

Pojetí člověka v teologii Hnutí víry

Michaela Maratová

Letniční a charismatické hnutí představuje v současné době jeden z nejdynamičtěji se rozvíjejících proudů v rámci celého křesťanství. Vzhledem k tomu, že se jedná o hnutí širokospektrální, přesahující hranice jednotlivých církví, nelze v jeho případě hovořit o teologii či teologické škole, která by jej charakterizovala. Věrouku tohoto hnutí mnohem více charakterizuje určitý duchovní étos a sdílený soubor základních teologických důrazů, které jsou příznačné pro jeho spiritualitu. Tato teologická nevyhraněnost ve svém důsledku vede k otevřenosti vůči různým vlivům a činí toto hnutí zranitelným. Mezi tyto vlivy, které v současné době prostupují učení letničního a charismatického hnutí, patří i teologie Hnutí víry.

Hnutí víry se poprvé objevilo ve Spojených státech v druhé polovině 20. století. Jeho počátky jsou spojeny s působením baptistického kazatele Esseka W. Kenyona (1867–1948), na něhož svým učením později navázalo tzv. nezávislé charismatické Hnutí víry, vedené Kennethem E. Haginem (1917–2003), jehož teologický rámec je z velké části formován právě E. W. Kenyonem. Především díky jeho rozsáhlé publikační činnosti i působení jeho následovníků se vliv této teologie šíří a ve stále větší míře proniká do učení i praxe všech charismatických církví (včetně katolické charismatické obnovy). Základní ideou tohoto hnutí, kterou zformuloval právě Kenneth E. Hagin, přesvědčuje věřící, že již v tomto životě mohou dosáhnout plného zdraví, blahobytu a úspěchu, a to prostřednictvím své víry a pozitivního vyznávání. Oponenti této teologie však tvrdí, že zdroje jejího učení je třeba hledat v platonismu, gnosticismu a Novém myšlení,¹ a že se tudíž jedná o kultickou infiltraci do letničního a charismatického hnutí.

¹ Daniel R. McCONNELL, *Jiné evangelium*, Albrechtice: Křesťanský život, 1996, s. 117–129.

Kritika, jež byla vyslovena na adresu této teologie, vyvolala diskuzi, kterou jako první otevřeli Gordon D. Fee² a Charles Farah,³ který jako první poukázal na souvislost mezi učiteli Hnutí víry a teologií Esseka W. Kenyona. Na Faraha posléze navázali jeho žáci Daniel R. McConnell⁴ a Dale H. Simmons.⁵ Zatímco Simmons ve své práci předložil vyčerpávající sociologicko-historickou analýzu kořenů Kenyonova učení a poukázal na jeho úzkou souvislost s tradicí amerického hnutí uzdravování, McConnell se zaměřil na vztah Kenyonovy teologie k metafyzickým kultům přelomu 19. a 20. století. Byl to právě McConnell, který jako jeden z prvních ukázal Kenyona jako „duchovního otce“ učení Hnutí víry. Ve své práci *Jiné evangelium*, která je rozšířeným vydáním jeho dizertační práce, poukazuje na přímou souvislost Kenyonova učení s metafyzickými kulty, zejména s Křesťanskou vědou a Novým myšlením.⁶ Je přesvědčen, že tyto kulty měly na Kenyona formující vliv, a to díky jeho studiu na Emersonově škole řečnického umění, která byla v době jeho působení těmito kulty silně ovlivněna.⁷ McConnell ve snaze sledovat tuto svou výchozí tezi ale opomíjí řadu dalších možných vlivů. Svou pozornost například vůbec nezaměřuje na učení představitelů hnutí vyššího křesťanského života. V důsledku toho Kenyon a jeho následovníci vychá-

² Gordon FEE, *The Disease of the Health and Wealth Gospels*, Vancouver: Regent College Publishing, 2006.

³ Charles FARAH, *From the Pinnacle of the Temple: Faith vs. Presumption*, Plainfield, N. J.: Logos, 1979.

⁴ Srov. McCONNELL, *Jiné evangelium*.

⁵ Srov. Dale H. SIMMONS, *E. W. Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*, Lanham, Md and London: Scarecrow, 1997.

⁶ Srov. McCONNELL, *Jiné evangelium*, s. 30–33. McConnell si je vědom obtíží, které jsou spojeny s definicí pojmu „kult“. Ve své práci uvádí několik základních přístupů, které lze uplatnit při jeho definování: perceptivní, sociologický, teologický a historický. Ačkoli sociologický i historický přístup přináší řadu cenných informací, pro definici toho, co lze označit za kultické v našem případě, je nejdůležitější přístup teologický. „Tento přístup se soustřeďuje na aktuální doktríny a praktiky kultů a srovnává je s doktrínami a praxí biblického učení a historického křesťanství. To znamená, že základní kritéria jeho posuzování jsou Bible a historická ortodoxie.“ Teologický přístup tedy jako kult definuje skupinu, jejíž učení a praxe je v rozporu s Písmem i s jeho interpretací historickým křesťanstvím.

⁷ Srov. tamtéž, s. 63–64. Zakladatel školy, Charles W. Emerson, byl konvertitou ke Křesťanské vědě. Kromě Emersona bylo s touto školou spojeno i několik dalších významných praktiků Křesťanské vědy, např. Laura Careyová a Irving C. Tomlinson. Jako profesor zde po určité době působil také Ralph W. Trine a Horatio J. Dresser, který se posléze stal historikem Nového myšlení.

zí jako ti, kteří infikovali církve 20. století virem, který má svůj původ v gnostickém učení metafyzických kultů 19. století.

Cílem této studie je podrobit analýze antropologické učení představitelů Hnutí víry a s ním související doktrínu participace či ztotožnění, která úzce souvisí s jejich chápáním vykoupení a deifikace člověka. Její součástí je také stručný přehled teologické diskuze nad touto problematikou. Výchozím materiálem pro rešeršní analýzu budou spisy Esseka W. Kenyona (1867–1948), Kennetha E Hagina (1917–2003) a Kennetha Copelanda (1937–), které lze považovat za představitele tohoto hnutí.

1. ČLOVĚK JAKO TĚLESNĚ-DUCHOVNÍ JEDNOTA

Židé viděli člověka celostně, jako tělesně-duchovní jednotu. Nerozlišovali část hmotnou od duchovní. Výrazy jako tělo nebo duše nejsou označením pro dvě strukturální složky člověka, ale vztahují se k jeho pozemskému, vitálnímu, resp. nebeskému rozměru (tělo, duše, duch). To znamená, že když Židé hovořili o těle, měli tím na mysli celého člověka v jeho otevřenosti k hmotnému světu. Když hovořili o duši, mysleli tím člověka v jeho vztahu k Bohu. Shrneme-li to, pak výchozím bodem teologického přemýšlení o člověku je podstatná, konstitutivní jednotá člověka, a z tohoto důvodu je třeba odmítnout dualismus. Člověk je ve svém jednání vždy duchovně-tělesným subjektem. To znamená, že v každém jednání je přítomen celý člověk. Duchovnost je nutným rozměrem člověka, ale není to člověk. Nelze stavět duši proti tělu, protože pak bychom podléhali gnosticizmu nebo platonismu.⁸

2. ANTROPOLOGIE JAKO VÝCHODISKO TEOLOGIE HNUTÍ VÍRY

Základní antropologická definice, s níž se můžeme setkat u většiny představitelů Hnutí víry, zní: „Člověk je duch, který má duši a žije v těle.“⁹ Podle této definice je člověk ve své přirozenosti složen ze tří ontologicky

⁸ Srov. Vladimír BOUBLÍK, *Teologická antropologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 173.

⁹ Kenneth. E. HAGIN, *Trojí dimenze člověka*, Dobříš: H Ateliér, 2013, s. 13.

rozlišitelných skutečností – těla, duše a jim nadřazeného ducha. Stavba lidské osoby je koncentrická. Jejím jádrem (skutečným „já“) je duch, který se projevuje skrze duši, a ta pak ovládá tělo.¹⁰ Lidský duch, ve kterém spočívá otisk Božího obrazu, je nositelem duchovních kvalit. Být stvořen k Božímu obrazu znamená v této antropologii být též kategorie, též podstaty jako Bůh.¹¹ Bůh je duch, a protože lidé jsou svou podstatou duchovní bytosti, náleží do stejné třídy.¹² Rozdíl spočívá pouze ve stupni, nikoli v kvalitě této podstaty.¹³ V antropologii Hnutí víry tak člověk stojí jen o trochu níže než Bůh.¹⁴ „Člověk není fyzická bytost. Člověk je duch“, píše Hagin.¹⁵ Tato výrazně spiritualizovaná antropologie se ukazuje být východiskem a základem celé teologie tohoto hnutí. Promítá se nejen do jeho christologie, soteriologie a gnozeologie, ale i do praktického života jeho stoupenců. Vše je zde definováno v duchovních pojmech. Neexistuje žádná autonomie světských skutečností, vše je určeno střetem dvou vzájemně antagonistických sil (božské a satanské). Výchozím předpokladem je nadřazenost duchovního světa nad světem přirozeným, který je ovládán Bohem danými duchovními zákony.¹⁶

¹⁰ Srov. Essek W. KENYON, *The Father and his Family*, Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 1993, s. 53; Kenneth COPELAND, *Force of Faith*, Tulsa: Kenneth Copeland Publications, 1983, s. 6.

¹¹ Srov. HAGIN, *Troji dimenze člověka*, s. 13; Essek W. KENYON, *Advanced Bible Course, Studies in the Deeper Life*, Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 2011, s. 181.

¹² Tuto tendenci stírat hranici mezi Stvořitelem a člověkem lze do určité míry vysvětlit na základě vlivu Nového myšlení, jemuž byl Kenyon v průběhu svého života vystaven. Prvky jeho teologie pak převzali Hagin i Copeland. Představitelé Nového myšlení zdůrazňují božskou přirozenost člověka, dostupnost Boží moci a skutečnost, že hřích, nemoc a problémy člověka jsou ve své podstatě důsledkem nesprávného myšlení. V antropologii Nového myšlení je zdůrazňováno, že život Boží a život lidský jsou v podstatě totožné, a tedy jsou jedno. Liší se pouze stupněm, nikoli kvalitou. Představitelé Hnutí víry oproti Novému myšlení přisuzují člověku polobožský status pouze na základě Kristova výkupného díla, avšak způsob, jakým toto učení předkládají a jak o něm hovoří, nese rysy učení Nového myšlení.

¹³ Srov. KENYON, *Advanced Bible Course, Studies in the Deeper Life*, s. 158.

¹⁴ Srov. KENYON, *Father and his family*, s. 32.

¹⁵ HAGIN, *Troji dimenze člověka*, s. 13.

¹⁶ Srov. Kenneth COPELAND, *Moc spravedlnosti*, Říčany: Postilla, 2007, s. 31. Na tomto místě je třeba poznamenat, že podobné myšlenky nacházíme i u představitelů Nového myšlení. Například Trine učí, že rozumový svět je podřízen světu duchovnímu a je jím osvícován. Podle něho Duch nekonečného života a moci tvoří, působí a vládne prostřednictvím velkých, nezměnitelných zákonů a sil, které pronikají celým vesmírem. Srov. Ralp W. TRINE, *V souzvuku s nekonečnem*, Bratislava: Eko-konzult, 2014, s. 7.

2.1 Člověk jako Boží obraz v antropologii Hnutí víry

V teologii tohoto hnutí neexistuje žádný ucelený antropologický systém. Když však jeho představitelé předkládají své učení, neustále hovoří o člověku na základě principu bytí k obrazu. Obecně lze konstatovat, že jak Kenyon, tak Hagin i Copeland ve své antropologii vychází z principu shody a definují podstatu člověka (v jeho původním stavu) jako totožnou s božstvím. Člověk je v jejich pojetí „strukturován“ božstvím. Tento fakt je základním a výchozím aspektem celé teologie Hnutí víry. Božská podstata lidské přirozenosti tvoří antropologický základ člověka. Na lidské bytí je nahlíženo z perspektivy jeho původního slavného určení. Bytí k obrazu je dáváno do souvislosti s účastí na Boží přirozenosti.¹⁷ Obraz je v této antropologii pro člověka konstitutivní a normativní. Vyjádření „k obrazu Božímu“ pro představitele Hnutí víry znamená definici toho, čím člověk byl ve své původní přirozenosti a co se v Kristu obnovuje. Jestliže původní stvoření bylo slavné, pak stejně slavné je i nové stvoření v Kristu. Původní stvoření mělo účast na božské přirozenosti, kterou člověk v Kristu získává zpět.

Takto pojatý koncept obrazu do značné míry zatemňuje ontologický rozdíl mezi božskou a lidskou přirozeností. V této antropologii člověk nemá svou vlastní jedinečně lidskou přirozenost, ale je ve své podstatě vždy determinován svou participací na nějaké vyšší duchovní moci, a to buď na božské, nebo satanské.¹⁸ Ve svém původním stavu měl člověk účast na božské přirozenosti, kterou však svým hříchem ztratil. Pád způsobil, že se člověk stává ďáblovým dítětem a svou přirozeností se ztotožňuje se svým otcem.¹⁹ Z perspektivy učitelů Hnutí víry to znamená, že všechny neobrácené duše jsou nejenom duchovně mrtvé a nemohou obstát v Boží přítomnosti, ale mají i satanskou přirozenost a jsou předmětem jeho nadvlády a moci. V důsledku toho člověk není souzen pro to, co udělal, nýbrž proto, kým je.²⁰ Duchovní smrt je pro tuto teologii podstatná.²¹ V jejím důsledku došlo k proměně lidské přirozenosti a jejímu

¹⁷ Srov. KENYON, *Advanced Bible Course, Studies in the Deeper Life*, s. 187.

¹⁸ Srov. Essek W. KENYON, *What Happened from the Cross to the Throne*, Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 1989, s. 60; Essek W. KENYON, *New Creation Realities*, Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 2011, s. 44.

¹⁹ Srov. KENYON, *What Happened from the Cross to the Throne*, s. 60.

²⁰ Srov. HAGIN, *Trojí dimenze člověka*, s. 14.

²¹ Srov. KENYON, *What Happened from the Cross to the Throne*, s. 28.

následnému oddělení od Boha. A protože lidé byli zcela neschopni tuto svou situaci změnit, musel přijít Kristus, aby člověka vykoupil.²² Podle představitelů Hnutí víry Ježíš zemřel na kříži jak fyzicky, tak duchovně. Fyzickou smrt chápou jako počátek, nikoli vrchol jeho výkupného díla. Z jejich pohledu fyzická smrt nemohla vykořenit hřích ani nemoc, neboť ty jsou svou podstatou duchovní a pocházejí ze stejného zdroje, jímž je Satan.²³ V pojetí představitelů Hnutí víry Kristova fyzická smrt představovala pouze výraz dokonalé poslušnosti vůči Otci a naplnění abrahámovské smlouvy a Mojžíšova zákona.²⁴ Tělesná smrt je chápána pouze jako prostředek k dosažení cíle, jímž je v tomto učení duchovní smrt a zmrtvýchvstání. Kenyon píše: „Vše, co Kristus vykonal při své zástupné oběti, bylo vykonáno v jeho duchu. Byl to jeho duch, který byl učiněn hříchem a který trpěl muka soudu za lidstvo. Byl to jeho duch, který byl prohlášen za spravedlivého. Bylo to vzkříšení jeho ducha, které dalo lidstvu vykoupení.“²⁵ Kenyon odmítá interpretovat Kristovu smrt jako zástupnou oběť. Z jeho pohledu hřích nebyl Kristu připočten, „on se stal hříchem.“²⁶ McConnell upozorňuje na skutečnost, že učitelé Hnutí víry pro podporu svého učení citují verš z 2 Kor 5,21, který ale interpretují tak, že Ježíš nezapltil výkupné za hřích tím, že fyzicky umíral na kříži, ale tím že na sebe vzal hříšnou přirozenost, která je – podle antropologie Hnutí víry – satanská.²⁷ McConnell je přesvědčen, že tato interpretace přehlíží celkový kontext 2 Kor 5,21 a současně mu přisuzuje nesprávný význam. „Učinit hříchem“ podle McConnella znamená, že bezhříšný Kristus nesl trest za hříchy nás všech, protože zákon vyžadoval smrt. Kristova smrt byla smrtí zástupnou. Bůh učinil Krista hříchem jen v legálním (formálně zákonném smyslu).²⁸ Jedná se tedy o symbolické přičtení hříchu, nikoli o reálnou přeměnu jeho přirozenosti v hřích.

²² Srov. Essek W. KENYON, *Jesus the Healer*, Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 2010, s. 17.

²³ Srov. KENYON, *What Happened from the Cross to the Throne*, s. 47. Kenyon zde píše: „Pokud by Ježíš zaplatil za náš hřích na kříži, pak by hřích byl fyzickým činem. Hřích je ale duchovní záležitostí, a proto musí být řešen v duchovní oblasti.“ (vl. překlad autorky). Kenyon je přesvědčen, že kdyby za hřích Ježíš platil pouze svou tělesnou smrtí, pak by každý člověk mohl zemřít sám za sebe.

²⁴ Srov. tamtéž, s. 47.

²⁵ Essek W. KENYON, *The Hidden Man*, Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 2012, s. 47.

²⁶ KENYON, *What Happened from the Cross to the Throne*, s. 12.

²⁷ MCCONNELL, *Jiné evangelium*, s. 126.

²⁸ Srov. tamtéž, s. 127.

Tato interpretace současně svědčí o nepochopení starozákonního pojetí zástupné oběti, která je předobrazem Kristovy oběti.²⁹

S teorií božsko-satanské lidské přirozenosti souvisí i teorie předání moci, která vychází z učení o Satanovu legálním nároku na člověka, který vznikl v důsledku jeho hříchu. S touto teorií, která zdůrazňuje Kristovo vítězství nad Satanem, se občas můžeme setkat pod názvem teorie výkupná či dramatická.³⁰ Podle této teorie Bůh stvořil svět pro člověka, kterého pověřil legální autoritou mu vládnout. V přeneseném slova smyslu člověk byl bohem tohoto světa. Adam však Boha zradil, zpronevěřil svou pozici autority a skutkem své neposlušnosti Satanovi umožnil, aby se stal bohem tohoto světa. V důsledku toho se člověk ocitl pod Satanovou „legálně“ převzatou mocí. Aby Bůh člověka získal zpět, musel s ďáblem jednat podle „práva“ a zaplatit výkupné, kterým se měl stát jeho Syn. Satan, který na tuto nabídku přistoupil, netušil, že Ježíše kvůli jeho svatosti a božské moci v záhrobí neudrží. Jeho zmrtvýchvstáním tak přišel nejen o výkupné, ale i o své zajatce.³¹ Satan se tak chytil na návnadu Ježíšova lidství a byl přemožen jeho božstvím.³² McConnell připomíná, že tato teologie pro svůj silný důraz na Satana jako boha tohoto světa ruší „teocentrický aspekt vykoupení“.³³ V této souvislosti zdůrazňuje, že „porážku Satana a Boží triumf nezajistilo zaplacení výkupného Satanu, ale to, že Kristus zaujal naše místo, aby nás vysvobodil ze zlořečenství zákona. Tím, že nesl trest za náš hřích, jednou provždy uspokojil všechny spravedlivé nároky zákona a u samého kořene zrušil vládu Satana nad námi.“³⁴ Kristova smrt byla skutečně Božím triumfem nad silami

²⁹ Srov. tamtéž, s. 127. V levitském pojetí zástupné oběti kozel, který odnášel hříchy, byl zástupným nositelem hříchů (Lv 16,20–22). Přenesení hříchu bylo symbolické. Zvíře se nestalo hříchem, hřích mu byl pouze přičten. Tato myšlenka zástupnosti v obětech se pak objevuje v celé řadě textů Nového zákona (srov. Žid 2,17; 7,27; 9,15.28; Řím 3,21–26; 2 Kor 5,21).

³⁰ Srov. Louis BERKHOF, *Dějiny dogmatu*, Praha: Návrat domů, 2003, s. 136.

³¹ Srov. Ctirad V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 212. „Nový zákon sice užívá velmi často metaforu, která popisuje soteriologický význam Ježíšovy smrti jako zaplacení výkupného či ceny našeho vykoupení, ale na žádném místě se neříká, komu bylo toto výkupné určeno. Mlčení o tom, komu bylo třeba zaplatit výkupné, nechávalo otevřené dveře různým spekulacím, a tak kupříkladu Origenes soudil, že Kristus platil svou krví výkupné ďáblu.“ Zde je třeba si povšimnout, že obdobně jako Origenes i představitelé Hnutí víry učí, že výkupné bylo zaplaceno Satanu.

³² Srov. BERKHOF, *Dějiny dogmatu*, s. 135.

³³ MCCONNELL, *Jiné evangelium*, s. 125.

³⁴ Tamtéž, s. 125.

zla, ale jen proto, že to byla smrt zástupná. Ve svém životě a smrti se Kristus sjednotil s člověkem ve všem kromě hřešení samotného.

Hnutí víry na tuto teorii navazuje učení o legální a vitální rovině vykoupení, které je zde chápáno jako úplné a absolutní sjednocení (či ztotožnění).³⁵ Legální rovina představuje právní aspekt Kristova výkupného díla. Z právního hlediska Bůh pro naše vykoupení udělal vše, co bylo třeba. Satan byl zbaven svého legálního nároku na stvoření a člověk v Kristu tak nabývá zpět své původní postavení.³⁶ Důsledkem Kristova výkupného díla je, že křesťané mohou požívat všechna jeho privilegia, moc i odpovědnost. Vitální rovinu představuje aktualizace ze strany člověka.³⁷ Kristus pro naše vykoupení udělal vše a nyní je na člověku, aby to přijal. Konečným cílem vykoupení je „deifikace“ člověka, kterou Kenyon definuje jako proces, v němž jsou lidé postupně proměňováni do Kristovy podoby. Píše: „Jsme stvoření v Kristu Ježíši. Jsme jeho stvoření; a dokud v nás není Kristus zformován, nemůže v nás svět vidět nic jiného než pouhé náboženství.“³⁸ S touto formulací by v zásadě nebyl problém, kdyby v této teologii pojetí deifikace nemělo aspekt gnóze. Podle tohoto učení byl „člověk stvořen s božskou přirozeností, zhřešil a byl naplněn satanskou přirozeností. Skrze znovuzrození je opět naplněn božskou přirozeností. Být znovuzrozen znamená přijmout do svého nitra přirozenost a život Boží.“³⁹ Pro představitele Hnutí víry biblické zmínky o znovuzrození nejsou metafory označující tajemství, nýbrž doslovné pravdy. Z jejich pohledu jde v okamžiku znovuzrození o ontologickou proměnu lidské přirozenosti. Kenyon například píše: „Všechno, co patřilo do vašeho hříšného života, skončilo ve chvíli vašeho znovuzrození. Všechno, co uráželo vašeho Otce, bylo zničeno a nikdy se už nevrátí zpět. Jste zcela ospravedlněni a Bohem prohlášeni za spravedlivé jako právě narozené dítě, které je prosto všeho, co odsuzuje. V Kristu jste

³⁵ Srov. KENYON, *Advanced Bible Course, Studies in the Deeper Life*, s. 314.

³⁶ Srov. KENYON, *New Creation Realities*, s. 55.

³⁷ Srov. Kenneth E. HAGIN, *Správné a špatné myšlení*, Dobříš: H Ateliér, 2013, s. 17. Zde Hagin píše: „To, co Bůh pro nás z právního hlediska vykoupil, učinil a zaopatřil, se stává naším i ve zkušenosti, když ve svém srdci věříme Božímu slovu a vyznáváme svými ústy, že je to pravda a že je to naše.“ Hagin zdůrazňuje nutnost rovnováhy mezi legální a vitální stránkou vykoupení. Je přesvědčen, že pokud se v církvi zdůrazňuje pouze legální stránka vykoupení, lidé ve svém životě nic nezakusí. Je-li však zvěstována pouze živá (zkušenostní) složka vykoupení, výsledkem může být fanatismus a extremismus. Někteří lidé pak mohou hledat zkušenosti i nad rámec Božího slova.

³⁸ Srov. KENYON, *New Creation Realities*, s. 80.

³⁹ Srov. KENYON, *The Hidden Man*, s. 26.

absolutně dokonalí. Jaký je On, takoví jste nyní i vy, protože vy a On jste dokonale ztotožnění v jedno.⁴⁰ Věřící, který je v jednotě s Bohem, je jeho vtělením. Je dokonce stejným vtělením, jakým byl Ježíš z Nazareta. Jeho identifikace s Bohem je tak úzká, že se stává zrcadlem, v němž Otec vidí sám sebe. Bůh, který udílí svou vlastní přirozenost lidskému duchu, se tak stává částí našeho vlastního vědomí.⁴¹

Takto pojaté sjednocení s Bohem se však ukazuje jako značně diskutabilní. Člověk v Kristu je skutečně novým stvořením (2 Kor 5,17), ale nadále zůstává stvořením. Toto milostí uskutečněné sjednocení není panteistickým ztotožněním (jak implikuje učení Hnutí víry), „nýbrž tajemným sjednocením, podobným hypostatické jednotě. Jako v hypostatické jednotě Ježíš Nazaretský „je“ Božím Synem, tak podobně člověk přivtělený ke Kristu „je“ synem adoptivním.“⁴² Toto sjednocení však stále zachovává rozdíl mezi Kristem a člověkem. Tímto sjednocením se uskutečňuje nejen naše účast na Kristově božském synovství, ale i účast na božském životě.⁴³ Člověk sjednocený s Kristem (jeho lidskou přirozeností) skrze Ducha svatého má účast na Božím životě tím, že se v Kristu včleňuje do vztahů Trojjediného Boha. Neznamená to však, že by se člověk stal ontologicky rovným Bohu (je pouze obrazem; Boží synovství je darem). Důvodem, proč teologie Hnutí víry interpretuje naše sjednocení s Kristem jako panteistické ztotožnění, je, že vtělenému Ježíši Kristu přiznává pouze jednu přirozenost, a to božskou. Dalším problémem je, že toto učení hledá Boží obraz pouze v lidském duchu a odmítá připustit, že i tělo patří k podstatě člověka.⁴⁴

⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 68–69.

⁴¹ Srov. KENYON, *The Hidden Man*, s. 28. V těchto slovech jasně slyšíme ozvuky gnosticismu, podle kterého jediným účastníkem deifikace je lidský duch.

⁴² BOUBLÍK, *Teologická antropologie*, s. 158.

⁴³ Tamtéž, s. 158.

⁴⁴ Zde je třeba připomenout, že na toto učení reagovali už církevní otcové. Například Irenej proti tomuto učení vystupuje se slovy: „Tělo je schopné porušenosti i neporušitelnosti, smrti i života. Tělo je chrámem Božím, v těle přebývá Duch Boží. Toto přebývání Ducha v těle, činí z člověka syna Božího. Duchové zbavení těla nejsou duchovními lidmi, ale lidská přirozenost, tj. spojení duše a těla, které přijalo Ducha svatého, tvoří duchovního člověka. Podle Ireneje lidské tělo, stejně jako lidský duch, má účast na bytí k Božímu obrazu. Ekonomie spásy se odehrává prostřednictvím ekonomie těla v jednotě s ekonomikou ducha.“ Jeffrey FINCH, „Irenaeus on the Cristological Basis of Human Divinization,“ in *Theosis – Deification in Christian Theology*, ed. Stephen Finlan – Vladimir Kharlamov, Eugene, OR: Pickwick Publications, 2006, s. 99.

2.2 Základní struktura lidské bytosti v antropologii Hnutí víry

Antropologie Hnutí víry se pevně drží trichotomistického pohledu na člověka, v němž lidská přirozenost zahrnuje ducha, duši (či mysl) a tělo.⁴⁵ Jak Kenyon, tak Hagin i Copeland zdůrazňují, že skutečným „já“ člověka je jeho duch.⁴⁶ Tento lidský duch, který je nositelem duchovních kvalit, měl před pádem účast na Boží přirozenosti, z níž čerpal svou sílu a kvalitu. Ve svém původním postavení vládl duši a tělu. Pád však tento stav obrátil. V jeho důsledku tak došlo ke ztrátě účasti na Boží přirozenosti a k pádu do smyslovosti.⁴⁷

Pro antropologii představitelů Hnutí víry je charakteristická terminologická nepřesnost, která je patrná zejména tehdy, když hovoří o těle. Například K. E. Hagin často zaměňuje pojmy tělo (ve smyslu řeckého sóma) a tělesnost (sarx).⁴⁸ Čtenář tak snadno může nabýt dojmu, že lidské tělo (fyzická schránka) je ze své podstaty zlé, a proto je třeba na ně pohlížet negativně. E. W. Kenyon zase ztotožňuje pojem tělo (sarx) se smysly. Takže když apoštol Pavel hovoří o myšlení těla (Řím 8,7), v Kenyonově interpretaci to znamená myšlení, které je založené na důkazech, které člověku poskytují jeho smysly. Takové poznání je podle něho velmi omezené a neschopné pochopit věci Božího Ducha. Smyslové poznání může být užitečné pouze tehdy, pokud je udrženo v podřízeném postavení vůči duchu. Důsledkem Adamova pádu bylo mimo jiné i to, že se smyslové poznání ujalo trůnu lidského rozumu. Je přesvědčen, že i když znovuzrozený duch může lidskou mysl do značné míry obnovit, konflikt mezi zjeveným a smyslovým poznáním v ní pokračuje až do smrti.⁴⁹ Problém hříchu podle Kenyona spočívá v hledání vlastní cesty, která je cestou sebeuspokojení a cestou smyslů. Proto je třeba smyslové

⁴⁵ KENYON, *Advanced Bible Course, Studies in the Deeper Life*, s. 17.

⁴⁶ Srov. KENYON, *New Creation Realities*, s. 157. Zde Kenyon říká: „Fyzické tělo není člověk, je pouze místem jeho pozemského přebývání. Stejně tak i rozumové schopnosti nejsou skutečným člověkem, nýbrž pouze jeho služebníky.“

⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 157.

⁴⁸ Srov. Kenneth E. HAGIN, *Vítězná církev*, Praha: Studio Petřina, 2012, s. 48. Hagin říká, že „tělo každého člověka chce dělat zlé věci bez ohledu na to, jak dlouho je člověk spasen nebo jak je duchovní, protože lidské tělo ještě nebylo vykoupeno. Na vykoupení našich těl jsme dostali od Boha směnku (1 Kor 15,53).“

⁴⁹ Srov. Essek W. KENYON, *The Two Kinds of Knowledge*, Lynnwood WA: Kenyon's Gospel Publishing Society, 2004, s. 50.

poznání potlačit a umožnit zjevenému poznání (Božímu slovu), aby zaujalo jeho místo.⁵⁰ Křesťany rozděluje do dvou tříd. V první skupině jsou ti, jejichž mysl je stále ovládaná smyslovým poznáním. Do druhé pak patří ti, jejichž duch a mysl jsou díky zjevenému poznání ve vzájemné harmonii. Pro ty, kteří patří do první kategorie, je skutečná víra nemožná, protože ta se rodí v duchu. Oproti tomu nevěra je dítětem smyslů.⁵¹ Proto je tak důležité, aby člověk umožnil svému znovuzrozenému duchu (skutečnému já) převzít vládu nad svým životem.

Kenneth E. Hagin staví na Kenyonově antropologickém dualismu a člověka definuje jako ducha, který má duši a žije v těle.⁵² Stejně jako Kenyon i on je přesvědčen, že skutečným „já“ člověka je jeho duch, který stojí v protikladu k vnějšímu člověku duše a těla.⁵³ Hagin nerad slyší, když se o člověku hovoří jako o tělesně-duchovní jednotě,⁵⁴ protože je přesvědčen, že takto pojatá antropologie je zavádějící. Ve svých spisech neustále zdůrazňuje, že člověk je duch, a ne tělo.⁵⁵ Tělo je pouze fyzickou schránkou, domem, v němž žijeme. Prostřednictvím těla pouze kontaktujeme svět (v němž však vládne Satan). A vzhledem k tomu, že toto lidské tělo má přirozené tendence ke zlu, je třeba ho udržovat v podřízenosti vůči vnitřnímu, duchovnímu člověku.⁵⁶ Duch může vládnout duši a tělu pouze za předpokladu, že věřící má v této oblasti poznání. Je přesvědčen, že Písmo je pramenem tohoto poznání, protože pouze v něm je klíč k úspěchu a vítězství.⁵⁷ V něm jsou zjeveny Boží pravdy, které musí být přijaty lidským duchem, aby v něm mohla růst víra. Jak pro Hagina, tak pro Copelanda je tato skutečnost klíčová, zvláště má-li být člověk úspěšný v překonávání obtížných životních situací. Copeland píše: „Když ses narodil znovu, tak ses podle Bible stal kostí z jeho kostí. Máš práva a privilegia (Božího dítěte), protože jsi narozený z Božího Duha. Bůh je v tobě znovu stvořen! Když zjistíš, kým jsi v Ježíši, celá tvoje

⁵⁰ Srov. KENYON, *The Two Kinds of Knowledge*, s. 49, 59.

⁵¹ Srov. tamtéž, s. 36.

⁵² Srov. HAGIN, *Trojí dimenze člověka*, s. 13.

⁵³ Srov. Kenneth E. HAGIN, *Jak být vedeni Božím Duchem*, Praha: Studio Petřina, 2014, s. 15. Zde Hagin říká: „Existuje vnitřní a vnější člověk. Vnější člověk není naším skutečným já. Vnější člověk je pouze domem, ve kterém žijeme, To, kým skutečně jsme, je vnitřní člověk, náš duch.“

⁵⁴ BOUBLÍK, *Teologická antropologie*, s. 60.

⁵⁵ Srov. HAGIN, *Vítězná církev*, s. 49.

⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 48.

⁵⁷ Srov. HAGIN, *Jak být vedeni Božím Duchem*, s. 29.

existence – tvoje zdraví, finanční otázky, sociální postavení – všechno dostane nový rozměr. Životní zkoušky skončí, když s nimi začneš jednat pomocí Božího Slova a v moci Ducha svatého, který v tobě přebývá. Máš vládnout jako král pod autoritou svého Pána a Spasitele Ježíše Krista.⁵⁸ Proto je tak důležité být si vědom svého znovuzrozeného ducha.⁵⁹ Jeho prostřednictvím Bůh v člověku pracuje, protože v něm přebývá Duch svatý.⁶⁰ Hagin je přesvědčen, že jak znovuzrození, tak křest v Duchu svatém jsou duchovní záležitosti, které oblast lidského těla a duše ovlivňují až zprostředkovaně. Ve své knize *Vítězná církev* píše: „Ačkoliv duch věřícího je znovuzrozen při jeho obrácení, na proměně své duše musí pracovat sám.“⁶¹ Člověk je tudíž zodpovědný za všechno, co se týká proměny jeho duše, jejímž nástrojem je Boží slovo.⁶² Tato skutečnost je důležitá zejména proto, že právě skrze tuto oblast Satan na člověka útočí. Hagin je přesvědčen, že „kdykoliv je zapotřebí určité obnovy nebo uzdravení uvnitř věřícího, vždy se to vztahuje k jeho duši, a ne k jeho znovuzrozenému duchu. Jestliže byl totiž lidský duch znovuzrozen, nepotřebuje žádnou další obnovu.“⁶³ V duchu je vše nové, nikoli v duši a v těle.⁶⁴ Do ducha je vlit Boží život. Skrze ducha přichází uzdravení duše a těla. Hagin je dokonce přesvědčen, že pokud křesťan hřeší, pak s tím jeho vnitřní člověk nemá nic společného.⁶⁵ Z výše uvedeného je patrné, že lidský duch se v antropologii Hnutí víry vyznačuje značným potenciálem.⁶⁶ V něm se rodí víra, která je nejen klíčem k vítěznému životu, ale i nutným předpokladem pro uchopení a přivlastnění si zaslíbení uvede-

⁵⁸ COPELAND, *Moc spravedlnosti*, s. 46–47.

⁵⁹ Srov. HAGIN, *Jak být vedeni Božím Duchem*, s. 141.

⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 138. Zde Hagin píše: „Duch svatý, který přebývá v našem duchu, s námi musí komunikovat skrze našeho ducha, ne skrze náš rozum. My, Duchem naplnění věřící, neustále mýlíme Boží vedení, děláme chyby a selháváme proto, že jsme svého ducha, který nás má vést, uzamkli do vězení. Místo něho jsme na trůn posadili poznání a intelekt.“

⁶¹ HAGIN, *Vítězná církev*, s. 33.

⁶² Srov. tamtéž, s. 33.

⁶³ Tamtéž, s. 34.

⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 54.

⁶⁵ Srov. HAGIN, *Jak být vedeni Božím Duchem*, s. 104. Hagin říká, že jako křesťan mnohokrát selhal. Jeho duch s tím však nikdy nesouhlasil a vždy se ho snažil přesvědčit, aby tak nejednal. Zdůrazňuje, že „budeme selhávat tak dlouho, dokud budeme své tělesnosti dovolovat, aby nás ovládala. Dokud svoji mysl neobnovíme Božím slovem, budou mít naše tělesnost a neobnovená mysl převahu nad naším duchem.“

⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 56.

ných v Písmu.⁶⁷ V důsledku toho se učení tohoto hnutí soustředí více než na vztah s Bohem na metodu, jak si vírou přivlastnit to, co pro člověka Kristus vykonal.⁶⁸

Své nadřazování ducha nad tělem a duší představitelé Hnutí víry zdůvodňují především odkazy na texty v Řím 8,4–7 a Gal 5,16–17, kde apoštol Pavel klade do protikladu Ducha a tělo. Pro naši studii je důležitý fakt, že Pavel zde nemá na mysli lidské tělo (sóma), nýbrž tělesnost ve smyslu řeckého sarx. Dalšími klíčovými texty, na jejichž základě představitelé Hnutí víry staví svůj pneumocentrický trichotomismus, jsou pasáže z 1 Sol 5,23 a Žid 4,12. Například Kenneth Copeland je přesvědčen, že pořadí v jakém jsou v 1 Sol 5,23 jmenovány jednotlivé složky člověka, určuje jejich význam. Tento pohled, který odmítá připustit myšlenku podstatné jednoty člověka, nejenže nereflktuje důležité aspekty biblické antropologie,⁶⁹ ale navíc byl církví odmítnut už na 4. konstantinopolském koncilu (869/870).⁷⁰ Atkinson je přesvědčen, že když Pavel vedle sebe staví ducha a duši (1 Sol 5,23), popisuje pouze tutéž nehmotnou část člověka v její vyšší a nižší podobě. Podle něho tento text mimo jiné vyjadřuje fakt, že „úplné osobní bytí“ člověka zahrnuje jak jeho tělesnou, tak i duševní a duchovní rovinu. Je přesvědčen, že Pavel zde klade slova tak, aby vyjádřila právě tuto jednotu hmotného a nehmotného principu, jimiž je člověk tvořen.⁷¹ Podobně i text z Žid 4,12 nelze chápat jako něco, co by potvrzovalo skutečnost ontologické oddělitelnosti ducha a duše. To, co se tyto verše snaží zdůraznit, je skutečnost pronikání Božího slo-

⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 72.

⁶⁸ Problém takto interpretované víry spočívá mimo jiné také v tom, že do jisté míry zameňuje víru v živého Boha a jeho milost za víru v systém Bohem daných duchovních zákonů (zjevených v Písmu). Kdo jedná v souladu s těmito zákony, uvádí věci do pohybu.

⁶⁹ Srov. McCONNELL, *Jiné evangelium*, s. 122. Biblické chápání člověka je celostní. Člověk je v jeho pojetí organickým celkem, nikoli souhrnem jeho částí. Tento pohled je charakteristický zejména pro židovskou antropologii. McConnell připomíná, že v „židovské antropologii je tělo pro identitu člověka právě tak důležité jako duch. Když Bůh stvořil člověka, utvořil ho z prachu země, vdechl do jeho chřípí dech života – a výsledkem bylo, že se člověk stal *nefešhaja* – duší živou (Gn 2,7). Tento výraz neoznačuje pouze duši, ale celého člověka. Člověk není pouze ‚prach ve větru‘, a zrovna tak ani pouze ‚dech Boží‘. Skutečně ‚já‘ je celé já, prach a dech tělo a duch.“

⁷⁰ Na tomto koncilu bylo řečeno, že v člověku je jen jediná duše, která utváří celý jeho duchovní a senzitivní život.

⁷¹ Srov. WILLIAM P. ATKINSON, *The „Spiritual Death“ of Jesus: A Pentecostal Investigation*, Bloomington: AuthorHouse, 2003, s. 134.

va do nejhlubších rovin člověka.⁷² Lidského ducha bychom tedy měli chápat spíše jako duchovní jádro, srdce či střed lidské existence, který člověka vnitřně sjednocuje a který je nejen podmínkou meziosobní vztahovosti, ale současně i jakýmsi orgánem komunikace s transcendencí.⁷³ Podobně hovoří i Munyon, když říká, že „duch je vyšší silou, která lidské bytosti etabloje v duchovním světě a umožňuje jim mít společenství s Bohem. Duch je sídlem duchovních kvalit, kdežto osobnostní rysy tkví v duši. Vzájemně je oddělovat ale nelze, protože duch je zapracován do samé tkáně duše.“⁷⁴ Lidská bytost je člověkem kvůli všemu, čím je. Bible vidí osobu jako celistvou bytost, a cokoli se dotýká jedné části, dotýká se celku.⁷⁵

3. SOUČASNÁ DISKUZE NAD PROBLEMATIKOU TEOLOGIE HNUTÍ VÍRY

Rostoucí vliv teologie Hnutí víry a její postupné pronikání do letničního a charismatického hnutí vyvolal nejen zájem o problematiku jejího učení, ale i diskuzi, již se účastnila řada teologů, z nichž mnozí se k letničnímu či charismatickému hnutí hlásili. To platí jak o Danielovi R. McConnellovi, tak o Hobartu Freemanovi,⁷⁶ Williamovi DeArteagovi či Gordonu Fee.⁷⁷

Jak již bylo výše řečeno, prvním, kdo otevřel diskuzi na toto téma, byl Charles Farah. Farah byl prvním teologem, který poukázal na úzký vztah mezi učním Hnutí víry a spisy E. W. Kenyona, jehož identifikoval jako „duchovního otce“⁷⁸ celého hnutí. Farahův spis *From the Pinnacle of the Temple*, jehož ústřední myšlenka je vyjádřena podtitulem *Faith or Presumption*, nepředstavuje kritiku samotného hnutí, nýbrž pouze určité formy jeho praxe, která se týkala uplatňování víry ve službě uzdravo-

⁷² Srov. tamtéž, s. 134.

⁷³ Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 298.

⁷⁴ Timothy MUNYON, „Stvoření vesmíru a lidstva,“ in *Systematická teologie*, ed. Stanley M. Horton, Albrechtice: Křesťanský život, 2001, s. 251.

⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 255.

⁷⁶ Hobart Freeman se dokonce hlásil k Hnutí víry.

⁷⁷ Gordon Fee, letniční teolog, patřil k nejvýraznějším kritikům teologie prosperity.

⁷⁸ Charles Farah se ve své práci *From the Pinnacle of the Temple* poměrně podrobně věnoval analýze Kenyonových spisů, ale nezabýval se otázkou historických kořenů a vlivů, které formovaly jeho teologický rámec.

vání. Farahův kritický pohled, k němuž ho vedl jeho pastorální zájem, se zaměřuje především na triumfalismus tohoto učení a jeho troufalost v přístupu k víře (víra ve víru). Upozorňuje na dualistický charakter této teologie, kterou identifikuje jako antropocentrickou,⁷⁹ a současně kritizuje její nedostatečně propracovanou eschatologii a tanatologii.⁸⁰ Oproti tomu christologickým a soteriologickým otázkám se Farah tolik nevěnuje.

Na práci Charlese Faraha navázal jeho žák Daniel R. McConnell, jehož dizertační práce *The Kenyon Connection: A Theological and Historical Analysis of the Cultic Origins of the Faith Movement* (Kenyonovo spojení: Teologická a historická analýza kultických počátků Hnutí víry) jejíž rozšířené vydání bylo publikované v roce 1988 pod názvem *Different Gospel*.⁸¹ Tato studie, jak ostatně název napovídá, se věnuje především otázkám historických kořenů a vlivů, které formovaly teologii Hnutí víry. McConnell v této práci rovněž předkládá biblickou a teologickou analýzu, v níž se snaží prokázat souvislost mezi učním Hnutí víry a metafyzickými kulty přelomu devatenáctého a dvacátého století, zejména Novým myšlením a Křesťanskou vědou. Současně s touto analýzou nabízí i exegetickou odpověď na sporné doktrinální otázky, které v souvislosti s touto teologií vyvstávají (dualistické pojetí člověka, problematika Kristovy duchovní smrti, otázka prosperity, zjeveného poznání apod.). Kenyona ukazuje jako skutečného „duchovního otce“ celého hnutí a současně přináší řadu cenných biografických údajů vztahujících se k jeho klíčovým aktérům, včetně jejich historického a společenského pozadí. McConnell je také jedním z prvních teologů, kteří upozornili na souvislost mezi Kenyonovým učním a filozofií Nového myšlení.⁸² Je přesvědčen, že Kenyon v průběhu svého studia na Emersonově koleji nasál filozofii Nového myšlení, a tu pak pak rozvíjel ve své vlastní teologii.⁸³ Jeho myšlenky pak skrze Hagina, který z Kenyona značně čerpal, vstoupily do teologie Hnutí ví-

⁷⁹ Charles FARAH, *From the Pinnacle of the Temple*, Plainfield: Logos International, 1994, s. 136.

⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 159–164.

⁸¹ V roce 1996 tato kniha vyšla pod stejným názvem (*Jiné evangelium*) i v České republice.

⁸² McConnell je přesvědčen, že filozofie Nového myšlení měla na Kenyona formativní vliv, a to především díky jeho studiu na Emersonově škole řečnického umění (1891–1892), která byla těmito kulty značně ovlivněna. Charles W. Emerson, který v době Kenyonova studia tuto školu vedl, byl konvertitou ke Křesťanské vědě. Jako profesori na této škole působili i E. W. Trine a H. Drummond.

⁸³ Srov. MCCONNELL, *Jiné evangelium*, s. 59.

ry.⁸⁴ Mezi touto teologií a filozofií Nového myšlení McConnell spatřuje paralely nejen v terminologii, ale i v základních doktrínách. Kultické paralely v této teologii jsou podle McConnella pozitivní mentální postoj a vyznávání, pojetí prosperity, zdůrazňování božské přirozenosti člověka, dostupnosti Boží moci a skutečnosti, že hřích, nemoc a problémy člověka jsou ve své podstatě důsledkem nesprávného myšlení.⁸⁵ Paralely vidí i v tom, že jak Nové myšlení, tak představitelé Hnutí víry vše definují v duchovních pojmech. V teologii Hnutí víry stejně jako v učení Nového myšlení jsou věci neviditelné příčinnou a viditelné účinkem. Věci neviditelné jsou skutečné, zatímco věci viditelné jsou neskutečné a proměnlivé.

Krátce po McConnellovi předložil svou dizertační práci Dále H. Simmons (1985). Její upravené vydání vyšlo v roce 1997 pod názvem *E. W. Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*. Simmons v této práci přináší vyčerpávající sociologicko-historickou analýzu kořenů Kenyonova učení. Současně zpochybňuje předchozí McConnellův pohled na Kenyonovu teologii jako závislou na heterodoxních zdrojích. Předmětem jeho výzkumu, jak již název naznačuje, byl Kenyon a jeho soudobé prostředí. Stejně jako McConnell i Simmons připouští možnost Kenyonovy závislosti na terminologii Nového myšlení, ale oproti němu zaměřuje svou pozornost na vliv učení představitelů hnutí vyššího křesťanského života.⁸⁶ Upozorňuje na skutečnost, že se v určitých aspektech svého zaměření obě skupiny vzájemně moc nelišily. Připomíná, že stejně jako Nové myšlení i představitelé hnutí vyššího křesťanského života se soustředili na jednotu s Bohem jako na cíl lidského života. Ale na rozdíl od Nového myšlení tuto cestu vyhradili pouze věřícím.⁸⁷ Podobně jako autoři Nového myšlení i oni viděli lidské „já“ jako překážku této jednoty. Kladli důraz na „vyšší křesťanský život“, v němž se člověk zříká vlastního úsilí o svatost. Místo tohoto úsilí zdůrazňovali nutnost „vyprázdnění

⁸⁴ McConnell jako první upozornil na skutečnost, že Kenneth Hagin významně čerpal z Kenyoných spisů, aniž by přiznal svůj zdroj. V této souvislosti píše: „Hagin z Kenyona opisoval opakovaně a ve velkém. Není nikterak přehnané tvrdit, že právě ty doktríny, které v nezávislém charismatickém hnutí z Kennetha Hagina a Hnutí víry učinily tak výraznou a mocnou sílu, jsou všechny opsány z E. W. Kenyona.“ Srov. McCONNELL, *Jiné evangelium*, s. 21.

⁸⁵ Srov. McCONNELL, *Jiné evangelium*, s. 51.

⁸⁶ Zdá se, že Simmons byl první, kdo poukázal na vztah mezi Kenyonovou teologií a učením představitelů vyššího křesťanského života.

⁸⁷ Srov. SIMMONS, *E. W. Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*, s. 92.

se“ od sebe sama a naplnění Duchem svatým, skrze něhož člověk získává moc nad hříchy těla. Simmons připomíná, že podobně jako Kenyon i představitelé hnutí vyššího života ve své antropologii učili, že tělo (ve smyslu řeckého *sarx*) a Duch Boží jsou dvě vzájemně antagonistické síly, jimiž je křesťan ovládán. Stejně jako představitelé Hnutí víry i většina stoupenců vyššího života, rozlišovala mezi tělesným a duchovním křesťanem. Z jejich perspektivy je duchovním člověkem ten, kdo se nechá vést Duchem svatým. Oproti tomu tělesný člověk umožňuje svému tělu a své vůli zaujmout ve svém nitru místo, které by mělo náležet Duchu svatému. Simmons také ukazuje, že stejně jako v antropologii Hnutí víry i v hnutí „vyššího života“ je jedinec popisován v triadických pojmech. Tělo v jeho učení koresponduje spíše s „tělesností“ člověka, která je v neustálé opozici vůči Bohu. Duše je ztotožňována s vůlí a je na ní nahlíženo jako na strážce, který kontroluje to, co člověka bude ovlivňovat. Duch je ztotožňován s obnoveným a znovuzrozeným srdcem jedince. Na základě srovnání základních věroučných důrazů Nového myšlení a vyššího křesťanského života Simmons dochází k závěru, že Kenyonova teologie vykazuje více paralel s učením hnutí vyššího křesťanského života než s Novým myšlením. Simmons nepopírá, že Kenyonovo učení je do značné míry synkretické, ale zpochybňuje McConnelllovy závěry o podstatné závislosti jeho učení na filozofii Nového myšlení. Jeho studie, kterou posléze ocenili jak Bowman, tak McIntyre, předkládá velmi podrobnou analýzu Kenyonova historického a sociálního prostředí, a je proto nepostradatelná pro ty, kteří chtějí porozumět této teologii v širších souvislostech.

Dalšími teology, kteří přispěli k diskuzi nad problematikou teologie Hnutí víry, byli William DeArteaga a Joe McIntyre. Oba uvedené autory spojuje snaha o rehabilitaci této teologie. DeArteaga ve své práci *Quenching the Spirit* předkládá kritiku McConnelllovy práce a Kenyona vyzdvihuje jako postavu, která svým učením pozitivně ovlivnila nejen Hnutí víry, ale i hlavní proud charismatického křesťanství.⁸⁸ Uznává, že Kenyon mohl být filozofií Nového myšlení do jisté míry ovlivněn. Je však přesvědčen, že z těchto idejí Kenyon přijal pouze ty, které byly v souladu s biblickým učením.⁸⁹ McConnelllovu kritiku nazývá „farizejskou“ s odkazem na skutečnost, že farizejové také odmítali každé dílo

⁸⁸ William DEARTEAGA, *Quenching the Spirit*, Altamonte Springs: Creation House, 1992, s. 175, 223, 243.

⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 175.

Ducha svatého, které neuměli vysvětlit a které nekorespondovalo s jejich učením.⁹⁰ McIntyre oproti DeArteagovi předkládá ve své práci *E. W. Kenyon and his Message of Faith: The True Story* podrobnou teologickou a biblickou analýzu Kenyonova učení. Stejně jako DeArteaga i on kritizuje McConnelovu práci jako zavádějící a vytýká mu, že ve své práci opomíjí působení celé řady dalších vlivů. V polemice s jeho závěry připomíná, že z dosud publikovaných spisů je zřejmé, že Kenyonova antropologie začala být výrazně trichotomistická až mnoho let poté, co opustil Emersonovu školu řečnického umění.⁹¹ Je přesvědčen, že Kenyonovo učení v tomto směru odráží mnohem více vliv Jessie Penn-Lewisové⁹² než Emersona a Trineho. Knihy Penn-Lewisové se navíc našly v Kenyonově pozůstalosti a McIntyre v této souvislosti zmiňuje jeden rozhovor, v němž se Kenyon přiznává, že byl učením Penn-Lewisové po celá léta fascinován.⁹³ V této souvislosti také připomíná, že nejen Kenyon, ale i většina tehdejších konzervativních evangelikálů popisovala člověka v triadických pojmech. Například již výše zmíněná Penn-Lewisová učila, že člověk potřebuje mít silného ducha více než silnou mysl (oblast duše). Má-li být lidský duch silný, pak je třeba, aby ho člověk sytil duchovní potravou, kterou představuje Písmo. Z její perspektivy je silný duch předpokladem silné mysli. Toto učení je velmi podobné tomu, co nacházíme u Kenyona (i on neustále zdůrazňuje nutnost sytit lidského ducha Písmem). McIntyre je přesvědčen, že Kenyonovo chápání lidské podstaty v tomto směru následuje spíše keswické učitele než učení Nového myšlení.⁹⁴

⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 18–20, 230.

⁹¹ Joe MCINTYRE, *E. W. Kenyon and his Message of Faith: The True Story*, Boethell, WA: Empowering Grace Ministries, 2010, s. 15. McIntyre připomíná, že z dosud publikovaných spisů je zřejmé, že Kenyon ještě dvanáct let poté, co studoval na Emersonově koleji, lidské bytí definoval jako jednotu tvořenou fyzicko-duchovním principem.

⁹² Srov. tamtéž, 16. Jessie Penn-Lewisová se hlásila k tzv. „keswickému hnutí“, které bylo britským ekvivalentem hnutí vyššího křesťanského života (jehož počátky jsou v USA spojené s hnutím svatosti). Vznik hnutí se datuje do roku 1876. Toto hnutí kladlo důraz na „vyšší dimenzi duchovního života“, kdy člověk opustí své úsilí žít život libý Bohu a tuto svou snahu zamění za úplné vyprázdnění sebe sama a naplnění Duchem svatým. Keswické hnutí bylo oproti hnutí svatosti méně emocionální, ale základní důrazy zůstávaly stejné. K nim patřil důraz na křest v Duchu svatém jako na druhé požehnání, díky němuž člověk získává jednak moc nad hříchem, jednak zmocnění ke službě. Tato zkušenost má nižší váhu než obrácení, ale přivádí člověka do hlubšího vztahu s Bohem.

⁹³ Srov. MCINTYRE, E. W. *Kenyon and his Message of Faith: The True Story*, s. 16.

⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 16.

Dalším teologem, který se zabýval teologií Hnutí víry, byl Robert M. Bowman. Ve své práci *The Word-Faith Controversy* se soustředí na analýzu vlivů, které pomáhaly formovat tuto teologii, a současně otevírá otázku jejího spojení s učením E. W. Kenyona. Zpochybňuje McConnellovu závěry a stejně jako Simmons dochází k přesvědčení, že Kenyonská teologie má své základy v učení hnutí vyššího křesťanského života. Předností Bowmanovy práce je důkladná biblická analýza toho, co Hnutí víry skutečně učí a co mu je jeho oponenty pouze podsouváno.⁹⁵ Ve své práci se zaměřuje především na problematické antropologické a christologické aspekty tohoto učení, jeho sporné epistemologické a soteriologické otázky ponechává stranou. Bowman je velmi kritický zejména k trichotomismu, jak je definován v teologii Hnutí víry, a připomíná jeho dualistický charakter a platónský základ. Je přesvědčen, že antropologie, která tvrdí, že Bůh nemůže komunikovat s lidskou duší jinak než prostřednictvím ducha, nutně vede k anti-intelektualismu. Píše: „Nejhorším důsledkem takto pojaté trichotomie je přesvědčení, že Bůh nehovoří k lidské mysli – nepožaduje po nás, abychom mysleli logicky a racionálně – ale hovoří pouze k našemu duchu. Toto je pietistický postoj, který je ve svém důsledku katastrofální. Otevírá totiž cestu k tomu, aby křesťané přijali učení, které může být iracionální.“⁹⁶ Bowman současně upozorňuje na fakt, že trichotomní pojetí člověka není v dějinách teologie ničím novým. „Dichotomní pohled je rozšířenější mezi těmi, kteří se hlásí k augustiníanské a reformované tradici. Oproti tomu trichotomní pojetí člověka je v dějinách teologie spojované spíše s alexandrijskou, wesleyánskou či pentekostální tradicí.“⁹⁷

Dalším z teologů, kteří se věnovali analýze základních doktrín teologie Hnutí víry, je Andrew Perriman. Ve své práci *Faith, Health and Prosperity* se snaží vést spíše dialog a v tomto rozhovoru užívá smířlivějšího tónu. Stejně jako většina autorů před ním i on vidí v učení tohoto hnutí řadu omylů. Ty však chápe jako něco, co odráží a zrcadlí nedostatky evangelikalismu, z nichž je však možné se poučit.⁹⁸ Současně s analýzou základních doktrín tohoto učení upozorňuje na jejich ústřední problém,

⁹⁵ Srov. Robert BOWMAN, *The Word-Faith controversy*, Grand Rapids: Baker Books, 2001, s. 9–13; 129.

⁹⁶ Tamtéž, s. 103.

⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 31.

⁹⁸ Srov. Andrew PERRIMAN, *Faith, Health and Prosperity*, Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 2003, s. 101.

který spočívá v nesprávné hermeneutice učitelů Hnutí víry.⁹⁹ Bowman připouští, že Kenyon při formulování svého učení byl ovlivněn nejen Novým myšlením, ale i hnutím vyššího křesťanského života. Je také přesvědčen, že se tyto dvě skupiny ve svých základních důzřezích moc nelišily. Píše: „Tyto dva proudy nebyly zcela odlišné. Sdílely společné zájmy a důzřezy. Jejich terminologie i argumenty se místy prolínaly a Kenyon toho nejlepším příkladem.“¹⁰⁰

Lze tedy konstatovat, že ne každý přijal McConnellovu tezi o závislosti Kenyonovy teologie na učení Nového myšlení. Jeho kritická práce ale strhla lavinu dalších studií, které vnesly do celé problematiky nové poznatky a nové objevy. Otevřely cestu k vyváženější debatě, v níž se ukázala větší ochota naslouchat argumentům i druhé strany. Pomineme-li DeArteagu, kterého lze považovat za nekritického obhájce Kenyonovy a Haginovy teologie, Simmonsova, Bowmanova i Perimanova práce předkládá mnohem objektivnější a podrobnější analýzu učení Hnutí víry, než jakou předložil McConnell. Studium jednotlivých příspěvků ale také ukazuje i na vzrůstající opozici vůči tomuto hnutí z vlastních řad (z řady těch, kteří se hlásí k letničnímu či charismatickému hnutí). Převážná část diskuze, kterou toto učení vyvolalo, se soustředila na dvě základní oblasti. První je hledání odpovědi na otázku, jaké učení skutečně formovalo tuto teologii. Druhou oblastí, na níž se soustředila pozornost, byla biblická exegeze a hermeneutika učitelů Hnutí víry, v níž většina diskutujících spatřovala hlavní problém současné teologie Hnutí víry.

ZÁVĚR

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

Svým pojetím se antropologie Hnutí víry v mnoha aspektech přibližuje Novému myšlení, v němž jsou duše a mysl definovány jako tvůrčí

⁹⁹ Srov. tamtéž, s. 81–93.

¹⁰⁰ Srov. tamtéž, s. 76.

síly ovlivňující fyzické procesy v těle. Ale na rozdíl od Nového myšlení představitelé Hnutí víry jednoznačně odmítají přijmout myšlenku božské podstaty všech lidí bez rozdílu.¹⁰¹ Podíl na božské přirozenosti ve svém učení přiznávají pouze těm, kteří přijali Krista. Tato antropologie se stává ambivalentní, aniž by si toho její představitelé byli vědomi. Pokud tedy tvrdí, že neobrácený člověk je vitálně spojen se Satanem do té míry, že všechny jeho myšlenky jsou příjemné tomuto otci lži, jak potom tento člověk může toužit po Bohu a přibližovat se mu.¹⁰² Zrovna tak je více než problematické pojetí vykoupení, v němž Bůh člověku udílí svou vlastní přirozenost. Jestliže znovuzrození přivádí člověka do tak dokonalého sjednocení s Bohem, jak potom můžeme hovořit o rozvoji lidského ducha.¹⁰³ Tento rozvoj by pak byl spíše epistemologickou než ontologickou záležitostí. Jednalo by se spíše o proces sebe-uvědomování, což ovšem připomíná pohled Nového myšlení. Učení Hnutí víry ale oproti Novému myšlení dává tento rozvoj ducha a obnovu mysli do souvislosti s působením Božího slova.

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

Pro antropologii Hnutí víry je klíčová otázka, jak vést vítězný křesťanský život (vítězství nad hříchem, nemocí a nepříznivými životními okolnostmi). V tomto směru je třeba připustit vliv nejen Nového myšlení, ale i učení vyššího křesťanského života, které řešilo podobné otázky. Ale zatímco stoupenci Nového myšlení (stejně jako představitelé vyššího křesťanského života) viděli sjednocení s Bohem jako cíl lidského života, stoupenci Hnutí víry toto sjednocení vidí jako výchozí bod. V něm se obnovuje původní lidské postavení, které člověka umisťuje do stejné kategorie s Bohem. Oblast ducha je pro ně sférou víry, která je klíčem

¹⁰¹ Srov. KENYON, *Father and his Family*, s. 154. Zde se Kenyon výslovně staví proti tomuto učení. Říká, že „každé falešné náboženství, které popírá vtělení Ježíše Krista, se pokouší poskytnout teorii univerzálního vtělení proto, aby povzbudilo k vyššímu morálnímu a duchovnímu životu. Teosofie se nás pokouší přimět k víře, že všichni lidé mají božskou přirozenost. Podle nich v každém člověku přebývá tzv. božská jiskerka a nové narození znamená jednoduše její probuzení a rozhoření. Pokud by člověk v sobě měl božskou jiskerku, pak už by byl Božím vtělením.“

¹⁰² Srov. SIMMONS, E. W. *Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*, s. 103.

¹⁰³ Srov. KENYON, *Advanced Bible Course, Studies in the Deeper Life*, s. 185.

k úspěšnému životu. Ve svém důsledku se tak toto učení soustředí spíše na lidskou svrchovanost než na svrchovanost Boží. Dalším problémem, na který v této souvislosti upozorňuje V. L. Purdy, je, že toto hnutí definuje víru jako určitou techniku, která se spíše než na Boha soustředí na principy či kroky, jak manipulovat Boží mocí. Ken Blue, kterého Purdy cituje, v této souvislosti poukazuje na skutečnost, „že se americký optimismus zvyklý zdolávat překážky spojil s křesťanským fundamentalismem a dal vzniknout triumfalistickému teologickému hybridu, přitažlivému, ale současně i nebezpečnému.“¹⁰⁴

The Concept of a Man within the Theology of the Word-Faith Movement

Keywords: Spirit; Soul; Body; Flesh; Divine nature; Human nature; New Thought; The Word-Faith movement; Anthropology; The Higher Christian Life movement; Identification; Deification; Redemption

Abstract: The paper focuses on an analysis of the anthropological Word-Faith movement and its participation or identification doctrine which is closely connected to their understanding of redemption and human deification. A brief introduction and an overview of the current debate about the topic is also included in the analysis. The works of E. W. Kenyon, K. Hagin and K. Copeland represent the main source of material, as they all are considered the most influential representatives of this movement.

Mgr. Michaela Maratová
Katedra filozofie a religionistiky
TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
maratm00@tf.jcu.cz

¹⁰⁴ Vernon L. PURDY, „Boží uzdravování,“ in *Systematická teologie*, ed. Stanley M. Horton, Albrechtice: Křesťanský život, 2001, s. 530.