

HŘÍCH A LIDSKÁ PŘIROZENOST: HISTORICKÝ KONTEXT

Darius W. Jankiewicz

Z knihy *Salvation: Contours of Adventist soteriology*, s. 91-117, MI: Andrews University Press, Berrien Springs

<https://core.ac.uk/download/pdf/234108131.pdf>

Pro Tajemství Bible zpracoval Ladislav Hodač

Kniha Genesis začíná popisem stvoření a krátkým výrokem, který shrnuje Boží dílo: **Genesis 1:31** „**Bůh viděl všechno, co učinil, a hle, bylo to velmi dobré**“.¹ To zahrnovalo stvoření Adama a Evy jako dokonalých, svobodných a morálních bytostí, které měly vládnout nad stvořením. Následně, prostřednictvím jednání Adama a Evy, vstoupil do lidského světa hřích a změnil dynamiku Božího vztahu s lidstvem. Tajemným a nevysvětlitelným způsobem ovlivnil vstup hříchu také vnitřní fungování lidské přirozenosti. Zatímco popis stvoření v knize Genesis představuje lidské bytosti jako vrchol stvoření, oděné slávou a obdařené svobodou volby, následující vyprávění Starého i Nového zákona líčí lidstvo jako zjevně neschopné změnit svou hříchem poznamenanou přirozenost a zoufale potřebující spásu. Ačkoli autoři Starého zákona uznávají lidskou svobodu, vidí člověka zapleteného do hříchu v různých podobách a neschopného se z něj vymanit.² David proto píše: **Hle, byl jsem zplozen v nepravosti, matka mě počala v hříchu. Žalm 51:7** a **Ničemové se odcizili již z matčina lůna; bloudili od početí a mluvili lež. Žalm 58:4; Izajáš 1:5** nařiká: „Celá hlava je nemocná a celé srdce zemdlené.; a **Jeremjáš 13:23 a 17:9** přitakává: „Cožpak může Kúšijec změnit svou kůži anebo leopard své skvrny? ... Srdce je lstivé nade vše, je nevyléčitelné“. Uprostřed oceánu lidského hříchu je Bůh představován jako jediný Spasitel lidstva. **Izajáš 43:11** **Já, já jsem Hospodin a kromě mne žádný zachránce není. Izajáš 45:21** **Oznamte a předložte fakta, jen ať se spolu poradí. Kdo to odedávna zvěstoval, odedávna to oznamoval? Zdali ne já, Hospodin? Vždyť není jiného Boha kromě mě. Jiný Bůh, spravedlivý a zachraňující, mimo mě není.**

Nový zákon také představuje spíše pesimistický pohled na lidskou přirozenost, přičemž zároveň uznává možnost skutečné svobody volby. Například v knize Římanům apoštol Pavel důrazně popisuje hříšný stav všech lidí (kap. 3–8); kvůli hříchu jednoho člověka *všichni* zhřešili, podléhají smrti a potřebují pokání (kap. 5:12–6:4). V **Efezským 2:3** označuje lidstvo „svou přirozeností jako děti hněvu“. **Mezi nimi jsme kdysi i my všichni žili v žádostech svého těla, dělali jsme to, co se líbilo tělu a mysli, a tak jsme byli svou přirozeností děti hněvu tak jako ostatní.** Podobně i apoštolové Jan a Jakub hodnotí stav lidstva jako zoufalý. V **1. listu Janově 1:8 a 10**, Jan svým čtenářům říká: **Řekneme-li, že hřích nemáme, klameme sami sebe a pravda v nás není. A dále: Řekneme-li, že jsme nezhřešili, děláme z něj lháře a jeho slovo v nás není. Jakub souhlasí: Neboť všichni často chybujeme. Jakub 3:2.** Když mluví o zkažené lidské přirozenosti, představuje lidský jazyk: **Jakub 3:8...ale jazyk neumí zkrotit nikdo z lidí. Je to nepokojné zlo, plné smrtonosného jedu.** Zároveň, stejně jako proroci Starého zákona, i autoři Nového zákona prohlašují Boha, Ježíše Krista, za jediného Spasitele lidstva. **Skutky 4:12 A v nikom jiném není záchrana; neboť není pod nebem jiného jména daného lidem, v němž bychom měli být zachráněni. 1. list Timoteovi 2:5 Je totiž jeden Bůh, jeden je také prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš, 1. list Timoteovi 4:10** Proto se namáháme a zápasíme, že máme naději v živém Bohu, který je **Zachráncem všech lidí, zvláště věřících.** Navzdory tak ponurému hodnocení lidské přirozenosti se zdá, že velká část Nového zákona potvrzuje existenci milostí obdařené lidské svobody volby např. **Skutky 17:30** **Když tedy Bůh přehlédl ty doby nevědomosti, nařizuje nyní lidem, aby všichni a všude činili pokání. Římanům 6:16** **Což nevíte, že komu se propůjčujete jako otroci k poslušnosti, toho posloucháte, toho jste otroky: buď hříchu, který vede ke smrti, nebo poslušnosti, která vede ke spravedlnosti?**³

Ačkoli Písmo jasně představuje ubohý stav lidstva a jeho zoufalou potřebu Spasitelovy milosti, neobsahuje systematické vysvětlení hříchu a jeho povahy. Navíc inspirovaní autoři neposkytují teologická vysvětlení otázek jako: Jaký byl dopad Adamova hříchu (prvotního lidského hříchu) na

lidskou přirozenost? Jak funguje jeho zjevný přenos z rodičů na děti po nesčetné generace lidstva? Jsou hříšné činy výsledkem svobodné morální volby nezkažené lidské vůle, nebo jsou výsledkem hluboce zakořeněné zvrácenosti lidské přirozenosti? Jsou lidé při narození nevinní a dobří, nebo jsou z podstaty zlí a zkažení?

Tváří v tvář různým heretickým učení si post-apoštolské křesťanství vzalo za úkol tyto otázky vyjasnit, což vedlo k mnoha, často protichůdným, názorům. V průběhu staletí se křesťanské chápání dopadu prvotního hříchu na lidskou přirozenost a míry Boží milosti potřebné k záchraně hříšníků pohybovalo mezi dvěma extrémy: tzv. vysokou (optimistickou) a nízkou (pesimistickou) antropologií. První znamenalo minimální vliv Adamova hříchu na lidskou přirozenost a existenci relativně neporušené lidské svobodné vůle, druhé znamenalo významný vliv na lidskou přirozenost, který ji činí neschopnou volit dobro.

Účelem této kapitoly je stručně představit křesťanské interpretace prvotního hříchu a jeho vlivu na lidskou přirozenost. Antropologické otázky, které trápily křesťanské myslitele po staletí, jsou také ústředním bodem adventistického chápání hříchu, smíření a spasení. Historický přehled tohoto vývoje může být proto užitečný pro pochopení kontextu současné adventistické diskuse o spasení.

POHLEDY NA PRVOTNÍ HŘÍCH A LIDSKOU PŘIROZENOST DO 5. STOLETÍ

Diskuse o povaze prvotního hříchu a jeho dopadu na lidskou přirozenost začala vážně až na počátku pátého století a je dnes známá jako Pelagiánská kontroverze.⁴ Tato debata byla významně ovlivněna pomalým znovuoobjevením plného božství Krista v období před a po Nicejském koncilu a rostoucím porozuměním Jeho role v procesu spásy. To však neznamená, že křesťanští spisovatelé o hříchu a jeho dopadu na lidskou přirozenost před nicejským koncilem neměli co říci.

Odkazy na Adamův hřích a jeho vztah k lidské přirozenosti nejsou v dílech nejranějších post apoštolských křesťanských autorů, známých jako apoštolští otcové, nijak výrazně zastoupeny, ačkoli většina z nich uznává všeobecnost hříchu.⁵ Tato skupina autorů se zdála být více znepokojena morálním životem věřících než rozvíjením soudržných teologických systémů.⁶ Ve spisech autorů, jako jsou Klement Římský a Ignác Antiochijský, a v prvním křesťanském katechismu *Didaché* proto najdeme jen málo narážek na hřích a žádné na jeho původ a vliv na lidskou přirozenost.⁷ Obecně však lze říci, že kvůli moralistickému důrazu kladenému na křesťanské věřící se zdálo, že apoštolští otcové zastávali optimistický pohled na lidskou přirozenost a její přirozené schopnosti. Bernhard Lohse k tomu poznamenal, že „mezi ranými církevními otci převládalo obecné přesvědčení, že člověk je vybaven svobodnou vůlí a že žádný hřích ho nemůže účinně odradit od rozhodnutí pro dobro a od vyhýbání se zlu“.⁸ Toto chápání hříchu, jak poznamenává J. N. D. Kelly, rozhodně oslabilo myšlenku vykoupení, která byla v Novém zákoně tak rozšířená.⁹

V druhé polovině druhého století se objevila sofistikovanější skupina teologů, známá jako apologetové, která se zabývala obranou křesťanství a bojem proti řadě heretických učení té doby.¹⁰ Právě v jejich spisech se začíná objevovat postupný vznik různých teorií o hříchu a jeho dopadu na lidstvo. Co se týká optimismu ohledně vlivu hříchu na lidskou přirozenost a schopností lidstva přispět k procesu spasení, lze obecně říci, že apologetové šli po stopách apoštolských otců. Justin Mučedník (zemřel kolem roku 165) je pravděpodobně prvním křesťanským myslitelem, který hovořil o univerzálním problému hříchu. Učil, že zatímco lidstvo se ocitlo pod prokletím hříchu, toto prokletí nebylo ničím jiným než fyzickou smrtí. „Lidstvo ... od Adama upadlo pod moc smrti.“¹¹ Ačkoli lidé bojují se sklony ke zlému,¹² ty byly zjevně výsledkem démonického působení a špatného příkladu jiných lidí.¹³ Zatímco potvrdil existenci lidské svobodné vůle, Justin věřil, že poslušnost Božímu zákonu poskytuje univerzální lék na hřích.¹⁴ Justinův současník Theofilus z

Antiochie (zemřel kolem roku 181) věřil, že lidé byli původně stvořeni v neutrálním stavu s možností smrtelnosti i nesmrtelnosti, i když tento stav nebyl dokončen. Nesmrtelnost závisela na schopnosti jednotlivce zůstat poslušný Božím přikázáním. Od doby prvního hříchu jsou lidé vystaveni oslabující moci zlého ducha, kterou musí překonat uplatněním své vůle.¹⁵

Spisy Ireneje z Lyonu (zemřel kolem roku 202), které se nakonec staly normativními pro ranou křesťanskou teologii, představují první teologickou diskusi o hříchu a jeho povaze. Irenej se jeví jako první z raných teologů, který rozvinul počáteční doktrínu o prvotním hříchu.¹⁶ Stejně jako jeho předchůdci však i on nadále zastával silně optimistický pohled na člověka. Irenej stejně jako Theofilus věřil, že Bůh stvořil lidské bytosti se schopností dosáhnout dokonalosti skrze poslušnost. Věřil, že byli stvořeni k Božímu obrazu, ale ne k Jeho podobě. Adam a Eva měli v rajske zahradě šanci dosáhnout bohaté plnosti dokonalosti. Svou neposlušností však ztratili původní příležitost¹⁷ a smrt vstoupila do světa „jako akt milosrdenství vůči Adamovi a Evě, zejména s ohledem na jejich nezralost a nezkušenost, a aby bylo zabráněno tomu, že zůstanou navždy neposlušnými.“¹⁸ Vše však nebylo ztraceno, protože díky jejich poslušnosti a navzdory přítomnosti hříchu ve světě mohl Bůh pokračovat v práci s lidmi a dovést je do stavu dokonalosti, který byl původně pro lidstvo určen.¹⁹ Stačilo, aby byli jeden den poslušní Bohu, a mohli se znovu stát nesmrtelnými.²⁰ Hřích je tedy v Irenejových spisech chápán jako neposlušnost. Hříšná přirozenost je stav nezralosti, umocněný hříchem prvního páru, který se přenáší na jejich potomky. Na těch, kteří následovali Ireneje, bylo, aby vysvětlili mechanismus tohoto přenosu, protože on se touto otázkou nezabýval. Konečným cílem plánu spásy je obnovení lidských bytostí, které, byť zůstanou stvořenými bytostmi, mohou nakonec skrze svou poslušnost mít podíl na Boží slávě.²¹ Vtělený Kristus slouží jako vzor konečné dokonalosti, které může lidstvo dosáhnout.²² „Svou transcendentní láskou,“ píše Irenej, „se [Kristus stal] tím, čím jsme my, aby nás mohl přivést k tomu, čím je On sám.“²³

Zatímco Irenej byl prvním, kdo spekoval o hříchu a jeho povaze, jeho mladší současník Tertullian (ca. 160–ca. 225) byl prvním křesťanským myslitelem, který rozvinul pojem toho, co se později stalo známým jako prvotní hřích.²⁴ Věřil, že duše se přenáší z člověka na člověka prostřednictvím fyzického plození,²⁵ a učil, že když Adam padl, padlo s ním celé lidstvo. Člověk byl hříšný jednoduše proto, že byl spřízněn se svým prvním „výhonkem“, Adamem. Skrze jeho hřích se tak lidstvo nakazilo nejen smrtí jako důsledkem, ale Adamova padlá přirozenost se stala součástí jeho potomstva.²⁶ Takové chápání lidské situace však Tertullianovi nebránilo, aby také silně zdůrazňoval úplnou svobodu vůle²⁷ a schopnost lidí osvobodit se od hříchu poslušností, skutky pokoření, asketismem a dokonce mučednictvím. Jakmile byl Bůh spokojen s lidským pokolením, naplnil nitro hříšníka svou obnovující milostí.²⁸ Východní křesťanští myslitelé počátku třetího století, Klement Alexandrijský a Origenes, nesdíleli Tertullianovo přesvědčení, že celé lidstvo bylo přítomno v Adamovi, když zhřešil.²⁹ Souhlasili však s univerzální hříšností lidstva, kterou připisovali spíše špatnému vlivu rodičů na děti než jakýmkoli zděděným slabostem. Adam byl podle nich stvořen k obrazu Božímu, ale ne k Jeho podobě (tj. ve stavu dokonalosti). Bůh stvořil Adama se schopností hřešit a Adam se rozhodl touto cestou jít. V důsledku toho se dostal pod vliv satana a stal se předmětem smrti a úpadku.³⁰ To se však nevztahovalo na Adamovu svobodnou vůli, ale ovlivnilo to pouze jeho intelekt. Prostřednictvím uplatnění své svobodné vůle bez vnějšího vlivu se lidé mohli rozhodnout vydat se na cestu spásy známou jako *theosis*, neboli zbožštění.³¹ V tomto kontextu je třeba poznamenat, že stejně jako jejich předchůdci byli i Klement a Origenes subordinacionisté³² a věřili, že Ježíš Kristus poskytl lidem nejjasnější cestu k dosažení stavu dokonalého sjednocení s božským.³³

Teprve ve třetím století, v kontextu debaty o křtu nemluvnat, začali křesťanští myslitelé věnovat větší pozornost antropologii člověka a způsobu, jakým se hřích přenáší z člověka na člověka. Zatímco ve 2. století byla praxe křtu nemluvnat stále kontroverzní a předmětem debat, myslitelé 3. století ji zřejmě přijímali jako víceméně všeobecně platnou.³⁴ První jednoznačná zmínka o křtu nemluvnat se objevila ve 3. století v spisech připisovaných Hippolytovi (zemřel kolem roku 235).³⁵

Myslitelé v následujících desetiletích začali tuto praxi všeobecně předepisovat. Například Cyprián (zemřel kolem roku 258) podporoval křest nemluvnat s tím, že ačkoli děti nejsou vinny svými vlastními hříchy, jsou „zrozeny z těla podle Adama“ a proto potřebují odpuštění „hříchů druhých“.³⁶ Názory Cypriána tvoří základ, na kterém Augustin, jeden z nejvýznamnějších raných církevních otců, rozvinul své názory na děti a prvotní hřích, které se staly vodítkem pro křesťanské chápání přirozenosti člověka.³⁷

Stručně řečeno se zdá, že nejranější post apoštolští myslitelé se většinou drželi spíše optimistické antropologie.³⁸ Všichni silně potvrzovali lidskou svobodu, která byla sice hříchem oslabena, ale s pomocí Boží milosti byla dostatečně silná na to, aby člověka pozvedla z úpadku hříchu. Podle mnohých „svoboda a milost [stály] bok po boku při utváření dobrých skutků; nebo přesněji řečeno, svobodná vůle člověka je na počátku a milost ji následně doplňuje. ... Víra je dílem samotného člověka.“³⁹ Není proto překvapivé, že podle slov Bernharda Lohseho se jejich spisy vyznačovaly „zatvrdlým moralismem, který ve skutečnosti nebyl ničím jiným než čistou spravedlností ze skutků.“⁴⁰

PELAGIÁNSKÁ KONTROVERZE

Kontroverze mezi Pelagiem (cca 390–418 n. l.)⁴¹ a Augustinem (354–430 n. l.) v pátém století je nejvýznamnější ranou diskusí o křesťanské antropologii a první systematická snaha vyřešit otázky týkající se prvotního hříchu, jeho dopadu na lidskou přirozenost a způsobu jeho předávání. Názory těchto dvou myslitelů⁴² představují dva protichůdné extrémy, které vytvořily rámec, v němž se odehrávaly všechny budoucí teologické spory týkající se hříchu a jeho vlivu.

Pelagius byl křesťanský asketa, který stejně jako mnoho křesťanských myslitelů druhého a třetího století zastával velmi optimistický pohled na lidskou přirozenost. Ve svém tvrzení, že člověk je ve své podstatě dobrý a obdařen neomezenou svobodnou vůlí, zachází Pelagius dále než jeho předchůdci. Nic, co by mohlo být klasifikováno jako hříšná přirozenost nebo sklon k hřešení, Adam svým potomkům nepředal. Člověk jako takový byl obdařen schopností volit mezi hřešením a nehřešením. Hřích je osobní volbou člověka, nikoli něčím, co se předává z generace na generaci. Lidé se stávají hříšníky tím, že následují špatný příklad svých rodičů a přátel a nesprávné výchovné metody. Zdá se, že Pelagius věřil, že jelikož se lidé rodí bez hříchu, mohou se do stavu bezhříšnosti nakonec vrátit, pokud se tak rozhodnou. Bůh ve své milosti a milosrdenství dal lidstvu soubor pokynů, Desatero přikázání, které je každý člověk schopen dokonale dodržovat. Mají také příklad dokonalé poslušnosti Krista, o čemž svědčí Nový zákon. A samotná skutečnost, že Bůh poslušnost očekává, je jasným důkazem, že lidé jsou schopni Boží přikázání dokonale dodržovat. Bůh tedy udělal vše, co bylo v jeho silách, aby lidem ukázal správnou cestu života. Možnost lidské dokonalosti byla podle Pelagia naznačena v Ježíšových slovech: **Matouš 5:48 „Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec“**. V tomto systému myšlení byla spása člověka v celém svém rozsahu závislá na jeho poslušnosti Božím přikázáním.⁴³ Z tohoto důvodu se pro následující generace křesťanů pelagianismus stal synonymem spasení skrze skutky. Tento základní předpoklad, že lidé jsou ve své podstatě dobří a nic jim nebrání ve volbě dobra, nakonec vzbudil hněv Augustina, který křesťanskou antropologii posunul do opačného extrému.

Zatímco před svým sporem s Pelagiem Augustin zdánlivě potvrzoval nevinnost kojenců,⁴⁴ později ve svém životě, po reflexi svého vlastního dětství a v reakci na Pelagia, rozhodně odmítl jakoukoli formu vrozené nevinnosti novorozených lidských bytostí. Proti Pelagiovu tvrzení, že děti se rodí ve stejném stavu jako Adam před pádem, a tedy mají dokonalou svobodnou vůli, a že hřích je výsledkem vytvoření zvyku hřešit v důsledku „špatného příkladu“ hřešících jedinců, jako jsou rodiče,⁴⁵ Augustin namítal, že „Adamův hřích byl hříchem celého lidského rodu“.⁴⁶ Celý lidský rod je tedy *massa damnata* (odsouzený dav) s přirozeností zcela zkaženou a neschopnou konat dobro

nebo reagovat na Boží nabídku spásy; svobodná vůle je tedy Augustinem popírána. Z tohoto prokletého rodu Bůh vybírá některé jedince ke spáse. Jedná se o akt čisté Boží milosti, který není ovlivněn žádnou formou lidského chování, a to včetně volby. Ačkoli je Božím přáním spasit všechny, spasení zakoušejí pouze ti, kteří jsou vyvoleni.⁴⁷ Kvůli svému trvání na absolutní povaze Boží milosti byl Augustin prvním raným myslitelem, který systematicky rozvinul doktrínu Božího předurčení. Věřil, že lidské bytosti se nemohou pro Boha rozhodnout; proto si Bůh musel vybrat je.⁴⁸

Augustiniánská verze *prvotního hříchu* (termín vytvořený samotným Augustinem) tedy učí, že děti se rodí s Adamovou osobní morální vinou a nelze je považovat za „nevinné“.⁴⁹ Ačkoli neměly fyzickou schopnost ublížit, byly děti od narození hříšné. Křest byl tedy nutný k odstranění viny za hřích a k upevnění postavení dítěte jako člena Boží rodiny (tj. církve).⁵⁰ Kromě toho, že zdědily Adamovu vinu, je jejich přirozenost zcela zkažená, nakloněná ke zlu a neschopná reagovat na Boží milosrdenství. Augustin věřil, že prvotní hřích se přenáší z člověka na člověka prostřednictvím sexuální touhy a pohlavního styku, které v lidech vzbuzují narušené (hříšné) vášně.⁵¹ Zjednodušeně řečeno, lze říci, že tradiční augustinovská doktrína prvotního hříchu pro Adama a jeho potomky zahrnuje tři základní důsledky: vinu, úplnou zkaženost (nebo totální porušenost) a sklon nebo tendenci ke zlu.⁵²

Jak již bylo řečeno, teologická interakce mezi názory Pelagia a Augustina představuje dva protichůdné závěry teologického spektra antropologie člověka.⁵³ Po zbytek křesťanské historie se všichni další myslitelé nacházeli někde mezi Pelagiem a Augustinem, častěji však mnohem blíže k Pelagiově, než si byli ochotni přiznat.

STŘEDOVĚKÁ CÍRKEV

Tak zvaná Pelagiánská kontroverze způsobila, že názory na křesťanskou antropologii nebyly pevně stanoveny. Středověcí teologové většinou nebyli ochotni se zavázat ani k augustiniánství, ani k pelagianismu. První pokus o smíření těchto protichůdných názorů na hřích, svobodnou vůli a spásu vyústil v systém, který se stal známý jako polopelagianismus.⁵⁴ Na jedné straně polopelagianismus popíral augustinovský monergismus (z řeckého monos – jeden, ergos – dílo, práce); tj. doktrínu, že za veškeré dílo spásy je zodpovědný pouze Bůh, protože lidé jsou hříchem natolik poškozeni, že nemohou na Boží nabídku reagovat. Na druhé straně také popírali pelagiánskou antropologii, která učila, že lidé se rodí morálně dokonalí, stejně jako Adam před pádem. Naopak polopelagiánští teologové se domnívali, že ačkoli se děti rodí morálně slabé a hříšné, nějak si zachovávají přirozenou schopnost učinit první krok k Bohu v procesu spásy. Díky své milosti se Bůh k tomuto procesu připojuje a ochotným lidem na jejich cestě do nebe pomáhá. Spasení bylo tedy chápáno jako výsledek synergické (řecky syn – s, ergos – práce) spolupráce mezi Bohem a lidmi.⁵⁵ Pro zjednodušení William Shedd porovnává tyto tři systémy takto: „Augustinismus tvrdí, že člověk je morálně mrtvý; polopelagianismus tvrdí, že je morálně nemocný; Pelagianismus tvrdí, že je morálně zdravý.“⁵⁶ Nakonec se polopelagianismus ukázal pro mnoho katolických teologů jako neudržitelný, protože kladl na člověka příliš velké nároky.⁵⁷ Dva z těchto teologů, papež Řehoř Veliký (cca 540–604 n. l.) a Tomáš Akvinský (1225–1274 n. l.), se zasloužili o vytvoření toho, co se později stalo oficiální katolickou naukou o spasení.

Řehoř Veliký, jeden z nejvýznamnějších papežů-teologů středověku, navrhl alternativu, která byla blíže Augustinovi než k tomu, co nabízel polopelagianismus. Stejně jako Augustin věřil, že se děti rodí v poutech dědičného hříchu a nemohou se samy spasit. Bůh proto musí zahájit proces spásy. Tato pouta jsou přetržena Boží milostí, danou skrze Kristovo dílo, přičemž křest je nezbytnou součástí tohoto procesu, protože odstraňuje vinu odsouzení. Pokřtěné dítě nebo dospělý přijímá Boží milost, která mu umožňuje v procesu spásy spolupracovat s Boží milostí. Jelikož se očekává,

že většina lidí bude po křtu pokračovat v hřešení, je nutná nějaká forma odčinění. Tato odčinění může být uskutečněno skrze záslužné skutky, které mají věřící vykonat s Boží pomocí.⁵⁸ Účast na církevních obřadech, jako je Večeře Páně, modlitby ke svatým, jakož i různé dobré skutky milosrdenství, považoval Řehoř za nástroje k smíření hříchů spáchaných po křtu a nakonec k získání věčného života.⁵⁹ Zdá se tedy, že jediný rozdíl mezi Řehořovým systémem a systémem těch, kteří se přiklánějí k polopelagianismu spočíval v tom, že počátek křesťanského života byl připisován pouze Boží milosti. Na rozdíl od Augustina a stejně jako polopelagiáni však Řehoř potvrzoval existenci přirozené, byť oslabené, svobodné vůle a schopnosti člověka spolupracovat s Bohem v procesu spásy prostřednictvím hromadění zásluh předepsaných církví.⁶⁰ Pokud to zní poněkud zmateně, tak to také zmatené je. Ačkoli Řehořovy spisy tvoří základ, na kterém byla postavena katolická nauka o hříchu a spáse, on sám své názory nevyvinul systematicky a důsledně a mnoho otázek zůstalo nezodpovězeno. Konečné doladění středověkých doktrín o hříchu, svobodné vůli a spáse bylo ponecháno největšímu ze všech katolických systematiků, Tomášovi Akvinskému (cca 1214–1274).

Tomáš se snažil uvést do souladu Augustinovu doktrínu o prvotním hříchu s optimističtější aristotelovskou vizí lidstva, která měla sklon považovat lidské děti za v podstatě nevinné, ale nezralé.⁶¹ Ačkoli tedy Akvinský přijal oficiální augustiniánský postoj o základní hříšnosti lidských bytostí, považoval je za bytosti, které mají „potenciál duchovního růstu s pomocí milosti“.⁶² Největší výzvou pro Akvinského myšlení byl zjevný rozpor mezi jeho přijetím Augustinova chápání prvotního hříchu jako překážky spásy⁶³ a jeho aristotelovským přesvědčením o skutečné nevinnosti nepokřtěných dětí.⁶⁴ Jako řešení tohoto teologického dilematu přijal Akvinský doktrínu *limbus infantium*, neboli předpekli,⁶⁵ stav mezi nebem a peklím, kam byly posílány nepokřtěné děti.⁶⁶ Akvinský tvrdil, že jako nositelé prvotního hříchu duše nepokřtěných dětí vědí, že si nezaslouží nebe; proto „netruchlí, že jsou zbaveny toho, co nemají možnost získat“,⁶⁷ ale spíše „se těší plnému přirozenému štěstí“.⁶⁸ Křest dětí podle Akvinského ruší vinu, ale ponechává sklony k hříšnému chování. Bůh musí nejprve oslovit člověka svou milostí, aby probudil přirozené sklony k dobru a poskytl průběžné uzdravování od následků prvotního hříchu. V důsledku toho Richard McBrien ve svém popisu Akvinského učení trefně poznamenává, že „teologickým protějškem milosti není hřích, ale lidská přirozenost. Prvotní hřích je prezentován jako ‚nemoc‘, která sice oslabuje a poškozuje lidskou přirozenost, ale nečiní ji ohavnou nebo radikálně zvrácenou“, jak se uvádí v augustiniánské teologii.⁶⁹ Tím, že Tomáš Akvinský završil středověkou antropologii, se katolicismus odklonil od augustiniánského antropologického pesimismu a obrátil se k mírnějšímu pohledu, který člověka považoval za nemocného nebo raněného (na rozdíl od mrtvého) a vybaveného vrozenou schopností reagovat na Boží nabídku spásy.⁷⁰

Nakonec katolická soteriologie nabídla pohled na spásu jako na druh transakce mezi Bohem a lidmi, do které je zapojena církev jako prostředník. Eklesiologie se tak propletla se soteriologií.⁷¹ Skrze svou milost Bůh plní svou část tím, že poskytuje počáteční milost, která probouzí přirozenou dobrotu v lidech a pomáhá jim v procesu posvěcení, který se uskutečňuje hlavně účastí na rituálech a skutcích schválených církví. Na oplátku jsou věřící povinni splnit svou část transakce tím, že budou dělat to, co od nich Bůh a církev vyžadují. Pokud svou pilnou poslušností dokážou Bohu, že jsou hodni nebe, budou spaseni. V tomto systému se ospravedlnění prolíná s posvěcením, což vede k tomu, co se někdy označuje jako „ontologická spravedlnost“,⁷² a k podpoře lidských zásluh v procesu spásy.⁷³

Katolické křesťanství, které se vyvinulo ve středověku, tak disponovalo propracovaným soteriologicko-eklesiologickým systémem, který se snažil vyvážit Boží milost a lidské zásluhy. Tento systém naneštěstí vedl k mnoha soteriologickým zneužitím, která sužovala středověkou církev a byla nakonec zpochybněna protestantskou reformací v 16. století. Reformace však katolické chápání lidské přirozenosti významně neovlivnila. Během Tridentského koncilu (1545–1563) převládl optimističtější pohled na lidskou přirozenost, který byl zakotven v jeho kodexech.

Koncil tak prohlásil, že ačkoli v důsledku pádu lidé „okamžitě ztratili svatost a spravedlnost, v nichž byli stvořeni“, „svobodná vůle nebyla ztracena ani zničena“.⁷⁴ Proto, jak napsal Roger Olson: „Tridentský koncil tedy jasně popřel spasení z milosti skrze víru samotnou a učinil ospravedlnění procesem zahrnujícím spolupráci lidské vůle a záslužné dobré skutky člověka.... Spravedlnost vyplývající z ospravedlnění není pouhým darem. Schopnost zasloužit si ji a vlastnit ji může být darem, ale sama o sobě je částečně zasloužená.“⁷⁵ Lze tedy opět konstatovat, že se od lidí vyžaduje příliš mnoho. Toto chápání člověka, hříchu a spásy se nakonec dostalo i do moderních oficiálních katolických dokumentů, jako je *Katechismus katolické církve* vydaný v roce 1994.⁷⁶

MAGISTERIÁLNÍ REFORMA

V mnoha ohledech představují názory protestantských reformátorů na hřích a lidskou přirozenost odvrácení od středověké katolické antropologie a návrat k augustiniánské antropologii. To, co v roce 1517 začalo jako malá reakce proti různým zneužíváním svátostí, se nakonec vyvinulo v masivní vzpuru proti jakékoli formě synergického chápání spásy. Pro Martina Luthera (1483–1546), augustiniánského mnicha, bylo přirozené, že se hluboce ponořil do spisů svého dávného mentora, aby bojoval proti různým zneužíváním svátostí středověké katolické církve. V tomto procesu Luther přijal hluboce pesimistické antropologické názory Augustina a jeho chápání prvotního hříchu. Stejně jako Augustin věřil, že lidé přicházejí na svět nejen se sklonem ke zlu, ale jako padlí hříšníci, zlí od narození a nakažení „nenapravitelným egoismem“, který považoval za „vše pronikající symptom lidské zvrácenosti“.⁷⁷ I když po obrácení může věřící vykazovat vnější známky zlepšení, vnitřní zkaženost v něm přetrvává i po odpuštění hříchů. To je základem Lutherova slavného výroku *simul peccator et iustus*, neboli „zároveň hříšník i spravedlivý“.⁷⁸ V souladu se svými názory na lidskou přirozenost a v duchu Augustina Luther prohlásil, že lidé nejsou schopni nijak přispět ke své spáse. Své názory nejlépe vysvětlil v díle *In the Bondage of the Will (O zotročené vůli)*, kde ostře odmítl Erasmův vlažný přístup k lidské zkaženosti.⁷⁹ Na základě svých antropologických názorů a v souladu s Augustinem přijal Luther vyvolení a předurčení jako jediný způsob lidské spásy. Boží spravedlnost je tedy čistým darem, který věřící nemůže odmítnout.⁸⁰

Ve stejném duchu jako Luther zastával i Jan Kalvín (1509–1564) hluboce pesimistický názor na stav člověka – antropologii, vycházející z Augustinova pojetí prvotního hříchu. Jeho postoj k povaze lidstva je dokonce často považován za „pesimističtější než postoj kteréhokoli z jeho předchůdců nebo současníků.“⁸¹ Adamův hřích, učil Kalvín, „roznítil Boží strašlivou odplatu proti celému lidstvu.“⁸² Protože „nebeský obraz byl v Adamovi zničen“, všichni, kdo přišli po něm, také trpí jeho trestem tím, že zdědili úplnou zkaženost své přirozenosti.⁸³ Napsal tedy: „I nemluvnata nesou od matčina lůna své odsouzení s sebou, neboť ačkoli ještě nepřinesla ovoce své vlastní nepravosti, mají jeho semeno ukryté v sobě. Celá jejich přirozenost je semeno hříchu, a proto nemůže být pro Boha nic jiného než nenávidění hodné a ohavné.“⁸⁴ Kalvínovo potvrzení augustiniánského prvotního hříchu vedlo k tomu, že se stal nejviditelnějším zastáncem Božího vyvolení a předurčení. Jelikož jsou lidé zcela zkažení a mají sklon pouze ke zlu, spása je ponechána pouze Bohu, který je může spasit pouze prostřednictvím rozhodnutí o vyvolení, které bylo učiněno v dávné minulosti. Boží milost je tedy absolutní, bez lidského vlivu na událost spásy. V Kalvínově mysli by tedy i prosté lidské „ano“ v odpovědi na Boží nabídku spásy představovalo „lidské dílo“, které by ubíralo na slávě Boží a popíralo slogan reformace: *Soli Deo Gloria!*⁸⁵ To je právě důvod, proč reformátoři ve své snaze zachovat Boží svrchovanost nad lidmi a jejich spásou zvolili jako řešení učení o předurčení.

Monergismus magisteriální reformace byl jednoznačně nejsilnější možnou odpovědí na katolický synergismus středověku a mocným připomenutím, že spása pochází pouze od Boha (*Soli Deo Gloria*). Doktrína totální zkaženosti se tak stala charakteristickým znakem protestantské

magisteriální reformace a bylo ponecháno na budoucích teologických tradicích, aby provedly korekci predestinační soteriologie magisteriálních reformátorů.

OBDOBÍ PO REFORMACI

První vážná výzva vůči augustinovské/magisteriální reformační doktríně o prvotním hříchu se neobjevila primárně v diskusi o přirozenosti lidstva, ale spíše v debatě o křtu. Anabaptisté, „nevlastní děti“ protestantské reformace,⁸⁶ souhlasili s většinou učení ostatních reformátorů, ale v některých ohledech se od antropologie magisteriální reformace odklonili. Jednou z otázek, která se pro anabaptisty stala ústředně důležitou, byl křest, který podle jejich přesvědčení měl být dobrovolný a založený na pochopení evangelia Ježíše Krista.⁸⁷ Menno Simons⁸⁸ (1492–1559), bývalý katolický kněz a významný vůdce anabaptistů, tvrdil, že jelikož nemluvnata „nemají víru, díky níž by mohla pochopit, kdo je Bůh a že odměňuje dobré i zlé, což jasně dokazují svými skutky, nemají strach z Boha, a proto nemají nic, kvůli čemu by měla být pokřtěna.“⁸⁹ Místo křtu nemluvnat, „která nelze učit, napomínat ani poučovat“, nabádal Simons křesťanské rodiče, aby vychovávali své děti ve víře, dokud nedosáhnou „věku, kdy získají schopnost samostatně přemýšlet“,⁹⁰ kdy se mohou samy rozhodnout pro křest.⁹¹ Simonsovo odmítání křtu nemluvnat implicitně vycházelo z jeho chápání lidské přirozenosti. Ačkoli uznal, že se lidé rodí s vrozeným sklonem k hříchu, „zděděným při narození všemi potomky a dětmi zkaženého, hříšného Adama“, sklonem, který „není nevhodně nazýván prvotním hříchem“⁹², tak se zdá, že rozlišuje „mezi přirozeností předurčenou k hříchu a skutečným *hřešením*, přičemž prvnímu neumožňuje zničit dětskou nevinnost“.⁹³ Podle Simonse tedy děti sice zdědí zkaženost od Adama a jejich přirozenost je poškozena hříchem, ale jsou nevinné, „dokud žijí ve své nevinnosti“, a „díky zásluhám, smrti a krvi Krista, v milosti“ jsou „účastníky zaslíbení“.⁹⁴ Děti, které zemřou „před dosažením věku, kdy mají vlastní rozum“, prohlásil Simons, „umírají pod Božím zaslíbením“.⁹⁵ Anabaptistický pohled, který potvrzoval zkaženou a hříšnou přirozenost dětí a potřebu Boží milosti pro spasení, přičemž zároveň odmítal deterministické chápání spasení, ovlivnil některé křesťanské tradice, které přetrvávají dodnes.⁹⁶

Další teologická výzva kalvinistické doktríně spasení přišla z řad samotné reformované tradice. Holandský reformovaný teolog Jacobus Arminius (1560–1609) nesouhlasil s kalvinistickým determinismem a jeho přehnaným důrazem na svrchovanost Boha. Arminius, který byl ostře obviňován z odchýlení se od tradičního protestantismu, se považoval za ryzího protestanta, který silně potvrzoval tradiční protestantské učení *Sola Scriptura* a *Sola Gratia et Fides*⁹⁷, ale rozhodl se nepotvrdit kalvinistické učení o vyvolení a předurčení. V klasickém protestantském duchu však potvrdil doktrínu o úplné zkaženosti. Jak to mohl udělat, aniž by potvrdil doktrínu o předurčení? Zvažte tato Arminiova slova:

„Ve svém odpadlém a hříšném stavu není člověk schopen sám od sebe myslet, chtít ani konat to, co je skutečně dobré; ale je nutné, aby byl ve svém intelektu, náklonnosti nebo vůli a ve všech svých silách znovu obnoven Bohem v Kristu skrze Ducha Svatého, aby byl způsobilý správně rozumět, vážit si, uvažovat, chtít a konat vše, co je skutečně dobré. Přisuzuji božské milosti počátek, pokračování a dovršení *všeho dobra* a její vliv považuji za tak velký, že člověk, i když je již obnoven, nemůže bez této předcházející a podněcující, následné a spolupracující milosti vůbec myslet, chtít ani konat žádné dobro, ani odolat žádnému zlému pokušení.“⁹⁸

Z tohoto výroku je zřejmé, že Arminius přijal protestantskou doktrínu o úplné zkaženosti lidské přirozenosti, přičemž se zároveň vyhnul pasti predestinačního učení. *Úplná zkaženost* pro něj znamenala, že všechny aspekty lidské přirozenosti byly zkaženy pádem prvního páru. V důsledku toho jsou jejich potomci neschopni zahájit proces spásy bez přispění Boží nadpřirozené, uschopňující milosti. Je tedy nesporné, že pro Arminia je celé dílo spásy, včetně posvěcení,

připisováno Boží milosti. Je to právě tato milost, známá v historii jako „preventivní“, nebo „předcházející“, která probouzí „neživé schopnosti nitra“ a přitahuje lidstvo k Bohu.⁹⁹ Obnovené lidstvo má nyní na výběr, zda spásnou milost odmítne, nebo ji přijme a povede posvěcený život. Této milosti je však na rozdíl od kalvinismu možné odolávat. Arminius byl tedy, slovy Rogera Olsona, „optimistický ohledně milosti, ale ne ohledně lidské přirozenosti!“¹⁰⁰ Pokud šlo o lidskou spásu, mohl Arminius s magisteriálními reformátory volat *Soli Deo Gloria*. Zároveň Arminius dále upravil protestantskou představu o prvotním hříchu tím, že odmítl myšlenku, že vina za Adamův hřích byla lidem přičtena již při jejich početí. Arminius tvrdil, že díky Kristovu smírnému dílu jsou nově narození lidé nevinní a pokud zemrou v kojeneckém věku, jejich spása není v nebezpečí.¹⁰¹ Současníci Arminia, zejména ti ovlivnění kalvinismem, jeho názory vehementně odmítali. Tato situace trvá dodnes. Jeho myšlení však nakonec ovlivnilo víru Johna Wesleyho (1703–1791) a metodistického hnutí.¹⁰² Podle badatele Herberta B. McGoniglea, který zkoumal život Wesleyho, je nesporné, že Wesley byl pečlivým studentem Arminia.¹⁰³

Učenci často považují Wesleyho antropologii za eklektickou,¹⁰⁴ ani „plně konzistentní“, ani „úplnou“.¹⁰⁵ Většina Wesleyho interpretů se však shoduje, že Wesley přijal pojem prvotního hříchu,¹⁰⁶ který zřejmě chápal jako zděděnou „zkaženost přirozenosti“, která postihuje „celé lidstvo“ a vyžaduje, aby „se i děti musely znovu narodit“.¹⁰⁷ Wesley považoval toto zkažení za tak všudypřítomné, že i „nejsvatější rodiče plodí nesvaté děti a nemohou jim předat svou milost tak, jako jim předali svou přirozenost“.¹⁰⁸ Proto napsal: „Je člověk od přírody naplněn vším zlem? Je prost všeho dobra? Je zcela padlý? Je jeho duše zcela zkažená? Nebo, abychom se vrátili k textu, je „každá myšlenka jeho srdce neustále zlá?“ Připusťte to a jste křesťanem. Popřete to a jste stále jen pohan.“¹⁰⁹ Ve svém názoru na lidskou přirozenost tedy Wesley důrazně prohlásil, že se „ani o vlásek“ neodchýlil od Kalvína.¹¹⁰ I když se Wesley zdál být v souladu s reformovanou tradicí ohledně přirozeného zvráceného stavu (totální zkaženosti) každého člověka, přesto tvrdil, že Boží milost působila od počátku života. Bůh tuto milost, kterou Wesley stejně jako Arminius nazýval „preventivní milostí“ (nebo „předcházející milostí“), rozšířil na všechny lidské bytosti, aniž by čekala „na volání člověka“.¹¹¹ Bylo to kvůli Boží lásce a Jeho předcházející milosti, díky níž měli všichni lidé schopnost reagovat na Boha.¹¹² Ačkoli Wesleyho chápání přirozenosti člověka bylo interpretováno mnoha způsoby,¹¹³ zdá se, že věřil v prvotní hřích „v dynamickém napětí“ s přesvědčením, že Boží milost působí v životě každého člověka.¹¹⁴

Ačkoli tedy arminianská teologie a v širším smyslu i wesleyánská teologie souhlasily s protestantským přesvědčením, že spasení je *sola gratia et fide*, poskytly nezbytnou korekci kalvinistickému antropologickému pesimismu, který vedl magisteriální reformátory k přijetí učení o předurčení. Zatímco Arminius i Wesley se na jedné straně silně ztotožňovali s protestantským principem totální zkaženosti, na druhé straně zdůrazňovali Boží lásku a věřili v Boží moc, kterou označovali jako „předcházející milost“. Tato moc vedená Duchem Svatým nejprve umožňuje zažít skutečnou lidskou svobodu; za druhé vede ke Kristu ty, kteří se nebrání jejímu volání, aby zakusili Jeho ospravedlňující milost; a za třetí podněcuje ospravedlněné věřící k posvěcenému životu.¹¹⁵ Díky pojmu předcházející milost lze proto harmonizovat dva pojmy, které se jinak (podle reformované tradice) zdají být vzájemně neslučitelné: že spasení je *Soli Deo Gloria*, přičemž všechny jeho aspekty závisí na Boží milosti (Žid. 12:2), a že lidé mají skutečnou svobodu volby a odpovědnost, pokud jde o jejich spasení. Protestantský princip úplné zkaženosti lze tedy přijmout, aniž by bylo nutné přijmout nauku o předurčení, nebo popřít možnost skutečného posvěcení podporovaného svobodnou vůlí.

Je nesporným faktem, že ačkoli pocházeli z různých křesťanských denominací, raní sobotní adventisté byli silně ovlivnění wesleyanismem.¹¹⁶ Nejvýznamnější zakladatelka Církve adventistů sedmého dne, Ellen G. Whiteová, vyrůstala jako metodistka a její spisy do značné míry odrážejí arminiansko-metodistické chápání dopadu hříchu na lidskou přirozenost a spasení. Ačkoli se výraz

„předcházející milost“ v jejích spisech nevyskytuje, tato myšlenka jasně prostupovala jejím uvažováním. O úplné zkaženosti a Boží předcházející milosti napsala:

„Je pro nás nemožné, abychom se vlastními silami vyprostili z propasti hříchu, v níž jsme ponořeni. Naše srdce jsou zkažená a my je nemůžeme změnit. ... Výchova, kultura, ve které člověk žije, rozhodování a lidské úsilí působí ve své oblasti vlivu. Zde jsou však neúčinné a bezmocné. Mohou způsobit zlepšení v chování, nemohou však změnit srdce, nemohou očistit prameny života. Musí existovat síla působící zevnitř, musí přijít nový život shůry, než mohou být lidé proměněni od hříchu ke svatosti. Tou silou je Kristus. *Jen Jeho milost může oživit mrtvé schopnosti duše a přitáhnout člověka k Bohu a ke svatosti.*“¹¹⁷

Všimněte si slova „mrtvé“, které jasně naznačuje „úplnou zkaženost“. Při jiné příležitosti napsala o předcházející milosti: „První krok ke Kristu je učiněn přitáhnutím Ducha Svatého; když člověk zareaguje na toto přitáhnutí, postoupí směrem ke Kristu, aby mohl činit pokání.“¹¹⁸ Ellen Whiteová ve svých spisech, které jsou pevně zakotveny v klasické protestantské soteriologii s jejím chápáním hříchu a jeho vlivu na lidskou přirozenost, projevuje nezaměnitelnou spřízněnost s evangelickým arminianismem, který zřejmě přijala prostřednictvím učení své vlastní wesleyánské teologické tradice. V souladu s klasickou protestantskou soteriologickou tradicí tak mohla ohledně naší spásy v Kristu důrazně zvolat *Soli Deo Gloria!*

POZNÁMKY

1. Všechny citáty z Písma jsou převzaty z Českého studijního překladu, pokud není uvedeno jinak.
2. Vynikající pojednání o hříchu a různých způsobech, jakými se lidstva dotýká, viz John M. Fowler „Sin“ (Hřích) v *Handbook of Seventh-day Adventist Theology* (Příručka teologie adventistů sedmého dne), ed. Raoul Dederen (Hagerstown: Review and Herald, 2000), s. 244–255.
3. Existují některé pasáže, které toto tvrzení zdánlivě popírají. Viz například Římanům 9:11 nebo 2. Timoteovi 1:9. O pasážích jako jsou tyto je pojednáno v jiných částech knihy *Salvation: Contours of Adventist soteriology*.
4. Části následujícího textu již byly publikovány. Viz Darius a Edyta Jankiewicz, „Let the Little Children Come: Toward a Seventh-day Adventist Theology of Childhood,“ *Andrews University Seminary Studies* 49 (2011), s. 213–242.
5. Apoštolští otcové je název pro autory píšící bezprostředně po období Nového zákona, mezi něž patří Klement Římský, Ignác, Hermas, Polykarp, Papias a autoři *Barnabášova listu*, *2. Klementova listu* a *Didaché*. Více k tomuto tématu viz *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (1997), pod pojmem „Apostolic Fathers“.
6. Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine* (Philadelphia: Fortress Press, 1966), str. 102.
7. *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (1997), pod pojmem „Original Sin“; Thomas A. Smith, „Original Sin“, *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* (1995), str. 943.
8. Lohse, *A Short History of Christian Doctrine*, str. 104.

9. „Ačkoli jsou přesvědčeni, že Kristus za nás zemřel . . . přisuzují smírčí hodnotě [Kristovy] smrti relativně malý význam,“ J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper and Brothers, 1960), str. 165.
10. Tito teologové působili v celé Římské říši mezi lety 140 a 250 n. l.
11. Justin Mučedník, *Dialogue with Trypho* s. 95, 88, *ANF* 1:247, 243; srov. Linwood Urban, *A Short History of Christian Thought* (New York: Oxford University Press, 1995), s. 137–138.
12. Justin Mučedník, *First Apology* str. 10, *ANF* 1:165–166.
13. Justin Mučedník, *Second Apology* str. 5; *First Apology* str. 61, *ANF* 1:190, 183.
14. Justin Mučedník, *Dialogue with Trypho* s. 88, 95, 116, 124, 134, *ANF* 1: 243, 247, 257, 262, 267.
15. Rick Rogers, *Theophilus of Antioch: The Life and Thought of a Second-Century Bishop* (Lanham: Lexington Books, 2000), str. 44.
16. Irenej, *Against Heresies* 3.23; 4.37, *ANF* 1:455–458, 518–521.
17. Irenej, *Against Heresies* 3.38, *ANF* 1:521.
18. Denis Minns, *Irenaeus* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1994), s. 65.
19. Irenej, *Against Heresies* 4.39, *ANF* 1:522–523; srov. Minns, *Irenaeus*, s. 63–64.
20. *Tamtéž*, 3.20, *ANF* 1:450.
21. Minns, *Irenaeus*, s. 62–66.
22. Matthew Craig Steenberg, *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption* (Leiden: Brill, 2008), str. 9.
23. Irenaeus, *Against Heresies* 5, *ANF* 1:526; Irenaeus, *Against Heresies* 4.38, *ANF* 1:521–522; srov. R. A. Norris, *God and World in Early Christian Theology* (New York: The Seabury Press, 1965), str. 94; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 172–174; Otto W. Heick, *A History of Christian Thought*, sv. 1 (Philadelphia: Fortress Press, 1965), str. 109.
24. J. L. Neve, *A History of Christian Thought* (Philadelphia: Fortress Press, 1946), str. 139.
25. Tento názor je také známý jako traducianismus (z latinského tradux, což znamená „výhonek“ nebo „klíček“), teorie, která sahá přímo k Tertullianovi. Více k tomuto tématu viz *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (1997), pod pojmem „Traducianism.“
26. Neve, *History of Christian Thought*, str. 139.
27. Jak poznamenává James Morgan, Tertullian byl ve skutečnosti autorem latinského výrazu pro „svobodnou vůli“, *The Importance of Tertullian on the Development of Christian Dogma* (Londýn: K. Paul, Trench, Trubner, 1928), str. 52.

28. Neve, *History of Christian Thought*, str. 140.

29. Je třeba poznamenat, že ačkoli se Klement a Origenes v detailech svých antropologických názorů lišili, v podstatě se shodovali. Jejich názory lze tedy prezentovat společně.

30. Louis Berkhof, *The History of Christian Doctrines* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1937), s. 128–129.

31. Klement, *The Stromata* 6.9, 14, *ANF* 2:497, 506. Klement byl jedním z prvních křesťanských teologů, který použil termín theopoieo, „být učiněn jako Bůh“. Tento termín je úzce spojen s pojmem theosis (obvykle překládaným jako „zbožštění“, „být učiněn božským“), který se stal charakteristickým znakem přednicejské východní křesťanské teologie. G. W. Butterworth poznamenává, že ačkoli existují drobné rozdíly mezi ranými křesťanskými teology, kteří psali v řečtině, všichni (včetně Origena) v zásadě souhlasí s Klementovým názorem na zbožštění, „The Deification of Man in Clement of Alexandria“ (Zbožštění člověka u Klementa Alexandrijského), *JTS* 17 (1916): str. 162; srov. Eric Osborn, *Clement of Alexandria* (Klement Alexandrijský) (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 234–235; srov. Origen, *Against Celsus* 3.28.41, *ANF* 4:475, 480.

32. Ačkoli se rané křesťanské subordinační učení projevovalo v různých formách, společným základním tématem bylo, že Syn a Duch svatý jsou podřízeni Otci. Podle různých myslitelů byli Syn a Duch svatý v určitém okamžiku v minulosti buď stvořeni, nebo zplozeni, nebo jak učí Klement a Origen, věčně zplozeni. Jak jsem již jinde zdokumentoval, jakákoliv forma subordinačního učení v historii často vedla k nesprávným soteriologickým náhledům, kde je spása chápána v zákonických, ba dokonce perfekcionistačtích pojmech. Subordinační učení, a zejména doktrína věčného zplození, má silné kořeny v pohanské řecké filozofii. Viz Darius Jankiewicz, „Lessons from Alexandria: The Trinity, The Soteriological Problem, and the Rise of Modern Adventist Anti-Trinitarianism“ (Lekce z Alexandrie: Trojice, soteriologický problém a vzestup moderního adventistického antitrinitarismu), *Andrews University Seminary Studies* 50 (2012): s. 5–24.

33. Origen, *Against Celsus* 3.28, *ANF* 4:475.

34. Ve druhém století například Tertullianus argumentoval pro „odložení křtu“. „Proč se v nevinném období života spěchá k ‚odpuštění hříchů‘?“ ptal se. Pokud jde o spasení, měly by podle něj děti vědět, o co žádají. „Poučte je, jak o spásu ‚žádat‘, aby se to (alespoň)jevilo tak, že bylo ‚dáno tomu, kdo prosí,‘“ Tertullian, *On Baptism* 18, *ANF* 3:678.

35. „A nejprve pokřtí malé děti. A pokud mohou odpovědět samy za sebe, ať odpoví. Pokud však nemohou, ať odpoví jejich rodiče nebo někdo z jejich rodiny,“ Hippolytus, *The Apostolic Tradition* 21.4, ed. Gregory Dix (London: SPCK, 1968), str. 33.

36. Cyprian, *Epistle* 58.5, *ANF* 5:353–354.

37. Brinley Roderick Rees, *Pelagius: Life and Letters* (Rochester: The Boydell Press, 1991), str. 58; srov. Alister E. McGrath, *Christian Theology* (Oxford: Blackwell, 2007), s. 18–19.

38. Vědci se obecně shodují, že přítomnost takové optimistické antropologie v těchto raných křesťanských spisech lze připsat odporu jejich autorů vůči gnostickému fatalismu. Heick, *History of Christian Thought*, sv. 1, str. 191; Neve, *History of Christian Thought*, str. 137. Na základě svého studia bych přidal ještě dva další důvody. Za prvé, vliv různých řeckých filozofií, z nichž většina (s výjimkou stoicismu) zastávala optimistický pohled na lidskou přirozenost; za druhé, neschopnost

těchto raných křesťanských myslitelů smířit se s plným božstvím Krista. Jak již bylo zmíněno, všichni byli subordinacionisté a vztahy uvnitř Trojice, pokud měl být Ježíš považován za plně božského a rovného Bohu Otci, nebyli schopni sjednotit. Teprve ve čtvrtém století církev začala přijímat plné, rovnocenné božství Krista a důsledky tohoto náhledu na spasení člověka. Viz „Lessons from Alexandria“.

39. Heick, *History of Christian Thought*, sv. 1, s. 193–194.

40. Lohse, *Short History of Christian Doctrine*, str. 102.

41. Předpokládá se, že Pelagius byl britský mnich, který přišel do Říma kolem roku 405 n. l. a poté se kolem roku 411 n. l. přestěhoval do Kartága, kde se setkal s Augustinem.

42. Na tomto místě je třeba poznamenat, že o životě Pelagia je známo velmi málo a žádné z jeho spisů se nedochovaly. Jeho názory však lze vyčíst ze spisů jiných, zejména Augustina a Juliána z Aeclana (cca 386–cca 455), který se nakonec proslavil jako „architekt pelagiánského dogmatu“. Z tohoto důvodu skutečné přesvědčení samotného Pelagia není možné rekonstruovat. Když tedy používám jméno „Pelagius“, mám na mysli spíše teologický postoj než to, čemu Pelagius skutečně věřil. Podrobnější diskusi najdete v knize Jairzinho Lopes Pereira, *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner* (Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), s. 129–140.

43. Berkhof, *History of Christian Doctrines*, s. 132–133; Justo L. González, *A History of Christian Thought*, sv. 2 (Nashville: Abingdon Press, 1987), s. 29–32. Viz také Pelagius, citovaný v Augustinově *De gratia Christi*, v Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 2011), str. 56.

44. Například ve svém pojednání *On the Freedom of the Will* (O svobodné vůli) a s odkazem na děti „zabitě Herodem“ navrhl, že i když zemřely nepokřtěné, měly být tyto děti považovány za „mučedníky“, pro které Bůh připravil „vhodné odškodnění“. Augustin, *Free Will* 3.23.67–69, v S. Aurelii Augustine, *De libero arbitrio*, překlad Carroll Mason Sparrow (Richmond: Dietz, 1947), s. 141–142.

45. Neve, *History of Christian Thought*, str. 142.

46. *Tamtéž*, str. 144.

47. Richard P. McBrien, *Catholicism* (New York: HarperCollins Publishers, 1994), str. 187.

48. Augustine, „On predestination of the Saints“ (O předurčení svatých), ve *Four Anti-Pelagian Writings*, překl. John A. Mourant a William J. Collinge, ve *Fathers of the Church* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1992), 86:259–60.

49. *Augustine Conf.* 1.7, překlad Vernon J. Bourke (New York: Fathers of the Church, 1953), str. 12. Augustin tak uvádí: „Nespravedlnost prvního člověka je přičítána malým dětem, když se narodí, takže podléhají trestu, stejně jako je jim přičítána spravedlnost druhého člověka,“ *Answer to Pelagians III: Unfinished Work in Answer to Julian* (New York: New City Press, 1999), str. 85.

50. Augustin, *On Marriage and Concupiscence* (O manželství a žádostivosti) 1.22, 1.28, *NPNF* 5:273, 275; Augustine, *Reply to Faustus the Manichean* (Odpověď manichejci Faustovi) 12.17, *NPNF* 4:189; srov. Roger Olson, *The Story of Christian Theology* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 1999), s. 270–274.

51. McBrien, *Catholicism*, str. 187; srov. Justo L. González, *Heretics for Armchair Theologians* (Heretiky pro teology z křesla) (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2008), s. 116–118.
52. Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1939), str. 245; Greg R. Allison, *Historical Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011), str. 342; srov. McGrath, *Christian Theology*, s. 364–365.
53. Pro hlubší studium Augustinovy reakce na pelagianismus viz Augustine, *Four Anti-Pelagian Writings: On Nature and Grace, On the Proceedings of Pelagius, On the Predestination of the Saints, On the Gift of Perseverance* (Čtyři spisy proti pelagianismu: O přirozenosti a milosti, O Pelagiových spisech, O předurčení svatých, O daru vytrvalosti).
54. Hlavními zastánci polopelagianismu, který měl v post-augustinovské éře mnoho odstínů, byli teologové pátého století Jan Cassian (cca 360–435 n. l.) a Faustus z Riez (cca 410–495 n. l.). Podrobný popis polopelagianismu a jeho odstínů viz Olson, *Story of Christian Theology*, s. 278–285.
55. Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages* (Leiden: Brill, 1990), str. 116.
56. William G. T. Shedd, *A History of Christian Doctrine*, sv. 2 (New York: Charles Scribner and Co., 1871), str. 110.
57. Polopelagianismus byl nakonec odsouzen koncilem v Orange v roce 529 n. l.
58. Gregory, *The Books of the Morals* 33.40, <http://www.lectionarycentral.com/GregoryMoralia/Book33.html> (shlédnuto 1. února 2018); srov. Williston Walker, *A History of the Christian Church* (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), str. 174.
59. Walker, *History of the Christian Church*, str. 174; srov. Berkhof, *The History of Christian Doctrines*, s. 140–141.
60. Carole Straw, *Gregory the Great: Perfection in Imperfection* (Berkeley: University of California Press, 1988), s. 140–141.
61. Christina L. H. Traina, „A Person in the Making: Thomas Aquinas on Children and Childhood“ (Člověk ve vývoji: Tomáš Akvinský o dětech a dětství), v *The Child in Christian Thought* (Dítě v křesťanském myšlení), ed. Marcia J. Bunge (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2001), str. 106; srov. Joseph James Chambliss, *Educational Theory as a Theory of Conduct: From Aristotle to Dewey* (Vzdělávací teorie jako teorie chování: Od Aristotela k Deweymu) (Albany, NY: State University of New York Press, 1987), s. 34–35, a A. Scott Loveless a Thomas Holman, *The Family in the New Millennium: Strengthening the Family* (Rodina v novém tisíciletí: Posilování rodiny) (Santa Barbara: Praeger Publications, 2006), s. 6–9.
62. Traina, „A Person in the Making“, *The Child in Christian Thought*, str. 106.
63. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* III, Q68. Art.2 ve St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, přeložili otcové anglické dominikáncé provincie (Allen, TX: Christian Classics, 1981), 4:2393–2394; srov. Aquinas, Appendix 1, Q1, čl. 2 v *Summa Theologica* 5:3002.

64. Eileen Sweeney, „Vice and Sin“ (Neřest a hřích), v *The Ethics of Aquinas* (Etika Akvinského), ed. Stephen J. Pope (Washington, DC: Georgetown University Press, 2002), s. 158–159.
65. Christopher Beiting, „Limbo in Thomas Aquinas“, *Thomist* 62 (1998): 238–239.
66. Aquinas, *Summa Theologica* Suppl. Q69, čl. 6, ve St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 5:2822–2823; srov. Shulamith Shahar, *Childhood in the Middle Ages* (Londýn: Routledge, 1990), str. 45.
67. Aquinas, *Summa Theologica* Appendix 1, Q1, Art. 2, v *Summa Theologica*, 5:3004.
68. *The Oxford Dictionary of Christian Faith* (1997), pod pojmem „Limbo.“ Srov. s Beiting, „Limbo“, *Thomist*, str. 238. V posledních stoletích způsobila Akvinského doktrína o limbu římskokatolickým teologům mnoho teologických potíží. Viz George J. Dyer, „Limbo: A Theological Evaluation“, *Theological Studies* 19 (1958): 32–49.
69. McBrien, *Catholicism*, str. 188.
70. Tatha Wiley, *Original Sin* (New York: Paulist Press, 2002), s. 94–100.
71. První známky mísení soteriologie a eklesiologie byly patrné již ve druhém století v dílech myslitelů jako byli Ignác, Irenej a Tertullian, a klasický výraz našly v Cypriánově slavném výroku *Quiasalus extra ecclesiam non est!* („Mimo církev není spásy“), Cyprian, *Epistle* 72.21, *ANF* 5:384.
72. Carter Lindberg, *The European Reformations* (Oxford: Blackwell Publishers, 1996), str. 353.
73. *The Canons and Decrees of the Council of Trent*, kap. VII, X, XI v *Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*, ed. John H. Leith (Louisville, KY: John Knox Press, 1982), s. 411–416; srov. Olson, *Story of Christian Theology*, str. 446; John W. O'Malley, *Trent: What Happened at the Council* (Cambridge: Belknap Press, 2013), str. 115.
74. Leith, *Creeds of the Churches*, s. 406, 420. Ve skutečnosti je znění následující: „Kdo říká, že poté, co Adam zhřešil, byla svobodná vůle člověka ztracena a zničena... ať je proklet.“ Srov. O'Malley, *Trent*, str. 115.
75. Olson, *Story of Christian Theology*, str. 447.
76. *Catechism of the Catholic Church* (Liguori: Liguori Publications, 1994), s. 102, 483.
77. Gerald Strauss, *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1978), s. 33–34. Luther o lidské vůli napsal, že je „od přírody a nevyhnutelně zlá a zkažená“. *Disputation Against Scholastic Theology*, v *Luther's Works* 31, ed. Harold J. Grimm (Philadelphia, PA: Muhlenberg Press, 1957), str. 10.
78. Martin Luther, *Romans*, v *Luther's Works* 25 (Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 1972), str. 260.
79. Luther tedy píše: „Vidíte tedy, že svobodná volba je tímto úryvkem [Římanům 3] zcela odstraněna a v člověku nezůstává nic dobrého ani ctnostného, protože je jednoznačně prohlášen za

nespravedlivého, neznalého Boha, pohrdajícího Bohem, odvráceného od Boha a v Božích očích za bezcenného.“ *On the Bondage of the Will*, v *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, ed. E. Gordon Rupp a Philip S. Watson (Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1969), str. 300.

80. Ačkoli to není příliš známo, Luther byl přesvědčený o učení o předurčení stejně jako Jan Kalvín a Ulrich Zwingli. K Lutherovu názoru na předurčení viz Martin Luther, *On the Bondage of the Will* (Westwood, NJ: Fleming H. Revell Company, 1957); srov. Harry Buis, *Historic Protestantism and Predestination* (Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1958), s. 2, 48; Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013), str. 846; Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology*, str. 388; Jairzinho Lopes Pereira, *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*, s. 362, 453. Ovlivněno Filipem Melancthonem, Lutherovým nástupcem, Luteránství později nauku o předurčení odmítlo jako neslučitelnou s evangeliem.

81. Barbara Pitkin, „The Heritage of the Lord: Children the Theology of Calvin“ (Dědictví Páně: Děti v teologii Kalvina), v *The Child in Christian Thought* (Dítě v křesťanském myšlení), ed. Marcia J. Bunge (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2001), str. 167.

82. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* 2.1.4 v *The Library of Christian Classics* (LCC), sv. 20, ed. John T. McNeill (Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1960), 1:244, 245.

83. Calvin, *Institutes* 2.1.5 a 9, LCC 20, 1:246, 252–253.

84. Calvin, *Institutes* 4.15.9, LCC 21, 2:1311. Kalvín stejně jako Augustin učil, že křest je nezbytný k odstranění lidmi zděděné viny a odsouzení. Viz *Institutes* 4.15.10, LCC 21, 2:1311.

85. Viz například Kalvínův komentář k Lukášovi 18:9–14. John Calvin, *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark and Luke* (Edinburgh: The Calvin Translation Society, 1845), 2:201–207.

86. Podrobnou studii o anabaptismu najdete v knize Leonarda Verduina *The Reformers and Their Stepchildren* (Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1964).

87. Williston Walker poznamenává, že odpor anabaptistů ke křtu nemluvnat vycházel z širšího tématu „jejich odporu k použití násilí v otázkách víry a jejich opuštění prastarého požadavku náboženské uniformity“, *A History of the Christian Church* (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), str. 327; srov. Menno Simons, „Christian Baptism“, v *The Complete Writings of Menno Simons*, překl. Leonard Verduin, ed. J. C. Wenger (Scottsdale, PA: Herald Press, 1956), str. 257; Keith Graber Miller, „Complex Innocence, Obligatory Nurture, and Parental Vigilance: ‘The Child’ in the Work of Menno Simons,” v *The Child in Christian Thought*, str. 195.

88. Ačkoli mezi anabaptisty existovaly různé pohledy, Menno Simons je považován za typického teologa anabaptistické tradice. Povaha tohoto článku neumožňuje důkladné a komplexní zpracování anabaptistického pohledu na otázky hříchu a jeho dopadu na lidskou přirozenost.

89. Simons, „Christian Baptism“ (Křesťanský křest), v *The Complete Writings of Menno Simons* (Sebrané spisy Menno Simonse), str. 240. Simons tvrdil, že křest nemluvnat dává rodičům falešný pocit jistoty ohledně spásy jejich dětí, což vede k možnosti, že děti budou „vychovány bez bázně k Bohu“ a budou tak žít „bez víry a znovuzrození, bez Ducha, Slova a Krista“. „Reply to False Accusations“ (Odpověď na falešná obvinění), v *The Complete Writings of Menno Simons*, str. 570.

90. Simons, „Christian Baptism“, v *The Complete Writings of Menno Simons*, str. 241.
91. *Tamtéž*.
92. Simons, „Reply to False Accusations“, *The Complete Writings of Menno Simons*, str. 563.
93. Miller, „Complex Innocence, Obligatory Nurturance, and Parental Vigilance“ (Celková nevinnost, povinná výchova a rodičovská bdělost), v *The Child in Christian Thought* (Dítě v křesťanském myšlení), str. 201, ponecháno původní zvýraznění.
94. Simons, „Reply to Gellius“, v *The Complete Writings of Menno Simons*, str. 708; Menno Simmons, *A Foundation and Plain Instruction of the Saving Doctrine of Our Lord Jesus Christ* (Základy a jasné pokyny ohledně nauky o spáse našeho Pána Ježíše Krista) (Lancaster: Boswell and M'Cleery, 1835), str. 415.
95. Simons, „Christian Baptism“, v *The Complete Writings of Menno Simons*, str. 241; Simons dále naznačuje, že děti věřících i nevěřících rodičů zůstávají nevinné díky Kristově milosti. Viz například „Christian Baptism“ v *The Complete Writings of Menno Simons*, str. 280 a „Reply to Gellius“ v *The Complete Writings of Menno Simons*, str. 707.
96. Dnes jsou Amishové, někteří baptisté, bratrští, hutterité, menonité, Bruderhof komunity a kvakeři považováni za nástupce kontinentálních anabaptistů. Viz Holly Catterton Allen, „Theological Perspectives on Children in the Church: Anabaptist/ Believer Churches“ (Teologické pohledy na děti v církvi: anabaptistické/věřící církve), v *Nurturing Children's Spirituality: Christian Perspectives and Best Practices* (Výchova dětí k duchovnosti: křesťanské pohledy a osvědčené postupy), ed. Holly Catterton Allen (Eugene, OR: Cascade Books, 2008), str. 115. Adventisté sedmého dne se také považují za součást teologické tradice anabaptistů. George Knight, *Search for Identity* (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2000) s. 30, 177.
97. Olson, *Story of Christian Theology*, s. 464–465.
98. James Arminius, v *The Works of James Arminius, D.D.*, sv. 1, překl. James Nichols (Londýn: Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown and Green, 1825), xxxi, ponecháno původní zvýraznění.
99. Je pozoruhodné, že Ellen G. Whiteová ve své knize *Steps to Christ* (Cesta ke Kristu) následuje stejnou linii uvažování (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1956), str. 18. Je třeba poznamenat, že Arminius nebyl prvním teologem, který použil termín *předcházející milost*. Zdá se však, že byl prvním, kdo tento pojem zasadil do jedinečného protestantského kontextu.
100. Roger Olson, *Arminian Theology: Myths and Realities* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006), str. 150.
101. Jacobus Arminius, *Apology or Defence* 13 a 14, v *The Works of James Arminius*, překl. and ed. James Nichols (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1996), 10–14; srov. *Works of James Arminius* (Buffalo, NY: Derby, Miller and Orton, 1853), 1:479–531.
102. V pozdním období svého života začal Wesley vydávat periodikum s názvem *The Arminian Magazine* jako protest proti predestinačním tendencím svých kalvinistických současníků. V roce 1822 byl přejmenován na *Wesleyan Methodist Magazine*.

103. Herbert B. McGonigle, *Sufficient Saving Grace: John Wesley's Evangelical Arminianism* (Waynesboro, GA: Paternoster Press, 2001), s. 12, 71–105.
104. Viz Susan Etheridge Willhauck, „John Wesley's View of Children: Foundations for Contemporary Christian Education“ (disertační práce, Catholic University of America, 1992), str. 123.
105. Viz Richard P. Heitzenrater, „John Wesley and Children“, v *The Child in Christian Thought*, s. 298, 286.
106. Willhauck, „John Wesley's View of Children“, str. 123.
107. John Wesley, *The Doctrine of Original Sin According to Scripture, Reason and Experience In Answer to Dr. Taylor* (New York: The Methodist Episcopal Church in the United States, 1817), s. 340–341.
108. *Tamtéž*, str. 340.
109. John Wesley, *Original Sin, Sermon 38.3.2*, ve *Wesley's Standard Sermons*, sv. 2, ed. Edward H. Sugden (Londýn: The Epworth Press, 1951), str. 223.
110. John Wesley, „To John Newton“, v *John Wesley*, ed. Albert C. Outler (New York: Oxford University Press, 1964), str. 78.
111. John Wesley, „On Working Out Our Own Salvation“ (O uvádění vlastní spásy ve skutečnost) v *The Works of John Wesley* (Dílo Johna Wesleyho), ed. Albert C. Outler (Nashville: Abingdon Press, 1986), 3:207. Roger Olson definuje *předcházející milost* takto: „Je to jednoduše přesvědčující, volající, osvčující a uschopňující Boží milost, která předchází obrácení a umožňuje pokání a víru.“ *Arminian Theology*, str. 35.
112. Michael J. Scanlon, „The Christian Anthropology of John Wesley“ (disertační práce, Catholic University of America, 1969), s. 100–101; srov. Wesley, „On Working Out Our Own Salvation“, v *The Works of John Wesley*, s. 207–209.
113. Podrobnou analýzu Wesleyho křesťanské antropologie a přehled, jak byla interpretována různými komentátory, viz Willhauck, „John Wesley's View of Children“, s. 102–173.
114. Catherine Stonehouse, „Children in Wesleyan Thought“ (Děti ve Wesleyho myšlení), v *Children's Spirituality: Christian Perspectives, Research and Application* (Duchovnost dětí: křesťanské perspektivy, výzkum a aplikace), ed. Donald Ratcliffe (Eugene, OR: Cascade, 2004), str. 140. Stejně napětí je vlastní i Wesleyho názorům na křest a obrácení. Ačkoli se vědci neshodují na tom, jak Wesley chápal křest nemluvňat, Wesley sám křest nemluvňat potvrzoval a praktikoval. Křest však nepovažoval za nezbytný pro spasení. Wesley zastával spíše názor, že křest je „vstupní svátostí, která nás uvádí do smlouvy s Bohem“; avšak, že účast na smlouvě automaticky nezaručuje spasení. Každý jedinec tedy musel tak jako tak prožít obrácení nebo znovuzrození skrze ospravedlňující víru, Willhauck, „John Wesley's View of Children“, str. 164 a John Wesley, „On Baptism“, v *John Wesley*, str. 319. Pro Wesleyho byl křest nemluvňat jednoznačným ekvivalentem židovského obřadu obřízky; oba obřady pro spásu vyžadovaly obrácené srdce, neboli „vnitřní obřízku“, Wesley, „On Baptism“, *John Wesley*, s. 322–323. Podrobnou diskusi o Wesleyho

názorech na křest nemluvnat a obrácení viz Willhauck, „John Wesley’s View of Children“, s. 125–173.

115. Ačkoli se termín *předcházející milost* v Novém zákoně nevyskytuje, je tam koncepčně přítomný. Viz například Římanům 2:4; 1. Korintským 15:10; Efezským 2:4–5; Jan 1:9 a Titus 2:11.

116. George Knight, *A Search for Identity: The Development of Seventh-day Adventist Beliefs* (Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2000), s. 33–34.

117. Ellen White, *Steps to Christ* (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1956), str. 18, zvýraznění přidáno. Na jiném místě White píše o úplné zkaženosti a předcházející milosti: „Člověk má ve své přirozenosti sklony ke zlu. Je to síla, které se nemůže bez vnější pomoci ubránit.“ „Stejně jako skrze Krista má každý člověk život, přijímá skrze Něj také *určité paprsky Božího světla*. Do srdce každého z nás jsou vloženy nejen intelektuální, ale i duševní síly, schopnost vnímat to, co je správné, a touha po dobru“, *Education* (Mountain View, CA: Pacific Press Association, 1952), str. 29, zvýraznění přidáno. Následující výňatek je velmi konkrétní: uplatnění svobodné vůle je Božím darem: „Kvůli svému přestoupení byli [Adam a Eva] odsouzeni k smrti, trestu za hřích. Kristus, smířčí oběť za naše hříchy, však prohlásil: ‚Zaujmu Adamovo místo. Vezmu na sebe trest za jeho hřích, dostane další příležitost. Zajistím mu zkušební dobu. Bude mít výsady a příležitosti svobodného člověka a bude mu umožněno uplatňovat Bohem danou moc volby. Odložím den jeho předvedení před soud. Bude se muset dostavit před Boží soudnou stolicí,““ White, „Christ the Propitiation for Our Sins“ (Kristus jako smířčí oběť za naše hříchy), *Atlantic Union Gleaner*, 19. srpna 1903.

118. Ellen G. White, „Justified by Faith“ (Ospravedlnění vírou), v *Selected Messages* (Vybraná poselství), sv. 1 (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1958), str. 390.