

IVANA NOBLE
ZDENKO ŠIRKA (ED.)

KDO JE ČLOVĚK?



TEOLOGICKÁ
ANTROPOLOGIE
EKUMENICKY

KAROLINUM

Kdo je člověk?

Teologická antropologie ekumenicky

Ivana Noble a Zdenko Šírka (ed.)

Recenzovali:

prof. ThDr. Karel Skalický

doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D.

Ilustrace na obálce: Ivana Noble, *V ráji*, 2020

Tato kniha byla podpořena programem

Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1

[www. Karolinum.cz](http://www.Karolinum.cz)

Praha 2021

Redakce Milada Motlová

Grafická úprava Jan Šerých

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Vydání první

© Univerzita Karlova, 2021

© Ivana Noble a Zdenko Šírka (ed.), 2021

Cover Illustration © Ivana Noble, 2021

ISBN 978-80-246-4779-1

ISBN 978-80-246-4798-2 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

| | |
|---|----|
| Předmluva (<i>Aristotle Papanikolaou</i>) | 9 |
| Úvod (<i>Ivana Noble a Zdenko Šírka</i>) | 11 |
| Na koho navazujeme | 15 |
| Základní metoda naší práce | 29 |
| Co a jak přinášíme: průvodce pro čtenáře | 34 |
| Část I: Rodíme se do života, který tu byl před námi | 39 |
| 1. Člověk ve vztazích (<i>Tim Noble</i>) | 44 |
| Autonomie člověka | 44 |
| Svoboda jako základ vztahu | 47 |
| Já a ten druhý | 50 |
| Lidé bez vztahů | 52 |
| Otevřené vztahy | 55 |
| 2. Člověk a řeč (<i>Zdenko Šírka</i>) | 58 |
| Řeč jako domov | 59 |
| Porozumění a řeč | 62 |
| Řeč jako dialog | 65 |
| Řeč a přirozený svět člověka | 67 |
| 3. Lidé žijící v příbězích (<i>Pavel Hošek a Pavol Bargár</i>) | 71 |
| Od řeči k příběhům | 71 |
| Narativní identita | 73 |
| Příběh lidský a příběh Boží | 78 |
| Mezi ukončeností a otevřeností | 82 |
| Stvořenost, imaginace a tělesnost | 83 |
| Vzory následování | 87 |
| 4. Člověk a rituál (<i>Tabita Landová a Michaela Vlčková</i>) | 89 |
| Rituál jako mateřský jazyk náboženství | 90 |
| Rituál a vztah k Bohu | 93 |
| Slovo a rituál | 98 |

| | |
|--|-----|
| Tělo a tělesnost v rituálu | 100 |
| Rituál versus ritualismus | 103 |
| <hr/> | |
| 5. Bytí a rozumění v symbolickém klíči (<i>Kateřina Kočandrl Bauer</i>) | 107 |
| Jak mluvit o nevyslovitelném | 108 |
| Otevřenost symbolu vůči světu | 112 |
| Symbol a boření model | 115 |
| Člověk jako symbolický tvor | 119 |
| <hr/> | |
| Část II: Jsme těmi, kterými se stáváme | 123 |
| <hr/> | |
| 6. Obraz a podoba Boží (<i>Ivana Noble</i>) | 127 |
| Tvor spojený s ostatními tvory | 128 |
| Lidství jako dar a jako úkol | 130 |
| Jednota v mnohosti | 134 |
| Padlé lidství | 137 |
| Cesta k cíli, pro který jsme stvořeni | 141 |
| <hr/> | |
| 7. Odcizený a vykoupený člověk (<i>Mireia Ryšková</i>) | 144 |
| Zvláštní postavení člověka ve stvoření | 144 |
| Člověk jako obnovený obraz Boží skrze Krista | 146 |
| Kristus – obraz Boží, zjevení Boha | 156 |
| Člověk – obraz Krista | 157 |
| Církev jako obraz Krista | 159 |
| Boží sláva – cíl celého stvoření | 160 |
| <hr/> | |
| 8. Člověk schopný rozlišovat (<i>Denisa Červenková</i>) | 162 |
| Co potřebujeme rozlišit? | 163 |
| Rozlišování v biblickém příběhu | 165 |
| Boží duch v člověku | 169 |
| Myšlenky, emoce a stavy | 171 |
| Lidské vědomí a spiritualita | 180 |
| Rozlišování jako předpoklad volby | 183 |
| <hr/> | |
| 9. Etika, svoboda a odpovědnost (<i>Ondřej Fischer a Libor Ovečka</i>) | 187 |
| Etická dimenze lidství | 187 |
| Podle čeho jednáme? | 192 |
| Hodnota a volba | 198 |
| Autorita | 202 |
| Důstojnost lidství | 206 |

| | |
|---|------------|
| 10. Teologický pohled na problematiku rodu (<i>Ivana Noble a Kateřina Kočandrlle Bauer</i>) | 209 |
| Rodové rozlišení v Písmu a tradici | 210 |
| Kritika hierarchie dané rodem | 217 |
| Rozpad rodu z pohledu genderových studií | 221 |
| Rod jako jedna z mnoha charakteristik | 223 |
| Rodově zaměřené vztahy a svazky | 224 |
| Rod mezi dogmatikou a pastoračí | 229 |
| <hr/> | |
| 11. Člověk jako tvor obývající krajinu (<i>František Štěch</i>) | 232 |
| Člověk v prostoru – místa a krajiny | 234 |
| Krajina jako prostor setkávání | 238 |
| Tvor tvořitel | 241 |
| Krajina jako svědek | 243 |
| Domov v krajině | 247 |
| <hr/> | |
| 12. Člověk a polis (<i>Petr Jandejsek</i>) | 250 |
| Stvoření ke společenství | 252 |
| Polis existuje pro dobrý život | 257 |
| Duch svatý osvoboditel | 263 |
| Politický život a Boží budoucnost | 265 |
| <hr/> | |
| 13. Člověk v čase (<i>Ondřej Kolář a Martin Vaňáč</i>) | 268 |
| Žijeme v čase | 268 |
| Touha po naplnění | 272 |
| Dějiny i věčnost | 275 |
| Tělo i duše | 279 |
| Smrt a vzkříšení | 284 |
| Boží království | 289 |
| <hr/> | |
| 14. Církev a věčnost (<i>Viorel Coman</i>) | 292 |
| Člověk v církvi | 293 |
| Člověk a církev jako tajemství | 296 |
| Život ve společenství | 299 |
| Člověk jako kněz stvoření | 302 |
| <hr/> | |
| Doslov (<i>Pavel Hošek</i>) | 306 |
| <hr/> | |
| Poděkování | 309 |
| Bibliografie | 311 |
| O autorech | 340 |

PŘEDMLUVA

ARISTOTLE PAPANIKOLAOU

Velmi známý pravoslavný historik, teolog a duchovní otec, metropolita Kallistos Ware nedávno poznamenal:

„Co bude hlavním teologickým tématem nového století, na jehož počátku stojíme? Nedělám si nároky na to, že bych byl prorok, ale tady je má vlastní odpověď: ... střed zájmu teologického bádání se přesune z ekleziologie k antropologii; vlastně už je tady mnoho znamení dosvědčujících, že takový posun již nastal. Klíčovou otázkou nebude pouze: ‚Co je to církev‘, ale půjde se hlouběji do základů, k otázce: ‚Co je člověk?‘“¹

Kapitoly této knihy jsou výsledkem ekumenické spolupráce a snahy podat svědectví právě o tom posunu, který metropolita Kallistos popisuje, a to tím, že nabízejí odpověď na základní teologickou otázku naší doby: „Co je člověk?“

Teologická odpověď na tuto otázku spojuje antropologii s dalšími velkými teologickými tématy. Autoři knihy pracují se vztahem člověk – Bůh tak, jak se rozkrývá v učení o Ježíši Kristu, vtěleném Bohu, Boho-člověku. Tím potvrzují a podtrhují známý výrok Karla Rahnera:

Pokud se Bůh stal člověkem, navždy jím zůstává; proto je také veškerá teologie vždy zároveň antropologií. Člověka tak není v teologii možné umenšit, protože tím bychom zároveň umenšili Boha. A zůstává-li Bůh nerozluštitelným tajemstvím, také člověk vždy zůstává artikulací tajemství Boha. ... Christologie je završením i počátkem antropologie. A antropologie, pokud je plně uskutečněna v christologii, je vždycky teologií.²

Bůh se stal člověkem v Ježíši Kristu, to je základní důraz, který autoři této knihy o teologické antropologii rozvíjejí. Snaží se neminout žádný další významný teologický důraz, protože si uvědomují provázanost antropologie nejen s christologií, ale také s trinitární teologií, ekleziologií či eschatologií, a také s tím, co se o člověku dozvídáme v morální či sociální teologii. Svatý

-
- 1 Metropolitan Kallistos Ware: *Orthodox Theology in the Twenty First Century*, Geneva: WCC Publications 2012, s. 25.
 - 2 Karl Rahner: On the Theology of the Incarnation, in: Karl Rahner: *Theological Investigations IV*, London: DLT 1966, s. 116–117.

Pavel říká, že lidé jsou chrámem svatého Ducha.³ Východní křesťané se modlí k Duchu svatému coby k nebeskému Králi a Utěšiteli, Duchu pravdy, který je všude přítomen a vše naplňuje.⁴ Jsou-li lidé chrámem Ducha, pak to znamená, že porozumění člověku je také všude přítomné a vše naplňuje. A teologická antropologie je prostupuje a naplňuje celou systematickou teologií. Vždycky když teolog něco tvrdí o Bohu, o Kristu, o církvi, o posledních věcech, o morálce nebo o politice, zároveň říká něco o člověku. Autoři této knihy vycházejí z tohoto teologického axiomu, začleňují pojetí člověka do živné půdy celého spektra tradičních teologických témat a nabízejí bohatou reflexi z nejrůznějších úhlů pohledu. Teologické hlasy, které utvářely a utvářejí tradici křesťanské teologie, v této knize promlouvají k současným otázkám a problémům.

To, co považuji na této práci za nejprínosnější, je skutečnost, že je koncipována ekumenicky. V době fragmentace teologie je to autentické svědectví o tom, že je možné sdílet pro teologickou antropologii zásadní věc: „Bůh se stal lidmi, aby se lidé mohli stát bohy.“⁵ Tím se myslí, že lidé byli stvořeni k *theosi* – deifikaci, k tomu, aby byli jako Bůh. Nejde o to, že by se člověk měl stát někým jako třeba Zeus nebo Thor, ale o to, aby miloval, jako miluje Bůh, aby miloval bližního jako sám sebe.⁶ Karl Barth velmi trefně poznamenává: „Být člověkem ve vztahu, to je minimální definice našeho lidství a lidství obecně. Člověka určuje to, že je s druhým člověkem.“⁷ Proměna, ke které jsme povoláni, takto odkrývá lidství jako mikrokosmos. Je to proměna, kdy se ruší rozdělení mezi minulostí a budoucností člověka, obojí se vlévá do věčné přítomnosti Božího života. Ta pak vyzařuje z lidí v jejich osobním, sociálním, kulturním, politickém, ekonomickém i ekologickém životě, v němž jsme zasaženi. Tato proměna se děje postupně, vrůstáme do ní vytrvalou prací, která je na té nejhlubší rovině zakotvena v naší víře, kde inspiruje naši naději, „že ani smrt ani život, ani andělé ani mocnosti, ani přítomnost ani budoucnost, ani žádná moc, ani výšiny ani hlubiny, ani co jiného v celém tvorstvu nedokáže nás odloučit od lásky Boží, která je v Kristu Ježíši, našem Pánu“ (Ř 8,38–39).

Překlad: Ivana Noble

3 Viz 1K 3,16–17.

4 Viz Modlitba k Duchu svatému: „Králi nebeský, Utěšiteli, Duchu pravdy, jenž jsi všude přítomen a vše naplňuješ, poklade blaha a dárce života, přijď a usídlíš se v nás a očistiž nás ode vší skvrny a spasiž, dobrotivý, duše naše.“ Tato modlitba patří mezi nejdůležitější modlitby pravoslavných křesťanů. Český liturgický překlad in Gorazd Pavlík: *Lidový sborník modliteb a bohoslužebných zpěvů pravoslavné církve*, Praha: Pravoslavná církev v Československu 1951, s. 546. Pozn. překladatele.

5 Viz Atanáš: *De Incarnatione* 54. Množné číslo je užito autorem textu.

6 Viz Mt 22,39.

7 Karl Barth: *Church Dogmatics* 3,2, ed. G. W. Bromiley – T. F. Torrance, Edinburgh: T&T Clark 1960, s. 247.

ÚVOD

IVANA NOBLE A ZDENKO ŠIRKA¹

Když jsme v době krizových opatření proti koronaviru připravovali výtvarnou soutěžní přehlídku, nazvali jsme ji „Bože, kdo je člověk, že na něj pamatuješ?“ Stejně jako výtvarná přehlídka, i tato kniha je inspirována otázkou žalmisty: „Co je člověk, že na něho pamatuješ, syn člověka, že se ho ujímáš?“ (Ž 8,5). Naše otázka je ale významově trochu posunutá – ptáme se, „kdo“ je člověk, nikoliv „co“ je. Naše otázka se podobá té v evangeliích, kterou Ježíš klade svým učedníkům: „Za koho lidé pokládají Syna člověka?“ (Mt 16,13)². Nezajímá nás na prvním místě, z čeho je člověk „složen“ – zdali z hlíny a ducha, nebo těla, duše, ducha, nebo zda je živým tělem a oživenou duší, nebo jenom tělem, skrz naskrz. Těchto věcí se také dotkneme, ale naše hledání bude nejprve směřovat jinam. Hebrejské *máh*, které je užito v 8. žalmu, znamená nejen „co“, ale také „jak“, „proč“ nebo „kdy“. Toto rozšířené významové pole je pro koncepci celé knihy velmi důležité.

Tato kniha je věnovaná teologické antropologii. To znamená, že jejím ústředním tématem je člověk ve vztahu k Bohu a – ve světle tohoto vztahu – ke všemu ostatnímu, k druhým lidem, k tvorům, k místům, která obýváme, k přírodě, ke kultuře, ke společnosti, k náboženství. Vychází z předpokladu, že právě tady se učíme rozumět tomu, kým jsme. Do tohoto porozumění samozřejmě vstupují tradice, které propůjčovaly slova a symboly našim zkušenostem a představám ještě mnohem dříve, než jsme si toho začali být vědomi. Řeč o člověku, stejně jako řeč o Bohu, není nikdy neutrální, vždycky je nějak konkrétní. Naše řeč o člověku je teologická, křesťanská, a uvnitř křesťanství ekumenická. Vychází z Bible a z tradice jako rozrůzněného, a přece společného dědictví. Autory a autorkami této knihy jsou lidé z různých církví, jsou mezi nimi protestanté, římsští katolíci, pravoslavní, evangelikálové, husité, a jejich rozdílné perspektivy zaznívají v jednotlivých kapitolách. Teologická antropologie, jak ji představujeme v této knize, je zároveň uvnitř teologie mezioborová. Na kapitolách se podíleli biblisté, systematičtí a praktičtí teologové, náboženští filosofové, religionisté, lidé zabývající se spiritualitou, rituálem, politickou teologií, etikou. Navzdory konfesijní či oborové různosti nám však nejde o to, abychom své perspektivy mezi sebou srovnávali, a už

¹ Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

² Viz též Mk 8,27; L 9,18.

vůbec ne o to, abychom posuzovali, která z nich je nejlepší, nebo se z nich snažili utvořit jen jednu umělou perspektivu. Pokoušíme se ale naše hlasy sladit a najít společný rytmus.

Kniha, ač je od základů teologická, nenabízí přímé odpovědi typu, „jak vidí člověka Bůh“, zároveň ale není antropologicko-humanistickým traktátem. Autoři vědomě překračují ty teologické koncepty, které předpokládají jakési protekční „epistemologické bezpečí“ teologické vědy, jak říká Rowan Williams, přesvědčení, že můžeme vidět věci z Božího pohledu.³ Teologická antropologie se liší od ostatních antropologických disciplín tím, že odkazuje k Božímu zjevení, které se týká člověka. Činí tak z pohledu víry v tohoto Boha, jejíž výpovědi podrobuje svému zkoumání. Lidství pro teologickou antropologii není jen přírodní jev, výsledek evolučních procesů, ani jen společenská či kulturní danost, lidmi dále rozvíjena. Teologická antropologie pracuje s předpokladem, že víra počítá s podílem ještě v jiném počátku a v jiném završení lidského života, než jsou ty, o nichž mluví přírodní nebo společenské vědy. *Arché* – prapočátek lidského života – i jeho *telos* – eschatologické naplnění, přitom nestaví jako pseudovědecké teorie, ale jako obsah zásadně určujícího vztahu, vztahu k trojičnímu Bohu, který prostupuje všechny ostatní vztahy. Teologická antropologie přitom musí počítat se skutečností, že víra je „poznáním“ stejně jako „způsobem života“, jak říká John Berry.⁴ V obojím smyslu reflexe víry představuje základní princip teologické antropologie. S ostatními vědami pak teologická antropologie může vcházet do vzájemně se obohacujícího rozhovoru, právě proto, že jim nekonkuruje, že proti nim nestaví absolutistické názory v oblastech, které leží mimo její kompetence. Tato kniha počítá s tím, že teologická antropologie, která bere víru v živého a jednajícího Boha jako své východisko, může obracet antropologické odpovědi vědy i metafyzické teologie v otázky, a dobírat se nových, racionálně konzistentních odpovědí způsoby, v nichž tajemství Boha a tajemství života není nahrazeno abstraktním vysvětlením.

Vrátíme-li se k 8. žalmu, můžeme říci, že první část této knihy začíná u otázky vytvořené nezvyklou gramatickou vazbou: „Jak je člověk?“ Hledá vysvětlení, proč člověku nemůžeme správně rozumět, když jej izolujeme jako jednotlivce a vztahy redukuje na nějaký nepodstatný dodatek. To platí jak pro vztahy k lidem a k ostatním tvorům, tak pro vše zakládající vztah k Bohu.⁵ Tato část ukazuje, proč právě vztah, svoboda, rozumění, vertikál-

3 Rowan Williams: *On Christian Theology*, Oxford: Blackwell 2000, s. 142.

4 Viz John Anthony Berry: *Yves Congar's Vision of Faith*, Roma: G&BP 2019, s. 323.

5 Pěkně toto vztahové zakotvení vysvětluje Karel Skalický: „V tomto zaměření na ‚Ty‘, které je chápáno jako neodvozené z ‚Já‘, a tedy jako svým způsobem ab-solutum, tj. od-poutané od ‚Já‘, se problém ‚mostu‘ mezi vědomím a bytím neklade. Spíše se klade problém, jak ono ‚Já‘ má tomuto ‚Ty‘, které oslovuje a jímž je pak na oplátku oslovováno, správně naslouchat, aby pochopilo, co mu chce říci (dialog!). Proto se ptá: Kdo jsi ‚Ty‘, před jehož tváří stojím a oslovuji Tě tímto dů-

ní i horizontální komunikace jsou ústřední pro to, „jak“ člověk je. Sleduje, jak člověk bydlí v řeči, v příbězích, symbolech, rituálech a jak ony přispívají k tomu, kým člověk je ve vztahu k Bohu, k druhým lidem i tvorům. V druhé části knihy se posouváme k otázce „Proč je tu člověk? K čemu je stvořen?“ Tato část vychází nejprve z poměrně krátké a jasné teologické odpovědi: Člověk není Bůh, ale je stvořen k Boží slávě – k tomu, aby byl Bohu podobný, aby byl Božím spolupracovníkem, aby jako Bůh miloval a pečoval o ostatní tvory. Tento jednoznačně teologicky daný smysl a cíl života ale neodpovídá životní zkušenosti, která nás učí, že my lidé i náš svět jsme plni mnohoznačností, dobra i zla, na nichž se podílíme.

Druhá část knihy ukazuje nesamozřejmou cestu od stvoření k deifikaci. Ukazuje na lidsky nepřekročitelnou propast mezi „starým“ lidstvím podřízeným hříchu a smrti a „novým lidstvím“⁶ přicházejícím z věčnosti, kde Bůh, který vzkřísil ze smrti svého Syna, spolu s ním křísí k novému, uzdravenému životu všechny, kdo mu patří, a všechno, co je jeho. Vánoční paradigma, které vychází z daru Božího sebe-sdílení, se zde setkává a prolíná s velikonočním paradigmatem,⁷ v němž na každého člověka padá stín Kristova kříže i světlo Kristova vzkříšení. Přitom, jako ve starokřesťanské liturgii, se zde obrací perspektiva. Víra jako zkušenost setkání se vzkříšeným Kristem, s druhým, eschatologickým Adamem, osvětluje, proč tu člověk je a k čemu se stvořen.

Autoři a autorky jednotlivých kapitol se zde ptají: Kdy je člověk člověkem? Tato otázka je kladena jak ze strany dějin, tak eschatologicky. Teologická antropologie v našem společném pojetí rozlišuje mezi Božím obrazem, kterým jsme, a Boží podobou, do které dorůstáme – nebo které se zpronevřujeme. Stvoření člověka k Božímu obrazu vykládá jako prazákladní dar lidství, který má každý člověk, zároveň však připomíná, že ne každý je Bohu podobný. A ukazuje, kdy být nelidský zároveň znamená nebýt Bohu podobný. Tento důraz je viditelný napříč křesťanskou teologickou tradicí v jejích různých podobách. Konkrétní způsoby rozlišování toho, kdy člověk žije k Boží slávě a kdy ne, kdy směřuje k plnému lidství a kdy ne, se však různí. Autoři a autor-

věrným oslovením, a kdo jsem já, jenž je zpětně tímto ‚Ty‘ osloven?“ Karel Skalický: Dialogicky myslí člověk: Bůh jako záruka smyslu veškerého bytí a žití (v dialogu filosofa Karla Rhyth a teologa Karla Skalického)“, in: *Kritické a tvořivé myšlení: není to málo? Rozvoj myšlení ve filosofických, teologických, psychologických a pedagogických souvislostech*, ed. Petr Bauman, České Budějovice: TF JU, Centrum filozofie pro děti 2013, s. 68–74, zde s. 70.

6 Viz Ř 7,24; Ř 8,20; 2K 5,17; Ef 4,27.

7 Viz Karel Skalický: *Teologia fundamentale*, Roma: Istituto di teologia a distanza 1992, s. 167–170, srovnej též Karel Skalický: Kdo je křesťan? K teologii křesťanské existence, *Teologické texty 2* (2014), online, <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2014-2/Kdo-je-krestan-K-teologii-krestanske-existence.html>. Skalický zde vychází z Boublíkovy teologické antropologie, z jeho pojetí vzkříšení a z jeho paradigmatického rozlišení mezi důrazem na první a na druhé stvoření. Viz Vladimír Boublík: *Teologická antropologie: Člověk v Kristu Ježíši*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001.

ky kapitol pojednávajících o rodu, o spiritualitě, o etice vedou čtenáře k zamýšlení nad tím, co vlastně potřebujeme rozlišovat, jak do našeho rozlišování vstupuje lidská svoboda a odpovědnost a jak hodnoty a autority, na jejichž základě orientujeme své jednání.

Kniha pracuje s celým spektrem biblických a tradičních obrazů, ale pro tuto chvíli se ještě vrátíme k žalmům, které nám pomohou zahlédnout, proč se s hledáním toho, „kdo“ je člověk, pojí protichůdné charakteristiky, které, když se dají dohromady, nenabízejí jen černobílý obraz. V žalmech je obrovský rozdíl mezi tím, kdo hledá Boží tvář (Ž 24,6),⁸ kdo se „bojí“ Boha (31,20),⁹ a tím, kdo se „drží šalebných přeludů“ (Ž 31,7); tím, kdo má přímé, čisté srdce (Ž 7,11; 51,12), kdo „žije bezúhonně, jedná spravedlivě ... ze srdce zastává pravdu“ (Ž 15,2), kdo „nezneužije mou duši ani mé tělo“ (Ž 31,25), a těmi, kdo „páchají ničemností“, nebo tím, kdo „lživě mluví ... prolévá krev a jedná lstivě“ (Ž 5,6–7). Zároveň v nich je ale hluboké vědomí, že tyto protichůdné charakteristiky je v nějaké podobě možno nalézt nejen uvnitř prostorů, které obýváme, uvnitř našich vztahů, ale i uvnitř nás samotných. Navíc, do uchopení těchto rozdílů vstupují další souřadnice. Jinak lidé rozlišují z pozice moci a jinak z pozice bezmoci. Jinak prožívají napětí mezi nezrušitelnou hodnotou lidství každého člověka a volání po lidskosti tam, kde lidskost chybí.¹⁰ Rodová a gender identita se podílejí na tom, jak budeme vnímat směr k plné realizaci toho, kým jsme a kým můžeme být. Krajina, kterou člověk obývá, kultura a společnost, jejichž je součástí, náboženská tradice, církve, doba, ve které žijeme, to vše se

-
- 8 Jinde se mluví o dotazování se na „Boží vůli“ (Ž 9,11). Tento termín ale v dějinách recepce byl mnohem problematičtější. Na jedné straně znamenal možnost vyjití člověka z jeho sebestředných zájmů, na druhé straně se s odkazem k Boží vůli prosazovaly nejrůznější ideologie, kterými se pak potlačovala lidská svoboda a tvořivost. Nietzsche, Marx nebo Freud tak právem kritizovali tyto karikatury vztahu člověka k Bohu a k Boží vůli. Paul Ricoeur dokonce vyzdvihuje pozitivní význam jejich „hermeneutiky podezření“ a těch forem ateismu, které vedly ke smrti falešných představ o Boží vůli. Viz Paul Ricoeur: *Symbolism of Evil*, Boston: Beacon Press 1967, s. 350–352, 356; Paul Ricoeur: *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press 1974, s. 440, 446.
- 9 Zde máme další, pro současného člověka negativně zatíženou představu: Bůh jako despota, který budí strach. Pro dobrou kritiku této představy viz Karl Frielingsdorf: *Falešné představy o Bohu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 117–129, 148. Falešnými představami se ale bázeň před Bohem nevyčerpává. O hloubce tohoto obrazu mluví např. sv. Jan Klimakus, když nabádá: „Měli bychom se Boha bát tak, jako se bojíme divokých zvířat (...) Měli bychom Boha milovat tak, jako milujeme své přátele.“ Jan Klimakus: *The Ladder of Divine Ascent*, Mahawah: Paulist Press 1992, s. 77; Jan Klimakus: *Scala Paradisi 1*, PG 88:637D. Podobný obraz najdeme u žalmistů, kteří nahlíží bázeň před Bohem jako „počátek moudrosti“ (Ž 111,10). Bát se Boha pro ně znamená, že člověk jedná spravedlivě, protože věří, že se zodpovídá vyšší moci, a že ten Bůh, jehož se lidé takto bojí, je vlastně jejich přítel, lidumil, který je lidem blízko, zachraňuje je, žehná jim, odpovídá na jejich dobrá přání. Viz např. Ž 15,4; 25,12; 67,8; 85,10; 103,11–17; 128,1; 145,19; 147,11.
- 10 Gustavo Gutiérrez, jeden z předních teologů osvobození, píše: „Tou otázkou už není, jak mluvit o Bohu ve světě, který vyrostl z náboženských představ, ale spíše jak zvěstovat Otce ve světě, který není lidský, a jaké důsledky může mít říci ne-lidem, že jsou dětmi Božími.“ Gustavo Gutiérrez: *The Power of the Poor in History*, Maryknoll: Orbis Books 1983, s. 57.

podílí na způsobech, jakými rozlišujeme, na zaměření toho, co rozlišujeme, na vzorcích, na jejichž základě si utváříme představy o tom, co to znamená dorůstat do podobnosti Bohu, nebo se od ní vzdalovat. Kontext znamená hodně, ale ne všechno. Vždycky je to přece také „někdo“, kdo je do toho kontextu vržen a kdo se podílí na jeho spoluutváření, byť různým dílem, různou mocí. A pak je tu další „Někdo“, zakládající a oživující všechny vztahy a jejich dobré možnosti. Někdo, kdo posílá do světa, který stvořil, stále nové a nové stvořitelské energie, tedy vlastně tento svět, a nás v něm, tvoří neustále.¹¹

Knihy zde propojuje teologickou antropologií s christologií a s trojiční teologií, ale nezaměřuje jejich specifické úhly pohledu. Nemluví o člověku jen proto, aby mohla mluvit o Bohu, i když vnímá obojí řeč jako spojené nádoby. Věnuje se postavení člověka ve světě, ale nenahrazuje teologickou antropologií ani kosmologií ani politickou teologií.

NA KOHO NAVAZUJEME

V křesťanském učení teologická antropologie po řadu staletí nepředstavovala samostatný traktát, tedy souhrnně a přehledně pojednanou oblast, která by shrnovala základy pravé víry, jako tomu bylo třeba v případech učení o sv. Trojici, o stvoření, vykoupení, posvěcení, o církvi, svátostech, společenství svatých nebo o eschatologii. Ale zároveň učení o člověku vstupovalo do každého z těchto traktátů.

Když se první církevní koncily zabývaly vztahem mezi Bohem Otcem a Ježíšem Kristem, jeho Synem, zároveň se musely věnovat tomu, co je to lidství, co to znamená, že se Bůh stal člověkem, a co to znamená, že Bohočlověk byl ukřižován, vzkříšen a uveden do Boží slávy, že s sebou do Boží slávy vzal lidství.¹² Ozýval se zde ranější vhled sv. Ireneje, podle kterého je živý člověk, který hledí na Boha, zároveň Boží slávou,¹³ a učení sv. Atanáše o tom, že se Bůh

11 Viz Dumitru Stăniloae: *The Experience of God: The Orthodox Dogmatic Theology. Volume Two: The World: Creation and Deification*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 2000, s. 206–207. Na druhou stranu, Stăniloae zároveň připouští možnost, že tam, kde se nakumuluje násilí a korupce, může Bůh některé své energie z takového světa stáhnout, ale jako v příběhu o pádu, nikdy to není bez toho, že by zároveň otevíral nové způsoby záchrany a s lidmi na nich spolupracoval. Viz tamtéž, s. 189.

12 Paralelu mezi prvním člověkem, Adamem, a Ježíšem Kristem, obnovitelem našeho lidství, najdeme již u Pavla v Ř 5,14; 1K 15,22.42–58; 2K 5,17; rovněž učení o tom, že jsme byli adoptováni jako Boží děti, v Pavlově řeči často rodově specificky, jako Boží synové, viz Ř 8,12–17.22–23; Ef 3,12; Ga 3,26–29; o lidství, které se znovu utváří v následování Krista, viz 1K 4,16; 11,1; 1Te 1,6; v jednotě s Kristem, viz Ř 8,10; 13,14; 1K 15,22.53; Ef 2,6; Ko 3,3–4, že takto je novým stvořením, viz 2K 5,12; Ga 4,19, proměněným Boží životodárnou mocí, viz 2K 5,4, prostoupené vši plností Boží, viz Ef 3,19. Podle autora 2. listu Petrova, my, lidé, máme zaslíbení podílu v Božské přirozenosti (2Pt 1,4), v 1. Janově listu čteme, že až se Kristus zjeví ve slávě, budeme mu podobní (1J 3,2).

13 Latinsky: „Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei.“ Irenej z Lyonu: *Adversus*

stal člověkem, aby obnovil jednotu člověka s Bohem.¹⁴ Od kapadockých otců pak převzala pojetí člověka jako tvora tvořitele, který přivádí na svět nový život a dává tomuto životu svým svobodným rozhodnutím podobu. Člověk, který podle nich stojí mezi věčným Bohem a světem zvířat, je zároveň vymezený prostorem a časem a zároveň zrcadlí Boží nekonečnost. To trvale umožňuje posun od zla k dobru, ale i pokrok v dobru. Kristus obnovuje první stvoření, umožňuje takto záchranu lidí, světa viditelného i neviditelného.¹⁵

Teologové prvních staletí vnímali Boží milost jako trvalou náklonnost k člověku, jako aktivní pomoc v nouzi, ale i jako průvodkyni celou životní cestou. Až později se objevily otázky, jestli Boží milost lidskou přirozenost zastíní, nebo s ní spolupracuje. Augustinova snaha podtrhnout význam duchovního života měla i své stinné stránky, ovlivňující teologickou antropologii dalších staletí, jako je negativní postoj k tělu, zejména k lidské sexualitě, a s ním spojené představy o rodové nerovnosti. Tato radikalizace apoštola Pavla se později projevila i u Kalvína. Byla navíc spojena s deterministickým učením o predestinaci, později, u Kalvína, dokonce s učením o negativní predestinaci, tedy o tom, že někdo může být Bohem předurčen nejen k podřízenému postavení, ale dokonce k ztracení.¹⁶ Augustinovo pojetí církve nebeské a pozemské stálo na napětí mezi jeho chápáním predestinace a svobody, a toto napětí dalo podobu jeho učení o člověku.¹⁷ Když scholastická teologie hledala, jak k sobě vztáhnout pojetí světa a existenci Boží, když formovala platonsky či aristotelsky zakotvenou křesťanskou metafyziku, rovněž se dotýkala antropologických témat.¹⁸

Haereses, IV, ed. Adelin Rousseau – Bertrand Hemmerdinger – Louis Doutreleau et al., Paris: Cerf 1965, s. 648 (*Adversus Haereses* 4.20.7).

- 14 „Αὐτός γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν“ Sv. Atanáš: *De Incarnatione* 54:3; srovnej J 1,1–14. Viz též Andrew Louth: *The Place of Theosis in Orthodox Theology*, in: *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, ed. Michael J. Christensen – Jeffrey A. Wittung, Grand Rapids: Baker Academic 2008, s. 32–44, zde 34.
- 15 Viz např. Řehoř z Nyssy: *Hom. 6 (PG 44:702–703)*; Řehoř z Nyssy: *De hominis Opificio* 21 (*PG 44:201*); srovnej Lenka Karfíková: *Řehoř z Nyssy*, Oikúmené: Praha 1999, s. 127–128, 195; Lenka Karfíková: *Pléróma a epektasis: K eschatologii Řehoře z Nyssy*, in: *Apokatastasis, nebo apokalypsis? Antické představy o konci světa*, ed. Jiří Šubrt, Olomouc: Univerzita Palackého 2001, s. 81–87, zde s. 81.
- 16 Pro učení o dvojí predestinaci viz Jan Kalvín: *Institutio christianae religionis* 3.21.5. Ve 20. století se objevily zejména v katolických kruzích pokusy učení o predestinaci rehabilitovat a ukázat, že nemusí být deterministické. Ty se snažily ukázat, že se Augustinův výklad nevyčerpává Kalvínovou radikalizací, a Pavlovy teologické důrazy Augustinovou interpretací. Viz nař. Jiří Žůrek: *Soteriologická interpretace predestinace v podání Vladimíra Boublíka a její předpoklady*, *Listy filologické / Folia philologica* 128 (2005), s. 75–96.
- 17 Zde hrálo významnou roli zejména Augustinovo pojetí milosti, které mělo v dějinách teologie velký, a ne vždy dobrý dopad. Viz Augustinovy spisy *Ad Valentinum et cum illo monachos de gratia et libero arbitrio liber unus* a *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus libri duo*, v českém překladu: Augustinus: *O milosti a svobodném rozhodování / Odpověď Simplicianovi*, Praha: Krystal OP 2000; srovnej Lenka Karfíková: *Milost a vůle podle Augustina*, Praha: Oikúmené 2006.
- 18 Viz např. Tomáš Akvinský: *Summa theologiae* I.1.vi.viii, I.2.i-iii; Bonaventura: *Hexaemeron* II.9.xxvi, *De scientia Christi* IV.

Když ve 12. století cisterciánský mnich Jáchym z Fiore vykládal Apokalypsu a přišel se svou teorií o věku Ducha svatého, v němž povstanou lidé Duchem osvícení natolik, že nebudou potřebovat předchozí formy institucionálního prostředkování, ale budou žít kontemplativním životem, svobodně a v lásce čerpat z Boží moudrosti, mluvil o Duchu, ale zároveň o lidech.¹⁹ Když v Byzanci ve 14. století propukly hesychastické spory, týkaly se nejen duchovní zkušenosti a teologického rozlišení mezi Boží esencí, která zůstává skryta, a Božími energiemi, které je možné vnímat, ale také porozumění člověku a reality lidského podílu v Bohu.²⁰ Když v 16. století ve Španělsku byly pronásledovány skupiny věřících, kteří byli přesvědčeni, že mají zkušenost osvícení Duchem, a podle toho se jim říkalo „alumbrados“, osvícení,²¹ neřešil se pouze vztah mezi Duchem a církví, ale také šlo o pochopení komuniální dimenze lidství a o otázky duchovní svobody.

Reformační úsilí posílit Boží transcendenci, vyvázat víru v Boha z kauzálních vztahů, oprostit věřící od představ, že si mohou u Boha něco zasloužit, zároveň vypovídá o tom, kdo je člověk, ať je to omilostněný hříšník,²² nebo tvor, který se musí naučit respektovat Boží majestát.²³ Reformace přinesla jak ústup od kolektivního myšlení směrem k důrazu na jednotlivce, tak odposvátnění institucí, důraz na křesťanskou morálku a na niterné prožívání víry.²⁴ Vedle rozpracovaného učení o predestinaci v ní ale najdeme také protesty proti nejrůznějším formám determinismu²⁵ a zápasy o respektování lidské svobody a solidarity.

19 Viz Jáchym z Fiore: *Liber de concordia* 5.84 (Venice: 1519), fol. 112rb; *Expositio in Apocalypsim*, fol. 37va. Viz též Bernard McGinn: Introduction: Joachim of Fiore in the History of Western Culture, in: *A Companion to Joachim of Fiore*, ed. Matthias Reidl, Leiden: Brill 2017, s. 1–19.

20 Viz Řehoř Palama: *Triad* III.ii.13; III.iii.12; Řehoř Palama: *The Triads*, ed. John Meyendorff, Mahwah, NJ: Paulist Press 1983, s. 99, 109; *Homily* 34 (PG 151:428C–429A).

21 Viz Alistair Hamilton: *Heresy and Mysticism in 16th Century Spain: The Alumbrados*, Toronto: Toronto University Press 1992.

22 Ve svém díle *O svobodě křesťana* (1520) Luther rozvinul binární antropologii, podle které jsou jednotlivci absolutně hříšní *coram hominibus* a absolutně spravedliví *coram Deo* (WA 7, 50, 3). Podobně ve svých raných přednáškách na list Římanům (1515–1516) Luther uvedl, že po přijetí cizí spravedlnosti (*aliena iustitia*) jsou lidé zároveň skutečnými hříšníky a zároveň omilostnění hříšníci: „Ve skutečnosti jsou hříšníci, ale v naději spravedliví“ (WA 56, 269, 29–30).

23 V českém překladu Kalvínovy *Instituce* od F. M. Dobiáše z roku 1951 viz především s. 62–70, 208–210. Jan Kalvín: *Instituce, učení křesťanského náboženství*, přel. F. M. Dobiáš, Praha: Komenického evangelická fakulta bohoslovecká 1951.

24 Viz např. hnutí puritanismu se svým důrazem na etiku a hnutí pietismu, které zdůrazňovala úlohu sdíleného osobního prožívání víry.

25 Descartes neškrtná víru v Boha, ale kdo je Bůh se u něj mění ve vrozenou ideu, nejvyšší princip. Bůh nevstupuje aktivně do světa, který stvořil. Není tou poslední jistotou, na které by člověk mohl postavit všechno ostatní. Spolu s chápáním Boha se mění i chápání člověka. U Descarta je to myslící subjekt, kterému poznání přírodních zákonů umožní, aby se stal pánem a vládcem přírody. Viz René Descartes: *Rozprava o metodě*, Praha: Laichter 1933, s. 36; *Meditace o prvni filosofii*, Praha: Oikúmené 2003, s. 44–46, 49.

Na těchto příkladech můžeme vidět právě ono propojení teologického pojednání o člověku s dalšími teologickými traktáty, a zároveň s duchovní a církevní praxí. Naším cílem teď ale není nabídnout čtenáři dějinný přehled,²⁶ nýbrž zastavit se krátce u několika reprezentativních směrů a autorů druhé poloviny 20. a počátku 21. století, a ukázat tak, na jakou teologicko-antropologickou debatu naše kniha navazuje.

Protestantská teologická antropologie na konci 19. a na začátku 20. století čerpala ze zkušeností misionářů s prací na jiných kontinentech a s rozpadajícím se imperiálním rozdělením světa. Vycházela z jejich popisu různých kultur, ale také z koncepcí, které se zamýšlely nad tím, co je to kultura, jak člověka utváří a jakou roli v ní člověk hraje.²⁷ Vedla zpět ke zkoumání přirozenosti člověka a smyslu jeho životní cesty, který byl pro teology nutně spojen s Bohem. Tato témata se objevila na konci první poloviny 20. století u amerického teologa Reinholda Niebuhra, který publikoval jednu z prvních speciálních teologicko-antropologických prací, *Přirozenost a osud člověka*.²⁸ Další důležitý směr představovala dialektická teologie. Ta se snažila explicitněji antropologicky vyložit tradiční protestantská teologická témata, vztah hříchu a milosti, determinismu a svobody. Zároveň k tomu ale využívala moderní filosofii dějin, existencialismus a personalismus. Reagovala tak na první světovou válku a pak na nástup nacismu. Její zástupci se snažili různými způsoby k sobě vztáhnout Boží zjevení a lidskou situaci ve zraněném světě. Když mluvili o Bohu, vždycky mluvili zároveň o člověku, a naopak. Karl Barth zdůrazňoval, že když se lidé pokoušejí dosáhnout Boha, vytvoří modly. Jsou však, podle něj, stvořeni k tomu, že Bůh každého oslovuje osobně, říká mu „ty“. Bůh zachraňuje člověka ze své strany, stal se člověkem, aby se mohly všechny naše vztahy obnovit skrze smlouvu s Bohem.²⁹ Emil Brunner se zabýval důvody odcizení se člověka Bohu, druhým, sobě. Přitom počítal s přetrvávajícími stopami lidské svobody a schopnosti vstupovat do lásyplných vztahů. Bůh, podle něj, spolupracoval s člověkem, přicházel k člověku skrze tyto stopy.³⁰

26 Velmi přístupným způsobem se tomuto tématu věnuje např. Susan A. Ross, která se snaží vyložit klasická témata současnou řečí. Provádí čtenáře biblickými a raně křesťanskými prameny, příklady středověké a reformační teologické antropologie, ale i moderními a postmoderními tématy a autory. Viz Susan A. Ross: *Anthropology: Seeking Light and Beauty*, Collegeville: Liturgical Press 2012.

27 Podle Edwarda B. Tylora kultura zahrnovala: „poznání, víru, umění, morálku, zákony, tradice a všechny další mocnosti a návyky, které si osvojuje člověk, coby člen společnosti.“ Edward B. Tylor: *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom I*, New York: Henry Holt 1874, s. 1.

28 Tato dvoudílná studie vycházela z jeho *Giffordských přednášek* z roku 1939, po nich následovala první edice, viz Reinhold Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man I-II*, New York: Charles Scribner's Sons 1941–1943.

29 Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*, III/2.

30 Viz Emil Brunner: *Der Mensch im Widerspruch: die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, Berlin: Furche Verlag 1937; *Man in Revolt: A Christian Anthropology*, London: Lutterworth 1939.

Paul Tillich uváděl do dialektického vztahu na jedné straně existenciální situaci člověka a jeho zápas o to, co je v životě nejdůležitější, a na straně druhé symbolickou tradici křesťansky chápaného Božího zjevení. Tillich se znovu vrátil k tématu kultury. Vztáhl k sobě porozumění a podíl člověka na moci bytí, jak jej představují kultura a filosofie – a náboženství s jeho symbolickou tradicí. Kultura a filosofie, podle něj, dávají člověku řeč k tomu, aby vyjádřil svou situaci a své existenciální otázky. Náboženské symboly prostředkují Boží zjevení a vedou člověka do nového světla, kde může najít bytostné odpovědi týkající se toho, kdo je Bůh i kdo je on bez Boha, s Bohem, v Bohu.³¹

Teologická antropologie následující generace integrovala nová témata a vlivy. Wolfhart Pannenberg vedl dialog s přírodními vědami a přejímal metodologii analytické filosofie,³² Jürgen Moltmann vešel do rozhovoru s marxistickou analýzou společnosti, s teologií osvobození, ekologií, pravoslavnou teologií a s tradicí křesťanské mystiky. Člověk v jeho teologických knihách na sobě nese obraz světa i obraz Boží, přičemž vztah s Bohem mu dává naději, která není redukovatelná na naivní optimismus, ale je přeložitelná do lidského jednání ve prospěch druhých a ve prospěch přírody.³³ Obdobným směrem šla teoložka a levicová politická aktivistka Dorothee Sölle, která reflektovala, kdo je člověk, když protestovala proti jadernému zbrojení, proti chudobě třetího světa, když se věnovala feministické teologii i když prostředkovala osvobodivý potenciál křesťanské mystiky.³⁴

V dialogu s přírodními vědami pokračuje a tématu evoluce se věnuje Philip Hefner, který vychází z pojetí člověka jako spolutvořitele Božího. Dílo Boží i dílo člověka se, podle něj, otiskuje nejen do lidské kultury, ale i do přírody a spolu s ní do lidské přirozenosti.³⁵ Další tematické linie představuje pojetí

31 Viz Paul Tillich: *Theology and Culture*, New York: Oxford University Press, 1959, s. 42; „Philosophy and Theology“, „The Two Types of Philosophy of Religion“, „The Problem of Theological Method“, „Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality“, in: *Main Works IV*, Berlin - New York: De Gruyter - Evangelisches Verlag 1987, s. 279-288; 289-300; 301-312; 357-388.

32 Viz např. Wolfhart Pannenberg: *Was ist der Mensch?*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962; *What is Man?* Philadelphia: Fortress Press 1970; *Anthropologie in theologischer Perspektiv*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1983; *Anthropology in Theological Perspective*, London: T&T Clark 1985.

33 Viz Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, 13. vyd., Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1997; *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, London: SCM 1967; *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, London: SCM 1975; *God in Creation*, London: SCM 1985 (česky: *Bůh ve stvoření*, Brno: CDK Vyšehrad 1999); *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*, London: SCM 1992; *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology*, London: SCM 2000.

34 Viz Dorothee Sölle: *Politische Theologie*, Stuttgart: Kreuz Verlag 1982; *Political Theology*, Philadelphia: Fortress Press 1974, *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*, Philadelphia: Fortress Press 1984; *On Earth as in Heaven: A Liberation Spirituality of Sharing*, Louisville: Westminster John Knox Press 1993, *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, Minneapolis: Fortress Press 2001 (česky: *Ty tichý křiku: Mystika a vzdor*, Praha: One Woman Press 2015).

35 Viz Philip Hefner: *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion*, Minneapolis: Fortress 2000.

člověka jako bytosti utvářené kulturou a sociálními vztahy, které odrážejí v člověku trojičního Boha,³⁶ a mezioborové koncepty lidské přirozenosti.³⁷ Pojetí lidské tělesnosti, ve kterém je radikálně odmítnut dualismus mezi tělesnou a duchovní skutečností, přináší řada prací z anglosaského prostředí. Jsou inspirované analytickou filosofií, současnou biologií a neurovědou. Podle Nancey Murphy nestačí z teologického chápání člověka odstranit nadřazenost duše tělu či nepřátelství mezi oběma póly našeho lidství. Je třeba jít ještě dál a vzdát se samotné duality těla a duše a nahradit ji jediným principem. Duchovní a duševní život člověka přitom, podle Murphy, nemusí přijít zkrátka, ale nemůže mu být udělena žádná forma samostatnosti, vždy bude vyjádřením života těla.³⁸ Obdobným směrem se ubírá dvousvazková antropologie Davida Kelseyho, jeden z nejvýznamnějších příspěvků k současné teologické antropologii. Kelsey si záměrně vybírá jako základ mudroslovnou biblickou tradici, zejména Přísloví, Jóba, Kazatele a Žalmy. Místo prapočátku, o němž hovoří příběhy o stvoření v knize Genesis, z nichž se následně rozvíjela křesťanská nauka o bytí, ontologie, se Kelsey soustředí na náš konkrétní každodenní kontext a ukazuje, že žijeme z darovaného dechu a vypůjčeného času, že nejsme izolovanými jednotlivci, ale že jsme bytostně provázání.³⁹

Moderní pravoslavná teologická antropologie byla na jedné straně inspirována návratem k církevním otcům a na straně druhé rozhovorem s německým idealismem, romantismem, a později s existencialismem. Antropologie zde spojovala důraz na lásku a svobodu. Na jejich otevřeně dialektice stála lidská integrita a vzor života ve společenství.⁴⁰ Ruský romanopisec 19. století Fjodor Dostojevskij inspiroval následující generace teologů svým důrazem na

36 Viz Alistair I. McFadyen: *The Call to Personhood: A Christian Theory of the Individual in Social Relationships*, Cambridge: Cambridge University Press 1990; Stanley J. Grenz: *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, Louisville: Westminster John Knox 2001. Klasičtější, ale současnou debatou informované formy teologické antropologie najdeme u evangelikálních autorů. Viz Marc Cortez: *Theological Anthropology: A Guide for the Perplexed*, New York: T&T Clark 2010; *Christological Anthropology in Historical Perspective*; Grand Rapids: Zondervan 2016.

37 Viz Hans Schwarz: *The Human Being: A Theological Anthropology*, Grand Rapids: Eerdmans 2013, dále např. Leslie Stevenson (ed.), *The Study of Human Nature: A Reader*, New York: Oxford University Press 1981; Leslie Stevenson – David L. Haberman, *Ten Theories of Human Nature*, 3. vyd., New York: Oxford University Press 1998; Michael Welker: *The Depth of the Human Person. A Multidisciplinary Approach*, Grand Rapids: Eerdmans 2014.

38 Viz Nancey Murphy: *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* New York: Cambridge University Press 2006.

39 David H. Kelsey: *Eccentric existence: A Theological Anthropology I-II*, Louisville: Westminster John Knox Press 2009.

40 Viz Ivan Vasiljevič Kirejevskij: О необходимости и возможности новых начал для философии, in: *Полное Собрание Сочинений I*, Moskva: Puť 1911, s. 223–264; anglicky: On the Necessity and Possibility of New Principles in Philosophy, in: *On Spiritual Unity: A Slavophile Reader*, ed. Boris Jakim – Robert Bird, Hudson: Lindisfarne Books 1998, s. 233–273; Alexej Chomjakov: *Jedna církev*, Olomouc: Refugium 2006.