

TEOLOGIE TĚLA



**Katecheze Jana Pavla II.
o lidské lásce podle Božího plánu**



e-knihy

Děkujeme Vám za nákup této e-knihy. Jsme rádi, že můžeme touto cestou přinášet dobré zprávy do světa digitálních médií.

Jestliže se Vám podařilo dokument stáhnout z nějakého webu bez placení, tak si jej, prosím, pořídte ještě jednou, férově, na našich webových stránkách <http://www.paulinky.cz/obchod/eknihy>. Může se Vám zdát, že je to zbytečné a že chceme na e-knihách vydělávat. I vydání e-knihy nás něco stojí, zejm. autorská práva, překlad a redakční práci. Vaše platby nám tak umožňují vydávání dalších elektronických titulů.

Nakladatelství Paulínky
www.paulinky.cz

TEOLOGIE V TĚLA

**Katecheze Jana Pavla II.
o lidské lásce podle Božího plánu**



Tato kniha vychází za podpory Sekce pro mládež České biskupské konference.

© Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano

© Nakladatelství PAULÍNKY
Petrská 9, 110 00 PRAHA 1
Tel.: 222 311 206
E-mail: paulinky@paulinky.cz www.paulinky.cz

5. vydání 2015

ISBN 978-80-7450-173-9 (Tištěná kniha)
ISBN 978-80-7450-189-0 (PDF)
ISBN 978-80-7450-190-6 (ePub)
ISBN 978-80-7450-191-3 (Kindle/mobi)

Poznámka k překladu:

V překladu citací Pisma svatého byl upřednostňován *český liturgický překlad Nového zákona* (Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1998), starozákonní texty přejímáme z *českého ekumenického překladu* (ČEP). V některých případech však bylo nutno i novozákonní místa citovat podle ČEP, který se v daných případech více blíží italskému překladu používanému Janem Pavlem II. Výjimečně jsme se vzhledem ke kontextu museli přidržet italského překladu biblického textu. Ve vybraných případech jsou tato místa komentována v poznámce pod čarou.

V [hranatých závorkách] jsou uvedeny vysvětlivky a překlady některých odborných termínů a latinských pasáží.

Český překlad *Teologické summy* Tomáše Akvinského je převzat z internetové stránky: <http://krystal.op.cz/sth/sth.php>.

ÚVOD

KE KNIZE JANA PAVLA II.

Charakter papeže se obvykle projeví již v jeho první encyklice. Jan Pavel II. jí dal titul Vykupitel člověka. Světový tisk tehdy poznamenal, že nový papež bude považovat za svou povinnost hájit lidská práva. Ukázalo se, že se tato předpověď vyplnila, ovšem ne zcela tak, jak se předvíдалo, a dokonce ani ne tak, jak Jana Pavla II. dodnes charakterizují. Nedorozumění spočívá ve dvou výrazech, které se zdají být totožné: lidská práva a práva člověka. První výraz je všeobecný, vyjadřuje to, co musí platit pro všechny stejně. A toto také chtějí Spojené národy uzákonit pro celý civilizovaný svět. Jejich úsilí sledujeme se sympatiemi, i když máme výhrady proti některým usnesením. Mají tu být vyjádřeny požadavky lidské přirozenosti, která je v podstatě stejná pro všechny bez rozdílů ras, národů, sociálních postavení i kulturní vypětosti. Tato lidská práva mají převyšovat také náboženské vyznání. Již Kant definoval morální požadavek jako princip, který může být platný pro všechny bez rozdílů.

„Práva člověka“ přistupují k otázce z jiného hlediska: vyjadřují to, co požaduje lidská osoba, aby mohla plně rozvinout své poslání, ke kterému ji Bůh vyvolil. To je individuální, neopakovatelné, originální. Řekneme-li, že se jistý obraz musí připisati Rembrandtovi, znamená to, že jej nemohl namalovat nikdo jiný než on. Podobně „jistá“ a „jiná“ je nepochybně hudba např. od Smetany či Dvořáka. Kdybychom tyto nuance zanedbali, popřeli bychom umění, talent jednotlivců, zamezili bychom jim uskutečnit to, k čemu se cítí povoláni.

Ale tuto možnost mají nejen umělci, každý člověk musí mít možnost uskutečnit své vlastní umění žít. Jak vypadají tyto možnosti konkrétně? Je to dáno povoláním. Existuje však rozdíl mezi povoláním lidským a božským. Lidské si volíme sami. K tomu je potřeba, abychom nejdříve existovali a dospěli k schopnosti se rozhodovat. Povolání Boží naši existenci předchází. Dříve než nás Prozřetelnost zavolá k životu, určuje nám také úkol, který zde máme vykonat. Na počátku jej neznáme, ale postupně si jej uvědomujeme a společnost nám ho pomáhá uskutečnit. Tak objevujeme tajemství sebe sama jakožto konkrétního člověka.

Vždy když hovořím o dějinách evropské duchovnosti, připomínám toto schéma: starozákonní Židé našli Boha uvažováním o svých dějinách, Řekové objevovali Boží velikost ve vesmíru, slovanské národy však v člověku. Podle Dostojevského nebude člověk nikdy člověkem, nevstoupí-li do jeho života Kristus, a to pro každého jedinečným způsobem. Jan Pavel II. je v tomto smyslu opravdovým Slovanem. Už jeho první encyklika, jak jsme naznačili, pojednává o důstojnosti člověka. Po celou dobu svého pontifikátu se stále vracel k tomu, aby hájil smysl lidského života ve všech jeho fázích. V jeho posledních letech se občas na mne někdo obrátil s otázkou, jestli by nebylo užitečné, aby papež rezignoval, když je nemocný a nevykonný. Dával jsem tuto odpověď: „Rozhodně bych to neradil nynějšímu papeži, vždyť právě v dnešní době potřebujeme někoho, kdo by světu vydal svědectví, že také staří lidé mají v životě místo a že pro křesťana má smysl rovněž nemoc a nikoli pouze vnější výkonnost.“ Jan Pavel II. ostatně dokázal být plně činný i v nemoci a hned po operaci.

Protože je každé osobní povolání jedinečné, setkáváme se stále s lidmi, kteří jsou rozdílní a kteří jsou rovněž jiného náboženského vyznání. Jan Pavel II. byl proto upřímným zastáncem pravého ekumenismu. Jeho dialog s jinými náboženstvími měl tento typicky lidský základ. Jako hlava katolické církve je papež povolán k tomu, aby vydával svědectví katolické víře, nesmí ji v ničem zapřít ani umenšit. Toho si byl plně vědom. Ale ke katolické víře patří také to, že ji

musí každý přijmout výhradně svobodně a že jsme v tomto hledisku všichni jako děti, které postupně dorůstají. S dětmi se vede dialog podle jejich duchovní zralosti a vyspělosti, s uměním ocenit to, co je schopné růstu. Týž postup je potřeba uplatňovat vůči dospělým, protože i ti dorůstají do plnosti Kristovy pozvolna.

Druhou charakteristickou známkou slovanské duchovnosti je důraz na srdce. Když jsem kázal při duchovních cvičeních ve Vatikánu, snažil jsem se rozvíjet témata z tohoto hlediska. Papež to velmi ocenil. Ostatně ty přednášky pak vyšly tiskem a byly přeloženy do různých jazyků, hlavně slovanských, rusky byl překlad pořízen v Novosibirsku. Má francouzská studie na téma „srdce v slovanské duchovnosti“, nad kterým kdysi někteří na Západě zapochybovali, nyní vyšla ve vatikánském nakladatelství v italském překladu. Jsem tomu rád, protože obdivuhodný papežův vztah k mládeži celého světa byl opravdu především vztahem srdcí.

V této souvislosti si rádi znovu přečteme jeho myšlenky obsažené v této knize, které mají v duchovních dějinách trvalou platnost.

Tomáš Špidlík SJ

TEOLOGIE TĚLA
Z AHLÉDNOUT PRVOTNÍ PLÁN STVOŘITELE

Sixtinská kaple je fascinující místo. Místo tolik důležité jak pro církev, tak pro ty, kdo milují umění. Michelangelovy překrásné fresky nás doslova vtahují do dramatu lidských dějin: strop nad našimi hlavami zdobí devět scén z knihy Genesis – od okamžiku oddělení světla a tmy až po Noemovo opilství a odhalení jeho nahoty. Prostřední trojici tvoří zásadní momenty počátku lidské historie: stvoření člověka, dále (v samotném ohnisku jako vrcholný okamžik) stvoření ženy a následně zlomová scéna prvotního hříchu a vyhnání z ráje. Autor těchto fresek nás však nenechává upadnout do bezděje. Na čelní stěně znázorňuje ohromující výjev posledního soudu a vzkříšení do nového života. Kristus Soudce a Bohočlověk zjevuje našim zrakům krásu vykoupeného lidského těla.

„Právě tady, u paty podivuhodné sixtinské fresky, / se scházejí kardinálové – / společenství odpovědné za dědictví klíčů Království. / Právě sem přicházejí. / A Michelangelo je opět zahrnuje viděním.“ Tak o významu Sixtinské kaple píše Jan Pavel II. – papež, básník – ve své duchovní závěti Římský triptych⁽¹⁾. Jaké „vidění“ má na mysli? Vizi počátku i konce. Rozklenutí dějin „mezi Dnem Stvoření a Dnem Soudu“⁽²⁾. Drama, v němž ústřední roli má – tělo. *Nový Katechismus katolické církve* to potvrzuje:

⁽¹⁾ Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2003, přeložili J. a K. Bronkovi, s. 63.

⁽²⁾ Tamtéž, s. 65.

„*Tělo* je stěžejním bodem spásy. Věříme v Boha, který je stvořitelem *těla*; věříme ve Slovo, které se stalo *tělem*, aby vykoupilo *tělo*; věříme ve vzkříšení *těla*, dovršení stvoření a vykoupení *těla*.“⁽³⁾

„Vždyť *tělo*,“ říká Jan Pavel II., „a pouze ono, je schopno učinit viditelným, co je neviditelné: duchovní a božské. Bylo stvořeno, aby přenášelo do viditelné skutečnosti světa tajemství skryté od věčnosti v Bohu, a tak bylo jeho znamením.“⁽⁴⁾ A právě proto „je Sixtinská kaple (...) svatyní teologie lidského těla,“ dodává papež.⁽⁵⁾

Teologie těla se zrodila v hluboké meditaci nad několika biblickými texty. Zrodila se z touhy znovu spatřit prvotní plán Stvořitele a ze snahy odpovědět na stále znovu kladené naléhavé otázky ohledně důstojnosti tělesné lásky a odpovědného rodičovství. *Teologie těla* je pracovní název souboru více než 130 katechezí, které Jan Pavel II. pronesl při pravidelných středečních generálních audiencích od září 1979 do listopadu 1984. Je v nich shrnuto a prohloubeno téma Božího záměru s lidskou láskou, téma, které papeži Janu Pavlu II. tak mimořádným způsobem leželo na srdci.

Karol Wojtyła a nová vize lidské lásky

Jako kněz a biskup se Karol Wojtyła (pozdější papež Jan Pavel II.) rád setkával s mladými lidmi, snoubenci a manželi. Doprovázel je na jejich cestě s otcovskou mírností a láskou a sám se od nich učil a nechával se jimi vést. Naslouchal jejich příběhům, bolestem i radostem. Vždy, když jako biskup přijel do nějaké farnosti, zvláště žehnal manželským párům. Své zkušenosti a teologické znalosti pak

⁽³⁾ Čl. 1015, kurzíva přidána.

⁽⁴⁾ Katecheze přednesená na generální audienci 20. února 1980, přel. J. Kolářek.

⁽⁵⁾ Homilie pronesená při mši slavené při příležitosti dokončení renovace Michelangelovy fresky Poslední soud, 8. dubna 1994.

uplatnil při sepisování knihy *Láska a odpovědnost*⁽⁶⁾. Ta vyšla dva roky před zahájením II. vatikánského koncilu a byla předznamenáním nové vize, nového, hlubšího pochopení manželské lásky ve všech jejích odstínech. Její čas však měl teprve přijít.

Na koncilu se o manželství hodně diskutovalo. Ozývaly se hlasy vyzývající k přehodnocení tradičního učení církve, které jednoznačným způsobem odmítalo antikoncepci. Argumenty proti ní se zdály být málo přesvědčivé. Mnozí se domnívali, že mezi požadavky manželské lásky, v níž sexuální intimita hraje velmi důležitou roli, a požadavky odpovědného rodičovství je hluboký rozpor, který by antikoncepce mohla překlenout. Proto Jan XXIII. jmenoval zvláštní komisi, která se měla těmito otázkami zabývat. Bylo to v době, kdy se na trh dostala antikoncepční pilulka a bylo třeba posoudit, zda její používání je v souladu s Božím plánem pro manželství. Pavel VI. tuto komisi rozšířil o nové členy (byly v ní i tři manželské páry). Konečné rozhodnutí v této věci si však (se souhlasem koncilu) vyhradil pro sebe.

Encyklika, která se stala znamením odporu

Pro papeže Pavla VI. to byl nejtěžší okamžik jeho pontifikátu. Dlouho se radil s teology, odborníky, manželskými páry, modlil se a studoval. S pokorou Božího služebníka, s vědomím mimořádné závažnosti této otázky potvrdil jako nástupce Petrův stálé učení církve. Dne 25. července 1968 vydal encykliku *Humanae vitae*, v níž jednoznačnými slovy odsuzuje antikoncepci i potrat a vyzývá k odpovědnému rodičovství, které může být uskutečňováno pomocí periodické abstinence (přirozených metod plánování rodičovství).

⁽⁶⁾ Kniha je dostupná ve slovenštině: *Láska a zodpovednosť*, Metodicko-pedagogické centrum, Bratislava 2003.

„Nezradil jsem pravdu,“ řekl prý, když kladl její rukopis na stůl. Ale svět jeho poselství nepřijal.

„Nikdy předtím v historii nebyl papežský dokument přijat s tak rozšířeným hněvem a hořkostí,“ píše jeden z komentátorů dění po vydání encykliky, „a to nikoliv především od těch vně církve, nýbrž od loajálních členů v církvi.“⁽⁷⁾ Nepochybně proto, že žádný z papežských dokumentů v minulosti nebyl v tak příkrém rozporu s převládající kulturou, očekáváními a atmosférou ve společnosti.

Celou církev zachvátila krize. Velká část věřících poselství encykliky odmítla s odvoláním na vlastní svědomí či obtížnost (nebo zdánlivou nemožnost) jeho naplňování. Současně s těmito ohlasy laiků žijících v manželství se zformoval velmi silný teologický disent (odpor vůči učení církve), který s neztenčeným úsilím působí dodnes.

Nesmíme si však myslet, že reakce na poslední encykliku Pavla VI. byly pouze negativní. Řada manželských párů, kněží, biskupů, biskupských konferencí, morálních teologů i představitelů nekato-lických církví (a dokonce i jiných náboženství) s papežem hluboce souzněla a vyjádřila mu svou podporu. Manželé, kteří do svého života přijali periodickou zdrženlivost, vydávali svědectví o pozitivní změně vlastních postojů k sexualitě, prohloubení intimity a lásky a znovuoživení důstojnosti sexuálního sebeodevzdání. Otázka antikoncepce a odpovědného rodičovství se stala mimořádně silným podnětem k obnově a rozvoji morální teologie a teologie manželství: bylo třeba znovuoživit a prohloubit biblické základy těchto disciplín.

Katecheze o lásce a svátostné povaze manželství

Návrat k *počátku*, k onomu božskému plánu s člověkem od okamžiku stvoření – to je východisko z krize hodnot. Na *počátek* odkázal i Ježíš, když se ho farizeové snažili přivést do úzkých otázkou

⁽⁷⁾ SHANNON, W. H., *The lively debate*, Sheed and Ward, New York 1970, s. 6n.

ohledně nerozlučitelnosti manželství (srov. Mt 19,3 nn; Mk 10,2nn). Tak uvažoval i kardinál Karol Wojtyła. Na konkláve v Sixtinské kapli, které zvolilo Jana Pavla I., pracoval na textu knihy, která by z onoho počátku vycházela. Jejím cílem bylo ukázat, že požadavky *Humanae vitae* nejenže nejsou v rozporu s biblickým poselstvím a učením II. vatikánského koncilu o manželské lásce, ale že v celém kontextu „pokladu víry“ dávají smysl a dotvářejí oslnivě krásnou mozaiku pravdy o člověku. Nikdy ji nevydal, alespoň ne v té podobě, jakou si představoval. Své poznámky totiž nakonec použil jako podklad pro střední katecheze.⁽⁸⁾

Katecheze jsou rozvrženy do šesti cyklů:

I. *Počátek*. První cyklus je meditací nad Kristovou odpovědí farizeům, kterou jsme již zmínili výše. Svatý otec nás na základě slov knihy Genesis vede až za samotný práh lidské historie, k okamžiku, který předcházel prvotnímu hříchu. Biblický text je mu vodítkem, aby zrekonstruoval tři základní zkušenosti člověka ve stavu nevinosti: tou první je zážitek *prvotní samoty* člověka (člověk je „sám“ před Bohem i před viditelným světem, protože si uvědomuje svou odlišnost) i člověka jako muže (protože nenachází pomoc sobě rovnou čili v jeho srdci je už od počátku touha po společenství). Druhou je *prvotní jednota* (muž a žena tvoří společenství osob prostřednictvím upřímného darování sebe sama). A konečně třetí je *prvotní nahota*. Ta ovšem není spojena s pocitem studu, který se objevuje až po prvotním hříchu jako reakce na ohrožení upřímnosti daru sebe sama: člověk se tak instinktivně brání, aby nebyl druhým považován za pouhý předmět k uspokojení potřeb.

II. *Vykoupení srdce*. V tomto cyklu Svatý otec na základě Kristových slov z Horského kázání (Mt 5,27-28: „Každý, kdo se dívá

⁽⁸⁾ Píše o tom J. Weigel v životopise Jana Pavla II.: WEIGEL J., *Svědék naděje*, Práh, Praha 2000, s. 334.

na ženu se žádostivostí, už s ní zcizoložil ve svém srdci.“) ukazuje, jak zásadním způsobem bylo lidské srdce po prvotním hříchu zasaženo trojí žádostivostí (očí, těla a honosného způsobu života, srov. 1 Jan 2,17). Tělo se pak stává doslova místem boje mezi tím, co pochází od „nebeského Otce“, a tím, co pochází ze „světa“. Touhy těla (lidské přirozenosti zraněné prvním hříchem) se stavějí proti touhám Ducha. Aby člověk z těchto bojů vyšel vítězně, musí růst ve ctnosti čistoty, musí být posilován Boží milostí i vědomím skutečnosti, že tělo je chrámem Ducha, tedy náležitou úctou k tělu. V této souvislosti se Svätý otec také zamýšlí nad posláním umění, které si bere lidské tělo jako námět svých děl, při vytváření příznivé atmosféry pro rozvoj čistoty srdce.

III. *Vzkříšení těla*. Svätý otec rozjímá nad Kristovou odpovědí saduceům, kteří ve vzkříšení nevěřili (srov. Mk 12,24-25). Tím se uzavírá jakýsi triptych dějin lidského těla: zatímco předcházející dvě katecheze se zabývaly „počátkem“ (stavem nevinnosti) a osudem člověka po prvotním hříchu, Kristova slova nás přivádějí na práh „budoucího věku“ – vzkříšení a vykoupení těla, kdy se už lidé „nebudou ženit ani vdávat“.

Dá se říci, že tyto první tři cykly odpovídají na otázku: „Kým člověk je (a má být) podle prvotního plánu Stvořitele?“ Nebo také: „Co znamená být člověkem?“

V návaznosti na to odpovídá následující trojice katechezí na otázky: „Jak mám žít svůj život, abych dosáhl štěstí? Jak mám svým životem odpovědět na Boží volání?“⁽⁹⁾ Proto je jejich tématem povolání k zasvěcenému panenství (celibátu) a k manželství.

IV. *Křesťanské panenství*. Křesťanské panenství a celibát jsou eschatologickým předjímáním a znamením „budoucího věku“. Svätý otec se opírá o text Mt 19,12 a zdůrazňuje právě tyto aspekty života těch, kteří se zřekli manželství, protože je Pán k tomu povolal. Vedle

⁽⁹⁾ Takto katecheze rozděluje Christopher West (srov. *Theology of the body for beginners*, Ancension press, West Chester 2004).

krásky tohoto povolání Jan Pavel II. připomíná i jeho nadpřirozenou plodnost.

V. *Svätostná povaha manželství.* V tomto bodě cyklus katechezí v určitém smyslu vrcholí. Svätý otec se zamýšlí nad pojmem svätosti v obecném slova smyslu (jako viditelného znamení a zpřítomnění božských tajemství) a konkrétně pak nad svätostnou povahou manželství. Ukazuje na hlubokou souvislost mezi „velkým tajemstvím“ snubního vztahu Krista a církve (srov. Ef 5,32) a manželstvím jako jeho svätostným znamením. Manželství je podle Svätého otce v jistém smyslu „prvotní svätostí“, která vyvěrá z tajemství stvoření a své dovršení nachází v Kristově vydání sebe sama za svou nevěstu, tj. církev.

Papež mimo jiné komentuje některé pozoruhodné vztahy mezi tak rozdílnými texty, jakými jsou poetická oslava lidské lásky v Písni písní a prostá a zároveň dojemná modlitba Tobiáše a Sároy o jejich svatební noci (srov. Tob 8,5-8).

Jedno z ústředních poselství tohoto cyklu a celé teologie těla je překvapivě prosté: *snubní vztah muže a ženy* (vzájemné výlučné, úplné, trvalé a upřímné sebedarování) vypovídá velmi mnoho o smyslu a cíli našeho bytí, o pravé touze našeho srdce, o povaze manželství, kněžství a zasvěceného života.

Manželé celým svým životem jistým způsobem zobrazují v tomto světě tajemství vnitřního života Boží Trojice. V okamžiku intimního sebedarování jsou tím nejdokonalejším odleskem vzájemné sebedarující se lásky osob Trojice ve viditelném vesmíru. Jejich intimní setkání se stává zpřítomněním tohoto tajemství i *pro ně samotné*. Jedná se samozřejmě pouze o analogii a obraz nekonečně vzdálený realitě božského života. Ale lepší obraz nenajdeme.

VI. *Láska a plodnost.* Poslední cyklus představuje uplatnění teologie těla v oblasti odpovědného rodičovství. Jsou v něm rozebírány některé zásadní výroky encykliky *Humanae vitae* o manželské lásce a její plodnosti, zvláště ty, které se týkají nerozlučného spojení mezi plodivým a spojivým významem manželského styku. Svätý otec zde ukazuje, že „i když se mravní norma takto formulovaná v encyklice

Humanae vitae nenachází doslovně v Písmu svatém (...), je ve shodě s celkem zjeveného učení obsaženého v biblických pramenech⁽¹⁰⁾. Jinými slovy říká, že hlavní poselství této encykliky je ve shodě s biblickým zjevením. Má tedy svůj původ v Božím plánu pro manželství a nikoli v učitelské autoritě církve.

Katecheze o teologii těla byly zahájeny právě v době, kdy Svätý otec oznámil úmysl svolat biskupský synod na téma „O úkolech rodiny v současném světě“, a uzavřeny tři roky po vydání jednoho z nejdůležitějších dokumentů celého pontifikátu Jana Pavla II. pojednávajícího o manželství a rodině, *Familiaris consortio*⁽¹¹⁾. Tato exhortace byla shrnutím plodné práce biskupského synodu (konaného roku 1980) i papežových příspěvků na toto téma. Pokud byste si chtěli přečíst pouze jediný papežský dokument o manželství, přečtěte si právě tento.

Teologie těla a obnova církve

Na freskách v Sixtinské kapli se podepsal čas, římské ovzduší i necitlivé pozdější zásahy do samotné malby. Jejich restaurace, která v uměleckém světě vzbudila řadu kontroverzí, trvala téměř 20 let a byla dokončena v roce 1999. Ukázalo se, že pod nánosem letitého prachu a nečistot, které dávaly biblickým výjevům až potemnělý nádech, který jsme považovali za původní vzhled fresek, se skrývají neobyčejně jasné barvy. Na žádost Jana Pavla II. byly také odstraněny části oděvů, které zakrývaly nahotu postav. Byly totiž přimalovávány na přání jeho předchůdců na Petrově stolci. Mohli jsme tak po mnoha staletích spatřit fresky takové, jaké se zrodily v mysli jejich tvůrce.

Podobně i katecheze Jana Pavla II. můžeme chápat jako určitou restauraci obrazu člověka, jeho tělesnosti a sexuality. Pomáhají nám znovuobjevit onen původní záměr Stvořitele, skrytý pod nánosem

⁽¹⁰⁾ Katecheze přednesená 18. července 1984, přel. J. Koláček.

⁽¹¹⁾ Exhortace *Familiaris consortio* byla vydána 22. listopadu 1981.

našich zkreslených představ, předsudků, nepochopení a pokřivení, které vrstvila jedna generace za druhou.

Četba katechezí Jana Pavla II. tak trochu připomíná lovení perel na dně moře.⁽¹²⁾ Čas od času potřebujete vyplout na hladinu, abyste nabrali dech, abyste načerpali sílu znovu se ponořit k onomu fascinujícímu lesku, který jste zahlédli v tichu hlubiny. Životodárným kyslíkem a posilou je v tomto případě modlitba. Stejně jako tato rozjímání nad božskými tajemstvími zjevenými v lidském těle vznikala při modlitbě, tak mohou být správně pochopena právě v dialogu našeho srdce se Stvořitelem. A co více! Pak mohou skutečně proměnit náš život.

Uvedení jednoho ze stěžejních děl Karola Wojtyły/Jana Pavla II. nelze zakončit jinak, než jak on sám měl ve zvyku – prosbou k Panně Marii. Kéž Maria, ta úchvatná nazaretská dívka, snoubenka Ducha svatého, učitelka apoštolů, královna rodin a naše Matka, provází svou přímluvou tuto knihu. Vždyť její ano znamenalo naprostý zvrat v dějinách spásy: Slovo se v jejím panenském lůně stalo tělem – z nekoňné lásky Boha Stvořitele k nám lidem a jeho touhy po opětovném objetí člověka, odmítnutém kdysi prvním hříchem. Ona jako první z nás smrtelných lidí na svém těle pocítila vykupující moc Kristova kříže, a tak je nám znamením naděje, budoucnosti našeho těla.

„Blahoslavení čistého srdce, neboť oni budou vidět Boha“ (Mt 5,8).

*Vskutku, blahoslavení jsou ti, kdo mají čisté srdce,
neboť oni skrze viditelné tělo mohou spatřit
odlesky neviditelných tajemství skrytých v Bohu od věčnosti...*

Karel D. Skočovský

⁽¹²⁾ V zahraničí už vyšlo několik velmi dobrých komentářů a vysvětlení k tomuto mnohdy obtížným jazykem psanému souboru katechezí. Z těch nejvýznamnějších v angličtině uvedme: WEST, C., *The theology of the body explained*, Gracewing, Leominster 2003; WEST, C., *Theology of the body for beginners*, Ascension press, West Chester 2004; SHIVANANDAN, M., *Crossing the threshold of love*, The Catholic University of America press, Washington 2002.

První cyklus

POČÁTEK

I.

V ROZHOVORU S KRISTEM O ZÁKLADECH RODINY

5. září 1979

1. Už nějakou dobu probíhají přípravy na nadcházející řádné zasedání biskupského synodu, které se bude konat v Římě na podzim příštího roku. Téma synodu, „*De muneribus familiae christianae*“ (O úkolech křesťanské rodiny), zaměřuje pozornost na toto společenství lidského a křesťanského života, jež je od počátku¹ zásadní. Právě tento výraz „od počátku“ použil Pán Ježíš v rozhovoru o manželství, uvedeném v evangeliu sv. Matouše i sv. Marka. Chceme se ptát, co znamená toto slovo „počátek“. Chceme kromě toho objasnit, proč se Kristus odvolává na „počátek“ právě v této konkrétní souvislosti, takže je třeba se pustit do přesnějšího rozboru patřičného textu Písma.

2. Ježíš Kristus se dvakrát v rozhovoru s farizeji, kteří mu položili otázku ohledně nerozlučitelnosti manželství, odvolal na „počátek“. Rozhovor probíhal takto:

„Tu k němu přistoupili farizeové a pokoušeli ho: ‘Je dovoleno propustit manželku z jakékoli příčiny?’ Odpověděl jim: ‘Nečetli jste, že Stvořitel od počátku, »muže a ženu učinil je«? A řekl: »Proto opustí muž otce i matku a připojí se k své manželce a budou ti dva jedno tělo«; takže již nejsou dva, ale jeden. A proto co Bůh spojil, člověk nerozlučuj!’ Namítnou mu: ‘Proč tedy Mojžíš ustanovil, že muž smí propustit svou manželku tím, že jí dá rozlukový lístek?’ Odpoví jim: ‘Pro tvrdost vašeho srdce vám Mojžíš dovolil propustit manželku. Od počátku to tak nebylo‘“ (Mt 19,3-8; srov. také Mk 10,2-9). Kristus nepřijímá diskusi na úrovni, na kterou ji chtějí přivést jeho protivníci,

v jistém smyslu neschvaluje dimenzi, kterou se oni snaží dát celému problému. Vyhne se tomu, aby se zapletl do právně-kazuistických sporů; a naopak se dvakrát odvolává na „počátek“. Tím jasně odkazuje na knihu Genesis, kterou znají i jeho protivníci nazpaměť. Právě z oněch slov pradávného zjevení Kristus vyvozuje závěr a rozhovor pak ukončuje.

3. „Počátek“ tedy znamená to, o čem hovoří kniha Genesis. Ježíš shrnuje poselství Gn 1,27 do této věty: „Stvořitel od počátku ‘muže a ženu učinil je’“, zatímco originální úryvek zní doslovně takto: „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.“ Následně se pak Mistr odvolává na Gn 2,24: „Proto opustí muž otce i matku a připojí se k své manželce a budou ti dva jedno tělo.“ Tím, že Kristus cituje tato slova téměř „*in extenso*“, v plném rozsahu, jim dává ještě jasnější normativní význam (za předpokladu, že by se dala vyslovit domněnka, že v knize Genesis zní jako faktické tvrzení: „opustí... přilne... budou jedno tělo“). Normativní význam je hodnověrný, neboť Kristus se neomezuje pouze na samotné citování, ale dodává: „Takže již nejsou dva, ale jeden. A proto co Bůh spojil, člověk nerozlučuj!“ Ono „nerozlučuj“ je rozhodující. Ve světle těchto Kristových slov vyhlašuje Gn 2,24 princip jednoty a nerozlučitelnosti manželství jako vlastní obsah Božího slova, vyjádřený v nejstarším zjevení.

4. Zde by se mohl problém považovat za vyřešený, že totiž slova Ježíše Krista potvrzují věčný zákon formulovaný a stanovený Bohem od „počátku“ jako stvoření člověka. Mohlo by se také zdát, že Mistr při potvrzení tohoto prvotního zákona Stvořitele nedělá nic jiného, než že stanoví výlučně jeho vlastní normativní význam, odvolávaje se na samu autoritu prvního Zákonodárce. Nicméně onen příznačný výraz „od počátku“, dvakrát opakovaný, posluchače jasně směřuje k úvaze o způsobu, jakým byl v tajemství stvoření člověk formován, právě jako „muž a žena“, aby správně chápali normativní význam slov Genese. A to platí neméně pro dnešní posluchače, stejně jako

i pro tehdejší. A tedy s uvážením toho všeho se musíme v této studii vžít do pozice dnešních Kristových posluchačů.

5. Během následujících středečních úvah při generálních audiencích se jako současní posluchači Kristových slov budeme zevrubněji zabývat slovy sv. Matouše (19,3nn), abychom uchopili směrnic, jež do nich Kristus skryl. Pokusíme se proniknout k onomu „počátku“, na který se tak výrazným způsobem odvolával, a tak budeme z dálky sledovat velkou práci, kterou na toto téma právě nyní začínají účastníci nadcházejícího biskupského synodu. Spolu s nimi se na něm budou podílet početné skupiny pastýřů a laiků, kteří se cítí zvláště odpovědni za úkoly, které Kristus klade před manželství a křesťanskou rodinu: úkoly, které On vždy kladl a klade také v naší době a v současném světě. Cyklus úvah, který dnes začínáme s úmyslem pokračovat v něm během následujících středečních setkání, má také mimo jiné za cíl doprovázet takřka z povzdálí přípravné práce synodu, aniž se problému dotýká přímo, ale obrací pozornost na hluboké kořeny, z nichž toto téma vyrůstá.

Poznámky

¹ Počátek – označuje v prostém a bezprostředním smyslu obsah veršů Gn 1,1–4, které jsou předmětem rozboru v první části svazku. V plném a hlubokém smyslu je třeba říci, že „počátek“ je prvotní stav chápáný jako *teologická prehistorie* každého historického člověka. Teologické obsahy ustavující prvotní stav jsou analyzovány a uspořádány tak, aby posloužily k vypracování *teologie těla* v prvotním stavu. Vždyť první část pojednání (obsažená v tomto svazku) se zastaví na prahu dějin existence člověka, když uvede téma *plození* na horizontu utrpení a smrti.

Je důležité si všimnout, že pro Jana Pavla II. má *počátek* rozhodující dopad na prohlubování patřičně ucelené antropologie a zvláště *teologie těla*.

II.

PRVNÍ VYPRÁVĚNÍ O STVOŘENÍ
OBJEKTIVNÍ DEFINICE ČLOVĚKA

12. září 1979

1. V předcházející kapitole jsme začali uvažovat o tom, jak Kristus Pán odpověděl posluchačům na otázku týkající se jednoty a nerozlučitelnosti manželství. Farizeové, kteří s ním diskutovali, se odvolali na Mojžíšův zákon; Kristus se naopak odvolal na „počátek“ a citoval slova knihy Genesis.

„Počátek“ se v tomto případě týká toho, o čem pojednávají první stránky knihy Genesis. Chceme-li udělat rozbor této skutečnosti, musíme se obrátit především k textu samotnému. Vždyť slova pronesená Kristem v rozhovoru s farizeji, která uvádí 19. kapitola Matouše a 10. kapitola Marka, tvoří úryvek, který zapadá již do zcela určitého kontextu, bez něhož nemohou být ona slova ani pochopena, ani správně vykládána. Celý kontext krásně vystihují slova: „Nečetli jste, že Stvořitel od počátku ‘muže a ženu učinil je?’“ (Mt 19,4). Ta pocházejí z tzv. první zprávy o stvoření člověka, zasazené do cyklu sedmi dnů, v nichž byl stvořen svět (srov. Gn 1,1-2,4), kdežto bližší kontext dalších Kristových slov z Gn 2,24 je z tzv. druhého vyprávění o stvoření člověka (srov. Gn 2,5-25), ale nepřímou je jím celá třetí kapitola Genese. Druhé vyprávění o stvoření člověka tvoří pojmovou a stylistickou jednotu s popisem prvotní nevinnosti člověka, jeho štěstí a také jeho prvního pádu. Pro zvláštnost obsahu, jenž je vyjádřen slovy Krista vzatými z Gn 2,24, by se text mohl také zařadit do kontextu alespoň první věty čtvrté kapitoly knihy Genesis, která pojednává o početí a zrození člověka z pozemských rodičů. Tedy při našich úvahách budeme vycházet z tohoto širšího kontextu.

2. Z hlediska biblické kritiky je třeba ihned připomenout, že první vyprávění o stvoření člověka je chronologicky pozdější než druhé. Původ toho druhého je velmi vzdálený. Tento nejstarobylší text se označuje jako „jahvistický“, protože pro pojmenování Boha užívá výrazu „Jahve“ [Hospodin]. Je obtížné nebyť zasažen skutečností, že obraz Boha, jenž je tam prezentován, má výrazné antropomorfní rysy (mimo jiné tam totiž čteme, že „... vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země, a vdechl mu v chrípí dech života“ – Gn 2,7). Ve srovnání s tímto popisem je první vyprávění, tedy to, jež je považováno za mladší, mnohem zralejší jak co se týče obrazu Boha, tak ve formulování podstatných pravd o člověku. Toto vyprávění pochází z kněžské a zároveň „elohistické“ tradice, podle výrazu „Elohim“, používaného pro pojmenování Boha.

3. Protože je toto vyprávění o stvoření člověka jako muže a ženy, na něž se odvolává Ježíš ve své odpovědi (srov. Mt 19), zařazeno do rytmu sedmi dní stvoření světa, mohl by se mu připisovat především kosmologický charakter: člověk je stvořen na zemi společně s viditelným světem. A zároveň mu Stvořitel přikazuje, aby si podmanil zemi a vládl jí (srov. Gn 1,28): je tedy postaven nad svět. I když je člověk tak úzce spojen s viditelným světem, přesto biblické vyprávění nehovoří o jeho podobnosti s ostatními tvory, nýbrž pouze s Bohem („Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím...“ – Gn 1,27). V cyklu sedmi dnů stvoření je zřejmá přesná stupňovitost⁽¹⁾; člověk ovšem není stvořen podle přirozené posloupnosti, ale zdá se, jako by se Stvořitel, než ho povolá

⁽¹⁾ Když biblický autor mluví o neživé hmotě, používá rozmanité přísudky jako „oddělil“, „nazval“, „udělal“, „položil“. Když však mluví o bytostech vybavených životem, užívá výrazy „stvořil“, „požehnal“. Bůh jim přikazuje: „Plodte a množte se.“ Tento příkaz se týká jak živočichů, tak člověka a poukazuje na to, že tělesnost je jim společná (srov. Gn 1,22-28).

Nicméně stvoření člověka se v biblickém popisu podstatně liší od předcházejících děl Boha. Nejenže mu předchází slavnostní úvod, jako by se jednalo o Boží uvažování před tímto důležitým aktem, ale především je vyzdvížena mimořádná důstojnost člověka daná „podobností“ Bohu, jehož je obrazem.

Když stvořil Bůh neživou hmotu, „odděloval“. Živočichům přikazuje, aby byli plodní a aby se množili, ale odlišnost pohlaví je zdůrazněna pouze u člověka („jako muže a ženu je stvořil“), když jim zároveň zehná k plodnosti, tj. svazku osob (Gn 1,27-28).

k existenci, nejdříve zastavil, jako by se ponořil sám do sebe, aby udělal rozhodnutí: „Učinme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby“ (Gn 1,26).

4. *Ráz onoho prvního vyprávění o stvoření člověka, chronologicky pozdějšího, je především teologický.* Poukazuje na to především definice člověka na základě jeho vztahu k Bohu („Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem“), což zároveň zahrnuje tvrzení, že je absolutně nemožné omezit člověka na „svět“. Již ve světle prvních vět Bible člověk nemůže být zcela pochopen ani vysvětlen jen pomocí kategorií vztahů ze „světa“, to je z viditelného předmětného světa. A to i navzdory tomu, že také člověk jako tělo je součástí tohoto předmětného světa. Gn 1,27 konstatuje, že tato podstatná pravda o člověku se vztahuje jak na muže, tak na ženu: „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem... jako muže a ženu je stvořil.“⁽²⁾ Je třeba uznat, že první vyprávění je velmi strohé, prosté jakékoliv stopy subjektivismu. Obsahuje pouze objektivní fakta a definuje objektivní skutečnost, jednak když mluví o stvoření člověka, muže a ženy, k Božímu obrazu, jednak když k tomu dodává krátce nato slova prvního požehnání: „A Bůh jim požehnal a řekl jim: ‘Plodte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte nad ní...’“ (Gn 1,28).

5. První vyprávění o stvoření člověka, které má, jak jsme konstatovali, teologický ráz, v sobě skrývá mocný metafyzický náboj. Nesmí se zapomínat, že se právě tento text knihy Genesis stal zdrojem nejhlubších inspirací pro myslitele, kteří se snažili pochopit „bytí“ a „existenci“. (Snad jen třetí kapitola knihy Exodus může snést srovnání s tímto textem.)⁽³⁾ Navzdory některým velmi detailním

⁽²⁾ Originální text říká: „Bůh stvořil člověka (*hāadam*, kolektivní podstatné jméno „lidstvo“), aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže (*zakar*, mužské) a ženu (*uneqebah*, ženské) je stvořil“ (Gn 1,27).

⁽³⁾ „*Haec sublimis veritas*“ [Tato vznešená pravda]: JSEM, KTERÝ JSEM (Ex 3,14) je předmětem reflexí mnoha filozofů, počínaje svatým Augustinem, který zastával názor, že Platón tento text musel znát, neboť mu připadal velmi blízký jeho (Platónovým) myšlenkám. Augustinovo učení o božské „*essentialitas*“ [podstatnosti] prostřednictvím sv. Anselma hluboce ovlivnilo teologii Richarda od sv. Viktora, Alexandra z Hales a sv. Bonaventury. „Pro přechod od této filozofické interpretace textu Exodu k interpretaci, kterou

a plastickým vyjádřením úryvku, je tam člověk definován především v dimenzích bytí a existence („esse“). Je definován způsobem spíše metafyzickým než fyzickým. Tajemství jeho stvoření („stvořil ho, aby byl jeho obrazem“) odpovídá perspektiva plození („Plodte a množte se a naplňte zemi“), onoho stávání se ve světě a v čase, onoho „*fieri*“, které je nezbytně spojeno s metafyzickou situací stvoření: nahodilého jsoucná (*contingens*). Právě v takovém metafyzickém kontextu líčení Gn 1 je třeba chápat bytí dobra, to je aspekt hodnoty. Vždyt tento aspekt se vrací v rytmu téměř všech dní stvoření a dosahuje svého vrcholu po stvoření člověka: „Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré“ (Gn 1,31). Proto se dá s jistotou říci, že první kapitola Genese vytvořila nevyvratitelný opěrný bod a pevný základ pro metafyziku a také pro antropologii a etiku, podle níž „*ens et bonum convertuntur*“ [bytí je samo o sobě dobré]. To všechno bezpochyby má svůj význam také pro teologii, a především pro teologii těla.

6. V tomto bodě přeručíme své úvahy. V následující kapitole se budeme zabývat druhým vyprávěním o stvoření, tedy tím – podle tvrzení biblistů – chronologicky starším. Právě použitý výraz „teologie těla“ je třeba vysvětlit podrobněji, ale to odložíme na další setkání. Musíme se nejprve snažit prohloubit onen úryvek knihy Genesis, na který se Kristus odvolával.

navrhoval sv. Tomáš, by bylo nutně třeba překlenout vzdálenost, která odděluje 'bytí esence' od bytí 'existence'. Tomistické důkazy Boží existence ji překlenuly.“

Odlíšný je postoj Mistra Eckharta, který na základě tohoto textu přisuzuje Bohu „puritas essendi“ [ryzost bytí]: „est aliquid altius ente...“ [je něco vyššího než jsoucná] (srov. GILSON, E., *Le Thomisme*, Vrin, Paris 1944, s. 122–127; GILSON, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London 1955, s. 810).

III.

DRUHÉ VYPRÁVĚNÍ O STVOŘENÍ
SUBJEKTIVNÍ DEFINICE ČLOVĚKA

19. září 1979

1. Kristova slova o manželství, v nichž se odvolává na „počátek“, zaměřila v předcházející kapitole naši pozornost na první vyprávění o stvoření člověka z knihy Genesis (1. kap.). Dnes přejdeme ke druhému vyprávění, které se často označuje jako „jahvistické“, protože Bůh je tam nazýván „Jahve“.

Druhé vyprávění o stvoření člověka (spojené s líčením jeho prvotní nevinnosti a štěstí, jakož i prvního pádu) je již svou povahou jiné. Nechceme předjímat podrobnosti tohoto vyprávění – ty bude vhodné připomenout v dalších rozborech –, jen musíme konstatovat, že nás celý text, *když formuluje pravdy o člověku, uvádí v úžas svou typickou hloubkou, odlišnou od první kapitoly Genese*. Lze říci, že je to hloubka především subjektivní povahy, a tedy v jistém smyslu psychologická. Druhá kapitola Genese představuje jistým způsobem nejstarší líčení a zápis „sebepochopení“ člověka a spolu s 3. kapitolou je prvním svědectvím o lidském svědomí. Prohloubenou reflexí nad tímto textem – skrze celou archaickou formu vyprávění, která ukazuje jeho primitivní mýtický⁽¹⁾ charakter – tam nacházíme „in nucleo“ [v jádru] téměř všechny prvky analýzy člověka, na které je

⁽¹⁾ Jestliže v jazyku racionalismu 19. století výraz „mýtus“ označoval to, co nebylo obsaženo ve skutečnosti, produkt představivosti (Wundt) nebo co je iracionální (Lévy-Bruhl), 20. století pojem mýtu změnilo. L. Walk vidí v mýtu přírodní filozofii, primitivní a náboženskou; R. Otto jej považuje za nástroj náboženského poznání; pro C. G. Junga je naopak mýtus projevem archetypů a výrazem „kolektivního nevědomí“, symbol vnitřních procesů.

M. Eliade objevuje v mýtu strukturu skutečnosti, která není přístupná rozumovému a empirickému bádání: mýtus totiž přeměňuje událost v kategorii a činí nás schopnými vnímat transcendentní

citlivá moderní a především současná filozofická antropologie. Mohlo by se říci, že druhá kapitola Genese prezentuje stvoření člověka zvláště v aspektu jeho subjektivity. Srovnáváme-li obě dvě vyprávění, docházíme k přesvědčení, že tato subjektivita odpovídá objektivní skutečnosti člověka, stvořeného, „aby byl Božím obrazem“. Tento fakt je také – jiným způsobem – důležitý pro teologii těla, jak uvidíme v dalších rozborech.

2. Je významné, že Kristus ve své odpovědi farizeům, v níž se odvolává na „počátek“, poukáže především na stvoření člověka s odkazem na Gn 1,27: „Stvořitel od počátku ‘muže a ženu učinil je’“; teprve poté cituje text Gn 2,24. Slova, která přímo popisují jednotu a nerozlučitelnost manželství, se nacházejí v *bezprostředním kontextu s druhým vyprávěním o stvoření*, jehož charakteristickým rysem je oddělené

skutečnosti; není pouze symbolem vnitřních procesů (jak tvrdí Jung), nýbrž nezávislým a tvořivým aktem lidského ducha, skrze nějž dochází ke zjevení (srov. *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, s. 363; *Images et symboles*, Paris 1952, s. 199–235).

Podle P. Tillicha je mýtus symbol vytvořený z prvků skutečnosti, aby prezentoval absolutno a transcendentnost bytí, k nimž směřuje náboženský úkon.

H. Schlier podtrhuje, že mýtus nezná historická fakta a nemá jich zapotřebí, neboť líčí, jaký je kosmický osud člověka, který je vždy takový, jaký je. Krátce, mýtus usiluje o to poznat nepoznatelné.

Podle P. Ricoeura „Mýtus je něco jiného než vysvětlení světa, dějin a osudu; vyjadřuje v termínech světa, ba i toho, co je mimo svět, či jiného světa, pochopení, které má člověk o sobě ve vztahu k základu a hranici své existence. (...) Vyjadřuje objektivním jazykem význam, který člověk nachází ve své závislosti vůči hranici a původu svého světa“ (RICOEUR, P., *Le conflict des interpretations*, Seuil, Paris 1969, s. 383).

„Adamský mýtus je antropologický mýtus par excellence. Adam znamená člověk. Ale ne každý mýtus o „prvotním člověku“ je adamský mýtus, který... je sám o sobě antropologický. Tím jsou označovány tři rysy: – etiologický mýtus dává do souvislosti původ zla s *předkem* současného lidstva, jehož podmínky jsou homogenní s našimi...

– etiologický mýtus je nejextrémnějším pokusem *oddělit* původ zla od dobra. Záměrem tohoto mýtu je jasně ukázat, že zlo má radikální původ, odlišný od mnohem dřívějšího původu dobra věcí... Toto rozlišení, co je *radikální* a co je *dřívější*, je podstatné pro antropologický charakter adamského mýtu. Je to ono, co z člověka dělá počátek zla ve stvoření, co vděčí za svůj absolutní původ tvořivému aktu Boha.

– adamský mýtus podřizuje centrální postavě „prvotního člověka“ ostatní postavy, které mají tendenci decentrovat vyprávění, aniž by však potlačily nadřazenost adamské postavy...

Mýtus, když jmenuje Adama, člověka, činí zjevnou konkrétní univerzalitu lidského zla. Duch pokání je v adamském mýtu symbolem této univerzality. Tak se znova setkáváme ... s univerzalizující funkcí mýtu. Ale současně se setkáváme se dvěma dalšími funkcemi, rovněž vyvolanými zkušeností pokání... Protohistorický mýtus slouží nejen k tomu, aby se zkušenost Izraele stala univerzální pro celé lidstvo všech dob a všech míst, ale aby poskytl celému lidstvu onu velkou tenzi zavržení a milosrdenství, jak to učili rozlišovat proroci na vlastním osudu Izraele.

Konečně poslední účel mýtu, který nachází motiv ve víře Izraele: mýtus připravuje pro spekulaci, když zkoumá bod rozchodu mezi ontologickým a historickým.“ (RICOEUR, P., *Finitude et culpabilité: II. Symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960, s. 218–227)

stvoření ženy (srov. Gn 2,18-23), zatímco vyprávění o stvoření prvního člověka (muže) se nachází v Gn 2,5-7. Tuto první lidskou bytost Bible nazývá „člověk“ (*adam*), zatímco ve chvíli stvoření první ženy ji začíná nazývat „muž“, *iš*, ve vztahu k *iššá* („žena“, protože byla vzata z muže = *iš*).⁽²⁾ A je také významné, že *když se Kristus odvolává na Gn 2,24, nejenže spojuje „počátek“ se stvořením člověka, nýbrž nás takřka vede na hranice prvotní nevinности člověka a prvotního hříchu*. Druhý popis stvoření člověka v knize Genesis je pevně zasazen právě do takového kontextu. Čteme tam především: „A Hospodin Bůh utvořil z žebra, které vzal z člověka, ženu a přivedl ji k němu. Člověk zvolal: ‘Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla! Ať muženou se nazývá, vždyť z muže vzata jest‘“ (Gn 2,22-23). „Proto opustí muž svého otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem“ (Gn 2,24).

„Oba dva byli nazí, člověk i jeho žena, ale nestyděli se“ (Gn 2,25).

3. Poté – bezprostředně po těchto verších – začíná 3. kapitola Genese vyprávění o prvním pádu muže a ženy, spojeném s tajemným stromem, který už předtím byl nazván „strom poznání dobrého i zlého“ (Gn 2,17). Tím se vynořuje úplně nová situace, podstatně odlišná od předcházející. Strom poznání dobrého i zlého vytváří hranici mezi dvěma prvotními situacemi, o nichž hovoří kniha Genesis. První je situace prvotní nevinности, v níž se poznání dobrého a zlého člověka (muže a ženy) jakoby vůbec netýká – až do chvíle, kdy přestoupí zákaz Stvořitele a jí plod ze stromu poznání dobra a zla. Druhá situace je naopak ta, v níž se člověk, po přestoupení příkazu Stvořitele, kdy je ponoukán zlým duchem, symbolizovaným hadem, nachází v jistém smyslu uvnitř poznání dobra a zla. Tato druhá situace určuje stav lidské hříšnosti, postavené proti stavu prvotní nevinности.

⁽²⁾ Co se týče etymologie, není vyloučeno, že hebrejský termín *iš* pochází z kořene, který znamená „síla“ (*iš* nebo *ʾš*); zatímco *iššá* je spojeno s řadou semitických výrazů, jejichž význam se pohybuje mezi „žena“ a „manželka“.

Etymologie předložená v biblickém textu má lidový ráz a slouží k podtržení jednoty původu muže a ženy; to, jak se zdá, potvrzuje i asonance obou výrazů.

I když je jahvistický text ve svém celku velmi strohý, stačí na to, aby rozlišil a *jasně proti sobě postavil dvě prvotní situace*. Hovoříme zde o situacích zachycených formou vyprávěných událostí. Nicméně prostřednictvím tohoto líčení a všech jeho podrobností se vynořuje podstatná odlišnost *mezi stavem lidské hříšnosti a stavem jeho prvotní nevinnosti*.⁽³⁾ Systematická teologie zahlédne v těchto dvou protikladných situacích dva rozdílné stavy lidské přirozenosti: *status naturae integrae* (stav neporušené přirozenosti) a *status naturae lapsae* (stav padlé přirozenosti). To všechno vyplývá z onoho „jahvistického“ textu Gn 2 a Gn 3, který v sobě skrývá nejstarší slova zjevení a zřejmě má zásadní význam pro teologii člověka a pro teologii těla.

4. Když Kristus, s odkazem na „počátek“, zaměřuje pozornost posluchačů na slova psaná v Gn 2,24, přikazuje jim, aby v jistém smyslu překročili hranici, která v jahvistickém textu Genese probíhá mezi první a druhou situací člověka. Neschvaluje to, co „pro tvrdost... srdce“ Mojžíš dovolil, a odvolává se na první Boží řád, který je v tomto textu výslovně spojen se stavem prvotní nevinnosti člověka. To znamená, že tento řád neztratil svou platnost, i když člověk ztratil prvotní nevinnost. *Kristova odpověď* je rozhodná a jednoznačná.

⁽³⁾ „Sám náboženský jazyk volá po transponování 'obrazů' nebo spíše 'symbolických modalit' do 'pojmové modality'“.

Na první pohled se toto transponování může zdát jako čistě vnější změna (...). Symbolický jazyk se zdá nepřiměřený k tomu, aby se vydal cestou pojmu z důvodu, že je vlastní západní kultuře. V této kultuře byl vždy náboženský jazyk podmíněn jiným jazykem, totiž filozofickým, který je pojmovým jazykem *par excellence* (...) Je-li pravda, že se náboženské terminologii rozumí jen ve společenství, které ji interpretuje, a to ve shodě s tradicí interpretace, je také pravda, že neexistuje interpretační tradice, jež by nebyla „zprostředkována“ nějakým filozofickým pojetím.

Takže slovo „Bůh“, které v biblických textech dostává svůj význam z konvergence [sblíhavosti] různých způsobů řeči (vyprávění a prorocství, zákonodárné texty a sapienciální literatura, přísloví a hymny), takže se jednou jeví jako průsečník, současně však také jako horizont unikající jakékoliv formě – muselo být absorbováno do pojmového prostoru, aby bylo reinterpretováno v termínech filozofického Absolutna, jako první Hybatel, první Příčina, *Actus Essendi*, dokonalé Bytí atd. Náš pojem Boha tedy náleží ontoteologii, v níž se organizuje celá konstelace klíčových slov teologické sémantiky, ale v rámci významů diktovaným metafyzikou“ (RICOEUR, P., *Ermeneutica biblica*, Morcelliana, Brescia 1978, s. 140–141; původní název: *Biblical Hermeneutics*, Montana 1975).

Otázka, zda metafyzická redukce opravdu vyjadřuje obsah, který v sobě skrývá symbolický a metaforický jazyk, je jiné téma.

Proto z ní musíme vyvozovat normativní závěry, které mají podstatný význam nejen pro etiku, ale především pro teologii člověka a pro teologii těla, která se jako zvláštní část teologické antropologie konstituuje na základě Božího zjeveného slova. A takové závěry se budeme snažit vyvodit v následující kapitole.

IV.

SPOJITOST MEZI PRVOTNÍ NEVINNOSTÍ
A KRISTEM UČINĚNÝM VYKOUPENÍM

26. září 1979

1. Kristus se v odpovědi na otázku ohledně jednoty a nerozlučitelnosti manželství odvolal na to, co bylo na téma manželství napsáno již v knize Genesis. V předcházejících dvou úvahách jsme podrobili rozboru jak tzv. elohistický text (Gn 1), tak i jahvistický (Gn 2). Nyní chceme z těchto rozborů učinit některé závěry.

Když se Kristus odvolává na „počátek“, žádá posluchače, aby v jistém smyslu překonali hranici, která v knize Genesis probíhá mezi stavem prvotní nevinности a stavem hříšnosti, která začala prvotním pádem.

Symbolicky lze tuto hranici spojit se stromem poznání dobrého i zlého, který v jahvistickém textu ohraničuje dvě diametrálně protikladné situace: situaci prvotní nevinности a prvotního hříchu. Tyto situace mají specifický rozměr v člověku, v jeho nitru, poznání, svědomí, volbě a rozhodnutí, ovšem vše se vztahuje na Boha Stvořitele, který je v jahvistickém textu (Gn 2 a 3) zároveň Bohem Smlouvy, nejstarší Smlouvy Stvořitele se svým tvorem, tj. s člověkem. Strom poznání dobrého a zlého, jako výraz a symbol Smlouvy s Bohem, jež byla porušena v srdci člověka, ohraničuje a staví proti sobě dvě situace a dva stavy diametrálně protikladné: a to stav prvotní nevinности a stav prvotního hříchu a zároveň dědičné hříšnosti člověka, která z toho vyplývá. Nicméně *Kristova slova*, jež se odvolávají na „počátek“, nám v člověku dovolují objevit *podstatnou kontinuitu a spojení* mezi těmito dvěma různými stavy nebo dimenzemi lidského bytí. Stav hříchu je součástí „historického člověka“, jak toho,

o němž čteme v 19. kapitole u Matouše, tj. někdejšího posluchače Kristových slov, tak také každého jiného možného nebo aktuálního posluchače všech časů dějin, a tedy přirozeně i dnešního člověka. Onen stav – totiž stav „historický“ – však v každém člověku bez výjimky dosahuje svými kořeny k vlastní teologické „prehistorii“, tj. ke stavu prvotní nevinnosti.

Nejde zde o pouhou dialektiku. Zákony poznání odpovídají zákonům bytí. Je nemožné pochopit stav „historické“ hříšnosti, aniž bychom vzali do úvahy nebo si připomněli (a Kristus to také připomíná) stav prvotní (v jistém slova smyslu „prehistorické“) a základní nevinnosti. Proto je vznik hříšnosti jako stavu, jako dimenze lidské existence, již od počátku ve vztahu k této skutečné nevinnosti člověka jako prvotního a základního stavu, jako dimenze bytí, stvořeného „k Božímu obrazu“. A k tomu dochází nejen u prvního člověka, muže a ženy, tedy „*dramatis personae*“ [osob dramatu] a protagonistů událostí vyličených v jahvistickém textu 2. a 3. kapitoly Genese, nýbrž také v celém historickém průběhu lidské existence. *Historický člověk je tedy tak říkajíc zakořeněn do své zjevené teologické prehistorie*,¹ a proto každý bod jeho historické hříšnosti se vysvětlí (jak pro duši, tak pro tělo) odkazem na prvotní nevinnost. Dá se říci, že tento odkaz je „spoludědictvím“ hříchu, a to hříchu dědičného. Jestliže tento hřích v každém historickém člověku znamená stav ztracené milosti, tedy zahrnuje také odkaz na onu milost, kterou byla právě milost prvotní nevinnosti.

2. Když se Kristus podle Matoušovy 19. kapitoly odvolává na „počátek“, tímto výrazem nepoukazuje pouze na stav prvotní nevinnosti coby ztracený horizont lidské existence v dějinách. Slovům, která vyslovuje On svými ústy, máme právo zároveň připisovat celou výmluvnost tajemství vykoupení. Vždyť již v rámci samého jahvistického textu Gn 2 a 3 nacházíme svědectví o tom, jak člověk – muž a žena – poté, co porušil prvotní Smlouvu se svým Stvořitelem, dostává první příslibení vykoupení slovy takzvaného protoevangelia

v Gn 3,15⁽¹⁾ a začíná žít v teologické perspektivě vykoupění. Tak má tento „historický“ člověk – jak posluchač Kristova kázání v době, o níž mluví 19. kapitola Matouše, tak dnešní člověk – podíl na této perspektivě. Podílil se nejen na *dějínách lidské hříšnosti*, jakožto dědičný subjekt a zároveň osobní a neopakovatelný subjekt této historie, nýbrž se podílil také na historii spásy, také zde jako subjekt a spoluvůrce. On je tedy nejen uzavřený prvotní nevinnosti pro svou hříšnost, ale zároveň je otevřený tajemství vykoupění, které se naplnilo v Kristu a skrze Krista. Pavel, autor listu Římanům, vyjadřuje tuto vyhlídku vykoupění, v níž žije „historický“ člověk, těmito slovy: „I my, ačkoliv už máme první dary Ducha, i my sami uvnitř naříkáme a očekáváme... vykoupění našeho těla“ (Řím 8,23). Nesmíme tuto perspektivu ztratit z očí, zatímco sledujeme Kristova slova, kterými se v rozhovoru o nerozlučitelnosti manželství odvolává na „počátek“. Kdyby onen „počátek“ poukazyval pouze na stvoření člověka jako „muže a ženy“, jestliže by – jak jsme naznačili – vedl posluchače pouze skrze hranici stavu hříchu člověka až k prvotní nevinnosti a neotevřel zároveň perspektivu „vykoupění těla“, Kristova odpověď by vůbec nebyla pochopena přiměřeným způsobem. Právě perspektiva vykoupění těla zaručuje kontinuitu a jednotu mezi dědičným stavem hříchu člověka a jeho prvotní nevinností, i když historicky člověk tuto nevinnost

⁽¹⁾ Již řecký překlad Starého zákona, totiž Septuaginta, sahající asi do 2. století před Kristem, vykládá Gn 3,15 v mesiášském smyslu, když aplikuje mužské zájmeno *autós* na podstatné jméno *sperma* – v řečtině neutrum (semen ve Vulgátě). Židovská tradice v tomto výkladu pokračuje.

Křesťanská exegeze, počínaje sv. Irenejem (*Ad. Haer.* III, 23, 7), vidí tento text jako „protoevangelium“, jež předem ohlašuje vítězství nad satanem, kterého dosáhne Ježíš Kristus. I když v posledních stoletích badatelé Písma svatého tuto perikopu vykládali různě a někteří napadali mesiášský výklad, nicméně se k ní vracejí z trochu jiného hlediska. Jahvistický autor spojuje totiž prehistorii Izraele s jeho historií, která dosahuje svého vrcholu v mesiášské dynastii Davida, jenž pak přislíbí Gn 3,15 (srov. 2 Sam 7,12) přivést k naplnění.

Nový zákon vysvětlil naplnění příslibu v téže mesiášské perspektivě: Ježíš je Mesiáš, potomek Davidův (srov. Řím 1,3; 2 Tim 2,8), narozený z ženy (srov. Gal 4,4), nový Adam-David (srov. 1 Kor 15), který musí kralovat, „dokud mu Bůh nepoloží všechny jeho nepřátele k nohám“ (1 Kor 15,25). A konečně Zj 12,1-10 prezentuje závěrečné naplnění proroctví Gn 3,15, které, ačkoliv není jasnou a výslovnou zvěstí o Ježíši coby Izraelském Mesiáši, nicméně vede k Němu skrze královskou a mesiášskou tradici, která spojuje Starý i Nový zákon.

nenapravitelně ztratil. Je také zřejmé, že Kristus má největší právo odpovědět na otázku, kterou mu položili učitelé Zákona a Smlouvy (jak čteme v Mt 19 a v Mk 10), v perspektivě vykoupení, na němž spočívá sama Smlouva.

3. Jestliže v kontextu teologie člověka-těla, takto podstatně vytyčeném, uvažujeme o metodě, podle které budeme moci rozebírat zjevení „počátku“, v němž je podstatný odkaz na první kapitoly knihy Genesis, musíme obrátit svou pozornost na faktor, který je zvláště důležitý pro teologický výklad: jde o vztah zjevení ke zkušenosti. Ve výkladu zjevení o člověku a především o těle se musíme z pochopitelných důvodů opírat o zkušenost, protože člověka-tělo vnímáme především ve zkušenosti. Ve světle zmíněných zásadních úvah máme plné právo být přesvědčeni, že se tato naše „historická“ zkušenost musí zastavit na prahu prvotní nevinności člověka, protože vůči ní zůstává nepřiměřená. Nicméně ve světle týchž úvodních úvah musíme dospět k přesvědčení, že *naše lidská zkušenost je v tomto případě legitimním prostředkem teologického výkladu* a je v jistém smyslu nezbytným opěrným bodem, na který se musíme odvolávat při výkladu „počátku“. Podrobnější analýza textu nám dovolí o tom získat jasnější názor.

Zdá se, že právě citovaná slova listu Římanům 8,23 dávají nejlepším způsobem orientaci našemu hledání zaměřenému na zjevení onoho „počátku“, na který se Kristus odvolával ve své řeči o nerozlučitelnosti manželství (Mt 19 a Mk 10). Všechny následující rozborů budou prováděny na základě prvních kapitol Genese, budou zrcadlit téměř nutně pravdu oněch slov apoštola Pavla: „I my, ačkoliv už máme první dary Ducha, i my sami uvnitř naříkáme a očekáváme... vykoupení našeho těla.“ Zaujmeme-li tento postoj – tak hluboce shodný se zkušeností⁽²⁾ – musí k nám „počátek“ promluvit

⁽²⁾ Když zde mluvíme o vztahu „zkušenosti“ a „zjevení“, ba o překvapivé sblíhavosti mezi nimi, chceme jen konstatovat že člověk ve svém nynějším stavu existence těla zakouší toliké limity, utrpení, vášně, slabosti a nakonec samu smrt, jež zároveň odkazují toto jeho existování v těle k jinému a odlišnému stavu nebo dimenzi. Když sv. Pavel píše o „vykoupení těla“, mluví jazykem zjevení; zkušenost totiž není s to postihnout

s velkým bohatstvím světla, které vychází ze zjevení, na něž chce reagovat především teologie. Následné rozbory nám vysvětlí, proč a v jakém smyslu to má být především teologie *těla*.

Poznámky

¹ Teologická prehistorie je zjevená, tj. absolutně se nedá odvodit z historické zkušenosti člověka. Nicméně zvláštní a neodůvodněná je konkordance mezi zjevením a zkušeností v řádu konstitutivního základu lidské existence. Ta spočívá v bytí člověka k Božimu obrazu. Obraz, který vytváří kontinuitu mezi stavem integrální přirozenosti (prvotním stavem) a stavem historickým, v němž žije každý člověk (stav padlé a vykoupené přirozenosti).

tento obsah nebo spíše tuto skutečnost. Zároveň v celém tomto obsahu se autor Řím 8,23 opírá o vše, co je jak jemu, tak jistým způsobem každému člověku (nezávisle na jeho vztahu ke zjevení) nabízeno skrze zkušenost lidské existence, jež je vždy existencí v těle.

Máme tedy právo hovořit o vztahu mezi zkušeností a zjevením, ba máme právo klást problém jejich vzájemného vztahu, i když mnoho lidí má za to, že mezi nimi probíhá dělicí čára, jež je linií naprosté antiteze a radikální antinomie. Tato linie podle jejich názoru musí být ovšem vytyčena mezi vírou a vědou, mezi teologií a filozofií. Při formulování takového názoru se berou v úvahu spíše abstraktní pojmy než člověk jako živý subjekt.

V.

VÝZNAM PRVOTNÍ SAMOTY ČLOVĚKA

10. října 1979

1. V poslední úvaze současného cyklu jsme došli k úvodnímu závěru, vyvozenému ze slov knihy Genesis o stvoření člověka jako muže a ženy. Na tato slova, neboli na „počátek“, se odvolával Pán Ježíš ve své řeči o nerozlučitelnosti manželství (srov. Mt 19,3-9; Mk 10,1-12). Avšak závěr, k němuž jsme dospěli, ještě neuzavřel řadu našich rozborů. Musíme totiž znovu přechíst vyprávění z první a druhé kapitoly knihy Genesis v mnohem širším kontextu, který nám dovolí určit řadu významů starobylého textu, na který se odvolával Kristus. Dnes se tedy zamyslíme *nad významem prvotní samoty člověka*.

2. Podnět k takové úvaze nám přímo nabízí následující slova knihy Genesis: „Není dobré, aby člověk (muž) byl sám. Učiním mu pomoc jemu rovnou“ (Gn 2,18). Tato slova pronáší Hospodin Bůh, jsou součástí druhého vyprávění o stvoření člověka, a pocházejí tedy z jahvistické tradice. Jak jsme již připomněli dříve, je významné, že co se týká jahvistického textu, je vyprávění o stvoření člověka (muže) úryvkem literárně uzavřeným (srov. Gn 2,7), za nímž následuje vyprávění o stvoření první ženy (srov. Gn 2,21-22). Kromě toho je významné, že první člověk (*'adam*), stvořený „z prachu země“, je definován jako „muž“ (*'iš*) teprve po stvoření první ženy. Když pak Hospodin Bůh pronáší slova o samotě, vztahuje je na samotu „člověka“ jako takového, a nejen jako muže.⁽¹⁾

⁽¹⁾ Hebrejský text stále nazývá prvního člověka *ha-'adam*, zatímco výraz *'iš* (muž) je uveden pouze tehdy, když se objeví konfrontace s *'iššá* (žena). Sám byl tedy „člověk“ bez vztahu k pohlaví.

Je však obtížné pouze na základě tohoto faktu jít velmi daleko při vyvozování závěrů. Nicméně úplný kontext, v němž se hovoří o samotě (srov. Gn 2,18), nás může přesvědčit, že se zde jedná o samotu člověka (muže i ženy), a ne pouze o samotu člověka-muže, způsobenou tím, že nemá ženu. Na základě celého kontextu tedy vysvítá, že tato *samota má dva významy. Jeden vyplývá ze samé přirozenosti člověka*, tj. z jeho lidství (a to je zřejmé z vyprávění Gn 2), a *druhý vyplývá ze vztahu muž – žena*, a to je zřejmé v jistém smyslu na základě prvního významu. Zdá se, že podrobný rozbor líčení to potvrzuje.

3. Problém samoty se projevuje pouze v kontextu druhého vyprávění o stvoření člověka. První vyprávění tento problém nezná. Tam je člověk stvořen jediným aktem jako „muž a žena“. „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem..., jako muže a ženu je stvořil“ (Gn 1,27). Druhé vyprávění, jež, jak jsme se již zmínili, hovoří nejprve o stvoření člověka a teprve potom o stvoření ženy z „žebra“ muže, zaměří naši pozornost na fakt, že „člověk je sám“, a to se jeví jako fundamentální antropologický problém, v jistém smyslu dřívější než ten, který je dán faktem, že tento člověk je muž a žena. Tento problém je dřívější, a to ne tolik v chronologickém smyslu, jako spíše ve smyslu existenciálním. Je dřívější „*per sua natura*“ [svou povahou]. Takový se ukáže také problém samoty člověka z hlediska teologie těla, dokážeme-li udělat důkladnou analýzu druhého vyprávění o stvoření v Gn 2.

4. Tvrzení Hospodina Boha „není dobré, aby člověk byl sám“ se objevuje nejen v bezprostředním kontextu rozhodnutí stvořit ženu („Učiním mu pomoc jemu rovnou.“), nýbrž i v širším kontextu důvodů a okolností, které *hlouběji vysvětlují smysl prvotní samoty člověka*. Jahvistický text spojuje stvoření člověka s potřebou „obdělávat půdu“ (Gn 2,5), a to by odpovídalo v prvním

Při překladu do některých evropských jazyků je obtížné vyjádřit tento pojem Genese, protože „člověk a muž“ jsou označováni obvykle jediným slovem: „*homo*“, „*uomo*“, „*homme*“, „*hombre*“, „*man*“.

vyprávění povolání podmanit si zemi a vládnout jí (srov. Gn 1,28). Potom se v druhém vyprávění o stvoření mluví o umístění člověka do „zahrady v Edenu“ a tímto způsobem nás uvádí do stavu jeho prvotní blaženosti. Až do této chvíle je člověk předmětem tvůrčí činnosti Hospodina Boha, který jako Zákonodárce zároveň stanoví podmínky první Smlouvy s člověkem. Již tím je zdůrazněna lidská subjektivita. Té se následně dostává ještě dalšího vyjádření, když Hospodin Bůh „vytvořil ze země všechnu polní zvěř a všechno nebeské ptactvo, přivedl je k člověku, aby viděl, jak je nazve“ (Gn 1,19). První význam prvotní samoty člověka je tak tedy definován na základě zvláštního „testu“ neboli zkoušky, kterou člověk podstoupí před Bohem (a v jistém smyslu také sám před sebou). Prostřednictvím tohoto „testu“ si člověk uvědomí svou nadřazenost, tj. že nemůže být staven na roveň s žádným jiným druhem živých bytostí na zemi.

Vždyť, jak říká text, „každý živý tvor se měl jmenovat podle toho, jak jej člověk pojmenuje“ (Gn 2,19). „Člověk tedy pojmenoval všechna zvířata a nebeské ptactvo a všechnu polní zvěř, ale“ – uzavírá autor – „pro člověka (muže) se nenašla pomoc jemu rovná“ (Gn 2,19-20).

5. Celá tato část textu je nepochybně přípravou na vyprávění o stvoření ženy. Nicméně má svůj hluboký význam i nezávisle na tomto stvoření. Vždyť stvořený člověk se už od první chvíle své existence ocitá tváří v tvář Bohu, jako by hledal svou podstatu; dalo by se říci, že hledá, jak by sám sebe definoval. Dnes bychom řekli, že hledá svou „identitu“. Konstatování, že člověk je „sám“ uprostřed viditelného světa a zvláště mezi živými bytostmi, má v tomto hledání záporný význam, neboť vyjadřuje, co člověk „není“. Přesto konstatování, že se nemůže podstatně ztotožnit s viditelným světem jiných živých bytostí (*animalia*), má zároveň pro toto primární bádání kladný aspekt. I když takové konstatování není ještě úplnou definicí, přesto je jedním z jejích prvků. Přijímáme-li aristotelskou tradici v logice a v antropologii, je

nutné definovat tento prvek jako „genus proximum“ [nejbližší nadřazený rod].⁽²⁾

6. Jahvistický text nám však umožňuje objevit také další prvky v onom úchvatném úryvku, v němž se člověk nachází sám tváří v tvář Bohu především proto, aby vyjádřil, skrze první „sebedefinování“, vlastní sebepoznání jako prvotní a základní projev lidství. Sebepoznání jde ruku v ruce s poznáním světa, všech viditelných tvorů, všech živých bytostí, kterým člověk dal jméno, aby vůči nim potvrdil svou odlišnost. Toto vědomí tedy zjevuje člověka jako toho, kdo vlastní *poznávací schopnost vzhledem k viditelnému světu*. Tímto poznáním, které mu dává jistým způsobem vyjít z vlastního bytí, *zjevuje člověk současně sám sebe sobě samému v celé osobitosti svého bytí*. Není pouze podstatně a subjektivně sám. Samota znamená také subjektivitu člověka, která se konstituuje skrze sebepoznání. Člověk je sám, protože je „odlišný“ od viditelného světa, od světa živých bytostí. Při rozboru textu knihy Genesis jsme v jistém smyslu svědky toho, jak se člověk prvním aktem sebeuvědomění „odlišuje“ před Hospodinem Bohem od celého světa živých bytostí (*animalia*) a jak se odhaluje sám sobě a zároveň potvrzuje sám sebe ve viditelném světě jako „osobu“. Onen proces, tak pronikavě narýsovaný v Gn 2,19-20, proces hledání vlastní definice, nevede jen k tomu, aby poukázal – tím, že navážeme

⁽²⁾ Esenciální (podstatná) definice je tvrzení, které vysvětluje esenci či povahu (angl. nature) věci. Definice je esenciální, jestliže můžeme věc definovat pomocí jejího nejbližšího nadřazeného rodu (*genus proximum*) a specifické diference (druhového rozdílu, *differentia specifica*). Proximální genus ve svém obsahu zahrnuje všechny esenciální prvky rodů (*genera*) nad ním, a zahrnuje tedy všechna bytí svoji povahou (*nature*) příbuzná či podobná definované věci; druhové rozdíly na druhé straně přinášejí distinktivní prvek, který tuto věc odděluje od všech ostatních podobné povahy (*nature*) tím, že ukazuje, čím se odlišuje ode všech ostatních, s nimiž by mohla být mylně ztotožněna. „Člověk“ je definován jako „rozumový živočich“; „živočich“ je jeho proximální genus, „rozumový“ je jeho druhový rozdíil (*differentia specifica*). Proximální genus „živočich“ zahrnuje ve svém obsahu všechny esenciální prvky genera nad ním, protože živočich je „vnímající, živá, materiální substance“ (...). Druhový rozdíil „rozumový“ je tím jedním distinktivním prvkem, který odlišuje „člověka“ od každého jiného „živočicha“. Činí ho tedy samostatným druhem a odděluje ho od každého jiného „živočicha“ a každého jiného rodu (*genus*) nad živočichem včetně rostlin, neživých těles a látky. A navíc, jelikož druhový rozdíil je distinktivním prvkem podstaty člověka, zahrnuje všechny charakteristické „vlastnosti“, které náleží povaze člověka, *jakožto člověka*, totiž schopnost řeči, morálka, státní zřízení, náboženství, nesmrtelnost etc., tedy skutečnosti, jež chybí všem ostatním bytím v tomto fyzickém světě (BITTLE, C. N., *The Science of Correct Thinking*, Logic, Milwaukee 1947, s. 73–74).

na aristotelskou tradici – na *genus proximum*, který je ve 2. kapitole Genese vyjádřen slovy: „pojmenoval je“; tomu odpovídá specifická „*differentia*“ [druhá odlišnost], již je podle Aristotela *nous, zóon noetikón*. Takový proces také vede k *prvnímu náčrtu* lidské bytosti jako *lidské osoby* s vlastní subjektivitou, jež ji charakterizuje.

Přerušme zde analýzu významu prvotní samoty člověka. Vrátime se k ní v následujících kapitolách.

VI.

ČLOVĚK OD PRVOTNÍ SAMOTY K VĚDOMÍ, JEŽ HO ČINÍ OSOBOU

24. října 1979

1. V předcházející úvaze jsme začali rozebírat význam prvotní samoty člověka. Podnět nám k tomu dal jahvistický text, zvláště pak následující slova: „Není dobré, aby člověk byl sám: Učiním mu pomoc jemu rovnou“ (Gn 2,18). Rozbor příslušných úryvků z knihy Genesis (2. kap.) nás přivedl k překvapivým závěrům, které se týkají antropologie, to je základní vědy o člověku, jež je zahrnuta v této knize. Starobylý text totiž načrtává poměrně lapidárními výpověďmi člověka jako *osobu se subjektivitou, jež ho charakterizuje*.

Když prvnímu člověku, takto utvořenému, Hospodin Bůh dává příkaz, který se týká všech stromů rostoucích v „zahradě Eden“, především onoho stromu poznání dobrého i zlého, obdrží charakter člověka nové momenty, totiž volbu a sebeurčení, člověk totiž disponuje svobodnou vůlí. Takto se obraz člověka coby osoby vybavené vlastní subjektivitou před námi objeví ve svém prvním náčrtu jako dokončený.

Do pojmu prvotní samoty je zahrnuto sebeuvědomění i sebeurčení. Fakt, že člověk je „sám“, v sobě skrývá takovou ontologickou strukturu a zároveň je ukazatelem autentického pochopení. Bez tohoto nemůžeme správně chápat následující slova, jež tvoří předehru ke stvoření první ženy: „Učiním mu pomoc.“ Především se však bez onoho tak hlubokého významu prvotní samoty člověka nedá pochopit a správně vysvětlovat celá situace člověka coby stvořeného „k obrazu Božímu“, což je situace první a vlastně původní Smlouvy s Bohem.

2. Tento člověk, o němž vyprávění první kapitoly říká, že byl stvořen „k Božímu obrazu“, se ukazuje v druhém vyprávění jako *subjekt Smlouvy*, tj. subjekt ustavený jako osoba, ustavený coby „*partner Absolutna*“, neboť musí vědomě rozlišovat a volit mezi dobrem a zlem, mezi životem a smrtí. Slova prvního přikázání Hospodina Boha (Gn 2,16-17), která hovoří přímo o podřízenosti a závislosti člověka-tvora ve vztahu ke svému Stvořiteli, nepřímo odhalují právě takovou rovinu lidství jako subjektu Smlouvy a „*partnera Absolutna*“. „*Člověk je „sám“*, to znamená, že skrze vlastní lidství, skrze to, čím je, je současně konstituován v jedinečném, výlučném a neopakovatelném vztahu k samotnému Bohu. Antropologická definice, obsažená v jahvistickém textu, se blíží tomu, co vyjadřuje teologická definice člověka, kterou nacházíme v prvním vyprávění o stvoření: „*Učíňme člověka, aby byl naším obrazem*“ (Gn 1,26).

3. Takto utvořený člověk patří do viditelného světa, je tělem mezi těly. Budeme pokračovat a v jistém smyslu zrekonstruujeme význam prvotní samoty a aplikujeme ho na člověka v jeho totalitě. Tělo, skrze něž se člověk podílí na stvořeném viditelném světě, mu zároveň umožňuje si uvědomit, že je „sám“. Jinak by totiž nebyl schopen dojít k onomu přesvědčení, ke kterému dospěl (srov. Gn 2,20), kdyby mu tělo nepomohlo to pochopit tím, že celou věc učinilo zřejmou. Uvědomění si samoty by se mohlo zcela rozplynout právě kvůli tělu samotnému. Člověk, *adam*, by mohl na základě zkušenosti vlastního těla dojít k závěru, že je podstatně podobný jiným živým bytostem (*animalia*). Avšak, jak čteme, nedospěl k tomuto závěru, ba naopak dospěl k přesvědčení, že je „sám“. Jahvistický text nikdy nemluví přímo o těle; dokonce i tehdy, když říká, že „Hospodin Bůh stvořil člověka z prachu země“, mluví o člověku, ne o těle. Vyprávění vzaté ve svém celku nám přesto poskytuje dostatečné základy, abychom vnímali člověka, stvořeného ve viditelném světě, právě jako tělo mezi těly.

Rozbor jahvistického textu nám kromě toho dovoluje *spojit prvotní samotu člověka s uvědoměním si těla*. Skrze ně se člověk odlišuje

od všech *animalia* a „odděluje se od nich“ a skrze ně je také *osobou*¹. Je možno s jistotou tvrdit, že takto utvořený člověk si uvědomuje a současně hluboce vnímá smysl vlastního těla, a to na základě zkušenosti prvotní samoty.

4. Druhé vyprávění o stvoření nás nejen přivedlo k právě získaným vhledům, ale umožní nám navíc jejich další rozvinutí.

Když na počátku jahvistického textu, ještě předtím, než se mluví o stvoření člověka „z prachu země“, čteme, že „nikdo neobdělával půdu. Jen záplava vystupovala ze země a napájela celý zemský povrch“ (Gn 2,5-6), právem spojujeme tento úryvek s tou pasáží prvního vyprávění, kde je vyjádřen božský příkaz: „Naplňte zemi, podmaňte si ji a vládnete...“ (Gn 1,28). Druhé vyprávění naráží výslovně na *práci, kterou člověk vykonává při obdělávání země*. První zásadní prostředek pro vládu na zemi se nachází v člověku samotném. Člověk může vládnout zemi, protože pouze on – a nikdo z jiných živých bytostí – je schopen „ji obdělávat“ a přeměňovat ji podle svých potřeb („vyváděl vodu z kanálů, aby zavlažoval půdu“). Zdá se, že tento, třebaže jen hrubý, náčrt specificky lidské činnosti je součástí definice člověka, jak vysvítá z rozboru jahvistického textu. Následně je možné potvrdit, že tento náčrt je vlastní prvotní samotě a je součástí *toho rozměru samoty, jímž je člověk již od začátku přítomný ve viditelném světě jako tělo mezi těly a tím objevuje smysl vlastní tělesnosti*.

K tomuto tématu se vrátíme v následující meditaci.

Poznámky

¹ Je zřejmé, že tělo není osoba, nýbrž člověk si skrze tělo uvědomuje svou prvotní samotu. Paradoxně právě tělo, které ho viditelně a vnějškově spojuje s jinými „animalia“, chápané ve svém významu prvotní samoty, se stává faktorem, jímž se v člověku zřejmě realizuje jeho transcendentní a osobní subjektivita. Tímto tvrzením se dostáváme k počátkům geneze teologie těla.

VII.

V SAMÉ DEFINICI ČLOVĚKA
JE ALTERNATIVA MEZI SMRTÍ A NESMRTELNOSTÍ

31. října 1979

1. Bude vhodné ještě jednou se vrátit k významu prvotní samoty člověka, tak jak vyplývá především z rozboru takzvaného jahvistického textu Gn 2. Biblický text nám umožňuje, jak jsme již konstatovali v minulých úvahách, klást důraz nejen na vědomí lidského těla (člověk je stvořen ve viditelném světě jako „tělo mezi těly“), ale také na jeho vlastní význam.

Máme-li na paměti velkou stručnost biblického textu, není ovšem možné příliš rozšiřovat jeho důsledky. Je však jisté, že se zde dotýkáme ústředního problému antropologie. Zdá se, že vědomí těla se v tomto případě ztotožňuje s objevem složitosti vlastní struktury, jež na základě filozofické antropologie koneckonců spočívá ve vztahu duše a těla. Jahvistické vyprávění to vyjadřuje svým jazykem (tj. svou vlastní terminologií), když říká: *„I vytvořil Hospodin Bůh člověka z prachu země a vdechl mu v chřípí dech života. Tak se stal člověk živým tvorem“* (Gn 2,7).⁽¹⁾ A právě tento člověk, „živá bytost“, se stále odlišuje od všech ostatních živých bytostí viditelného světa. Předpokladem tohoto odlišování člověka je právě fakt, že pouze on je schopen „obdělávat zemi“ (Gn 2,5) a „podmanit si ji“ (Gn 1,28). Lze říci, že vědomí „nadřazenosti“, vepsané do definice lidství, vzniká hned od počátku na základě praxe nebo chování pro člověka příznačného. Toto vědomí s sebou

⁽¹⁾ Biblická antropologie rozlišuje v člověku ne tolik „tělo“ a „duši“, jako spíše „tělo“ a „život“. Biblický autor zde prezentuje udělení daru života prostřednictvím „dechu“, který nepřestává být vlastnictvím Boha. Jestliže ho Bůh vezme, člověk se vrátí v prach, z něhož byl vzat (srov. Job 34,14–15; Žl 104,29nn).

nese zvláštní vnímání významu vlastního těla, který vyvěrá právě z faktu, že člověku přísluší „obdělávat zemi“ a „podmanit si ji“. To všechno by nebylo možné bez typicky lidského tušení významu vlastního těla.

2. Zdá se, že je tedy třeba mluvit především o tomto aspektu spíše než o problému antropologické složitosti v metafyzickém smyslu. Jestliže prvotní popis lidského vědomí, jak jej uvádí jahvistický text, zahrnuje do celku vyprávění také tělo, jestliže skrývá jakési první svědectví o objevu vlastní tělesnosti (ba dokonce, jak bylo řečeno, vnímání významu vlastního těla), to všechno se ukáže v pravém světle nikoliv na základě nějaké prvopočáteční metafyzické analýzy, nýbrž na základě konkrétní, velmi jasné subjektivity člověka. Člověk není subjektem jen pro své sebevědomí a sebeurčení, nýbrž i na základě vlastního těla. *Struktura tohoto těla je taková, že mu umožňuje být autorem navýsost lidské činnosti.* V této činnosti tělo vyjadřuje osobu. To je pak v celé své materiálnosti („vytvořil člověka z prachu země“) jakoby přístupné a průzračné, takže umožňuje objasnit, kdo člověk díky struktuře svého vědomí a svého sebeurčení je (a kým by měl být). V tom tkví základní vnímání významu vlastního těla, který nelze neobjevit při rozboru prvotní samoty člověka.

3. S takovým základním chápáním významu vlastního těla je člověk coby subjekt Staré smlouvy se Stvořitelem postaven před tajemství stromu poznání. *„Z každého stromu zahrady smíš jíst. Ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez. V den, kdy bys z něho pojedl, propadneš smrti“* (Gn 2,16-17). Prvotní význam samoty člověka má základ ve zkušenosti existence, kterou obdržel od Stvořitele. Tato lidská existence je charakterizována právě subjektivitou, jež zahrnuje i význam těla. Avšak mohl člověk, který ve svém prvotním vědomí zná výlučně zkušenost existování, a tedy života, chápat, *co znamená slovo „zemřes“?* Byl by schopen *dospět k pochopení* smyslu tohoto slova skrze složitou strukturu života, kterou mu dal „Hospodin Bůh... když mu vdechl do chřípí dech života“? Je třeba připustit, že toto úplně nové slovo se objevilo na horizontu vědomí člověka, aniž by

je někdy zakusil ve skutečnosti, a že se zároveň toto slovo před ním objevilo jako *radikální antiteze všeho, čím byl člověk vybaven*.

Člověk slyšel slovo „zemřeš“ poprvé, aniž by s ním byl nějak obeznámen v dosavadní zkušenosti; avšak na druhé straně nemohl nespojovat význam smrti s tou dimenzí života, jíž se dosud těšil. Slova Hospodina Boha, jimiž se obrací k člověku, potvrzují existenciální závislost, která z člověka činí bytí omezené a ze své přirozenosti přístupné neexistenci. Následující slova problém smrti kladou pod podmínku: „*V den, kdy bys z něj pojedl, propadneš smrti.*“ Člověk, který slyšel taková slova, měl najít jejich pravdivost v samé vnitřní struktuře vlastní samoty. A koneckonců záviselo na něm, na jeho rozhodnutí a svobodné volbě, zda v oné samotě vstoupí do kruhu antiteze, kterou mu Stvořitel zjevil zároveň se stromem poznání dobrého i zlého, takže vlastní zkušeností zakusí umírání a smrt. Když člověk naslouchal slovům Hospodina Boha, měl pochopit, že strom poznání zapustil kořeny nejen do „zahrady v Edenu“, nýbrž také do jeho lidství.¹ Kromě toho měl také pochopit, že onen tajemný strom v sobě skrýval dimenzi samoty do té doby nepoznanou; tímto rozměrem samoty ho Stvořitel vybavil uprostřed světa živých bytostí, kterým člověk – před samým Stvořitelem – „dával jména“, aby pochopil, že žádná z nich mu není podobná.

4. Když tedy již byl stanoven základní význam jeho těla skrze odlišení od ostatních tvorů, když se tím stalo zřejmým, že „neviditelné“ určuje člověka více než „viditelné“, tehdy mu byla prezentována alternativa, Bohem úzce a přímo spojená se stromem poznání dobrého a zlého. *Tato alternativa mezi smrtí a nesmrtelností*, která se vynořuje z Gn 2,17, jde za eschatologický význam nejen těla, nýbrž samého lidství odlišného od všech živých bytostí, od „těl“. *Tato alternativa se však týká zcela zvláštním způsobem těla stvořeného „z prachu země“.*

Abychom neprodlužovali ještě více tento rozbor, omezíme se na konstatování, že alternativa mezi smrtí a nesmrtelností vstupuje již od počátku do definice člověka a že patří „od počátku“ k významu jeho samoty tváří v tvář samému Bohu. Tento prvotní význam

samoty, proniknutý alternativou mezi smrtí a nesmrtelností, má také fundamentální význam pro celou teologii těla.

Tímto konstatováním zatím uzavíráme naše úvahy o významu prvotní samoty člověka. Toto konstatování, které se vynořuje jasným a pronikavým způsobem z textů knihy Genesis, vede také k tomu, abychom uvažovali jak o textech, tak o člověku, který snad má příliš chabé poznání pravdy, jež se ho týká a jež je skryta již v prvních kapitolách Bible.

Poznámky

¹ Hospodinův příkaz je již jakýmsi způsobem vepsán do konstitutivní přirozenosti prvotního člověka. Z tohoto úryvku vyplývá, že způsob, jakým Adam vyšel z prvotní samoty, závisí také na jeho svobodné volbě. Mohl vyústit do „panenské“ odevzdanosti, vědomé si konstitutivní závislosti na Bohu, a místo toho skončil hříchem v antitezi umírání. Kořeny stromu poznání dobrého i zlého, přítomné také v lidství člověka, jsou překrásným obrazem, který vyjadřuje nynější svobodu již od jejího prvotního stavu, tajemně schopnou jít také proti zákonům Boha.

VIII.

PRVOTNÍ JEDNOTA MUŽE
A ŽENY V LIDSTVÍ

7. listopadu 1979

1. Slova knihy Genesis „Není dobré, aby člověk byl sám“ (Gn 2,18), jsou jakousi předehrou k vyprávění o stvoření ženy. Zároveň s tímto vyprávěním se význam prvotní samoty stává součástí významu prvotní jednoty; klíčem k této prvotní jednotě jsou slova Gn 2,24, na něž se odvolává Kristus ve svém rozhovoru s farizeji: „Proto opustí muž otce i matku a připojí se k své manželce a budou ti dva jedno tělo“ (Mt 19,5). Cituje-li Kristus při svém odvolání na „počátek“ tato slova, bude pro nás vhodné upřesnit význam oné prvotní jednoty, která svými kořeny sahá k faktu stvoření člověka jako muže a ženy.

Vyprávění první kapitoly Genese nezná problém prvotní samoty člověka: vždyť člověk je od počátku „muž a žena“. Naopak jahvistický text druhé kapitoly nás opravňuje uvažovat nejprve pouze o člověku, neboť skrze tělo náleží do viditelného světa, avšak přesahuje ho; následně nám umožňuje uvažovat o tomtéž člověku, ale prostřednictvím duality pohlaví. Tělesnost a pohlavnost nejsou zcela totožné. Ačkoliv lidské tělo ve své normální konstituci v sobě nese znaky pohlaví a je od přirozenosti mužské nebo ženské, přesto *fakt, že člověk je „tělo“, patří ke struktuře osobního subjektu mnohem hlouběji než fakt, že je ve své somatické struktuře také mužem nebo ženou*. Proto význam prvotní samoty, který se může vztahovat prostě na „člověka“, podstatně předchází významu prvotní jednoty. Ta má totiž základ v mužství nebo ženství, jakoby ve dvou „vtěleních“, tj. ve dvou podobách „bytí tělem“ téže lidské bytosti, stvořené „k Božímu obrazu“ (Gn 1,27).

2. Sledujeme-li jahvistický text, v němž je stvoření ženy popsáno odděleně (Gn 2,21-22), musíme mít současně před očima onen „Boží obraz“ z prvního vyprávění o stvoření. Druhé vyprávění uchovává ve svém jazyku i stylu všechny charakteristiky jahvistického textu. Způsob vyprávění se shoduje se způsobem myšlení a vyjadřování v době, do níž text patří. Podle současné filozofie náboženství a jazyka lze říci, že se jedná o mýtickou mluvu. V tomto případě totiž výraz „mýtus“ neoznačuje vybájený obsah, nýbrž prostě archaický způsob vyjadřování hlubšího obsahu. Bez nejmenších obtíží pod vrstvou starého vyprávění objevíme onen obsah, který dokáže strhnout svou kvalitou a hutností v něm ukryté pravdy. Dodejme, že druhé vyprávění o stvoření člověka si uchovává až do jistého momentu formu dialogu mezi člověkem a Bohem Stvořitelem, což je zvláště patrné v *oné etapě, v níž je člověk (adam) definitivně stvořen jako muž a žena (’iš-’iššá)*.⁽¹⁾ Stvoření se uskutečňuje téměř současně ve dvou dimenzích; úkon Hospodina Boha, který tvoří, probíhá ve vzájemném vztahu s procesem lidského sebeuvědomování.

3. Hospodin Bůh tedy říká: „*Není dobré, aby člověk byl sám. Učiním mu pomoc jemu rovnou*“ (Gn 2,18). A člověk v ten samý čas potvrzuje svou vlastní samotu (Gn 2,20). Potom čteme: „*I uveďl Hospodin na člověka mrákotu, až usnul. Vzal jedno z jeho žeber a uzavřel to místo masem. A Hospodin utvořil z žeber, které vzal z člověka, ženu*“ (Gn 2,21-22). Vezmeme-li v úvahu zvláštnost mluvy, musíme nejdříve rozpoznat, že mrákota knihy Genesis, do níž člověka ponořil Hospodin Bůh, aby se připravil na nový stvořitelství, nám dává materiál k přemýšlení. Na pozadí současné mentality, navyklé – na základě analýzy nevědomí – na spojování světa snů se sexuálními obsahy, může ona mrákota vzbudit zvláštní

⁽¹⁾ Hebrejský výraz *’adam* vyjadřuje kolektivní pojem lidského druhu, totiž člověka, který reprezentuje lidstvo. (Bible definuje jednotlivce výrazem „syn člověka“, *ben’adam*.) Protiklad *’iš* a *’iššá* podtrhuje pohlavní odlišnost (jako řecké *anēr* a *gynē*).

Po stvoření ženy biblický text nadále nazývá prvního člověka *’adam* (s určitým členem), vyjadřuje tak jeho „*corporate personality*“, poněvadž se stal „*otcem lidstva*“, jeho prarodičem a reprezentantem, stejně jako později Abraham byl uznán za „*otce věřících*“ a Jakub byl ztotožňován s Izraelem – vyvoleným národem.

asociaci.⁽²⁾ Nicméně biblické vyprávění, jak se zdá, jde za dimenzi lidského nevědomí. Připustí-li se pak významná odlišnost slovníku, je možno uzavřít, že člověk (*ʾadam*) upadá do oné mrákovy, aby se probudil jako „muž“ a „žena“. Vždyť poprvé narážíme na rozlišení *ʾiš* a *ʾiššá* v Gn 2,23. Snad tedy tato *analogie spánku* nepoukazuje tolik na přechod z vědomí do nevědomí, jako spíše na specifický návrat do „ne-bytí“ (spánek má v sobě prvek zániku vědomé existence člověka), totiž momentu, jenž předcházela stvoření, *aby se z něho z tvůrčí iniciativy Boha mohl osamocený člověk znovu vynořit ve své duální jednotě muže a ženy.*⁽³⁾

V každém případě ve světle kontextu Gn 2,18-20 není nejmenší pochyby, že člověk upadá do oné „mrákovy“ s touhou najít bytost sobě podobnou. Můžeme-li prostřednictvím analogie se spánkem mluvit i o snu, musíme říci, že onen biblický archetyp nám umožňuje přijmout za obsah tohoto snu „druhé já“. To je také osobní a má rovněž vztah k situaci prvotní samoty, to je k celému procesu

⁽²⁾ Adamova mrákota (v hebrejštině *tardemá*) je hluboký spánek (latinsky *sopor*; anglicky *sleep*), do něhož člověk upadne bez vědomí a beze snů (Bible má totiž jiný termín pro označení snu: *halom*) Srov. Gn 15,12; 1 Sam 26,12.

Freud naopak zkoumá obsah snů (latinsky *somnium*; anglicky *dream*), které se vytvářejí z psychologických prvků „vytěsněných do nevědomí“ a podle něho umožňují, aby se vynořily nevědomé obsahy, které jsou prý nakonec vždy sexuální.

Tato idea je přirozeně biblickému autorovi zcela cizí.

V teologii jahvistického autora podtrhuje mrákota, do níž dá Bůh upadnout prvnímu člověku, *vylučnost Boží činnosti* při díle stvoření ženy; muž v něm neměl žádnou vědomou účast. Bůh používá pouze jeho „žebro“, aby zdůraznil společnou přirozenost muže a ženy.

⁽³⁾ „Mrákota“ (*tardemá*) je výraz, který se objevuje v Písmu svatém, když během snu nebo hned po něm má dojít k mimořádným událostem (srov. Gn 15,12; 1 Sam 26,12; Iz 29,10; Job 4,13 a 33,15). Septuaginta překládá *tardemá* slovem *ekstasis* (*extáze*). V Pentateuchu se objeví *tardemá* ještě jednou v tajemném kontextu: Abram připravil na příkaz Hospodina oběť zvířat a zaháněl od nich dravé ptáky: „Když se slunce chýlilo k západu, padly na Abrama mrákovy. A hle, padl na něho přístrach...“ (Gn 15,12). Právě tehdy Hospodin začíná mluvit a uzavírá s ním smlouvu, jež je vrcholem zjevení daného Abramovi. – Tato scéna se jistým způsobem podobá scéně z Getsemanské zahrady: Ježíše „se zmocnila hrůza a úzkost...“ (Mk 14,33) a našel apoštolů, „jak zármutkem usnuli“ (Lk 22,45). – Biblický autor připouští u prvního člověka jistý způsob nedostatku a samoty („Není dobré, aby člověk byl sám“; „ale pro člověka se nenašla pomoc jemu rovná“), ne-li strachu. Snad tento stav vyvolá „spánek způsobený smutkem“ nebo snad jako u Abrama „z temného přístrachu“ ne-bytí; jako na prahu díla stvoření: „země byla pustá a prázdná a nad propastnou tůň byla tma“ (Gn 1,2).

V každém případě, podle obou textů, v nichž Pentateuch či spíše kniha Genesis mluví o hlubokém spánku (*tardemá*), dochází k zvláštnímu Božímu zásahu, to je ke „svazku“ (smlouvě), plnému důsledků pro celé dějiny spásy: Adam dává počátek lidskému pokolení, Abram vyvolenému národu.

stabilizace lidské identity ve vztahu k celku živých bytostí (*anima-lia*), totiž procesu „odlišení se“ člověka od takového prostředí. Tím je kruh samoty člověka-osoby prolomen, protože první „člověk“ se probouzí ze svého snu jako „muž a žena“.

4. Žena je utvořena „z žebra“, které Hospodin Bůh vyňal z člověka. Přihlédneme-li k archaickému, metaforickému a obraznému způsobu vyjadřování myšlenky, můžeme konstatovat, že se zde jedná o homogenitu celého bytí obou; taková homogenita se týká především těla, tedy somatické struktury, a je potvrzena také prvními slovy muže ke stvořené ženě: „Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla“ (Gn 2,23).⁽⁴⁾ A přesto se uvedená slova týkají také lidství člověka-muže. Je třeba je číst v kontextu tvrzení, jež byla vyslovena před stvořením ženy, v nichž, ačkoliv ještě neexistuje „vtělení“⁽⁵⁾ člověka, je žena definována jako „pomoc jemu rovná“ (srov. Gn 2,18 a 2,20).⁽⁵⁾ *Žena je tak tedy v jistém smyslu stvořena na základě téhož lidství. Somatická homogenita je navzdory odlišnosti v konstituci spojené s pohlavní rozdílností tak zřejmá, že když se člověk (muž) probudí ze spánku přinášejícího nové zrození, ihned ji vyjadřuje, když říká: „Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla! Ať muženou se nazývá, vždyť z muže vzata jest“ (Gn 2,23). Tímto způsobem člověk (muž) projevuje poprvé*

⁽⁴⁾ Je zajímavé si všimnout, že pro dávné Sumery, znak klínového písma pro „žebro“ byl shodný s tím, který označoval „život“. Co se pak týče jahvistického vyprávění, podle určitého výkladu Gn 2,21 Bůh spíše žebro masem pokrýl (místo aby to místo masem uzavřel) a tím způsobem „utváří“ ženu, která bere svůj počátek „z těla a z kostí“ prvního člověka (muže).

V biblickém jazyce to je definice pokrevnosti nebo příslušnosti k témuž pokolení (např. srov. Gn 29,14). Žena patří k témuž „druhu“ jako člověk čili *adam*, odlišuje se tak od ostatních, dříve stvořených živých bytostí. V biblické antropologii „kosti“ vyjadřují velmi důležitou složku těla; Hebrejové totiž neměli vyhraněné rozlišení mezi tělem a duší (tělo bylo považováno za vnější projev osobnosti), „kosti“ prostě znamenaly „*pars pro toto*“, lidské bytí (srov. Žl 139,15 – „Tobě nezůstala skrytá jediná z mých kostí.“).

„Kost z mých kostí“ lze tedy chápat ve smyslu vztahu jako „bytí z bytí“. „Tělo z těla“ znamená, že žena prezentuje tutéž osobnost, jakou má muž, i když má jiné fyzické charakteristiky. – Ve „svatebním zpěvu“ prvního muže výraz „kost z mých kostí a tělo z mého těla“ je jistá forma superlativu podtržená trojným opakováním: „Toto“, „ta“, „to“. (V italštině jsou zde tři femininní tvary: *questa, essa, la* – pozn. překl.).

⁽⁵⁾ Je obtížné přesně přeložit hebrejský výraz *ezer kenegdó*. Evropské jazyky mají celou škálu překladů. Např. latina „*adiutorium ei conveniens sicut oportebat iuxta eum*“; němčina „*eine Hilfe... die ihm entspricht*“; francouzština „*égal vis-à-vis de lui*“; italština „*un aiuto che gli sia simile*“; španělština „*como él que le ayude*“; angličtina „*a helper fit for him*“; polština „*odpowiednia all niego pomoc*“. Protože termín „*pomoc*“, jak se zdá, naznačuje pojem „komplementarity“ či lépe „přesné shody“, termín „*podobná*“ se spojuje spíše s pojmem „podobnosti“, ale v jiném smyslu než podobnost člověka s Bohem.

radost, a dokonce vytržení, k jakému předtím neměl důvod, protože neměl bytost podobnou sobě. Radost z jiné lidské bytosti, z druhého „já“, dominuje slovům člověka (muže) proneseným při pohledu na ženu. To všechno přispívá k tomu, aby bylo možné stanovit plný význam prvotní jednoty. Slovo je tu málo, ale každé má velkou váhu. Musíme tedy vzít v úvahu fakt, jak to učiníme ještě později, že onu první ženu „utvořenou z žebra“ vyňatého Bohem z člověka (muže), muž ihned přijal jako pomoc sobě rovnou.

A k tomuto tématu, totiž významu prvotní jednoty muže a ženy v lidství, se vrátíme ještě v následující meditaci.

Poznámky

¹ Text, jakož i jiné analogické úryvky, které mu předcházejí, nesmějí dávat pomýšlet na dvě chronologická stadia stvoření člověka. Spíše určuje existenci dvou úrovní významu bytí lidského těla. Chce se zdůraznit, že tělesnost a pohlavnost se neztotožňují úplně, nýbrž že je podstatně „dřívější“ význam těla než jeho bytí, také nutně pohlavní. Je to jeho bytí prvotní samoty, které se prostě týká člověka „před“ jeho bytím (jako) muže a ženy.

IX.

SKRZE SPOLEČENSTVÍ OSOB
SE ČLOVĚK STÁVÁ BOŽÍM OBRAZEM

14. listopadu 1979

1. Z vyprávění knihy Genesis jsme zjistili, že „definitivní“ stvoření člověka spočívá ve stvoření jednoty dvou bytostí. Jejich jednota ukazuje především na identitu lidské přirozenosti; dualita ukazuje na to, co na základě této identity tvoří mužství a ženství člověka. Tato ontologická dimenze jednoty a duality má zároveň axiologický⁽¹⁾ význam. Z textu Gn 2,23 a z celého kontextu jasně vyplývá, že člověk byl stvořen před Bohem jako zvláštní hodnota („Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré.“ – Gn 1,31), ale také jako zvláštní hodnota pro člověka samého: zaprvé, že je „člověkem“; a zadruhé, protože „žena“ je pro muže a naopak „muž“ je pro ženu. Zatímco první kapitola Genesis vyjadřuje tuto hodnotu čistě teologickou (a nepřímo metafyzickou) formou, druhá kapitola naopak odhaluje tak řečeno první okruh zkušenosti, žité člověkem jako hodnota. Tato zkušenost je vepsána již do významu prvotní samoty a pak do celého vyprávění o stvoření člověka jako muže a ženy. Stručný text Gn 2,23, který obsahuje slova prvního člověka při pohledu na stvořenou ženu, „vzatou z něho“, lze považovat za prototyp biblické Velepísně. A je-li možné číst dojmy a emoce skrze tak vzdálená slova, je možné se pokusit o odvážné tvrzení, že hloubka a síla této první a „prvotní“ emoce člověka-muže z lidství ženy a zároveň z ženství jiné lidské bytosti se zdá být něčím jedinečným a neopakovatelným.

⁽¹⁾ Axiologie – učení o povaze hodnot, o jejich vzájemných vztazích i poměru ke společenským a kulturním faktorům; teorie hodnot.

2. Tímto způsobem se význam prvotní jednoty člověka skrze mužství a ženství vyjadřuje jako překonání hranice samoty a zároveň jako potvrzení – vůči oběma lidským bytostem – všeho toho, co v samotě konstituuje „člověka“. Samota je v biblickém vyprávění cestou, která vede k oné jednotě, kterou společně s II. vatikánským koncilem můžeme nazvat *communio personarum* [společenství osob].⁽²⁾ Jak jsme konstatovali již dříve, člověk ve své prvotní samotě získává osobní vědomí v procesu „odlišení se“ ode všech živých bytostí (*animalia*) a zároveň se v této samotě otevírá sobě příbuzné bytosti, kterou Genesis (2,18,20) definuje jako „pomoc jemu rovná“. Toto otevření je pro člověka-osobu rozhodující ne méně, ba snad ještě více, než samo „odlišení se“. Samota člověka jahvistického vyprávění se nám prezentuje nejen jako první objev charakteristické transcendence vlastní osoby, nýbrž také jako objev vhodného vztahu „k“ osobě, a tedy jako otevření se „společenství osob“ a jeho očekávání.

Mohl by se užívat i výraz „komunita“, kdyby nebyl tak obecný a kdyby neměl tolik významů. „*Communio*“ (společenství) je mnohem přesnější, neboť poukazuje právě na onu „pomoc“, která pramení v jistém smyslu z prostého faktu existence jako osoba „vedle“ osoby. V biblickém vyprávění se tento fakt stává „*eo ipso*“ – sám v sobě – existencí osoby „pro“ osobu, neboť člověk ve své prvotní samotě byl již v tomto vztahu. To potvrzuje v záporném smyslu právě svojí samotou. Kromě toho se společenství osob mohlo utvořit pouze na základě „dvojnásobné samoty“ muže a ženy, totiž jako setkání v jejich „odlišnosti“ od světa živých bytostí (*animalia*), které dávalo oběma možnost být a existovat ve zvláštní vzájemnosti. Pojem „pomoc“ vyjadřuje také tuto vzájemnost v existenci, kterou by žádná jiná živá bytost nemohla zajistit. Nezbytným pro tuto vzájemnost bylo všechno, co jako konstitutivní bylo základem nejen samoty každého

⁽²⁾ „Bůh však nestvořil člověka osamoceneného; od počátku ‘jako muže a ženu je stvořil’ (Gn 1,17). Jejich spojením vzniká první forma osobního společenství [lat. *communio personarum*, pozn. překl.]“ (*Gaudium et spes*, 12).

z nich, ale též jejich sebepoznání a sebeurčení čili jejich subjektivitu a vědomí významu vlastního těla.

3. Vyprávění o stvoření člověka v první kapitole již od začátku a přímo tvrdí, že člověk byl stvořen, „aby byl obrazem Božím“, jako muž a žena. Kdežto vyprávění druhé kapitoly nemluví o „Božím obrazu“, ale způsobem sobě vlastním zjevuje, že úplné a definitivní stvoření člověka (podrobeného nejdříve zkušenosti prvotní samoty) se vyjadřuje tehdy, když vzniká ono „*communio personarum*“, které muž a žena vytvářejí. Tak se jahvistické vyprávění shoduje s obsahem prvního vyprávění. Chceme-li naopak také z jahvistického textu vyčíst pojem „Božího obrazu“, můžeme tak vyvodit, že *se člověk stal „obrazem a podobou“ Boha nejen skrze své lidství, nýbrž také skrze společenství osob*, které muž a žena od počátku vytvářejí. Funkcí obrazu je to, že zrcadlí vzor, reprodukuje vlastní prototyp. Člověk se nestává Božím obrazem ani tak v momentu samoty, jako spíše v momentu společenství. Vždyť je již „od počátku“ nejen obrazem, v němž se zrcadlí samota Osoby, která řídí svět, nýbrž také a podstatně obrazem nepozorovatelného božského společenství Osob.

Tímto způsobem by mohlo druhé vyprávění také připravovat pochopení trojičního pojetí „Božího obrazu“, i když to se objevuje pouze v prvním vyprávění. To ovšem není bez významu také pro teologii těla, a snad to tvoří dokonce nejhlubší teologický aspekt všeho, co se dá o člověku říci. V tajemství stvoření – na základě prvotní a konstitutivní „samoty“ svého bytí – byl člověk vybaven hlubokou jednotou mezi tím, co je v něm lidsky a skrze tělo mužské, a tím, co je v něm lidsky a skrze tělo ženské. Na to všechno sestoupilo již od počátku požeňování plodnosti, spojené s lidským plozením (srov. Gn 1,28).

4. Tím se nacházíme jakoby v samém jádru té antropologické skutečnosti, jež se nazývá „tělo“. Slova Gn 2,23 o tom hovoří přímo a poprvé následujícími výrazy: „*tělo z mého těla a kost z mých kostí*“. Člověk-muž pronáší tato slova, jako by pouze při pohledu na ženu mohl identifikovat a nazvat jménem to, *co je viditelným způsobem*

činí podobnými jeden druhému, a zároveň to, v čem se projevuje lidství. Ve světle předchozího rozboru všech „těl“, s nimiž člověk přišel do styku a které pojmově definoval, když jim dal jméno (*animalia*), výraz „tělo z mého těla“ nabývá právě tohoto významu: tělo zjevuje člověka. Tato stručná formule již obsahuje všechno, co lidská věda může říci o struktuře těla jako organismu, o jeho vitalitě, o jeho zvláštní sexuální fyziologii, atd. V tomto prvním výrazu člověka-muže „tělo z mého těla“ je také skryt odkaz na to, čím je ono tělo autenticky lidské, a tedy co určuje člověka jako osobu, tj. jako bytí, které v celé své tělesnosti je „podobné“ Bohu.⁽³⁾

5. Ocitáme se tedy téměř v jádru té antropologické skutečnosti, jejímž jménem je „tělo“, lidské tělo. Nicméně není těžké si povšimnout, že toto jádro není pouze antropologické, nýbrž také podstatně teologické. Teologie těla, jež je již od počátku spojena se stvořením člověka k Božímu obrazu, se stává jistým způsobem také teologií pohlaví, či spíše teologií mužství a ženství, jež má zde v knize Genesis své východisko. Prvotní význam jednoty, jež je dosvědčena slovy Gn 2,24, bude mít v Božím zjevení rozsáhlou a dalekou perspektivu. Tato jednota v těle („a ti dva budou jedno tělo“) má mnohotvárnou dimenzi: zahrnuje etickou dimenzi, jak je to potvrzeno Ježíšovou odpovědí farizeům v Mt 19 (Mk 10), dále pak dimenzi svátostnou, přísně teologickou, jak lze nalézt ve slovech svatého Pavla k Efesánům,⁽⁴⁾ jež odkazují na tradici proroků (Ozeáš, Izaiáš, Ezechiela). A je tomu tak proto, že ona jednota, jež se uskutečňuje skrze tělo, odkazuje již od počátku nejen na „tělo“, nýbrž i „vtělené“ společenství osob – *communio personarum* – a již od počátku takové společenství

⁽³⁾ V pojetí nejstarších biblických knih se neobjevuje dualistický protiklad „duše – tělo“. Jak již bylo zdůrazněno [viz pozn. (1) v katechezi VII.], lze spíše hovořit o doplňující kombinaci „tělo – život“. Tělo je výrazem osobnosti člověka a nevyčerpává-li plně tento pojem, je třeba jej chápat v biblickém jazyku jako „*pars pro toto*“; srov. „... nezjevilo ti to tělo a krev, ale můj nebeský Otec...“ (Mt 16,17), to je: nezjevilo ti to člověk.

⁽⁴⁾ „Nikdo přece nemá v nenávisti své tělo, ale živí je a stará se o ně. Tak i Kristus pečuje o církev; vzdýt jsme údy jeho těla. Proto opustí muž otce i matku a připojí se k své manželce, a budou ti dva jedno tělo. Je to velké tajemství, které vztahují na Krista a na Církev“ (Ef 5,29-32). To bude tématem našich úvah v části nazvané „Svátost“.

vyžaduje. Mužství a ženství vyjadřují *dvojitý aspekt somatické konstituce člověka* („toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla“), a poukazují týmiž slovy (Gn 2,23) *na nové uvědomění si smyslu vlastního těla: smysl, o němž lze říci, že spočívá ve vzájemném obohacení*. Právě toto vědomí, skrze něž se lidstvo utváří jako společenství osob, představuje tu vrstvu vyprávění o stvoření člověka (a v něm obsaženém zjevení těla), jež je hlubší než sama somatická struktura člověka jako muže a ženy. V každém případě je tato struktura prezentována již od počátku s hlubokým vědomím lidské tělesnosti a pohlavnosti, čímž je stanovena nezcizitelná norma pro pochopení člověka na teologické rovině.

X.

HODNOTA JEDNOHO
A NEROZLUČITELNÉHO MANŽELSTVÍ
VE SVĚTLE PRVNÍCH KAPITOL KNIHY GENESIS

21. listopadu 1979

1. Připomeňme si, že se Kristus na otázku ohledně jednoty a nerozlučitelnosti manželství odvolal na to, co bylo „na počátku“. Citoval slova napsaná v prvních kapitolách Genese. Snažme se proto v těchto reflexích proniknout do vlastního smyslu těchto slov a kapitol.

Přesný význam prvotní jednoty člověka, kterého Bůh stvořil „jako muže a ženu“, získáme (zvláště ve světle Gn 2,23) poznáním toho, čím vším byl člověk ve svém bytí vybaven, tj. celého bohatství onoho tajemství stvoření, jež je základem teologické antropologie. Takové poznání, pátrání po lidské identitě toho, který je na počátku „sám“, musí vždy procházet přes dualitu, „společenství“.

Připomeňme si úryvek Gn 2,23: „Člověk zvolal: ‘Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla. Ať muženou se nazývá, vždyť z muže vzata jest.’“ Ve světle tohoto textu chápeme, že poznání člověka prochází skrze mužství a ženství. Tyto jsou jakoby dvěma „vtěleními“ téže metafyzické samoty před Bohem a světem – jakoby *dva způsoby, jak „být tělem“ a zároveň člověkem, jež se vzájemně doplňují*. Jsou to dvě doplňující se dimenze sebevědomí a sebeurčení a zároveň *dvě doplňující se vědomí významu těla*. Tak, jak již ukazuje Gn 2,23, ženství nachází v jistém smyslu samo sebe tváří v tvář mužství, zatímco mužství se potvrzuje skrze ženství. Právě funkce pohlaví, jež je v jistém smyslu „konstitutivním prvkem osoby“ (ne jen „atributem osoby“), ukazuje, jak hluboce je člověk s veškerou svou duchovní samotou, s jedinečností a neopakovatelností své osoby konstituován tělem jako „on“ a „ona“. Přítomnost ženského

prvku vedle mužského a zároveň s ním má význam obohacení v celé perspektivě jeho dějin včetně dějin spásy. Celé toto učení o jednotě již bylo původně vyjádřeno v Gn 2,23.

2. Jednota, o níž hovoří Gn 2,24 („ti dva budou jedno tělo“), je nepochybně ona jednota, jež se vyjadřuje a uskutečňuje manželským úkonem. Biblická formulace, krajně stručná a prostá, ukazuje pohlaví, ženství a mužství, jako onu charakteristiku člověka – muže a ženy, která umožňuje v okamžiku „jednoho těla“ zároveň podřídit celé jejich lidství požehnání plodnosti. Celý kontext lapidární formulace nám nedovoluje zastavit se na povrchu lidské sexuality, nepřipouští pojednávat o těle a pohlaví mimo plný rozměr člověka a „společenství osob“, ale zavazuje nás rozeznávat již „od počátku“ plnost a hloubku této jednotě vlastní, kterou musejí muž a žena vytvářet ve světle zjevení o těle.

Vyjádření odkazující do budoucnosti, které říká: „člověk... přilne ke své ženě“ tak intimně, že „ti dva se stanou jedním tělem“, nás přivádí k tomu, abychom se zmínili o tom, co biblický text vyjadřuje se zřetelem k jednotě v lidství, která spojuje ženu a muže v samém tajemství stvoření. Slova Gen 2,23, jež jsou právě rozebírána, vysvětlují tento pojem zvláštním způsobem. Tím, že k sobě muž a žena přilnou (v manželském styku) tak úzce, že „se stanou jedním tělem“, znovu objevují, tak řečeno, pokaždé a zvláštním způsobem tajemství stvoření. Vracejí se tak k oné jednotě lidství („kost z mých kostí a tělo z mého těla“), jež jim umožňuje vzájemně se poznávat a – tak jako poprvé – nazvat se jménem. To znamená znovu prožívat v jistém smyslu prvotní panenskou hodnotu člověka, jak se vynořuje z tajemství jeho samoty před Bohem a uprostřed světa. Fakt, že se stávají „jedním tělem“, je mocné pouto stanovené Stvořitelem, skrze něž objevují své lidství, a to jak v jeho prvotní jednotě, tak v dualitě tajemné vzájemné přitažlivosti. Sex je však něco víc než tajemná síla lidské tělesnosti, která působí silou instinktu. Na úrovni člověka a ve vzájemném vztahu osob sex vyjadřuje vždy nové překročení hranice samoty člověka, vložené do konstituce jeho těla,