala je podstatami nebo osobami; touto terminologií se chtěla vyhnout jak rozdělení bytnosti, tak směšování osob, a zároveň učit nejen jednotě pomocí výrazu »jediná bytnost«, ale také Trojici výrazem »tři podstaty nebo osoby«.“ *De Trin.*, VII, 4, 9; **PL** 42, 941.

21. „Když si ale položíme otázku, co jsou tyto tři reality, cítíme velkou ubohost lidské řeči. Nicméně byla vybrána formulace tři osoby, ne tolik proto, že by vyjadřovala, jak se věci mají, ale spíš proto, abychom nezůstali němí.“ *De Trin.*, V, 9; **PL** 42, 918.

X. PŮSOBENÍ JEDNOTLIVÝCH OSOB TROJICE NAVENEK A OTÁZKA »FILIOQUE«

Musíme se alespoň zběžně zmínit ještě o jedné velmi důležité záležitosti. Jedná se o tak zvaná přivlastňování (appropriationes) jednotlivých Božích děl »navenek« převážně té či oné osobě Trojice. Všechna Boží díla »navenek« jsou totiž vždy společná všem třem osobám jediné Trojice,¹ protože osoby jednají prostřednictvím jediné přirozenosti a protože každá osoba Trojice existuje a jedná vždy ve vztahu k ostatním dvěma osobám. Lze tedy říci, že Otec je Stvořitel, Vykupitel, Posvětitel, že Syn je Stvořitel, Vykupitel, Posvětitel, i to, že Duch svatý je Stvořitel, Vykupitel, Posvětitel. Nicméně obvykle a zcela správně zdůrazňujeme, že Otec svět stvořil, Syn vykoupil a Duch svatý jej posvěcuje. Tato zdůraznění znázorňují charakteristiky jednotlivých osob Trojice. Pokud chceme být poněkud přesnější, můžeme popsat základní Boží akce »navenek« následovně: Svět stvořil skutečně Otec skrze Syna v Duchu svatém; vtělil se opravdu Syn poslaný Otcem v síle Ducha svatého; v našem srdci přebývá a posvěcuje nás vskutku Duch, jehož nám darují a posílají Otec a Syn. Boží díla »navenek« jsou společná jediné a nerozdílné Trojici, ale každá Boží osoba ve zmíněných dílech hraje pro ni typickou a charakteristickou úlohu.² Na základě těchto charakteristických rolí každé osoby pak můžeme vystopovat například to, jak a co působí v našem životě Duch svatý.

Toto tajemství by nám mohl pomoci ještě poněkud objasnit svatý Bonaventura, podle něhož je Otec jakoby účinnou příčinou každého Božího díla, Syn pak jakoby příčinou vzorovou téhož působení a Duch svatý konečně příčinou účelovou veškerého Božího

1. Srov. *De Trin.*, V, 15; **PL** 42, 921.

2. Srov. *De Trin.*, II, 18; **PL** 42, 857.

jednání.³ Připomenutý církevní učitel však nebyl první, kdo takto postupoval. Velmi obdobně řešil daný problém i svatý Bazil Veliký, i když přitom využíval poněkud odlišné terminologie.⁴

Při hledání těchto specifických projevů jednotlivých osob Trojice je nesmírně důležitá duchovní zkušenost autora, a proto mystici, jako například František, právě v této záležitosti nesmírně obohacují naše poznání Trojice. Konec konců svatí jsou dokonaleji podobni Bohu než my, a proto ho také poznávají mnohem důvěrněji než ostatní smrtelníci. My ubozí se od nich ovšem smíme mnohému naučit, můžeme se jimi nechat nejen vést, ale v určitém slova smyslu i nést, a tak se stáváme jakoby »trpaslíky na ramenou obrů« a spolu s nimi nahlížíme do tajemství, jež oblažuje anděly a svaté v nebi. Když chceme těžit z této vědy svatých, jak říká Bonaventura,⁵ musíme velmi dobře a pozorně číst, a právě proto teologové tak podrobně zkoumají spisy svatých.

Nyní k tomu, jak se Augustinovo pojetí vycházení Ducha svatého z Otce i Syna dostalo na Západě jako dodatek do nicejsko-konstantinopolského vyznání víry. Vizigótové se stali díky ariánským misionářům vyznavači jejich bludu ještě v době, kdy sídlili na Balkáně. Při stěhování národů se dostali až na Pyrenejský poloostrov, a tak se v šestém a sedmém století tamější katolická církev musela znovu potýkat se starým bludem. Jistě si dobře pamatujeme, že Nový zákon vyznává božství Syna kromě jiného i tím, že jej představuje jako Dárce Ducha Božího. Z těchto důvodů na Třetí toledské synodě (589) vizigótské králové vyznávali katolickou víru v soupodstatnost Otce, Syna i Ducha svatého for-

3. „...docházíme ke třetímu způsobu přivlastňování, a tak Otcí přísluší účinná příčina, Synu vzorová příčina, Duchu svatému účelová příčina.“ SV. BONAVENTURA, *Breviloquium*, p. I, c. VI, in: *Opera Omnia V* (Ad Claras Aquas – Firenze 1891), 215b; srov. *ibid.* V, 214b–215a; srov. LEV XIII., *Divinum illud munus*, 5; (český překlad – Praha 1997), 22–23.

4. Srov. BAZIL VELIKÝ, *De Spiritu Sancto*, 16, 38; **PG** 32, 136.

5. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Mystická zkušenost jako kritérium a cíl Bonaventurovy teologie a filozofie“, in: *Poutník* 2/98, 14a–17b.

mou »Filioque«, a tak se distancovali od arianismu a zároveň i od jakékoli formy pneumatomachismu. Výrok o vycházení Ducha svatého i ze Syna byl zařazen výslovně jako dodatek nicejsko-konstantinopolského vyznání na osmém toledském sněmu v roce 653.⁶ Skutečnost, že se jedná o Augustinovo učení, jistě napomohla nemalou měrou k relativně rychlému zavedení »Filioque« nejprve v Galii, pak v Anglii, na přelomu osmého a devátého století se pod vlivem Karla Velikého rozšířilo i v Německu, tak to alespoň rozhodla synoda v roce 809 v Aquisgrana. Římská církev připojila tento dodatek k vyznání víry až v roce 1014 pod určitým nátlakem císaře Jindřicha II.

Východní církev se zpočátku chovala k tomuto dodatku velmi zdržlivě. Například v polovině sedmého století římský papež Martin v synodálním listu použil tohoto dodatku, a velký východní církevní otec Maxim Význavač ve své odpovědi poukázal jak na limity »Filioque«, tak na limity východního učení o vycházení Ducha svatého z Otce prostřednictvím Syna, ale přitom interpretoval oba přístupy v zásadě nekonfliktně.⁷ První opravdu velké spory začaly až v devátém století, když patriarcha Fotius ostře napadl západní církev za svévolné pozměnění kréda. Jedná se o téhož Fotia, jehož známe z životních osudů svatých Cyrila a Metoděje. Tragická roztržka mezi východní a západní církví se dokonala v roce 1054, a od té doby východní teologové tvrdí, že »Filioque« představuje hlavní věroučný důvod rozpadu jednoty církve. Ve skutečnosti roztržka měla mnohem prozaičtější důvody, jak to dokládá fakt, že po několik předchozích století existovala reálná jednota křesťanů, kteří zastávali různá stanoviska ohledně vycházení Ducha svatého.⁸

6. Srov. F. COURTH, *Il mistero del Dio Trinità* (Milano 1993), 179.

7. Srov. B. MONDIN, *La Trinità mistero d'amore*, 158.

8. Jestliže tato otázka nebyla po dlouhá staletí překážkou jednoty mezi latiníky a řecky hovořícími [srov. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (Mainz 1983²), 269], pak se zdá, že pozdější postoj pravosláví k »Filioque« byl spíše důsledkem

V průběhu staletí existovala celá řada pokusů překonat rozkol mezi latinskou a řeckou církví. V této souvislosti je třeba připomenout Lyonský koncil v roce 1274, o nějž se mimořádným způsobem zasloužil svatý Bonaventura,⁹ a později v patnáctém století Florentský koncil.¹⁰ Jednání vedlo vždy ke smíru, který však bohužel nikdy neměl dlouhého trvání. Jednota totiž nestála na vzájemném pochopení a lásce, ale především na politické vypočítavosti. Vždyť to, co zbývalo z kdysi světovládné Byzantské říše, bylo vážně ohrožováno tureckými vojsky, a tak se císař snažil získat od Západu především vojenskou pomoc. Z psaných dokumentů je patrné, že latinská církev nikdy nepožadovala od svých ortodoxních bratří, aby i oni vložili do kréda »Filioque«. Jednalo se vždy o to, aby východní církev uznala právo západní církve na učení o vycházení Ducha svatého z Otce i Syna.¹¹

Ani pravoslavní teologové však nemohou zcela opomenout skutečnost, že Ducha svatého sesílá církev spolu s Otcem i Syn, tak to přece říká Janovo evangelium.¹² Proto někdy učí, že Duch svatý vychází z Otce skrze Syna. Tato pozice rozhodně není nesmiřitelná s tradiční latinskou naukou o »Filioque«. Spíše se zdá, že obě vyjádření se vzájemně velmi dobře doplňují. Druhý vatikánský koncil například užil ve svých dokumentech bez jakýchkoli problémů řeckou formulaci o vycházení Ducha svatého z Otce skrze Syna.¹³ V roce 1981 podal Jan Pavel II. obrazně řečeno znovu ruku

jiných skutečností a tato teologická otázka představovala víc záminku než pravou příčinu rozdělení. Srov. B. MONDIN, *La Trinité*, 159. Autor se odvolává na článek – B. BOLOTOV, „Par un théologien russe“, *Revue internationale de théologie* 6 (1898), 681–712. Je pochopitelné, že k překonání rozporů musí být ochota z obou stran.

9. Srov. **DS** 850; srov. C. V. POSPÍŠIL, „Bonaventura z Bagnoregia a jeho »Putování mysli do Boha«“, in: SV. BONAVENTURA, *Putování mysli do Boha* (Praha 1997), 10–52 (26).
10. Srov. *Laetentur caeli*, **DS** 1300–1301–1302.
11. Srov. F. COURTH., *Il Mistero*, 180.
12. Srov. Jan 14,26; 15,26; 16,14; Řím 8,9.

ke smíru konstantinopolskému patriarchovi Dimitriovi, když mu v otevřeném listu napsal, že vyznání víry bez »Filioque« má větší věroučnou normativní hodnotu a že teologie vycházející z »Filioque« se nesmí protivit tomu, co ustanovil První konstantinopolský koncil.¹⁴ Naši pravoslavní bratři sjednocení s Římem mají možnost recitovat krédo jak s »Filioque«, tak bez něho. Posledním příspěvkem v úsilí o odstranění této věroučné »překážky« bránící jednotě mezi Východem a Západem je dokument Papežské komise pro znovusjednocení s Východní církví z roku 1995.¹⁵ Rozhodně je potěšitelné, že ruku ke smíru neustále podává římskokatolická církev. Dlužno však poznamenat, že požadavek celé řady východních teologů, aby katolická církev zavrhla »Filioque« jako blud, je naprosto nepřijatelný a zřejmě není cestou, po níž bychom mohli dospět ke skutečné jednotě.

Má učení o »Filioque« nějaký praktický význam pro náš duchovní život? Bezesporu ano. Uvědomíme-li si, že Duch svatý bývá nazýván Darem, pak tento vnitřněbožský Dar vyžaduje nejen to, aby byl darován, ale také to, aby byl v Trojici darován Někomu. To nám přece říká naše každodenní zkušenost: jestliže se něco má stát darem, pak jsou k tomu zapotřebí dvě odlišné osoby, jedna v úloze dárce a druhá v úloze příjemce. Takže pokud je Bůh od věčnosti skutečným Darem, je třeba, aby byl zároveň také pravým Dárce a skutečným Obdarovaným, tedy Trojicí osob. Darovat navenek podíl na vlastním bytí, darovat konečně vrcholný podíl na vlastní blaženosti, darovat sebe sama člověku, toho všeho je schopen jedině Bůh, který je věčně sám v sobě sku-

-
13. „Tento plán však vyvěrá ze »zdroje lásky«, z lásky Boha Otce. On je Počátek bez počátku, z něhož se rodí Syn a **skrze Syna vychází Duch svatý.**“ AG 2, in: *Dokumenty*, 467.
 14. Srov. JAN PAVEL II., *Le 16^{ème} centenaire du 1^{er} concile de Constantinople* (4. 6. 1981) in: *EV* 7, č. 1229–1233.
 15. Srov. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *La procession du Saint-Esprit* (komunikace ze dne 8. 9. 1995, publikováno v *L'Osservatore Romano* 13. 9. 1995), in: *EV* 14, n. 2966–2992.

tečným a věčným Darem. To však vyžaduje, aby tento Bůh byl zároveň sám v sobě věčným Dárcem a Obdarovaným, protože jinak by skutečnost Božího sebedarování tvorům přidávala Bohu cosi, co by v něm od věčnosti nebylo, a to je nesmysl. Jinak řečeno: Bůh by tak vlastně potřeboval stvoření k tomu, aby se měl komu darovat a aby se sám v sobě stal skutečným Darem. Bůh by tak vlastně potřeboval stvořit svět k tomu, aby se sám stal Trojicí osob – Dárcem, Obdarovaným a Darem. To je ovšem holý nesmysl, protože stvoření nemůže přidávat nic jedinému pravému Bohu Otci, Synu a Duchu svatému. To ale také znamená, že pouze trojjediný Bůh může být Bohem stvořitelem, spasitelem a posvětitel.

Kdo je ale věčným Dárcem a kdo věčným Obdarovaným? Jestliže Duch vychází z Otce i Syna, pak si Ducha vzájemně darují Otec i Syn. To, že Otec daruje Ducha Synu, je principem každého obdarování tvora od Hospodina. To, že Syn Ducha znovu daruje Otci, představuje pravý trinitární základ smysluplnosti všeho, co jako Boží děti darujeme Otci. Každá naše oběť má smysl jedině proto, že v Trojici i Syn daruje Ducha svatého Otci, když jej »nejprve« od Otce přijal. Právě proto v Listu Židům čteme, že Ježíš přinesl sebe sama jako oběť – že se daroval – Bohu mocí věčného Ducha.¹⁶ I my darujeme Bohu to, co jsme od něho nejprve přijali,¹⁷ a tak se spodobujeme s Kristem, vtěleným Božím Synem.

Rovněž východní varianta popisu původu Ducha svatého, která učí, že Duch vychází z Otce skrze Syna, má nesporný praktický význam, protože představuje trinitární základ každého zpro-

16. Srov. Žid 9,14.

17. „...Z tvé štědrosti jsme přijali chléb, který ti přinášíme...“

„...Z tvé štědrosti jsme přijali víno, které ti přinášíme...“ Tak znějí slova *Přinášení darů* při mši svaté.

„Proto na památku požehnané smrti, slavného vzkříšení a nanebevstoupení tvého Syna, našeho Pána Ježíše Krista, obětujeme, Bože, ke tvé slávě my, tvoji služebníci i tvůj svatý lid, dar z tvých darů, oběť čistou...“ *První eucharistická modlitba*.

středkování Božích darů a Božího sebedarování člověku v dějinách spásy. Jediným pravým Prostředníkem mezi Bohem a lidmi je člověk Ježíš z Nazareta,¹⁸ nicméně tento Prostředník nás volá ke spolupráci na svém díle. Presbyter (kněz), který uděluje svátosti, nespolupracuje s Kristem na jeho prostřednictví? Jestliže hlásáme příkladem nebo slovem Boží pravdy světu, není to podíl na Kristově prostřednictví? Jestliže nám Duch uděluje rozličné dary, díky nimž smíme prokazovat rozličné služby bratrskému společenství, není tato naše služba podílem na tom, že Duch je darován Otcem skrze Syna? Nespodobujeme se tak s Kristem? Bezesporu ano.

Životem daru je, aby byl darován. Duch svatý chce být darován, chce, abychom se učili mít podíl na tom, jak je v Trojici věčně darován Otcem Synu a Synem Otcí. A právě proto je mnohem blaženější dávat než přijímat.¹⁹ Vždyť přijetí daru Ducha je především uschopněním k tomu, abychom se dokonale spodobili s Bohem, který je dokonalé a totální sebedarování v jediném a všeobjímajícím úkonu lásky. Dávejme se tedy celí tomu, který se bezvýhradně daruje nám, Hospodinu zástupů. To je skutečná cesta spásy.

18. Srov. 1 Tim 2,5.

19. Srov. Sk 20,35.

XI. DUCH POKORY, BRATRSTVÍ A PRAVÉ RADOSTI PODLE SVATÉHO FRANTIŠKA Z ASSISI

Jsme celkem zvyklí na to, že se o Františkovi hovoří zejména jako o »druhém Kristu«. Vždyť se stal jakoby živou ikonou Ukřižovaného, když se na hoře Alverně na jeho těle objevila svatá znamení Ježíšova umučení. Mnohem menší pozornost obvykle věnujeme tomu, jak František vnímal působení Ducha svatého.¹ Přečteme-li pozorně spisy assiského světce, zjistíme, že je v nich velmi mnoho výroků o duchu či Duchu. Často jsme ale na rozpacích, jestli se hovoří o Duchu svatém nebo o lidském duchu anebo o dispozici lidského srdce – lidské mysli. Máme psát Duch nebo duch? To však není zdaleka jediný problém, protože František naráží na působení Ducha svatého i tam, kde slovo Duch nepadne. Věděl například velmi dobře, že Duch svatý je Dar, že je svatým obětním Ohněm, který hoří věčně na oltáři jediné Lásky Otce a Syna. Věděl i to, že působení Ducha je možno vystopovat všude tam, kde se jedná o působení Boží na naši vůli, všude tam, kde se hovoří o lásce. Věděl, že Duch svatý je skutečně Duchem posvětitel, a tak všechno svaté pochází obzvláštním způsobem od něho. Takových stop specifického působení Ducha svatého pak nalezneme ve Františkových spisech tolik, že se nám z toho až točí hlava. Zkuste si sami prorožmát jeho jednotlivé spisy a při-

1. Nicméně odborná literatura o této záležitosti existuje: srov. O. ASSELDONK, „Lo Spirito del Signore e la sua santa operazione negli scritti di San Francesco“, in: E. COVI (ed.), *L'esperienza di Dio in Francesco* (Roma 1982), 133–195; O. ASSELDONK, „Spirito Santo“, in: E. CAROLI, *Dizionario Francescano* (Padova 1995), 1927–1957; R. BARTOLINI, *Lo Spirito del Signore. Francesco di Assisi guida all'esperienza dello Spirito santo* (Assisi 1982, 1983³); PH. R. BLAINE, »Power in weakness« in the spirituality of St. Francis of Assisi (Roma 1982).

tom se zaměřit na to, co František říká o Duchu a jak na jeho působení nepřímo poukazuje.

Význam, který František přikládal Duchu svatému, velmi jasně dokumentuje skutečnost svatodušních kapitul. Proč se mají bratři scházet na kapitulách právě o slavnosti Seslání Ducha svatého?² Tato setkání bratří jsou nesporně projevem typického rysu františkánské spirituality, tedy bratrství,³ společenství, úžasné jednoty lásky v mnohosti rozličných osob. František volbou termínu konání kapituly nesporně narážel na událost Letnic, kdy se poprvé církev zjevila světu, kdy byly překonány bariéry zmatení jazyků, kdy začíná veřejné působení církve jako pokračování v poslání, které Otec světil svému jedinému Synu, jenž je předal apoštolům. Toto všechno ovšem předpokládá společnou modlitbu a otevřenost srdce pro seslání toho, jenž působí výše připomenuté divy. Bratrství, překonání toho, co nás rozděluje, společné evangelizační úsilí, to vše není v první řadě lidské úsilí, protože se jedná zejména o nesmírný dar, vždyť tyto věci s námi a v nás činí ten, který je Darem Otce i Syna a po němž máme nade vše toužit. Jestliže se Řád menších bratří zakládá na bratrství, pak není divu, že František nazývá Ducha svatého pravým generálním ministrem celého řádu.

„Chtěl, aby jeho řád byl přístupný chudým a nevzdělaným stejně jako bohatým a učeným. Říkal: »Bůh nehledí na to, čím kdo je, a generální ministr řádu, Duch svatý, spočívá stejně na chudých i prostých.« A tato slova chtěl dát do řehole, ale už to nešlo, poněvadž byla definitivně potvrzená.“⁴

Samo tvrzení o Duchu svatém jako o generálním ministrovi – služebníku řádu je pozoruhodné.⁵ Dlužno připomenout, že podle

2. Srov. **Nepř** 18 – **FP 1**, 17; **Př** 8 – **FP 1**, 26; **LM** – **FP 1**, 59, 60.

3. Srov. A. SANNA, „Capitoli“, in: *Dizionario Francescano*, 149–176 (173).

4. **2 Cel CXLV/193** – **FP 1**, 275–276.

5. Srov. F. ACROCCA, „Lo Spirito Santo ministro generale dell’Ordine“, *Vita minorum* 67 (1998), 333–349.

Františka je představenství v první řadě pokornou službou. Duch, který spočívá na bratřích, Duch, který sestupuje do stejných »hlubin« jako Kristus, přichází, aby sloužil, a tak můžeme říci, že František kontemplanuje veškeré působení Ducha jako úžasný projev Boží pokory,⁶ jež se k nám sklání. Kontext výroku jednoznačně dokládá starost o bratrské společenství, o to, aby prostí a jednoduší bratři nebyli odstrkováni, vždyť Duch svatý působí – slouží skrze každého, kdo se otevře jeho působení, skrze učené i neučené, presbytery i laiky, skrze ty, kdo studují teologii.⁷ Dále z toho vyplývá, že každého bratra i sestru máme přijímat jako dar, tedy v Duchu svatém. Toto pojetí charizmatického rozměru křesťanského společenství je velmi blízko tomu, co tvrdí Druhý vatikánský koncil.⁸ Je třeba poznamenat, že podobné učení o působení Ducha svatého v laicích rozhodně nebylo ještě relativně nedávno v církvi tak zcela obvyklé.⁹ Uznání bezprostředního působení Ducha svatého v každém bratrovi či sestře znamená zdravou emancipaci laiků. Jedním z rysů autentické františkánské spirituality by tedy měla být podpora toho, aby všichni pokřtění dokázali stále lépe otevírat svá srdce působení Ducha svatého a aby v církvi nebyli opomíjeni. Sekulární řád je jedním z projevů tohoto působení Ducha svatého zejména v laicích

6. „Tys pokora“ – **ChB – FP 1**, 69.

7. „A máme si vážít a prokazovat čest teologům a těm, kdo nám slouží nejsvětějšími slovy Božími, protože nám dávají ducha a život.“ **Od 2 – FP 1**, 28.

8. „Týž Duch svatý kromě toho Boží lid posvěcuje, vede a zkrášluje ctnostmi nejenom prostřednictvím svátostí a služeb (ministeria), nýbrž nadto své dary »přiděluje každému zvlášť, jak chce« (1 Kor 12,11). Rozdává mezi věřící každého stavu také zvláštní milosti, kterými je činí schopnými a pohotovými přijímat různé práce či úkoly užitečné pro obnovu a další rozvoj církve, a to podle slov: »Tyto projevy Ducha jsou však dány každému k tomu, aby mohl být užitečný« (1 Kor 12,7).“ **LG 12**, in: *Dokumenty*, 48–49; srov. **EV 1**, n. 317.

9. „I když je Duch svatý osobně přítomen ve všech údech tajemného Těla a v nich božsky působí, v podřízených částech účinkuje prostřednictvím služby částí vyšších.“ **PIUS XII.**, *Mystici Corporis* (29. 6. 1943), 55; (Roma 1994 – M. SEMERARO a cura di), 73. To tedy znamená, že Duch svatý »smí« působit v laicích vlastně jen tehdy, když mu to hierarchie umožní?

a určitým způsobem předchůdcem pozdějších laických hnutí v církvi. Je ale otevřenost jednotlivých františkánských společenství vůči Duchu bratrství a služby v lásce na odpovídající úrovni? Jsme otevřeni bratrství i navenek vůči jiným projevům působení téhož Ducha v našich bratřích a sestřích? Jsou si následovníci svatého Františka vědomi toho, že podpora laických hnutí je součástí jejich charizmatu a vlastně i příspěvkem k uskutečnění toho, co nám předestírá Druhý vatikánský koncil, když hovoří o církvi jako o Božím lidu? Dokážeme přijímat druhé i s jejich odlišnostmi?

Dovolím si vyslovit ještě jednu malou poznámku: První řád je dnes kvůli známým hříchům proti bratrství rozdělen a jediným společným generálním ministrem všech františkánů, minoritů a kapucínů je opravdu Duch svatý. On z nás všech – pokud mu k tomu ovšem dáme prostor – vytváří skutečnou františkánskou rodinu. Proto máme všichni nade vše toužit po jednom:

„...spíše ať se snaží o to, po čem mají toužit nade všechno, totiž aby měli Ducha Páně a ten aby v nich svatě působil, aby se k němu modlili neustále čistým srdcem...“¹⁰

V českém překladu je slovo »duch« s malým počátečním písmenem, avšak v kritickém vydání latinského textu nacházíme výraz »Spiritus Domini«.¹¹ Ke komu se, podle citovaného textu, mají bratři vlastně modlit? Gramaticky se věc jeví poměrně jednoznačně, k Duchu Páně, takže k Duchu svatému. Nepůsobí snad podle Nového zákona vnitřní posvěcení člověka Duch svatý, Duch Kristův?¹² Bereme-li vážně výše zmíněné argumenty, pak František na tomto místě hovoří opravdu o Duchu svatém.¹³ Spor vyklada-

10. PŘ 10 – FP 1, 27.

11. Srov. *Regula Bullata*, 10, in: K. ESSER, *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi* (Padova 1982), 468.

12. Srov. Řím 8,9.11; 1 Kor 6,19.

13. Srov. R. BARTOLINI, *Lo Spirito*, 13–21. Opačného mínění je O. ASSELDONK, „Spirito Santo“, 1932.

čů o to, zda se opravdu jedná o Ducha svatého, může pramenit i z určitého podceňování Františkových teologických znalostí. On se velmi důsledně držel toho, že všechna Boží díla navenek jsou společná celé Trojici, ale zároveň jemně naznačuje přivlastnění díla jedné z jejích osob.

„Duch Páně však žádá, abychom své tělo umrtvovali, příliš si ho necenili...; naopak se snaží dosáhnout pokoru a trpělivost, čistou prostotu a pravý pokoj ducha, a nade vše touží po bázni Boží, Boží moudrosti a božské lásce Otce, Syna a Ducha svatého.“¹⁴

Český překlad nyní užívá velkých počátečních písmen, a tak naznačuje, že se jedná o působení Ducha svatého.¹⁵ Zdá se téměř jisté, že tento text *Nepotvrzené řehole* a předešlá citace z *Potvrzené řehole* představují příbuzná místa Františkových spisů, protože se hovoří o tom, po čem máme nade vše toužit, takže v obou případech by výraz Duch Páně měl mít stejný význam. Bázeň Boží naráží na moc Boha Otce, Boží moudrost ukazuje na osobu Syna, konečně láska vytvářející společenství svatých a spodobující stále dokonaleji s trojjediným Bohem evidentně přísluší Duchu svatému. František velmi dobře věděl, že každé Boží dílo navenek působí všechny osoby Trojice společně. Proto zmiňuje celou Trojici, nicméně v tomto kontextu rovněž naznačuje, které z osob Trojice máme toto vnitřní posvěcující působení přivlastňovat: je to jednoznačně osoba Ducha svatého. Konec konců touha po něčem a láska jsou přece příbuzné. Duch Páně v nás touží nebo působí tuto touhu po bázni, moudrosti a lásce. Uvedený příklad navíc jasně dokládá, že svatý František rozhodně nebyl žádný teologický »analfabet« a že dokázal přesně a velmi krásně spojovat tajemství trojjediného Boha s každodenní praxí křesťanského života.

14. **Nepř 17 – FP 1**, 16.

15. O. ASSELDONK, „Spirito Santo“, 1931. – Nyní neváhá tvrdit, že Duch Páně znamená Ducha svatého.

Tělem není míněna tolik hmotná stránka lidské existence, jako spíše zpupná mentalita, která se protiví působení Ducha Páně. Tato mentalita hříchu nedovoluje toužit po Boží bázni, Boží moudrosti a po lásce, a tak vylučuje pravou kontemplaci, opravdové bratrství a společenství. Život v kajícnosti tedy představuje cestu, která vede ke stále dokonalejšímu podílu na společenství svatých. Duch svatý vzbuzuje v člověku pravé poznání a dává mu sílu bojovat s hříchem,¹⁶ který rozbíjí harmonii společenství a brání tomu, aby v nás přebýval ten, jenž působí v Kristově tajemném těle stejně jako srdce nebo duše v těle člověka, tedy skrytě sjednocuje a oživuje. Františkánská kajícnost není samoučelná a rozhodně není sebe-povýšením nad druhé, kteří k něčemu podobnému nemají dost sil.¹⁷ To by bylo naprosto zvrácené. Jediný generální ministr řádu – Duch bratrství – je ve světě hříchu i Duchem pravé kajícnosti.

„Pán dal mně, bratru Františkovi, abych takto začal dělat pokání:...”¹⁸

Víme, že František uměl velmi diskrétně naznačit, že to či ono Boží působení je možno přivlastnit určité osobě jediné a zásadně nerozdílné Trojice. Jestliže pokání je vnímáno jako dar, pak za působením Trojice je třeba vidět zejména osobu Ducha svatého. On je opravdu Duchem pokání. Je však také Duchem svaté chudoby a pravé minority.

„Zda má Boží služebník Ducha Páně, to lze poznat takto: Učiní-li Pán skrze něho něco dobrého, pak si na tom nic nezakládá, protože jeho vlastní já je vždy nepřítelem všeho dobrého, ale tím více má před očima, jak je ve skutečnosti malý a pokládá se za menšího než všichni ostatní lidé.”¹⁹

16. Srov. Jan 20,22–23.

17. Srov. **2 Cel** 1, XV – **FP 1**, 194; **LMa** – **FP 1**, 457.

18. **Od** 1 – **FP 1**, 28.

19. **Nap** 12 – **FP 1**, 38.

František tu hovoří o nepřisvojování si duchovních dober, která v člověku působí Duch Páně, tedy Duch svatý. Tento duchovní rozměr chudoby je základním kritériem pro rozlišení, jestli v menším bratru přebývá a působí Duch svatý. Vazba mezi Duchem a svatou chudobou by nás neměla vůbec překvapovat. Vždyť v kom působil Duch více než v Ježíši z Nazareta, který se přece dobrovolně stal chudým proto, aby nás tak mohl obohatit.²⁰ Duch v nás tedy působí vnitřní spodobení s Ježíšem Kristem, to platí obecně o následování, kázání, sebeobětování, pokoře a pochopitelně i chudobě.

Duch bratrství, generální ministr – služebník řádu, Duch pravé kajicnosti a evangelní chudoby je rovněž Duchem pravé zbožnosti, která je principem pravé úcty k eucharistickému Kristu.²¹ On je nevyhnutelně základním principem duchovního života, života v tom Duchu, který je věčným zosobněním totálního Božího sebedarování.

„Nic ze sebe si proto neponechávejte pro sebe, aby vás celé přijal, když se vám celý podává.“²²

František sice hovoří o eucharistii, ovšem nedaroval sebe sama Kristus v síle věčného Ducha?²³ Existuje eucharistie bez epikleze? Rozhodně ne. Sebevzdání a sebeobětování Ježíše z Nazareta není možno oddělovat od působení Ducha v něm. Žít duchovním životem tedy znamená: V dokonalé chudobě neponechat si v sobě nic ze sebe a učinit ze sebe dar, stejně jako ze sebe Bůh činí dar v Duchu svatém. Spása je zbožštění – dokonalé spodobení člověka s Bohem. Jestliže Bůh se daruje naprosto – Ježíšovo lidské sebedarování na oltáři kříže je nejdokonalejší svátostí tohoto bezvýhradného Božího sebedarování – pak člověk se s Bohem může

20. Srov. 2 Kor 8,9.

21. Srov. **LDch** – **FP 1**, 51; **LGK 2** – **FP 1**, 55.

22. **LGK 2** – **FP 1**, 56.

23. Srov. Žid 9,14.

spodobit jedině tehdy, když udělá totéž, když dokáže ze sebe sama učinit dar totální lásky. To je také základní pravidlo zbožštění. Ježíš z Nazareta je vzorem, který v této věci máme napodobovat. Duch svatý je silou tohoto sebedarování, protože on je věčný Dar, Osoba-dar.²⁴

Nyní je třeba se vrátit k tomu, že Duch sebedarování je i Duchem svaté chudoby. Jestliže si člověk neponechává nic, jestliže v sobě nebrání působení Ducha, potom se tak dokonale spodobuje s Bohem, že paradoxně darováním všeho získává mnohem víc. Stává se v chudobě pravým dědicem a vládcem Božího království.²⁵ Takové spojení a sjednocení v lásce, v Duchu s Bohem, nemůže zůstat neplodné. Vždyť se jedná o skutečné zasnoubení se Duchu svatému.

„Protože jste se z Božího vnuknutí staly dcerami a služebnicemi nejvyššího Krále, nebeského Otce, a zasnoubily se Duchu svatému tím, že jste si zvolily život podle dokonalosti svatého evangelia...“²⁶

Nejvyšším Králem je Bůh Otec, sestry svaté Kláry jsou označovány za jeho dcery a za snoubenky Ducha svatého. Proč? V pozadí je cítit mariánský aspekt řeholního zasvěcení, Maria totiž počala z Ducha svatého a stala se Matkou Boží, Matkou Kristovou. Hluboké vnitřní sjednocení s tím, který je Osoba-dar, vytváří prostor pro příchod jednorozeného Božího Syna do lidských srdcí a do tohoto světa. Duch svatý, který je sjednocující Láskou, uvádí člověka do podivuhodně intimního spojení s Otcem a Synem.

24. „Můžeme říci, že v Duchu svatém je vnitřní život trojjediného Boha veskrze darem, ...a že skrze Ducha svatého »existuje« Bůh jako dar. ...On je Osoba-láska, je Osoba-dar.“ JAN PAVEL II., *Dominum et vivificantem* (enc. ze dne 18. 5. 1988), 10; (český překlad – Praha 1997), 16. Podle Jana Pavla II. je Duch svatý principem každého Božího daru člověku. Podle Františka ovšem platí, že on se v učednících zároveň stává i principem každého darování se člověka Bohu.

25. Srov. PŘ 6 – FP 1, 25.

„A nade všemi muži a ženami, kteří tak budou jednat a vytrvají až do konce, spočine Duch Páně a učiní si u nich příbytek, budou dětmi nebeského Otce, jehož díla konají, a jsou nevěstami, bratry i matkami našeho Pána Ježíše Krista. Nevěstami jsme, je-li věrná duše skrze Ducha svatého zasnoubena s Ježíšem Kristem. Jeho bratry jsme, činíme-li vůli jeho Otce v nebesích. Jeho matkami jsme, nosíme-li ho s láskou a čistým a ryzím svědomím ve svém srdci a těle a rodíme-li ho svými skutky, které mají svítit ostatním jako vzor.“²⁷

Duch svatý je tedy i Duchem spojení, sjednocení, lásky a pravé poslušnosti, která synovsky napodobuje Otce,²⁸ a tak jej světu spolu s Kristem zjevuje v síle Ducha. Takový duchovní život, život v Duchu je nesmírně plodný. Vždyť tyto plody nepomíjejí a jsou předchutí a závdavkem přicházející plnosti Božího království.

Bohatství Františkovy zkušenosti s Duchem svatým se zdá být prakticky nevyčerpatelné. Úžasné je především to, jak assiský světec dokáže propojovat trinitární tajemství s každodenním křesťanským životem, a ukazuje nám tak jeho úžasnou důstojnost a pravou nádheru, která uchvacuje a proměňuje srdce člověka. Duch svatý se tak pro nás stává zdrojem a studnicí pravé františkánské radosti, již bychom měli nakazit celý svět.

„Ó jak je ke cti, jak je svaté a vznešené mít v nebi Otce! Ó jak je svaté, potěšitelné, krásné a milé mít v nebi Ženicha!“²⁹

František, když hovoří o Otci a Synu, obvykle nezapomíná zmínovat zároveň i Ducha. Jestliže tak nyní zdánlivě nečiní, a přitom jásavě hovoří o radosti, pak tato radost z Otce a Ženicha v nebi ukazuje na toho, který umí zaplavit naše srdce tou radostí, jež je předzvěstí a předchutí definitivního oslavení. Duch svatý je nejen zdrojem františkánské radosti, on je i věčnou radostí Otce a Syna.

26. **ZpŽ – FP 1**, 33.

27. **LVK 9 – FP 1**, 48.

28. Srov. Jan 5,19.

29. **LVK 9 – FP 1**, 48.

XII. DUCH POKORY, BRATRSTVÍ A PRAVÉ RADOSTI PODLE SVATÉHO ANTONÍNA Z PADOVY

Když pročítáme tři svazky kritického vydání Antonínových kázání,¹ musíme si jasně uvědomit, že se nejedná o teologické traktáty, a že adresáti těchto *Sermones* byli především prostí lidé a Antonínovi spolubratři, kteří užívali těchto předloh pro přípravu svých vlastních promluv. Jednotlivá kázání byla ovšem mnohem delší, než na jaká jsme běžně zvyklí dnes. Antonín si v prologu každého sermonu vybere z evangelního čtení většinou čtyři témata, která pak rozvede ve čtyřech dílčích kázáních,² do nichž vždy zapracuje motivy z dalších čtení a z liturgických textů.³ Antonínův spolubratr, který měl dílo k dispozici, si tedy mohl vybrat ze čtyř až pěti předloh na tu kterou neděli nebo na ten který svátek. Navíc je třeba poznamenat, že v jedné ze čtyř dílčích promluv se Evangelní doktor obvykle obrací na řeholníky, pastýře Božího lidu, vysoké preláty a jeho kritika bývá nesmlouvavá, až zdrcující. Taková ostře káravá kázání se kvůli možnému pohoršení zásadně nepřednášela před veškerým Božím lidem, ale pouze a výhradně před těmi, kdo byli napomínáni.

-
1. S. ANTONII PATAVINI, *Sermones dominicales et festivi I–III* (= **Sm I – III**, Padova 1979, curantibus B. COSTA – I. LUISETTO – P. MARANGON). Cenově dostupnější je velmi dobrý jednosvazkový překlad: SANT' ANTONIO DI PADOVA, *I Sermoni* (trad. ital. TOLLARDO G., Padova 1994). O teologii obsažené v tomto spisu: A. POPPI (a cura di), *Le fonti e la teologia dei Sermoni Antoniani* (Padova 1982).
 2. Srov. J. G. BOUGEROL, „La struttura del »Sermo« Antoniano“, in: A. POPPI, *Le fonti e la teologia dei sermoni Antoniani* (Padova 1982), 93–108.
 3. „Vzpomeň si, že vůz má čtyři kola, a tak se v těchto kázáních prolínají čtyři věci, tedy nedělní evangelium, čtení ze Starého zákona, vstupní mešní antifony a konečně nedělní perikopa z listů.“ Sv. ANTONÍN, *Ser. Dom.*, Prol. 5, in: **Sm I**, 3.

Antonín se nejprve snažil o to, aby posluchače zaujal a aby je pak přivedl na správnou cestu života podle Božích příkázání.⁴ Nemáme se proto divit, že se nám autor *Sermones* jeví spíše jako velmi dobrý moralista a podle dnešní terminologie i jako vynikající pastoralista než jako filozof nebo spekulativní teolog.⁵ Antonínova kázání jasně dokládají, že jejich autor byl opravdu mužem praxe, mužem obrácení, mužem pokání. Z dobových zpráv víme, že Antonínovo veřejné působení mělo naprosto nebývalý účinek. Tajemství jeho úspěchu však nezáviselo pouze na výše zmíněné kazatelské metodě, nýbrž také, a zřejmě především, na mimořádných projevech Ducha. Proto se nebudeme zabývat pouze jeho spisy, ale také jeho životem, o němž nám podávají zprávu četné legendy.

Velmi záhy po smrti světce, asi v roce 1232, byla sepsána *Vita prima* (*První životopis*), jinak nazývaná také *Assidua*,⁶ brzy nato, asi v roce 1235, následovala *Vita secunda*⁷ (*Druhý životopis*). Dále je třeba připomenout dvě legendy ze třináctého století: *Dialogus de gestis beati Antonii* (1245–1246, *Rozprava o skutcích svatého Antonína*) a legendu s titulem *Benignitas* (1280).⁸

-
4. „Abychom vyloučili, že Boží slovo by někoho nudilo, a že by tak v někom vzbuzovalo odpor, což by nebylo ve prospěch duší, před každé kázání jsme zařadili vlastní úvod (prolog) a tu a tam jsme v kázáních využili popisů věcí a zvířat, rozborů různých jmen a slov, a to všechno pak interpretujeme v morálním smyslu.“ Sv. ANTONÍN, *Serm. Dom.*, Prol. 5, in: **Sm I**, 4.
 5. „...podle mého soudu je Antonín především morální teolog a pastoralista, který bere neustále ohled na to, jak vypadal každodenní život v jeho době...“ R. MORETTI, „L'azione interiore dello Spirito santo nei »Sermones« di S. Antonio di Padova“, in: A. POPPI, *Le fonti e la teologia dei sermoni Antoniani* (Padova 1982), 633–649 (634).
 6. Kritické vydání s velmi podrobným komentářem: V. GAMBOSO (a cura di), *Vita prima – Assidua* (Padova 1981). Český překlad J. URBAN (překlad a pozn.), *Legenda první čili Nejstarší život* (Praha 1931).
 7. Kritické vydání s velmi podrobným komentářem: V. GAMBOSO (a cura di), *Officio ritmico e Vita secunda* (Padova 1985).
 8. Kritické vydání s velmi podrobným komentářem: V. GAMBOSO (a cura di), *Vita del »Dialogus« e »Benignitas«* (Padova 1986).

Podle toho, co dosvědčují první životopisy, se zdá, že afektivní stránka Antonínovy osobnosti byla více než ohnivá, což s sebou nese mnoho výhod, protože takový člověk se velice snadno nadchne a bezvýhradně vrhne do díla, na druhou stranu však skutečné sebezvládnutí muselo Antonína stát nesmírně mnoho sil. Víme, že ve čtrnáctém a patnáctém roce života musel Antonín velmi urputně bojovat, aby zvládl vlastní tělo, které se, alespoň podle autora prvního životopisu, ozývalo silněji, než je obvyklé.⁹ Krize, jejíž detaily leží za horizontem zájmů pisatele legendy, nachází svoje rozuzlení ve vstupu mezi augustiniánské kanovníky. Antonín se tedy rozhodl velmi radikálně a otevřel se tomu Duchu, v němž Kristus přinesl sebe sama jako neposkvrněnou oběť Bohu.¹⁰ Dlužno poznamenat, že jedním z nejcharakterističtějších rysů Antonínovy spirituality je žhavá touha po mučednictví, která se zcela zřetelně projevila, když uslyšel o svatém Berardovi a jeho družích a o tom, jak slavně vydali Kristu svědectví krve.¹¹ Když šel Antonín kázat, kráčel jakoby s Kristem na smrt. Není nezajímavé, že stejná touha charakterizovala i svatého Františka z Assisi. U obou světců¹² se pak mučednictví naplnilo nekrvavě. Antonín – »il Santo« – je proto jednak dědicem teologie svatého Augustina, jednak dědicem svatého Františka.¹³ Z tohoto ohniska vychází záře podivuhodné moudrosti¹⁴ darované Duchem svatým.

9. „...praeter solitum...“ *Vita prima*, 3, 2–5.

10. Srov. Žid 9,14.

11. Srov. *Assidua*, 5, 11.

12. Srov. *Dialogus*, 4, 3; srov. C. V. POSPÍŠIL, „Jiný svatý Antonín“, *Poutník 7/95*, 6–11.

13. Srov. C. DEL ZOTTO, „Antonio di Padova Dottore evangelico primo maestro della scuola francescana“, *Vita minorum 67* (1998), 252–269 (258–260).

14. „Z žízně po Bohu, z touhy po Kristu se rodí teologie, která byla pro svatého Antonína vyzařováním lásky vůči Kristu, moudrostí, jíž není rovno, věděním, jež je novou Velepísni...“ JAN PAVEL II., *List k osmistému výročí narození svatého Antonína z Padovy* (13. 6. 1994), in: **EV 14**, n. 1406–1416 (1412).

Antonín se Božím řízením dostal do Itálie a po několik let žil v ústraní. Jeho první oslnivé kazatelské vystoupení se odehrálo na příkaz představeného, který mu řekl: »Mluv, jak ti to Duch vnuká.«¹⁵ Svatopisci pak relativně často hovoří o tom, že kazatel Antonín svou horlivostí pro Hospodina a ohnivostí svého projevu připomínal proroka Elijáše,¹⁶ že jeho jazyk byl nástrojem Ducha svatého¹⁷ a perem Ducha svatého,¹⁸ že působení Ducha svatého z něj učinilo skutečnou archu Starého i Nového zákona.¹⁹ Dozvídáme se dokonce o zázračném projevu Ducha svatého, jenž se odehrál v Římě, když světec promlouval k zástupu poutníků z mnoha rozličných koutů světa a přitom hovořil zároveň v mnoha jazycích, které neznal a předtím nestudoval.²⁰ Nemá zřejmě význam připomínat nesčetné zázraky, které skrze Antonína Hospodin vykonal a podnes koná. I to jsou bezesporu projevy moci a Ducha, podobné těm, jimiž se prokazovali apoštolové při hlásání evangelia.²¹

Sám Antonín označuje Ducha svatého za Harfistu, který rozeznívá struny kazatelova srdce a zároveň je Rukou Páně, jež pracuje spolu s kazatelem.²² Můžeme tedy říci, že Duch svatý jakoby počíná svým uměním v srdci kazatele slovo a dává mu působnost a pravou sílu. Když Antonín hovoří o seslání Ducha svatého na apoštolů o Letnicích v Jeruzalémě, podtrhne skutečnost, že ohnivé jazyky symbolizují nejen působení Ducha, ale i jeho úzkou vazbu se Slovem, s Kristem.²³ Působení Ducha v srdci učedníka je tedy vždy nevyhnutelně spjata s napodobováním, následováním Ježíše z Nazareta. Antonín skutečně následoval velmi úzce

15. Srov. *Assidua*, 8, 4.

16. Srov. *Benignitas*, 11, 6.8.

17. Srov. *Benignitas*, 21, 9.

18. Srov. *Assidua*, 8, 7.

19. Srov. *Benignitas*, 12, 1.

20. Srov. *Benignitas*, 17, 2.

21. Srov. 1 Kor 2,4.

22. Srov. **Sm I**, 532.

23. Srov. **Sm I**, 370–371.

nazaretského Hlasatele Božího království. Vždyť Ježíš byl ukřižován především za to, co hlásal. Zvěstovat evangelium znamená jít s Kristem na smrt, a Antonín svou nebojácností²⁴ před mocnými tohoto světa a před agresivními skupinami bludařů, zejména v jižní Francii, ustavičně vystavoval do nebezpečí svůj život. Tato odvaha poukazuje na touhu po mučednictví, a jejím původcem není nikdo jiný než Duch, který působil v Kristu. Když Antonín uposlechne Boží vnuknutí, když ve svém srdci nechá znít hudbu božského Harfisty, dá tím prostor k tomu, aby se navenek projevil nejen Boží slovo, ale také aby Boží Ruka začala působit podivuhodným způsobem. Dalším rozměrem prostoru, který Antonín otevřel působení Ducha, je naprostá svoboda tváří v tvář chválám a pochlebování.²⁵

Duch svatý je však především novým Zákonem evangelia, protože byl darován apoštolům o Letnicích, tedy v onom dni po Velikonocích, kdy si židé připomínali dar Zákona na Sinaji.²⁶ Názorně pak Antonín přiblíží toto tajemství svým posluchačům pomocí alegorického výkladu čísla padesát, protože Duch svatý byl seslán padesát dnů po Velikonocích. Padesát je pět krát deset, číslo pět znamená lidské smysly a číslo deset přikázání Desatera. Jestliže naše smysly budou proniknuty zachováváním Desatera, pak i my zažijeme dar nového Zákona, seslání Ducha.²⁷ Antonínovi zároveň neunikne, že první Petrovo kázání vyzývá k pokání, ob-

24. „Kristus říká *Já jsem pravda* (Jan 14,4). Kdo káže pravdu, káže Krista; kdo pravdu v kázání zamlčuje, zapírá Krista. Pravda provokuje odpor, a proto někteří kazatelé, poněvadž mají strach z nenávisti lidí, si nedovolují říci to, co je třeba. Kdyby kazatelé hlásali pravdu tak, jak je a jak to opravdu vyžaduje Písmo svaté, upadli by, podle mého mínění, v nenávist od lidí tohoto světa a možná, že by se stali opravdovým znamením jako pronásledovaní. Bohužel mnozí kazatelé berou nezdravé lidské ohledy a bojí se odezvy. Pravda ovšem nesmí být nikdy opuštěna, byť bychom přitom riskovali pohoršení.“ **Sm I**, 364–365.

25. Srov. *Benignitas*, 11, 6–8.

26. Srov. **Sm I**, 369.

27. Srov. **Sm I**, 369.

rácení a k přijetí víry v Ježíše Krista. Proto také kazatel, který hovoří pod vlivem Ducha, musí hlásat především to, co hlásal Kristus a apoštolové:

„...Apoštolové, kteří zářili jako zlato sedmitvárné milosti, sršeli jiskrami kázání, a ty zapalovaly jejich posluchače tak, že všichni démoni se obraceli na panický útěk.“²⁸

Apoštolské kázání je obrazně popsáno jako předávání Ducha svatého, který je jakoby Boží Mocí a Božím Ohněm. Sedmitvárná milost je odkazem na sedm darů – projevů přítomnosti Ducha svatého v srdci člověka. Kazatelské slovo má zapalovat posluchače a předávat nevýslovný dar Ducha. Tento Duch pak obnovuje v člověku Boží obraz, spodobuje jej s Kristem, který je dokonalým obrazem neviditelného Boha.²⁹

„Šestáho dne Bůh řekl: »Učiňme člověka k našemu obrazu a k naší podobě.« Šestý článek vyznání víry hovoří o seslání Ducha svatého, a tak se v člověku obnovuje poškozený a zhanobený Boží obraz tím, že je mu vdechnut Duch svatý: »vdechnul do tváře člověka dech života.«³⁰

Jestliže v nás přebývá tentýž Duch jako v Kristu, stáváme se mu skutečně podobní. Ale co tento Boží Oheň v srdci působí, jakým způsobem nás činí »kristoformními«?

„Všimni si, že oheň působí čtvrtým způsobem: spaluje, očišťuje, zahřívá a osvěcuje. Stejným způsobem Duch svatý spaluje hříchy, očišťuje srdce, zahání jeho chlad a osvěcuje mysl.“³¹

Takto vnitřně proměnění Duchem, jehož předávají kazatelé, mají všichni uředníci hovořit novými jazyky, a tak hlásat Krista:

28. **Sm I**, 368.

29. Srov. Kol 1,15.

30. **Sm I**, 12.

31. **Sm I**, 370.

„Kdo je naplněn Duchem svatým, hovoří různými jazyky. Tyto jazyky jsou rozličné způsoby, jak máme Kristu vydávat svědectví, jsou to pokora, chudoba, trpělivost a poslušnost. Těmito jazyky hovoříme, když druhým ukazujeme tyto ctnosti v našem každodenním životě.“³²

Působení Ducha se nedá oddělovat od života v pokoře, chudobě, trpělivosti a poslušnosti. Pořadí ctností je typicky františkánské. Navíc slovo »svědectví« ukazuje na to, že realizace těchto ctností představuje vlastně nekrvavé mučednictví. Vždyť slovo »martyr« znamená jak svědka, tak mučedníka. Antonínova slova prozrazují i to, že bratří a sestry svatého Františka mají světu kázat víc příkladem než slovem. Takový příklad je totiž »slovem« z masa a kostí, obdobně jako Boží Slovo, které se stalo tělem.³³ Duch svatý je tedy v našem srdci Duchem pokory, Duchem chudoby, Duchem trpělivosti, Duchem poslušnosti. A je třeba dodat, že kde jsou tyto ctnosti, tam je i bratrství, kde nejsou, tam není vzájemná láska, a společenství umírá.

„Vzpomeň, že zmatení jazyků se událo při stavbě babylonské věže kvůli pýše, protože pýcha rozděljuje a ničí jednotu, zatímco pokora spojuje a sjednocuje.“³⁴

Pokora sjednocuje a principem jednoty Kristova tajemného těla, církve, každého bratrského společenství, je přece Duch svatý. Kdo je tedy vpravdě pokorný, dokládá tím přítomnost Ducha svatého ve svém srdci a buduje církev jako skutečnou svátost jednoty nejen celého lidského rodu, ale i všeho stvoření. Kdo chce být skutečným bratrem všech tvorů jako František, musí být opravdu menší. Jelikož pokora je působena Duchem svatým, je tento Duch i pravým generálním ministrem Řádu menších bratří, jak říká náš zakladatel.

32. **Sm I**, 409.

33. Srov. Jan 1,14.

34. **Sm I**, 370.

Praktická a morální pneumatologie svatého Antonína ovšem není nějakým suchým moralizováním. Jestliže Duch svatý je Umělcem a zároveň i principem všech evangelních ctností v člověku, pak je třeba uzavřít, že křesťanská morálka je skutečným uměním života. Velmi často neexistuje přesný návod, jak řešit tu nebo onu situaci. Pak je třeba, abychom se nechali vést Umělcem, který nás formuje do stále dokonalejší podoby s Kristem. Tento Umělec působící v našem srdci je ovšem také krásou a slastí, jež zakouší svědomí jako předchuť definitivní odměny.

„V Trojici je nejvyšší původ všech věcí, dokonalá krása a svrchovaná blaženost. Nejvyšší původ – jak dokládá Augustin ve svém díle *O pravém náboženství* – je Bůh Otec, od něhož pochází všechno, i Syn a Duch svatý. Svrchovaná krása je Syn, tedy Otcova pravda, která není méně než Otec. Je to krása, již adorujeme spolu s Otcem a v Otci, krása, která je formou všech věcí stvořených a uspořádaných jediným Hospodinem. Svrchovaná blaženost a dokonalá dobrota je Duch svatý, který je Darem Otce i Syna. Stejně jako Otce i Syna máme uctívat tento Dar a máme v něj také tak věřit.“³⁵

35. **Sm I**, 355.

XIII. TRINITÁRNÍ SCHÉMA SVATÉHO BONAVENTURY A PNEUMATOLOGIE

Dalším z vynikajících představitelů františkánské školy je geniální filozof, teolog a literát, mistr duchovního života a církevní učitel, »Serafický doktor«,¹ svatý Bonaventura z Bagnoregia. V základech spisů tohoto velikána lze odhalit originální i velmi užitečné trinitární schéma. Zmíněná rekonstrukce je však poměrně složitou hermeneutickou operací, a tak se v tomto příspěvku omezíme pouze na nejnutnější minimum.² Daleko více než průkaznost bonaventurovské paternity daného paradigmatu nás totiž zajímá jeho využití.

Bonaventura velmi často hovoří o poslání Božího Syna tak, že jej představuje jako kruhový pohyb vycházející od Otce a k Otci také směřující. Základem je přitom text Janova evangelia 16,28.³ Tento novozákonní úryvek s velkou pravděpodobností naráží na verš Iz 55,11, v němž se hovoří o Božím slově, které se nevrací

-
1. Ohledně titulu »Doctor Seraficus« srov. SIXTUS V., *Triumphantis Hierusalem* (Romae 1588) *Opera Omnia I* (Ad Claras Aquas – Firenze 1882), XLV–LII. Zdá se, že jako první začal Bonaventuru nazývat tímto dnes všeobecně rozšířeným titulem jeho velký obdivovatel J. Gerson (1362–1429). Původně byl Bonaventura označován jako »Doctor Devotus«. Srov. I. BRADY, „Preface“, in: E. COUSINS, *Bonaventure. The Soul's Journey into God. The Tree of Life. The Life of Saint Francis* (New York – Ramsey – Toronto 1978), XIII–XVIII (XIII).
 2. Podrobnější informace lze najít v C. V. POSPÍŠIL, „Croce del Figlio come profondità e umiltà di Dio in San Bonaventura“, *La Sapienza della croce XI* (1996), 41–51, 123–131.
 3. „Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět. Teď svět opouštím a vracím se k Otci, šestnáctá kapitola Janova evangelia (16,28). Kristus názorně popisuje těmito slovy svůj návrat k Otci jako kruhový pohyb. Vychází z Otce při věčném plození, vstupuje do světa díky tomu, že na sebe bere tělo, opouští tento svět v utrpení kříže a vzkříšený se při nanebevstoupení navrácí zpět.“ Sv. BONAVENTURA, *Dom. V post Pascha Sermo II*; IX, 313b–314a. Srov. Sv. BONAVENTURA, *Sent. I.*, Proem.; I, 2a–2b.; Sv. BONAVENTURA, *Comm. Eccl.*, c. I, I; VI, 13a–13b.

k Hospodinu zpět bez užitku. Jedná se tedy zřejmě o určitý aspekt janovské teologie Slova, které – ač vtělením přišlo do světa – přece stále směřuje do Otcovy náruče,⁴ a to je představitelné pouze tehdy, pokud pohyb směrem od Otce – tedy vtělení – je zároveň »kruhový« pohybem směrem k Otci. Christologicko-soteriologický kruh milosti, jež Bonaventura ve svých spisech hojně využívá, má tedy nesporné kořeny v Písmu svatém

Nyní je vhodné upozornit na některé podněty, jež lze vytěžit z tohoto způsobu myšlení zřejmě nejvýznačnějšího představitele františkánské školy. V christologicko-soteriologickém kruhovém paradigmatu neexistuje žádné napětí mezi aktem vtělení, událostí ukřižování a tajemstvím Kristova oslavení, mezi být poslán Otcem a vrátit se k Otci, mezi být darován Otcem a darovat se Otci. Jediné tajemství Ježíše z Nazareta je představováno jako nepřerušovaný a harmonický kruhový pohyb vycházející od Otce a směřující k Otci. Pohyb od Otce směrem ke světu není v tomto schématu opakem pohybu, který směřuje ze světa k Otci. Neexistuje tedy výrazný protiklad mezi kontemplací a činností, jak je tomu v téměř všeobecně podvědomě užívaném lineárním modelu, kde jít směrem k Bohu znamená opouštět svět, a směřovat ke světu zase nutně implikuje vzdalovat se od Otce. Nespornou výhodou christologicko-soteriologického kruhu milosti je proto bezprostředně pochopitelné znázornění toho, že pravá synovská láska k Otci se realizuje v lásce k bratřím a že autentická láska k bratřím je neoddělitelná od lásky k Bohu.⁵ Na jedné straně důsledné zaměření pozemského života k Otci naprosto nevyklučuje reálné úsilí

4. Srov. Jan 1,18. Srov. X. LÉON-DUFOUR, *Lettura del Vangelo secondo Giovanni I* (Milano 1990), 190.

5. Kruhové schéma tedy velmi dobře vyjadřuje to, že v Kristu se sjednocuje láska k Bohu s láskou k bližnímu: „A náš Spasitel učí, že celý Zákon a Proroci spočívají ve dvou příkazech, tedy v příkazu lásky k Bohu a v příkazu lásky k bližnímu. Oba tyto příkazy se stýkají v jediném Ženichu Církve Ježíši Kristu, který je jak bližní, tak Bůh, jak bratr, tak Pán, jak Král, tak přítel, jak nestvořené, tak vtělené Slovo, jak náš Stvořitel, tak náš Obnovitel, jak alfa, tak omega.“

o zlidštění světa a na druhé straně nasazení a vydanost pro druhé jsou autenticky křesťanské jedině tehdy, jestliže představují cestu k Otci, a tedy i zaměřování světa k témuž cíli.⁶

Christologický kruh milosti je cestou, na niž vstupuje učedník následující svého Pána. To je však možné jedině díky působení Ducha svatého, který nejenže prochází stejnou cestou jako Kristus a zkoumá tak hlubiny Boží (srov. 1 Kor 2,10n.), ale udržuje ji v dějinách spásy také stále otevřenou a provází po ní pokřtěné.

„Tento vanoucí vítr je Duch svatý, který vše proniká, a tak nám umožňuje všechno probádat, v tom smyslu hovoří druhá kapitola Prvního listu Korintňanům (2,10): Duch totiž zkoumá všechno, i hlubiny Boží. Toto kroužení větru (srov. Kaz 1,6) znamená Ducha svatého, jenž nám umožňuje, abychom se v tomto kruhu pohybovali... Jedná se o ten kruh milosti, o němž hovoří Jan v šestnácté kapitole (16,28): Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět. Teď svět opouštím a vracím se k Otci.“⁷

Duch svatý tedy prochází touž kruhovou cestou jako vtělený Boží Syn, nevychází přitom ale pouze z Otce, ale z Otce i Syna, kteří jej společně sesílají.⁸ To, co vidíme v dějinách spásy, kde se realizují posláním Syna a Ducha »navenek« (ekonomická Trojice), musí mít svůj základ v samém Bohu (věčná – imanentní Trojice). Kdyby tomu tak nebylo, Bůh by nebyl pravdivý, a to je nemožné. Proto christologicko-soteriologickému kruhu v dějinách spásy musí odpovídat kruh věčného plození v imanentní Trojici. Obdobně

Sv. BONAVENTURA, *Putování mysli do Boha*, c. IV, 5 (úvodní studie, překlad, poznámky – C. V. POSPÍŠIL, Praha 1997), 102.

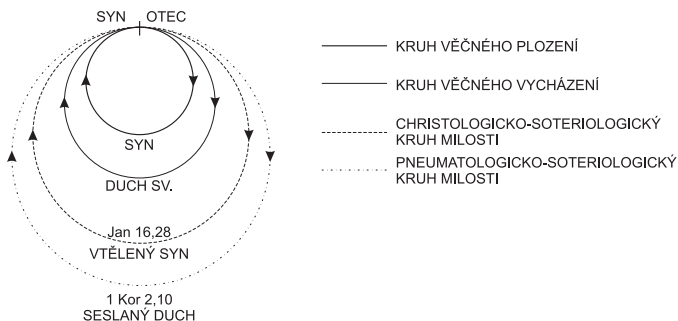
6. Pomocí kruhového schématu by tedy bylo možno velmi dobře znázornit to, čemu učí koncilní otcové: „Křesťané jako poutníci do nebeského města musí hledat a mít na mysli to, co je shůry (srov. Kol 3,1–2); tím se však nezmenšuje, nýbrž spíše vzrůstá význam jejich úkolu: usilovat spolu se všemi lidmi o vybudování lidštějšího světa.“ **GS**, 57, in: *Dokumenty*, 231.
7. Sv. BONAVENTURA, *Comm. Eccl.*, c. I, I; VI, 13b.
8. Srov. např. Lk 24,49; Jan 15,26; Sk 2,33.

i pneumatologickému kruhu milosti v dějinách spásy musí v imanentní Trojici odpovídat kruh věčného vycházení.

Na základě toho, co jsme řekli, můžeme velice snadno zrekonstruovat trinitární schéma implicitně obsažené v díle našeho autora. Jelikož Otec představuje absolutní Původ a Pramen, v jeho osobě subsistuje jediná a naprosto jednoduchá Boží přirozenost, jejímž nejméně nepřesným geometrickým znázorněním je prostý bod. Plození Syna ovšem neznázorňuje prostá přímka, ale kruh věčného plození, kde jediná a naprosto jednoduchá Boží přirozenost subsistující v osobě Otce představuje pro Syna jak jediný výchozí, tak jediný cílový bod. Vzdálenost celého kruhového obvodu odpovídá osobní diferenci mezi Otcem a Synem.

Jediná a naprosto jednoduchá Boží přirozenost znázorněná prostým bodem subsistuje ovšem také v osobě Ducha svatého, který je vydechován Otcem i Synem a vrací se k nim jako ke svému jedinému cíli kruhovou cestou, jejíž obvod odpovídá osobní diferenci Ducha svatého vzhledem k Otcovi i Synu. V tomto kruhu věčného vycházení znovu platí, že jak výchozí bod, nyní Otec spolu se Synem, tak poslední bod obvodu, nyní jediná Boží přirozenost subsistující v osobách Otce, Syna a Ducha svatého, se nacházejí na stejném místě, a tak je znázorněna dokonalá Boží jednota a zároveň diference mezi Otcem, Synem a Duchem svatým.

Trinitární schéma svatého Bonaventury



Co lze z tohoto schématu vytěžit? Je toho rozhodně velmi mnoho. Vždyť osobní diference mezi Otcem a Synem se v dějinách spásy vyjadřuje pomocí celého životního příběhu Ježíše z Nazareta. Věčná Trojice se tak dostává do velmi názorného vztahu s dějinami spásy, tedy se soteriologií i se spiritualitou následování Krista ze strany učedníka. Posledním základem dějin není nic jiného než osobní diference mezi Otcem a Synem. Proto je také možno, aby se Bůh ve zjevení »vypravoval« a abychom jej v průběhu našich životních příběhů poznávali – zakoušeli.

Konec konců zkušenost dokládá, že neexistuje žádná konkrétní lidská osoba, která by neměla svůj životní příběh a která by zároveň tímto životním příběhem určitým způsobem nebyla. Jinými slovy, konkrétní lidská osoba v první řadě »se vypravuje« a v tomto »vyprávění« se pak projevuje jako to, co je ontologicky nejhlubším jednotícím prvkem celého dramatu. Souhrnně to všechno ale znamená, že paralelismus mezi kruhem věčného plození a christologicko-soteriologickým kruhem zřetelně odpovídá tomu, co nacházíme v dnešní narativní teologii⁹ jako neustálé prolínání vyprávění a pojmové teologické argumentace,¹⁰ přičemž vyprávění jako »zrcadlo« nastavené příběhu dějin spásy musí mít v teologické reflexi určující roli.¹¹

9. SROV. J. NAVONE – T. COOPER, *Tellers of the Word* (New York 1981).

10. „... v hluboké jednotě mezi údajem a jeho smyslem spočívá novost křesťanského teologického vyprávění, díky němuž si tato jednota uchovává svoji naléhavost a schopnost předávat význam. Mimo vyprávění sice může údaj získat na pojmové přesnosti, ovšem za cenu ztráty, která není pouze v oblasti estetiky a živosti jeho předávání, tato ztráta je teologická i obsahová.“ S. LANZA, „Teologia speculativa e teologia narrativa“, in: SANNA I. (a cura di), *Il sapere teologico e il suo metodo* (Bologna 1993), 175–207.

Srov. např. C. ROCCHETTA, „Teologia narrativa, Una nuova figura di teologia“, *Ricerche teologiche* 2 (1991), 153–180; B. SESBOÜÉ, „De la narrativité in théologie“, *Gregorianum* 73 (1994), 413–429.

11. „Kdo dělá narativní teologii, chce brát opravdu vážně historický charakter zjevení, které vyvrcholilo v Ježíši Kristu. Nepojímá dějiny spásy jako pouhý podnět nebo úvod, z něhož se vychází, ale jako nosnou strukturu celé své teologické

Již jsme hovořili o tom, že pokud je Bůh sám v sobě od věčnosti Darem, musí být i Dárce a Obdarovaným. Podle uvedeného paradigmatu platí, že Duch vychází jak od Otce k Synu, tak od Syna »směrem« k Otci, proto jak Otec, tak Syn jsou v imanentní Trojici Dárce i Příjemcem Daru, Duch svatý je vzájemným Darem Otce i Syna. Při tom je ale nutno zdůraznit, že Otec je první Dárce a Syn jeho první Příjemce, který Otce napodobuje, a je tak druhým Dárce. Otec ale v přijetí Daru nenapodobuje Syna, protože on je jeho primární Dárce a Pramen Ducha, nedostává tedy něco, co by sám neměl. Duch svatý je tedy v imanentní Trojici vzájemným Darem Otce i Syna.

Jestliže stvoření je počátkem Božího sebedarování člověku a eschatologická plnost představuje vyvrcholení zmíněného procesu, nejedná se o nic jiného, než o participaci světa na věčném vzájemném obdarování Otce i Syna Duchem svatým. Jedině Bůh, který je od věčnosti Darem, Dárce i Obdarovaným, se může darovat tvoru, a zůstat přitom zároveň zcela nezávislý na stvoření. Kdyby totiž Bůh nebyl od věčnosti Dárce, Obdarovaným a Darem, sebedarování světu by mu přidávalo novou kvalitu, která by v něm od věčnosti nebyla. Zdravý rozum tedy dokládá, že pouze trinitární Bůh může stvořit svět i přivést jej k naplnění ve zbožštění (srov. např. 1 Kor 15,28), a zůstat přitom dokonale na svém díle nezávislý.

Duch svatý nejenže vychází z Otce i Syna, ale také z Otce skrze Syna, protože se k Otci vrací touž cestou jako Syn. V Bonaventurově trinitárním schématu platí jak východní, tak západní pojetí »Filioque«.

reflexe.“ V. BATTAGLIA, *Cristologia e Contemplazione* (Bologna 1997), 43. Velmi výstižně primát vyprávění – dějin vystihuje následující formulace: „...aby byl Ježíš Kristus představován nejen jako »pravda« v dějinném hávu, ale především jako pravda samotných dějin.“ F. G. BRAMBILLA, *La cristologia di Schillebeeckx. La singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica* (Brescia 1989), 51–52.

Bonaventurovo trinitární paradigma dokáže spojit přednosti východního a západního pojetí vycházení Ducha svatého a navíc prokazuje jejich vzájemnou komplementaritu.¹² To by mohlo představovat nemalý přínos ekumenickému dialogu¹³, a navíc to indikuje autora, u něhož bychom mohli pro tuto diskusi hledat další inspiraci a podněty.¹⁴ Ne nadarmo patřil Serafický doktor k hlavním protagonistům Lyonského sněmu v roce 1274,¹⁵ kde se jednalo o znovusjednocení východní a západní církve.¹⁶

Je všeobecně známo, že Bonaventura velmi silně, obdobně, anebo dokonce přímo ve shodě s východní tradicí zdůrazňuje jako východisko své trinitární teologie osobu Otce, který je jediným Pramenem trinitárního života. Na druhé straně ale jako věrný žák

-
12. Tuto legitimní koexistenci různých teologických tradic dnes ze strany západní církve nikdo nezpochybňuje. Srov. UR 17, in: *Dokumenty*, 452–453. Není rovněž bez zajímavosti, že poslední všeobecný sněm užil východní formulace: „Tento plán však vyvěrá ze »zdroje lásky«, z lásky Otce. On je Počátek bez počátku, z něhož se rodí Syn a skrze Syna vychází Duch.“ AG 2, in: *Dokumenty*, 467.
 13. „Kdyby se podařilo dospět k tomu, že obě strany by považovaly své tradice za dva vzájemně se doplňující pohledy, které se v zásadě nevylučují, znamenalo by to opravdu velký krok kupředu v ekumenickém dialogu mezi Východem a Západem.“ F. COURTH, *Il mistero della Trinità* (Milano 1993), 183.
 14. To, k čemu jsme došli, je další z celé řady možných bonaventurovských teologických inspirací pro současný ekumenický dialog. Srov. C. BÉRUBÉ, „Pour la méditation de Bonaventure dans le dialogue oecuménique“, *Laurentinianum* 12 (1971), 453–456; A. POMPEI, *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensatore francescano* (Roma 1993), 327–329.
 15. Bonaventura se koncilu nejenom zúčastnil, papež Řehoř X. jej totiž 12. 11. 1273 jmenoval svým zástupcem **legatus a latere**, takže se podílel velmi intenzivně na přípravě sněmu a vícekrát předsedal přípravným komisím. Srov. E. LONGPRÉ, „Bonaventure (Saint)“, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques IX* (Paris 1937), 741–788 (783–784).
 16. 6. 7. 1274 byl sice na čtvrtém zasedání podepsán sjednocovací dokument, ale tato nová jednota bohužel neměla dlouhé trvání. Srov. E. LONGPRÉ, „Bonaventure (Saint)“, 785; F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore* (Bari 1980), 205–206.

a pokračovatel svatého Augustina velmi jasně vyznává »Filioque«. Jestliže se tyto dva prvky velmi zřetelně spojují ve zrekonstruovaném trinitárním modelu, pak je to jenom další potvrzení, že toto paradigma skutečně odráží myšlení velkého církevního učitele. Navíc tento přístup přesně odpovídá požadavkům na správnou prezentaci »Filioque« ze strany západní teologie.¹⁷

Přes všechno, co jsme řekli a čemu jsme porozuměli, nezbyvá nakonec nic jiného než přiznat, že tajemství Ducha Otce i Syna nekonečně přesahuje naše myšlenky i slova. A je to tak dobře, protože pravým místem, kde se nám daruje nevýslovná zkušenost Ducha, je a zůstane především modlitba. Snad bude navýsost vhodné dát na závěr slovo jednomu z velkých mistrů ortodoxního teologického myšlení.

-
17. „Učení o »Filioque« má katolická církev chápat a vykládat tak, aby nezbuzovala zdání, že je tím popírána skutečnost Otcovy »monarchie« a to, že Otec je jediným původem (**arché, aitia**) vycházení (**ekporeusin**) Ducha.“ CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *La procession du Saint-Esprit* (komunikace ze dne 8. 9. 1995, publikováno v *L'Osservatore Romano* 13. 9. 1995), in: **EV 14**, č. 2966–2992 (2975). V tomto dokumentu zmíněná papežská komise vysvětluje rozdílné pozice východní a západní církve ohledně vycházení Ducha svatého v imanentní Trojici.
18. SIMEON NOVÝ TEOLOG (byzantský teolog – 949/950 – 1022), in: **SCh** 156, 150–152.

Přijď, pravé světlo.
Přijď, věčný živote.
Přijď, skryté tajemství.
Přijď, poklade, pro něž nenalézám jména.
Přijď, nevýslovnosti sama.
Přijď, ty, který unikáš lidskému rozumu.
Přijď, věčná radosti.
Přijď, ty světlo bez jakéhokoli stínu.
Přijď, naděje všech vykoupených.
Přijď, vzkříšení z mrtvých.
Přijď, ty sám, k tomu, kdo tě čeká usebrán.
Přijď, můj dechu a můj živote.
Přijď, potěcho mé duše.
Přijď, má radosti, má slávo, můj nekonečný jásote.
Ty, ohnivý pláští zapuzující demony.
Ty, očištění omývající srdce svatými slzami.
Zůstaň se mnou, ó, Svrchovaný, nenechávej
mne v opuštěnosti,
aby, až přitrhnou nepřátelé,
kteří stále usilují o pohlcení mé duše,
nalezli tebe ve mně,
a tak ihned zděšeně prchli
a nezmohli nic,
když tě spatří,
*jak trůníš v domě mé ubohé duše.*¹⁸

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- F. ACROCCA, „Lo Spirito Santo ministro generale dell'Ordine“, *Vita minorum* 67 (1998), 333–349.
- H. W. J. ADAMS, „Biblical Images of Holy Spirit interpreted in the Light of Fathers of the Church“, in: J. S. MARTIN (ed.), *Credo nello Spirito Santo I* (Città del Vaticano 1983), 255–289.
- A. AMATO, *Gesù il Signore* (Bologna 1988).
- S. ANTONII PATAVINI, *Sermones dominicales et festivi I–III* (= **Sm I – III**, Padova 1979, curantibus B. COSTA – I. LUISETTO – P. MARANGON).
- SANT'ANTONIO DI PADOVA, *I Sermoni* (trad. ital. TOLLARDO G., Padova 1994).
- O. ASSELDONK, „Lo Spirito del Signore e la sua santa operazione negli scritti di San Francesco“, in: E. COVI (ed.), *L'esperienza di Dio in Francesco* (Roma 1982), 133–195.
- O. ASSELDONK, „Spirito Santo“, in: E. CAROLI, *Dizionario Francescano* (Padova 1995), 1927–1957.
- SV. ATANÁŠ, *Epist. I ad Serapionem*.
- P. AUBIN, *Dieu: Père, Fils, Esprit. Pourquoi les chrétiens parlent de «Trinité»* (Paris 1975).
- SV. AUGUSTIN, *In Iohannis evangelium tractatus*, in: **PL** 35.
- SV. AUGUSTIN, *Sermo CLXXXVII*, in: **PL** 38.
- SV. AUGUSTIN, *De Trinitate*, in: **PL** 42.
- H. URS VON BALTHASAR, „Der Unbekannte jenseits des Wortes“, in: *Spiritus Creator* (Einsiedeln 1967), 95–105.
- H. URS VON BALTHASAR, *Spiritus Creator* (Brescia 1972).
- R. BARTOLINI, *Lo Spirito del Signore. Francesco di Assisi guida all'esperienza dello Spirito santo* (Assisi 1982, 1983²).
- V. BATTAGLIA, *Cristologia e Contemplazione* (Bologna 1997).
- SV. BAZIL VELIKÝ, *De Spiritu Sancto* (**PG** 32 – it. překlad G. A. BERNARDELLI, Roma 1993).
- SV. BAZIL VELIKÝ, *Ep. 90*, in: **PG** 32.
- SV. BAZIL VELIKÝ, *Epist. 214*, in: **PG** 32.

- C. BÉRUBÉ, „Pour la méditation de Bonaventure dans le dialogue oecuménique“, *Laurentinianum* 12 (1971), 453–456.
- PH. R. BLAINE, »Power in weakness« in the spirituality of St. Francis of Assisi (Roma 1982).
- P. BLÄSER, „Lebendigmacher Geist“, in: *Sacra Pagina II* (Gembloux 1959).
- B. BOLOTOV, „Par un théologien russe“, *Revue internationale de théologie* 6 (1898), 681–712.
- SV. BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum I – Præmium*, in: *Opera Omnia I* (Ad Claras Aquas – Firenze 1882).
- SV. BONAVENTURA, *Breviloquium*, in: *Opera Omnia V* (Ad Claras Aquas – Firenze 1891).
- SV. BONAVENTURA, *Hexaëmeron*, in: *Opera Omnia V* (Ad Claras Aquas – Firenze 1891).
- SV. BONAVENTURA, *Christus unus omnium magister*, in: *Opera Omnia V* (Ad Claras Aquas – Firenze 1891), 567a – 574b.
- SV. BONAVENTURA, *Comm. Eccl.*, in: *Opera Omnia VI* (Ad Claras Aquas – Firenze 1893).
- SV. BONAVENTURA, *Comm. Lc.*, in: *Opera Omnia VII* (Ad Claras Aquas – Firenze 1895).
- SV. BONAVENTURA, *Dom. V post Pascha Sermo II*, in: *Opera Omnia IX* (Ad Claras Aquas – Firenze 1901).
- SV. BONAVENTURA, *Legenda maior*, in: *Františkánské prameny I* (= **LMa**, Roma 1982), 343–438.
- M. BORDONI, „Incarnazione“, in: G. BARBAGLIO – S. DIANICH, *Nuovo Dizionario di Teologia* (Milano 1988).
- M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito* (Brescia 1995), 29.
- J. G. BOUGEROL, „La struttura del »Sermo« Antoniano“, in: A. POPPI, *Le fonti e la teologia dei sermoni Antoniani* (Padova 1982), 93–108.
- I. BRADY, „Preface“, in: E. COUSINS, *Bonaventure. The Soul's Journey into God. The Tree of Life. The Life of Saint Francis* (New York – Ramsey – Toronto 1978), XIII–XVIII.
- F. G. BRAMBILLA, *La cristologia di Schillebeeckx. La singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica* (Brescia 1989).
- R. E. BROWN, *Giovanni, commento al Vangelo spirituale* (Assisi 1979).

- R. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca* (Assisi 1981).
- R. CANTALAMESSA, *Il canto dello Spirito – Meditazioni sul »Veni creator«* (Milano 1997).
- R. CANTALAMESSA, *Dech božského Ducha* (Kostelní Vydří 1997).
- L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (ed.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo testamento* (Bologna 1989).
- Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo I* (Brescia 1984³).
- CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *La procession du Saint-Esprit* (komunikace ze dne 8. 9. 1995, publikováno v *L'Osservatore Romano* 13. 9. 1995), in: **EV 14**, č. 2966–2992.
- F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore* (Bari 1980).
- F. COURTH, *Il mistero del Dio Trinità* (Milano 1993).
- V. CROCE, *Il Dio di Gesù Padre di tutti* (Casale Monferrato 1989).
- G. CROCETTI, *Il «vangelo» dello Spirito santo* (Torino 1994).
- SV. CYPRIAN, *De Orat. Dom.*, in: **PL 4**, 553.
- SV. CYRIL JERUZALÉMSKÝ, *Le Catechesi*, 17, 20 (it. překlad C. RIGGI, Roma 1993).
- J. DANIELÉOU, *L'horizon patristique* (Paris 1971).
- I. DE LA POTTERIE, *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni* (Milano 1988).
- I. DE LA POTTERIE, „Concezione e nascita verginale di Gesù secondo il IV vangelo“, in: I. DE LA POTTERIE, *Studi di Cristologia Giovannea* (Genova 1992), 58–67.
- C. DEL ZOTTO, „Antonio di Padova Dottore evangelico primo maestro della scuola francescana“, *Vita minorum* 67 (1998) 252–269.
- H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum* (Barcelona – Freiburg im Br. – Roma 1975) = **DS**.
- P. DE SURGY, „Letnice“, in: X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Slovník biblické teologie* (Řím 1991⁵), 198a–199b.
- Dokumenty II. vatikánského koncilu* (Praha 1995).
- F. X. DURRWELL, *Lo Spirito santo alla luce del mistero pasquale* (Roma 1985).
- K. ESSER (a cura di), *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi* (Padova 1982).
- A. FEUILLET, „Les «Ego Eimi» christologiques du quatrième évangile. La révélation énigmatique de l'être divin de Jésus dans Jean et dans les Synoptiques“, *Recherches de Science Religieuse* 54 (1966), 2–22, 213–240.

- SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *Chvály Boží*, in: *Františkánské prameny I* (= **ChB**, Roma 1982), 69.
- SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *List všem duchovním*, in: *Františkánské prameny I* (= **LDch**, Roma 1982), 51–52.
- SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *List generální kapitule*, in: *Františkánské prameny I* (= **LGK**, Roma 1982), 54–58.
- SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *List ministroví menších bratří*, in: *Františkánské prameny I* (= **LM**, Roma 1982), 59–60.
- SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *List všem věrným křesťanům*, in: *Františkánské prameny I* (= **LVK**, Roma 1982), 45–50.
- SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *Napomenutí*, in: *Františkánské prameny I* (= **Nap**, Roma 1982), 34–41.
- SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *Nepotvrzená řehole*, in: *Františkánské prameny I* (= **NepŘ**, Roma 1982), 7–22.
- SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *Odkaz*, in: *Františkánské prameny I* (= **Od**, Roma 1982), 28–30.
- SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *Potvrzená řehole*, in: *Františkánské prameny I* (= **PŘ**, Roma 1982), 23–27.
- SV. FRANTIŠEK Z ASSISI, *Způsob života*, in: *Františkánské prameny I* (= **ZpŽ**, Roma 1982), 33.
- Františkánské prameny I* (= **FP 1**, Roma 1982).
- V. GAMBOSO (a cura di), *Vita prima – Assidua* (Padova 1981).
- V. GAMBOSO (a cura di), *Officio ritmico e Vita secunda* (Padova 1985).
- V. GAMBOSO (a cura di), *Vita del «Dialogus» e «Benignitas»* (Padova 1986).
- H. GRESSMANN, *Der Messias* (Göttingen 1929).
- IRENEUS Z LYONU, *Adversus haer.*, in: IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti* (it. překlad, poznámky, úvod – E. BELLINI, Milano 1981).
- SV. JAN CHRYSOSTOMOS, *In Matth.*, hom. I, in: **PG 57**; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento al Vangelo di S. Matteo I* (R. MINUTI – F. MONTI – traduzione, Roma 1966), 25–39.
- JAN PAVEL II., *Le 16^{ème} centenaire du 1^{er} concile de Constantinople* (4. 6. 1981) in: **EV 7** [= *Enchiridion vaticanum 7* (Bologna 1982)].
- JAN PAVEL II., *Reconciliatio et paenitentia* (posynodální adhortace z 2. 12. 1984, český překlad – Praha 1996).

- JAN PAVEL II., *Dominum et vivificantem* (encyklika ze dne 18. 5. 1986, český překlad – Praha 1997).
- JAN PAVEL II., *Redemptoris missio* (encyklika ze 7. 12. 1990, český překlad – Praha 1994).
- JAN PAVEL II., *List k osmistému výročí narození svatého Antonína z Padovy* (13. 6. 1994), in: **EV 14**, 1406–1416n.
- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cantico espiritual (A)*, Prol. 1, in: *Obras completas* (L. R. DE LA IGLESIA, prep. por, Madrid 1991).
- L. KARFÍKOVÁ, „Duch svatý Bůh aneb ekonomie poznání“, in: L. KARFÍKOVÁ, *Studie z patristiky a scholastiky* (Praha 1997), 38–61.
- W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (Mainz 1983²).
- J. N. D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini* (Bologna 1984).
- J. N. D. KELLY, *I simboli di fede della chiesa antica* (Napoli 1987).
- SV. KLEMENT ŘÍMSKÝ, *První list Korintánům*, in: L. VARCL – J. DRÁPAL – J. SOKOL (překlad, úvodní texty), *Spisy apoštolských otců* (Praha 1985).
- Kniha Jubileí*, in: Z. SOUŠEK (uspořádal), *Knihy tajemství a moudrosti II* (Praha 1998), 19–152.
- KOMISE PRO SESTAVENÍ KATECHISMU, *Katechismus katolické církve* (= **KKC**, český překlad – Praha 1995).
- La Bibbia di Gerusalemme* (Bologna 1989⁹).
- F. LAMBIASI, *Lo Spirito santo: mistero e presenza* (Bologna 1987).
- IGNÁC LATAKIA, „Promluva na Třetím světovém shromáždění církvi“ (červen 1968), in: *The Uppsala Report* (Ženeva 1969).
- S. LANZA, „Teologia speculativa e teologia narrativa“, in: SANNA I. (a cura di), *Il sapere teologico e il suo metodo* (Bologna 1993), 175–207.
- R. LAURENTIN, *I vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti* (Torino 1985).
- J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité I* (Paris 1927).
- X. LÉON-DUFOUR, *Lettura del Vangelo secondo Giovanni I* (Milano 1990).
- LEV XIII., *Divinum illud munus* (encyklika ze dne 9. 5. 1897, český překlad, poznámky a úvodní studie – C. V. POSPÍŠIL, Praha 1997).
- E. LONGPRÉ, „Bonaventure (Saint)“, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques IX* (Paris 1937), 741–788.

- V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris 1944).
- McNAMARA, *I Targum e il Nuovo Testamento* (Bologna 1978).
- L. MELOTTI, *Un solo Padre, un solo Signore, un solo Spirito* (Torino 1991).
- J. MOLTSMANN, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio* (Brescia 1983).
- J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione* (Brescia 1986).
- B. MONDIN, *La Trinità mistero d'amore* (Bologna 1993).
- R. MORETTI, „L'azione interiore dello Spirito santo nei »Sermones« di S. Antonio di Padova“, in: A. POPPI, *Le fonti e la teologia dei sermoni Antoniani* (Padova 1982), 633–649.
- J. NAVONE – T. COOPER, *Tellers of the Word* (New York 1981).
- J.-H. NICOLAS, *Sintesi Dogmatica I* (Città del Vaticano 1991).
- C. NIGRO, „Paradosso e kenosi dello Spirito“, in: J. S. MARTINS (ed.), *Credo nello Spirito santo I* (Città del Vaticano 1983), 947–964.
- ORIGENES, *Commento al Vangelo di Giovanni* (it. překlad E. CORSINI, Torino 1968).
- A. A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni I* (Bologna 1988³).
- R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo* (Brescia 1976).
- PIUS XII., *Mystici Corporis* (encyklika ze dne 29. 6. 1943; italský překlad – Roma 1994 – M. SEMERARO a cura di).
- A. POMPEI, *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensatore francescano* (Roma 1993).
- A. POPPI (a cura di), *Le fonti e la teologia dei Sermoni Antoniani* (Padova 1982).
- C. V. POSPÍŠIL, „Christologie a spiritualita“, *Teologické texty 6* (1996), 191a–193b.
- C. V. POSPÍŠIL, „Jiný svatý Antonín“, *Poutník 7/95*, 6–11.
- C. V. POSPÍŠIL, „Croce del Figlio come profondità e umiltà di Dio in San Bonaventura“, in: *La Sapienza della croce XI* (1996), 41–51, 123–131.
- C. V. POSPÍŠIL, „Boží milosrdenství jako měřítko spravedlnosti“, *Teologické texty 8* (1997), 201a – 202b.
- C. V. POSPÍŠIL, „Bonaventura z Bagnoregia a jeho »Putování mysli do Boha«“, in: SV. BONAVENTURA, *Putování mysli do Boha* (překlad, poznámky, úvodní studie, C. V. POSPÍŠIL, Praha 1997), 10–52.
- C. V. POSPÍŠIL, „Duch svatý a kříž Ježíše z Nazareta“, *Communio – mezinárodní katolická revue II/3* (1998), 224–245.

- C. V. POSPÍŠIL, „Mystická zkušenost jako kritérium a cíl Bonaventurovy teologie a filozofie“, *Poutník* 2/98, 14a–17b.
- C. V. POSPÍŠIL, „Lev XIII. a jeho encyklika o Duchu svatém“, in: LEV XIII., *Divinum illud munus* (český překlad, poznámky – úvodní studie – C. V. POSPÍŠIL, Praha 1998), 5–18.
- G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri* (Bologna 1969).
- J. QUASTEN, *Patrologia I – primi due secoli* (Casale Monferrato 1980).
- C. ROCCHETTA, „Teologia narrativa, Una nuova figura di teologia“, *Ricerche teologiche* 2 (1991), 153–180.
- M. J. ROUËT DE JOURNAL, *Enchiridion Patristicum* (Barcelona 1946¹⁴).
- D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres Apostolicos. Edición bilingüe completa* (Madrid 1993, BAC).
- SV. ŘEHOŘ Z NAZIÁNU, *Disc. Th.*, in: **PG** 36.
- SV. ŘEHOŘ Z NAZIÁNU, *Carm. hist.*, in: **PG** 37.
- A. SANNA, „Capitoli“, in: E. CAROLI, *Dizionario Francescano* (Padova 1995), 149–176.
- E. F. SCOTT, *The Spirit in the New Testament* (London 1923).
- B. SESBOUË, „De la narrativité in théologie“, *Gregorianum* 73 (1994), 413–429.
- L. SCHEFFCZYK, „Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität“, in: *Mysterium Salutis* 2 (Einsiedeln – Zürich – Köln 1967).
- K. H. SCHELKLE, *Teologia del Nuovo Testamento II, Dio era in Cristo* (Bologna 1980).
- SIXTUS V., *Triumphantis Hierusalem (Romae 1588) Opera Omnia I* (Ad Claras Aquas – Firenze 1882), XLV–LII.
- H. B. SWETE, *The Holy Spirit in the New Testament* (London 1909).
- T. ŠPIDLÍK, *Znáš Ducha svatého?* (Velehrad – Roma 1998).
- P. TERNANT, „Církev“, in: X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Slovník biblické teologie* (Řím 1991⁵), 50b–57a.
- C. P. THIEDE – M. D'ANCONA, *Testimone oculare di Gesù* (Casale Monferrato 1996).
- L. TICHÝ, „Bůh – náš Otec. Svědectví Nového zákona“, *Communio* 1 (1997), 171–181.
- SV. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* (Milano 1988).

- TOMÁŠ Z CELANA, *První život a podivuhodné činy svatého Františka z Assisi*, in: *Františkánské prameny I* (= **1 Cel**, Roma 1982), 97–173.
- TOMÁŠ Z CELANA, *Druhý životopis svatého Františka*, in: *Františkánské prameny I* (= **2 Cel**, Roma 1982), 179–342.
- J. URBAN (překlad a pozn.), *Legenda první čili Nejstarší život* (Praha 1931).
- L. VARCL – J. DRÁPAL – J. SOKOL (překlad, úvodní texty), *Spisy apoštolských otců* (Praha 1985).
- J. ZVĚŘINA, „Duch svatý, dar a dárce, duch lásky a pravdy“, in: J. ZVĚŘINA, *Teologie Agapé I* (Praha 1992), 97–209.

OBSAH

Přehled použitých zkratk	<u>5</u>
Úvod	<u>7</u>
I. Duch Boží ve Starém zákoně	<u>15</u>
II. Ruach JHWH a prostředníci spásy	<u>23</u>
III. Základní charakteristiky novozákonní pneumatologie	<u>31</u>
IV. Duch svatý v životě a působení Ježíše z Nazareta	<u>39</u>
V. Pneumatologie apoštola Pavla	<u>45</u>
VI. Pneumatologie čtvrtého evangelia	<u>53</u>
VII. Význam seslání Ducha na učedníky v den Letnic	<u>61</u>
VIII. Pneumatologie v prvních staletích křesťanství	<u>69</u>
IX. Trinitární teologie a spiritualita svatého Augustina	<u>79</u>
X. Působení jednotlivých osob Trojice navenek a otázka »Filioque«	<u>89</u>
XI. Duch pokory, bratrství a pravé radosti podle svatého Františka z Assisi	<u>97</u>
XII. Duch pokory, bratrství a pravé radosti podle svatého Antonína z Padovy	<u>107</u>
XIII. Trinitární schéma svatého Bonaventury a pneumatologie	<u>115</u>
Seznam použité literatury	<u>125</u>

DAR OTCE I SYNA
Základy systematické pneumatologie

Ctírad Václav Pospíšil

Vydala a vytiskla Matice cyrilometodějská s. r. o.
jako svou 394. publikaci
První vydání

Typograficky zpracovalo
DTP studio Mgr. Jiří Burget
Sazba Milan Matoušek

Olomouc 1999

ISBN 80-7266-005-5

