

Člověk před Bohem

PETR GALLUS



Karolinum

teologie

Člověk před Bohem

Petr Gallus

Recenzovali: doc. Jakub Sirovátka, Dr. phil.
Mgr. Jan Zámečník

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
www.karolinum.cz
v edici Teologie
Praha 2024
Redakce Adéla Petruželková
Grafická úprava Zdeněk Ziegler
Obálka a sazba DTP Nakladatelství Karolinum
První vydání

© Univerzita Karlova, 2024

© Petr Gallus, 2024

ISBN 978-80-246-5839-1

ISBN 978-80-246-5838-4 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Janě

OBSAH

Předmluva /13

Zkratky /16

A. PROLEGOMENA /19

1. JAK UCHOPIT TEOLOGICKOU ANTROPOLOGII /21

2. CHRISTOLOGICKÉ ZAKOTVENÍ ANTROPOLOGIE /34

2.1 Ježíš Kristus jako *vere homo coram Deo* /34

2.2 Neproměnně – nesmíšeně – nerozlučně /38

2.3 Christologické základy soteriologie /40

3. PNEUMATOLOGICKÉ ROZVEDENÍ CHRISTOLOGICKÉHO ZAKOTVENÍ ANTROPOLOGIE /43

4. HISTORICKÉ ODPOVĚDI NA OTÁZKU PO ČLOVĚKU /49

4.1 Antika /54

4.2 Biblické pojetí člověka /62

4.2.1 Starý zákon /62

4.2.2 Nový zákon /67

4.3 Základní důrazy evropského přemýšlení o člověku /72

4.4 Středověk a reformace /74

4.5 Nakročení k antropologickému obratu: renesance, humanismus a osvícenství /76

4.5.1 Člověk jako tvůrce sebe sama /77

4.5.2 Člověk pod vlivem své přirozenosti /80

4.6 Obrat k člověku: Immanuel Kant /84

4.7 19. století (a nakročení do století dvacátého) /88

4.7.1 Německý romantismus a idealismus: touha po všejednotě /89

4.7.2 Člověk pod vlivem přírodních, kulturních a vnitřních sil /90

4.7.3 Kritika náboženství /95

- 4.8 Antropologie 20. století /97
 - 4.8.1 Fenomenologie /97
 - 4.8.2 Existencialismus /100
 - 4.8.3 Personalismus /102
 - 4.8.4 Německá Filosofická antropologie /104
 - a) Helmut Plessner /106
 - b) Negativní a kulturně-kritická antropologie /107
 - 4.8.5 Hermeneutika a obrat k jazyku /108
 - 4.8.6 Kulturní antropologie /111
 - 4.8.7 Michel Foucault /112
- 4.9 Současné antropologické přístupy /114
 - 4.9.1 Behaviorismus /114
 - 4.9.2 Historická antropologie /115
 - 4.9.3 Medicínská antropologie /116
- 4.10 Co si vzít z dějinných odpovědí? /117

B. ZÁKLADNÍ STRUKTURA LIDSTVÍ /121

5. DVA ZÁKLADNÍ ROZMĚRY ČLOVĚKA: VERTIKÁLA A HORIZONTÁLA (OSOBA A OSOBNOST) /123

- 5.1 Vertikála: rozměr osoby /124
- 5.2 Horizontála: rozměr osobnosti /133
- 5.3 Základní antropologická struktura /149

6. OTÁZKA PO IDENTITĚ ČLOVĚKA: JEDNOTA OSOBY A OSOBNOSTI /150

- 6.1 Problém uchopení identity /150
 - 6.1.1 Problém paměti /155
 - 6.1.2 Problém kontinuity /161
 - 6.1.3 Problém zatemněné vertikály /165
 - 6.1.4 Identita jako eschatologický pojem /167
- 6.2 Člověk jako jednota /171
 - 6.2.1 Duše a tělo, či mysl a mozek? /171
 - a) Dualismus /176
 - b) Materialistický monismus (fyzikalismus) /178
 - b1) Deterministický fyzikalismus /179
 - b2) Komputační teorie mysli /183
 - c) Nereduktivní fyzikalismus /192
 - 6.2.2 Biotechnologické výzvy současnosti /198
 - a) Transhumanismus /200
 - b) Závěr: Čím se člověk liší od vyspělého stroje /226
 - 6.2.3 Člověk jako psychosomatická jednotka /230

- 6.2.4 Člověk jako tělesný duch /244
- 6.2.5 Člověk v konkrétní určitosti /252
 - a) Pohlaví /253
 - b) Postavení ženy /262
 - c) Nebinarita /273
 - d) Gender /276
- 6.3 Vlastní jméno /285

C. ZÁKLADNÍ CHARAKTERISTIKY LIDSTVÍ /295

7. URČENÍ ČLOVĚKA KE KOMUNIKACI

(SÉMIOTIKA JAKO ONTOLOGIE ŽIVOTA) /299

- 7.1 Znakovost jako základní charakteristika života a stvořenosti /299
- 7.2 Komunikace ve své ambivalenci /318
- 7.3 Průsečíky Boží a lidské komunikace /328
 - 7.3.1 Křesťanská komunikace (zvěstování)
 - a Boží sebekomunikace (evangelium) /329
 - Exkurz: Bible a Boží slovo /332
 - 7.3.2 Víra /337
 - a) Biblické pojetí víry /337
 - b) Pojetí víry v teologické tradici /340
 - c) Sémiotické pojetí víry /351
 - 7.3.3 Svátosti /361

8. ZDROJ PORUŠENOSTI VZTAHŮ A AMBIVALENCE ŽIVOTA: HŘÍCH /375

- 8.1 Některá pojetí hříchu v dějinách teologie /378
 - 8.1.1 Biblické pojetí hříchu /378
 - 8.1.2 Stará církev /383
 - 8.1.3 Augustin /389
 - 8.1.4 Středověk /398
 - 8.1.5 Martin Luther a tridentský koncil /403
 - 8.1.6 Osvícenství a 19. století
(Kant, Schelling, Schleiermacher, Ritschl) /407
 - 8.1.7 Søren Kierkegaard /418
 - 8.1.8 Náboženská kritika 19. století
(Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud) /423
 - 8.1.9 Paul Tillich /428
- 8.2 Co je tedy hřích? /433
- 8.3 Dva póly hříchu /442
 - 8.3.1 Hřích jako moc /443
 - a) Strukturální hřích /449

- b) Porušenost hříchem jako ambivalence skutečnosti /453
- c) Hřích a vina /461
- 8.3.2 Hřích jako lidský čin /463
- 8.3.3 Konce hříchu: rezignovanost a smrt /472
 - a) Rezignovanost (*acedia*) /472
 - b) Smrt /479
- 8.4 Základ odpuštění a překonání hříchu: kříž Vzkříšeného /481
- 8.5 Pneumatologické zprostředkování odpuštění napříč časy /485

9. URČENÍ ČLOVĚKA KE VZTAHŮM:

ČLOVĚK JAKO BOŽÍ OBRAZ VE VÍŘE, LÁSCE A NADĚJI /495

- 9.1 *Imago Dei* /496
- 9.2 Život ve víře, lásce a naději /511
 - 9.2.1 Život před Bohem: křesťanská etika /511
 - a) Umožnění křesťanské etiky: ospravedlnění a posvěcení /511
 - a1) Luther a luterství /513
 - a2) Tridentský koncil /519
 - a3) Společné prohlášení o ospravedlnění (1999) /528
 - a4) Vztah ospravedlnění a posvěcení /538
 - a5) Smíření jako cíl tohoto času /539
 - b) Základní principy křesťanské etiky /541
 - b1) Etika nenárokování /543
 - b2) Uměřenost jako hlavní ctnost /547
 - 9.2.2 Církev /550
 - a) Církev jako průsečík mnoha napětí /551
 - b) Církev jako tělo Kristovo? /560
- 9.3 Otázka vlastní i sociální integrity v ambivalenci života /568

10. URČENÍ ČLOVĚKA K INDIVIDUALITĚ

(SAMOSTATNOST JAKO SVOBODA) /575

- 10.1 Samostatnost člověka jako původní určení /576
 - 10.1.1 Antické základy západní tradice pojetí svobody /577
 - 10.1.2 Biblické pojetí svobody /582
 - 10.1.3 Augustin /590
 - 10.1.4 Středověk (Anselm a Tomáš) /597
 - 10.1.5 Martin Luther ve sporu s Erasmem Rotterdamským /601
 - 10.1.6 Immanuel Kant /612
 - 10.1.7 F. W. J. Schelling /630
 - 10.1.8 Existencialismus: Kierkegaard, Tillich a Sartre /637
 - a) Søren Kierkegaard /637
 - b) Paul Tillich /640
 - c) Jean-Paul Sartre /642

- 10.1.9 Teorie subjektivity (F. Wagner, Th. Pröpper) /644
 - a) Falk Wagner /645
 - b) Thomas Pröpper /649
- 10.1.10 Fyzikalistický determinismus /657
- 10.2 Nutnost rozlišení samostatnosti a svobody /659
- 10.3 Svoboda jako praktikovaná samostatnost *coram Deo* /663
 - 10.3.1 Tradiční redukce svobody /663
 - 10.3.2 Co je tedy svoboda /666
 - 10.3.3 Svoboda v mezích /669
 - 10.3.4 Osvobozená svoboda /670
 - 10.3.5 Svoboda volby? /673
 - 10.3.6 Svědomí /681
 - 10.3.7 Svoboda a odpovědnost /684

D. HORIZONT NADĚJE /689

11. ESCHATOLOGICKÉ NAPLNĚNÍ A ODHALENÍ LIDSKÉ IDENTITY /691

- 11.1 Konečnost života a smrt /692
- 11.2 Vzkříšení /698
- 11.3 Soud jako nalezení identity /705
 - 11.3.1 Nastolení spravedlnosti /707
 - 11.3.2 Smíření a obnova vztahů /716

Literatura /720

Jmenný rejstřík /759

Věcný rejstřík /767

PŘEDMLUVA

Antropologie je jako vlastní disciplína dítětem až 20. století, teologická antropologie dokonce výrazněji až druhé poloviny 20. století.¹ Obor je to tedy poměrně mladý. Ale zároveň už velmi široce etablovaný – k antropologii dnes v nějaké formě přispívá prakticky každý.

To by mohl být argument pro napsání teologické antropologie, ale zároveň i důvod proti tomu. V mém případě představuje tato kniha splněný slib, který jsem dal v prvním díle – ve své trinitární christologii *Perspektiva vzkříšení* (2022), na kterou se často odvolávám. Základní důvody pro napsání teologické antropologie jako druhého dílu po christologii padly už tam.

Jestli jsem si u předchozí knihy stýskal, že literatury je mnoho, je to v antropologii násobně horší. Ne tolik kvůli tradici západního myšlení, která je dost bohatá sama v sobě, ale především kvůli prudkému rozvoji věd o člověku od dob osvícenství, s nímž nastal tzv. antropologický obrat. Spolu s tím se objevila i celá řada nových témat a problémů, o nichž starší tradice ještě nemohla vědět. S každou další otevřenou knihou pro mě proto rostlo množství dalších potenciálních zdrojů kvadratickou řadou, a to nejen v teologii, ale napříč vědeckými disciplínami. I to je jeden z důsledků moderního obratu ke člověku: člověkem se více nebo méně explicitně dnes vlastně zabývají téměř všichni a všude. Psal jsem tedy tuto knihu s pokorným vědomím, že jsem mohl obsáhnout jen malý zlomek a že se někdy dotýkám oborů a oblastí, v nichž odborník zdaleka nejsem. Stejně jako v předchozí christologii jsem se nakonec snažil soustředit především na to, co chci říci sám, samozřejmě v co možná poučeném rozhovoru s dosavadní diskuzí a literaturou. Literatury, použité v knize, je vlastně málo, ačkoli množství poznámek pod čarou může někdy vyvolávat dojem opačný. Neustále jsem byl nucen se smířovat s tím,

1/ Gregor Etzelmüller: *Gottes verkörperetes Ebenbild*, Tübingen: Mohr Siebeck 2021, s. 11–15.

že velká většina toho, co by se dalo říci (a možná i mělo říci – to ať posoudí laskavý čtenář), zde obsažena není. Přesto mám naději, že tato kniha alespoň místy nějaký užitek mít bude.

Můj cíl je jasný: předložit současnou teologickou antropologii. A protože v textu kladu značný důraz na konkrétní lokalizovanost každého člověka a každé perspektivy, hlásím hned na začátku, že mojí perspektivou, z níž jsem antropologii promýšlel a psal, je perspektiva česká, evangelická, ovšem ve snaze o kontakt se zahraniční diskuzí a literaturou i s ostatními křesťanskými a teologickými směry. Moje perspektiva je teologická, přitom se však snažím být v kontaktu s mnoha dalšími obory, které se člověkem zabývají. Jsem přesvědčen, že dobrou antropologii nelze napsat bez kontaktu se širokým okolím.

Chtěl bych, aby tato kniha sloužila jako takový uzlík, z něhož se dají táhnout vlákna všemi možnými směry. Doufám, že bude možné na ně navázat, že na to, co rozvíjím já teologicky, dokáží badatelé ze sousedních disciplín reagovat – ať už přejně, či kriticky – z pohledu svých oborů a se svojí expertízou. Chtěl bych proto, aby kniha byla srozumitelná a přístupná nejen teologům a teologicky zainteresovaným laikům, ale i zájemcům z jiných disciplín. Proto u klíčových témat prezentuji i jednotlivé důležité (a teologicky poučným čtenářům jistě více či méně známé) pozice z dějin dosavadní diskuze, aby bylo zřejmé, jak se diskuze vyvíjela a jaké pozice dnes máme takřkajíc v zádech.

Nejspokojenější proto budu, když můj text vzbudí potřebu navázat, něco rozvést, upravit, opravit, dodat, a to právě nejen u teologů, ale i u zástupců dalších oborů, jichž se v textu dotýkám (anebo právě nedotýkám).

Kniha by nevznikla bez mnoha rozhovorů a příležitostí k diskuzi. Děkuji především svým studentům, kteří mi na přednáškách a v seminářích pomáhali a nabádali mne vyjádřit se srozumitelně a zdůvodněně, přitom se nebáli nesouhlasit a kladli – jak to dokáže jen mladistvá mysl – nepříjemné, a přitom trefné otázky a promýšleli jednotlivá témata spolu se mnou. Za mnoho cenných připomínek, odkazů a postřehů děkuji oběma recenzentům: doc. Jakubovi Sirovátkovi především za důležité komentáře ke kantovské tradici a za odkazy na diskuzi s fenomenologií, kterou jsem do textu na jeho popud doplnil. Dr. Janu Zámečníkovi vděčím především za komentáře a odkazy z oblasti etiky, za poukaz na personalismus, který jsem doplnil zase na jeho popud, i za mnohá stylistická vylepšení.

Děkuji taktéž nakladatelství Karolinum, které se laskavě a s profesionalitou sobě vlastní ujalo i této druhé knihy.

Knižku věnuji své ženě Janě, bez níž by mnohé nešlo, anebo vůbec neexistovalo.

V Praze, v lednu 2024

Petr Gallus

ZKRATKY

- BSLK *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 5. vyd., Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1960.
- CA *Confessio Augustana*, tj. Augsburské vyznání (1531), česky in: *Čtyři vyznání*, ed. R. Říčan, s. 53–110; nověji in: *Kniha svornosti*, ed. Martin Wernisch, Praha: Kalich 2006, s. 39–80.
- CP Charles Sanders Peirce: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne – Peter Weiss, Cambridge: Harvard University Press 1931.
- DH Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 42. vyd., Freiburg i. Br.: Herder 2009.
- DK Hermann Diels – Walther Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 7. vyd., Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1954.
- EKK *Evangelisch-Katholischer Kommentar*, ed. Knut Backhaus et al., doposud 37 svazků, Düsseldorf: Patmos – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975–.
- FHA *Johann Gottfried Herder. Werke in zehn Bänden*, ed. Günter Arnold et al., Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1985–2000.
- GER *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, ed. Lutherischer Weltbund – Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Frankfurt am Main: Otto Lembeck – Paderborn: Bonifatius 1999.
- HPhG *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, 6 svazků, ed. H. Krings – H. M. Baumgartner – Ch. Wild, München: Kösel 1973.
- HThK AT *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, 54 svazků, ed. E. Zenger et al., Freiburg – Basel – Wien: Herder 2000–.

- HWP *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 svazků, ed. J. Ritter, Basel: Schwabe 1971–2007.
- KČR Immanuel Kant: *Kritika čistého rozumu*, Praha: OIKOYMENH 2001.
- KD Karl Barth: *Die kirchliche Dogmatik*, 14 svazků, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1932–1967.
- KKC *Katechismus katolické církve*, 2. vyd., Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001.
- KPR Immanuel Kant: *Kritika praktického rozumu*, Praha: Svoboda 1996.
- PG *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, 166 svazků, ed. J. P. Migne, Paris 1857–1866.
- PL *Patrologiae cursus completus. Series latina*, 221 svazků, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1864.
- QD Tomáš Akvinský: *Quaestiones disputatae*
- RGG *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 9 svazků, 4. vydání, ed. H. D. Betz et al., Tübingen: Mohr Siebeck 1998–2007.
- RPP *Religion in Past and Present. Encyclopedia of Theology and Religion*, ed. Hans Dieter Betz et al., 14 svazků, Boston: Brill 2006–2013.
- STh Tomáš Akvinský: *Summa theologica*, I–IIIsuppl., ed. B. M. de Ru-beis – Ch. R. Billuart, Taurini: Marietti 1928.
- ThWNT *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 svazků, ed. G. Kittel – G. Friedrich, Stuttgart: W. Kohlhammer 1933–1979.
- TRE *Theologische Realenzyklopädie*, 38 svazků, ed. G. Müller et al., Berlin – New York: De Gruyter 1977–2007.
- WA *Dr. Martin Luthers Werke*, 119 svazků, Weimar: Herrmann Böhlau 1883–2009.
- WA DB *Dr. Martin Luthers Werke. Deutsche Bibel*, 15 svazků, Weimar: Herrmann Böhlau 1906–1961.
- ZMM Immanuel Kant: *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., Praha: OIKOYMENH 2014.
- ZThK *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen: Mohr Siebeck.

A. PROLEGOMENA

1. JAK UCHOPIT TEOLOGICKOU ANTROPOLOGII

Co je člověk, to přece každý nějak víme. Alespoň na první pohled se to tak jeví. Přitom je to podobné, jako když Augustin kdysi přemýšlel o čase: „Co jest tedy čas? Vím to, když se mne naň nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětlit, nevím.“¹ Co je tedy člověk? Všichni to přece tak nějak víme. Ale jakmile to máme někomu vysvětlit, už to tak hladce nejde. Otázka po nějaké podstatě či základním charakteru člověka je stará jako lidstvo samo. Každá doba na tuto otázku odpovídala po svém, a čím více se různí myslitelé této otázky věnovali, tím více odpovědí bylo na stole. V pohledu zpět na všechny dosavadní pokusy – a také na člověka, jak ho známe z vlastní zkušenosti – se tak ukazuje, že člověk je entita až neuchopitelně komplexní. Zatím se člověka v jeho úplnosti ještě nikomu uchopit či definovat nepovedlo. A ti, kteří si to mysleli, se dopustili vždy nějaké zkratky či redukce. Člověk se našemu definičnímu myšlení do značné míry vymyká.

Já se ovšem nechci zabývat člověkem obecně, ale z teologického pohledu. To by na první pohled mohlo pomoci a onu bezbřehou šíři lidské komplexnosti přece jen trochu více vymezit. Při bližším zkoumání se ale ukáže, že i z tohoto pohledu máme před sebou celou řadu naprosto různých pojetí člověka, která existují vedle sebe, ale vzájemně si leckdy odporují.

Otázka, kudy člověka uchopit z pohledu teologické antropologie, je tak sama o sobě neméně komplikovaná. Možností, kde začít, se nabízí mnoho, protože samozřejmě je na koho navazovat. Velmi hrubě by bylo možné rozlišit minimálně tři základní přístupy, které jsou ovšem samy vnitřně velmi rozrůzněné:

- a) *přístup antropologický*: Tyto koncepty předpokládají, že každý člověk si v sobě nese nějaký předem daný vztah k Bohu, že se každý člověk nějak vztahuje k transcendentci: člověk je bytostně *homo religiosus*. Začít lze tedy

1/ Augustinus: *Vyznání*, Praha: Kalich 1997, s. 391 (XI,14).

od člověka a jeho vnitřní struktury, jejíž základ tvoří právě tento vztah či přesah. Antropologie je přípravou a předpolím vlastní teologie.²

Klasickým představitelem toho přístupu je *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, který se proslavil formulací, že každý člověk v sobě vnímá „pocit naprosté závislosti“.³ Schleiermacher se ve své *Věrouce* snaží přísně držet obsahů křesťansky zbožného sebevědomí, aby neopustil půdu vědy, a tak si vystačí s konstatováním, že toto sebevědomí má v sobě dáno svůj zdroj, své „odkud“, které je základem „naši receptivní i samostatně aktivní existence“, a to není nic jiného než původní význam pojmu Bůh.⁴ Pocit naprosté závislosti je základem vědomí, že svůj život i svoji svobodu má člověk odjinud. Lze to ovšem vyčíst ze zbožného pocitu, tedy z bezprostředního sebevědomění, které není třeba dále zdůvodňovat.

Dodnes velmi vlivný koncept představil *Karl Rahner*, který se opírá o Kantovu myšlenku transcendentality. Také Rahner vychází od základní antropologické struktury, již pro něj ovšem není bezprostřednost pocitu, ale reflexivita a jí předcházející původní sebedanost (Selbstbesitz), která každou reflexi doprovází a kterou reflexe postupně osvětluje. Tak člověk zjišťuje, že je jaksi „netematicky dán sám sobě“ a že tato danost je podmínkou celého jeho poznávání a bytí.⁵ Základní, tedy nutnou a nezrušitelnou strukturou člověka je tak jeho otevřenost pro bytí. Zkušenost této sebedanosti kvalifikuje Rahner jako „transcendentní zkušenost“: je to „zkušenost transcendence“, která vzbuzuje otázku po tom, odkud člověk jako poznávající subjekt pochází a kam směřuje. To není nic jiného než jakési „anonymní a netematické vědění o Bohu“, které je v této transcendentní zkušenosti dáno. Bytostná otevřenost člověka vůči bytí tím dostává konkrétní nasměrování: člověk směřuje ke „svatému, absolutně skutečnému tajemství“, totiž k Bohu. Byl-li u Schleiermachera Bůh odpovědí na otázku „odkud pochází člověk? (Woher des Menschen)“, pak u Rahnera je Bůh především směrem, kam je člověk bytostně obrácen (Woraufhin des Menschen). Už svým bytím se tak člověk mlčky ptá po Bohu. Tím se z něj stává *homo religiosus*, který nemůže tuto otázku nechat nezodpovězenou.⁶

Rahnerův přístup, který vnesl do katolické teologie mnohými dlouho vyhlížený průsečík s moderní filosofií, je stále velmi oblíbený a navazují na něj i mnozí současní teologové. Pokud je totiž člověk bytostně otázkou po Bohu, je

2/ To je silná tendence již v 19. století, srov. Odo Marquard: *Anthropologie*, in: *HWP*, 1, s. 367–368.

3/ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31)*, ed. Martin Redeker, Berlin – New York: De Gruyter 1999, s. 23 (§ 4, teze).

4/ *Ibid.*, s. 28n (§ 4.4); srov. 165 (§ 31, teze); 171 (§ 32, teze).

5/ Karl Rahner: *Základy křesťanské víry*, Svitavy: Triton 2004, s. 47; srov. také např. Emerich Coreth: *Co je člověk? Základy filozofické antropologie*, Praha: Zvon 1994, s. 187; Robert Spaemann: *Persons. The Difference Between ‚Someone‘ and ‚Something‘*, Oxford: Oxford University Press 2017, s. 93–101.

6/ Rahner: *Základy křesťanské víry*, s. 49–52.

Bůh odpovědí na otázku člověka.⁷ Teologie je pak pointou a korunou vši antropologie.

Když se tento přístup spojí ještě s nárokem, že toto založení a nasměrování člověka k transcenci je možné vykázat ryze filosofickou cestou, stoupá pro mnohé fascinace transcendentální antropologií ještě více. Svoji antropologii se takto snaží založit *Thomas Pröpper*, který vychází z rahnerovskoy pojaté teorie subjektivity: je samozřejmé, že se člověk ptá po sobě samém. Člověk je sám sobě otázkou.⁸ Aby tuto otázku zodpověděl, ptá se Pröpper po tom, co člověka zakládá. Tím je svoboda. Proto se Pröpper nakonec ptá po podmínce možnosti lidské svobody a dochází spolu s kantovskou tradicí v katolické teologii (Rahner, Krings) k tomu, že člověk sám sebe vysvětlit nedokáže, protože nedokáže vysvětlit základ své svobody. Otázka po sobě samém tak nutně vede dál, k otázce po svobodě absolutní. Chce-li člověk zodpovědět otázku po sobě, kterou si v sobě nese a již sám je, nabízí se jako relevantní (nikoli nutná, ale právě možná a relevantní) odpověď Bůh jako Stvořitel a konstituent lidské svobody.⁹

Na protestantské straně zastává obdobný přístup *Paul Tillich*, který v této souvislosti formuloval svoji vlivnou metodu korelace. Člověk jako takový je otázkou, ať už to ví či nikoli. Svým bytím se ptá sám po sobě. Sám za sebe ovšem může pouze rozpracovat tuto svoji otázku, což dělá filosofie, jejímž úkolem je analýza lidské existence (a filosofem je pak kdokoli, kdo se této analýze věnuje). Odpovědi na otázku člověka mohou být různé a pak různé formují lidský život, ale tou konečnou odpovědí na tuto otázku je Boží zjevení, které nelze z lidské existence vyčíst, ale které přichází zvenci. Odpovědi na otázku, kterou vypracovává filosofie, je tedy křesťanská zvěst o zjevení, jak se ji snaží rozpracovat teologie.¹⁰

V poslední době je nejvýraznějším zástupcem tohoto přístupu klasik protestantské teologie druhé poloviny 20. století *Wolfhart Pannenberg*. Ten přímo navazuje na Rahnerovo „netematické vědění o Bohu“ a tvrdí, že je třeba v životě každého člověka předpokládat jakýsi sklon, základ či založení (Anlage), které člověka vede k hledání Boha jako „Stvořitele a Pána všech věcí“. „Na počátku musí být alespoň nějaký základ směřující k tomuto cíli.“¹¹ Pannenberg mluví přímo o „náboženském apriori“, na jehož základě je člověk nasměrován „od samého

7/ Srov. např. Aaron Langenfeld – Magnus Lerch: *Theologische Anthropologie*, Paderborn: UTB 2018, s. 74; z filosofické strany Coreth: *Co je člověk?*, s. 124, 155, pro něhož je Bůh cílem člověka v jeho metafyzickém založení jako osobního vztahu i v jeho transcendentním přesahu k celku bytí. Na protestantské straně srov. např. Ulrich H. J. Körtner: „*Lasset uns Menschen machen*“. *Christliche Anthropologie im biotechnologischen Zeitalter*, München: Beck 2005, s. 10.

8/ Thomas Pröpper: *Theologische Anthropologie*, I, 2. vyd., Freiburg: Herder 2012, s. 8.

9/ Ibid., s. 488–656. Srov. také Langenfeld – Lerch: *Theologische Anthropologie*, s. 145–243.

10/ Paul Tillich: *Systematic Theology*, I, Chicago: University of Chicago Press 1951, s. 59–68. Srov. Petr Gallus: *Člověk mezi nebem a zemí. Pojetí víry u P. Tillicha a K. Bartha*, Jihlava: Mlýn 2005, s. 24–32.

11/ Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie*, II, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, s. 261.

počátku na „tajemství, které ho přesahuje“.¹² Přitom podle Pannenberg nejde jen o nějakou dispozici či otázku, jak to je v některých teologických kruzích oblíbené, protože člověk nedokáže existovat pouze v tázající se otevřenosti. Náboženské apriori proto zahrnuje i předběžné odpovědi, které si člověk na svoji otázku dává. To je pro Pannenberg zároveň legitimizací lidského náboženského hledání: Bůh je zprvu pouze matně tušená instance, která se v průběhu dějin stále více konkretizuje, až člověk může dojít k explicitní otázce po Bohu.¹³ Křesťanství pak přichází s nárokem, že odpovědi na tuto otázku, tedy na otázku po pravdě lidského života, je biblický Bůh jako jediný Bůh. A je úkolem teologie tento nárok zdůvodnit, byť až do konce dějin zůstane sporný.¹⁴

O antropologický přístup se pokusil také luterán *Albrecht Peters*, který se do teologické antropologie snaží integrovat důležité impulzy jiných disciplín a snaží se tak vykročit z úzce christologicky definované antropologie, jak ji pojímal především K. Barth.¹⁵ Kriticky se vyrovnává s evoluční myšlenkou, navazuje přitom především na klasickou německou antropologii 20. století, konkrétně na Plessnerovu excentrickou pozicionalitu (srov. níže, kap. 4.8.2.) a vše existenciálně-teologicky zahrocuje v duchu dialogického personalismu. Zdůrazňuje externí založení člověka a jeho postavení v rámci několika *coram*-relací (před světem, před druhými, před partnerem, před sebou i před Bohem) jakožto Boží obraz uprostřed sociálních vztahů.

- b) *přístup fenomenologický*: Tyto koncepty vycházejí z fenomenologie lidského života. Pro ty fenomény, které identifikují jako zásadní pro lidský život, pak hledají další rozpracování či styčné body jak v sekulárních antropologiích, tak v biblické a křesťanské tradici. Jsou tedy vedeny přesvědčením, že sekulární a teologická antropologie – pokud mají pojednávat o témže předmětu, totiž o člověku – musejí mít společný základ.

Do této skupiny by znovu spadal *Wolfhart Pannenberg*, který svoji *Antropologii v teologické perspektivě* uvádí jednoznačným tvrzením: nejen teologická antropologie, ale celá „křesťanská teologie v novověku musí získat svůj základ na půdě všeobecného antropologického zkoumání“.¹⁶ V tomto rámci ovšem Pannenberg přichází se svým značným (a také značně sporným) nárokem, že právě na půdě obecného antropologického bádání lze vykázat, že člověk je *homo religiosus*: „Exis-

12/ Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie*, I.

13/ *Ibid.*, s. 130–132.

14/ *Ibid.*, s. 207–217. Srov. také Petr Gallus: Mluvit o Bohu v sekulární společnosti podle Wolfharta Pannenberg, in: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*, ed. Jan Mervart – Ivan Landa, Praha: Filosofie 2017, s. 275–296.

15/ Albrecht Peters: *Der Mensch*, Handbuch systematischer Theologie 8, 2. vyd., Gütersloh: Gerd Mohn 1994, s. 155–216.

16/ Wolfhart Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, s. 15.

tuje jakási původní, přinejmenším implicitní odkázanost člověka na Boha, která souvisí se strukturální otevřeností jeho formy života vůči světu a která se konkrétizuje v bezmezné základní důvěře. [...] Tím ještě není prokázána skutečnost Boha, ale je tím prokázán konstitutivní vztah lidského bytí k náboženské tematice.¹⁷ Antropologie, kterou Pannenberg ve své knize předkládá, se proto „obrací k fenoménům lidského bytí, jak je zkoumá biologie člověka, psychologie, kulturní antropologie nebo sociologie, aby následně závěrům těchto disciplín kladla otázky směřující na jejich náboženské a teologicky relevantní implikace“.¹⁸ Pannenbergův nárok a záměr navázat rozhovor s ostatními vědami o člověku a provázat s nimi teologické bádání bývá dnes ovšem většinou považován za nenaplněný a nezdařený. Ovšem byť je to ambice hodně náročná, je dle mého soudu správná a teologie se o poučený rozhovor s ostatními vědami musí setrvale snažit. Tak to ostatně dělá i celá řada současných teologů, jak bude záhy patrné.

Na Pannenberga navazuje ve své antropologické koncepci *Michael Moxter*, který ve fenomenologickém přístupu vidí příležitost k vzájemnému „prostředkování mezi teologickými a neteologickými (metafyzickými, filosofickými i empirickými) vědami“.¹⁹ Je přesvědčen, že poznání člověka je bezprostředně spojeno s poznáním Boha: „Jak je to s člověkem, se ukazuje na Bohu, v něhož člověk věří.“²⁰ Proto hledá „afinity“ mezi obecnou antropologií a teologií a snaží se ukázat, že evangelická teologie „prohlubuje a radikalizuje dimenze lidství, které lze rozpoznat i prostřednictvím jiných věd“.²¹ Fenomenologie lidství se tak stává vůdčím zájmem a kritickým měřítkem, s nímž je třeba přistupovat k biblickým textům i křesťanské tradici a ptát se jich, do jaké míry osvětlují fenomény lidského života. Zde se ovšem vnučuje kritická otázka, zda to, co má být i v teologii antropologicky relevantní, neurčuje obecná antropologie, zda tedy teologie do jisté míry neztrácí svoji samostatnost a svébytnost.

Té si je ve svém přístupu vědom *Jürgen Moltmann*, který navazuje na bohaté poznatky filosofické a kulturní antropologie, ale zároveň připomíná, že tyto poznatky se pohybují pouze na horizontále lidského života, zatímco teologická antropologie zdůrazňuje vertikálu, kterou nelze redukovat na žádné horizontální vztahy.²²

- c) *přístup teologický*: Do této skupiny řadím autory, kteří vycházejí z teologicky formulované otázky po člověku. Odpověď je ovšem možné hledat různými způsoby, takže v rámci tohoto přístupu se jednotliví autoři někdy i značně liší.

17/ Ibid., s. 227.

18/ Ibid., s. 21.

19/ Michael Moxter: Anthropologie in systematisch-theologischer Perspektive, in: *Mensch*, ed. Johannes van Oorschot, Tübingen: Mohr Siebeck, UTB 2018, s. 182.

20/ Ibid., s. 183.

21/ Ibid., s. 153, 166.

22/ Jürgen Moltmann: *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1979, s. 25, 37.

Velmi tradiční je nasazení *biblické*, kdy primárním vodítkem jsou biblické výpovědi a biblický obraz člověka, který lze následně uvést do kritického rozhovoru s ostatními antropologiemi.

V této linii rozvrhuje svoji antropologii *Reinhold Niebuhr*, který vychází z toho, že základy západní kultury pocházejí z biblicko-hebrejských kořenů.²³ Niebuhr proto ve své antropologii vychází z Bible, z „biblické víry“, „biblické nauky“ a „biblického náboženství“, které se zakládá na zjevení transcendentního Boha.²⁴ Jedině z tohoto zdroje, který přesahuje člověka samotného, je možné vysvětlit člověka a jeho svobodu. Naturalismus, idealismus ani racionalismus nesahají dost hluboko, resp. nemají dostatečný odstup na to, aby dokázaly uchopit člověka v jeho celku.²⁵

Ještě rázněji začíná *Emil Brunner*: jediná pravda, jak se ukazuje v křesťanské víře, je Bůh; je tedy třeba vyjít od Božího slova a nechat si od něj říci, co člověk je. Boží slovo koriguje všechny lidské představy.²⁶ Teologická antropologie je výpovědí víry, tedy poslušnosti vůči Božímu Slovu ve zjevení.²⁷ Stejně jako Niebuhr říká Brunner, že člověk potřebuje (a údajně je to nutnost každé antropologie) stanoviště jakoby mimo, z odstupem, nad člověkem. V křesťanském učení je tímto místem Bůh: poznat člověka je tedy možné pouze z Boha. Boha je ovšem možné poznat pouze v jeho Slovu, které je nám přítomné a poznatelné v Ježíši Kristu. K němu máme přístup skrze slovo Písma a zvěst církve, v nichž mluví Bůh sám. K pravému poznání je proto nutné dvojí: „svědectví Ducha svatého a víra srdce. Pouze tam, kde ke mně mluví Bůh sám, mohu věřit, a pouze v mé víře ke mně mluví Bůh sám.“ Poznání se tedy děje bytostně v poslušnosti víry. Jen ve víře může člověk porozumět sám sobě.²⁸

Podobné východisko volí ve své hutné dvojsvazkové antropologii *David H. Kelsey*: teologická antropologie a teologie vůbec je součástí praxe věřícího křesťanského společenství.²⁹ Proto Kelsey vchází do velmi širokého rozhovoru s křesťanskou tradicí i s dalšími směry, s nimiž se kriticky vyrovnává. Odmítá přístup liberální teologie z pohledu lidské subjektivity, pozadí jeho myšlení tvoří trojiční teologie.³⁰ Jeho zásadním zdrojem je však Bible, kterou programově čte jako kanonické Písmo svaté.³¹ Z Bible jako Písma pak čerpá jednotlivé fenomény lidského života, o nichž pojednává.

23/ Reinhold Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man*, New York: Charles Scribner's Sons 1964, s. xxv.

24/ *Ibid.*, s. 125, 133.

25/ *Ibid.*, s. 124–125.

26/ Emil Brunner: *Der Mensch im Widerspruch*, Zürich: Theologischer Verlag 1985, s. 17.

27/ *Ibid.*, s. 53–55.

28/ *Ibid.*, s. 67–72.

29/ David H. Kelsey: *Eccentric Existence. A Theological Anthropology*, I, Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press 2009, s. 15. Kelsey nadto rozlišuje primární a sekundární teologii: primární teologie se týká sebekritické praxe věřícího společenství. Teoretická reflexe, jak ji provádí teologická antropologie, je teologie sekundární.

30/ *Ibid.*, s. 159.

31/ *Ibid.*, s. 132.

Z biblické perspektivy vychází ve své konzervativně luterské antropologii i Hans Schwarz, snaží se ji ale důsledně uvádět do rozhovoru se současným stavem antropologického poznání v jiných vědách, takže po biblické perspektivě předkládá i perspektivu biologickou či filosofickou.³² Zabývá se vlastně jen třemi oblastmi: pojetím člověka v jeho výjimečnosti, lidskou svobodou v kontrastu se zlem a hříchem a lidským společenstvím, jak se projevuje v otázkách vztahu muže a ženy, sexuality a manželství. Nakonec přidává eschatologický výhled.

Důsledně biblický je ve své teologické antropologii také Gerhard Sauter.³³ Pouze Bible a východisko od ní totiž dle jeho názoru může antropologii uchránit od nebezpečí ideologicky pokriveného pohledu na člověka: Bibli nelze zajmout pro své zájmy. Naopak je vůči ní na místě zásadní pokora, v níž se člověk nechá vtáhnout do jejího světa: „Pouze pokud najdeme cestu do biblického mluvení o člověku, můžeme se v tomto mluvení sami nalézt.“³⁴ Bible pomáhá prorazit lidskou tendenční sebereferenčnost a líčí člověka tak, jaký je, ale jak se sám nedokáže poznat: jako člověka, na němž a s nímž jedná Bůh. Předmět teologické antropologie je tak především Boží jednání s člověkem, vnímám zevnitř společenství víry. Existence člověka má být především „doxologická existence“.³⁵ Sauter proto píše především dovnitř církve a věnuje se detailně ústředním biblickým textům o člověku, jejichž pomocí vypracovává něco jako fenomenologii lidské řeči před Bohem.

Biblický obraz člověka stojí na prvním místě také pro Gregora Etzelmüllera. I pro něj směřuje teologická antropologie (stejně jako teologie vůbec) na církevní praxi. Má mít biblický charakter, ale zároveň stát v rozhovoru s ostatními sekulárními disciplínami. Cílem je „mluvit biblicky o člověku na výši současné antropologické diskuze“.³⁶ Tato teologická antropologie je – podobně jako např. u M. Moxtera (viz výše) – vedena nadějí, že lze odhalovat „vzájemné shody, které lépe zpřístupní skutečnost, a plodné rezonance mezi přírodovědnými, duchovědnými a teologickými vhledy“, takže se fenomény lidského života ukáží v novém světle. Protože řada antropologických pojmů (duše a tělo, spravedlnost a zákon, soucit a solidarita) byla do značné míry určována teologickým diskurzem, má teologie za úkol vysvětlovat židovsko-křesťanské pozadí těchto pojmů a modelů myšlení ostatním disciplínám, být kritickým korektivem probíhající diskuze a tím vnášet své hledisko také do diskuze celospolečenské. Na základě biblického podání a v mezioborové diskuzi především s evoluční kulturní antropologií by tak měla takto postavená teologická antropologie dospět k „realističtějšímu popisu toho, co to znamená být člověkem“.³⁷

32/ Hans Schwarz: *Human Being. A Theological Anthropology*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 2013.

33/ Gerhard Sauter: *Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011.

34/ *Ibid.*, s. 26, 360.

35/ *Ibid.*, s. 40.

36/ Etzelmüller: *Gottes verkörpertes Ebenbild*, s. 16.

37/ *Ibid.*, s. 17–19.

Anebo se prostě lze držet *tradiční struktury teologické antropologie* a rozpracovat ji, ať už v rámci teologie protestantské, či v rámci teologie katolické.

Na protestantské straně by zde bylo možné uvést například stručný přehled antropologie *Wolfganga Schobertha*. Ten si je – podobně jako mnozí další – výrazně vědom, že se teologická antropologie musí pohybovat v rámci diskurzu s ostatními antropologickými koncepty a obrazy člověka a musí být srozumitelná i pro ně. Sama do tohoto diskurzu genuinně patří, protože „mluvení o člověku v naší kultuře je v mnoha ohledech určováno křesťansko-židovskou tradicí“. Zároveň si ale teologie nemá nechat ostatními antropologiemi nic předepisovat. Zastupuje specificky vyprofilovanou perspektivu a tu má za úkol vypracovat a předložit.³⁸ Po vylíčení některých důležitých dějinných filosofických i teologických konceptů se proto Schoberth odrazí od biblického mluvení o člověku a v návaznosti na reformační teologii pojednává tradiční témata o člověku jako Božím obraze a hříšníku, jako těle a duši a poté o jeho autonomii a časovosti.

Na katolické straně představuje tradiční teologický přístup např. *Paul O'Callaghan*. Ten kritizuje postmoderní rozpad jednotného obrazu člověka, který hledá odpovědi jen sám v sobě, a staví proti tomu tradiční konzervativní biblicko-církevní pozici: chce-li člověk pochopit sám sebe, musí se odkázat na transcendentní perspektivu, z níž může nahlédnout celek: na Ježíše Krista. Christologie je základem vši teologické antropologie. Takto je pak také možné přinést „jedno jediné a přímé vysvětlení lidského života“, což je podle O'Callaghana úkol teologické antropologie.³⁹ Člověk je Boží stvoření, hledá nesmrtelnost a smyslem jeho života je oslava Boha a láska k bližnímu. Veškerá antropologie se nesmí protivit tomu, co je člověku sdělováno od Boha skrze zjevení a víru; proto teologie vychází z textů, které pocházejí přímo z Božího zjevení: především z Písma, z textů církevních otců, z liturgie a z dokumentů církevního magisteria.⁴⁰ Teologická antropologie tak jde za to, co o člověku dokáží říci přírodní vědy, které se zabývají tím, *co* je člověk, zatímco filosofie a teologie odpovídají na otázku, *kdo* je člověk. Křesťanské vědění, založené na Božím zjevení, tedy přesahuje lidské vědění, které je nadto ještě poznamenané hříchem.⁴¹ Z tohoto pohledu se O'Callaghan z církevně-biblických východisek a v návaznosti především na Augustina a Tomáše Akvinského široce zabývá tradiční strukturou katolického pohledu na člověka: vztahem přirozenosti a nadpřirozené milosti, která teprve člověka jako jednotu duše a těla v jeho sociálních vztazích pozvedá jako Boží obraz ke skutečnému, totiž posvěcenému a božskému životu, ke svobodě a k dokonalosti ve společenství s Bohem.⁴² „Nejdřív přichází milost.

38/ Wolfgang Schoberth: *Einführung in die theologische Anthropologie*, 2. vyd., Darmstadt: wbg 2019, s. 17–18.

39/ Paul O'Callaghan: *Children of God in the World. An Introduction to Theological Anthropology*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2016, s. 2–10.

40/ *Ibid.*, s. 9.

41/ *Ibid.*, s. 19, 26, 31.

42/ *Ibid.*, s. 388–406.

Antropologie z ní vyrůstá jako její plod.⁴³ Milost je ovšem zprostředkovávána skrze církev. Prototypem skutečně křesťanského života a lidství je pak Marie.⁴⁴

Poslední možností – k níž se také sám kloním a kterou důkladněji rozpracuji v další kapitole – je východisko *christologické*: z teologického pohledu není základem lidství přesah člověka k Bohu (*finitum capax infiniti*), ani se člověk ve svém celku nevyčerpává pouze ve fenoménech svého lidství, ale je definován tím, že je *člověkem před Bohem*, který člověka ustavuje a sám se kvůli lidem člověkem v Ježíši Kristu stal (*infinitum capax finiti*). Tím se stal jako pravý člověk měřítkem všeho lidství, které je ovšem v naší faktické existenci zatíženo hříchem. Ptáme-li se po pravém lidství, nelze proto vyjít odjinud než právě od lidství Ježíše Krista.

Velmi důsledným představitelem tohoto přístupu je *Karl Barth*, který antropologii věnuje celý svazek III/2 své *Církevní dogmatiky*. Pravou, nezkrácenou lidskou přirozenost podle Bartha nelze nalézt v běžném člověku. Ptáme-li se po lidství a lidské přirozenosti stvořené Bohem, nelze ji poznat nikde jinde než v lidství Ježíše Krista.⁴⁵ „*Tento člověk je ten vlastní člověk.*“⁴⁶ Ve své antropologii tak Barth vlastně nevykročí z christologie, byť si velmi dobře uvědomuje, že christologie není antropologie a antropologie není christologie: „Mezi člověkem Ježíšem a námi ostatními lidmi neleží pouze tajemství našeho hříchu, ale především a zásadně tajemství Ježíšovy identity s Bohem.“⁴⁷ Barth proto rozlišuje mezi Ježíšem jako pravým člověkem a námi jako skutečnými lidmi a ptá se po základních „fenoménech lidství“.⁴⁸ Upozorňuje však, že celá lidská sebereflexe se odehrává v ještě širší závorce, jíž je Bůh, takže pokud chce člověk zjistit, kým a čím je, nemůže setrvat jen u dílčích fenoménů, ale musí nechat promluvit Boha a naslouchat mu: „Člověk je *pouze s Bohem*, nijak jinak.“ „Bezbožnost proto není možnost, ale ontologická nemožnost lidství.“⁴⁹ Barth se tím neustále vrací k člověku Ježíši a veškeré lidství čte tímto prizmatem. O člověku proto pojednává jako o Božím stvoření a partnerovi, jako o těle a duši a jako o bytosti v čase. Kritická otázka, která často na Barthovu adresu přichází, zní, zda v tomto svém přístupu dokáže vzít dostatečně vážně a hluboko právě fenomény skutečného, a tedy hříšného lidství, zda od nich příliš rychle neutíká ke kristovskému ideálu.⁵⁰

43/ Ibid., s. 8.

44/ Ibid.

45/ Karl Barth: *Die kirchliche Dogmatik*, III/2, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1948, s. 47.

46/ Ibid., s. 49.

47/ Ibid., s. 82.

48/ Ibid., s. 82–158.

49/ Ibid., s. 145–46, 162.

50/ Srov. k tomu podrobnou analýzu § 47 Barthovy dogmatiky, který se zabývá bytím člověka v čase a který dopodrobna kriticky analyzoval Ingolf U. Dalferth: *Der Mensch in seiner Zeit, Zeit-*

Christologické východisko zastává také *Eberhard Jüngel*, který ve svém pojetí integruje i řadu výše zmíněných přístupů: Protože z pohledu křesťanské víry člověk nedokáže sám sobě zařídít pravé lidství, které dostává od Boha, přesahuje otázka po pravém lidství pouhou analýzu lidské existence a vlastní zkušenosti. Dříve než člověk promluví, je jeho určením naslouchat, být posluchačem Slova. Člověk musí „udělat se svojí zkušeností ještě jednou novou zkušenost“. O ní mluví teologie. Teologická řeč však musí být všeobecně platná a všeobecně srozumitelná; nadto to musí být řeč ontologická: v antropologii jde o ontologii. Teologicky proto podle Jüngela platí: „Chce-li se člověk zakusit jako ‚totus homo‘, musí zakusit více než sebe.“⁵¹ Sám ze sebe se člověk vysvětlit nedokáže, přestože se po sobě pořád ptá. Oproti všem přístupům, které chápou člověka jako otázku, pojímá Jüngel člověka jako odpověď, k níž ovšem ještě dostatečně neznáme otázku. Člověk proto není nedefinovatelná veličina. Božím vtělením se ukázalo, že člověk je bytostí, která je otevřená pro Boha. A právě zde se rozhoduje o tom, kde je třeba hledat pravého, nového člověka: v Ježíši. „Pro křesťanské chápání Boha a člověka je zásadní, že se nepřemýšlí o člověku na základě nějakého předem daného chápání Boha, ani se nepřemýšlí o Bohu na základě nějakého předem daného chápání člověka – i kdyby to byla jeho nedefinovatelnost –, ale že se na základě jedné a téže události přemýšlí o Bohu i o člověku.“ „Vše záleží na tom, že to, co si zasluhuje nazvat Bohem a člověkem, se pro křesťanskou víru rozhoduje na osobě Ježíše Krista.“⁵² V něm se nejen ukazuje, že lidství spočívá v tom, že člověk odpovídá (entspricht) Bohu, ale zároveň je to v něm také realizováno: „V jeho bytí už je o všech lidech rozhodnuto, protože tento jeden člověk odpovídající Bohu učinil z těch, co Bohu neodpovídali, lidi, kteří Bohu odpovídají.“⁵³ Z této perspektivy se pak Jüngel zabývá biblickou kategorií Božího obrazu, vztahem člověka k Bohu, jeho hříchem a jeho řečovosti.

Na katolické straně by sem bylo možné zařadit učebnici *Erwina Dirscherla*, pro kterého je christologické východisko zároveň legitimizací antropologie: „Pokud Bohu jde s takovou rozhodností o člověka, pak se i teologie smí soustředit na člověka.“⁵⁴ S důrazem na socialitu člověka a na pasivitu, která předchází veškeré lidské aktivitě, pak Dirscherl mj. v návaznosti na některé důrazy současných francouzských filosofů (Marion, Lévinas) prochází základní témata teologické antropologie: člověk jako stvoření a jako imago Dei, člověk jako hříšník a odpovědnost člověka tváří v tvář jinakosti druhých.

schrift für Dialektische Theologie 16 (2000), s. 152–180. Je jen logické, že další důležité antropologické úvahy lze najít také v Barthově monumentální christologii, v *KD*, IV, která někdy bývá nazývána „malou“ dogmatikou sama o sobě (srov. Bruce Lindley McCormack: *The Humility of the Eternal Son. Reformed Kenoticism and the Repair of Chalcedon*, Cambridge, UK: Cambridge University Press 2021, s. 109).

51/ Eberhard Jüngel: Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch*, München: Chr. Kaiser 1980, s. 291–292.

52/ *Ibid.*, s. 297.

53/ *Ibid.*, s. 298.

54/ Erwin Dirscherl: *Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg: Pustet 2006, s. 17.

Jak už může být patrné ze stručných medailonků jednotlivých autorů, uvedené přístupy se vzájemně nevyklučují, spíše v tom kterém přístupu jeden z nich převažuje. Záleží, kam kdo položí důraz a odkud dělá první kroky. Každý přístup má svoji část pravdy, svůj oprávněný důraz: člověk se ptá sám po sobě, a přitom se ze sebe vysvětlit nedokáže (anebo pouze za cenu značné redukce). V tomto tázání teologie samozřejmě není osamocená, ale stojí uprostřed širokého a dlouhého proudu diskuze o člověku. Chce-li k této diskuzi přispívat, nemůže ji ignorovat, nemůže se uzavřít sama do sebe, ale nemůže ani chtít diktovat, protože nemá žádné nadřazené postavení. Musí probíhající diskuzi znát, a přitom musí znát také své meze, být ochotná se poučit a přiučit od ostatních a vypracovat svoji zdůvodněnou perspektivu. Antropologie je průsečíkem, v němž se dnes setkávají prakticky všechny disciplíny. Každý k ní má co říci. Proto se antropologie více než která jiná oblast diskuze dotýká také zkušenosti a praxe. Ta je také posledním měřítkem dobré antropologie: dobrá antropologická teorie není jen promyšlená a do sebe zapadající teorie, ale je to teorie, která vysvětluje skutečnost, dotýká se aktuálních životních otázek a rezonuje s praxí. V antropologii více než kde jinde platí, že úkolem teoretických oborů, které se člověkem zabývají, musí být *plauzibilní diagnóza*.⁵⁵

Teologická antropologie ovšem zároveň musí být teologická. To není tak samozřejmé či tautologické tvrzení, jak se na první pohled zdá. Velmi často byla právě teologická antropologie v pokušení být antropologií spíše sociologickou, filosofickou nebo např. kulturní, protože měla dojem, že tak bude srozumitelnější a přístupnější. Tím se ale míchá do oblastí, které už jsou obsazené jinými antropologiemi, a riskuje s nimi nepoučený střet. Stejně tak si nelze klást nárok na to, že jedna disciplína zahrne všechny ostatní. Univerzální antropologie neexistuje, na to už jsou jednotlivé vědy a disciplíny v naší době příliš rozrůzněné a rozpracované. Každá antropologie vždy mluví z určité perspektivy, z určitého konkrétního stanoviska v určité době a v určitém lokálním a kulturním kontextu a musí si toho být vědoma. Také teologická antropologie je vždy partikulární, mluví z partikulární perspektivy, a tudíž v rámci plurality ostatních teologických i neteologických antropologií. Nemůže říci vše, ale ze své perspektivy smí říci to své, tj. může – a má! – mluvit z křesťanského pohledu, který vychází z biblické a křesťanské tradice, kriticky ji reflektuje a snaží se hájit či propagovat některé antropologické a teologické vhledy, jež považuje pro obraz člověka za nezbytné.

55/ K diagnostické racionalitě a diagnostickému myšlení srov. Petr Gallus: *Perspektiva vzkříšení. Trinitární christologie*, Praha: Karolinum 2022, s. 33–38. Metodická východiska této mé christologické studie platí pro celou teologii, tedy i pro teologickou antropologii.

Zároveň ovšem jde – jak v antropologii celkově, tak v antropologii teologické – o vystižení toho, co člověk je, jde tedy nakonec o *ontologii*. Ta dnes není možná jinak než z pozice interního realismu, tedy s vědomím, že sám vnímám z určité perspektivy, a nikoli z nějakého nadřazeného objektivního stanoviska (z tzv. perspektivy Božího oka), že se vyjadřuji v rámci určitého řečového schématu, které zároveň utváří můj svět v mém vnímání.⁵⁶ To však nijak nebrání pokusu předložit z tohoto partikulárního stanoviska ontologickou diagnózu či rozvrh světa s univerzálním nárokem, tj. s nárokem, že tento můj pohled by měl platit obecně. Na rozdíl od nároku absolutního, který je v diskuzi vždy problematický, musí každý takový vznesený univerzální nárok počítat s tím, že není sám, že takových univerzálních nároků, ontologií, diagnóz a rozvrhů existuje vedle sebe více, takže je třeba s nimi vést kritický a sebekritický rozhovor, aniž by se jeden či druhý stavěl od počátku do nadřazené pozice. V ideálním případě by měla rozhodovat závažnost argumentů.

Nejnovější vývoj ve filosofické antropologii, reprezentovaný výrazně např. tzv. historickou antropologií,⁵⁷ vychází z poznání, že člověka nelze určit nijak substančně, nelze normativně stanovit žádnou „esenci“ člověka, která by byla neměnná a nezávislá na konkrétním místě, době a kultuře, v níž aktuální člověk žije (oproti např. kulturní antropologii, která v některých svých proudech stavi na hledání tzv. antropologických univerzální, univerzálních fenoménů napříč kulturami, které podle ní tvoří základ lidství, srov. níže, kap. 4.8.3.). Substanční určení nějaké podstaty člověka ani dle mého soudu možné není. Přesto však je možné a je třeba dobrat se nějakých základních strukturálních či funkčních rysů, jakýchsi základních potenciálů, linií či kategorií, které člověka napříč časy a kulturami vyznačují, které odpovídají naší zkušenosti a kterých je možné se chytit, aby se pojetí člověka nerozpadlo do jinak zcela ekvivokních dílčích popisů. Např. B. Janowski rozlišuje na základě starozákonního podání čtyři takové základní antropologické kategorie: stvořenost, tělesnost, socialita a relationalita.⁵⁸ Já v tomto svém konceptu identifikuji tři takové základní a široké strukturální kategorie lidské existence (život, relationalita, individualita), přičemž každá z těchto kategorií v sobě zahrnuje pokaždé konkretizaci na rovině vertikály a horizontály, takže nakonec docházím ke třem pojmovým párům, které dle mé diagnózy tvoří základní strukturu lidského bytí. Specifickou roli pak zaujímá kategorie hříchu, která vstupuje zvenčí mezi vertikálu a horizontálu (srov. níže, kap. 5.3. a celá část C).

56/ K internímu realismu srov. *ibid.*, s. 42–49.

57/ Srov. např. Aloys Winterling: *Historische Anthropologie*, Stuttgart 2006, a níže, kap. 4.9.2.

58/ Bernd Janowski: *Der ganze Mensch Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK)* 113 (2016), s. 5–6. Na konci svého textu (*ibid.*, s. 27) uvádí jako „zásadní body genuinně teologické antropologie“ „axiom stvořenosti, princip spravedlnosti a zkušenost konečnosti“ (v orig. kurzivou).

Má-li ovšem mít teologická antropologie dokonce až univerzální ambici, musí dokázat vytvořit (alespoň ze své perspektivy) takový rámec, aby do něj dokázala integrovat poznatky ostatních věd. To neznámá, že by teolog měl vše znát (natož aby se stavěl do pozice, že všemu rozumí lépe), ale měl by svoji antropologii koncipovat tak, aby v ní byl prostor i pro ostatní vědy, aby vytvořil styčné plochy, na nichž by mohlo docházet k plodnému rozhovoru s ostatními vědami a k integraci jejich poznatků do jednoho společného obrazu, který bude zároveň natolik otevřený a pružný, aby se s ním dalo dále pracovat. Pokud se rozhovor podaří, musí být možné na základě jeho výsledků tento rámec upravovat. To neznámá, že by mělo být možné integrovat úplně vše, kritický rozhovor může vést (a často také vede) k vyloučení některých myšlenek jako nepřijatelných či protichůdných. I tady je však potřeba argumentů. Nejzazší snahou pořád zůstává co nejkompaktnější společná jednota, tedy co nejkompaktnější společný pohled na člověka.⁵⁹

59/ V tomto ohledu správně upozorňuje Geert Keil, in: Detlev Ganten et al. (ed.): *Was ist der Mensch?*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 2008, s. 142: „Neexistuje vůbec žádná věda o člověku, která by pojednávala o podstatě člověka, a proto ani ‚antropologie‘ bez přívlastku neoznačuje žádnou vědeckou disciplínu.“

2. CHRISTOLOGICKÉ ZAKOTVENÍ ANTROPOLOGIE

2.1 Ježíš Kristus jako *vere homo coram Deo*

Křesťanská teologie nezačíná antropologií. Tím prvním, čím začíná a od čeho se odráží jak křesťanská víra, tak křesťanská teologie, není otázka člověka po Bohu. Výchozí situací není ani prosté konstatování, že člověk je v teologickém pohledu člověkem před Bohem, takže před námi leží prakticky bezbřehý prostor různých možností, jak se k Bohu dostat, jak s ním člověk může a má navázat vztah. Tím prvním není tradiční sporná otázka, zda a jak je člověk *finitum capax infiniti*. Vztah Boha a jeho stvoření, vztah Boha a člověka dostal zásadní a normativní výraz v tom, že Bůh sám do svého stvoření vstoupil a v Ježíši Kristu se stal člověkem. Ještě před veškerou křesťanskou otázkou po Bohu je zde Bůh, který se stává člověkem. A právě na této události stojí křesťanství, křesťanská víra i křesťanská teologie: v Ježíši Kristu se jako ta základní skutečnost, která předchází všemu uvažování o tom, jakou možnost poznání Boha či vystoupení k Bohu člověk vůbec má, ukázalo to, že *infinitum capax finiti*. Prostor mezi Bohem a člověkem byl primárně překlenut a vymezen Božím vstoupením do prostoru stvoření a do lidství.¹ Tuto skutečnost žádá teologická antropologie nemůže obejít či pominout. Základní a ustavující směr teologie stvoření i teologické antropologie je právě tento, tedy shora dolů, nikoli zdola nahoru. Jako *homo coram Deo* zde tedy člověk nestojí prostě jen tak před Bohem, ale je Bohem *ustaven*, jeho existence se zakládá primárně na Božím vztahu ke světu a k člověku, nikoli na lidské nábožensko-sti či zbožnosti.

Situaci člověka jako člověka před Bohem (a také před světem a sebou samým), tedy jako člověka, který je bytostně ve vztahu (*coram-Relation*), jenž ho zakládá, zdůraznil G. Ebeling. Základní kategorií lidství pak není substanční ontologie, ale

1/ Tímto prvním krokem vší teologie, tedy christologií, jsem se zabýval v předchozí knize, která tvoří první díl a nutný předpoklad této antropologické studie, srov. Gallus: *Perspektiva vzkříšení*.

vztahovost, relationalita, která tvoří rámeček veškerého ontologického tázání po člověku, jenž stojí před několika „fóry“, a tedy vždy konkrétně lokalizován. Takto stojí člověk především před Bohem, protože právě tento vztah člověka v jeho lidství zakládá.²

V pohledu na Ježíše Krista se biblická i dogmatická tradice shodují na tom, že lidství Ježíše Krista není pouze lidství vzorové, a tudíž nápodoby a následování hodné, ale že je to *lidství pravé*, na rozdíl od všech ostatních lidí nezatížené hříchem.³ Biblicky je Ježíš Kristus pojímán jako vtělení Logu/Syna (J 1,14) a v návaznosti na stvoření člověka k obrazu Božímu v Gn 1,27 jako pravý Boží obraz (2K 4,4; Ko 1,15), ale na rozdíl od všech ostatních je vyzdvížena jeho bezhříšnost (Žd 4,15). V návaznosti na to i na následující vývoj (především na nicejský koncil 325) definuje chalcedonský koncil v roce 451 dodnes zásadní starocírkevní christologické vyznání a dogma: osobu Ježíše Krista jako pravého Boha a pravého člověka, jedné podstaty s Otcem a zároveň jedné podstaty s námi.⁴ Z teologického pohledu je tedy třeba vše to, co sami vnímáme a zakoušíme jako své lidství, poměřovat lidstvím Ježíše Krista. A ptáme-li se v rámci antropologie, co je člověk, nelze teologicky začít odjinud než právě od Kristova lidství, které je tím pravým lidstvím. Teologicky tedy platí: co je člověk a co je lidství, nelze nalézt nikde jinde než v Ježíši Kristu a teprve v jeho světle v lidství ostatních lidí. *Co je člověk – nezakresleně, nezatemně, nepokřiveně – je definováno lidstvím Ježíše Krista, jeho životem, jeho životním příběhem, a tedy také jeho vztahem k Bohu Otci.*⁵

Základním průsečíkem mezi Bohem a člověkem je tedy Kristus. Nikoli ovšem (ariánsky) tak, že by byl mezičlánkem, polo-bohem a polo-člověkem, ale průsečíkem ve smyslu zásadního setkání Boha a člověka. Otázka po uspořádání, struktuře i dynamice vztahu mezi člověkem a Bohem, Bohem a člověkem, je tedy primárně otázka christologická. Christologie předchází antropologii a dává jí rámeček, strukturu i přiměřenou dynamiku. Christologický vztah

2/ Gerhard Ebeling: *Dogmatik des christlichen Glaubens*, I, Tübingen: Mohr Siebeck 1979, s. 348–355.

3/ Katolická teologie na tomto místě zmiňuje ještě Ježíšovu matku Marii, která podle katolické tradice, jež byla roku 1871 také dogmatizována (bula papeže Pia IX. *Ineffabilis Deus* z 8. 12. 1854, DH 2800–2804), sama byla počata svými rodiči bez zátěže dědičným hříchem (*immaculata conceptio*).

4/ Text vyznání in: *Acta conciliorum oecumenicorum*, II,1,2, ed. Eduard Schwartz, Berlin 1935, s. 128–130; řecky a německy také in: DH 300–303; česky: Vyznání sněmu chalcedonského, in: Rudolf Řičan (ed.): *Čtyři vyznání*, Praha 1951, s. 31–32. K Chalcedonu srov. podrobně Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 79–102.

5/ Srov. Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 242–265. Stejně tak je v Kristu definováno božství, srov. *ibid.*, s. 175–176.

božství a lidství v Kristu ustavuje jakýsi základní vzorec, podle něhož je třeba chápat a rozpracovat odpověď na otázku, co je to lidství a kdo je to člověk, a to jak ve vztahu k Bohu, tak ve vztahu k druhým i k sobě samému. Christologie a antropologie si tak v otázce po lidství musejí odpovídat; co platí pro jednu, musí platit i pro tu druhou (vyjma otázky hříchu). Je-li Kristus pravým člověkem, je jeho lidství normou pro pravé lidství všech ostatních. A zároveň je nutné myslet Kristovo lidství tak, aby v něm byl prostor pro všechny lidské fenomény.⁶

Přechod od otázky po Kristově lidství, která je antropologicky primární, k otázce po lidství člověka obecně, tedy přechod od christologie k antropologii, proto není jen možný, ale je nutný. Nelze zůstat stát pouze u Kristova pravého lidství. Antropologie musí ladit na obě strany.

Podle vzoru Kristova lidství tak před sebou v případě člověka nemáme bytost, která vzniká „zdola“ a pak se vypíná do vertikály, ale bytost, která je vertikálou ustavena, k níž vertikála naprosto konstitutivně patří, zakládá ji. Tento vertikální vztah jakoby „shora dolů“ je tak podstatou a definicí lidství obecně. Vertikála zde není pouze rozměr, který by k lidství přistupoval jen u určitých lidí či u Krista (a který by pak řešila teologická antropologie jako možný náboženský rozměr), ale základní, ustavující vztah. Úkolem teologické antropologie tak není primárně nalezení co nejobecnějších lidských fenoménů ani popis nějakého vrozeného náboženského sklonu, ale poukázání na tento zakládající vertikální vztah, který se týká každého člověka bez výjimky. „Lidé nemají žádnou identitu, kterou by bylo možné uchopit nezávisle na jejich vztahu coby stvoření ke svému Stvořiteli, protože by bez tohoto vztahu nebyli ani skuteční, ani možní. Lidé jsou lidmi pouze jako Boží stvoření.“⁷ Znovu ale připomínám: primárně nejde o vztah člověka k Bohu (*finitum capax infiniti*), ale o vztah Boha k člověku (*infinitum capax finiti*).

Z toho ovšem vyplývá, že mluvit o člověku znamená mluvit *více* než jen o člověku:

Celého člověka jako takového lze zakusit pouze tam, kde jsme celek člověka už transcendovali. To znamená, že člověk se nestává člověkem zevnitř, nikoli ze sebe, ale pouze zvenčí sebe sama.

6/ Srov. Ingolf U. Dalferth – Eberhard Jüngel: Person und Gottebenbildlichkeit als Grundkategorien christlicher Anthropologie, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, 24, ed. Franz Böckle, Freiburg 1981, s. 57–99.

7/ Ingolf U. Dalferth: *Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, s. 379.

K pravdě „totus homo“, celého člověka, patří struktura „nos extra nos esse“, bytí mimo sebe. Chce-li se člověk zakusit jako „totus homo“, musí zakusit *více* než jen sám sebe.⁸

Chceme-li mluvit o člověku v úplnosti, je nutné mluvit také o Bohu. To ale právě v žádném případě neznamená mluvit pouze o Bohu, pouze o vertikále a horizontálu vytěsnit, popřípadě ji vzít pouze v ideální či idealizované podobě. Protože christologie a antropologie si musejí vzájemně odpovídat, je nutné mluvit zcela zásadně také o horizontálním rozměru lidství, o fenoménech lidství v jejich rozmanitosti, komplexnosti, mnohvrstevnatosti.⁹ Christologický přístup a teo-logické založení člověka z vertikály se nijak nevyklučuje s antropologickou fenomenologií, s pečlivým vylíčením a analýzou horizontální roviny lidství. Do pravého lidství se tak musejí vejít také všechny tyto fenomény.¹⁰

Ostatně to jasně naznačuje už onen základní christologický evangelijní verš J 1,14: „Slovo se stalo tělem“, kde v řeckém originále nestojí neutrální pojem *sóma*, ale výraznější a zemitě zabarvený pojem *sarx*, tedy maso, to reálné, hmatatelné lidské tělo, tělo, jehož se týká porušenost, které není vyňato z oblasti trápení, hříšnosti, emocí, prožitků i požitků.

Christologicky proto poukazoval *P. Schoonenberg* na rozdíl mezi Kristovou *impeccabilitas* a *impeccantia*. *Impeccabilitas*, se kterou počítá tradice, znamená, že Kristus vůbec nebyl schopný hříchu, že se ho hřích nedotýkal ani jako možnost. To ovšem není situace nikoho z nás, ani Ježíšových současníků, kteří v prostředí porušeném a ohroženém hříchem žili. Kristovo lidství by se v tomto ohledu tedy zásadním způsobem odlišovalo od ostatních a bylo by dost obtížné uhájit toto lidství jako lidství právě. *Impeccantia* naproti tomu znamená faktickou bezhříšnost, navzdory všem okolnostem, které k hříchu vést mohou. Nepopírá tedy možnost hřešit, vyjadřuje ale faktické nehřešení. Přijetím lidského těla a tělesnosti se Kristus dostává do oblasti, kde je možné zhřešit, má stejné tělo a stejné lidství jako ostatní lidé. Na rozdíl od nich ovšem právě v této situaci, kdy i on zhřešit mohl,

8/ Jünger: *Der Gott entsprechende Mensch*, s. 292.

9/ Srov. Ingolf U. Dalferth: *Plädoyer für ein anderes Paradigma der Christologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2023, který ve své nejnovější christologické studii také na závěr plynule přejde k antropologii, právě kvůli christologickému založení člověka a soteriologickému zacílení christologie.

10/ Někteří z nich jsou pro christologii tradičním oříškem či provokací, vedle otázky tělesnosti a psychologie např. také otázka lidského otce. Antropologicky naše existence (zatím) bez lidského otce myslitelná není. Co s tímto poznatkem v christologii, kde roli pozemského otce bibličky a tradičně přebírá Duch svatý a potenciální lidský otec, tj. Josef, zůstává zcela stranou jako pouhý pěstoun? Je takové Kristovo lidství stále ještě právě lidství? Srov. k tomu Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 256, pozn. 112.

nikdy nezhřešil. „Bůh, který nemůže zhřešit, přijal v Ježíši možnost hříchu, stejně jako nesmrtelný Bůh v něm přijal naši smrtelnost.“¹¹

2.2 Neproměnně – nesmíšeně – nerozlučně

Zakotvení antropologie v christologii, jak byla formulována především na Chalcedonském koncilu, přináší pro teologickou antropologii, která mluví o člověku jako o člověku před Bohem, naprosto zásadní rámec:

V Ježíši Kristu vstupuje Bůh do lidských kategorií. Stává se člověkem, ale nepřestává být Bohem. Jeden ze základních chalcedonských důrazů zní „*neproměnně*“ – v jednotě Kristovy osoby se ani božství, ani lidství neproměňuje v to druhé, Bůh ani člověk není nijak transformován ani nucen k nějaké bytostné změně. V jednotě osoby Ježíše Krista Bůh zůstává Bohem a člověk zůstává člověkem. Božství zůstává božské a lidství lidské. Ve vtělení Bůh dokáže zůstat Bohem a člověk smí zůstat člověkem. Není třeba, aby jeden ustoupil, anebo se umenšil. Božství i lidství zůstává v jednotě Kristovy osoby úplné a pravé.¹²

Zároveň z toho vyplývá zásadní sdělení, že *lidství je pro Boha dost dobré*. Pokud se Bůh stal člověkem jako Bůh a bez bytostné změny lidství, pak to znamená, že Bůh je schopen se zjevit *jako Bůh* ve svém stvoření, a lidství jako Boží stvoření je jako takové dost dobré na to, aby se v něm Bůh zjevil. Boží vtělení je tedy zásadní *legitimizací lidského mluvení o Bohu*, tedy mluvení o Bohu po lidsku, v lidských kategoriích. Lidské bytí a lidská komunikace jsou z principu dostačující pro přiměřené mluvení o Bohu. Pokud se Bůh sám vyjádřil v lidských kategoriích – a to tak, že tyto kategorie neznásilnil, a zároveň se v nich projevil skutečně jako on sám, jako Bůh –, *je možné lidské kategorie pro komunikaci o Bohu a s Bohem používat*.

Předpokladem této myšlenky je *identita imanentní a ekonomické Trojice*. Pokud se v Ježíši Kristu zjevuje Bůh a zjevuje se v něm neumenšeně jako on sám, jako Bůh, tedy jako takový, jaký sám v sobě je, není důvod k tradičnímu rozlišování imanentní a ekonomické Trojice, které mělo chránit Boha před jakýmkoli vlivem ze strany stvoření a zajišťovalo, že Bůh sám v sobě je přece jen skrytým tajemstvím,

11/ Piet Schoonenberg: *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg: Pustet 1991, s. 109.

12/ Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 175–178.

které se neodhaluje ani v jeho zjevení. Platí tedy Rahnerův „Grundaxiom“: „Eko-
nomická Trojice je imanentní Trojice a obráceně.“¹³

Pořád ovšem platí, že Bůh zůstává Bohem a člověk člověkem. Vtělením se z božství nestává lidství, Bůh se neproměňuje na člověka, ani se v lidském mluvení o Bohu toto mluvení nestává božským. Božství a lidství se *nesměšuje*: Bůh se stává člověkem právě jako Bůh, člověk mluví o Bohu právě jako člověk. Božská podstata se nestává lidskou, ani lidské mluvení (a to ani zvěstování, ani třeba biblický text, srov. níže, kap. 7.3.1.) se nestává božským.

Do třetice lze z Božího svobodného kroku ve vtělení v Ježíši Kristu odečíst zásadu, že si Bůh pro svoji komunikaci s člověkem (která umožňuje lidskou komunikaci o Bohu a s Bohem) zvolil právě tento způsob: skrze stvoření, ve stvořených kategoriích, skrze lidství a jeho kategorie. Bůh se zjevil v Ježíši Kristu po lidsku. Nevytvořil žádné speciální komunikační kanály, žádnou zvláštní božskou řeč, žádnou zázračnou, ne-lidskou, nějak speciálně a pro běžného člověka nesrozumitelně kódovanou komunikaci. Bůh se zjevil člověku tak, aby to člověk ve svém lidství dokázal pochopit – tedy aby člověk v Božím zjevení v lidských kategoriích pochopil Boha jako Boha. Bůh se v Kristu zjevil člověku takto a nikde jinde. Jednak je tedy lidství dost dobré pro to, aby se skrze něj Bůh zjevil jako Bůh a aby ho člověk také jako Boha pochopil, a jednak nemá smysl hledat Boha někde mimo lidské kategorie. Bůh se v komunikaci s člověkem váže na lidské kategorie a formy a skrze ně se zjevuje *cele*. Proto je možné hledat Boha *pouze skrze ně, spolu s nimi a v nich*, jinde to nelze. *Zjevení a vtělení v Kristu se stává paradigmatickým pro Boží komunikaci s člověkem vůbec*: Boží komunikace s člověkem se odehrává právě skrze stvořené kategorie, spolu s nimi a v nich. Nesměšuje se s nimi, takže stvořené se nestává božským a obráceně, ale zároveň je nelze ani oddělit. Jsou *nerozlučně* spojené. Když se Bůh zjevuje, zjevuje se ve stvořených kategoriích; takže je zároveň třeba rozlišovat toho, kdo se zjevuje, od toho, skrze co se zjevuje. Chalcedonská dvojice „nesmíšeně – nerozlučně“ je tak základním modelem Boží komunikace s člověkem.¹⁴

Tato komunikace probíhá díky Bohu po lidsku. Bůh je schopen vstoupit jako Bůh do lidských kategorií. To ale znamená, že tato komunikace probíhá ve znacích, protože lidská komunikace je bytostně komunikací ve znacích (srov. níže, kap. 7.1.). Zároveň je ovšem právě lidská komunikace prostorem

13/ Karl Rahner: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: *Mysterium Salutis*, II, ed. Magnus Löhrer – Joachim Feiner, Einsiedeln 1967, s. 328; blíže viz Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 192–193.

14/ Srov. Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 23–26, 177–178.

Ducha svatého (srov. níže, kap. 7.3.). Chalcedonské „nesmíšeně – nerozlučně“ je tak základem nejen vztahu dvou Kristových „přirozeností“, ale také základním modelem pro Boží komunikaci se svým stvořením, a tedy základním vzorcem Boží pneumatologické přítomnosti a působení (srov. kap. 3).

2.3 Christologické základy soteriologie

Definice lidství v Ježíši Kristu zároveň přináší pro lidství i jeho zásadní nasměrování, je jeho normou a stanovuje jeho cíl. Christologie je v tomto smyslu jakýmsi půdorysem antropologie, dává antropologii vymezení, strukturu a směr. Proto teď *de facto* trochu předběhnu následující podrobné antropologické líčení, abych mohl tento christologický půdorys antropologie krátce načrtnout:¹⁵

Lidství Ježíše Krista ukazuje, že určením člověka je být místem Boží přítomnosti pro druhé (srov. níže, kap. 9), a že tedy cílem je eschatologické společenství s Bohem i s druhými (srov. níže, kap. 11). Do tohoto určení se však ve faktické lidské existenci ve světě míchá hřích, který určení člověka zatemňuje, pokrýváje komunikaci a rozrušuje společenství. Hřích vede k izolaci, která má svoji nejzazší podobu ve smrti jako přetržení všech vztahů (srov. níže, kap. 8 a 11.1.).

Stejně jako v christologii proto hraje i v teologické antropologii zásadní roli *soteriologie*, otázka překonání hříchu, zla a negativity a dosažení kýženeho společenství s ostatními a s Bohem nejen na rovině určení, ale také ve skutečnosti. Christologie v tomto ohledu naprosto fundamentálním způsobem ukazuje, že Bůh bere své stvoření vážně v jeho fakticitě, a tedy i v jeho porušenosti. Boží vstoupení do světa v Ježíši Kristu a prožití lidského života od zrození až po smrt je jednoznačnou a dostačující legitimizací toho, že teologie má taktéž brát tento svět ve vší jeho porušenosti se vší vážností a zodpovědností, jak ve své teoretické analýze, tak v promýšlení etických důsledků.

Zároveň je základním vhledem křesťanské víry – a východiskem křesťanské teologie – to, že člověk si z této porušenosti nedokáže pomoci sám, že je v tomto ohledu – tedy v otázce překonání hříchu a dosažení pravého lidství – odkázán na Boha, který to zásadní vykonal právě v Ježíši Kristu a eschatologicky to dovrší i se svým stvořením. Kristus je základ spásy

15/ Podrobné rozvedení a zdůvodnění následujících idejí viz moje christologická studie Gallus: *Perspektiva vzkříšení*.

člověka, základ odpuštění a překonání hříchu, základ pravého lidství univerzálně pro každého člověka. Také proto christologie předchází antropologii a pomyslně jí otevírá dveře právě narýsováním konkrétního půdorysu lidství.¹⁶

V soteriologickém ohledu tento christologický základ spásy spočívá především v překonání smrtelné moci hříchu a smrti, která je pointou hříchu a jeho tendence izolovat člověka od Boha i od druhých a přerušit vztahy (srov. níže, kap. 11.1.).¹⁷ Hřích tedy činí přesný opak, než kam lidství původně směřuje: ničí společenství. Zásadní soteriologickou událostí je zde proto smrt Ježíše Krista jako smrt pravého Boha a pravého člověka, v níž je smrt coby ultimátní moc hříchu překonána tak, že se ve smrti Ježíše Krista stává součástí Božího života samotného. Tím je smrt *relokována*. Není zrušena, ale přemístěna, dostává nový rámec, přestává být posledním vládcem, který má poslední slovo, ale je integrována do silnějšího kontextu.¹⁸ Díky Kristu tak už nikdo neumírá izolovaně, v opuštěnosti a samotě, ale umírá v Bohu, kam byla smrt relokována. Prostřednictvím smrti je zároveň ulomen hrot hříchu, který již není hříchem smrtelným. Stejně jako smrt sice ještě není zcela zrušen, ale přestává mít soteriologickou relevanci.¹⁹

Cílem lidského bytí je potom *pravé lidství*. I zde hraje zásadní roli chalcedonské vymezení vztahu božství a lidství a jeho základní zásada, že se jedno neproměňuje na druhé, ale božství zůstává božstvím a lidství lidstvím. Cílem lidství tak není – oproti širokému proudu především východní teologické tradice – zbožštění člověka, *theosis*, ale pravé lidství, bytí pravým člověkem, naplnění svého lidského určení: důsledná *anthropopoesis*.²⁰

Cur deus homo, proč se Bůh stal člověkem? *Antropologická* odpověď na tuto otázku v negativním ohledu popírá obě zdánlivě si odporující teze „homo homini deus“ a „homo homini lupus“.

16/ Srov. velmi obdobně Rahner: *Základy křesťanské víry*, s. 320: christologie je „počátkem i koncem antropologie, a tato antropologie je ve svém nejradiálnějším uskutečnění navěky teologií“.

17/ Rozlišuji přítom konečnost jako pozitivní fenomén a smrt jako perversy tohoto původně dobrého fenoménu, jako jeho hříšné porušení, které ničí a přetrhává vztahy, srov. Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 277–279, a níže, kap. 11.1. Dalferth: *Sünde*, s. 408–410.

18/ Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 313–314, 343–347.

19/ *Ibid.*, s. 346–347.

20/ K problému *theosis* srov. *ibid.*, s. 112–113, 263. Zbožštění člověka jako cíl lidského bytí se z východní teologie postupně rozšířilo i na Západ, takže dnes je možné ho běžně najít v katolické teologii. Srov. Ctírad Václav Pospíšil OP: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, 2. vyd., Praha: Krystal 2002, s. 287 a 290; nebo Joseph Ratzinger (Benedikt XVI.): *Ježíš Nazaretský*, Brno: Barrister & Principal 2007, s. 19: „A to je to skutečně spásné: překročení hranic lidského bytí, vložení do člověka jako Božího obrazu coby očekávání a možnost už od stvoření.“

Pozitivní odpověď však nemůže znít ani „homo homini Christus“ [...]. Člověk odpovídající Bohu (Der Gott entsprechende Mensch) je naopak člověk, který zůstává mezi lidmi, skrze ně a pro ně, ale právě takto je to člověk, který se spolu s nimi stává lidštějším: Homo homini homo, člověk člověku člověkem.²¹

21/ Jünger: *Der Gott entsprechende Mensch*, s. 317; Dalferth: *Auferweckung*, s. 154–167.