

Moderní letniční kontroverze ve světle rané církve

Teologie | 29.6.2014 @ 21.03



Ještě než příběhnu s poslední kapitolou svého současného starozákonicství, přináším výtah z tenké a neznámé leč pozoruhodné publikace Dr. Josepha B. Fuitena, pastora **velikého!** sboru AoG Cedar Park v Seattlu za louží a za prérií. V roce 1996 Fuiten sepsal práci *Modern Pentecostal Controversies in light of the Early Church*. Tuto jsem objevil vytištěnou na papíře amerického formátu, naskenoval jsem si ji, přečetl a později zjistil, že je vlastně ke stažení na stránkách autorova sboru ([↓ PDF](#)).

Fuitenova publikace neposlouží jako kompletní omluva klasické letniční pneumatologie. Sám autor poukazuje na to, že se nezabýval mluvením v jazycích jako důkazem křtu v Duchu svatém. Přesto má kniha nesporný potenciál upevnit letniční v jejich přesvědčení o následném díle Ducha svatého, upravit jejich vztah k protestantismu i katolicismu, rozvinout polemiku o letničních doktrínách v rámci samotného letničního hnutí a především připomenout význam církevních otců dnes.

Letničním bývá

vytýkáno, že se shlížejí v montanismu, sektářském hnutí druhého století. Ačkoli by na toto téma bylo co povědět, pastor Fuiten se mu důsledně vyhýbá a oporu letničních doktrín nachází pouze u obecně uznávaných otců rané církve, jejichž přímá návaznost na apoštoly je nesporná. Toto značně zvyšuje tvrdost základu zdejší argumentace: Jestliže vychází najevo, že první generace křesťanů letničně věřily a letničně praktikovaly víru, nečiníme snad dobře, když se přidržíme jejich příkladu?

Napříč textem Fuiten polemizuje s některými evangelikály a letničními, jejichž hermeneutika zakazuje užívat k opoře doktrín těch pasáží, kde postulování doktríny není primárním záměrem autora (Fee, Dunn, Packer). Podle autora tím ztrácí

Obsah

- I. Úvod
- II. Ježíšův křest
 - A. Analogie jako precedent
 - B. Ježíš obdržel pomazání na břehu, ne ve vodě
 - C. Ježíšův křest jako teologický model pro věřící
- III. Analogie křtu učedníků v Duchu svatém
 - A. Milost Ducha
 - B. Hippolyt Římský věřil, že učedníci přijali Ducha svatého o Velikonoční noci

půdu pod nohama nejen letniční precedenty ve Skutcích, ale vlastně velká část křesťanské teologie. Navíc, jestliže byl Nový zákon ve čtvrtém století kanonizován včetně Pavlova, Lukášova, Markova a Janova popisu následné zkušenosti a duchovních darů, není snad na těchto popisech cosi normativního?

V nadmíru zajímavé poslední kapitole se Fuiten zamýšlí nad reformační zásadou *sola Scriptura*. Vysvětluje, jak tato zásada odřízla protestanty od hodnotného svědectví církevních otců.

Nepředpokládám, že oponenti letničního hnutí zůstanou bezradní. Základní teze knihy by ale neměly zůstat bez odezvy od žádného křesťana.

Úvod

V současnosti již jen málokdo tvrdí, že jazyky jsou „z d'ábla.“ Diskuse se přesouvá ke dvěma otázkám: (1) Je mluvení v jazycích počátečním důkazem křtu v Duchu svatém? (2) Následuje křest v Duchu svatém až po spasení?

Ti, kdo odmítají klasický letniční názor, spadají do dvou kategorií: (1) Jedni popírají „následnost“ a tudíž necítí potřebu vyjadřovat se k jazykům a duchovním darům. (2) Druzí pokládají jazyky za dar pro dnešek, ale ne za počáteční fyzický důkaz.

Autor je přesvědčen, že jazyky jsou fyzickým důkazem následné zkušenosti. Ačkoli si uvědomuje složitost problému, jako pastor Assemblies of God (+/- Apoštolská církev) na této doktríně s klidným srdcem trvá ze dvou důvodů: (1) Za prvé, jakmile se na tuto doktrínu přestane klást důraz, samotné jazyky opadnou. (2) Za druhé, své spojence nachází v otcích rané církve.

Ježíšův křest

Letniční věří, že událost Ježíšova křtu představuje normativní prvky vedoucí k doktríně následné zkušenosti: Na Ježíše sestoupil Duch teprve když vyšel z vody (Mt 3,16n) a sestoupil na Něj, když se modlil (Lk 3,21n).

C. Cyril Jeruzalémský pokládá vdechnutého Ducha za méně přínosného, než Ducha vylitého

IV. Letnice v Efezu

V. Raní církevní otcové a kniha Skutků

A. Cyril a Letnice ve Skutcích 2

VI. Dvoufázové dílo milosti

A. Samařští věřící, kteří obdrželi Ducha svatého

B. Vodní křest a křest v Duchu svatém

C. Učedníci ve Skutcích 19

VII. Začleňování duchovních darů

A. Vzkládání rukou

B. Ústřednost duchovních darů na sklonku druhého století

VIII. Duchovní dary definují Církev

IX. Requiem za reformaci

A. Sola Scriptura a zákon neúmýslných důsledků

Analogie jako precedent

Tuto analogii odmítají zvláště Henry Lederle, Gordon Fee a James Dunn a to ze dvou důvodů:

(1) Za prvé proto, že ji nelze rozšířit na celý Ježíšův život. Dle Fuitena však letničtí nejsou zavázáni činit analogii i s ostatními aspekty Ježíšova života. Letničtí neříkají, že byl-li Ježíš narozen z panny, musí se tak dít s každým věřícím. Říkají, že jestliže Pán podstoupil křest a po něm obdržel pomazání Duchem svatým, oč víc potřebují toto pomazání jeho následovníci!

(2) Za druhé proto, že samotná analogie zde neodpovídá pohledu pisatele, pro nějž byla událost křtu jedinečným okamžikem v historii spásy. Zde Fuiten namítá, že záměr pisatele zde není průkazný: Jak si mohou být exkluzivitou autorova závěru Fee a Dunn tak jisti? Pro první církve byl Ježíš modelem, jehož chování mělo být napodobováno (Mt 16,24; „...vezmi svůj kříž a následuj mne“). Pro Dunna a další odpůrce je však Kristovo pomazání počátkem věku Mesiáše. Copak ale nebyl Ježíš Mesiášem už před svým pomazáním (Lk 1,35)? A víme tak jistě, že hlas z nebe vlastně říká: „Ty jsi můj milovaný Syn teprve ode dneška“ (Lk 3,22)?

Věříme tedy, že ačkoli je Ježíšovo dílo neopakovatelné, působení Ducha svatého v Jeho životě je paralelní (Ř 8,11!). Podobně napsal Klement Alexandrijský (150–215 po Kr.):

Ale je [Kristus] učiněn dokonalým obmytím křtu a posvěcen sestoupením Ducha svatého? Přesně tak. To samé se děje v případě nás, kterýchžto se Kristus stal příkladem.

Cyril Jeruzalémský (313–386 po Kr.) zase podobně jako letničtí chápe dar Ducha svatého v souvislosti se začátkem služby:

Jestliže Pán dodržel pravý čas ve správném pořádku, měli bychom snad my, Jeho služebníci, tento pořádek narušit? Ježíš začal kázat od té doby, co na Něj sestoupil Duch svatý v tělesné podobě jako holubice; ...

Jestliže církevní otcové takto rozuměli události Ježíšova křtu a pomazání, jakpak bychom my, tolik vzdálení, mohli znát původní záměr autora lépe?

Ježíš obdržel pomazání na břehu, ne ve vodě

Písmo neříká jasně, kde přesně Ježíš stál, když na Něj sestoupil Duch svatý (Mt 3,16n; Lk 3,21n). Svědectví Justina Mučedníka (cca 100–165 po Kr.) a Origena však ukazuje, že stál na břehu a modlil se. Přitakají i Skutky 10,37, kde Petr říká: „Dobře víte, co se dalo po celém Judsku: Začalo to v Galileji **po křtu**, který kázal Jan.“ Souhlasí i starozákonní kněžské svěcení, při němž byl kněz nejprve umyt a teprve poté pomazán (Ex 39,4.7).

Pro letničtího Rogera Stronstada zapadá Lukášova sekvence u Ježíšova křtu spolu s Letnicemi do řady charismatických jevů, které sahají až do Starého zákona. Vodní křest sám o sobě je přípravou na Ducha svatého, jak tvrdil Řehoř z Nazianzu (330–390 po Kr.):

To [dar Ducha svatého] zdokonaluje tak, až to předbíhá křest, byť se to musí po křtu hledat jako zvláštní dar.

Rozdílnost Ježíšova křtu a sestoupení Ducha svatého opatrně uznává i Dunn s ohledem na detail, který nám Lukáš poskytl. Tento rozlišující detail interpretuje letniční Robert Menzies jako důkaz Lukášova záměru popsat zde na prvním místě nikoli křest, ale přijetí Ducha svatého, které doprovázela modlitba.

Ježíšův křest jako teologický model pro věřící

Syrská tradice rovněž rozlišuje křest a dar Ducha. Podobný pohled zaujímá i Kelian McDonnell. Jako katolík sice věří, že ke křtu v Duchu svatém dochází při vodním křtu, který je okamžikem spasení, přesto obě události rozlišuje a Ježíšův křest je podle něj pro nás prototypem. V tom vězí zásadní neshoda, byť McDonnell uznává charismatické zmocnění a sám ukazuje na to, jak si ho byli vědomi pisatelé Skutků, Epištol a později Tertulián, Hilarius a Cyril a Jan z Apameie. Toto charismatické zmocnění pro nás není jen součástí vodního křtu, byť svébytnou, ale záležitostí křtu v Duchu svatém. McDonnell chce, aby se katolíci modlili za **aktualizaci darů**, které obdrželi při křtu jako děti. Mluvení v jazycích pokládá za onu aktualizaci.

V závěru Fuiten klade důraz na kritickou důležitost Ježíšova křtu jako precedentu zmocnění ke službě. Zastává názor, že naše křesťanská zkušenost může odrážet a vskutku odráží zkušenost Ježíšovu: ať jde o pronásledování (Žd 12,3), nesení kříže (Mt 10,38), či o následné zmocnění Duchem svatým ke službě.

Fuiten tak nesouhlasí s teology jako jsou Dunn, Lederle a Fee, kteří tvrdí, že letniční při snaze o opakování Ježíšova křtu nerozeznávají jeho jedinečnost v dějinách spásy. Vytýká jim, že při svém odsudku přehlížejí pasáže, v nichž se vysloveně hovoří o událostech Ježíšova života jako o precedencích. Samotné Ježíšovo vzkříšení je takovým precedentem! Na pomoc přichází opět Cyril Jeruzalémský:

On se obmyl v řece Jordánu a když vložil vůni svého božství do vod, vystoupil z nich a Duch svatý jej v plnosti své bytosti osvítil spočinutím na Něm. Stejným způsobem i tobě, poté co vystoupíš z bazénu posvátných proudů, bylo dáno pomazání, tj. antityp pomazání Kristova, ...

Lederle vytýká letničním (které mimochodem nazývá neo-letničními), že berou závazně některé aspekty Ježíšova života (křest), ale jiné pomíjí (obřízka, celibát, služba od 30 let). Dle Fuitena zde Lederle není přesvědčivý. Obřízka byla kulturně náboženskou podmínkou. Začátek služby ve 30 letech byl běžný pro kněze a Ježíš jej zřejmě zvolil, aby byl Židy co nejlépe přijat. Celibát byl pro Ježíše praktickým usnadněním Jeho služby, ale On sám jej nenařizuje.

Ježíšův křest však lze pokládat za archetyp křesťanské zkušenosti a s ním i křest v Duchu svatém. U Jana je ze záznamu o Ježíšově křtu vodní křest úplně vynechán (J 1,31n). Z toho vyplývá, že největší pozornost zde zaslouží ne vodní křest, ale sestoupení Ducha svatého na

Ježíše, který sám má později křtít v Duchu svatém. Tím se dále vysvětluje letniční zkušenost.

Na tom, kdy dochází ke křtu v Duchu svatém, nám záleží nikoli jen tak. Pokud se křest v Duchu svatém děje při spasení a dary Ducha svatého vyplývají ze spasení, pak pro každou spasenou osobu platí, že v této chvíli má dary Ducha a že dary, které má nyní, jsou jediné, které bude kdy mít. V případě většiny lidí je to stěží dostatečné. Na druhou stranu, jestliže křest v Duchu svatém probíhá až nějaký čas po spasení a vyplývají z něj duchovní dary, pak můžeme předpokládat větší uplatnění těchto darů v budoucnu.

Analogie křtu učedníků v Duchu svatém

Letniční zkušenost učedníků formovala jejich doktrínu. Právě tak by měla formovat i naši.

Spor se vede o tzv. „Janovské letnice“ (J 20,22). Fee zdůrazňuje jejich jedinečnost v dějinách spásy, jeho kolega James I. Packer je pokládá za pověření a McDonnell spolu s Origenem za počáteční dar Ducha svatého. Packer říká, že jediným důvodem, proč byli učedníci provedeni Letnicemi jako následnou zkušeností, je to, že k jejich konverzi došlo již před nimi. Dunn tvrdí, že Letnice byly okamžikem regenerace, tj. znovuzrození, stvoření nového života.

Milost Ducha

U církevních otců se na první pohled nedostává dílu Ducha svatého velké pozornosti. Je to jednak proto, že tito věnovali velkou část svého úsilí obhajobě trojičního postavení Ducha svatého, za druhé proto, že zatímco my hovoříme o „darech“ Ducha, oni stejnou věc nazývali „milostí“ Ducha svatého. Srovnejme biblický záznam a Cyrilovu reflexi téhož:

Petr mu odpověděl: „Tvé peníze ať jsou zatraceny i s tebou: Myslíš sis, že se **Boží dar** dá získat za peníze!“ (Skutky 8,20)

Tvé peníze ať s tebou zajdou, protože sis pomyslel koupit dar Boží za peníze; neboť ty jsi druhý Jidáš, neboť jsi čekal, že si **milost Ducha** koupíš za peníze.—Cyril Jeruzalémský

Hippolyt Římský věřil, že učedníci přijali Ducha svatého o Velikonoční noci

Hippolyt Římský (176–235 po Kr.) byl učedníkem Ireneae. Od apoštola Jana je vzdálen pouhé tři generace. Tento Hippolyt neví nic o žádném „pověření“ (Packer), ani o příslibu, ale píše přímo: „To je on, kdo dýchá na učedníky a dává jim Ducha a přichází mezi ně přes zavřené dveře...“ (1) Dává jim Ducha a (2) přichází přes zavřené dveře, jde tudíž o dobu po vzkříšení, kdy Ježíš

dal Ducha již věřícím učedníkům.

V Hippolytově zmínce se možná odráží liturgie sv. Marka vzniklá po roce 200 po Kr., v níž se prosba o Ducha svatého pro věřící rovněž nalézá:

Ó Svrchovaný Pane, který [...] jsi dechl na jejich tváře a řekl jim „přijměte Ducha svatého, Utěšitele,“ dýchni svého Ducha svatého také na nás, kdo okolo stojíc chceme přistoupit k posvátné bohoslužbě.

Tato liturgie předpokládá, že událost z Jana 20,22 je opakovatelná. A navíc, je to liturgie, totiž ne dílo jediného autora, ale cosi co se zakládá na společné shodě celé církve. V Hippolytových dobách by tudíž Fee, Packer a Dunn, byli v menšině. Neznámý pisatel ve čtvrtém století Hippolyta a liturgii sv. Marka recykloval:

Nadto náš Pán po svém vzkříšení, když dechl na své apoštoly a řekl jim „přijměte Ducha svatého“, právě a jedině tak dal jim Ducha svatého.

Cyprián (†258 po Kr.) použil zkušenosti učedníků k analogickému popsání své vlastní zkušenosti znovuzrození: „...činností Ducha vydechnutého z nebes mne druhé narození obnovilo v nového člověka.“ Podle Lactantia (240–320 po Kr.) učedníci obdrželi s Duchem svatým i moc konat zázraky. Řehoř z Nazianzu identifikoval tři fáze setkání s Duchem svatým: (1) během Ježíšovy služby, (2) při vdechnutí a (3) o Letnicích. Tato setkání byla podle něj podmínkou toho, aby mohli učedníci činit zázraky. Setkání byla podle něj progresivní, Duch se v učednících usazoval postupně.

Cyril Jeruzalémský pokládá vdechnutého Ducha za méně přínosného, než Ducha vylitého

Cyril chápe dvojí letnice (Janovské a Lukášské) jako postupné naplnění. V následujícím citátu vkládá své porozumění do Ježíšových úst:

... evangelia říkají, že po svém vzkříšení na ně dechl. Ale ačkoli jim tím dal svou milost, měl v úmyslu ušetřit jim ještě daleko více a říká jim: „Jsem připraven vám to dát již nyní, ale nádoba to dosud nesnese. Pro tuto chvíli tedy přijměte, kolik můžete, a vyhlížejte více. Ale zůstaňte ve městě Jeruzalémě, dokud nebudete oblečeni mocí z výsosti. Nyní ji přijměte částečně, potom ji budete nosit v plnosti.“

Cyrilovo „částečné“ přijetí Ducha zde jako letniční nevidíme. Máme za to, že věřící přijímá v okamžiku znovuzrození celého Ducha svatého, který pak koná vícero dílo, tudíž nejde o rozdílné **množství**, ale o různé **fáze**. Přesto je Cyril na rozdíl od Packera či Dunna na správné stopě, protože zde proces o více fázích nejen rozeznává, ale nadto očekává dvoufázové dílo Ducha u těch, které pokřtí.

Cyril je v neshodě s Feem, který zde klade důraz na jedinečnost a neopakovatelnost, zatímco Cyril vidí v učednicích perfektní příklad pro ty, kdo mají podstoupit křest. V Cyrilově praxi, která odráží jeho dobu, předcházelo vodnímu křtu pomazání olejem. Toto pomazání představovalo přijetí Ducha svatého při spasení.

Pro Jana Zlatoústého (347–407 po Kr.) a Órigéna (182–254 po Kr.) bylo pomazání olejem symbolem přijetí Ducha svatého. Pro Órigéna navíc nikterak „symbolickým“, neboť ztotožňuje tento olej s „olejem veselí“ (Ž 45,8), když říká, že „být pomazán olejem veselí neznamená nic jiného, než být naplněn Duchem svatým.“

Zázraky a další duchovní dary Órigenés chápe ve vztahu k Duchu svatému a k zázrakům apoštolů. Zdá se, že zmocnění Ježíše a zmocnění učedníků chápal analogicky. Učedníci by podle něj bez takovýchto zázraků „nemohli zvítězit nad svými posluchači.“ Když Órigenés zdůvodňuje, proč tyto dary z církve mizí, říká:

Nadto dal Duch svatý znamení své přítomnosti, ale od té doby tato znamení zeslábla, ačkoli jsou stále patrné stopy Jeho přítomnosti v hrstce těch, kdo nechali své duše očistit evangeliem a své činy jeho vlivem. „*Neboť Duch svatý utíká od podvodu a je odstraněn z myslí, které jsou bez porozumění.*“

K tomuto tématu se Órigenés stále navrácí, doufá v nové Letnice, chce, aby jeho učedníci zakusili hřmotný vítr a ohnivé jazyky.

Pomazání olejem chápou Órigenés, Cyril, Cyprián a jeho duchovní otec Tertulián (160–220 po Kr.) jako symbol udělení Ducha svatého. Místem udělení Ducha je oltář s olejem, nikoli baptistérium s vodou.

Shrnutí: Hovoříme o dvou analogiích: (1) Ježíšův křest a (2) křest učedníků. Pro rané křesťany tyto události podněcovaly jejich očekávání. K podobnému závěru přichází soudobý letniční teolog Roger Stronstad:

...stejně jako je Ježíšovo pomazání paradigmatickým následným křtem Duchem u učedníků, tak je i dar Ducha učedníkům paradigmatickým pro Boží lid „posledních dní“, čili charismatické komunitě Ducha—prorocký stav všech věřících.

Stronstad čerpá od jiného soudobého teologa Charlese Talberta, který v Lukášovi nalézá čtyřnásobnou paralelu mezi Ježíšovým křtem a křtem učedníků: (1) Ježíš i učedníci se modlili, (2) Duch svatý sestoupil po modlitbě, (3) Duch svatý se fyzicky manifestoval, (4) Služba Ježíšova i služba učedníků je zahájena kázáním, jehož sdělení a okolnosti jsou podobné: (a) důraz na proroctví, (b) odmítnutí Ježíše.

Stronstad a Talbert ke svým závěrům dochází na základě Písma. Zde jsou církevní otcové citováni namísto Písma proto, aby vyšlo najevo, že závěry letničních teologů vycházející z Písma jsou v souladu se závěry otců rané církve.

Letnice v Efezu

Apoštol Pavel vzkázal Korintským, že „v Efezu zůstane až do letnic“ (1K 16,8). Toto vzkázal převážně pohanům nemajícím ani přehled o židovských svátcích, ani žádný důvod slavit je. Vzkázal by jim to však Pavel, pokud by pro ně „den letnic“ neměl žádný význam? Letnice byly původně zemědělským svátkem prvotin. Později však se k nim připojilo slavení historické události přijetí Tóry a Hospodinovy smlouvy na hoře Sinaj. Důkaz nalézáme např. v 2. Paralipomenon 15,10n a v Kumránské a apokryfní tradici. V synagogách se o letnicích četlo z Exodu 18n, z Žalmu 68 a z Numeri 18.

Když Pavel píše Efezským o darech služebností, spojuje udělení duchovních darů s Ježíšovým nanebevstoupením, když cituje Žalm 68: „Vystoupil vzhůru, zjal nepřátele, dal dary lidem.“ Tuto souvislost před ním podobně zdůraznil již apoštol Petr ve Skutcích (Sk 2,32n), který sám přijal zaslíbení Ducha svatého od nanebevstupujícího Pána (Sk 1,8n). **Petr i Pavel zřejmě viděli přímou souvislost mezi vzkříšením, nanebevstoupením a sesláním Ducha svatého.** Dále zde bylo Ezechielovo a Jeremiášovo proroctví, že Hospodin svému lidu „dá svůj zákon do nitra, vepíše do srdce“ (Jr 31,33).

Ve světle těchto skutečností se můžeme domnívat, že události Letnic (Sk 2) byly vnímány analogicky s událostmi Sinaje (Ex 19n).

(1) Ohnivé jazyky připomněly sedmdesát ohnivých jazyků, které podle židovské tradice spočinuly na lidu pod Sinajem jako koruna. I Cyril píše: „Spočinul na nich v podobě ohnivých jazyků, aby se mohli korunovat duchovními korunkami ohnivých jazyků na jejich hlavách.“

(2) O Letnicích se strhl „hukot z nebe, jako když se žene prudký víchř“ (Sk 2,2). Toto připomnělo události Sinaje, kdy „hřmělo a blýskalo se, na hoře byl těžký oblak a zazněl velmi pronikavý zvuk polnice“ (Ex 19,16), hora byla „zahalena kouřem a celá se chvěla“ (v. 18).

(3) Mluvení v jazycích připomnělo, že hřmot byl na Sinaji vystřídán Hospodinovou promluvou, takže Jej lidé slyšeli ve svém jazyce a rozuměli Mu. Podle židovské tradice Hospodin nahlas pronesl přikázání v sedmdesáti jazycích a Izraeli je dokonce napsal na oblohu ohnivým písmem.

Součástí Hospodinovy smlouvy s Izraelem je „dar lévjců, aby vykonávali službu při stanu setkávání“ (Nu 18,6n). Mezi darem lévjců a Sinajem je tak souvislost, která je analogická se souvislostí mezi dary Ducha svatého a Letnicemi. Všechny duchovní dary (Ř 12, 1K 12, Ef 4) spadají do stejné kategorie darů pro službu Církvi. Jde o různé manifestace stejného Ducha svatého.

Zde Fuiten upozorňuje na snahy třídit dary do skupin podle toho, kde jsou uvedeny. Tyto snahy pokládá za pokus vyhnout se v rámci evangelikalismu „nepříjemným“ darům z Korintským 12. Dle Fuitena jsou například služebnosti z Efezským 5 nikoli exkluzivní, ale zcela inkluzivní pro každého věřícího. V pojetí rané církve nebyly jednotlivé služebnosti kvalitativně či kvantitativně

rozlišovány. V *Hermově pastýři* zjišťujeme, že Hermas ve 2. století žádné takové dělení neznal:

Slyšte nyní s ohledem na kameny, které jsou v budově. Ty hranaté bílé kameny, které do sebe přesně zapadají, jsou apoštolé, biskupové, učitelé, a diákoní, kteří žili v zbožné čistotě a chovali se jako biskupové a učitelé a diákoní k vyvoleným božím počestně a uctivě.

Nalezení analogie mezi duchovními dary (Letnice) a darem zákona (Sinaj) nese ohromné pastorační a teologické implikace: **Bůh vložil zákon do našich srdcí a vyjadřuje jej, když lidé používají své duchovní dary!** Je-li tomu tak, pak se prioritou každého služebníka, např. pastora, stává úsilí o duchovní dary (1K 14,1–5). Tuto myšlenku Fuiten dále působivě rozvíjí:

Vraťme se ke knize Skutků jako k základu teologie. Pavlovo použití Skutků k formaci jeho teologie je zřejmé. Používá Lukášova popisu pro formulaci základů svého učení. Skutky 2 jsou pro církev tím, čím byl Sinaj pro Izrael. Tak jako Žid studuje, co bylo na hoře Sinaji napsáno, tak se křesťan dívá na zkušenost Skutků 2, aby ji opakoval ve svém srdci. Je to jakoby tabulky byly otisknuté do srdce. Křest Duchem se stává osobním Sinajem.

Samořejmě, Sinaj není opakovanou událostí. Přesto však tvaruje naše porozumění Letnicím. Letnice a Sinaj jsou analogické události. Letnice jsou osobní, ne pouze v rámci společenství. Událost, k níž došlo před mým narozením, nemůže ovlivnit mou duchovní podstatu, pokud se nestanu jejím účastníkem. Do té míry, do jaké měl být každý jedinec poslušen zákonu, do té musí zakusit osobní Letnice.

Raní církevní otcové a kniha Skutků

Někteří teologové (Fee) se pevně drží hermeneutického pravidla, podle něž není možné použít záznamy Skutků k podpoře doktríny, pokud není z kontextu jasné, že ustavení doktríny je přímým úmyslem autora. Toto pravidlo je dle Fuitena otazné, neboť podle Pavla je „veškeré Písmo vhodné k učení“ (2Tm 3,16). Fee svým hermeneutickým pravidlem navíc ohrožuje doktrínu Assemblies of God, které se opírají o exegezi Skutků, jimž Fee nepřičítá doktrinální sílu.

Jestliže však měl Duch svatý co do činění nejen s jednotlivými spisy, ale i s jejich kanonizací, neměli bychom Písmo brát jako celek, nikoli jako „řeč o Bohu“, v níž pouze něco je určeno k formulaci doktrín? Hilarius (315–367 po Kr.) se např. domníval, že každý žalm byl napsán v prorockém vytržení. Podobně se domnívá Fuiten, že jednotliví pisatelé Písma sami nemuseli znát plný význam toho, co psali, když je Duch svatý inspiroval.

Stronstad uvádí, že i bez premisy „kolektivního záměru“ Ducha svatého lze ve Skutcích spatřit (1) záměr ukázat univerzálnost daru Ducha svatého a (2) princip rozeznávání analogie mezi jednotlivými udíleními Ducha. Stejně Petr spatřil v Kornéliově domě událost analogickou s Letnicemi, tak i letničtí dnes nazírají svou zkušenost jako letničtí, protože je velmi podobná té, kterou popisují Skutky.

Menzies se obává krátkozrakosti spojené s bazírováním na původním záměru. V případě

Samařského vylití Ducha např. Fee uvádí, že jde o událost zcela irelevantní pro letniční doktrínu o následnosti, neboť Lukášovým záměrem bylo popsat expanzi evangelia přes hranice judaismu. Expanzi posvěcenou apoštoly a nadpřirozeným znamením. Tento záměr Menzies nepopírá. Pokládá však za nešťastné přehlížet při tom implikace, které tato událost má v rámci lukášské pneumatologie. Teologická hodnota pasáže by podle něj neměla být redukována na „primární záměr autora.“

Cyril a Letnice ve Skutcích 2

U Cyrila Jeruzalémského se v otázce druhé kapitoly Skutků rozvíjí několik myšlenek. (1) Letnice byly napravením Babylónského zmatku, učedníci se naučili novým jazykům. (2) Letnice byly doplněním dřívějšího křtu. (3) Letnice byly završením zkušenosti spasení, protože oheň je tím, co spaluje hříchy/oběti. Cyril píše:

Stali se účastníky ohně, ale ne spalujícího ohně, ale zachraňujícího: ohně, který spaluje trny hříchu, ale duši dává třpyt. **Toto nyní přichází také na vás**, aby to svléklo a strávilo vaše hříchy, které jsou jako trny a rozzářilo víc než vzácný poklad vaše duše a udělilo vám milost, neboť On to dal apoštolům.

Vidíme tedy, že Cyril bez váhání používal Skutků pro podporu doktríny. Podobně nakládal s knihou Skutků i Řehoř z Nazianzu při rozhodování, zda byly letniční jazyky zázrakem na straně mluvčích či na straně posluchačů. Ještě významnějším precedentem použití Skutků coby podkladu při jednání o nutnosti opětovného křtění heretiků je, když Cyprián svůj závěr, že heretiky je nutné znovu křtít, opírá o osmou a desátou kapitolu Skutků. V dopise Jubainovi píše Cyprián:

Ale s ohledem na tvrzení některých ohledně těch, kdo byli pokřtěni v Samaří, že když Apoštolé Petr a Jan přišli, že na ně pouze vzkládali ruce, aby přijali Ducha svatého, ale nekřtili je znovu, vidíme, že toto místo se, nejdražší bratře, netýká tohoto případu. Neboť ti, kdo uvěřili v Samaří, uvěřili pravou vírou uvnitř Církve, která je jediná a která jediná smí udělit křest na odpuštění hříchů. Byli pokřtěni diákonem Filipem poslaným týmiž apoštoly. Jelikož tedy obdrželi legitimní církevní křest, nebylo potřeba, aby byli křtěni znovu. Co bylo potřeba, bylo provedeno Petrem a Janem, totiž že se za ně modlili a vzkládali na ně ruce, aby byl na ně Duch svatý svolán a vylit, jak se to děje také mezi námi, když ti, kdo jsou křtěni v Církvi, jsou přivedeni k představeným Církve, aby našimi modlitbami a vzkládáním rukou získali Ducha svatého a byli tak zdokonaleni pečeti Páně.

Cyprián je zde ve sporu například s Dunnem, který, aby oponoval doktríně o následnosti, tvrdí, že až do vzkládání rukou nebyli Samařané spaseni. Je také v rozporu s Feem, protože používá Skutky k podpoře své doktríny. Nakonec, Cyprián indikuje příklon k letniční doktríně o následnosti, protože Samařské události pokládá za precedent, podle něž se řídí jeho Církev. Podobně přínosný je pro nás následující citát z dopisu od Cypriána anonymního současníka, který ve sporu o křtění heretiků argumentuje reflexí událostí z Kornéliova domu a spoléhá tak na

Skutky jako na oporu učení:

A nebude pochyb, že lidé mohou být pokřtěni v Duchu svatém bez vody, – když pozoruješ, že byli pokřtěni ještě než byli pokřtěni vodou, že ohlášení Jana i našeho Pána, byla uspokojena, – s ohledem na to, že obdrželi zaslíbenou milost bez vzkládání rukou apoštolů a bez koupele, které se jim dostalo potom. A když byla očištěna jejich srdce, Bůh jim v tom okamžiku udělil, na základě jejich víry, odpuštění hříchů, takže následný křest jim propůjčil již jen tu výhodu, že nad nimi bylo vzýváno jméno Ježíše Krista, aby nic nemohlo ohrozit integritu jejich služby a víry.

Podle Jacka Deerea z Dallas Theological Seminary jsou Skutky tzv. narativní teologií, která byla pro starověk běžná. Úkolem narativní teologie je komunikace doktríny skrze příběhy. Deere tvrdí, že s důslednou aplikací Feeho pravidla by došlo k eliminaci 59% Nového zákona. Deere dále bodře dodává:

Ve skutečnosti tomu [že z vyprávění nelze odvodit doktrínu,] nikdo nevěří. Oni to myslí tak, že evangelia a Skutky nelze použít k určení relevance zázraků pro současnou církevní službu, což je naprosto svévolné rozhodnutí. Nezakládá se na učení Bible, ale spíše na osobním předsudku.

Fuiten zde dává Deereovi za pravdu v tom, že hermeneutický princip zastávaný Feem je svévolný. Své tvrzení, že evangelia a Skutky lze použít k odvození doktrín, dokládá Deere citacemi Jana Kalvína a následujících reformovaných teologů. O evangelia a Skutky se opírají doktríny misie a evangelizace jakož i doktríny dispenzacionální.

Stronstad poukazuje na další okolnost: Sám Pavel neváhal použít Starý zákon k výkladu duchovní pravdy. O Izraeli např. píše, že „to, co se jim stalo, je výstražný obraz a bylo to napsáno k napomenutí nám, které zastihl přelom věků“ (1K 10,11). Stronstad proto argumentuje takto:

Jestliže byl pro Pavla historický narativ Starého zákona didaktickým poučením pro novozákonní křesťanstvo, pak by bylo překvapivé, pokud by Lukáš, který svou historiografii modeloval podle historiografie Starého zákona, nevěnoval své vlastní historii původu a šíření křesťanství didaktický význam.

Pokud se Stronstad nemýlí, pak dnešní letniční používají knihu Skutků správně.

Dvoufázové dílo milosti

V předchozích kapitolách vyšlo najevo, že řada raných křesťanských autorů pokládala ve svých výkladech klíčových pasáží (J 20,22; Sk 1,4–8; Sk 2,1–4) dílo Ducha svatého za dvoufázové. Duch je nejdříve „vdechnut“ (J 20,22) a teprve následně „vylit“ o dni Letnic. Órigenés takto hovoří o „druhé milosti, kterou přijali proroci i Kristus“. Cyril aplikuje zkušenost Ježíšova křtu na věřící své doby stejně, jako na každého věřícího vztahuje Kristovu smrt a vzkříšení. Cyril nepoužíval termínu „křest v Duchu svatém“, nicméně jeho přesvědčení o možnosti jakési „druhé

událostí“ po znovuzrození a po vodním křtu, je zřejmé. Cyril dále argumentuje Starým zákonem, když poukazuje na to, že

Mojžíš uplatnil na svého bratra příkaz Boží a učinil jej Velknězem, pomazal jej po vodní koupeli. [...] Jim se tyto věci staly obrazně. Ale vám nikoli obrazně, avšak v pravdě, protože jste byli vpravdě pomazáni Duchem svatým.

Je rovněž pozoruhodné, že Cyril druhou fází díla milosti neomezuje na samotný křest, ale hovoří i o duchovních darech – díle milosti, když v rozpravě o Duchu svatém svým čtenářům píše:

A možná budete hodni také daru prorocství! [...] On vám dá dary milosti každého druhu.

Samařští věřící, kteří obdrželi Ducha svatého

Samařský precedent skýtá menší problém pro letniční a větší problém pro ty, kdo odporují doktríně o následné zkušenosti.

Problém pro letniční spočívá v tom, že jestliže Duch svatý před příchodem apoštolů „na nikoho nesestoupil“ (Sk 8,15n), pak nebyli znovuzrození (Ř 8,9). Tento problém je vyřešen v bezprostředním kontextu šestnáctého verše, podle nějž Samařané „byli jen pokřtěni ve jméno Pána Ježíše“ (Sk 8,16b). Celá věta pokládá „pouze vodní křest“ za ekvivalent „ne-udělení Ducha svatého“ (srov. také Mk 1,8).

Vedle toho je zde Dunn, který čelí zvláštějšímu problému. Byť reformovaný zde musí nechat Samařany nespasené až do příchodu apoštolů! Dunn popírá autenticitu a spasitelnost křtu i víru, kterou Samařané podle Písma měli (Sk 8,12). Zde by měl Dunn slyšet Cypriána, když říká, že „když člověk přijímá Ducha svatého, nerodí se vzkládáním rukou, ale křtem, aby jako znovuzrozený mohl přijmout Ducha svatého.“

Katolická a anglikánská teologie s přihlédnutím k tradici nemohla pokřtěným Samařanům upřít spasení. Následnost u Samařanů proto uznala a s ohledem na ni rozvinula myšlenku „konfirmace“: Samařané přijali Ducha svatého při křtu a když přišli apoštolé, byl tento Duch již jen konfirmován příslušnými autoritami. Idea konfirmace podle Fuitena může pocházet z doby Hippolyta ve třetím století, ačkoli ještě Cyril ve čtvrtém století má blíže dvoufázovému pojetí křtu spíše než současnému konfirmačnímu pojetí.

Fuiten poukazuje na to, že katolická, luterská a anglikánská nauka o konfirmaci hledá svou oporu ve Skutcích. Proč by ji tam nemohla hledat letniční doktrína o následné zkušenosti?

Vodní křest a křest v Duchu svatém

Letniční tvrdí, že vodní křest a křest v Duchu svatém jsou dvě různé a oddělené věci. Mnozí

neletniční tvrdí, že jde o jedno, nebo že jde o dvojí část stejné věci.

Jan Křtitel rozeznával dva křty, když řekl:

Já vás křtím vodou k pokání; ale ten, který přichází za mnou, je silnější než já – nejsem hoden ani toho, abych mu zouval obuv; on vás bude křtít Duchem svatým a ohněm. (Matouš 3,11)

Tertulián pokládal vodní křest za „lidský nenadpřirozený“ křest na pokání:

Pokud je pokání věc lidská, jeho křest musí nezbytně být stejné povahy; jinak, pokud by byl nebeský, pak by udělil jak odpuštění hříchů, tak Ducha svatého.

Tertulián rozeznal nutnost pokání před darem Ducha, když píše, že „ve vodě nezískáváme Ducha svatého, ve vodě jsme jen se svědectvím andělů očistění a připraveni na Ducha svatého.“ Tím reflektuje Petrovu letniční výzvu:

Petr jim řekl: „**Učiňte pokání a každý z vás ať se dá pokřtít** na základě jména Ježíše Mesiáše na odpuštění svých hříchů, **a přijmete dar Ducha Svatého**“. (Skutky 2,38; KMS)

Ve světle tohoto argumentu lze porozumět i rozhovoru Pavla s učedníky v Efezu (Sk 19). Chtěl vědět, zda byli pokřtěni v Duchu svatém, který nutně teprve následuje po spasitelné víře. Když zjistil, že v Duchu svatém pokřtěni nebyli, ale byli pokřtěni křtem Janovým, zjistil tím, že nejsou znovuzrozeni.

Cyprián, Tertuliánův žák, rovněž tvrdil, že „člověk není znovuzrozen vzkládáním rukou, kdy přijímá Ducha svatého, ale ve křtu, aby mohl jako znovuzrozený obdržet Ducha svatého.“

Órigenés měl za to, že dary Ducha svatého nejsou nutně udílány při křtu. Toto ustoupení je důležité, neboť jestliže nejsou všechny přijímány při křtu, jak tvrdí neletniční, pak nejsou vůči křtu inherentní, tudíž jsou odlišné. Duchovní dary jsou pro Órigéna známkou zralosti, když píše:

Když svaté a neposkvrněné duše, po oddání se Bohu s láskou a čistotou a po uchránění se náказы zlých duchů a po očistění dlouhým odřikáním a naplněním svatým a náboženským školením, získají takovými způsoby část zbožnosti a **získají milost prorocství a dalších božských darů; ...

Cyril dochází 170 let po Tertuliánovi a Cypriánovi k malému posunu. Zatímco dřívější dva hovořili o vodním křtu jako o přípravě na Ducha svatého, pro Cyrila je to pečeť Ducha. Tento posun je jemný, nicméně citelný. Cyril rozeznává, že vodní křest a křest v Duchu jsou odlišné, avšak není již tak přímočarý, jako dřívější autoři.

Jan Zlatoústý rozeznává rozdílnost obou křtů, je si jí však vědom spíše jako jakéhosi ideálu, než v rámci živé praxe své doby. Píše: „V těch časech byli i obyčejní lidé obdařeni Duchem svatým.“ Precedent následnosti Jan Zlatoústý rozeznává u Eliši i u Pavla. Pak zcela otevřeně přiznává:

... ve skutečnosti vidíme, že přijímají křest ve vodě a křest v Duchu ve dvou různých okamžicích. V našem případě se oba dějí v jednom aktu, ale tehdy to byly rozděleny.

Učedníci ve Skutcích 19

Když apoštol Pavel potkal efezské učedníky, pokřtil je a oni přijali Ducha svatého (Sk 19,1–7). James Dunn, aby zamezil precedentu následné zkušenosti, tvrdí, že tito učedníci dosud nebyli znovuzrození. Bazíruje při tom na Pavlově „kdo nemá Ducha Kristova, ten není jeho“ (Ř 8,9). Proti tomuto tvrzení stojí (1) za prvé to, že v Efezu před Pavlem působil Apollos, který s velkou pravděpodobností těmto učedníkům představil evangelium, (2) za druhé to, že termín „učedník“ je ve Skutcích používán v kontextu křesťanství, (3) za třetí, že tyto učedníky v Efezu vůbec potkal a hovořil s nimi v autoritě.

I kdyby však měl Dunn pravdu v tom, že se v Efezu Pavel neseťkal s křesťany, způsob Lukášova záznamu svědčí ve prospěch následnosti. Nejprve čteme o tom, že se dali pokřtít (Sk 19,5) a teprve potom, že na ně sestoupil Duch svatý (v. 6). Precedent efezských učedníků je tedy tak i onak důkazem následné zkušenosti. S jednodušším vysvětlením přišel Jan Zlatoušský, když řekl, že v učednicích Duch byl již od křtu, ale nebyl zjevný. Teprve při vzkládání rukou se projevil. Stejný názor má o 16 století později katolík K. McDonnell.

Začleňování duchovních darů

Ignác z Antiochie, učedník apoštola Jana, svým příkladem dokazuje jednak to, že nejen apoštolé přijímali duchovní dary a za druhé to, že duchovní dary byly přijímány i po smrti apoštolů. Píše:

[...] Protože ve starých časech byli oba [Polykarp a Ignác] učedníky sv. Jana apoštola. Když k němu [Ignác k Polykarpovi] přišel a předal mu nějaký duchovní dar, snažně ho v příjemném obecenství s ním prosil, aby s ním spolupracoval na splnění jeho touhy, což ostatně žádal od celé Církve (protože města a Církve v Asii přivítali svatého muže skrze své biskupy, presbytery, diákonu spěchající na setkání s ním, jen aby nějakým způsobem přijali od něj některý duchovní dar [řec.: porci duchovního daru]), ale on nade všechny žádal svatého Polykarpa, aby až cestou dravých šelem brzy opustí tento svět, mohl být jasně manifestován před tváří Kristovou.

Órigenés ještě o sto let později zastával názor, že duchovní dary jsou získávány nějaký čas po spasení:

... a ti, kdo pokročili na tento stupeň skrze posvěcování Ducha svatého, nicméně obdrží dar moudrosti podle moci a díla Ducha Božího. A to pokládám za význam slov Pavlových...

Vzkládání rukou

Autor listu Židům uvádí seznam základních článků křesťanského učení, když píše: „Nevracejme

se k základním článkům o pokání z mrtvých skutků, o víře v Boha, k **učení o křtu a vzkládání rukou**, o vzkříšení z mrtvých a o posledním soudu.“ Důraz na vzkládání rukou nalézáme u Tertuliána, Cyrila, Ignáce i Polykarpa.

Fee by naproti tomu tvrdil, že pomazání Duchem svatým je součástí spasení, které je „zmocněním k životu s otevřeností darům a zázračnému aspektu.“ Mohli bychom jej takto připodobnit k Órigenovi, to by však nesouhlasilo s Feeovou neochotou přiznat se k doktríně o následnosti, kterou Órigenés dokládá právě na vzkládání rukou:

Z toho důvodu byla nakonec milost a zjevení Ducha svatého dáno vzkládáním rukou apoštolů **po křtu**.

O vzkládání rukou hovoří řada biblických veršů (Sk 8,18; 2Tm 1,6nn). Vzkládání rukou bylo prostředkem povýšení křesťana do vyššího úřadu v církvi. Z toho důvodu Pavel varuje, aby se s ním nespěchalo, aby Timoteus „neměl spoluvinu na cizím hříchu“ (1Tm 5,17–22). Církevní otcové pak vzkládání rukou pokládali za způsob předání duchovních darů. Letniční neřikají, že vzkládání rukou je jediným prostředkem udílení darů, protože např. sedm diákonů bylo plných Ducha již před vzkládáním (Sk 6,5n). Vzkládání ale časem nabylo na významu. Důvodem mohl být boj apoštolských otců s heretiky, proti nimž byla silnou zbraní přímá duchovní posloupnost, která se od apoštolů předávala právě vzkládáním rukou.

Menzies se pokusil vyložit vzkládání rukou jako zmocnění k misijní službě. Zde Fuiten připomíná, že ačkoli zmocnění ke službě je důležitým aspektem křtu v Duchu svatém (se vzkládáním rukou), kontext zde nenaznačuje zvláštní pověření Samařanů pro následnou misijní práci. Spíše než exkluzivně misiologickou funkci bylo vzkládání rukou součástí následné zkušenosti, která je normální pro každého křesťana. Ne zmocnění k aktivní misii, která není pro každého křesťana normativní.

Ústřednost duchovních darů na sklonku druhého století

Ignácovy dopisy do Smyrny a Polykarpovi a spisy Justina Mučedníka naznačují, že duchovní dary byly nedílnou a ústřední součástí církve sklonku prvního a první poloviny druhého století. Například Ignác v pozdravu do Smyrny píše:

Ignác, nazývaný též Theoforus, Církvi Boha Otce a milovaného Ježíše Krista, která milostí získala dar každého druhu, která je plná víry a lásky a které neschází žádný dar, je hodná Boha a ozdobená věrností. ...

Ireneus (140–202 po Kr.), žák Polykarpa, klade do kontrastu dary praktikované v církvi se lživými zázraky heretiků. Píše, že jsou někteří zmatení, kdo patří Šimonovi a Karpokratovi (gnostik z 2. století), kdo údajně praktikují zázraky, ale nečiní tak ani z moci Boží, ani kvůli pravdě, ani pro blaho lidí, ale pro zavedení a zmatení lidstva magickými podvody.

A tak daleko jsou od schopnosti křísit mrtvé, jako je křísil Pán a apoštolé pomocí modlitby a jak

se to často dalo v bratrstvu, pokud to bylo nutné. Celá církev v určité oblasti prosila s mnohým půstem a modlitbou, duch mrtvého člověka byl navrácen a byl dán jako odpověď na modlitby svatých. Ale oni [falešní mágové] ani nevěřili, že se to může stát a tvrdili, že vzkříšení z mrtvých je prostě ve známosti pravdy, kterou hlásají.

Je tedy mezi nimi omyl a bludné vlivy a magické iluze jsou bezbožně vystavovány na odiv lidem. Ale v církvi jsou náklonnost, soucit, věrnost a pravda na pomoc a k povzbuzení lidstva nabízeny bez poplatku či nároku na odměnu. My sami vydáváme k dobru ostatních naše prostředky, neboť ti, kdo jsou často uzdravováni, často postrádají potřebné věci a dostávají je od nás.

Jestliže na konci druhého století vidíme tak silný záznam o působení duchovních darů, znamená to, že jistě nebyly určeny pouze pro apoštolskou dobu.

Duchovní dary definují Církev

Duchovní dary nejsou na periferii, jsou spíše jednou z charakteristik Církve.

Po velikonocích Ježíš učedníkům „otevřel mysl, aby rozuměli Písmům“ (Lk 24,45). Tím se z nich stali nejlepší kazatelé biblické zvěsti. Výsledkem toho byla chvála a radost (24,52). Toto by některým současným církvím stačilo, neboť si myslí, že studium Bible a uctívání Boha jsou tím, co definují církev. Ježíšovi to však nestačilo, když tyto učedníky, kteří znali Bibli a uctívali Boha, poslal do Jeruzaléma čekat na zaslíbení od Otce (Sk 1,4).

Fuiten sám věří, že Ježíš plánoval pro Církev víc, než dokonalé porozumění Bibli a správné uctívání. Má za to, že toto rozeznala i raná církev, když Skutky 1 a 2 nepokládala za možnost, ale za povinnou infuzi do své situace. Ireneus prohlásil:

Neboť kde je Církev, tam je Duch Boží a kde je Duch Boží, tam je Církev a každý druh milosti, ale Duch je pravda.

S odkazem na toto silné stanovisko můžeme položit rovnítko mezi Církev, Duchem a „každý druh milosti.“

Jeden z prvních papežů, Klement Římský († cca 101 po Kr.), ukázal na souvislost mezi duchovními dary a církevním pořádkem:

Nechť je celé naše tělo uchováno v Kristu Ježíši a necht' se každý podvolí svému bližnímu podle svého zvláštního daru, který přijal. Necht' silní nepohrdají slabými a necht' slabí prokazují úctu silným.

[...]

Ten, kdo nás stvořil, zformoval a připravil pro nás své hodnotné dary ještě před naším narozením, uvedl nás do svého světa. Jelikož jsme tedy obdrželi všechny tyto věci od Něj, měli bychom být za vše vděční tomu, jemuž buď sláva navěky a navždy. Amen.

Jestliže měly duchovní dary formovat vztahy uvnitř Církve, jak Klement naznačuje, pak musely být naprostou samozřejmostí. Kvůli důležitosti darů apoštol Pavel psal, aby byly vytrvale a nově vyhledávány (1Kor 14,1–4).

Účelem duchovních darů je pomoci Církvi. Nejlepšími dary jsou ty, které Církvi pomáhají nejvíce. Fuiten jako pastor radí, abychom k Bohu volali o vydání darů Ducha Církvi a o obnovu Církve v moci Ducha svatého, aby „každý úkol, každá osoba, každá služba, každé setkání“ probíhaly v této moci.

Dnešní protestant však nechce církevní otce. Chce Lutera, Kalvína a čistou exegezi. Proč se tedy přiklánět k církevním otcům?

Requiem za reformaci

Fuiten začíná podobenstvím o reformaci:

Na toho staříka [reformaci] se v dobrém vzpomíná jen stěží. Udělal sice mnoho dobrého, ale v čase své senility promrhal rodinný majetek. Svým dětem [protestantům] dal volnost, takže se z nich stali libertariáni [extrémní liberálové]. Nyní zemřel, z čehož plyne trojí problém: (1) Za prvé, kde vzít tak velkou rakev? (2) Za druhé, uznají jeho potomci jeho smrt, abychom jej mohli pohřbít? (3) Za třetí, co s příbuznými? Nastěhovali se, když byl stařík nemocný, ale jak se jich teď zbavit?

Sola Scriptura a zákon neúmyslných důsledků

Oblíbeným reformačním textem je 2. Timoteovi 3,15n. Písmo je pravidlem víry a praxe. Písmo se reformaci stalo důkazem, že Bůh nepotřebuje hierarchii, ale pouze Písmo samotné (J 20,31; 1J 5,13). Písmo, ne hierarchie, má věřícímu ukazovat cestu. Nikdo jiný nesmí jednotlivci říkat, co vede ke spasení, pouze Písmo samotné.

V těchto intencích kazatel Elisha Williams (1654–1755 po Kr.) napsal, že za prvé, „každý má nezcizitelné právo číst, dotazovat se a posuzovat význam Písma sám za sebe“ a za druhé, že „každý člověk má stejné právo následovat v otázce náboženství diktát svého svědomí.“

Fuiten proto říká, že v Americe lze koncept náboženské svobody chápat na základě reformační zásady „sola Scriptura.“ Tato však byla sama odpovědí na zneužití autority, k níž v Církvi před reformací docházelo. Za účelem zlomení moci církevní hierarchie reformátoři položili důraz na Písmo. V rámci této původní polemiky zásada sola Scriptura podle Fuitena **není** problematická. Otázkou je, nakolik je univerzální. Když Jan píše, že „píše, abychom věděli, že máme věčný život“ (1J 5,13), jistě nechce odporovat Pavlovi, který píše, že „Boží moc a božství lze vidět, takže lidé nemají výmluvu“ (Ř 1,20).

Když církev za Cyrila Jeruzalémského (* 313 po Kr.) získala výsadní postavení, neměla potřebu spoléhat se na cokoli jiného, než na Písmo. Před tím ale církev věřila, že Bůh se zjevil rozmanitými způsoby, jejichž ohniskem je vždy Kristus. Boží zjevení viděla i v řecké moudrosti. Klement Alexandrijský (150–211 po Kr.) například věřil, že „jediný pravý Bůh byl znám Řekům pohanským způsobem, Židům židovským a nám pak novým duchovním způsobem.“ Fuiten uznává, že toto tvrzení bychom mohli problematizovat, avšak přinejmenším nám to ukazuje, že Klement věřil, že Řekové přišli k poznání Boha zcela bez Písma, pouze pomocí přirozeného zjevení logiky a rozumu. Pro reformátory bylo cosi takového nepřijatelné. Nad tím však Fuiten hořekuje:

Pro reformátory to byli raní „lékaři církve“, kdo dopustili, aby církev sešla z cesty. Takže „vylili s vaničkou i dítě.“ Dobré spolu se špatným, všechno vyhodit a začít se samotným Písmem. Jedinou potíží je, že vlastně církevní otce neeliminovali, pouze vyměnili 1500 let staré otce za nové.

[...]

Takto vznikla ironie. Vysoce si ceníme reformačního přístupu k Písmu, zatímco umlčujeme roli církevních otců. Nahrazujeme tradici starou 2000 let tradicí starou 500 let a pokládáme to za pokrok. Dvojnásobnou ironií je, že reformátoři se domnívali, že přivedou církev zpět do éry Nového zákona, ale namísto toho odstranili svědectví těch, kdo viděli Nový zákon v praxi jako první.

Moderní exegeti obšírně vysvětlují původní význam Písma pomocí původních jazyků. Jak to, že na pomoc nezvou ty, pro něž byly původní jazyky mateřštinou? Protentantské sola Scriptura se zdaleka neozývá u Irenea:

Pravé poznání je to, které sestává z učení apoštolů a starodávné ústavy celosvětové Církve a zvláštního zjevení těla Kristova podle následnosti biskupů, skrze niž byla církev existující na každém místě předávána. Přišla také k nám, chráněná a zachovaná, bez překrucování Písma, skrze kompletní systém učení, bez přídavků a bez omezení v pravdách, jimž věří; ...

Řada protestantů by zde ve výčtu charakteristik Církve skončila po té první. Mezi nimi je i Fee. Nedělá mu problém překročit dvacet století biblických výkladů přímo k původnímu textu, aby prohlásil jeho význam. A i když nesouhlasí s těmi, kdo žili jen dvě nebo tři generace po sepsání onoho textu, je pro něj snadné je umlčet, protože reformace je dávno zabila.

<http://selah.diet/teologie/moderni-letnicni-kontroverze-ve-svetle-rane-cirkve/>