

IVANA NOBLE
ZDENKO ŠIRKA (ED.)

KDO JE ČLOVĚK?



TEOLOGICKÁ
ANTROPOLOGIE
EKUMENICKY

KAROLINUM

Kdo je člověk?

Teologická antropologie ekumenicky

Ivana Noble a Zdenko Šírka (ed.)

Recenzovali:

prof. ThDr. Karel Skalický

doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D.

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

Tato kniha byla podpořena programem

Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1

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

Praha 2021

Redakce Milada Motlová

Grafická úprava Jan Šerých

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Vydání první

© Univerzita Karlova, 2021

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

Cover Illustration © Ivana Noble, 2021

ISBN 978-80-246-4779-1

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



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

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

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

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

PŘEDMLUVA

ARISTOTLE PAPANIKOLAOU

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

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

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

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

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

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

1 Metropolitan Kallistos Ware: *Orthodox Theology in the Twenty First Century*, Geneva: WCC Publications 2012, s. 25.

2 Karl Rahner: On the Theology of the Incarnation, in: Karl Rahner: *Theological Investigations IV*, London: DLT 1966, s. 116–117.

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

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

Překlad: Ivana Noble

3 Viz 1K 3,16–17.

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

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

6 Viz Mt 22,39.

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

ÚVOD

IVANA NOBLE A ZDENKO ŠIRKA¹

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

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

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

2 Viz též Mk 8,27; L 9,18.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NA KOHO NAVAZUJEME

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

kontrast mezi okázalou lidskou bídou a kristovsky zbídačenou krásou, která vykupuje.⁴¹ Vladimir Solovjov přišel s kosmicky orientovaným pojmem všejednoty. Člověk byl její součástí, a zároveň jejím Bohem povolaným prostředkovatelem. Solovjov zde úzce propojil antropologii s christologií a začlenil do ní svou mystickou zkušenost setkání s Boží Moudrostí, Sofií.⁴² Sofiologickou antropologii dále rozpracoval Sergej Bulgakov,⁴³ téma svobody jako základního určení lidství pak Nikolaj Berďajev.⁴⁴ Oba zásadním způsobem ovlivnili revoluční pravoslavnou teologickou antropologii v emigraci.⁴⁵ Nabídli jí totiž způsoby, jak číst tradici církevních otců. Nikolaj Afanasjev a po něm zejména Alexander Schmemmann zasadili člověka do kontextu eucharistického slavení církve a řekli, že tam je klíč k symbolickému chápání toho, kým je člověk ve vztahu ke světu a k Bohu. Schmemmannova liturgická, eschatologicky orientovaná teologická antropologie kritizovala dualismus těla a hmoty, duchovního života a světa, naopak zdůrazňovala podíl člověka v Bohu a provázanost světa, církve a Božího království.⁴⁶

Vladimir Lossky ve své asketicky orientované teologii vykládal člověka na základě antinomií, tedy protikladných principů, které v sobě nese a nahlíží, a vede jej k mystickému středu, v němž Bůh v Kristu a Duchem lidství obnovuje.⁴⁷ Olivier Clément byl přesvědčen, že asketická praxe pomáhá člověku otevřít se transpersonálnímu bytí. Člověk, podle něj, zahrnuje přírodu ve své vlastní přirozenosti a je osobou odpovědnou za svět. V lidském srdci, coby středu osoby, se lidství člověka obnovuje, neboť tam aktivně jedná živý Bůh.⁴⁸ Provázanost člověka s druhými lidmi a s přírodou zdůrazňoval rovněž rumunský teolog Dumitru Stăniloae. Autonomie, podle něj, neznamená nutně svobodu, ale může vést také k izolaci a spolu s ní ke ztrátě svobody,

41 Viz Fedor Michajlovič Dostojevskij: *Идиотъ*, R. Замысловскаго 1874; český překlad: Fedor Michajlovič Dostojevskij: *Idiot*, přel. Stanislav Minařík, Praha: Dobrovský 2014.

42 Viz Vladimir Solovjov: *Čtení o boholidství*, Velehrad: Refugium 2000; *Filosofické základy komplexního vědění*, Velehrad: Refugium 2001; *Kritika abstraktních principů*, Velehrad: Refugium 2003.

43 Viz Sergej Bulgakov: *Sophia, the Wisdom of God: An Outline of Sophiology*, New York - London: The Paisley Press - William and Norgate 1937; *Beránek Boží: O Boholidství*, Olomouc: Refugium 2011.

44 Viz Nikolaj Berďajev: *Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu*, Praha: ISE 1995; *Filosofie svobody I-II*, Olomouc: Votobia 2000.

45 Na jejich myšlenky zajímavým způsobem navazuje současná religionisticky orientovaná antropologie, viz Xenia Borisovna Ermišina: *Религиозная антропология*, Moskva: PSTGU 2015.

46 Viz Alexander Schmemmann: *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 1973; *Liturgy and Life: Christian Development through Liturgical Experience*, New York: Department of Religious Education, Orthodox Church in America 1993; *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 1987.

47 Viz Vladimir Lossky: *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris: Aubier 1944, anglicky: *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge: James Clark & Co. 2005; *Vision de Dieu*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1962, anglicky: *The Vision of God*, London: The Faith Press - Clayton: American Orthodox Press 1963.

48 Olivier Clément: *On Human Being: A Spiritual Anthropology*, London: New City 2000; *Tělo pro smrt a pro slávu: Malé úvodní teopoetické texty*, Velehrad: Refugium 2004.

k odpadání člověka od Boha a rozkladu vztahů. Díky tomu, že se Bůh stal člověkem, může člověka znovu sjednotit s Bohem a obnovit všechny jeho vztahy, naplnit je Duchem a znovu nasměrovat k tomuto cíli cesty.⁴⁹ Toto téma rozvíjí rovněž apofatická antropologie rumunského teologa v emigraci Andrého Scrimy. Apofatická zde znamená, že zdůrazňuje člověka jako tajemství, které není převeditelné do pojmů, ale obdobně jako u Božího tajemství je možné angažované poznání – vstoupit do hlubiny, kde se Bůh stal člověkem, a tam zaslechnout a zachytit povolání k plnému lidství a porozumět mu skrze to, co člověk žije.⁵⁰

Řecká teologická antropologie od generace 60. let zdůrazňovala jednotu duchovního života a sociálního angažmá ve prospěch druhých.⁵¹ Metropolita John Zizioulas přejal personalistickou ontologii a obohatil ji o existenciální výklad církevních otů. Člověka, coby osobu žijící ve společenství, postavil zároveň do historické i eschatologické perspektivy, do církve i do světa, vztáhl jej k dílu Krista i Ducha svatého. Jeho velkolepá syntéza budila obdiv, ale i kritiku, stejně jako jeho polemika s individualismem vycházející ze vztahového pojetí osoby, kdy člověk sám nemůže vlastnit svou vnitřní skutečnost, ale může ji žít ve společenství s druhými a s Bohem.⁵² Přesto si Zizioulasova teologická antropologie našla své následovníky, a to jak v Řecku, tak u teologů s řeckými kořeny na Západě. Mezi nejvýznamnější z nich dnes patří Aristotle Papanikolaou. Jeho pojetí člověka jako osoby je zároveň mystické i politické, a přitom nestojí na syntéze obou perspektiv. Papanikolaou neztrácí komu-

49 Stániloae dokonce kritizoval západní personalismus za to, že mu z osobního vztahu mezi člověkem a Bohem vypadla příroda: Viz Dumitru Stăniloae: *The Experience of God: The Orthodox Dogmatic Theology. Volume Two: The World: Creation and Deification*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2000, s. 198.

50 Viz André Scrima: *Apophatic Anthropology*, přel. Octavian Gabor, Piscataway: Gorgias Press 2016, vydáno z poznámek posmrtně.

51 John Romanides upozorňoval, že obojí je třeba chápat skrze to, co se reálně prezentuje v lidské zkušenosti, Christos Yannaras na základech této provázanosti rozvinul personalistickou ontologii. Oba vycházeli z Berdajevova pojetí svobody, které spojili s Palamovým učením o božských nestvořených energiích. Viz John Romanides: *Justice and Peace in Ecclesiological Context*, in: *Come, Holy Spirit Renew the Whole Creation: An Orthodox Approach to the Seventh Assembly of the WCC in Canberra*, ed. Gennadios Limouris, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 1990, s. 234–249, zde 234; Christos Yannaras: *Towards a New Ecumenism*, *In Communion* 13 (1998), <http://www.incommunion.org/2004/10/24/towards-a-new-ecumenism/>.

52 Viz John Zizioulas: *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, *Scottish Journal of Theology* 28 (1975), s. 401–448; *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press 1985; *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, New York: T&T Clark 2006. Travis A. Ables kritizuje Zizioulasův koncept komuniální ontologie a říká, že je obdobně reduktivní jako západní pojetí subjektivity, které kritizuje. Společenství je pro něj spíše danost bytí než milost. Viz Travis A. Ables: *On the Very Idea of an Ontology of Communion: Being, Relation and Freedom in Zizioulas and Levinas*, *Heythrop Journal* 52:4 (2011), s. 672–683; pro obdobnou kritiku viz Nikolaos Loudovikos: *Person instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas' Final Theological Position*, *Heythrop Journal* 48 (2009), s. 1–16.

niální rozměr lidství ani realisticky pochopený důraz na jednotu s Bohem a v Bohu. Této jednoty ale člověk dochází tím, že žije pravdivě čelem k problémům, se kterými se potýkají jeho současníci i on sám.⁵³

Zásadně důležitou ekologickou orientaci teologické antropologie představuje současný ekumenický patriarcha Bartoloměj a jeho spolupracovníci. Obdobně jako Stániloae zdůrazňují, že člověk je nemyslitelný bez přírody a že ničením přírody, stejně jako ničením těch nejzranitelnějších lidí, se staví proti Bohu, na stranu smrti. Člověk je obrazem Boha života a je třeba, aby všemi možnými způsoby na obnově života spolupracoval.⁵⁴ Jak uvidíme později, tyto důrazy jsou velmi blízké rovněž papeži Františkovi. Než se k němu ale dostaneme, je třeba podívat se v krátkosti na to, jak dlouhou cestu katolická teologická antropologie musela ujít, než se k Františkovu pojetí dostala.

Katolická teologická antropologie první poloviny 20. století byla výrazně ovlivněna zápasem církve s modernismem. Na jedné straně tento zápas zahrnoval strach a pocit, že je třeba se bránit modernímu světu tím, že se bude lpět na pravdách, které jsou v tuto dobu vnímány jako neměnné, kategoricky dané a poznatelné přirozeným rozumem člověka.⁵⁵ Na straně druhé důraz na přirozený rozum jde ruku v ruce s pojetím života jako celku, do něhož patří víra s její mystickou hloubkou, kde lidé rozpoznávají svatost jako Kristem obnovené lidství, které v sobě nese dětskou nevinnost. Ve Francii tuto koncepci ztělesňuje symbolistický básník a esejista Charles Péguy, který významným způsobem ovlivňuje katolickou teologickou antropologii dodnes.⁵⁶ V meziválečném Německu přináší významnou, mysticky, ale zároveň protimodernisticky orientovanou filosoficko-teologickou koncepci katolické antropologie Edith Steinová, židovská konvertitka, karmelitánská sestra a později mučednice z Osvětimi, kanonizovaná Janem Pavlem II.⁵⁷

Jedním z významných impulsů pro katolickou teologickou antropologii v novém klíči byla fenomenologicko-personalistická koncepce německého

53 Viz Aristotle Papanikolaou: *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2006; *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2012.

54 Viz ekumenický patriarcha Bartoloměj a John Chryssavgis (ed.), *On Earth As In Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, Fordham: Fordham University Press 2012.

55 Viz např. encyklika 1. vatikánského koncilu *Dei Filius* (1870, český text viz in: *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*, Praha: Krystal OP 2006, s. 61–78), protimodernistický dekret *Lamentabili sane exitu* (1907) nebo encyklika Pia X. *Pascendi Dominici gregis* (1907).

56 Viz Charles Péguy: *Œuvres complètes de Charles-Péguy (1873–1914) I–XX*, Paris: NRF, Gallimard 1916–1955. Péguy figuruje v teologické antropologii Hanse Urs von Balthasara, nebo u Jeana Yva Lacosta. Viz Edmund Newey: *Children of God: The Child as a Source of Theological Anthropology*, Farnham: Ashgate 2012.

57 Edith Stein: *Was Ist der Mensch?: Theologische Anthropologie, Gesamtausgabe*, vol. 14, ed. Beate Beckmann-Zöllner, Freiburg: Herder 2005; slovensky: *Čo je človek? Teologická antropológia*, Bratislava: Europa 2018.

filosofa Maxe Schelera⁵⁸ a křesťansky existencialistická antropologie Gabriela Marcela.⁵⁹ Dále bylo důležité, že se objevily nové interpretace Tomáše Akvinského, které umožňovaly dialog s moderním světem. Zde významnou roli sehrál Jacques Maritain, který ve válečné době dokázal vyložit scholastická témata ve vztahu k zápasu člověka o svobodu a solidaritu.⁶⁰ Ale najdeme zde i jiné směry. Jeden z významných stoupenců hnutí liturgické obnovy, Romano Guardini, vnímal člověka jako vztahovou osobu, v níž je spiritualita vztažena ke každodenní zkušenosti.⁶¹ Na prohlubující se konflikt mezi vědou a vírou reagoval Pierre Teilhard de Chardin svou křesťansky pojatou evoluční antropologií.⁶²

V pokoncilní římskokatolické teologii hrála velmi důležitou roli transcendentálně-existenciální teologická antropologie Karla Rahnera⁶³ a christologicky strukturovaná, theocentrická antropologie Edwarda Schillebeeckxe.⁶⁴ Obě jsou pro nás inspirací v tom, že spojují člověka s Bohem, mohli bychom říci zprostřed jeho existence, kde nacházejí přesah. Ve své době formulují novým způsobem tradiční téma. Od jejich současníka, Bernarda Lonergana, jsme si pak vypůjčili jednu ze základních kategorií této knihy, totiž že člověk je „symbolický tvor“, doslovně, „symbolické zvíře“, *zoon symbolikon*.⁶⁵ Hans

58 Viz např. Max Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig: Leipzig Verlag der Neue Geist 1921; *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt: Reichl 1928; *On the Eternal in Man*, London: SCM Press 1960; *The Constitution of the Human Being*, Marquette University Press 2008; *The Human's Place in the Cosmos*, Evanston: Northwestern University Press 2009.

59 Viz Gabriel Marcel: *Être et avoir (1918–1933)*, Paris: Aubier 1935; *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris: Aubier 1945; *La Dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris: Aubier 1964; *Présence et immortalité*, Paris: Flammarion 1959; *L'homme problématique*, Paris: Aubier 1955; česky vyšlo: *K filosofii naděje*, Praha: Vyšehrad 1971; *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*, ed. Peluška Bendlová, Praha: Academia 2003; *Přítomnost a nesmrtnost: výběr textů*, ed. Peluška Bendlová, Praha: Mladá fronta 1998; *Stav ontologického tajemství a konkrétní k němu přiblížení*, Ve Staré Říši na Moravě: Marta Florianová 1940.

60 Viz Jacques Maritain: *Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Fernand Aubier 1936, anglicky: *True humanism*, London: Bles 1938; *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York: Éditions de la Maison française 1942, anglicky: *The Rights of Man and Natural Law*, ed. Doris C. Anson, New York: Charles Scribner's Sons 1943; *Sort de l'homme*, Neuchâtel: Éditions de La Baconnière 1943; *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer 1947, anglicky: *The Person and the Common Good*, New York: Charles Scribner's Sons 1947.

61 Viz Romano Guardini: *Welt und Person: Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg: Werkbund-Verlag, 1939, česky *Svět a osoba*, Svitavy: Trinitas 2005.

62 Pierre Teilhard de Chardin: *Le Phénomène humain*, Paris: Seuil 1955, anglicky: *The Phenomenon of Man*, New York, Harper, 1959; česky vyšlo: *Vesmír a lidstvo*, ed. Jan Sokol, Praha: Vyšehrad 1990; *Místo člověka v přírodě: výběr studií*, ed. Jiří Němec – Jan Sokol, 2. vyd., Praha: Svoboda-Libertas 1993.

63 Viz Karl Rahner: *Schriften zur Theologie X. Im Gespräch mit der Zukunft*, Einsiedeln: Benziger 1972; *Theological Investigations XIII: Theology, Anthropology, Christology*, London: DLT, 1975.

64 Viz Edward Schillebeeckx: *Lidé jako Boží příběh*, Brno: CDK 2008; srovnej Jennifer Cooper: *Humanity in the Mystery of God: The Theological Anthropology of Edward Schillebeeckx*, Edinburg: T&T Clark 2009.

65 Bernard Lonergan píše: „Tradičně byl člověk definován obecně a abstraktně jako *zoon logikon*,

Urs von Balthasar ve své dramatické teologii vycházel z toho, že nejlépe porozumíme člověku, když se podíváme na světce, tedy na někoho, v kom je vidět vítězný zápas se silami zla, kdo nějakým způsobem zrcadlí Boží krásu.⁶⁶

Transcendentální tomismus, fenomenologie a personalismus představují základy, z kterých čerpá dílo papeže Jana Pavla II.⁶⁷ Walter Kasper a Otto Herman Pesch staví katolickou teologickou antropologii do ekumenického kontextu.⁶⁸ Maurizio Flick a Zoltán Alszeghy předkládají teologickou antropologii komplexně pojednanou jako teologický traktát. Do středu pozornosti staví dovršený obraz lidství, kterým je Kristus.⁶⁹ Na jejich práci navazují současné traktátově pojaté katolické teologické antropologie.⁷⁰ Téma milosti staví do středu např. pneumatologická antropologie Michaela Böhnkeho.⁷¹

Významnou kapitolu v katolické teologické antropologii hrály teologie osvobození a politická teologie,⁷² které obrátily pozornost k člověku ve strukturách sociálních a politických vztazích a do nich zasadily drama hříchu a spá-

animal rationale, racionální tvor. Dnes mu rozumíme konkrétněji, coby symbolickému tvor: jeho poznání je prostředkováno symboly, jeho jednání je informováno symboly, jeho existence je ve svých nejcharakterističtějších rysech ustavena sebe-porozuměním a závazky specifikovanými symboly.“ Bernard J. Lonergan, First Lecture: Religious Experience, in: *A Third Collection*, Mahwah: Paulist 1985, s. 115. Pro Lonerganovu teologickou antropologii, viz Mark T. Miller: *The Quest for God and the Good Life: Lonergan's Theological Anthropology*, Washington DC: The Catholic University of America 2013.

- 66 Viz Hans Urs von Balthasar: *Theodramatik II*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1976; srovnej Victoria S. Harrison: *The Apologetic Value of Human Holiness in Von Balthasar's Christocentric Philosophical Anthropology*, Dordrecht: Kluwer 2000.
- 67 Zejména jeho teologie těla z let 1972–1984, později vystopovatelná v encyklikách *Redemptoris hominis* (1979), *Laborem exercens* (1981), *Mulieris dignitatem* (1988) nebo *Evangelium vitae* (1995). Viz též: *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, Boston: Pauline Books & Media 2006; Jarosław Kupczak: *Destined for Liberty: The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła*, Washington DC: Catholic University of America Press 2000. Viz též česky: Jan Pavel II., *Teologie těla: katecheze Jana Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu*, přel. Karel Skočovský – Jiří Dvořáček, 5. vyd., Praha: Paulínky 2015; František Burda: *Obraz člověka ve filosofickém světě Karola Wojtyły*, Ústí nad Orlicí: Ofis 2011.
- 68 Viz např. Walter Kasper: *Einführung in den Glauben*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1972; *Barmherzigkeit: Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg-Basel-Wien, Herder Verlag 2008; Walter Kasper – Daniel Deckers: *Wo das Herz des Glaubens schlägt. Die Erfahrung eines Leben*, Freiburg-Basel-Wien, Herder Verlag 2008; Otto Hermann Pesch: *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. 1/1: Die Geschichte der Menschen mit Gott. 1/2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen*, Mainz: Matthias-Grünewald 2016.
- 69 Maurizio Flick – Zoltán Alszeghy: *Fondamenti di una antropologia teologica*, Florence: Libreria Ed. Fiorentina 1970.
- 70 Viz např. Gisbert Greshake: *Gottes Heil – Glück des Menschen: theologische Perspektiven*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder 1983; Luis Ladria: *Antropologia Teologica*, Casale Monferrato: Piemme 1995; Ignazio Sanna: *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 1994; Franco Giulio Brambilla: *Nuovo corso di teologia sistematica vol. 12 – Antropologia teologica. Chi è l'uomo, perché te ne curi?* Brescia: Queriniana 2009.
- 71 Viz Michael Böhnke: *Gottes Geist im Handeln der Menschen*, Freiburg: Herder 2017.
- 72 Viz Gustavo Gutiérrez: *A Theology of Liberation*, Maryknoll: Orbis 1972; Juan Luis Segundo: *The Liberation of Theology*, Maryknoll: Orbis 1976; Johan Baptist Metz: *Zur Theologie der Welt*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1973.

sy. Papež František tuto orientaci pak ještě rozšířil ekologickým směrem, když znovu zdůraznil, že lidé nemohou existovat bez přírody, a proto se musí o sebe navzájem i o přírodu starat.⁷³ Tímto směrem jde také řada současných studií.⁷⁴

V současné katolické teologické antropologii pak najdeme rovněž mezioborové práce, které vycházejí z moderní a postmoderní filosofie, staví na poznatcích ze sociologie a psychologie, a teologickou tradici otevírají rozhovoru nad globálními problémy našeho světa, jako je kulturní a náboženská pluralita, rasismus, xenofobie, chudoba, problematika gender, zneužití moci, populismus či proměny náboženských představ a duchovní orientace.⁷⁵

V českém prostředí se hledání teologické antropologie v moderním klíči nejprve objevilo jako součást obhajoby katolicismu vstupujícího do moderní doby u Antonína Lenze.⁷⁶ Během komunistického režimu pak hrály důležitou roli práce psané či vydané v emigraci, které mohly svobodným způsobem reflektovat změny, které přinesl Druhý vatikánský koncil. Mezi nejvýznamnější z nich patří dílo Vladimíra Boublíka, v němž je tajemství člověka úzce propojeno s tajemstvím Krista. Místo statických věčných pravd zde Boublík zdůrazňuje postupné zjevování se tohoto Boho-lidského tajemství v dějinách, do nichž staví také život církve, Kristova těla. Naději člověka nevnímá jako vysvětlení dogmatického problému, ale jako cestu vedoucí přes propast smrti dál do nových obzorů života a lásky.⁷⁷ Touto cestou se pak vydal také Boublíkův žák, Karel Skalický.⁷⁸

Spiritualitu a teologii křesťanského Východu do teologické antropologie přinesl kardinál Tomáš Špidlík. Důraz na srdce jako střed člověka, spojení všech mocností člověka v modlitbě a zároveň vycházení z modlitby do každodenního angažmá ve prospěch bližního od něj pak přejali jeho římští i čeští žáci.⁷⁹

73 Viz papež František: *Laudato si' (Bud' pochválen)*. Encyklika o péči o společný domov, Praha: Paulínky 2015.

74 Mezi nimi je např. projekt ekologicky orientované teologické antropologie amerického františkána Daniela Horana, který uvádí teologii a křesťanskou mystickou tradici do rozhovoru s přírodními vědami, zejména pak evoluční teorií. Viz Daniel P. Horan: *Catholicity and Emerging Personhood: A Contemporary Theological Anthropology*, Maryknoll: Orbis 2019.

75 Viz např. Charles Taylor: *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1992; Lieven Boeve – Yves De Maeseneer – Ellen Van Stichel (ed.), *Questioning the Human: Toward a Theological Anthropology for the Twenty-First Century*, New York: Fordham University Press 2014.

76 Antonín Lenz: *Anthropologie katolická: skromný příspěvek ku dogmatické teologii*, Praha: Dědictví Sv. Prokopa 1882; viz též Tomáš Veber: *Teolog - polemik Antonín Lenz (1829-1901): počátky teologické antropologie v českých zemích v 19. století*, České Budějovice: Jihočeská univerzita 2008.

77 Boublíkovy texty vyšly souborně česky teprve nedávno, viz Vladimír Boublík: *Teologická antropologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001.

78 Viz např. Karel Skalický: *Revolvit lapidem: projevy z let 1966–2019*, Svitavy: Trinitas 2019; *Po cestách angažované teologie: teologie křesťanské praxe*, Rychnov nad Kněžnou: Ježek 2001; *Po stopách neznámého Boha: náboženství a Bůh v novodobém religionistickém bádání*, Praha: Aula 1994.

79 Viz Tomáš Špidlík: *Spiritualita křesťanského Východu: systematická příručka*, Velehrad-Roma: Re-

Křesťanskou filosofickou antropologií se zabýval režimem pronásledovaný český teolog Dominik Pecka.⁸⁰ Antropologické otázky zahrnovaly rovněž neoficiální přednáškové kursy Josefa Zvěřiny, které byly posléze vydány coby dvousvazková *Teologie agapé*. Láska jako základní východisko ve Zvěřinově teologické koncepci nestojí jako protiklad vzdělanosti, ale naplňuje ji, spojuje dohromady Boha a lidi, umožňuje víru, která přetrvá krize, dává smysl Božímu sebe-sdílení v paměti církve.⁸¹

V Československé církvi (později československé husitské církvi), která se oddělila od římského katolicismu na základě modernistických sporů, teologická antropologie představovala jedno z kontroverzních témat. Liberalistická orientace ovlivnila výklad stvoření Karla Farského,⁸² snahu o příklon k tradici, která nestaví na konfrontaci s moderní dobou, najdeme u Matěje Gorazda Pavlíka,⁸³ filosoficko-biblickou orientaci chápání člověka u Františka Kováře.⁸⁴ Nejvýraznější teologicko-antropologický projekt později představuje kniha Zdeňka Trtíka *Vztah já-ty a křesťanství*. Tato práce staví teologickou antropologii dialogicky. Snoubí se v ní vlivy filosofického personalismu, zejména Martina Bubera, obnovené biblistiky, dialektické teologie, existencialismu a moderní vědy.⁸⁵

Nejvýznamnější moderní pokus o teologickou antropologii na protestantské straně představovala kniha Josefa Lukla Hromádky *Evangelium o cestě za člověkem*. Hromádka zde vykládá člověka v rámci teologie zjevení, která stojí ve středu jeho zájmu. Zkoumá Boží slovo, které je nad člověkem, které se v Kristu stalo tělem. Zabývá se církví, která jde na cestě za člověkem a do-

fugium 2002; *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, Velehrad-Roma: Refugium 2004; *Spiritualita křesťanského Východu: modlitba*, Velehrad-Roma: Refugium 1999; *Jak očistit své srdce?*, Velehrad-Roma: Refugium 1999; *Duše poutníka: Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2004; *Nověna vděčnosti ke Stvořiteli nebe a země podle Tomáše Špidlíka*, Velehrad-Roma: Refugium 2017; *Důvody srdce*, ed. Jolana Poláková, Praha: Vyšehrad 2001. Srovnej též Ivana Noble – Zdenko Širka: *Doctrine of Deification in the Works of Cardinal Tomáš Špidlík and His Pupils*, *Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology* 19 (2019), s. 125–143.

80 Viz Dominik Pecka: *Člověk: filosofická antropologie*, Řím: Křesťanská akademie, 1970–1971.

81 Viz Josef Zvěřina: *Teologie Agapé: dogmatika. Svazek I*, Praha: Scriptum 1992; *Teologie Agapé. Dogmatika. Svazek II*, Praha: Scriptum 1994.

82 Karel Farský: *Stvoření: Výklad k biblickému líčení vzniku světa v duchu církve čsl.*, Praha: nákl. vl. 1920. Karel Farský – František Kalous: *Československý katechismus: Učebnice pro mládež i věřící církve čsl.*, Příbram: Farský 1922.

83 Viz Matěj Gorazd Pavlík: *O úkolech a orientaci církve československé*, Olomouc 1922. Pavlík byl pro svou pravoslavnou orientaci nakonec z ČČS vytěsněn a následně pracoval na ustavení české pravoslavné eparchie pod srbskou jurisdikcí. Přes snahy orientovat ČČS liberálně a později protestantsky, pravoslavlí zůstalo i nadále jedním z významných inspiračních zdrojů i uvnitř ČČS.

84 Viz František Kovář: *Filosofické myšlení hellenistického židovstva*, Kladno: J. Šnajdr 1922; *Idea království Božího v křesťanství*, Praha: Ústřední rada církve československé 1937.

85 Viz Zdeněk Trtík: *Vztah já-ty a křesťanství: (význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství)*, Praha: Nákladem ústřední rady církve československé 1948.

svědčuje eschatologickou nadějí.⁸⁶ Recepce Hromádkova díla byla rozporuplná, a to pro jeho příliš kladný vztah ke komunistickému režimu. Paradoxní ovšem je, mezi jeho žáky, kteří na něj navazovali, byli i pozdější, pozdější disidenti, jako např. Jakub Trojan. Trojanova teologická antropologie zasazuje člověka do světa a zdůrazňuje odpovědnost, která vyplývá z křesťanské víry. Trojan se rovněž zabývá křesťanským pojetím lidských práv.⁸⁷ Ladislav Hejránek vykládá člověka, jeho poznání a vztahy za pomoci nepředmětného myšlení.⁸⁸ Biblicko-poetický směr pak představuje teologická antropologie dalšího disidenta, Milana Balabána.⁸⁹

Když se podíváme na současnou scénu, publikace k teologické antropologii najdeme převážně v římskokatolickém prostředí, ale nejen tam.

Byzantskou teologickou antropologii představuje práce pravoslavného teologa Václava Ježka.⁹⁰ Vojtěch Novotný se zabývá otázkou, zda je člověk náhradou za padlé anděly nebo Bohem chtěným jedinečným stvořením.⁹¹ Dominik Duka, ještě jako královéhradecký biskup, publikoval teologicko-antropologické studie, které stavěly do vztahu biblické, předbiblické a mimobiblické kultury, a soustředil se na pojmy jako srdce, duše, duch, dech, tělo, smrt, vzkříšení, „nebeský Adam“ nebo věčný život.⁹² Ke klasickým tématům se vrací rovněž teologie stvoření Ctirada Václava Pospíšila, v níž je člověk, coby racionální bytost, pojednán ve světle tajemství sv. Trojice.⁹³

Významnou roli na současné scéně hraje olomoucké Centrum Aletti, které sdružuje zahraniční i české Špidlíkovy žáky. Ti uvádějí do teologické antropologie přes duchovní praxi. Učení církevních otců v rozhovoru se současnými teologicko-antropologickými otázkami představují přednášející z římského Centra Aletti Michelina Tenace⁹⁴ a Ivan Marko Rupnik.⁹⁵ Na ně navazuje Michal Altrichter, který hledá inspiraci v ruské náboženské filosofii.⁹⁶

86 Viz Josef Lukl Hromádka: *Evangelium o cestě za člověkem: úvod do studia Písem a církevních vyznání*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1958.

87 Viz např. Jakub Trojan: *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, Praha: Oikúmené 2002.

88 Viz Ladislav Hejránek: *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha: Oikúmené 1997.

89 Viz Milan Balabán: *Hebrejské člověkosloví*, Praha: Herrmann & synové 1996.

90 Václav Ježek: *Od individualismu k obecenství: úvod do byzantské teologické antropologie*, Prešov: Prešovská univerzita 2005.

91 Viz Vojtěch Novotný: *Cur homo*, Praha: Karolinum 2004.

92 Viz Dominik Duka: *Zápas o člověka, Nástin biblické antropologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2007.

93 Ctirad Václav Pospíšil: *I řekl bůh: Trinitární teologie stvoření*, Praha: Karolinum 2019.

94 Viz Michelina Tenace: *Vybrané kapitoly z antropologie: stvoření člověka k obrazu a podobnosti Božímu*, Olomouc: Centrum Aletti 2001.

95 Viz Marko Ivan Rupnik: *Vybrané otázky z antropologie: člověk a vzkříšení*, přel. Adam Mackerle, Velehrad-Roma: Refugium 2003.

96 Viz Michal Altrichter: *Studijní texty ze spirituální teologie II. Osoba – osobnost – osobitost*, Velehrad-Roma: Refugium 2004.

Duchovně orientovanou teologickou antropologii přináší ale i další autoři, jako např. Karel Satoria. Podle něj je lidství nejen dar a danost, ale také povolání, duchovní úkol.⁹⁷ Obdobně otevřené pojetí člověka ve vztahu k Bohu zastává Marek Orko Vácha, který vychází z rozhovoru mezi bioetikou, ekologií a křesťanskou spiritualitu.⁹⁸ Nejvýraznějším hlasem v této oblasti zůstává Tomáš Halík se svými důrazy na člověka žijícího v současném světě, skeptického vůči tradičním formám náboženské praxe, který se přesto učí znát svou identitu skrze meditaci či modlitbu a skrze vztahy s druhými, zejména s těmi potřebnými.⁹⁹

Výčet autorů a témat v této krátké formě samozřejmě není a ani nemůže být úplný. Přece však čtenáři umožní nahlédnout do hlavních moderních směrů, které určovaly teologickou antropologii. Je na nich vidět, jak se přístupy k ní v současné debatě prolínají napříč teologickými obory a konfesijními tradicemi. Naše kniha navazuje na předchozí práce z různých prostředí a přináší vlastní nový metodologický přístup k teologické antropologii, který je hermeneuticky orientovaný.

ZÁKLADNÍ METODA NAŠÍ PRÁCE

Nyní je třeba vysvětlit, proč má v uspořádání a v metodologii naší knihy hermeneutika tak důležité místo.

Když se řekne hermeneutika, primárně máme na mysli teorii výkladu, která byla dlouhou dobu orientována na problematiku posvátných textů, které autoritativně popisují svět a roli člověka v něm.¹⁰⁰ V moderní době se zaměření hermeneutiky rozšířilo o analýzu lidské řeči a porozumění člověka sobě samotnému. V tomto širokém smyslu budeme pracovat s hermeneuti-

97 Viz Karel Satoria: *Povoláním člověk*, Brno: Cesta 2015.

98 Marek Orko Vácha: *Tančící skály: O vývoji života na Zemi, o člověku a o Bohu*, Brno: Cesta 2003; *Návrat ke Stromu života: Evoluce a křesťanství*, Brno: Cesta 2005; *Místo, na němž stojíš, je posvátná země: O kruhu úcty k člověku, přírodě a celému vesmíru*, Brno: Cesta 2008; *Kěž bych pod hvězdami dobře odtančil svůj tanec*, Brno: Cesta 2010; *Věda, víra, Darwinova teorie a stvoření podle knihy Genesis*, Brno: Cesta 2014; *Příběhy z jiného vesmíru*, Brno: Cesta 2015; *Tváří v tvář Zemi*, Brno: Cesta 2016.

99 Viz např. Tomáš Halík: *Dotkni se ran: spiritualita nelhostejnosti*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2008; *Divadlo pro anděly: život jako náboženský experiment*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2010; *Chci, abys byl: křesťanství po náboženství*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2012; *Žít s tajemstvím: podněty k promýšlení víry*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2013; *Žít v dialogu: podněty k promýšlení víry*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2014.

100 V tomto případě mluvíme o *hermeneutica sacra*, která jako pomocná disciplína odhaluje správný význam textů, kterým není možné přímo porozumět a které jsou na první pohled nejasné. Nejvlivnější díla v tomto ohledu jsou *De Doctrina Christiana* (427) od sv. Augustina a *De Rhetorica libri tres* (1519) od Filipa Melanctona. Viz více: Karel Skalický: *Hermeneutika a její proměny*, Praha: Ježek 1997, s. 7–15.

kou v naší knize.¹⁰¹ V teologii pak porozumění vždy zahrnuje také podíl na tradici porozumění, v jejímž rámci se klade otázka po pravdě o člověku jako „zahrnutí“ témat a náhledů, které se musí objevit v každé dobré interpretaci.¹⁰²

Hermeneutika vychází z několika předpokladů. Nejprve přebírá základní předpoklad, že neexistuje žádný nulový bod, z něhož rozumějící vědomí vystupuje v pokusu o interpretaci. Neznamena to, že je porozumění zcela subjektivní, ale spíše to, že je vždy zachyceno mezi očekáváním porozumění a umožňováním jinakosti, aby se projevilo.¹⁰³

Dalším předpokladem je nutnost vyhnout se dualistickému přemýšlení, kdy máme na jedné straně předmětné poznání a na druhé subjektivní prožitek. Když se jedno od druhého odcízí, naruší se prapůvodní předivo našich vztahů. Tyto dva póly totiž tvoří celek, který předchází všemu porozumění, a tento předchozí celek je předpokladem pro každou událost porozumění. Předpokládá se zde, že subjekt, který vykládá a popisuje, není nikdy *tabula rasa*, do které se to porozumění vpisuje. Proces porozumění je výsledkem konfrontace vlastních předsudků s novými, cizími objekty. Tato konfrontace se vykládá pomocí pojmu horizont. Je to koncept, který už Husserl používal k označení limitu individuálního světa a našich aktivit.¹⁰⁴ Horizont je perimetrem, výhledem, který ohraničuje a zahrnuje vše v nás. Nikdy si nemůžeme být zcela vědomi svého horizontu, protože pak by přestal být horizontem, ale stal by se objektem uvnitř onoho horizontu. Horizont je kontextem, v jehož konkrétním rámci věci vnímáme. Ale horizont nikdy není uzavřený. Každý horizont vede

101 Tématem hermeneutiky se v českém jazyce zabývá následovná literatura: Petr Pokorný: *Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha: Vyšehrad 2005; Jean Grondin: *Úvod do hermeneutiky*, Praha: Oikúmené 1997; Jaroslav Hroch a kol.: *Proměny hermeneutického myšlení*, Brno: CDK 2010; Manfred Oeming: *Úvod do biblické hermeneutiky*, Praha: Vyšehrad 2001; Karel Skalický: *Hermeneutika a její proměny*, Praha: Ježek 1997; Stanislav Soušedík: *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*, Praha: Triton 2012; Peter Szondi: *Úvod do literární hermeneutiky*, Brno: Host 2003; Zdenko Širka – Petr Jandajsek (ed.): *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*, Praha: Evangelická teologická fakulta 2014; doplňujeme dva důležité tituly v slovenštině: Jozef Leščinský: *Hermeneutika: Krátky náčrt dejín interpretácie*. Ružomberok: Verbum 2013; Vincent Šabík: *Hermeneutika ako veda a umenie chápať*, Sládkovičovo 2014.

102 Viz David Tracy: *Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad 1981, s. 67–68.

103 U Hanse-Georga Gadamera např. absence nulového bodu znamená, že hermeneutické vědomí je vždy podřízeno dějinám, „Skutečně historické rozumění musí zároveň promýšlet vlastní dějinnost.“ Hans-Georg Gadamer: *Pravda a metoda*, I, Praha: Triáda 2010, s. 263. K dějinnosti porozumění viz též: Hans-Helmuth Gander: *Erhebung der Geschichtlichkeit zum hermeneutischen Prinzip*, in: *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*, ed. Günter Figal, Berlin: Akademie Verlag 2007, s. 105–126.

104 Viz Edmund Husserl: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*, 2. vyd., přel. Oldřich Kuba, Praha: Academia 1996 s. 287. Gadamer čerpá z výkladu Helmuta Kuhna: *The Phenomenological Concept of Horizon*, in: *Philosophical Essays in Memory of Husserl*, ed. Marvin Faber, Cambridge, MA: Harvard University Press 1940, s. 106–123. Viz Gadamer: *Pravda a metoda*, I, s. 266, 220.

dál, a když dochází k porozumění, náš horizont se spojuje a splývá s horizontem toho, co vykládáme.¹⁰⁵

S tímto těsně souvisí před-porozumění jako předpoklad porozumění. S před-porozuměním přistupujeme k tomu, čemu chceme porozumět, a vnášíme toto před-porozumění do porozumění.¹⁰⁶ Když pracujeme s před-porozuměním, jsme si vědomi, že naše bytí ve světě je dějinné, a to dvojnásobně: společná dějinnost vyplývá ze společné situace, jíž jsme součástí; individuální dějinnost vyplývá z původu a jedinečného průběhu každého života.¹⁰⁷ Obě formy dějinnosti se podílejí na předem daných soudech (předsudcích) a rozpoložení vykládat text nebo situaci určitým způsobem, vnímat svět určitým způsobem. Před-porozumění přitom nezkruskuje naše porozumění, ale je jeho součástí, odkazuje k tradici, do které patří ten, kdo chce rozumět, i to, čemu, nebo ten, komu chce rozumět, tedy subjekt i objekt rozumění.

V protikladu vůči metodologické předpojatosti lidské porozumění je dějinnou událostí.¹⁰⁸ Vykladač, čtenář se vždy nachází v konkrétní situaci a to znamená, že nemůžeme překonat konečný a časový charakter své existence. Není žádné „já“, které se dokáže povznést nad dějiny, na nějaké jiné místo s lepším výhledem, a odtud získat objektivní pohled.¹⁰⁹ Člověk se vždy nachází přímo v tradici, přímo v dějinách, a tak porozumění není aktem subjektu, ale je vstupem do dějin, kde jsou minulost a přítomnost propojeny. Hermeneutický přístup zdůrazňuje, že my nad dějinami nemáme moc, ani jimi nemůžeme disponovat.¹¹⁰ Podléháme jim více, než si to můžeme uvědomit. Naše hodnocení, znalosti, úsudky či názory, ale i naše vyjádření víry, příběhy, rituály, symboly, v nichž víra žije, jsou součástí dějin, žijí uvnitř dějin, bytí odkazují před dějiny, nad dějiny či za dějiny.

Lidské porozumění zakotvené v dějinách je kruhovým procesem, který se znázorňuje pomocí hermeneutického kruhu. Míní se tím dialektika čas-

105 „Rozumění je vždy spíše procesem splývání těchto zdánlivě pro sebe jsoících horizontů.“ Gadamer: *Pravda a metoda*, I, s. 269. Viz také David Vessey: Gadamer and the Fusion of Horizons, *International Journal of Philosophical Studies* 17 (2009), s. 526–527.

106 „Veškeré takové porozumění je nakonec rozuměním si.“ Gadamer: *Pravda a metoda*, I, s. 232.

107 Viz Gadamer: *Pravda a metoda*, I, s. 249: „Ve svém nepřetržitém chování k minulosti se v každém případě nesnažíme zaujmout odstup a osvobodit se od zděděného. Spíše trvale tkvíme v tradici a takové tkvění v tradici není žádným zpředměťujícím chováním, které by to, co říká podání, pojímalo jako něco jiného, cizího – již vždy je něčím vlastním, předobrazem a výstrahou, znovuzpoznáním se.“

108 Viz Richard Palmer: *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press 1982, s. 183.

109 Rowan Williams tuto pozici nazývá „epistemologické bezpečí“, přesvědčení, že naše poznání nás nemůže klamat, neboť je zakotvené v Božím zjevení; pro jeho kritiku této pozice viz Rowan Williams: *On Christian Theology*, Oxford: Blackwell 2000, s. 142–145.

110 Gadamerova teorie přináší obnovení myšlenky dějinnosti jako hermeneutického principu, kde všechny události (minulé, současné i budoucí) vytvářejí tradici, ve které každý interpret stojí v okamžiku, kdy provádí proces porozumění. „Vpravdě dějiny nepatří nám, nýbrž my patříme dějinám.“ Gadamer: *Pravda a metoda*, I, s. 245.

ti a celku, která ovlivňuje význam: abychom získali celkové pochopení díla v jeho celistvosti, musíme se soustředit na konkrétní detaily, těm ale nemůžeme porozumět bez pochopení celku. A tak od části postupujeme k celku a od celku k části.¹¹¹ Každý výklad, který má zjednat porozumění, musí už vykládanému rozumět.¹¹² A navíc, chceme-li porozumět rozumění, nesmíme se chtít přiblížit nějakému poznávacímu ideálu. Z hermeneutického kruhu nelze vystoupit. Pozornost je třeba obrátit k tomu, jak do hermeneutického kruhu vstupujeme; učit se rozumět mu a správně s ním nakládat.¹¹³

Hermeneutika nám takto pomáhá interpretovat lidské bytí a rozumění, a zároveň pracuje s kritikou klasické ontologie a metafyziky. Metafyziky za to, že se soustředila na jsooucnost a myslela si, že může postulovat jeho přesah, mluvila o bytí, ale zapoměla na moc bytí; ontologie za to, že s bytím zacházela neadekvátně a nerozlišovala dostatečně mezi představami o bytí a bytím samotným.¹¹⁴ V obou případech tak došlo k idolatrii, výtvořily lidské mysl byly stavěny jako adekvátní obrazy nejvyšší skutečnosti, ale neprostředkovaly nic jiného než sebe sama. Nebyly totiž dostatečně kritické k tomu, že naše kategorie o tom, co je a co nás přesahuje, jsou stále našimi kategoriemi, tedy, že jimi to, co nás přesahuje, zase strháváme zpátky na zem.¹¹⁵ Přehnaná soustředěnost na pojmy motivovaná přesvědčením, že v nich můžeme bytí dokonale sevřít a uchopit, byla navíc někdy spojena s tím, že ten či onen způsob ucho-

111 Jedná se o hermeneutické pravidlo pocházející z antické rétoriky, které bylo novověkou hermeneutikou přeneseno na umění rozumění, zasloužil se o to především Friedrich Schleiermacher, který rozlišil tento kruhový vztah části a celku z objektivní a subjektivní stránky. Viz: Manfred Frank (ed.): *F.D.E. Schleiermacher - Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.

112 Heidegger to v §32 svého *Bytí a čas* vyjadřuje následovně: „Každý výklad, který má zjednat porozumění, musí již vykládanému rozumět.“ Martin Heidegger: *Bytí a čas*, 3. opr. vyd., Praha: Oikúmené 2018, s. 184.

113 Známý je příklad Petra Pokorného, který používá příklad chovu včel. Říká tam, že pokud chci chovat včely, potřebuju k tomu znalosti a dovednosti, které musím získat. Jestli mě to nemá kdo naučit, obstarám si odbornou literaturu. Neznám obsah této literatury, neboť kdybych ho znal, nepotřeboval bych si ji přece kupovat. Mám ale představu o jejím významu pro mě, pro mé potřeby a otázky. Pokorný to nazývá předběžným vědomím. Viz Pokorný: *Hermeneutika jako teorie poznání*, s. 106–107.

114 Martin Heidegger ostře rozlišoval mezi jsooucností a bytím. Kritizoval západní metafyziku za to, že vzbudila v lidech přesvědčení, že stačí, když se soustředíme na to, co je, a bytí budeme chápat jako jakýsi princip toho, co je, který vlastně bude zbaven jakékoliv aktivní role. Podle něj se pozornost musí obrátit opačným směrem, k bytí, které se zjevuje skrze náš pobyt zde, *Dasein*. Heideggerova fundamentální ontologie byla inspirována fenomenologií, začala u toho, co se jeví, dále transcendentální filosofií, a odtud došla k hermeneutice, kde Heidegger ukázal, že bytí a rozumění jsou spolu navzájem provázány. Zkráceně se dá říci, že naše rozumění se otevírá v našem pobytu, v jeho konkrétních danostech, v tom, jak jsme do bytí vrženi. A když rozumíme, což nikdy není úplně, protože k cestě rozumění vždycky patří také překop nerozumění, můžeme bytí ve světě, svůj pobyt, spolupobyt s druhými, rozvrhovat. Viz Martin Heidegger: *Bytí a čas*, 3. opr. vyd., Praha: Oikúmené 2018, zejm. s. 17–30, 73–80, 144–160; *Co je metafyzika?*, Praha: Oikúmené 1993, např. s. 9, 15, 17.

115 Jean-Luc Marion takto kritizuje pojmovou idolatrii, viz *The Idol and Distance: Five Studies*, New York: Fordham University Press 2001, zejm. s. 7–9, 233–253.

pení je jediný správný. A tak bylo třeba se vůči takto dogmatickým koncepcím

vymezit, rehabilitovat mnohost způsobů nacházení smyslu a zároveň zachovat prostor pro to, co zůstává nezachycené a nezachytitelné, soustředit se na úlohu času – a ukázat, že ani minulost, ani přítomnost, ani budoucnost nejsou něčím, co bychom mohli vlastnit v popisech jejich událostí a zaslíbení.¹¹⁶

Například údiv nad tím, co přichází z nebe, jako mana, a zahání hlad,¹¹⁷ můžeme dosvědčit tak, že si to člověk dovede představit, může se stát součástí děje. To umožňuje žánr vyznání nebo svědectví, kdy můžeme vstoupit do světa bezprostřednosti a za pomoci symbolické řeči něco této zkušenosti říci.¹¹⁸ Za předpokladu, že budeme ctít rozdíl mezi ikonou a modlou,¹¹⁹ umožňuje dokonce i realisticky pochopenou liturgii a nauku. Jejich realismus stojí a padá symbolickým prostředkováním.¹²⁰ Modla musí zemřít, aby symbol mohl žít, píše Ricoeur,¹²¹ a zároveň zdůrazňuje, že symbol není pouze něco „jako“ skutečnost. Naopak, je to ta nejskutečnější skutečnost, jaká může být, protože je to skutečnost, kterou vnímáme skrze to, že na ní máme podíl.¹²²

116 Jacques Derrida směřoval svou kritiku jednak k „logice identity“ a k „metafyzice přítomnosti“. Slabinou obojího, podle něj, bylo, že filosofie přistupovala k životu jako k teorii. Logika identity předpokládala, že je všechno třeba zařadit do správných kategorií, a to, co se zařadit nedá, neexistuje. Metafyzika přítomnosti pracovala s přítomností jako souborem událostí, jejichž smysl je nám jasný už ve chvíli, kdy probíhají, jako by se lidé a situace, ve kterých se nacházejí, dali znehybnit, a my s nimi mohli adekvátně zacházet v této neživotné podobě. Viz Jacques Derrida: *Of Grammatology*, Baltimore: John Hopkins University Press 1976, s. 10; *Différance*, in: *Margins of Philosophy*, Chicago: Chicago University Press 1982, s. 6; *How to Avoid Speaking: Denials*, in: *Derrida and Negative Theology*, ed. Harold Coward – Toby Foshay, Albany: State University of New York Press 1992, s. 74–142; *On Responsibility: An Interview with Jonathan Dronsfeld*, Nick Midgley, Adrian Wilding, *Warwick Journal of Philosophy* 6 (1997), Special Issue: *Responsibilities of Deconstruction*, ed. J. Dronsfeld – N. Midgley, s. 19–35.

117 Viz Louis-Marie Chauvet: *Symbol and Sacrament. A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, Collegeville: The Liturgical Press 1995, s. 44–45.

118 Viz Ricoeur: *Symbolism of Evil*, s. 350, *Conflict of Interpretations*, s. 467.

119 Marion připouští, že obraz, nejen výtvarný, ale i pojmový, může být ikonický. To znamená, že v sobě může mít kapacitu odkazovat nad sebe, k Boží skutečnosti, ale pouze tehdy, je-li touto skutečností naplněn a umožňuje jí, aby byla viditelná. Nestává se touto skutečností, ale může ji právě viditelně zamýšlet, a tak pouze v tomto smyslu na ní má podíl. Viz Jean-Luc Marion: *God Without Being*, Chicago: University of Chicago Press 1991, s. 16–19; *In Excess: Studies in Saturated Phenomena*, New York: Fordham University Press 2002, zejm. s. 68–69, 75–81; *They Recognized Him: And He Became Invisible to Them*, *Modern Theology* 18, č. 2 (2002), s. 145–152.

120 Alexander Schmemmann říká, že symboly umožňují zachytit Boží „jinakost“ jako „jinakost“, mluvit o „viditelnosti neviditelného jako neviditelného, o poznání nepoznatelného jako nepoznatelného.“ (Alexander Schmemmann: *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 1998, s. 141) Právě proto, že symbol světa nás učí, že a jak máme ve světě podíl, symboly Boha nás učí, že a jak máme podíl v Bohu, je třeba, aby jak liturgie, tak nauka pracovaly se symbolickou strukturou, ze které jsou upředeny. Viz Schmemmann: *For the Life of the World*, s. 139–141.

121 Viz Ricoeur: *Conflict of Interpretations*, s. 467.

122 Viz Paul Tillich: *Dynamics of Faith* (1957), in: *Main Works V: Writings on Religion*, ed. Robert P. Scharlemann, Berlin: De Gruyter 1988, s. 231–90; *The Religious Symbol / Symbol and Know-*

V našich kapitolách vycházíme z teologického předpokladu, že se do tradic symbolické řeči rodíme Duchem, mohli bychom říci, že jsme do nich vrženi, spolu s naší vržeností do bytí, a stejně tak v nich zároveň konáme volby a spoluutváříme je. Ale abychom z nich nečinili modly, je třeba dovolit jim, aby promlouvaly, a nesvírat je tak pevně, jako kdybychom je chtěli uškrtit.¹²³ To neznamená, že rezignujeme na rozlišování mezi různými hlasy, které mluví, ale i ono rozlišování bude vtělené, nikoli abstraktní, a duchovní, nikoliv ovládané touhou vládnout.¹²⁴

CO A JAK PŘINÁŠÍME: PRŮVODCE PRO ČTENÁŘE

Naše kniha je rozdělena do dvou částí a každá z nich vychází z hermeneutiky trochu jiným způsobem. Křesťanská teologická antropologie, jak ji představujeme v první části knihy, pracuje s existenciálně hermeneutickou perspektivou, druhá část knihy pak s hermeneutickou ontologií.¹²⁵ Začínáme tedy u toho, „jak“ je člověk, a za pomoci čeho sám sobě rozumí. Vztahy, řeč, příběhy, rituály, symboly jsou zde probírány jako zdroje lidského sebeporozumění ve vztahu k Bohu a skrze tento vztah ke všem a ke všemu ostatnímu. Teprve ve druhé části se dostáváme k ontologickým tématům, tedy ke zkoumání toho, kdo je člověk. Teologická antropologie se zde stává, mohli bychom říci, „theo-antropologií“, tedy tematizací „Boha a člověka v jejich vzájemných vztazích, například: Bůh nad člověkem, Bůh pro člověka, Bůh člověkem, Bůh s člověkem; člověk od Boha a k Bohu, člověk bez Boha a proti Bohu, člověk pro Boha a s Bohem.“¹²⁶ Zabývat se teologickou antropologií zde vyžaduje, abychom se zabývali teologií v celé její šíři témat, od trojiční teologie, nauky o stvoření a nasměrování k deifikaci, o pádu a o hříchu, o Božím vtělení v Kristu, o vykoupení, o Duchu svatém a posvěcení, o církvi, o společenství svatých, eschatologii, která spojuje učení o posledních věcech s tím, co vždycky bylo a je nejdůležitější, a co k sobě váže završení a původní dar a směr.

První část knihy nese název „Rodíme se do života, který tu byl před námi“. Začíná kapitolou věnovanou vztahům, do nichž vstupujeme, které utvářejí nás a my je a jejichž pomocí rozumíme lidství. Kapitola přináší kritiku mo-

ledge (1940–41), in: *Main Works 4: Writings in the Philosophy of Religion*, ed. John Clayton; Berlin: De Gruyter 1987, s. 253–272; Paul Ricoeur: *Time and Narrative*, Chicago: Chicago University Press 1984, s. 70.

123 Chauvet mluví o tom, že je třeba osvojit si postoj naslouchání a přijímání toho, co je nezachytitelné, velkodušnost, která umožňuje „být“, která dovolí, aby „bylo promluveno“, a přitom nelpí na roli kontrolora. Viz Chauvet: *Symbol and Sacrament*, s. 446.

124 Viz Chauvet: *Symbol and Sacrament*, s. 152–154.

125 Metodologicky vycházíme do značné míry z Martina Heideggera. Viz pozn. 112.

126 Jan Štefan, bytový seminář „Teologická antropologie“, ETF UK, 3. 4. 2019.