

„A Ježíš prospíval v moudrosti“: Rozprava o pneumatologické christologii

Petr Jandejsek

“And Jesus Increased in Wisdom”: A Debate on Spirit Christology. The article treats the theme of pneumatic or Spirit Christology as it has been developed by theologians of various confessional backgrounds in recent decades. It draws on biblical research and suggests expressing the divinity of Jesus as the presence of God as Spirit in Him. At the same time this allows one to postulate an analogy between His and our relation to God. I pay attention to the christologies of Goeffrey Lampe, Piet Schoonenberg and Roger Haight. I also introduce their critics John Wright and Ian McFarland. Moreover, the debate is enlarged by including an Orthodox theologian Dumitru Stăniloae and a liturgist Neville Clark. The debate opens issues such as pluralism in Christology and the role of experience.

Keywords: Pneumatic Christology, Spirit Christology, Goeffrey Lampe, Piet Schoonenberg, Roger Haight

Teologové a teoložky jsou ve svém díle zavázáni dvojí odpovědností: vůči pramenům přinášejícím svědectví o Božím zjevení a vůči svým současníkům, jejichž radosti a naděje, smutky a úzkosti sdílí. Spolu se současníky a pro ně se teologové pouští do hledání Hospodinovy tváře a dotazování se Hospodina (srov. Sf 2,3; Iz 55,6). Předložený příspěvek mapuje jednu linii tohoto hledání Hospodina a jeho tváře v dějinách, kterou charakterizuje snaha vystihnout osobu a dílo Ježíše Krista prostřednictvím Božího Ducha. S potíží, jak vůbec v češtině vhodně nazvat oblast teologie, o kterou zde jde, se již dříve potýkal Štěpán Špínka.¹ Spolu s ním se budu držet označení pneumatologická christologie, popřípadě christologie Ducha. Přiznávám, že výběr teologů, jejichž hlasy nechám zaznít, je do jisté míry svévolný a jistě nevyčerpává všechny existující pozice. Nicméně mou snahou je uvést teology napříč ekumenickým spektrem, a to od sedmdesátých let dvacátého století do současnosti.

Je-li vhodné podtrhnout význam teologického tématu, do něhož se pouštím, pak si dovoluji ocitovat dva americké římskokatolické teology,

¹ ŠTĚPÁN ŠPÍNKA, „Jeden a týž Duch. Dvě poznámky ke třem knihám o Duchu svatém“, in: LENKA KARFÍKOVÁ – ŠTĚPÁN ŠPÍNKA (eds.), *Pán a dárce života. Setkání s Duchem svatým v Novém zákoně a křesťanské tradici*, Brno: CDK, 1999, s. 110–121. Špínka vhodně podotýká, že „mnohost názvů přitom není zcela náhodná: skrývá se za ní mnohost různých podob takto založené christologie“ (s. 111).

známé u nás díky knize *Systematická teologie, římskokatolická perspektiva*.² John P. Galvin v roce 1998 napsal, že pneumatologická christologie náleží mezi prominentní proudy christologie, jež vzkvétaly v posledních desetiletích.³ Klasik teologické metody, chicagský emeritus David Tracy, se potom nechal slyšet, že „pneumatologická christologie představuje slibnou možnost, jak vyjít ze slepé uličky dominance christologie Slova v oblasti vztahů mezi křesťanstvím a ostatními světovými náboženstvími.“⁴

Počátky: Lampe a Schoonenberg

K teologům, kteří otevřeli diskusi o úloze Ducha svatého v christologii v posledním půlstoletí, patří britský anglikán Geoffrey Lampe.⁵ Jedním z biblických východisek je pro Lampea „Pavlova funkční identifikace ‚Krista‘ s ‚Duchem‘ v mnoha kontextech a jeho korporátní nebo inkluzivní interpretace ‚Krista‘, která umožňuje hovořit o přebývajících, životodárné přítomnosti Boha jako Ducha a tak artikulovat skutečnou zkušenost skrytou za možná matoucí tvrzení ‚Ježíš je dnes živý‘.“⁶ Jak Pavel, tak Jan ztotožňují Ježíše s Duchem, ale zároveň ho do jisté míry od Ducha odlišují. Duch není podle převládajícího novozákonního svědectví nějakou božskou hypostazí, ale označuje Boha samotného aktivně obráceného vůči stvoření, zakoušeného jako Ducha.

Koncept Boha jako Ducha spíše než jako Syna poskytuje podle Lampea vhodný teologický model, jehož prostřednictvím můžeme vyjádřit, jak se k sobě má osobní aktivní přítomnost Boha v Ježíši a přítomnost a aktivity Boha v ostatních lidech.⁷ Prostřednictvím metafory Ducha a výrazu „inspiration“ se tak Lampe pokouší vystihnout na jednu stranu, jak je možný vztah mezi Bohem a lidmi, a na stranu druhou, jakou úlohu má v tomto vztahu Ježíš, aniž by přestal být člověkem. Christologický sylogismus říká,

² FRANCIS S. FIORENZA – JOHN P. GALVIN (eds.), *Systematická teologie. Římskokatolická perspektiva 1–3*, Brno: CDK, Praha: Vyšehrad, 1996–2000.

³ JOHN P. GALVIN, „Christ and the Spirit: Spirit-Christology in Trinitarian Perspective. By Ralph Del Colle, 1994 (recenze)“, *The Heythrop Journal*, 1998, roč. 39, č. 1, s. 104–106, s. 104.

⁴ JOHN L. ALLEN, „Doctrinal jousting“, *National Catholic Reporter*, 2005, Feb 25, s. 5–6, s. 6.

⁵ Svůj příspěvek k pneumatologické christologii rozvinul v GEOFFREY W. H. LAMPE, „The Holy Spirit and the Person of Christ“, in: STEPHEN W. SYKES – JOHN P. CLAYTON (eds.), *Christ – Faith and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, s. 111–130. Později rozpracoval svou teologii v Bamptonských přednáškách v roce 1976. Tiskem vyšly o rok později jako GEOFFREY W. H. LAMPE, *God as Spirit. Bampton Lectures, 1976*, Oxford: Clarendon Press, 1977.

⁶ LAMPE, *God as Spirit*, s. 6.

⁷ LAMPE, *God as Spirit*, s. 13.

„pouze Bůh může zachránit“ a „Ježíš zachraňuje“. Ovšem vyvodit odtud jednoduše, že Ježíš je Bůh a rozvinout učení o vtělení preexistující božské bytosti, by bylo podle Lampe málo. Rád by se vyhnul mytickým představám o vykoupení, ale přesto se mu stále vrací otázka: „Co Bůh v Ježíši učinil pro člověka, co by sám člověk nemohl udělat?“⁸ Lampe se nejdříve obrátí k teologické antropologii a hovoří o lidském duchu, který je Božím darem a který činí člověka schopným odpovídat osobnímu Bohu. V jistém smyslu lze hovořit o interakci mezi Božím Duchem a lidským duchem jako o spáse, o celistvém bytí a vysvobození od hříchu. Lampe chápe stvoření a vykoupení jako jeden pokračující Boží čin. Hovoří ovšem také o „pokračující inkarnaci Boha jako Ducha v ducha lidí, přičemž Ježíš prezentovaný evangelií zde zastává jedinečné místo. (...) V Ježíši vtělená Boží přítomnost vyvolala plnou a neustálou odpověď jeho lidského ducha“.⁹ Ježíšova odpověď Božímu Duchu byla úplná, nejen částečná. Právě takto pochopený získává výraz „osobní“ sjednocení mezi Bohem a člověkem v současné době přiměřený význam: jde o sjednocení mysli, vůle a citu, spojení Ducha s duchem. Lze pak hovořit o Ježíši jako o Božím sebe-zjevení.

Ježíš je podle Lampe nejen archetypem života žitého z víry odpovídající na Boží inspiraci, ale je též zdrojem takového života pro ostatní. Ježíš ukazuje na Boží království, stává se jeho příkladem a uschopňuje ostatní, aby do něj vstoupili.¹⁰ Ježíš je vzorem synovství, zdrojem inspirace a síly, aby naše odpověď Božímu Duchu byla analogická jeho odpovědi. Lampe shrnuje svou pneumatologickou christologii zdola těmito slovy:

Abychom tedy interpretovali Boží spásné dílo v Ježíši, nepotřebujeme model sestupu pre-existentční božské osoby do světa. Ani nepotřebujeme pojem „post-existentční“ pokračující osobní přítomnosti Ježíše, který je sám dnes živý, abychom interpretovali naši vlastní pokračující zkušenost Božího spásného a tvůrčího díla. Boží království, do kterého Ježíš lidi povolával, tu dnes je. Boží Duch, který byl přítomen v Ježíši a jednal v něm, tu je též.¹¹

V katolické teologii promýšlel pneumatologickou christologii ve stejné době nizozemský jezuita Piet Schoonenberg.¹² Vytkl si za cíl vytvořit prostor pro pneumatologickou christologii prostřednictvím širšího využití Bible v dogmatice.¹³ V článku „Christologie Ducha a christologie Slova“¹⁴

⁸ LAMPE, *God as Spirit*, s. 16.

⁹ LAMPE, *God as Spirit*, s. 23.

¹⁰ LAMPE, *God as Spirit*, s. 24.

¹¹ LAMPE, *God as Spirit*, s. 33.

¹² Schoonenberg promluvil do christologie výrazně již svou knihou *Kristus*, která vyšla v roce 1969. V ní mimo jiné rozvíjí svou tezi o dvojí *enhyposτάzi*.

¹³ Pro Schoonenberga je dogmatikou především scholastická teologie, ve které vyrůstal.

¹⁴ PIET SCHOONENBERG, „Spirit Christology and Logos Christology“, *Bijdragen*, 1977, č. 38, s. 350–375.

Schoonenberg zdůrazňuje, že v Novém zákoně nalzáme vedle christologie vtěleného Slova ještě další možnosti, jimiž je Ježíšovo božské Synovství vyjádřeno. Hovoří o christologii Syna a christologii Ducha, resp. o pneumatologické christologii. Sestupná inkarnační christologie má paralelu v christologii vyzdvižení, adopce či vzestupu.¹⁵

Poté, co Schoonenberg stručně připomene rysy novozákonní pneumatologické christologie, popisuje, jak se v dalších dějinách církve dostala jednostranně do středu pozornosti christologie Slova. Okrajově ovšem christologie Ducha i nadále přežívala a byla rozvíjena, jako například u Lactantia.¹⁶ Hlavní disputace Aria, Nestoria, Chalcedonského koncilu, ale i pozdější byzantské, katolické či reformované teologie se ovšem soustředily na hypostatickou jednotu Slova a lidské skutečnosti Ježíše.¹⁷ Rovněž v mainstreamové novodobé teologii, pokud se pokouší vzít biblickou řeč o vztahu Ducha a Ježíše vážně, zůstává „vliv Logu a Ducha s ohledem na Ježíše analogický, nikoliv podobný. Logos se vztahuje k lidské přirozenosti a personalizuje ji; Duch se vztahuje k osobě Ježíše a posvěcuje ji skrze stvořené dary milosti“.¹⁸

Pokus o formulaci samostatné pneumatologické christologie – jako odpovědi na nespokojenost s limity christologie Slova – našel Schoonenberg právě u Geoffrey Lampea.¹⁹ Schoonenberg si všímá, že Lampe, podobně jako Rahner,²⁰ kritizuje klasickou christologii, která měla tendenci ohrozit úplnost člověka Ježíše. „Velkým omylem této ideje je to, že vpsledu téměř nevyhnutelně chápe Kristovo lidství ne více než jako vnější formu, jako oblek, do kterého se Boží Syn oděl jako člověk – král převle-

¹⁵ SCHOONENBERG, „Spirit Christology and Logos Christology“, s. 350.

¹⁶ K Lactantiové († 317) pneumatologické christologii srov. PAUL MCGUCKIN, „Spirit Christology: Lactantius and His Sources“, *The Heythrop Journal*, 1983, č. 24, s. 141–148.

¹⁷ Nizozemský reformovaný teolog Jan Veenhof podotýká, že „základní struktura christologie Slova působila po staletí. Někdy byla obhajovaná, rozvíjená, zdůvodňovaná, nově interpretovaná, jindy kritizovaná a odmítaná, ale vždy zůstala orientačním modelem.“ JAN VEENHOF, „Pneumatochristologie“, *Theologische Zeitschrift*, 2003, č. 59, s. 312–334, s. 315–316.

¹⁸ SCHOONENBERG, „Spirit Christology and Logos Christology“, s. 357. Schoonenberg zde konkrétně pojednává o knize *Der Heilige Geist als Person* Heriberta Mühlena (1969) poté, co představil klasické dílo Matthiase Josepha Scheebena *Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (1863).

¹⁹ Schoonenberg měl ovšem tehdy k dispozici pouze Lampeův starší článek z roku 1972. Na existenci Bamptonských přednášek, které jsem v souvislosti s Lampem představil výše, Schoonenberg čtenáře upozorňuje, ale podotýká, že je ještě nemá v tištěné podobě. SCHOONENBERG, „Spirit Christology and Logos Christology“, s. 359, pozn. 15.

²⁰ O sklonu klasické christologie brát Ježíše jako Boha na zemi v pouhém lidském livreji píše Karl Rahner v esejí „Christology today?“ in: *Theological Investigations*, Vol. 7. London: Darton, Longman and Todd, 1981, s. 24–38, s. 31.

čený za žebráka.²¹ Lampe používá pro vyjádření vztahu mezi Duchem a lidstvím Krista pojem „vlastnění“ (*possession*). Subjektem jednání či hypostází je v jeho christologii ne Logos, ale člověk Ježíš. Ježíše Lampe nechce nazývat Bohem ani substanciálně, ani adjektivně, nýbrž adverbálně: „Vzájemnou interakcí mezi vlivem Ducha a svobodnou odpovědí lidského ducha byla založena taková jednota vůle a díla, takže člověk Ježíš ve všem svém jednání jednal božsky.“²² Schoonenberg si je vědom zranitelných míst Lampeova přístupu, mimo jiné sklonu k adopcianismu, nicméně souhlasí s jeho základním záměrem.²³

V konstruktivní části svého příspěvku Schoonenberg především tvrdí, že alternativa mezi božstvím a lidstvím Krista je falešné dilema. V návaznosti na Tomáše Akvinského uvádí, že stvoření je od Boha a z Boha ve své úplnosti „secundem omne quod est, Dei est“. Stvoření spočívá v tom, že Bůh mu dává být samo sebou a jednat samo o sobě. Nejsou tedy v protikladu. Pokud stvoření činí víc, je to proto, že Bůh mu umožňuje činit víc. „Boží dílo a dílo jeho stvoření nejsou v nepřímé, ale v přímé úměře.“²⁴ Tato zásada umožňuje korekci jednostranností jak christologie Slova, tak christologie Ducha.

Christologii zdola, tedy tu, která začíná, ale nekončí u Ježíše jako člověka či lidské osoby, pak Schoonenberg považuje za dostatečnou a nekompromitující Ježíšovo božství o nic méně než klasická christologie Slova. Toto platí za dvou předpokladů. Za první, Boží přítomnost v Ježíši je třeba vidět jako nejvyšší a konečnou, či biblicky řečeno, mesiánskou a eschatologickou. Ježíš je eschatologickým člověkem, „posledním Adamem“ (1 Kor 15,45). Za druhé, Boží přítomnost v Ježíši není jen konečná, ale reciproční.²⁵ „Jelikož každá přítomnost Boha v nějakém tvorů zahrnuje

²¹ LAMPE, „The Holy Spirit and the Person of Christ“, s. 119n. Výběr míst přebírám od Schoonenberga, ale cituji přímo z Lampeova textu.

²² LAMPE, „The Holy Spirit and the Person of Christ“, s. 124.

²³ Schoonenbergovo hodnocení Lampea je obecně vstřícnější než strohé řazení Lampea mezi dědice protestantského liberalismu, jak jej nacházíme kupř. u německého evangelického teologa Michaela Presse, který píše: „Vposledu zde ovšem nedochází k ničemu jinému než k tomu, co známe z nesčetných dřívějších christologických modelů: (jeden) ideál lidství se projektuje na Ježíše.“ MICHAEL PRESSE, „Jesus, der Christus des Geistes“, *Evangelische Theologie*, 2004, č. 64, s. 304–324, s. 305. Rozsáhlou kritiku Lampeovy pneumatologické christologie přinesl již dříve americký pentekostální teolog Herold Hunter. Je ochoten přijmout „pneumatickou christologii Slova“ (*Pneumatic Logos Christology*), ovšem Lampea označuje za adopcianistu. HEROLD D. HUNTER, „Spirit Christology: Dilemma and Promise (I a II)“, *The Heythrop Journal*, 1983, č. 24, s. 127–140 a s. 266–277.

²⁴ SCHOONENBERG, „Spirit Christology and Logos Christology“, s. 361.

²⁵ Podobně, ovšem výlučně s odkazem na biblické texty, bude o eschatologickém směřování a relationalitě jako o dvou poznávacích znameních pneumatologické christologie hovořit Michael Presse, „Jesus, der Christus des Geistes“, s. 306–310. Činí-li Ježíš v moci Božího Ducha mocné činy, lze již zakoušet eschatologické Boží království jako přítomné.

přítomnost tohoto tvora v Bohu, *enhyppostase* Slova v Ježíše (kterou jsem navrhl a zachovávám) zahrnuje *enhyppostasi* Ježíše ve Slovo (kterou nyní potvrzuji s klasickou naukou).²⁶ Schoonenberg uzavírá tuto část své argumentace tak, že znovu potvrdí ontologický charakter pneumatologické christologie, ve kterém zamítne část Lampeova návrhu. „V pneumatologické christologii je Duch spojen s Ježíšem nejen funkcionálně, ale též ontologicky, protože funkce je vyjádřením bytí a bytí zahrnuje funkci. Ani nemůže být Ježíš božský pouze ‚adverbiálně‘, protože ‚lidský Ježíš jednající božsky‘ je také božský díky přítomnosti Ducha, jež jej proniká.“²⁷

Schoonenberg se definitivně vyjádřil k pneumatologické christologii v monografii *Duch, Slovo a Syn: pneumatologická christologie*.²⁸ S využitím biblických textů, zejména Marka a Lukáše, a také rané křesťanské tradice zde autor usiluje o porozumění oběma alternativním christologiím, tedy christologii Slova a christologii Ducha jako legitimním a komplementárním cestám. Domnívá se, že oba typy můžeme nalézt v teologii moudrosti, ve které lze objevit jejich spojení. Tím se Schoonenberg vymezuje proti kritice pneumatologické christologie, která jí vyčítá jednostrannost. Také boří některá zažitá schémata výkladů biblických míst, když kupříkladu ukazuje, že v Prologu Janova evangelia, pokládaném za příklad christologie shora, se nehovoří o sestupu, zatímco v události Ježíšova křtu v Jordánu, emblematické pro christologii zdola, na Ježíše Duch *sestupuje*. Přesto je však oba modely možné v biblických textech dobře rozlišit. Sestupný se vyznačuje třemi fázemi: preexistencí, pozemským životem, oslavením, zatímco vzestupný model dvěma fázemi: pozemským životem a oslavením.

Pod pneumatologickou christologií neřadí Schoonenberg každou christologii, ve které se také mluví o Duchu svatém, a také ne tu, která nejdříve pohovoří o Duchu, aby pak odvozovala Ježíšovu identitu z úplně jiných

Ke druhému, tedy relačnímu aspektu, Press říká: „Označení Ježíše jako ‚Božího Syna‘ ukazuje nikoliv na jeho božství v protikladu k lidství, nýbrž na jeho vztah k Bohu a k lidem.“ (s. 308).

²⁶ SCHOONENBERG, „Spirit Christology and Logos Christology“, s. 365.

²⁷ SCHOONENBERG, „Spirit Christology and Logos Christology“, s. 365. William Loewe označuje Schoonenbergovu ranou christologii za revizionistickou, „operující v rámci tehdy dominantního paradigmatu, které se pokoušelo zajistit Kristovo plné lidství tak, jak se vyzoovalo z evangelijních portrétů v knihách jako *Jesus God and Man* Raymonda E. Browna“. WILLIAM LOEWE, „From the Humanity of Christ to the Historical Jesus“, *Theological Studies*, 2000, č. 61, s. 314–331, s. 316, pozn. 9. Knihu Rogera Haighta *Jesus Symbol of God*, která bude zmíněna později, vidí Loewe v kontinuitě se Schoonenbergovým raným myšlením.

²⁸ PIET SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn: Eine Geist-Christologie*, Regensburg: Pustet, 1992 (orig. 1991). Tuto knihu představuje ve svém výše zmíněném textu Štěpán Špinka.

zdrojů. „Ne, pneumatologická christologie objasňuje tuto identitu zcela na základě Ducha.“²⁹ Nikoliv tedy například z preexistence Krista u Boha. Duchu svatému se připisuje, co činí Ježíše Božím Synem.

Nově Schoonenberg poukazuje na bohatství a krásu pneumatologické christologie. Rozvíjí také její pastorační výhody. Schoonenberg se domnívá, že jazyk pneumatologické christologie lépe odpovídá lidem naší doby. Popisuje životní cestu Ježíše, čímž inspiruje i naši životní cestu v následování Ježíše. Výhody jsou zřetelné, pokud je postavíme proti nevýhodám klasické christologie, zejména její staticnosti. Nicméně Schoonenberg připouští, na co poukazuje také Jan Veenhof, totiž že pneumatologická christologie se zatím profilovala pouze v reakci na christologii Slova a neměla příležitost se pozitivně rozvinout. Slovy Veenhofa, „Potřebuje čas na rozvažování a prostor pro rozhovor.“³⁰

Pneumatologická christologie Rogera Haighta a její kritika

Rok poté, co Schoonenberg publikoval své poslední dílo k pneumatologické christologii, vstoupil razantně do diskusí o generaci mladší teolog, americký jezuita Roger Haight. V článku „Důvody pro pneumatologickou christologii“³¹ v mnohém navázal na Lampea a dále také na Paula Newmana a na biblické práce Jamese Dunna.³² Právě biblická věda otevírá podle Haighta teologické imaginaci nové cesty k vystižení Ježíšova božství. Pneumatologická christologie je podle Haighta taková, která „vysvětluje, jak je Bůh přítomný a aktivní v Ježíši, objasňuje tedy Ježíšovo božství s užitím biblického symbolu Boha jako Ducha, a nikoliv symbolu Slova (Logos).“³³

Podle Haighta je třeba, aby současná christologie brala vážně naše vědomí dějinnosti. Odtud pak plyne, že začíná nikoliv u abstraktního Ježíše, ale u synoptických evangelií, u Ježíše jako člověka, který žil v úzkém vztahu k Bohu, kterého nazýval Otcem. Hlavní potíž christologie Slova vidí Haight v jejím implicitním monofyzitismu, víře v božskou osobu kráčejiící po naší zemi, ve které stěží poznáváme jednoho z nás. Jím doporučená

²⁹ SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn*, s. 25.

³⁰ VEENHOF, „Pneumatichristologie“, s. 333.

³¹ ROGER HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, *Theological Studies*, 1992, č. 53, s. 257–187. Později se k tématu vrátil v monografiích *Jesus Symbol of God*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999; a *The Future of Christology*, New York: Continuum, 2005.

³² Haight využívá zejména JAMES D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, London: SCM, 1975, *idem*, *Christology in the Making*, Philadelphia: Westminster, 1980 a PAUL W. NEWMAN, *A Spirit Christology: Recovering the Biblical Paradigm of Christian Faith*, Lanham: Univ. Press of America, 1987.

³³ HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 257.

christologie Ducha se jako s hlavní výzvou naopak potýká s tím, „co jen může toto božství, které je třeba potvrdit, znamenat.“³⁴

V posledu nechce Haight nahradit christologii Slova jakožto pochybenou, ale usiluje o (znovu) nalezení christologie přiměřené naší situaci. Taková christologie by měla vycházet ze zkušenosti spásy skrze Ježíše: „Zkušenost Ježíše jako nositele spásy předchází různé interpretace jeho identity (...) a je jejich základem.“³⁵ Normou christologie je podle Haighta vlastní zkušenost spásy. Soteriologii tak klade před christologii.³⁶ K osobě Ježíše samotného uvádí Haight, že lze bezpečně doložit, že Ježíš zakoušel Boží moc a toto zakoušení můžeme nazývat Duchem. Ježíš si byl přítomnosti Božího Ducha vědomý, Duch ho zmocňoval k určitému jednání, které lze charakterizovat jako Boží vládnutí. Lidé okolo Ježíše již během jeho života toto zmocnění na Ježíši rozpoznali.

Vyjádření o Ježíšově zakoušení Božího Ducha a zmocnění Duchem odpovídá podle Haighta tomu, co vyhlásil Nicejský koncil o soupodstatnosti Otce a Syna. „Je od počátku jasné, že v Ježíši nebylo při díle (*at work*) nic menšího než Bůh.“³⁷ Zrovna tak považuje Haight pneumatologickou christologii za slučitelnou s výpovědí Chalcedonu. O přirozenostech ovšem uvažuje svérázným způsobem: „Můžeme říct, že Ježíš byl lidskou osobou s integrální lidskou přirozeností a v této osobě nebylo při díle nic menšího než Bůh, a tedy božská přirozenost.“³⁸ Oproti Paulu Newmannovi se Haight nezdráhá nazývat Ježíše božským a odmítá též jeho rozlišování mezi božstvím ontologickým a funkčním.³⁹

Nepřekvapivě ovšem tato koncepce nedovoluje využít tradiční *communicatio idiomatum*, čehož si je Haight dobře vědom. Žádá si také reinterpretaci učení o vtělení a spáse. Inkarnace spočívá v tom, že „Ježíš byl zmocněn Božím Duchem; Duch Boží je Bůh přítomný, a tedy jeho pří-

³⁴ HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 258.

³⁵ HAIGHT, *The Case for Spirit Christology*, s. 264.

³⁶ Pro srovnání této pozice se starší teologickou tradicí je možno uvést výrok Philipa Melancthona z jeho *Loci Communes* (1521): „Poznávat Krista znamená poznávat jeho dobrá díla.“ Kriticky se naopak k upřednostňování soteriologie staví Wolfhart Pannenberg, který se obává redukce christologie na soteriologii, na otázku Ježíšova existenciálního významu, tak jak to ve své době viděl u Bultmannových žáků. Božství Ježíše je *presuppositum* jeho spásného významu pro nás, zatímco spásný význam jeho božství (*beneficia Christi*) je důvodem našeho zájmu o otázku jeho božství. WOLFHART PANNENBERG, *Jesus – God and Man*, London: SCM Press, 1968, s. 48.

³⁷ HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 272.

³⁸ HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 275.

³⁹ HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 275–276. V představovaném textu Haight bez dalšího přejímá Lampeovo označení Ježíšova božství jako „adverbiálního“. Ve své pozdější významné práci *Jesus Symbol of God* se ovšem Haight přihlásil ke Schoonebergově kritice a odmítl výraz „adverbiální“ božství: „Nelze oddělovat Boží bytí a fungování tímto způsobem.“ HAIGHT, *Jesus Symbol of God*, s. 455, pozn. 59.

tomnost, moc, síla, energie, takže Ježíš je ztělesněním Boha jako Ducha. Nejde ale o neosobní moc, která převládne a ovládá, ale o Boha jednajícího uvnitř lidské svobody, (...) aktualizující tuto svobodu k jejím plným možnostem.⁴⁰ V souvislosti se spásou Haight připomíná, že její počátek v dějinách nenastává až s vystoupením Ježíše. Spíše je to tak, že Ježíš zachraňuje tím, že odkrývá či zjevuje Boha a Boží spásu, odhaluje, jaký by měl být lidský život, a představuje pro své učedníky zmocňující příklad.

V tomto bodě provádí Haight zásadní krok své pneumatologické christologie, když označí Ježíšovu zkušenost Ducha za analogickou k naší zkušenosti Ducha.⁴¹ Ježíšovo božství vyjádřené jako jeho zkušenost s Bohem jako Duchem a naše zkušenost s Bohem jako Duchem se k sobě mají analogicky. Jedinečnost Ježíše Haight nezastírá a neruší, ale považuje za dostatečné vyjádřit ji buď novozákonnými výrazy jako je povolání, poslání, ustanovení Bohem být prvorozeným z lidí, a dále, jak mu rozumím, využívá scholastickou třetí cestu analogie *via eminenter*, když hovoří o nejvyšším stupni přítomnosti Boha jako Ducha v Ježíši.⁴²

Logicky se důsledky Haightovy christologické reinterpretace projeví také v trinitologii. Haight zde prozíravě usuzuje, že na tomto poli bude třeba ještě dalšího promyšlení a studia. Nezasťírá však, že jím zvolený přístup je dobře využitelný pro vyjádření pouze části tradičního trojičního učení. Rozmanité ekonomie Boha v dějinách lze vhodně vyjádřit metaforou Boha jako Ducha, zatímco hypostatizace Božích osob (imanentní Trojice) je směr rozvažování, který neodpovídá zvolené metodě teologie zdola.

Krátce po publikaci Haightova článku se objevila kritická reakce od jeho amerického jezuitského spolubratra Johna Wrighta. Wright na jednu stranu uznává, že „Haightova pozice je sama o sobě koherentní“, ale zároveň ji považuje v podstatných momentech za vadnou, za „neslučitelnou se zkušeností většiny křesťanů, s učením Nového zákona, ani s koncily církve

⁴⁰ HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 276.

⁴¹ HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 269. V textu bohužel Haight neupřesňuje, jak rozumí analogii. Výklad analogie nicméně podává ve svém fundamentálně teologickém díle *The Dynamics of Faith*, Maryknoll: Orbis Books, 2001, s. 172–173, kde si uvědomuje jisté problematické premisy, na kterých je analogie založená. Přesto se domnívá, že bez nějaké formy analogické zkušenosti se neobejdeme, jinak by nám nově poznávaná skutečnost nedávala smysl. Tento jednoduchý princip přenáší Haight i do christologie.

⁴² HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 279–280. Tzv. stupňová christologie byla explicitně odmítnuta v deklaraci „Mysterium Filii Dei“ vydanou Kongregací pro nauku víry dne 21. února 1972 (AAS 1972, č. 64, s. 237–241). Jako mylné se chápe „tvrzení, že lidství Krista existovalo ne jako přijaté do věčné osoby Božího Syna, ale existovalo spíše samo o sobě jako osoba, a tedy že tajemství Ježíše Krista spočívalo pouze ve skutečnosti, že Bůh, ve svém sebe-zjevení, byl přítomen v lidské osobě Ježíše v nejvyšším stupni“ (čl. 3).

a velkou tradicí vůbec.⁴³ Wright Haightovi vytýká především to, že údajně popírá, že je Ježíš božskou osobou.⁴⁴ Jeho reakce na Haighta používá dualitu buď–anebo: buď uznáme, že je Kristova osoba božská, nebo ji považujeme pouze za lidskou. Nezdá se, že by Wright vzal v potaz stálý Haightův důraz na dialektiku našeho jazyka o Ježíši a jeho prostředkování Boha. Wright není ochoten připustit, že by pneumatologická christologie mohla (pravo) věrně vyjádřit tajemství víry. Polemiku ale nevede s touto christologií samotnou, ale s tím, že je metodologicky a terminologicky odlišná od christologie Slova a christologie Božího Synovství. Což je ale přesně to, co Haight záměrně činí. Zjednodušeně řečeno, Wright kritizuje Haighta, že nepoužívá obvyklý christologický jazyk, a nesouhlasí, že Haightem uvedené historické a kulturní (potažmo misijní a pastorační) důvody pro jeho christologickou reinterpretaci jsou oprávněné.

Mimoběžnost Haightova a Wrightova přístupu ukáží na jednom bodu Wrightovy kritiky, který dobře pojmenovává problém, který s pneumatologickou christologií mají i další teologové a který lze považovat za velmi relevantní. Součástí Haightovy argumentace pro pneumatologickou christologii je její potenciál stimulovat a zmocňovat křesťanský život. Haight upřesňuje, že má na mysli „relevanci pro křesťanskou spiritualitu, která je obecně pojata jako život ve světě. (...) Spiritualita je jednou z hlavních oblastí, ve kterých se plodnost pneumatologické christologie dostává do popředí.“⁴⁵ Wrighta ovšem Haight nedokázal přesvědčit o tom, že by pneumatologická christologie bez christologie božského Synovství byla schopna inspirovat křesťanský život: „Mluvím-li sám za sebe, tak když rozvažuji nad čistě lidským Ježíšem, třebaže je v něm Duch plně činný, zažívám nesmírný smutek a pocit ztráty: tohle by přece znamenalo, že Bůh nás nakonec nemiloval natolik, že by se stal jedním z nás a zemřel pro nás.“⁴⁶

Prvně je třeba říct, že Wright nečte Haightův argument pečlivě. Wright si pod stimulací křesťanského života představuje vnitřní duchovní rozvažování, zatímco Haight má na mysli spiritualitu coby projev křesťanského života ve světě. Již tento možná nezamýšlený posun ve čtení Haightovy teologie je zaznamenáníhodný a prozrazuje odlišné hermeneutické nastavení Haighta a Wrighta.

⁴³ JOHN H. WRIGHT, „Roger Haight's Spirit Christology“, *Theological Studies*, 1992, r. 53, č. 4, s. 729–735, s. 733.

⁴⁴ WRIGHT, „Roger Haight's Spirit Christology“, s. 729.

⁴⁵ HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 262.

⁴⁶ WRIGHT, „Roger Haight's Spirit Christology“, s. 734. Podobnou intuici vyjádřil po vydání Haightovy knihy *Jesus Symbol of God* jiný jezuita, profesor Gregoriánské university Gerald O'Collins: „Za Ježíše Rogera Haighta bych život nedal. Zvítězila zde relevance před ortodoxií.“ ALLEN, „Doctrinal jousting“, s. 6.

V širším smyslu ale Wrightova námitka užitečně upozorňuje na význam, jaký hrají ve spirituální a teologické imaginaci metafory, případně jejich ztráta. I kdyby byl Wright ochotný (a zdá se, že by byl ochotný) jít s Haightem velký kus cesty při zkoumání nových způsobů vyjádření christologického tajemství a jejich vnitřní koherence a racionality, když dojde na lámání chleba, nové nálezy opustí jako „neslučitelné se zkušeností většiny křesťanů“⁴⁷ a uchýlí se k povědomě znějícím metaforám. Toto lze hodnotit jako setrvačnost hluboce ukotvené zbožnosti, ale také jako upozornění na eklesiální vazbu teologických výroků, na roli křesťanské obce v jejich přijetí, nebo odmítnutí.

Druhý kritický hlas vůči pneumatologické christologii, který představím, zazněl s odstupem více než dvaceti let po publikaci Haightova článku. Jde o studii amerického luteránského teologa Iana McFarlanda „Duch a vtělení: směrem k pneumatickému chalcedonianismu“.⁴⁸ V úvodu článku McFarland uvádí, „Pneumatologická christologie se uplatňovala jako alternativa k Chalcedonu se zdůvodněním, že koncentrace na působení Ducha svatého v Ježíšově službě přiměřeněji vyjádří jeho plné lidství než chalcedonské ztotožnění toho božského v Kristu s osobou Syna nebo Slova.“⁴⁹ Jako příklad pneumatologické christologie uvádí McFarland v poznámce pod čarou výše diskutovaný Haightův článek. Ve skutečnosti, jak jsme viděli, Haight nechápe pneumatologickou christologii jako alternativu k Chalcedonu, nýbrž předkládá alternativní čtení Chalcedonu. Ponechávám tento problém nyní stranou a chci spíše upozornit na ty důrazy McFarlandova textu, které překračují starší kritiku Wrighta.

Na rozdíl od Wrighta podává McFarland systematický pokus o integraci pneumatologie a christologie. Navrhuje ‚pneumatický chalcedonianismus‘, ve kterém je „silný důraz na roli Ducha ve vtělení nejen plně kompatibilní s christologií Chalcedonu, ale tím, že rámuje roli Ducha výrazy Chalcedonu, ctí integritu Ježíšova lidství lépe než nechalcedonské alternativy.“⁵⁰ McFarland pracuje s předpokladem, který podle něj sdílí i různé typy pneumatologických christologií, totiž že základní charakter křesťanského vyznání nutně počítá s tím, že Ježíš je nějakým způsobem odlišný od ostatních lidí. V textu tedy usiluje o to, přijít s formulacemi, které nekompromitují Ježíšovu odlišnost od nás a která zároveň vezmou vážně pneumatologický rozměr Kristova příběhu.

McFarland vykládá tradiční učení o jedné božské *hypostasis* Slova a dvou *naturae* se zdůrazněním, že první výraz odpovídá na otázku

⁴⁷ WRIGHT, „Roger Haight's Spirit Christology“, s. 733.

⁴⁸ IAN A. MCFARLAND, „Spirit and Incarnation: Toward a Pneumatic Chalcedonianism“, *International Journal of Systematic Theology*, 2014, roč. 16, č. 2, s. 143–158.

⁴⁹ MCFARLAND, „Spirit and Incarnation“, s. 143.

⁵⁰ MCFARLAND, „Spirit and Incarnation“, s. 144.

po identitě: Kdo? (jednotlivá konkretizace božské nebo lidské přirozenosti), zatímco druhý na otázku po kvalitě entity: Jaký? (její různé atributy a vlastnosti). Poněvadž „hypostazi bychom neměli chápat jako součást přirozenosti – atribut nebo schopnost ve smyslu mysli nebo intelektu apod.“⁵¹ odlišnost Ježíše od ostatních lidí nelze vyjádřit nějakým atributem či kvalitou, ale odlišností hypostáze.⁵² McFarland formálně důsledně rekonstruuje odlišení osoby Krista od jeho projevů, i kdyby tyto projevy spočívaly v činění zázraků či v dokonalém vědomí Boha. Neváhá hovořit o pokušení falešného zbožštění některého atributu Ježíše: „Skutečnost, že můžeme poukázat pouze na to, co je stvořené, znamená, že toto poukazování účinně zbožšťuje některý prvek Ježíšova lidství v závislosti na tom, co zrovna považujeme za to, v čem se od nás Ježíš kvalitativně liší.“⁵³ Božské přirozenosti je dle McFarlanda vlastní, že je neviditelná a nepoznatelná, a nehraje tedy v naší zkušenosti Ježíše žádnou roli. „Co zakoušíme z Ježíše, je jednoduše a výlučně jeho lidství, které je s ohledem na druh nerozlišitelné od jakéhokoli jiného výskytu lidství.“⁵⁴

Úlohu Ducha při dovršení díla spásy interpretuje McFarland tak, že Duch sice nezakládá Kristovou božství, ale „oživuje a uschopňuje jeho lidství“.⁵⁵ Slovo je tedy Kristovou hypostází, zatímco Duch je kauzální mocí umožňující Kristově lidské přirozenosti vést život ve věrné poslušnosti Bohu. V moci Ducha činí tělesný Ježíš to, co činí.

Podobně jako Haight je McFarland schopen argumentovat, že „role Ducha v Ježíšově životě je striktně paralelní k jeho roli u ostatních lidí“⁵⁶ ale na rozdíl od Haighta nevidí tuto paralelitu v oblasti bytí, nýbrž výlučně ve fungování, ve schopnosti žít jako Boží děti. Nebo ještě jinými slovy: „*Duch není tím, co činí Krista božským, ale tím, co jej činí lidským*, v tom smyslu, že Ježíš naplňuje své zvláštní lidské povolání od početí až po oslavení skrze moc Ducha.“⁵⁷

McFarlandovu pojetí christologie bych rád položil dva druhy otázek. První se týká plurality christologií. Stejně jako Wright, ani McFarland si neklade otázku, zda by pneumatologické christologie, kupříkladu ta Haightova, které postupují metodologicky důsledně zdola, tedy jinak než christologie velkých církevních koncilů, mohly vypovídat o Ježíši stejně pravdivě. Jistě, hodnoceny pohledem christologie shora, budou vždy vyznívat nedostatečně. Ale je jejich nedostatečnost v tom, že odmítají

⁵¹ MCFARLAND, „Spirit and Incarnation“, s. 146.

⁵² V tomto bodě byl omylný apollinarianismus, který ztotožnil hypostázi s myslí.

⁵³ MCFARLAND, „Spirit and Incarnation“, s. 149.

⁵⁴ MCFARLAND, „Spirit and Incarnation“, s. 153, pozn. 24.

⁵⁵ MCFARLAND, „Spirit and Incarnation“, s. 154.

⁵⁶ MCFARLAND, „Spirit and Incarnation“, s. 155.

⁵⁷ MCFARLAND, „Spirit and Incarnation“, s. 158.

záměr koncilních christologií, nebo pouze v tom, že tento záměr vyslovují jiným jazykem? Pokud platí druhé, potom jsou naopak Wright a McFarland v nebezpečí, že ztotožní slovní formulaci dogmatu s pravdou, ke které dogma směřuje.⁵⁸ Je vhodné také připomenout, že podle některých teologických názorů je třeba považovat formulace víry prvních církevních koncilů již za projev inkulturace evangelijní zvěsti.⁵⁹ Proponenti pneumatologické christologie by se potom nemuseli cítit vázáni učením těchto koncilů.

Druhý typ otázek shrnuji pod vztah christologie a soteriologie. Haight řadí soteriologii před christologii, zkušenost člověka s Ježíšem jako nositelem Boží spásy vede podle něj k následnému tážání, kdo je tento Ježíš před Bohem. McFarlandovi rozumím tak, že se domnívá, že zkušenost s Ježíšem jako nositelem spásy se nikdy nemůže stát východiskem pro bytostné zhodnocení Ježíšovy osoby. Ježíšovo pravé bytí se odhaluje pouze ve zjevení, které je třeba přijmout vírou bez ohledu na její zkušenostní zajištění. Nestává se však McFarland, táži se, obětí důsledného uplatňování své metody, která mu neumožní vzít v potaz zkušenost konkrétní reality Ježíšova života a smrti, která odhaluje něco z tajemství Božího bytí? „My přece vnímáme především tuto skutečnost a zažíváme ji ve víře a naději jako to, co nás zachraňuje a osvobozuje,“ napsal kdysi Karl Rahner.⁶⁰

Pravoslavné a liturgické rozšíření: Stăniloae a Clark

Schopnost podržet harmonii mezi christologií Slova a christologií Ducha, a navíc obě opřít nejen o dogmatickou, ale také o biblickou tradici, prokázal rumunský pravoslavný teolog Dumitru Stăniloae. V článku „Dumitru Stăniloae o *filioque*: Trojiční vztah mezi Synem a Duchem a jeho význam pro eklesiologickou syntézu mezi christologií a pneumatologií“ představil současný rumunský pravoslavný teolog Viorel Coman některé rysy Stăniloaeovy teologie.⁶¹ Pro diskusi o pneumatologické christologii je relevantní

⁵⁸ Srov. „Článek víry je takové chápání boží pravdy, které teprve směřuje k ní samé.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologica*, II/II, q. 1, a. 6. Překlad podle WALTER KASPER, *Dogma pod Božím slovem*, Praha: Vyšehrad, 1996, s. 91.

⁵⁹ Např. MARTIEN E. BRINKMAN, *The Non-Western Jesus: Jesus as Bodhisattva, Avatara, Guru, Prophet, Ancestor or Healer?*, London, Oakville: Equinox, 2009, s. 3–16.

⁶⁰ KARL RAHNER, „Christology today?“ in: *Theological Investigations*, Vol. 17, London: Darton, Longman and Todd, s. 24–38, s. 30. Cit. podle KATEŘINA BAUER – PETR JANDEJSEK – IVANA NOBLE (eds.), *Hledání Ježíšovy tváře. Christologická čítanka*, Praha: Jabok, 2008, s. 94.

⁶¹ VIOREL COMAN, „Dumitru Stăniloae on the *Filioque*: The Trinitarian Relationship Between the Son and the Spirit and Its Relevance for the Ecclesiological Synthesis Between Christology and Pneumatology“, *Journal of Ecumenical Studies*, 2014, roč. 49, č. 4, s. 553–576.

zejména skutečnost dvou schémat zjevení, které odhalil Staniłoae v Novém zákoně. První je klasické schéma posloupnosti: Otec – Syn – Duch. Druhé je mesiánské schéma: Otec – Duch – Syn. První schéma se nám ukazuje zejména při Letnicích, kdy se věčné vyzářování Ducha ze Syna stalo základem pro seslání Ducha Kristem v čase. Staniłoae upozorňuje, že na základě Letnic by se „dílo Ducha ve vztahu ke Kristu mohlo zdát čistě instrumentální“⁶² Mesiánské schéma se vyjevuje při Kristově křtu, kdy Duch, věčně spočívající v Synu, sestupuje na Krista. „Mesiánské schéma, které představuje Krista jako zmocněného Duchem, je komplementární k předchozímu schématu zjevení a jeho silná pneumatologie podmiňuje christologii.“⁶³ Podle Comana se Staniłoaeu daří udržet rovnováhu mezi oběma perspektivami a vyhnout se tak na jedné straně christomonismu a na druhé pneumatocentrické eklesiologii.

Coman dále ukazuje, že Staniłoaeův přístup nelze nařknout z adopcionismu. Model reprezentovaný Kristovým křtem není jediný a výlučný. „Zatímco Kristův křest pouze zjevuje, že Duch věčně spočívá v Synu, Letnice nám dovolují nahlédnout, že Kristus posílá a dává nám téhož Ducha, který věčně vyzářuje z Božího Syna.“⁶⁴

Pneumatologická christologie je dále prostředkovaná také liturgickou teologií, respektive liturgií. Dlužno říci, že se jedná o zdroj ve většině teologických pojednání opomíjený. Jednou z výjimek je článek britského katolického teologa Neville S. Clarka „Pneumatologická christologie ve světle eucharistické teologie.“⁶⁵ Clark rozvíjí paralelu mezi vtělením Boha a sestupem Ducha svatého na eucharistické dary. Je si stejně jako Schoonenberg vědom limitů pneumatologické christologie. Přesto se domnívá, že pokud umožníme eucharistii, „menšímu tajemství“, aby osvětlilo větší tajemství, „tajemství vtělení, objevíme, že připsání podstatného působení Duchu nemusí nutně odvádět od tradiční ortodoxie.“⁶⁶

⁶² COMAN, „Dumitru Staniłoae on the *Filioque*“, s. 574. Coman se zde odkazuje zejména na DUMITRU STANIŁOAE, „Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine“, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del congresso teologico internazionale dipneumatologia, Roma, 22–26 marzo 1982*, vol. 1, Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1983, s. 661–679.

⁶³ COMAN, „Dumitru Staniłoae on the *Filioque*“, s. 574.

⁶⁴ COMAN, „Dumitru Staniłoae on the *Filioque*“, s. 574.

⁶⁵ NEVILLE S. CLARK, „Spirit Christology in the Light of Eucharistic Theology“, *The Heythrop Journal*, 1982, roč. 23, č. 3, s. 270–284. Dalším příkladem pneumatologické christologie zaměřené na liturgii a svátosti je článek amerického katolického teologa Glenna Ambrose, ve kterém autor mimo jiné navazuje na pneumatologickou christologii Rogera Haighta. Ambrose tvrdí, že pneumatologická christologie zdola je slibnou cestou pro vývoj sakramentální teologie v době současného pluralismu. GLENN AMBROSE, „Religious Diversity, Sacramental Encounters, and the Spirit of God“, *Horizons*, 2010, roč. 37, č. 2, s. 271–291.

⁶⁶ CLARK, „Spirit Christology in the Light of Eucharistic Theology“, s. 271.

Clark zkoumá zejména patristickou tradici. U Theodora z Mopsuestie nachází paralely mezi působením Ducha v eucharistii a dovršením Kristova poslání při vzkříšení. Argumentuje, že právě liturgický kontext pomohl Theodorovi řešit christologický problém jednoty Krista. Theodor nepochybně prosazoval jednotu božství a lidství Krista a vysvětloval ji ve smyslu přebývání nebo přebývání „se zalíbením“, což je terminologie, která umožňuje zachovat jak spojitost, tak i rozdílnost Kristova a našeho lidství. Myslí tím „způsob božské spolupráce, nadřazený v trvání a stupni, nikoliv však ve své podstatě, spolupráci, která vystihuje přebývání Boha ‚se zalíbením‘ v ostatních svatých.“⁶⁷

Clark ve svém textu ukazuje, že teologie se opírá také o žitou zkušenost církve. Klíčová je pro něj proto schopnost pneumatologické christologie vyjádřit spojitost mezi Kristem a námi, moment solidarity. „Teologický horizont prvních křesťanů naplňovalo vzkříšení a zkušenost jejich vlastního proměnění Duchem. Duch svatý byl jejich ‚kontaktním bodem‘ s božským tajemstvím.“⁶⁸

Pneumatologická christologie jako laboratoř teologické debaty

Pneumatologická christologie se jeví jako oblast, nad kterou se diskutují důležité otázky současné teologie. Některé z nich na závěr shrnu. Schoonenberg a Haight se potýkali s výzvou, jak být v systematicko-teologické reflexi věrný zároveň dogmatické tradici i zjištěním z moderního biblického výzkumu. Oba dva na výzvu reagují tak, že v teologii postupují důsledně „zdola“. Některé jejich teologické návrhy ovšem vzbuzují otázku, jsou-li oprávněné důvody, pro které si můžeme dovolit ponechat stranou jistá christologická témata, jako je např. preexistence, aniž bychom se dostali do pasti redukcionismu. Související otázky se váží na práci s teologickou řečí: do jaké míry je např. možné nahradit výraz inkarnace slovem inspirace či zplnomocnění?

Četba textů kritických k pneumatologické christologii dále vznáší otázku, zda je v christologii místo pro pluralitu. Rozlišování patří k teologické moudrosti, ale podle jakých kritérií potvrdit, či odmítnout jednotlivé christologické názory? Patří k těmto kritériím také cit pro víru Božího lidu, pokud bychom takto chápali intuice Wrighta a O'Collinse, a žitá zkušenost církve, které se dovolává Clark? A konečně, McFarlandova

⁶⁷ FRANCIS A. SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Rome, 1956, s. 254. Cit. podle CLARK, „Spirit Christology in the Light of Eucharistic Theology“, s. 271.

⁶⁸ CLARK, „Spirit Christology in the Light of Eucharistic Theology“, s. 282.

rezignace na možnost zakoušet Boha v Kristu je jistě jednostranná, nicméně připomíná, jak závažná je otázka integrace zkušenosti víry, naděje a lásky, respektive zkušenost spásy, do systematicko-teologické reflexe.⁶⁹

⁶⁹ Jedním z pokusů o docenění zkušenosti v teologii je publikace pocházející z okruhu studentů Ivany Noble: ZDENKO ŠÍRKA – PETR JANDEJSEK – CRISTIAN PANAITESCU (eds.), *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*, Praha: Evangelická teologická fakulta, 2014.