Člověk před Bohem

PETR GALLUS

Karolinum

teologie

Člověk před Bohem

Petr Gallus

———

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

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

© Univerzita Karlova, 2024
© Petr Gallus, 2024
ISBN 978-80-246-5839-1
ISBN 978-80-246-5838-4 (pdf)

Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Janě

OBSAH

Předmluva /13
Zkratky /16

A. PROLEGOMENA /19

1. JAK UCHOPIT TEOLOGICKOU ANTROPOLOGII /21

2. CHRISTOLOGICKÉ ZAKOTVENÍ ANTROPOLOGIE /34
2.1 Ježíš Kristus jako *vere homo coram Deo* /34
2.2 Neproměnně – nesmíšeně – nerozlučně /38
2.3 Christologické základy soteriologie /40

3. PNEUMATOLOGICKÉ ROZVEDENÍ CHRISTOLOGICKÉHO ZAKOTVENÍ ANTROPOLOGIE /43

4. HISTORICKÉ ODPOVĚDI NA OTÁZKU PO ČLOVĚKU /49
4.1 Antika /54
4.2 Biblické pojetí člověka /62
4.2.1 Starý zákon /62
4.2.2 Nový zákon /67
4.3 Základní důrazy evropského přemýšlení o člověku /72
4.4 Středověk a reformace /74
4.5 Nakročení k antropologickému obratu: renesance, humanismus a osvícenství /76
4.5.1 Člověk jako tvůrce sebe sama /77
4.5.2 Člověk pod vlivem své přirozenosti /80
4.6 Obrat k člověku: Immanuel Kant /84
4.7 19. století (a nakročení do století dvacátého) /88
4.7.1 Německý romantismus a idealismus: touha po všejednotě /89
4.7.2 Člověk pod vlivem přírodních, kulturních a vnitřních sil /90
4.7.3 Kritika náboženství /95

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

B. ZÁKLADNÍ STRUKTURA LIDSTVÍ /121

5. DVA ZÁKLADNÍ ROZMĚRY ČLOVĚKA: VERTIKÁLA A HORIZONTÁLA (OSOBA A OSOBNOST) /123
5.1 Vertikála: rozměr osoby /124
5.2 Horizontála: rozměr osobnosti /133
5.3 Základní antropologická struktura /149

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

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

C. ZÁKLADNÍ CHARAKTERISTIKY LIDSTVÍ /295

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

8. ZDROJ PORUŠENOSTI VZTAHŮ A AMBIVALENCE ŽIVOTA: HŘÍCH /375
8.1 Některá pojetí hříchu v dějinách teologie /378
8.1.1 Biblické pojetí hříchu /378
8.1.2 Stará církev /383
8.1.3 Augustin /389
8.1.4 Středověk /398
8.1.5 Martin Luther a tridentský koncil /403
8.1.6 Osvícenství a 19. století (Kant, Schelling, Schleiermacher, Ritschl) /407
8.1.7 Søren Kierkegaard /418
8.1.8 Náboženská kritika 19. století (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud) /423
8.1.9 Paul Tillich /428
8.2 Co je tedy hřích? /433
8.3 Dva póly hříchu /442
8.3.1 Hřích jako moc /443
a) Strukturální hřích /449

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

9. URČENÍ ČLOVĚKA KE VZTAHŮM: ČLOVĚK JAKO BOŽÍ OBRAZ VE VÍŘE, LÁSCE A NADĚJI /495
9.1 *Imago Dei* /496
9.2 Život ve víře, lásce a naději /511
9.2.1 Život před Bohem: křesťanská etika /511
a) Umožnění křesťanské etiky: ospravedlnění a posvěcení /511
a1) Luther a luterství /513
a2) Tridentský koncil /519
a3) Společné prohlášení o ospravedlnění (1999) /528
a4) Vztah ospravedlnění a posvěcení /538
a5) Smíření jako cíl tohoto času /539
b) Základní principy křesťanské etiky /541
b1) Etika nenárokování /543
b2) Uměřenost jako hlavní ctnost /547
9.2.2 Církev /550
a) Církev jako průsečík mnoha napětí /551
b) Církev jako tělo Kristovo? /560
9.3 Otázka vlastní i sociální integrity v ambivalenci života /568

10. URČENÍ ČLOVĚKA K INDIVIDUALITĚ (SAMOSTATNOST JAKO SVOBODA) /575
10.1 Samostatnost člověka jako původní určení /576
10.1.1 Antické základy západní tradice pojetí svobody /577
10.1.2 Biblické pojetí svobody /582
10.1.3 Augustin /590
10.1.4 Středověk (Anselm a Tomáš) /597
10.1.5 Martin Luther ve sporu s Erasmem Rotterdamským /601
10.1.6 Immanuel Kant /612
10.1.7 F. W. J. Schelling /630
10.1.8 Existencialismus: Kierkegaard, Tillich a Sartre /637
a) Søren Kierkegaard /637
b) Paul Tillich /640
c) Jean-Paul Sartre /642

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

D. HORIZONT NADĚJE /689

11. ESCHATOLOGICKÉ NAPLNĚNÍ A ODHALENÍ LIDSKÉ IDENTITY /691
11.1 Konečnost života a smrt /692
11.2 Vzkříšení /698
11.3 Soud jako nalezení identity /705
11.3.1 Nastolení spravedlnosti /707
11.3.2 Smíření a obnova vztahů /716

Literatura /720
Jmenný rejstřík /759
Věcný rejstřík /767

PŘEDMLUVA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V Praze, v lednu 2024 Petr Gallus

ZKRATKY

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

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

A. PROLEGOMENA

1. JAK UCHOPIT TEOLOGICKOU ANTROPOLOGII

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bůh odpovědí na otázku člověka.[7] Teologie je pak pointou a korunou vší antropologie.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

13/ Ibid., s. 130–132.

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

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

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

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

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

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

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

17/ Ibid., s. 227.

18/ Ibid., s. 21.

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

20/ Ibid., s. 183.

21/ Ibid., s. 153, 166.

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

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

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

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

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

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

24/ Ibid., s. 125, 133.

25/ Ibid., s. 124–125.

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

27/ Ibid., s. 53–55.

28/ Ibid., s. 67–72.

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

30/ Ibid., s. 159.

31/ Ibid., s. 132.

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

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

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

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

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

34/ Ibid., s. 26, 360.

35/ Ibid., s. 40.

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

37/ Ibid., s. 17–19.

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

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

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

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

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

40/ Ibid., s. 9.

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

42/ Ibid., s. 388–406.

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

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

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

43/ Ibid., s. 8.

44/ Ibid.

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

46/ Ibid., s. 49.

47/ Ibid., s. 82.

48/ Ibid., s. 82–158.

49/ Ibid., s. 145–46, 162.

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

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

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

---

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

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

52/ Ibid., s. 297.

53/ Ibid., s. 298.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. CHRISTOLOGICKÉ ZAKOTVENÍ ANTROPOLOGIE

2.1 Ježíš Kristus jako *vere homo coram Deo*

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

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

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

> vztahovost, relacionalita, která tvoří rámec veškerého ontologického tázání po člověku, jenž stojí před několika „fóry", a tedy vždy konkrétně lokalizován. Takto stojí člověk především před Bohem, protože právě tento vztah člověka v jeho lidství zakládá.[2]

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8/ Jüngel: Der Gott entsprechende Mensch, s. 292.

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

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

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

2.2 Neproměnně – nesmíšeně – nerozlučně

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

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

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

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

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

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

které se neodhaluje ani v jeho zjevení. Platí tedy Rahnerův „Grundaxiom": „Ekonomická Trojice je imanentní Trojice a obráceně."[13]

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

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

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

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

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

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

2.3 Christologické základy soteriologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

19/ Ibid., s. 346–347.

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

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

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

3. PNEUMATOLOGICKÉ ROZVEDENÍ CHRISTOLOGICKÉHO ZAKOTVENÍ ANTROPOLOGIE

Nemá-li být Ježíš Kristus pouze jedním z mnoha modelů možného způsobu lidského života, má-li mít význam a efekt také napříč časy i pro ty, kdo nebyli jeho přímí očití svědkové a současníci, je třeba, aby christologické dění dosáhlo právě až ke konkrétnímu jednotlivému člověku. Ježíš Kristus byl ovšem ve své historické existenci partikulární dějinná postava, žil v určitém čase a na určitém místě, od něhož nás dělí stále větší odstup. Lessing zde mluvil o „šeredném dějinném příkopu", který nelze překlenout. Biblické spisy, křesťanská teologie, a především křesťanská zbožnost ovšem na druhé straně velmi často mluví o přímé identifikaci křesťana s Kristem:

Pro spisy apoštola Pavla (a následně i deuteropavlovské spisy) je charakteristická vazba „v Kristu (ἐν Χριστῷ)" (srov. např. Ř 6,11.23; 8,1; 12,5; 1K 1,30; 7,39; 11,11; 15,18–22; Ga 3,29; Ef 2,10; Fp 4,13 aj.), která v některých případech implikuje dojem, že Kristus vytváří jakýsi prostor či kontext, do něhož lze ve víře vstoupit a žít takto v jednotě s Kristem, která je neoddělitelná od působení Ducha svatého a od společenství věřících v jejich pluralitě.[1] Stejně tak zná Pavel opačný model, kdy Kristus přebývá ve věřícím: „Nežiji již já, ale žije ve mně Kristus" (Ga 2,19–20, srov. Ř 8,10; 2K 13,5). V obou případech jde o vyjádření těsné a bezprostřední jednoty věřícího s Kristem.

Právě na tuto představu navazuje velmi silná linie v tradiční soteriologii, která pojímá spásu inkluzivně jako participaci na Kristu, jeho smrti a vzkříšení, kdy je věřící přímo sjednocen s Kristem, resp. Kristus s ním. Jak jsem

1/ Srov. James D. G. Dunn: *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Mich.: SPCK 2006, s. 396–401 a 408–412, který mluví o „lokativním smyslu" či „korporátním významu" této fráze. Michael Wolter: *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Theologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2011, s. 236, pojímá tento – ve své podstatě nejasný a těžko jednoznačně identifikovatelný – obrat mj. také a předně „mysticky-participačně" nebo „prostorově". Vyjadřuje podle něj prostě široce křesťanskou identitu (ibid., s. 242), jejíž přináležitost ke Kristu a závislost na něm už nemůže být užší a těsnější (ibid., s. 246).

se však snažil ukázat ve své christologii, takovou bezprostřední inkluzivní identifikaci nelze myslet.[2]

Specifickým pokusem o uchopení takové bezprostřednosti je koncepce liberální teologie (kterou ovšem sdíleli a sdílejí i mnozí další[3]), která konstruuje dotek Kristovy osoby s ostatními věřícími skrze biblický text. Ten díky svědectví apoštolů v sobě uchovává obraz Ježíšovy živosti či jeho „vnitřního života" (W. Herrmann), takže skrze biblický text se může každý setkat s živým Ježíšem.[4]

Představa sjednocení s Kristem (*unio cum Christo*) se odráží také porůznu v liturgii. V lidové zbožnosti se tato tendence projevuje především v náboženských písních, které vyjadřují (někdy až fyzickou) touhu být s Kristem.[5]

Jenomže pozemský Kristus je od nás nedostupně vzdálen. A i kdybychom se dokázali přemístit v prostoru a v čase, i kdybychom dokázali překonat Lessingův šeredný dějinný příkop a stali se Kristovými současníky, pořád by Ježíš Kristus byl osoba odlišná od nás, s níž se nelze bez dalšího ontologicky identifikovat či s ní nějak splynout, pořád by to neznamenalo překonání příkopu partikularity našich osob i osoby Ježíšovy. Pořád bychom tím nezískali řešení problému, jak přenést to, co platí pro Ježíše a na Ježíši, zároveň také na nás. Ani takto by nebylo zajištěno, aby christologické dění dosáhlo ke konkrétnímu člověku.

Antropologii nelze rozvinout přímo z christologie. Zde hrozí christologický objektivismus, kdy by christologické dění platilo sice objektivně pro všechny, ale hlava nehlava, bez konkrétního přímého dosahu k jednotlivci. Platilo by sice univerzálně, ale anonymně, bez ohledu na život konkrétního člověka, vlastně dosti automaticky. Nedošlo by k žádné vnitřní proměně člověka. Opačným extrémem je touha po bezprostřednosti, která ovšem vede k vágní mystice, jak se to ukazuje na liberální teologii.[6] Nelze postavit christologii

2/ Srov. Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 320–343.

3/ Napříč časy lze uvést např. M. Kählera, J. D. G. Dunna, U. Bartha či M. D. Krügera, srov. ibid., s. 53–55, 60–67.

4/ Srov. ibid., s. 50–67.

5/ Srov. např. „Můj Pane, v tuto chvíli / dovol mi s tebou být, / když mizí tvoje síly, / nechci tě opustit. / Až chladná smrt tě zajme / a obestře tě tmou, / já chci tvé tělo, Pane, / horoucně obejmout." (*Evangelický zpěvník*, Praha: Synodní rada ČCE 2021, 519); „Můj Ježíš mé jest žití" (EZ 710). Zároveň je – alespoň v evangelické zbožnosti – vidět posun: právě některé písně tohoto typu, jako např. „Tvůj, Pane, jsem a ty mým životem" (*Evangelický zpěvník*, Praha: Synodní rada ČCE 1979, 572); „Jen s tebou být, Ježíši drahý, má duše touží den co den" (EZ 1979, 257) nový *Evangelický zpěvník* (2021) oproti dosavadnímu zpěvníku z roku 1979 vypouští či nově přetextovává.

6/ Srov. klasické řešení Schweitzerovo, které navrhoval tváří v tvář neúspěchu všech historických rekonstrukcí Ježíšovy osoby a které se stalo trvalým východiskem liberální teologie: Albert Schweit-

jako nutný předpoklad, ale pak ponechat teologickou antropologii své vlastní dynamice. Pak by se z takto založené teologické antropologie stala buď pouhá teologie etické nápodoby, anebo mystická antropologie, která by ovšem v obou případech měla problém, jak dosáhnout skutečně až ke svému christologickému základu a neodrotovat vlastní setrvačností jen do nábožensky či jinak zdůvodněných představ, které by se vztahovaly pouze na omezený okruh lidí.

Christologicky založená antropologie proto potřebuje pneumatologické zprostředkování.[7] Oproti historicky zakotvené osobě Ježíše Krista a nadčasové platnosti jeho díla je trojiční osoba Ducha svatého nositelem jak Boží dynamiky napříč dějinami, tak je také konkrétní Boží přítomností u jednotlivého člověka v rámci konkrétního společenství. Duch je Boží přítomnost v každé naší přítomnosti, resp. každá naše přítomnost se odehrává v přítomnosti Boží, která je vždy konkrétní.[8] Duch není vázán na konkrétní historickou osobu, jeho doménou je prostor lidské komunikace – jak mezi lidmi navzájem, tak také mezi člověkem a Bohem, Bohem a člověkem. Duch svatý je Boží aktivní a konkrétně působící přítomnost mezi lidmi, Duch je Boží komunikace s člověkem.[9] Jako takový není Duch svatý zároveň nikdo jiný než Duch Kristův, je to součást proudu Božího dění, sebezjevování, Božího vztahu k jeho stvoření. „Boží přítomnost u nás je přítomnost *Božího Ducha*; tento Duch je *Duch Kristův*, protože se v něm jako přítomný prokazuje ten Bůh, jehož otcovskou lásku Ježíš zvěstoval a která se v celé své hloubce projevila v jeho kříži a vzkříšení."[10]

---

zer: *Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, I–II, München: Siebenstern Taschenbuch 1966, s. 629: „Náš vztah k Ježíši je nakonec mystický. […] Do té míry, do jaké se naše náboženství prokazuje jako specificky křesťanské, toto náboženství není tolik ježíšovským kultem jako ježíšovskou mystikou."

7/ K pneumatologickým základům v rámci trojičního učení srov. především Ingolf U. Dalferth: *Deus Praesens. Gottes Gegenwart und christlicher Glaube*, Tübingen: Mohr Siebeck 2021, s. 397–401; Ingolf U. Dalferth: *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, Quaestiones disputatae 130, Freiburg im Breisgau: Herder 1991, s. 99–158.

8/ Srov. Dalferth: *Deus Praesens*, s. 15, 116–17 a 391: „Bůh naproti tomu není v čase, nýbrž je přítomen všemu, co se děje, a je přítomen každému, kdo je přítomen tomu, co se děje. Jeho přítomnost je vždy konkrétní a stvořitelská. Bůh nikdy nepřichází k hotovému, když se zpřítomňuje, nýbrž tvoří to, čemu se zpřítomňuje, když se stará o to, aby se to událo skrze jeho přítomnost v jeho přítomnosti." Ovšem větu, že Bůh je mimo čas, a zároveň konkrétně stvořitelsky působící a přítomný v čase, lze říci pouze na trojičním základě: nadčasový Bůh se zpřítomňuje a jedná kreativně v dějinách právě jako Duch. Srov. Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 399–409.

9/ Srov. Dalferth: *Deus Praesens*, s. 15: „Jako život Ducha se sám Boží život diferencuje tak, že dokáže vytvořit jiný život tím, že se od něj odliší a poskytne mu relativní samostatnost ve své přítomnosti. Takový jiný život pak existuje sám, ale pouze skrze Boha a nikdy bez něho."

10/ Ibid., s. 386, srov. s. 16: Duch „je pouze tak, že se sám od sebe odlišuje tím způsobem, že je i v jiném sám u sebe a u sebe je otevřen vůči jinému, a právě takto také toto jiné otevírá pro sebe i pro jiné. Kde Duch působí, působí ducha."

Schopnost člověka komunikovat na základě *komunikační struktury*, která je člověku dána, je základní charakteristikou všeho lidství (srov. níže, kap. 7.1.). A právě jí se dotýká a v jejím rámci probíhá také pneumatologická komunikace Boha s člověkem. Ta ovšem probíhá na půdorysu definovaném christologicky: není k ní zapotřebí žádné speciální řeči, zvláštních kanálů, schopností rozumět či nějakých zvláštních antén, naopak probíhá skrze běžné lidské formy, skrze běžnou lidskou komunikaci, spolu s ní a v ní. Po christologickém vzoru Bůh komunikuje s člověkem skrze lidské formy, nesmíšeně s nimi, ale také nerozlučně od nich. Bůh vstupuje do běžné lidské komunikace, v níž se ovšem dokáže prosadit právě jako Bůh. Boží a lidská komunikace se nesměšují, na druhé straně však nelze ani jednu od druhé odfiltrovat, takže nikde v prostoru stvoření není možné najít ryzí Boží komunikaci, ryzí Boží řeč bez média lidské komunikace. Nesmíšeně – nerozlučně platí po obou stránkách (srov. níže, kap. 7.3).

I pro komunikaci Boha s člověkem (a člověka s Bohem) tak platí všechna pravidla lidské komunikace, tedy komunikace ve znacích (srov. níže, kap. 7, která je pro konkretizaci pneumatologického působení klíčová). To je zásadní důsledek inkarnace, právě toto je v tomto ohledu přímý důsledek křesťanského vyznání, že Bůh se stal člověkem. Z toho ovšem vyplývá, že komunikace Boha s člověkem není nijak omezená pouze na určitý okruh lidí, ale je naopak přítomná univerzálně všem, kdo jsou schopni komunikovat, tedy v podstatě všem lidem.[11] Pneumatologie otevírá christologické zakotvení antropologie do univerzální šíře. Skrze působení Ducha svatého se fenomény jako víra v Krista, odpuštění hříchů a praktický křesťanský život stávají univerzální možností každého člověka.[12] Neexistují žádné specifické podmínky, které by člověk nejprve musel splnit, aby se na této komunikaci mohl podílet, aby k němu tato komunikace mohla dosáhnout. Člověk nemusí mít žádné zvláštní schopnosti. Protože Bůh sám vstupuje do mezilidské komunikace, stačí ke komunikaci s Bohem být člověkem, protože být člověkem znamená z teologického pohledu *per definitionem* být člověkem před Bohem a nikdy jinak.

Pneumatologické rozvedení christologického základu, tedy zpřítomnění Krista a jeho díla skrze Ducha svatého, je tak de facto *dvojí*:

11/ Jde mně zde o komunikaci mezi Bohem a člověkem. Výpověď, že Bůh se ve své komunikaci vztahuje ke každému, kdo je schopen komunikovat, ovšem není třeba chápat jen exkluzivně antropologicky, že by se Boží komunikace musela týkat pouze člověka. Může se týkat i dalších tvorů, jejichž způsob chápání nám (zatím) zůstává skrytý.

12/ Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 347–351.

a) Kristus je zprostředkován jednak Duchem svatým a jeho působením. To ovšem neznamená pouhé přesunutí christologické bezprostřednosti do bezprostřednosti pneumatologické. To je nebezpečí evangelikálního a letničního chápání křesťanství, které nakonec vede ke smísení božského a lidského: je-li možná nějaká bezprostřednost, pak nutně dochází k tomu, že se určité lidské fenomény přímo vydávají za božské projevy (ať už je to víra, slova či skutky). Takové bezprostřednosti by pak odpovídalo vytržení či extáze, interpretované ovšem jako přímý božský projev.
b) Proto je důležité ještě to druhé zprostředkování: christologický základ je zprostředkován pneumatologicky skrze znaky, tj. skrze konečné stvořené formy, nesmíšeně s nimi, ale také nerozlučně od nich. Pneumatologické zprostředkování respektuje svůj christologický základ: Boží vstoupení do lidských kategorií je základním vzorcem i pro pneumatologickou komunikaci, která se neděje bezprostředně, ale *skrze znaky*.[13]

To znamená, že christologický základ nelze pneumatologicky obejít, tedy nelze vynechat Krista a jeho vtělení s tím, že by pneumatologicky formovaná komunikace s Bohem byla nějak přímější či bezprostřednější. Ani nemá žádný smysl christologii a pneumatologii proti sobě vyhrocovat, jako kdyby stačila pouze jedna z nich. Christologický základ není zbytečná komplikace pneumatologie, pneumatologie není dubleta christologie. Obojí je součástí Božího sebezjevování, obojí jsou to zásadní roviny Božího vztahu ke světu, který je neredukovatelně trojí, vzájemně se podmiňuje a naplňuje a ve své vnitřní rozlišenosti tvoří harmonickou jednotu. Christologický základ i jeho pneumatologické rozvedení jsou obojí zásadní součásti jednoho a téhož dění: Božího vztahu k člověku, jehož pointou je spása.[14]

Proto musí teologická antropologie nést pneumatologické předznamenání. Jednak je třeba vztáhnout christologické dění – jehož zásadní charakteristikou je jeho perfektum, tedy skutečnost, že se již událo – k jednotlivému člověku v jeho konkrétním čase a na jeho konkrétním místě, jednak je ovšem také třeba poukázat na to, že Boží jednání a přítomnost ve světě není omezeno christologicky a pouze na dobu Kristova pozemského působení. Boží přítomnost a působení je širší než působení pozemského Krista, není to ale přítomnost jiná či odlišné působení. Boží vtělení v Ježíši Kristu jako Boží sebezjevení je normativní podobou Boží přítomnosti a Božího působe-

13/ Ibid., s. 76–77; srov. též Wilfried Härle: *Dogmatik*, 2., přepr. vyd., Berlin: Walter de Gruyter 2000, s. 534.

14/ Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 351–352.

ní, které je Duchem svatým dováděno až ke konkrétnímu člověku jako vždy aktuální Boží působení. Christologicky je Boží přítomnost vymezena a zakotvena. Pneumatologicky je aktualizována a konkretizována pro konkrétního jednotlivého člověka, takže je to vždy přítomnost aktuální a osobní.[15] Aby teologická antropologie mohla být skutečně teologickou antropologií, musí vyjít od dvojí skutečnosti: od konkrétního člověka a od aktuálního Božího působení. A musí obě tyto skutečnosti propojit. Obě mají svůj základ a normu v božství a lidství Ježíše Krista. Obě je však potřeba uchopit jako aktuální pro každého jednotlivce. A k tomu je zde pneumatologie.

15/ Proto Dalferth: *Deus Praesens*, s. 359, mluví o „kontextuální rozmanitosti a christologické určitosti".

4. HISTORICKÉ ODPOVĚDI NA OTÁZKU PO ČLOVĚKU

Pokusy o odpověď na otázku, kdo je to člověk, tedy – řečeno z mé současné perspektivy – pokusy o přiléhavou diagnózu člověka jsou staré jako lidstvo samo.[1] Člověk je tvor, který si klade otázku sám po sobě, ptá se po svém bytí, a snaží se dát si na tuto otázku nějakou odpověď. Zároveň ovšem odjakživa pociťuje a tuší, že každá odpověď je pouze dílčí, neúplná, že se sám sobě spíše vzdaluje, že sám sebe uchopit nedokáže.[2] Člověk je „das nicht festgestellte Wesen", je to nezjištěná, nezafixovaná, neustálená, doposud neuchopená a patrně také neuchopitelná bytost.[3] Klasická antropologie 20. století pak z tohoto poznání učinila základní charakteristiku člověka: člověk je sám sobě skryt, je pro sebe neuchopitelný, je to *homo absconditus*.[4] „Lze i nadále jakýmsi zevšeobecněním překrývat a převádět na jednu substanční formulaci všechna sebepojetí člověka, jak je máme dosvědčená v dějinách a v mnoha kulturách, které nelze zahrnout do jedněch společných dějin?" ptá se řečnicky klasik antropologie 20. století Helmuth Plessner.[5] Nelze. *Homo defini-*

1/ Lze je najít dávno před antikou ve starých kulturách Egypta či Mezopotámie, srov. Bernd Janowski: Der ganze Mensch Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie, *ZThK* 113 (2016), s. 1.

2/ Tak již např. Augustinus: *Vyznání*, s. 314 (X, 8). Srov. Eberhard Jüngel: Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen, in: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, München: Chr. Kaiser 1990, s. 194–213.

3/ Tak ve své slavné formulaci Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, I, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1959, s. 135, v narážce na Nietzschův výměr, že člověk je „ještě neustáleným zvířetem" („das noch nicht festgestellte Tier"); srov. Friedrich Nietzsche: *Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti*, 4., opr. vyd., Praha: OIKOYMENH 2021, s. 63 (III, 62).

4/ Helmuth Plessner: Homo absconditus, in: *Gesammelte Schriften*, VIII. *Conditio humana*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, s. 359. Srov. Michael Moxter: Anthropologie in systematisch-theologischer Perspektive, in: *Mensch*, ed. Johannes van Oorschot, Tübingen: Mohr Siebeck – UTB 2018, s. 158n.

5/ Helmuth Plessner: Anthropologie II, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, 3. vyd., Tübingen: J.C.B. Mohr 1957, s. 411. Srov. také Janowski: Der ganze Mensch, s. 3.

ri nequit.[6] Člověk je principiálně nedefinovatelná, protože příliš rozmanitá entita, která takto proplouvá dějinami, hledá sebe sama, hledá nadhled nad sebou samou, ovšem činí to vždy z konkrétně lokalizované perspektivy. A to je základní důvod nezdaru tohoto tázání.

Jenomže tím otázka po člověku nemizí. A spolu s ní nemizí ani potřeba odpovědi – člověk se nějak pochopit a uchopit potřebuje. Pokud ale žádná definice člověka a lidství není z principu možná, jsou všechny odpovědi na otázku po člověku jen jakési obrazy, které si člověk o sobě dělá. Plurál je zde zcela na místě: takových obrazů a sebepopisů existuje celá řada. Různé obrazy vystihují různé roviny lidského bytí, mohou tedy existovat současně a vzájemně se nemusejí vylučovat.[7] Člověk se tak stává jakýmsi tekutým pojmem, proti jehož ekvivočnosti bojujeme tím, že mu dáváme různé přívlastky (třeba hned v pohledu na vývoj člověka: *homo erectus*, *habilis*, *faber*, *sapiens* – dnes *sapiens sapiens*, to abychom zdůraznili, že jsme dvakrát moudří; anebo v pohledu na různé lidské základní schopnosti či charakteristiky: *homo politicus*, *pictor*, *ludens*, *ritualis* atd.).

Člověk tedy sám sebe nějak vykresluje. A protože žije a v životě nevyhnutelně jedná, k čemuž potřebuje alespoň nějakou dílčí odpověď, podle níž se může alespoň dočasně řídit, nezbývá mu nic jiného než – v ideálním případě s vědomím toho, že se jedná pouze o dílčí obrazy či modely – své bytí s těmito obrazy identifikovat, byť třeba jen dočasně a pragmaticky, než dosavadní obraz vystřídá nějaký další. *Člověk je nakonec tím, jak sám sebe chápe*, jak sám sobě rozumí, jak sám sebe pojímá.[8] Nakonec se řídíme právě těmi obrazy, které si o sobě sami děláme, také proto, že dál než za konkrétní formulace, obrazy či koncepty se nemůžeme dostat.[9] Naše sebepochopení tedy určuje naši existenci, má tedy zároveň také *normativní funkci*: „Lidství je normativní projekt, nikoli pouze biologický fakt, takže probíhá trvalý normativní kon-

6/ Jüngel: Der Gott entsprechende Mensch, s. 295; Ingolf U. Dalferth: Homo definiri nequit: Logisch-philosophische Bemerkungen zur theologischen Bestimmung des Menschen, *ZthK* 76 (1979), s. 191–224.

7/ S tím samozřejmě souvisí postmoderní problém rozpadu člověka do dílčích rovin či identit, k tomu níže, kap. 6.

8/ Christian Grawe et al.: Mensch, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, V, ed. Joachim Ritter et al., Basel: Schwabe 1980, s. 1060; srov. již Nicolai Hartmann: *Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie*, Berlin – Boston: Walter de Gruyter 2014, s. 359: „Člověk je ve skutečnosti pokaždé tím, co ze sebe učiní mocí ideje, kterou o sobě má." Srov. také Schoberth: *Einführung*, s. 19–26.

9/ I zde už citovaný Plessner věděl, že člověk je odkázán na to, aby sám ze sebe opravdu člověka teprve učinil. Právě proto je ovšem člověk bytostí, která „potřebuje nějaký vůdčí obraz, jemuž se má ve svém sebeutváření blížit" (Helmuth Plessner: *Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961*, Berlin: Suhrkamp 2019, s. 26).

flikt ohledně otázky, jak by měl být tento projekt implementován do lidské kultury a dějin."[10] Naše obrazy a koncepty tedy v této své normativitě *de facto* přestávají být obrazy a stávají se ontologickými kategoriemi, na nichž průběžně a při všech jejich proměnách záleží celý náš život a jeho společenská regulace. Vůdčí obrazy člověka jsou tedy zásadně důležité, ale zároveň fakticky nikdy nedokáží postihnout celek. Pokud si nebudeme uvědomovat relativitu vlastních obrazů a jejich charakter jako obrazů a příliš rychle z nich uděláme normativní ontologické kategorie bez další diferenciace mezi obrazem a skutečností, hrozí, že i náš společenský pojem člověka a lidství bude zásadně pokřivený a redukovaný jen na určité zabsolutizované rysy.[11]

> Před tím varuje *negativní antropologie*, která v návaznosti na Plessnera trvá na programové nedefinovatelnosti a neuzavřenosti člověka, jehož tak lze uchopit pouze takto negativně, právě jako neuchopitelného, jinak hrozí redukce lidství a pokřivení celkového obrazu. Což se nijak nevylučuje s tím, že člověka je nutné nějak uchopit vždy, ale je třeba to činit právě v jeho otevřenosti, proměnlivosti, a tedy nikoli definitivně, ale spíše diagnosticky (k negativní antropologii srov. níže, kap. 4.8.2.).

Takto otevřený prostor lidského sebeuchopování a sebepopisování je možné interpretovat velmi kladně, jako prostor pro lidské svobodné sebeurčení, jak se to dělo od antiky přes humanismus, osvícenství až po optimistické (např. biotechnologické) antropologie současnosti. Stejně tak je ovšem možné to interpretovat pesimisticky. Stačí si uvědomit, že naší představou člověka nejsou vedeny jen odpovědi na otázku po člověku, ale už sama otázka. Už sám pojem „člověk" je náš konstrukt z určité pozice a perspektivy. A jak ukázal Michel Foucault, právě tyto velké obecné pojmy jsou něco jako promítací plátno našich sebepopisů, které jsou vždy ideologicky zabarvené a pokřivené (srov. níže, kap. 4.8.4.).[12]

10/ Ingolf U. Dalferth: *The Priority of the Possible*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing 2021, s. 278.

11/ K zásadnímu rozlišení sémiotické (mezi znaky a zamýšlenou věcí) a ontologické diferenci (mezi našimi koncepty a skutečností samotnou) srov. Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 43; Ingolf U. Dalferth: *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*, München: Chr. Kaiser 1984, s. 34.

12/ Foucault pracoval především s pojetím subjektu, srov. Michel Foucault: *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon 1980, s. 117; Michel Foucault: *Slova a věci*, Brno: Computer Press 2007, s. 261–262; ke sporu o tzv. „smrt subjektu" ve Foucaultově filosofii srov. také Amy Allen: The Anti-Subjective Hypothesis. Michel Foucault and the Death of the Subject, *The Philosophical Forum* 31 (2000), s. 113–130.

Foucault a na něj navazující koncepty jako např. výše zmíněná negativní antropologie se tak brání jakékoli pozitivní antropologii, především právě proto, že pozitivní antropologie musí být vedená nějakým normativním konceptem člověka, který je buď nemožný, anebo bude vždy jakousi redukcí, a tedy deformací lidství z určité mocenské pozice. Z pohledu těchto přístupů nelze říci ani to, co člověk je a jaká je jeho podstata, ani to, kam směřuje, jaké je jeho určení. Antropologie nesmí být ani normativní, ani teleologická.[13]

Teologická antropologie s oběma těmito rovinami antropologie pracuje, ale snaží se to dělat opatrně: *normativní obraz* člověka může být pouze ten, jaký má Bůh, který se zjevil v člověku Ježíši Kristu. Obraz člověka tedy teologie nemá sama vymýšlet, ale má se ho na základě svého chápání Božího jednání v dějinách snažit co nejlépe vystihnout – přičemž všechny pokusy o vystižení budou vždy konkrétně lokalizované, a tudíž partikulární, takže si nemohou klást nárok na poslední platnost.

Stejně tak *teleologické zacílení* člověka je z teologického pohledu poměrně jasné: člověk je určen být Božím obrazem, je určen ke společenství s Bohem i s druhými. Jak to ovšem konkrétně pojmout, je otázka, jež se klade v každé době znovu a na niž je teologie schopna dávat znovu jen konkrétní, a tudíž partikulární odpovědi (srov. k tomu níže, kap. 9).

Většinou ovšem tato pragmatická potřeba podle něčeho konkrétního se orientovat vede jaksi pod rukou k reduktivním tendencím: protože se potřebujeme řídit něčím konkrétním, vybíráme si často ten obraz, který nám nejlépe ladí, a ostatní ignorujeme, necháváme stranou, zatímco ten svůj partikulární obraz ontologizujeme a činíme z něj vůdčí normu pro celek: jak pro to, co je, tak pro to, co by mělo být. Velká pluralita obrazů o člověku, které nelze všechny obsáhnout, tak na jedné straně pojem člověka rozmlžuje, ale zároveň paradoxně přispívá k pragmatické redukci člověka jen na některé jeho roviny; taková redukce pak pokřivuje celek lidského prožívání a chápání.[14] (Dnes je tímto pokušením především redukce pouze na biologickou rovinu, anebo obraz člověka po vzoru vyspělého počítače, srov. níže, kap. 6.1.)

Otázka i odpověď se tak pohybuje v uzavřeném kruhu. Nemáme na sebe žádný objektivní náhled, veškeré naše pokusy o vystižení sebe sama se dějí již vždy z nějaké konkrétní perspektivy, z nějaké konkrétní lokalizace v čase a v prostoru. *Žádná metaperspektiva není možná.* Stojíme – společně a v rámci téže skutečnosti, jak předpokládáme – již vždy uvnitř toho systé-

13/ Srov. Simon Schüz in: Hannes Bajohr – Sebastian Edinger (ed.): *Negative Anthropologie. Ideengeschichte und Systematik einer unausgeschöpften Denkfigur*, Berlin – Boston: De Gruyter 2021, s. 70.

14/ Srov. Wolfgang Schoberth: Wozu theologische Anthropologie?, *Verkündigung und Forschung* 51 (2006), s. 39; Janowski: Der ganze Mensch, s. 3–4.

mu, který se snažíme co možná nejúplněji popsat, a zároveň ho sami konstruujeme.[15]

> Cesta kupředu proto nevede přes snahu dostat se k nějaké metaperspektivě nad sebe sama. Je třeba si naopak přiznat svoji partikularitu a pokusit se složit dohromady co nejvíce dílčích perspektiv, abychom se tak svým popisem co nejvíce přiblížili skutečnosti. Tím se ovšem má perspektiva okamžitě dostane do sporu s ostatními perspektivami. Cesta tedy nevede jinudy než přes kritický dialog, byť ne všechny perspektivy, s nimiž se střetáváme, jsou racionální a ochotné k dialogu. I to je jeden z důsledků interního realismu.[16]

Cíl celého tohoto snažení je ovšem jasný: potřebujeme najít takový obraz či koncepci lidství, které nám umožní žít opravdu lidský život. Cílem člověka je stát se opravdu a stále více lidským, vést dobrý lidský život. Nikoli tedy „homo homini lupus", ani „homo homini deus", ale „homo homini homo, člověk člověku člověkem".[17]

V této kapitole se pokusím načrtnout odpovědi, které se v průběhu dějin postupně objevovaly. Nepůjde mně ovšem primárně historiograficky o jména či o vylíčení jednotlivých pozic jednotlivých myslitelů v dějinách. To už udělali jiní a lépe. Historické odpovědi na otázku po člověku budu sledovat především po jejich diagnostické stránce, budou mě tedy zajímat primárně otázky charakteristických rysů člověka, vystižení konkrétních rovin lidského bytí, poukazy na výrazné fenomény lidství, a to jak fenomény, rysy či roviny pozitivní, tak také negativní. Nebudu se přitom držet pouze teologické tradice. Pole antropologie je průsečíkem mnoha věd a pohledů. Ke slovu proto přijdou především pohledy filosofické, později také sociologické a další.[18]

15/ O tom hodně vědí Peter L. Berger – Thomas Luckmann: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Brno: CDK 1999.

16/ Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 42–49.

17/ Jüngel: Der Gott entsprechende Mensch, s. 317; srov. výše, kap. 2.3., a dále Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 255; Dalferth: *The Priority of the Possible*, s. 282. Nesouhlasili by ovšem např. zastánci transhumanismu, jejichž cílem je člověka překročit. Srov. níže, kap. 6.2.2.

18/ Dále vycházím z článku Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1059–1105, který doplňuji o další primární i sekundární zdroje. Literatury k tématu je samozřejmě celá řada, srov. např. Gerald Hartung: *Philosophische Anthropologie*, Ditzingen: Reclam Verlag 2018; Eike Bohlken – Christian Thies: *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, Stuttgart: Metzler 2009; Schoberth: *Einführung*, s. 36–92; a další tituly, které uvádí např. Janowski: Der ganze Mensch.

4.1 Antika

Už antičtí autoři přesně odhalili jistý paradox: na jednu stranu je člověk – alespoň mezi všemi ostatními tvory – sám sobě tím nejdůvěrněji známým tvorem.[19]

> K tomu Augustin posléze dodá, že Bůh zná člověka ještě lépe, než on zná sám sebe: Bůh je „interior intimo meo“,[20] což je pro teologickou antropologii zásadní bod: člověka lze znát ještě lépe, než on zná sám sebe. Liší se toto Boží poznání člověka od lidského sebepoznání? Křesťanská teologie na to odpovídá jednoznačným ano, což má antropologicky zásadní důsledky: to, co člověk vposledu je, nedokáže člověk vyčíst sám ze sebe či odvodit ze své zkušenosti, ale musí si to nechat říci Bohem, musí do své sebedefinice zahrnout i Boha a jeho pohled na člověka (srov. níže, kap. 5, 6 a 11.3.).[21]

Na druhou stranu je ovšem postavení člověka od počátku jaksi neustálené. Je vymezeno shora i zdola sousedními bytostmi – bohy nahoře, zvířaty dole –, člověk však není ani zvíře, ani bůh, pohybuje se v meziprostoru mezi nimi. A aby našel svoji vlastní definici, pomáhá si vymezením od obou těchto sousedních skupin.

> I. U. Dalferth toto základní dvojí vymezení rozšiřuje a mluví hned o pěti základních vymezeních, na nichž se hledání odpovědi po člověku může orientovat: „Odpovědi na otázku našeho lidství se hledaly podél pěti linií: srovnáním lidského s tím, co není lidské (s ostatními živočichy), s tím, co je více než lidské (s božstvím), s tím, co je nelidské (s negativním lidským chováním), se superlidským (s tím, čím se lidé stanou) anebo s translidským (s myslícími stroji). V každém dílčím případě se liší jak otázka, o niž jde, tak srovnávací bod: je to relativní odlišnost v rámci sdílené animality, absolutní odlišnost od božství, praktická odlišnost s ohledem na ideál dobrého lidského života, evoluční odlišnost mezi současným a budoucím stavem lidstva a odlišnost druhová mezi lidskou biologickou evolucí a technologickým vylepšováním. V každém tomto ohledu je idea lidství definována odlišně.“[22]

19/ Srov. Démokritos, in: Hermann Diels – Walther Kranz [= DK]: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 9. vyd., Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1960, 68 B 165; Aristoteles, Hist. anim. 491 a 22.

20/ Augustinus: *Vyznání*, s. 75 (III, 6).

21/ O Bohu jako „inspector cordis“ mluví v návaznosti na Augustina následně i Luther, anebo Kant, srov. Norbert Fischer: Einführung: ›Natur‹, ›Freiheit‹ und ›Gnade‹ im Spannungsfeld von Augustinus und Kant, in: Norbert Fischer (ed.): *Die Gnadenlehre als ›salto mortale‹ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*, Freiburg – München: Verlag Karl Alber 2012, s. 25, pozn. 21.

22/ Dalferth: *The Priority of the Possible*, s. 274.

Proto je zásadní, odkud se na člověka pohlíží a s kým se člověk srovnává: „Nejkrásnější z opic je ošklivá, srovná-li se s lidským pokolením. Oproti bohu se i ten nejmoudřejší člověk bude co do moudrosti, krásy a všeho dalšího jevit jako opice."[23]

Protože toto srovnání je dvojí, je na člověka možný dvojí pohled: pokud ho srovnáme s bohy, dopadne to pro člověka dosti nepříznivě: pak je člověk něco jako „jepice zbavená křídel", jen lesní listí.[24] Ovšem ani pokud srovnáme člověka se zvířaty, výsledek nedopadne jednoznačně pozitivně. Antičtí autoři si byli vědomi toho, že oproti zvířatům se člověk především ve fyzické sféře vyznačuje značnými nedostatky: potřebuje po narození dlouhé opečovávání a ve srovnání se zvířaty neoplývá takovou silou a rychlostí. Nicméně člověk tyto své nedostatky vyvažuje svými schopnostmi: zkušeností, pamětí, chytrostí a šikovností.[25] Co člověk postrádá od přírody (která se k němu zachovala macešsky[26]), dokáže kompenzovat svojí kulturou, která je založená na vyšších schopnostech, jež člověka od zvířat odlišují. Nejvýraznějším rozdílem mezi zvířetem a člověkem – a to je pozorování, které se v antropologii etabluje již napořád – je proto *chápání*, *rozumová reflexe*, kterou se vyznačuje pouze člověk.[27]

> Toto pozorování stojí na počátku hned několika výrazných linií, které se táhnou až do současnosti: *A. Gehlen* pojme ve 20. století člověka jako bytost neustálého nedostatku (Mängelwesen), který člověk musí kompenzovat, a tak tvoří svoji kulturu (srov. níže, kap. 4.8.2.).[28] Technooptimistický *transhumanismus* 21. století zase přejme myšlenku nedokonalé matky přírody, jejíž nedostatky je třeba jednou pro vždy překonat pomocí technologie a přirozenost člověka tak zásadně vylepšit

23/ Hérakleitos, in: DK, 22 B 82, 83. Podobně pointovaně později také Blaise Pascal: *Myšlenky*, 2. úplné, nově upr. vyd., Praha: Jan Laichter 1937, s. 210 (fragm. 358): „Člověk není ani anděl, ani zvíře, a neštěstí tomu chce, že kdo chce dělati anděla, dělá zvíře." Srov. také ibid., s. 87–88 (fragm. 140): „Tento člověk, který se zrodil, aby poznal vesmír, aby soudil o všech věcech, aby řídil celý stát, jak je zaujat a ustarán, aby chytil zajíce. A nesníží-li se k tomu a chce-li být stále v pozoru, bude tím pošetilejší, neboť by se chtěl povznésti nad člověčenstvo a jest konec konců jenom člověk, to jest schopen mála i mnoha, všeho i ničeho: není anděl ani zvíře, nýbrž člověk."

24/ Aristofanés: Ptáci, a Homér: Ilias, 6, 146, cit. in: Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1062; srov. Iz 40,6–7.

25/ Anaximandros: in: DK, 12 A 10, 30; Anaxagoras: ibid., 59 B 21, 21b.

26/ „Natura noverca (macecha příroda)", srov. Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1063.

27/ Tak již Alkmaion, in: DK, 24 B 1a; Křesťanská tradice pak od Alexandrijců a Augustina dále tento rys ztotožnila s Božím obrazem, srov. Christoph Markschies: Gottebenbildlichkeit II. Christentum, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, 4. vyd., Tübingen: Mohr Siebeck 2000, s. 1161, a níže, kap. 9.1.

28/ Arnold Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin: Junker und Dünnhaupt 1940, s. 15.

a pozvednout k nové kvalitě.[29] Celkově se toto dvojí vymezení a zároveň přiřazení člověka ke dvěma sousedícím sférám projeví především na trvalém rysu prakticky všech pojetí člověka až do současnosti, kdy je člověk brán jako jednota tělesného a netělesného: nejprve jako jednota těla a duše, kde prim hraje duše jako vlastní nositel identity, ve 20. století se pak tato diskuze transformuje do otázky po vztahu mozku a mysli, kde prim hraje mozek. G. Hartung tak může ve své stručné filosofické antropologii na závěr konstatovat: „Člověk se od počátku nacházel a stále ještě nachází v napětí mezi svými tělesnými a duchovními funkcemi. Napětí mezi přirozeným podílem na přírodním dění a mezi schopností k transcendování tohoto omezení vede k existenciálnímu neklidu."[30]

Člověk se tedy rodí „nahý, bez obuvi, bez pokrývky a bezbranný", ale právě to ho vede k tomu, aby hledal, jak své nedostatky překonat, jak se něco naučit, jak získat potřebné vědění, návyky a dovednosti.[31] Sám o sobě, ze své vrozené přirozenosti člověk nedokáže „nic než brečet".[32] Musí si proto sám stvořit jakousi „druhou přirozenost", musí se stát *stvořitelem sebe sama* a svého světa.[33] Co se pro člověka jevilo jako nevýhodná startovní pozice, začíná být chápáno jako největší lidské plus a největší zisk: člověk se má sám určit a vypracovat podle sebe, podle svého. Také tato myšlenka, vedoucí nakonec až k okřídlenému Protagorovu heslu, že „člověk je mírou všech věcí",[34] se velmi výrazně zapsala do dějin a ovlivnila mnoho následujících epoch až dodnes. Právě ve srovnání se zvířaty se ukazuje, že člověk si žije jako bůh a že celá příroda byla stvořena pro člověka: člověk je cílem a vrcholem přírody, je nejvyšším z tvorů a celá příroda má sloužit pro lidské blaho.[35] Antické přemýšlení o člověku proto identifikovalo především tři znaky, jimiž se člověk vyznačuje, které ho odlišují od zvířat a nadřazují ho nad ně:

29/ Srov. Max More: A Letter to Mother Nature, in: *The Transhumanist Reader*, ed. Max More – Natasha V. More, Chichester: Wiley-Blackwell 2013, s. 449–450 a níže, kap. 6.2.2.

30/ Hartung: *Philosophische Anthropologie*, s. 124.

31/ Platón: *Prótagoras*, 5. vyd., Praha: OIKOYMENH 2015, s. 183 (321 c).

32/ Plinius: Naturalis historia 7, praef. 4, cit. in: Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1063.

33/ Tak již Démokritos, in: DK, 68 B 33. Zásadní byla tato teze později pro humanisty (Pico della Mirandola, srov. níže, kap. 4.5.1.) a značně ji zdůrazňovali také osvícenci: svoji druhou – téměř božskou – přirozenost si člověk má vytvořit především vzděláním, kulturou (J. G. Herder, G. W. F. Hegel, srov. níže, kap. 4.7.1.). Srov. také Dalferth: *The Priority of the Possible*, s. 270: „Lidé byli schopni přežít pouze díky tomu, že jsme si jako ‚druhou přirozenost' vytvořili za pomoci technologií své vlastní prostředí pro život, za pomoci morálky jsme si vytvořili svůj sociální svět, za pomoci mediálních nástrojů jsme si vytvořili svůj kulturní svět a za pomoci náboženství jsme si vytvořili svět transcendentní."

34/ Platón: *Theaitétos*, 2. vyd., Praha: OIKOYMENH 1995, s. 24 (152a).

35/ Tak Diogenés z Apollónie, citovaný u Xenofóna: Memorabilia I, 4, 14 a IV, 3, 3nn, cit. in: Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1064.

a) *vzpřímený postoj*, ovšem nejen v ryze fyzickém smyslu, ale také v jakémsi symbolickém významu: vzpřímeně má člověk větší rozhled; vzpřímenost vyjadřuje jeho pohlížení a směřování vzhůru, k přesahu, k bohu. Člověk je jediný, kdo si uvědomuje vertikální dimenzi existence.
b) *ruce*, ovšem znovu nikoli jen jako biologický orgán, ale jako výraz šikovnosti, produktivity a kreativity, tedy ruka jako nástroj mozku, jako nástroj pro rozumem vedené zhotovování.
c) *artikulované hlásky*, tedy *řeč*, která umožňuje dorozumět se mezi lidmi o čemkoli. V řeči se ukazuje vzdělání, má se v ní tedy odrážet vzdělané myšlení.[36]

Všechny tyto úvahy se odehrávají na pozadí pojetí člověka jako jednoty duše a těla.[37] Patrně pod vlivem orientálních představ, které se do antické filosofie dostaly přes orfické kulty a pythagorejce, se ovšem záhy prosadila představa, která se také díky vlivu Platónovy filosofie etablovala v západní filosofii (a posléze teologii) jako naprostý a nezadatelný základ pojetí člověka: *představa nesmrtelné duše*.[38] Člověk tak není jednotou duše a těla, ale je primárně duší, která je teprve dodatečně (snad za trest?) spojena s tělem, jež ovládá (či má ovládat) jako svůj nástroj:[39] „Člověk není nic jiného než duše."[40]

> Toto pojetí se záhy velmi výrazně propsalo do dějin filosofie a posléze i teologie jako tzv. *platónský dualismus*. Vztah duše a těla je pro Platóna zásadním antropologickým tématem, jednotlivá vyjádření jsou ale dosti rozporná a v diskuzi sporná. To se týká i postavení Platónova dialogu Faidon, o nějž se tato interpretace (a vůbec celá „tradiční" interpretace Platóna, především v dějinách teologie) opírá především a který obsahuje řadu poměrně jednoznačných výpovědí o nesmrtelné duši oddělitelné od těla, jež je pro ni vězením. Pojetí duše zde se ovšem poměrně výrazně odlišuje od pozdějších Platónových spisů, především od Ústavy a Timaia, kde tělo už nehraje roli rušivého elementu, ale spolupracuje s duší jako její partner, byť duše má před tělem vždy jednoznačnou prioritu.[41] Je to snad dáno

36/ Ibid., včetně konkrétních dokladů.

37/ Srov. mj. Tomáš Vítek: *Duše, tělo a smrt: od Homéra po Platóna*, I. *Za života*, Praha: Herrmann & synové 2022.

38/ Srov. Jens Halfwassen: *Plotin und der Neuplatonismus*, München: C. H. Beck 2004, s. 128; Christoph Horn – Jörn Müller – Joachim Söder: *Platon-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart: Metzler 2009, s. 142–154, 324–328.

39/ Platón: *Faidon*, 3. vyd., Praha: OIKOYMENH 1994, s. 18–42 (70a–84b); Platón: Alkibiadés I, in: *Parmenidés; Filébos; Symposion; Faidros; Alkibiadés I, II; Hipparchos; Milovníci*, Praha: OIKOYMENH 2003, s. 327–328 (129e–130c); Horn – Müller – Söder: *Platon-Handbuch*, s. 191.

40/ Platón: Alkibiadés I, s. 328 (130c).

41/ Horn – Müller – Söder: *Platon-Handbuch*, s. 192–193.

> tím, že Platón vede ve Faidonu mezi řádky diskuzi s pythagorejci, jimž chce vyjít co možná vstříc? Oproti pythagorejskému dualismu totiž Platón právě v pohledu na duši kosmologický dualismus nezastává, postavení duše je totiž střední mezi dvěma sousedními kosmologickými veličinami: duše není tělo, a není ani ideou, stojí mezi nimi, do značné míry vázaná na tělo, například ve smyslovém poznání, ale směřující k idejím.[42]

Dvojí přináležitost člověka – k božskému na jedné straně a ke zvířecímu na straně druhé – zde jakoby roztrhla člověka ve dví: na jedné straně je duše, která chce stoupat vzhůru, k božskému, ale je spojena s tělem, které ji značnou silou táhne dolů, ke zvířecímu. Člověk osciluje tak nějak uprostřed (*metaxy*).[43]

> Biologické vymezení člověka vůči zvířatům bylo patrně vždy určitým oříškem. Diogenés Laertios uvádí známou historku o Diogenovi ze Sinópy, který zesměšnil Platónovo biologické vymezení člověka: „Když Platón vymezil pojem člověka jako dvounohého neopeřeného živočicha a proslavil se tím, Diogenés oškubal kohouta, přinesl ho do jeho školy a řekl: ‚Toto je Platónův člověk!' Proto přidal Platón do svého výměru slova ‚s plochými nehty'."[44]

Platónovo pojetí duše, resp. člověka, tak má stránku inspirovanou nábožen-stvím a vedle toho stránku spíše filosoficko-antropologickou, jež vůči sobě stojí v napětí a nelze je hladce harmonizovat.[45] Ve své Ústavě znázorňuje Platón lidskou duši obrazem mnohohlavého zvířete, lva a člověka (což ovšem znovu podtrhuje tendenci pojímat člověka pouze jako duši, resp. zde dokonce jen její nejvyšší složku). Mnohohlavé zvíře je nejnižší vrstva duše, což jsou tužby a vášně. Lev představuje odvahu a člověk rozumovou vrstvu duše. Teprve ta je tím vlastním a nesmrtelným „vnitřním člověkem", jehož úkolem je opanovat celek lidské duše a lidského těla: má se pozdvihnout nad obě zvířecí části duše, spřáhnout se lvem a krotit mnohohlavé, divoce pudové zvíře, aby

---

42/ Srov. Platón: *Faidon*, 3. vyd., Praha: OIKOYMENH 1994; Jörn Müller: Ethos und Logos. Platons Phaidon im Spiegel der wissenschaflichen Interpretationen, in: *Platon: Phaidon*, ed. Jörn Müller, Berlin: Akademie Verlag 2011, s. 1–17; Michael Bordt: Philosophieren als Sterben-Lernen: Anthropologischer Dualismus (62c–69e; 80e–84b), in: *Platon: Phaidon*, ed. Jörn Müller, Berlin: Akademie Verlag 2011, s. 33–45; Horn – Müller – Söder: *Platon-Handbuch*, s. 191–199.

43/ Proto už Filolaos říkal: „Tělo je hrobem duše (σωμα σημα)", viz DK, 44 B 14; srov. u Platóna samotného také Prótagoras 322a a Gorgias 493a. Dále srov. Horn – Müller – Söder: *Platon-Handbuch*, s. 195–198.

44/ Diogenés Laertios: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, 2. vyd., Pelhřimov: Nová tiskárna 1995, s. 234–235. Základní srovnání člověka se zvířaty z přírodovědného pohledu poskytuje ve stručném přehledu Jan Sokol: *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*, Praha: Portál 2002, s. 23–31.

45/ Srov. J. Müller, in: Horn – Müller – Söder: *Platon-Handbuch*, s. 142.

tak člověk dospěl k nejvyšší ctnosti – ke spravedlnosti.[46] Této struktuře duše má analogicky odpovídat také uspořádání obce, jež je „zvětšeným modelem duše".[47]

K vyspělosti duše je zapotřebí vzdělání, jinak se lidství se svojí kreativitou a schopnostmi může zvrtnout, což si uvědomoval například už Sofokles, který ve své Antigoně říká: „Existuje mnoho hrůz, ale nic není hroznější než člověk."[48]

Zdar či nezdar rozumové duše v ovládání celého člověka včetně těla se pak promítne nejen do tohoto života, ale také do života příštího, protože Platón – v souhlasu s orientálními naukami – nakonec počítá s *reinkarnací*: podle toho, jak se duši dařil život, povede se jí v dalším životě: po dobrém životě se bude moci šťastně vrátit na svoji hvězdu, po špatném životě jí bude přidělena ženská, anebo dokonce zvířecí přirozenost.[49]

> Platónovo vymezení člověka není zcela jednotné, v diskuzi zůstává sporné. Tradiční pohled na Platóna jako dualistu, který identifikuje člověka pouze s jeho duší (a který lze u Platóna výslovně najít, srov. Alk I, 130c; Zákony XII 959a–b; Ústava V 469d; IX 588d, Faidon 115d–e), není tak jednoznačný, protože Platón mluví o člověku na jiných místech také jako o bytosti, která je *složená* z duše a z těla (Faidon 79b; Ústava V 462c–d; Tim 87e; Krat 399d). Současná diskuze se snaží číst Platóna v širším kontextu jeho školy, a tedy mnohdy blíže k Aristotelovi.[50]

Člověk tedy sestává ze dvou nestejných částí, ze dvou přirozeností: jeho duše je nesmrtelná, duchovní a božská, tělo je smrtelné a hmotné. Hranice, či dokonce zářez mezi božským a zvířecím prochází přímo skrze něj. *Plotin*, který přejal a dále spekulativně rozvíjel platónskou myšlenku člověka slože-

46/ Platón: *Ústava*, 3. vyd., Praha: OIKOYMENH 2001, s. 300 (588d–589b).

47/ Platón: *Ústava*, s. 126–127 (435a–c), 134–135 (441a–e); srov. Albert Dihle et al.: ψυχη, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IX, ed. Gerhard Kittel, Stuttgart: W. Kohlhammer 1938, s. 609.

48/ Cit. in: Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1065.

49/ Platón: Timaios, in: *Timaios; Kritias*, 2. vyd., Praha: OIKOYMENH 1996, s. 39–40 (42b–f); Platón: *Faidon* 1994, s. 18–42 (70a–84b). Postavení ženy v antice bylo dáno dnes zcela absurdním ontologickým odvozením ženy od muže, kdy žena je vlastně nepovedený muž, a tedy svojí přirozeností něco nižšího. Tak to z antiky přejímá ještě i středověk, srov. např. Tomáš Akvinský: *STh* I, q. 91, a. 1, ad. 1. Srov. také níže, kap. 6.2.5.a.

50/ Tak se Platóna snaží interpretovat i J. Müller, který typologizuje vývoj vztahu duše a těla u Platóna do tří fází: v rané fázi Platón zastává separacionismus, kdy cílem duše je oprostit se od těla jako svého hrobu. Poté, ve střední fázi (Ústava) přechází spíše ke kompozicionismu: člověk je složená entita ze dvou částí, které jsou ovšem pořád v konfliktním vztahu. V pozdní fázi se pak Platón posouvá ke kompozicionismu teleologickému, kdy duše a tělo (ovšem pod vládou duše) spolupracují ke společnému cíli. Srov. Müller, in: Horn – Müller – Söder: *Platon-Handbuch*, s. 191–199.

ného ze dvou částí, zde někdy mluvil až o dvou člověcích: k člověku duševnímu, nadsmyslovému, určenému k věčnosti, tj. k čisté duši, která existuje sama o sobě a vyznačuje se ryzím intelektuálním názorem (*noésis*), „přistoupil ještě jiný člověk", s nímž duše vytváří přísně rozlišenou a strukturovanou jednotku.[51] Matérie je pro Plotina problém: je to něco, co vlastně nemá pravé bytí, tedy je to negativita a jako taková je sama o sobě zlá (*autokakon*).[52] Tělo je – spolu s Platónem – hrob a vězení duše.[53] Když se tedy Plotin ptá po tom, kdo je vlastním nositelem jednání člověka, dochází k tomu, že jsme na jedné straně sjednocením obou těchto člověků, jsme jakési kompozitum ze dvou zcela různých částí, na straně druhé však nejsme ani jedním pořádně, protože duchovní duše nemůže vytvořit jednotnou bytost s materiálním organismem: společenství duše s tělem je „nesnesitelné".[54] Duše tedy sice sestupuje do těla, ale pouze částečně, jen svou nejnižší složkou, kterou přemosťuje sféru ducha a hmoty, a tělo jí patří.[55] Vypadá to tedy, že ve skutečnosti jsme nakonec něco třetího, co leží mezi oběma těmito částmi. Plotinovi se člověk fakticky rozpadá ve dví, na zlé „tělo naplněné životem" a na božskou „oddělenou duši", která tvoří vlastního vnitřního člověka, jehož vlastním základem je duch, který je jako absolutní duch přítomen také v člověku a člověka coby duši včleňuje do všejednoty univerza.[56] Ačkoli by Plotin chtěl vidět člověka jako jednotu (a proto ho pojímá především jako duši, která je součástí či projevem kosmické duše),[57] člověk ani u něj pořád nemá svoji vlastní definici. Je odsouzen oscilovat mezi božským a přírodním – konečným a pomíjivým.

Prakticky všechny tyto myšlenky lze najít také u *Aristotela*, který ovlivnil antropologické myšlení zásadně a na velmi dlouhou dobu. Také pro něj se člověk vyznačuje především duchem a schopností rozumového vhledu, což člověka činí podobného bohu. Člověk je proto nejdokonalejší tvor:

51/ Plotin: Enn. VI, 4, 14.

52/ Plotin: Enn. I, 8, 3; Halfwassen: *Plotin und der Neuplatonismus*, s. 122–128.

53/ Plotin: Enn IV, 8, 1.

54/ Plotin: Enn. VI, 4, 14; IV, 8, 2. Srov. Halfwassen: *Plotin und der Neuplatonismus*, s. 130–133, který poukazuje na to, že Plotin zde fakticky předjímá Descartův pohled, a tedy naráží na stejné problémy.

55/ Plotin: Enn. IV, 8, 2; IV, 8, 4; IV, 8, 8.

56/ Plotin: Enn. I, 1, 10; IV, 4, 2; Halfwassen: *Plotin und der Neuplatonismus*, s. 133.

57/ Plotin: Enn. III, 4, 3: „Duše je mnohost, ano vše, to vyšší i to nižší, až tam, kam sahá veškerý život; každý z nás je inteligibilním světem; nižšími částmi duše se dotýkáme tohoto prostoru, vyššími částmi, které jsou v inteligibilním světě, se dotýkáme inteligibilního; svou duchovní částí zůstáváme zcela v horním světě, pouze posledním stupněm své duchovní části jsme připoutáni k dolnímu světu; jakoby zprostředkováváme jakýsi výtok či energii z horního do dolního, přičemž se ale to horní neumenšuje."

chodí vzpřímeně, má největší mozek (a tím pádem nejušlechtilejší duši), je nadán udatností, chytrostí a rozumem (*animal rationale*), který řídí kreativitu lidských rukou. Od zvířat, s nimiž toho člověk má mnoho společného a v mnoha ohledech se liší pouze kvantitou, ho odlišuje především schopnost myšlení a řeči, takže člověk dokáže nejen vnímat dobré a zlé, spravedlivé a nespravedlivé, ale také to vyjádřit.[58] Přestože Aristoteles pojímá člověka do značné míry nedualisticky, jako velmi těsnou jednotu duše a těla, kdy duše jako oživující princip (*aitia*) a substance člověka (*ousia*) používá tělo jako svůj nástroj (*organon*), propůjčuje tělu určité schopnosti (*energeiai*) a tím ho jako působící síla formuje (*anima forma corporis*),[59] počítá i on s nesmrtelnou složkou člověka, byť ne přímo s nesmrtelnou duší: nejvyšší složkou lidské duše je rozum, vyznačující se schopností myšlení (νοῦς τῆς ψυχῆς), který je preexistentní a nesmrtelný, sám o sobě nepotřebuje žádný smyslový orgán ani tělo; vchází sice do těla, ale nemá s ním vlastně nic společného, takže s ním ani neumírá.[60]

V návaznosti na Platóna vedle toho Aristotelés výrazně podtrhl myšlenku, která takto doposud ještě nezazněla. Dosavadní vývoj měl před očima člověka jako jedince či jako druh. Aristotelés ovšem pojímá člověka jako „ζῷον φύσει πολιτικὸν (tvora, který od přirozenosti tíhne k *polis*)", tedy jako tvora, který vytváří strukturované společenství, obec (*polis*). Mimo společenství obce žijí právě obě ostatní skupiny: zvířata a bohové, takže kdo není schopen žít v obci, je buď zvíře, nebo bůh.[61] Aristoteles tak podtrhuje sociální dimenzi lidství.

Tu dále rozvíjejí *stoikové*, kteří dosah tohoto společenství rozšiřují v návaznosti na staré řecké sofisty: už ne jen obec, jak je tomu už u Platóna, pro něhož stojí polis se svými zákony výše než barbaři,[62] ale celek lidstva je naší společnou společností, takže všichni lidé jsou občané jedné říše, a tudíž

58/ Aristotelés: *Politika*, 3. vyd., Praha: Rezek 2009, s. 4–5 (1253a).

59/ Aristoteles: *Über die Seele. De anima: Zweisprachige Ausgabe*, ed. Klaus Corcilius, Hamburg 2017, s. 88–91 (415b); srov. také předmluvu vydavatele, ibid., ix; Otfried Höffe: *Aristoteles*, 2. vyd., München: C.H. Beck 1999, s. 140–146.

60/ Konkrétní doklady viz Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1066–1067; především Aristoteles: *De anima*, s. 176–183 (429, 430a 23–24); srov. také Höffe: *Aristoteles*, s. 143–144.

61/ Aristotelés: *Politika*, s. 4 (1253a). Díky svojí výbavě a chytrosti tak má člověk k dispozici určitou výzbroj rozumových schopností, které lze ovšem, žije-li člověk „mimo zákon a právo", použít i nejhorším možným způsobem: chybí-li člověku ctnost, pak je bytostí „nejbohaprázdnější a nejdivočejší a v pohlavních požitcích a jídle nejšpatnější" (ibid, s. 5, 1253a).

62/ A proto je možné si barbary podmanit, srov. Hans Werner Bartsch: Freiheit III. Griechisch-hellenistische Antike, in: *TRE*, 11, Berlin – New York: De Gruyter 1983, s. 505; Aristotelés: *Politika*, s. 2 (1252b). Srov. k tomu také níže, kap. 10.1.1.

jsou si sobě rovni.[63] Protože člověka vyznačuje především rozum, je jeho úkolem vést život v souladu s rozumem. A ačkoli stoici také drží tezi o dvojí lidské přirozenosti, pozemské a nebeské, jejich pojetí člověka, které zdůrazňuje především svobodu a sebeurčení, směřuje spíše k božské sféře, tedy vzhůru. Na rozdíl od Aristotela, který měl neustále před očima příbuznost člověka se zvířaty a vymezil člověka jako *animal rationale*, zdůrazňují stoici kategoriální odlišnost člověka od zvířat: zvířata nemají rozum ani řeč, nedokáží se naučit nic nového a nedokáží být individuálně kreativní. Člověk se nevyvinul z žádného předchozího zvířecího stavu, ale je od počátku nad říší zvířat pozdvižen, jeho schopnosti jsou v něm od počátku již založeny a úkolem člověka je tyto schopnosti rozvinout a kultivovat.[64]

4.2 Biblické pojetí člověka

4.2.1 Starý zákon

Biblické a především starozákonní pojetí člověka představuje oproti antickému obrazu člověka výraznou alternativu.[65] Jeho základní a naprosto zásadní skutečností je to, že člověk je člověkem *před Bohem*. Starozákonní antropologie je tedy „inherentně teologická".[66] Vztah Boha jako Stvořitele k člověku jako jeho stvoření patří k definici biblického pojetí člověka. Člověk tedy nestojí sám, jako osamocená či výchozí jednotka, která provádí vlastní sebereflexi. Člověk je zde vždy jako ten, který provádí svoji sebereflexi jako Boží stvoření, tedy před Bohem, jako stvoření k Božímu obrazu.[67] Žalm 8 dokonce výslovně otázku po člověku klade, když se ptá: „Co je člověk?" (Ž 8,5). Neptá

63/ Srov. Démokritos, in: DK, 68 B 247; Antifon in: ibid., 87 B 44.

64/ Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1067–1068; Nemesios z Emesy: De natura hominis, in: PG 40, s. 517.

65/ I zde je literatury celá záplava. Nejdůležitější německou uvádí Janowski: Der ganze Mensch, s. 5, pozn. 21; dále také srov. Reiner Albertz: Mensch II, in: *Theologische Realenzyklopädie*, 22, Berlin – New York: De Gruyter 1992, s. 473–474; Johannes van Oorschot: Aspekte impliziter Anthropologien im Alten Testament, in: *Mensch*, ed. Johannes van Oorschot, Tübingen: Mohr Siebeck, UTB 2018, s. 17–64; Dihle et al.: ψυχή, in: *ThWNT*, 9; Bernd Janowski: Člověk ve starověkém Izraeli. Základní otázky starozákonní antropologie, *Teologická reflexe* 11 (2005), s. 117–143.

66/ Bernd Janowski: Human Beings IV. Old Testament, in: *RPP*, VI, ed. Hans Dieter Betz et al., Leiden – Boston: Brill 2009, s. 292.

67/ Dihle et al.: ψυχή, in: *ThWNT*, 9, s. 628. K Božímu obrazu a jeho biblickým kořenům srov. níže, kap. 9.1.

se ale do vzduchoprázdna či jen rétoricky sám sebe. Ptá se toho, kdo jediný může dát odpověď – ptá se Boha: „Co je člověk, že na něho pamatuješ?“[68]

Člověk je tedy bytostí zásadně *vztahovou*, hned od svého počátku se nachází ve vztahu, Božím stvořitelským vztahem je ustaven. Toto ustavení, tento vztah Boha k člověku veškeré konkretizaci lidské existence předchází, takže lidská existence před Bohem je dar a milost; není to nic, co by si člověk zasloužil či nač by měl právo. Bůh na člověka pamatuje (Ž 8,5) navzdory jeho křehkosti a pomíjivosti (srov. Job 7,16; Ž 39,6n; Iz 40,7). Zároveň propůjčuje člověku v rámci stvoření velmi vysoké, až královské postavení: člověk, jen o něco omezenější než Bůh, je korunován slávou a důstojností, celé stvoření mu leží pod nohama a člověk mu má královsky vládnout (Ž 8,6–7).

Že ovšem toto výsostné postavení je Boží milostivý dar, a že se tedy i lidské panování nad stvořením musí odehrávat nikoli svévolně, ale právě v odpovědnosti před Bohem – a tím také v odpovědnosti vůči stvoření, ukazují jasně obě biblické zprávy o stvoření, které v sobě mají mezi řádky zapsané zásadní antropologické skutečnosti:

a) Jahvistická zpráva o stvoření v *Gn 2,4b–25* pojímá člověka jako prach ze země, který je oživen Božím oživujícím dechem/duchem (Gn 2,7). Je prastaré pozorování, že člověk se po smrti znovu rozpadá v prach (Gn 3,19). Už starozákonní text tak ví, že v podstatě nejsme biologicky nic jiného než uhlíkaté řetězce, že naše přirozené ustrojení se nijak neliší od přírody okolo nás. V tomto ohledu není člověk nic specifického, naopak je velmi pevně svázán se vším ostatním stvořením. Něco specifického z něj tvoří teprve dech života, který pochází od Boha a činí z člověka živého tvora (Gn 2,7: *nefeš chajjá*).[69] Člověk jako živý tvor je tedy výsledkem jednak zformování z prachu, jednak vdechnutí dechu života. Až souběh těchto dvou stvořitelských aktů činí z člověka *nefeš*, živého tvora, živoka. Ačkoli biblická zpráva ví o podvojnosti jakýchsi elementů či rovin, z nichž člověk vzchází, nerozkládá člověka dualisticky na matérii a duši, ale pojímá ho spíše jako oživené tělo. *Nefeš* tedy označuje celek člověka, jeho život (srov. Ž 42): označuje „nikoli něco, co člověk má, ale čím je“.[70] Současná antropologická terminologie by zde použila pojem *celostně*.[71] Biblické po-

68/ Janowski: Der ganze Mensch, s. 22.

69/ Srov. Dihle et al.: ψυχή, in: *ThWNT*, 9, s. 626–628, a níže, kap. 6.2.3. a 6.2.4.

70/ Ibid., s. 616.

71/ Bernd Janowski: Der „ganze Mensch“. Zur Geschichte und Absicht einer integrativen Formel, in: *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, ed. Bernd Janowski, Berlin: Akademie Verlag 2012, s. 10, který upozorňuje na diskuzi o „celém člověku“ také

jetí do značné míry ladí se současnou celostní definicí, která vidí člověka jako bio-psycho-socio-spirituální *jednotku* (srov. níže, kap. 6.2.3.). I když biblické texty popisují člověka z určitých pohledů či rovin, popisují ho vždy jako celek.[72]

Janowski to dokládá rozborem starozákonního pojetí smrti, tedy pomocí otázky, co se s člověkem děje, když zemře. A dokládá, že zpět do prachu se vrací právě *nefeš*, tedy celý člověk.[73] Je to samozřejmě polemika s tradičním, ovšem biblicky anachronním a spíše antickým pojetím člověka jako dočasného spojení těla a duše, kdy smrt je oddělením duše od těla. Podle této tradice, která se záhy velmi silně etablovala i v křesťanství, duše jako nesmrtelná odchází k Bohu, zatímco tělo umírá.[74]

Pro teologickou antropologii byl ovšem zásadní překlad hebrejského *nefeš* v Septuagintě do řečtiny jako *psyché*, čímž se do biblické interpretace dostal (ovšem přes *židovský* překlad do řečtiny) také antický pojem duše jako nositele identity člověka a spolu s ní se v patristice etabloval i teologicky dualistický pohled na člověka jako nesmrtelnou duši, která je nositelem identity a stojí výše, a jíž je – či má být – podřízeno smrtelné tělo. Starý zákon však žádný dualismus duše a těla nezná, stejně jako nezná žádné vyšší postavení duše nad tělem či pohrdání tělesností.[75] Člověk je primárně jednotka, která má ovšem celou řadu vnitřně rozdiferencovaných rovin.[76] Janowski mluví o „komplexní a diferencované celosti", která zahrnuje lid-

v ostatních vědách: v neurovědách, v medicíně, kulturologii a v biologické, filosofické i teologické etice; srov. také Dihle et al.: ψυχή, in: *ThWNT*, 9, s. 619.

72/ Srov. ibid., s. 628–629: „Stará rozlišení dichotomie nebo trichotomie ve starozákonní antropologii je třeba opustit. Izraelská antropologie je monistická. Člověk je nahlížen vždy v jeho celku, který je oživován jednotným životem. Jednota lidské přirozenosti zde není vyjadřována protikladnými pojmy těla a duše, nýbrž vzájemně se doplňujícími a neoddělitelnými pojmy těla a života."

73/ Janowski: Der ganze Mensch, s. 9–11.

74/ Srov. níže, kap. 6.2. a 11.1., a také Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 267–275.

75/ Srov. Albertz: Mensch II, in: *TRE*, 22, s. 466; Janowski: Der ganze Mensch, s. 11. Nu 6,6 a 19,13 mluví dokonce přímo o *nefeš met*, tedy o mrtvém člověku, o mrtvole. Septuaginta i zde použije pojem *psyché*. Mrtvá duše je ovšem pro antické myšlení něco jen obtížně představitelného. Pojem duše (a ducha) jako protikladu k tělu se objevuje pod vlivem řecké filosofie poprvé až v deuterokanonické Mdr 8,19 a 9,15. Srov. Dihle et al.: ψυχή, in: *ThWNT*, 9, s. 620.

76/ Srov. ibid., s. 625: „Označení člověka jako *nefeš* a koncentrace na srdce nezastupují dvě různé antropologie, ale spíše dvě tendence v rámci téhož obrazu člověka: první tendence vidí člověka z pohledu jeho vegetativního života a jeho vnějšku, druhá tendence z pohledu jeho vnitřní hodnoty. Dynamismus antropologie potřebuje jedno centrum, jedno svědomí (Gewissen) či spíše spolu-vědění (Mit-wissen), které člověku umožní znovu k sobě najít cestu a překročit sám sebe."

ské tělo jako složené z údů a orgánů, jež mají specifické funkce.[77] Člověk je „sociální bytost vázaná na tělo (leibgebundenes Sozialwesen)".[78]

Tyto roviny ovšem Starý zákon nevyjadřuje pomocí spirituálních či psychologických kategorií, ale prostřednictvím tělesných orgánů, které v takových případech zastupují určitou funkci lidského života, resp. z hlediska této funkce člověka jako celek. Nejtypičtějším příkladem je *srdce* (*leb*, srov. např. Př 23,15; Ž 73,15–21 aj.), které je osobním centrem člověka, sídlem emocí, myšlení a chtění (Dt 29,3; 1Kr 3,9; Ž 90,12) a také orgánem, který se stará o soulad vztahu člověka dovnitř a navenek (Př 26,25), tedy o vztah mysli a etiky, o integritu či „přímost" člověka, který takto má za úkol obstát před Bohem (Jr 17,9): *nefeš* je právě člověk před Bohem.[79]

b) Zpráva o stvoření v *Gn 1* líčí stvoření člověka na rozdíl od druhé zprávy v sedmidenním rytmu. Zde člověk přichází na řadu až jako poslední, je stvořen šestý den. Ovšem nikoli sám, ve stejný den jsou stvořeni všichni ostatní suchozemští tvorové (tedy vyjma ptáků a ryb). Člověk je stvořen až po nich, jako tvor úplně poslední (Gn 1,25–26). Obrazně řečeno tedy přichází člověk na svět šestý den odpoledne – a přichází do hotového, pro úplnost stvoření nemusí udělat vůbec nic, protože už je hotovo. To je znovu podtržení darovanosti lidské existence, která ovšem není nijak izolovaná. Člověk je postaven do celku stvoření jako jeho součást – je stvořen ve stejný den spolu se suchozemskými zvířaty, k nimž má organicky blízko. Darovanost a milost nadto podtrhuje i fakt, že to první, co člověk po stvoření v ráji dělal, byl odpočinek spolu se Stvořitelem a společná radost z Božího dobrého stvoření (Gn 2,1–3). Člověk hned na počátku svého života nemusí dělat nic, nemusí si nic zasloužit ani odpracovat, jeho život začíná darovaným odpočinkem, darovaným prostorem pro vzájemné společenství. Práce přijde na řadu až poté.

Na rozdíl od druhé zprávy, v níž je žena utvořena z mužova žebra – ovšem jako „pomoc jemu rovná" a „tělo z mého těla", což by mělo oslabit ontologickou nadřazenost muže nad ženou a naopak podtrhnout jejich bytostnou jednotu (Gn 2,20–25) –, je člověk v první zprávě stvořen rovnou v podvojnosti muže a ženy, jako „mužský a ženská", resp. jako „samec

77/ Janowski: Der ganze Mensch, s. 11n. K pojmu nefeš srov. literaturu ibid., 6, pozn. 25.

78/ Ibid., s. 18.

79/ Ibid., s. 12, 14–18. Další ústřední pojmy vedle nefeš a leb jsou basar/tělo či ruach/duch, příp. kelajot/ledví; srov. také Dihle et al.: ψυχή, in: *ThWNT*, 9, s. 618–625.

a samice".[80] Ovšem v této podvojnosti je stvořen člověk v singuláru, jako kdyby celého člověka tvořil až pár.

Zároveň je pro charakteristiku člověka v této jeho podvojnosti muže a ženy použit obrat, který se v teologické tradici stal naprosto centrálním, ačkoli biblicky je to výraz velmi okrajový: člověk byl stvořen, „aby byl Božím obrazem podle Boží podoby" (Gn 1,26–27). Protože tato charakteristika je důležitá spíše teologicky než biblicky, budu se jí zabývat šířeji až v kap. 9.1.[81] V biblickém kontextu je důležité, že tento obrat znovu vyzdvihuje člověka v jeho určení velmi vysoko. Specifikací toho, co znamená být Božím obrazem a Boží podobou, je požehnání muže a ženy k rozmnožování a panování nad všemi živými tvory (tzv. *dominium terrae*). Člověk je zde tedy znovu postaven mezi Boha a zvířata, znovu má toto střední postavení.

Oproti tradičnímu obvinění, jak zaznívá od druhé poloviny 20. století, že křesťanství právě na základě pojetí člověka jako Božího obrazu, který má panovat nad přírodou, podporuje despotický antropocentrický obraz člověka v jeho vztahu k přírodě[82] – a které má jistě v určitých ohledech pravdu –, biblický text žádný prostor pro despotický či vykořisťovatelský přístup nevytváří. Tedy pokud nezapomeneme, že úkol člověkova panování nad zemí se pořád odehrává *coram Deo*, v odpovědnosti před Bohem, kterou člověk má v tomto případě nejen za sebe, ale i za ostatní stvoření, jehož je zároveň sám součástí a k němuž má i biologicky velmi blízko. Postavení člověka je právě střední, stojí tedy – jako nedělitelná vitální jednotka – *mezi* Bohem a zvířaty. Ani jeden z pólů nelze ignorovat.[83]

Z toho vyplývá výsledný obraz starozákonní antropologie: člověk stojí před Bohem jako ten, který byl stvořen spolu s ostatními tvory, byl stvořen ve společenství a pro společenství a svoji existenci včetně svého výsadního postavení dostal jako dar, jenž má adekvátně uplatňovat a za který také nese odpovědnost. Člověk je tedy založen vertikálně, vztahem k Bohu, před nímž po celý život nevyhnutelně stojí, ale zároveň je součástí a zásadním aktérem

80/ Martin Prudký: *Genesis I, 1,1–6,8: když na počátku Bůh řekl do tmy*, Praha: Centrum biblických studií 2018, s. 122.

81/ Zde alespoň odkaz na základní literaturu: Prudký: *Genesis I*; Bernd Janowski: Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für O. Kaiser zum 80. Geburtstag*, ed. Markus Witte, Berlin – New York: De Gruyter 2013, s. 181–214; Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 251–255.

82/ Srov. klasicky Lynn White: The Historical Roots of Our Ecological Crisis, *Science* 155 (1967), s. 1203–1207.

83/ Janowski: Der ganze Mensch, s. 24.

horizontály: založen vztahem k Bohu stojí člověk jako součást lidského společenství ve vztahu a v sepětí s ostatním stvořením. V člověku se tak neoddělitelně propojuje jeho individualita s jeho socialitou a určení jeho existence ke správě stvoření s jeho odpovědností před Bohem.

Vnímání sebe sama jako člověka *coram Deo*, které člověka – protože zůstává svázán s podmínkami světa, v němž žije, a se zkušenostmi s tímto světem – určuje k tomu, aby vnímal svoji odpovědnost vůči ostatnímu stvoření, není jedinou, ale přesto klasickou odpovědí, kterou Starý zákon dává na otázku po podstatě člověka.[84]

4.2.2 Nový zákon

Novozákonní obraz člověka v mnohém navazuje na Starý zákon.[85] Řadu ústředních pojmů používá ve starozákonním smyslu, anebo z tohoto smyslu alespoň vychází. Tak je tomu především u pojmu *psyché*, který i v NZ označuje celek lidského života, nikoli duši v antickém smyslu[86]: je to „život vázaný konkrétně na tělo a krev a zároveň označuje individuální já", které se rozhoduje pro Ježíše či proti němu.[87] Stejné je to s pojmem *kardia* (srdce) a s pojetím těla, u něhož ovšem především Pavel rozlišuje mezi *sóma* a *sarx* (k tomu níže).[88] Základní pojetí člověka je tak znovu nedualistické a celostní.[89]

84/ Ibid., s. 27.

85/ V případě Nového zákona tolik literatury k souhrnné antropologii není, je třeba se zanořit do dílčích studií o dílčích novozákonních spisech. Já se dále přidržuji článku Gerd Theissen: Das transformative Menschenbild der Bibel. Die Erfindung des „inneren Menschen" und seine Erneuerung im Urchristentum, in: *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, ed. Bernd Janowski, Berlin: Akademie Verlag 2012, s. 269–287; srov. také Harald Hegermann: Mensch IV, in: *TRE*, 22, Berlin – New York: De Gruyter 1992, s. 491–493; Eckart Reinmuth: *Anthropologie im Neuen Testament*, UTB 2768, Tübingen: Francke 2006; Christoph Landmesser: Der Mensch im Neuen Testament, in: *Mensch*, ed. Johannes van Oorschot, Tübingen: Mohr Siebeck, UTB 2018, s. 65–104.

86/ Náznak tohoto užití lze najít pouze na třech místech: u Mt 10,28, kde je duše postavena proti tělu a je naznačeno, že lze usmrtit tělo, zatímco duše může přežít. Tento verš, který se někdy uvádí na podporu nesmrtelnosti duše, ovšem mluví maximálně o oddělitelnosti duše od těla, protože se hned vzápětí říká, že lze také usmrtit tělo i duši, která je tudíž smrtelná. Druhým místem je 1Te 5,23, kde se objevuje duše v rámci trichotomického pohledu na člověka. Třetím a patrně „nejsilněji helenizovaným" místem výskytu pojmu psyché je 1Pt 2,11, kde duše stojí v přímém protikladu k tělu; srov. Dihle et al.: ψυχή, in: *ThWNT*, 9, s. 653.

87/ Ibid., s. 636, 639.

88/ Srov. přehledně i s komentářem a doklady Theissen: Das transformative Menschenbild, s. 276–279.

89/ Srov. ibid., s. 277 pro Pavla.

U pojmů označujících život, duši či tělo stojí za to se zastavit. Ačkoli Nový zákon vzniká již v řeckém světě, je z jeho různého užití těchto pojmů zřejmé, že na něj tradiční řecká filosofie ještě neměla přímý vliv (jako je tomu později už u raných patristických autorů). Nejdůsažnějším krokem v tomto ohledu byla Septuaginta, židovský překlad hebrejského Starého zákona do řečtiny, která pro starozákonní pojem *nefeš* použila termín *psyché*, jehož filosofické i lidové konotace museli překladatelé znát. O to zajímavější je se podrobněji podívat, jak pojmy z tohoto okruhu používají novozákonní autoři. Nový zákon zná čtyři pojmy, jež se dají přeložit jako „život". Jejich konkrétnější význam je ale překvapivý, protože jde často proti naší moderní intuici, která je přitom formovaná křesťanskou tradicí:

bios – kupodivu u tohoto pojmu nejde především o biologii, tedy o ryze fyzickou sféru života, ale spíše živobytí (Mk 12,44; L 8,43; 15,12), o podmínky pro zajištění klidného života (1Tm 2,2; 1J 3,17), které lze ztratit či prohýřit (L 15,30).

zoé – podobně ani u tohoto pojmu není v popředí život zoologicky živočišný, ale naopak život s velkým Ž (J 1,4; Mt 7,14; dokonce život Boží – Ef 4,18), opak smrti (Ř 8,38; 2K 4,12), život vedený nikoli podle hříchem poznamenaného těla, ale podle Ducha (J 6,63; 14,6; Ř 6,23; 8,6.10), ten pravý život (L 12,15), který nelze ztratit, protože je silnější než smrt (J 11,25; Ř 11,15; Ko 3,3; jinak ovšem Jk 4,14) a přinesl ho a ztělesňuje ho Kristus (Ř 5,17; Ko 3,4; 1J 1,2). Věčný život je právě *zoé aiónios* (J 12,50), o něčem jako *psyché aiónios* či *athanatos* se nikde v NZ nemluví.[90]

psyché – jak už řečeno, tento pojem primárně v NZ neoznačuje duši, nejde o psychologii, ale v návaznosti na starozákonní pojem *nefeš* znamená „život" (Mt 2,20; 16,26; Sk 20,10), celek života člověka (Ř 13,1), člověka jako živého tvora (Sk 2,43). Ba dokonce – právě proti naší intuici – se tímto pojmem někdy označuje právě živočišná či organická rovina lidské existence: *psyché* jí a pije (Mt 6,25; L 12,19). Výraz *psychikos* znamená přímo „tělesný" či „přirozený" (1K 2,14), v Jk 2,2 jej překládají Kraličtí dokonce jako „hovadný", ČEP jako „pudový". *Psyché* má i Bůh Otec (Mt 12,18; Žd 10,38), u člověka může označovat také nitro jako sídlo vůle, mysli a emocí, tedy lidské já (L 12,19 ČEP; J 12,27). *Mia psyché* pak někdy označuje společné naladění, jednomyslnost (Sk 4,32; Fp 1,27). Zajímavý je již výše zmíněný verš Mt 10,28, kde je duše postavena naproti tělu jako něco, co může přetrvat usmrcení těla, ale zároveň může také zahynout Božím zásahem. Matouš, který píše do židovského prostředí, se zde zjevně nebál pojem *psyché* použít, zatímco Lukáš píšící pro řecké publikum ve své paralele tohoto výroku (12,4) už znění raději mění a pojem *psyché* vůbec nezmiňuje, snad aby nevzbuzoval nechtěné konotace.

Pavel se pojmu *psyché* do značné míry vyhýbá.[91] Většinou přejímá starozákonní význam pojmu duše jako konkrétního člověka (Ř 13,1) či života (Ř 11,3;

90/ Dihle et al.: ψυχή, in: *ThWNT*, 9, s. 643.

91/ Lze ho u něj najít pouze 13 ×, a to ještě včetně citátů ze SZ, srov. ibid., s. 647–648; Gerhard Dautzenberg: Seele IV. Neues Testament, in: *TRE*, 30, Berlin – New York: De Gruyter 1999, s. 747, se domnívá, že se mu Pavel vyhýbá záměrně, právě v pasážích, kde polemizuje s Platónovou a Filónovou naukou o duši (např. 1K 4,16–5,10), kterou znal.

Fp 2,30). Tam, kde bychom čekali právě pojem duše, totiž v pasáži o vzkříšení, se objevuje překvapivě *sóma*: jednou charakterizované jako *sóma psychikon*, tedy tělo přirozené, poté v paradoxním spojení *sóma pneumatikon* jako vzkříšená podoba individuálního života (1K 15,44, srov. níže, kap. 11.2.). To, co má přetrvat, má v ruce pouze Bůh, takže to nelze hledat ve spojení s duší, ale s duchem.[92]

anastrofé – označuje způsob života, konkrétní životní styl, žití, které je lidem na očích (Ga 1,13; Ef 4,22; 1Tm 4,12; 1Pt 1,15 aj.).

NZ se tak klasickému řeckému pojetí duše jako oddělitelné od těla do značné míry vyhýbá, drží se spíše starozákonního pojetí. Významy termínů se kříží, různí autoři používají různá slova pro tentýž význam, anebo naopak používají táž slova, ale v nestejných významech.[93]

Přesto se ovšem nově objevuje hned několik *duálních pojmů*, které hrají zásadní roli (starý – nový člověk; vnitřní – vnější člověk; tělo – duch). Tyto duální pojmy se však nesnaží celostní pohled na člověka rozštěpit, ale vnášejí do novozákonního pojetí lidské existence dynamiku různých pohledů či různých fází lidského života, které se týkají pokaždé celku lidského bytí.

Příčinou této dynamiky a dvoupólovosti je radikální uchopení člověka jako *hříšníka*. To, co Starý zákon vyjadřoval celou řadou pojmů, sahajících od provinění před Bohem až po prohřešky ve sféře sociální a právní, pro něž neměl žádný jediný pojem nadřazený, vyjadřuje Nový zákon především pojmem *hamartia*, který má univerzální dosah a značnou hloubku.[94] V návaznosti na Žalm 14,1–3 dochází Pavel v Ř 3,23 k jednoznačné výpovědi, která tento stav shrnuje: „Není totiž rozdílu: všichni zhřešili a jsou daleko od Boží slávy." Každý člověk je před Bohem hříšník.[95] A to znamená, že si před Bohem nikdo sám nemůže pomoci. Nikdo není schopen dostát Zákonu, který je sám o sobě dobrý, ale v kontaktu s ním vychází najevo vždy lidský nedostatek, lidská hříšnost. Zákon proto člověka vždy odsuzuje (Ř 3,19–20).

Východiskem z této antropologicky neřešitelné situace je zvěst, která je vlastním centrem Nového zákona, a tedy i novozákonní antropologie: člověk, ač hříšník, je ospravedlňován nikoli skutky Zákona, ale Boží milostí, která se vyjevila ve smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Centrem Nového zákona i novozákonní antropologie je postava Ježíše Krista jako ukřižovaného a vzkříšeného,

92/ Dihle et al.: ψυχή, in: *ThWNT*, 9, s. 650; Dautzenberg: Seele IV, in: *TRE*, 30, s. 746–747.

93/ Za upozornění na tyto pojmy a jejich křížení vděčím doc. dr. Jiřímu Mrázkovi.

94/ Už LXX ovšem překládá starozákonní pluralitu výrazů pro hřích pouze pěti pojmy (*hamartia, adikia, anomia, asebeia, kakia*). Srov. Gottfried Quell et al.: ἁμαρτανω, ἁμαρτημα, ἁμαρτία, in: *ThWNT*, 1, ed. Gerhard Kittel, Stuttgart: W. Kohlhammer 1933, s. 267–320.

95/ Joachim Jeremias: ἀνθρωπος, ἀνθρωπινος, in: *ThWNT*, 1, ed. Gerhard Kittel – Gerhard Friedrich, Stuttgart: W. Kohlhammer 1933, s. 365; Landmesser: Der Mensch im Neuen Testament, s. 83–90.

k němu se váže vše: jak poznání hříchu, tak také poznání působící a účinné milosti, která je zvěstována jako aktuální, protože je nesená perfektem Kristova ukřižování a vzkříšení. Centrální formulí pro Pavla je proto osvobození od hříchu a spása „*en Christo* (v Kristu)" (srov. výše, kap. 3). Skutečně člověkem se může člověk stát pouze ve vazbě na Ježíše Krista, který je v Novém zákoně tím pravým obrazem neviditelného Boha (Ko 1,15; 2K 4,4).

V souvislosti s hříchem a vykoupením v Kristu tak dostává obraz člověka v NZ jednoznačně soteriologické předznamenání.[96] Tak, jak je člověk aktuálně ustrojen, tedy jako hříšník, nemůže dojít spásy. Potřebuje proměnu, jejímž zásadním vyjádřením je křest v Kristovo jméno. Hloubku této proměny a její důsledky ovšem pojímají různí novozákonní autoři různě:

U *Marka* je to výzva k pokání a ke spoluutrpení v radikálně pojatém následování (Mk 1,15; 8,34–37).[97] U *Matouše* je to vedle výzvy k následování výzva k osvobozující „nové spravedlnosti", jak ji vyhlašuje nová etika Kázání na hoře (Mt 5–7). Matoušovo pojetí člověka je ovšem ambivalentní: na jedné straně je člověk s to podle pravidel Kázání na hoře Krista následovat, a tak vnášet do světa nový způsob křesťanského života. Na druhé straně si však Matouš o člověku nedělá iluze a označuje ho za „zlého" (Mt 7,11).[98] Jinak je tomu u *Jana*, který píše do jiného kontextu. Vymezuje se především vůči „světu" (*kosmos*), proti tělu stojí duch (J 3,6). Důraz spočívá na správném poznání (J 17,3), na znovuzrození shůry (J 3) a na vzájemné lásce mezi křesťany (J 15,9).[99]

Nejradikálněji pojímá proměnu na základě víry v Krista *Pavel*, který je antropologicky nejvýraznějším autorem NZ a který mluví o tom, že staré lidství musí spolu s Kristem zemřít (Ř 6,8). Je to důsledek dosahu hříchu: staré lidství člověka je natolik porušené, že z něj neexistuje jiná cesta ven než skrze smrt. Hříchu je třeba zemřít. Zároveň je to výrazné svědectví o moci a dosahu hříchu: hřích je tak silný a sahá tak hluboko, že ho nelze lidsky přemoci. Hřích vede ke smrti (Ř 6,23). Ovšem celé toto radikální pojetí radikální a univerzální lidské porušenosti není neseno a vedeno ničím jiným než skutečností vzkříšení a zvěstí o vzkříšení. Pavel si může troufnout mluvit radikál-

96/ Srov. Landmesser: Der Mensch im Neuen Testament, s. 69: „Novozákonní antropologie je zacílena zásadně teologicky a soteriologicky."

97/ Hermann Lichtenberger: Human Beings V. New Testament, in: *RPP*, VI, ed. Hans Dieter Betz et al., Leiden – Boston: Brill 2009, s. 294.

98/ Srov. Dale C. Allison: *The Sermon on the Mount. Inspiring the Moral Imagination*, New York: Herder & Herder 1999, s. 104: „Matoušův Ježíš zde zjevně souhlasí s Pavlem a autorem 1. listu Janova: není nikdo, kdo by byl spravedlivý, a pokud říkáme, že jsme bez hříchu, klameme sami sebe."

99/ Srov. Theissen: Das transformative Menschenbild, s. 273–275.

ně o nutnosti smrti spolu s Kristem, protože to celé stojí na naději, že člověk bude spolu s Kristem také vzkříšen (Ř 6,8).[100]

Radikálnější proměna než odumření jako začátek nového života není myslitelná. Zároveň však tuto změnu není schopen navodit člověk sám. Dochází k ní ve křtu na základě víry, která je darem zvenčí. Víra, jeden z centrálních Pavlových pojmů, pochází ze slyšení (Ř 10,17). Právě ona je tím médiem, kterým se člověk spojuje s Kristem, do prostoru Krista vstupuje člověk vírou. Vlastním pramenem víry je Duch svatý, což není nikdo jiný než Duch Kristův. Radikální proměna lidského života je dar a dílo Ducha. Duch dává nový život, proměňuje staré lidství na nové (2K 3,18; Ef 4,24; Ko 3,10). Člověk je i jako nový člověk konstituován zvenčí, externě.[101]

Duály, které Pavel konstruuje, se tak netýkají žádného sporu dvou principů v člověku, ale dvou celostních pohledů na člověka. Proti sobě stojí život bez Krista, který člověk žije sám ze sebe, a život s Kristem, který je darem Ducha zvenčí. A pro tyto dva póly nachází Pavel několik různých protichůdných pojmů. Nejdůležitějším je zde pojem *tělo*, který má dvě podoby: *sarx* a *sóma*.[102] *Sarx* zastupuje starý způsob života, tělo a život porušené hříchem (srov. právě v této souvislosti J 1,14![103]); zastupuje veškeré tendence starého člověka, které je třeba potlačit a překonat (Ř 8,5–8). *Sarx* je zdrojem zlého, protibožského. To neznamená, že by *sarx* jako takové bylo zlé (srov. 2K 3,3; 4,11). Je však zdrojem tendencí starého člověka, který žije „podle těla" (Ř 8,12). Proto musí toto tělo zemřít (1K 15,50). Jeho protikladem ale není lidská duše či lidský duch, které by byly pozitivní či božské – takové antické dělení právě biblické pojetí člověka nezná. *Sarx* není něco na člověku, jakýsi háv duše, něco přivěšeného, jak je tomu v helénistické antropologii. Člověk je *sarx* ve své úplnosti, cele. Člověk nemá *sarx*, člověk *je sarx*.[104] Protikladem *sarx* je Duch, protikladem života κατὰ σάρκα (podle těla) je život ἐν τῷ πνεύματι (v Duchu): ten skutečný protiklad hříšného lidství není nějaký hříchem nedotknutý element v člověku či ideál, ale Boží Duch, který přichází zvenčí. *Sóma* je naproti tomu pojem pozitivnější či neutrálnější (srov. ale také Ř 6,6: σῶμα τῆς ἁμαρτίας, nebo Ř 7,24: σῶμα τοῦ θανάτου τούτου). Je to zdroj lidství, které lze použít

100/ Ibid., s. 284.

101/ Srov. Landmesser: Der Mensch im Neuen Testament, s. 73.

102/ Theissen, Theissen: Das transformative Menschenbild, s. 280, upozorňuje na to, že se u těchto pojmů ovšem nejedná o části člověka a jeho stavby, ale spíše o jakási energetická centra, která zapříčiňují určité způsoby jednání.

103/ Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 237–238.

104/ Michael Wolter: *Der Brief an die Römer*, I. *Röm 1–8*, EKK VI/1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2014, s. 445.

pro dobro, které lze Duchem proměnit a skutečně oživit, lze ho jako chrám Ducha svatého (1K 6,19) použít pro Boží království.[105] V každém případě ovšem platí, že k proměně musí dojít, a sice k proměně kompletní a komplexní. Neexistuje žádná část či složka člověka, která by mohla zůstat, jak je. Nic ze starého člověka nemůže přetrvat bez proměny v nové. Stejně tak neexistuje žádný „vnitřní člověk", který by zůstal v jádru dobrý a nezasažený hříchem. I vnitřní člověk, i rozum a srdce, potřebují proměnu (2K 4,16).[106] Konečná proměna (*allagé*, nikoli *metamorfósis*!, srov. 1K 15,51 a níže, kap. 11.2.) pak přijde ve vzkříšení, kde bude *sóma* podle Pavlovy spekulace proměněno na tělo duchovní (*sóma pneumatikon*, 1K 15,44).

4.3 Základní důrazy evropského přemýšlení o člověku

„Antika, židovství a křesťanství vytvořily zásobárnu určení člověka, z níž filosofie čerpá dodnes. Tehdy vytvořené formule se předávají napříč staletími prakticky beze změny."[107] I v pohledu na pojetí člověka tedy platí Whiteheadův bonmot, že celé dějiny evropské filosofie jsou vlastně jen „a series of footnotes to Plato".[108] Ze starověkých určení hrají prim především tři myšlenky:

Nejprve je to *důraz na rozum*: člověka vyznačuje a odlišuje od ostatních především jeho rozum, je to *zoon logon echon*, *animal rationale*, *homo sapiens*. Středověcí autoři pak právě tento rys člověka často identifikují se substančně pojatým Božím obrazem v člověku. Typickým a často citovaným zástupcem je *Jan Damašský*, který fakticky navazuje na Aristotela. Člověk je sice jednota těla a duše, ale charakterizuje ho především to, co je vlastní duši. Duše, darovaná člověku z Boží milosti, má ovládat tělo jako svůj nástroj, přičemž sama je „svobodná (*autexousios*), chtějící a působící, změnitelná vůlí". V duši je pak nejdůležitější její vyšší složka, která je rozumová: Božím obrazem je právě rozum a svobodná vůle, Boží podobou člověka, jíž má člověk dosahovat v co největší míře, je pak ctnost.[109]

Druhým charakteristickým znakem, který se drží až do novověku, je *důraz na řeč*. Řeč je předpoklad a zároveň projev lidské rozumnosti a lidské-

105/ Srov. k obojímu Theissen: Das transformative Menschenbild, s. 279–282.

106/ Srov. ibid., s. 279: „V rámci statického dualismu by Pavel musel říci: vnější člověk se rozpadne, vnitřní zůstane. Ale u Pavla je proměňován a obnovován právě vnitřní člověk."

107/ Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1071.

108/ Alfred North Whitehead: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, London – New York: The Free Press 1978, s. 39.

109/ Jan Damašský: Expositio fidei, in: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II, ed. Bonifatius Kotter, Berlin: De Gruyter 1973, s. 76–77 (26, II 12).

ho myšlení, který člověka odlišuje od ostatních tvorů.[110] Takže novověk pak může dojít až k tvrzení, že právě řeč je to, co dělá člověka opravdu lidským: „Člověk je člověkem pouze skrze řeč."[111]

Třetí charakteristický důraz vyplývá z důrazu na rozum, který je coby součást duše či ducha pojímán jako složka nemateriální, kategoriálně odlišná od těla. Člověk je pak občan dvou světů, je složen *ze dvou odlišných přirozeností*. Nemá vlastní definici, lze ho definovat pouze dvojakou přináležitostí ke sféře materiální přírody na jedné straně a k nemateriální sféře božské na straně druhé, přičemž tato druhá je důležitější. Z této lidské dvojakosti pak vyplývá pojetí člověka jako bytosti v neustálém napětí mezi „smrtelností a nesmrtelností, tělem a duší, hmotou a duchem, látkou a formou, časností a věčností, podléháním pudům a nadvládou rozumu".[112] Výraznou podobu dostal tento důraz posléze u Descarta, který rozlišil tyto dvě sféry jako dvě substance: *res cogitans* a *res extensa* (věc myslící a věc rozlehlá),[113] čímž toto pojetí vlivně podpořil, ale zároveň zesílil zásadní problém tohoto pohledu na člověka: jak obě tyto stránky člověka sjednotit, aby se člověk nerozpadl ve dví, když jsou obě „přirozenosti" člověka kategoriálně odlišné a každá tíhne jinam? Je třeba dát přednost jen jedné z nich a druhou potlačit?[114]

> Descartes na to odpověď měl, dobře tradičně katolickou: vlastní člověk je pouze *res cogitans*, tedy rozumná duše, která může existovat i bez těla (srov. níže, kap. 6.2.1.). Rozumná je právě pouze nesmrtelná lidská duše – tělo žádný rozum nemá, pohybuje se v důsledku své vlastní mechaniky, a proto je možné ho popsat jako stroj, zatímco rozum je lidská *differentia specifica*, takže rozum má pouze člověk a nikoli třeba zvíře. (Zvířata mají také duši, ale nikoli stejnou jako lidé.)[115]

110/ Srov. Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1072, který cituje J. G. Herdera: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, ed. B. Suphan, Sämtliche Werke 5, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1891, s. 47: řeč je třeba považovat za „skutečný rozlišovací znak našeho druhu zvenčí, tak jako rozum je takovým znakem zevnitř" (v orig. proloženě).

111/ Tak Wilhelm von Humboldt: Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung, in: *Werke*, III, ed. Andreas Flitner – Klaus Giel, 4. vyd., Darmstadt: WBG 1963, s. 11, citováno in: Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1072.

112/ Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1072–1073.

113/ René Descartes: *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*, Praha: OIKOYMENH 2001, s. 111 (Med. VI, 78,2); srov. také Wolfgang Röd: *Descartes. Die Genese des cartesianischen Rationalismus*, München – Basel: E. Reinhardt Verlag 1964, s. 154–166.

114/ Srov. Etzelmüller: *Gottes verkörpertes Ebenbild*, s. 4–5, který ovšem příliš zjednodušuje. Descartes pojímá mechanisticky lidské tělo, nikoli celého člověka. Redukce člověka jen na biologický mechanismus se ovšem nabízí, zvláště z dnešního pohledu, kdy biologický pohled na člověka hraje často ústřední roli. Srov. níže, kap. 4.9.3.

115/ René Descartes: *Rozprava o metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách*, 2. vyd., Praha: Jan Laichter 1947, s. 42.

Z této otázky pramení jednak zásadní filosofický problém svobody člověka, v níž by měl člověk sám sebe ovládat a sjednotit svoji duši i tělo do integrálního způsobu života, aby vůbec mohl být celostní osobou (srov. níže, kap. 10). Jednak se ale také klade principiální otázka, jak vlastně mohou dvě takto odlišné složky vytvářet jednotu. Stejně jako otázka po svobodě přetrvává i tato otázka v různých podobách až dodnes a představuje trvale iritující, protože stále otevřený problém ve snaze nějak člověka uchopit (srov. níže, kap. 6).[116]

4.4 Středověk a reformace

Právě tato podvojnost člověka je proto místem, kde filosofie tematizuje problém zla. Středověká i reformační teologie to tematizují v podobě otázky po vztahu přirozenosti, hříchu a milosti. Každá ale odpovídá jinak.

Scholastika, jak ji nejvýrazněji a nejvlivněji reprezentuje *Tomáš Akvinský*, navazuje v pojetí člověka na Aristotela: člověk je jednotou těla a duše, přičemž duše je formou těla (*anima forma corporis*).[117] Přestože se Tomáš snaží aristotelsky myslet sepětí těla a duše velmi těsně, takže duše jako forma potřebuje tělo, aby mohla být sama skutečná,[118] ve smrti přece jen dochází k jejich oddělení (což je sporná věc, protože čistá forma může jen těžko existovat sama o sobě[119]). Duše je nesmrtelná, takže zatímco tělo umírá, duše přetrvává dále jako *anima separata*, holá duše bez těla, dokud ve vzkříšení znovu nebude spojena s tělem.[120] Duše je přitom nositelkou lidské identity, a jakožto rozumná duše také nositelkou Božího obrazu.[121]

Zároveň je člověk s touto svojí podvojnou přirozeností vřazen do kontextu milosti. Na rozdíl od Pavla a Luthera je zde však lidská přirozenost chápána primárně pozitivně: milost lidskou přirozenost neruší, ale pozdvihuje

---

116/ Srov. např. Tomáš Hříbek: *Jaké to je, nebo O čem to je? Místo vědomí v materiálním světě*, Praha: Filosofia 2017; Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1074, zároveň odkazuje na Nietzscheho a Feuerbacha, kteří protiklad mezi duší a tělem v praxi popírají.

117/ Tomáš Akvinský: *Teologická summa*, I, Olomouc 1938, q. 75–76; respektive „anima utens corpore", srov. Richard Heinzmann: *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart: Kohlhammer 1994, s. 44–48.

118/ Srov. Heinzmann: *Thomas von Aquin*, s. 47–48.

119/ Sporné je to u samotného Aristotela, srov. Friedo Ricken: *Antická filosofie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 1999, s. 103–106.

120/ Tomáš Akvinský: *STh* IIIsuppl., q. 70.

121/ Zde Tomáš navazuje na Augustina, srov. Tomáš Akvinský: *STh* I, q. 93 a. 6–7. Dále srov. Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 267–271; zde i odkazy na další literaturu k problému.

a přivádí k dokonalosti (*gratia non tollit, sed supponit et perficit naturam*).[122] Boží předcházející milost (*gratia praeveniens*) přináší člověku jakýsi první impuls, prvotní uschopnění, na jehož základě je pak člověk schopen spolu s Boží milostí spolupracovat na své spáse (*cooperatio*).[123] Milost je pro lidskou přirozenost primárně pomocí k vlastnímu svobodnému a záslužnému konání.[124]

Martin Luther a po něm další reformátoři pojímali člověka a jeho přirozenost ve vztahu k hříchu a milosti radikálněji. Scholastickou teologii Luther dobře znal a své vlastní originální pojetí proto často formuloval v ostré polemice s ní. Tak je tomu i v pohledu na člověka. Luther nevychází z žádné předchozí filosofické definice, ale pojímá člověka striktně teologicky, jako člověka před Bohem, a tedy soteriologicky, tj. jako hříšníka, který potřebuje spásu, již si ovšem sám nedokáže obstarat. Filosofie (tedy: aristotelská filosofie, o niž se opírá scholastika) totiž o člověku – jak praví slavná věta z Lutherovy Disputace o člověku – „neví téměř nic".[125] Lutherovou základní tezí o člověku – který je pořád pojímán dichotomicky jako jednota smrtelného těla a nesmrtelné duše[126] – je Pavlovo „hominem iustificari fide", tedy tvrzení, že člověk je ospravedlňován Kristem skrze víru, a to pouze skrze víru, pouhou vírou (*sola fide*).[127] Člověk tedy není definován svojí přirozeností či substancí, ale tím, jak je na tom před Bohem: je hříšník, a proto potřebuje ospravedlnění.

Tam, kde Tomáš mluvil o milosti, která pomáhá lidské přirozenosti a svobodné vůli člověka ke konání dobra, je Luther striktní: člověk žádnou svobodnou vůli nemá. Buď je v zajetí ďábla, anebo v zajetí Božím, *tertium non datur*.[128] Jedině pokud je spása závislá na Bohu bez jakéhokoli přičinění člově-

122/ Tomáš Akvinský: *STh* I, q. 1 a. 8 ad. 2.

123/ Tomáš Akvinský: *STh* I-II, q. 109, q. 111.

124/ Tomáš Akvinský: *STh* I, q. 109 a. 7; srov. též níže, kap. 9.2.1.

125/ Martin Luther: Disputatio De homine, in: WA 39/1, s. 175; k Lutherově antropologii dále srov. Gerhard Ebeling: *Lutherstudien*, II/2, Tübingen: J.C.B. Mohr Paul Siebeck 1982; Eilert Herms: Mensch, in: *Luther Handbuch*, ed. Albrecht Beutel, 3. vyd., Tübingen: Mohr Siebeck 2017, s. 392–403; Paul Althaus: *Die Theologie Martin Luthers*, 6. vyd., Gütersloh: Gerd Mohn 1983.

126/ Herms: Mensch, s. 398–399, Nesmrtelnost duše pevně drží např. také 2. helvétská konfese VII, 4–5, tedy základní vyznání reformovaného protestantismu, srov. Říčan: *Čtyři vyznání*, s. 200–201.

127/ Luther: Disputatio De homine, s. 176, teze 32. Srov. Gerhard Ebeling: *Lutherstudien*, 2/3, Tübingen: J.C.B. Mohr Paul Siebeck 1989, s. 405–409.

128/ Martin Luther: *O zotročené vůli*, Žandov: Poutníkova četba 2019, s. 60. Tento spis je Lutherova poměrně prudká odpověď na spis Erasma Rotterdamského: *O svobodné vůli = De libero arbitrio*, Praha: OIKOYMENH 2006. Humanista Erasmus zde v otázce svobody vůle zastává více méně pozici tehdejší katolické teologie, že lidská vůle spolupůsobí s milostí jako sekundární příčina, tedy že na počátku musí být alespoň jakási špetička lidské svobody, která je schopná říci své ano k působení milosti. Lutherův střet s Erasmem je tak zároveň dokumentem posunu od středověké teologicky

ka, může si být člověk svojí spásou jist.[129] Člověk je plně závislý na Boží milosti (*sola gratia*), svými skutky spásy nedosáhne. Teprve Boží milost přináší člověku plnou svobodu, která osvobozuje od všech tlaků spasit se sám (srov. níže, kap. 10.3.), a zároveň vede člověka k nezištné službě druhým v lásce.[130]

Ospravedlněný, tedy věřící a milující křesťan ovšem nepřestává být hříšníkem, je *simul iustus et peccator* (zároveň spravedlivý i hříšník): v pohledu na sebe zůstává hříšníkem. Když však ve víře odhlédne od sebe a pohlédne na Krista, může a má se držet jeho pevného příslibu odpuštění hříchů: „Hříšník jsem sám před sebou mimo Krista, bez hříchu jsem v Kristu mimo sebe sama."[131]

O ospravedlnění hříšníka, jeho podmínky a následky, se od té doby vedl mezi luteráni a katolíky poměrně zásadní spor – pro Luthera byl článek o ospravedlnění článkem, s nímž křesťanská víra i církev stojí a padá (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*).[132] K usmíření obou stran došlo v roce 1999 podpisem *Společného prohlášení o ospravedlnění*.[133] Zda byly rozdíly skutečně překonány, anebo spíše rozmlženy, aby se vytvořilo zdání shody, zatímco si obě strany trvají na svém, o tom se vedl poměrně vypjatý spor. K prohlášení se však postupem času připojili i metodisté (2006), reformovaní protestanté a anglikáni (2017). Srov. k tomu podrobněji níže, kap. 9.2.1.a3.

4.5 Nakročení k antropologickému obratu: renesance, humanismus a osvícenství

Přes všechny rozdíly scholastického a reformačního myšlení však byla oběma těmto směrům a epochám společná zásadní výchozí myšlenka, že člověk je

předznamenané antropologie k humanistickému antropologickému optimismu, srov. podrobněji níže, kap. 10.1.5.

129/ Srov. Althaus: *Die Theologie Martin Luthers*, s. 105–106. Výlučnou efektivitu Boží milosti, což je v otázce spásy z hlediska reformační teologie zcela na místě, ovšem Luther ve svém spise *O zotročené vůli* dovádí příliš daleko, až jeho pojetí hraničí s determinismem, srov. Luther: *O zotročené vůli*, s. 36, a níže, kap. 10.1.5. Althaus: *Die Theologie Martin Luthers*, s. 106–107, se tento Lutherův vyhrocený pohled snaží mírnit sporným poukazem na to, že se u Luthera jedná o paradox, který vyjadřuje hloubku Božího tajemství.

130/ Martin Luther: O svobodě křesťana, in: *Martin Luther. Výbor z díla*, ed. Martin Wernisch, Praha: Vyšehrad 2017.

131/ Martin Luther: Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe, in: WA 38, s. 205; srov. Althaus: *Die Theologie Martin Luthers*, s. 211–213; Eberhard Jüngel: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, 3. vyd., Tübingen: J.C.B. Mohr Paul Siebeck 1999, s. 183–190, a také níže, kap. 9.2.1.a1.

132/ Martin Luther: Die Promotionsdisputation von Palladius Und Tilemann, in: WA 39/1, s. 205.

133/ Text viz https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2019/documents/ lutherischer _weltbund_gemeinsame_erklarung.pdf

ve svém bytí i ve svém lidství odkázán na Boha, že si tedy – alespoň v prvním kroku – nedokáže pomoci sám, nýbrž jeho obnova či vykoupení musí přijít zvenku, jinak zůstane v zajetí sebe sama, svého hříchu a všeho, co táhne směrem dolů, k zemi, k hmotě. Měl-li člověk na základě svého mezipostavení a své dvojí definice principiálně jen dvě možnosti, kam se přiklonit – buď k časnosti, či k věčnosti, buď k říši zvířat, nebo k říši boží –, bylo to ve starověku i ve středověku jasné: člověk se přece touží pozdvihnout vzhůru, k božskému. Křesťanství tuto volbu tedy ještě zúžilo a vymezilo: tato možnost existuje jen skrze Boží milost, protože vzhůru se člověk sám nedostane.[134]

4.5.1 Člověk jako tvůrce sebe sama

Renesance ovšem přichází s převratnou myšlenkou: co když se člověk nikam dostat nemusí a spolehne se přece jen na sebe? Co když se člověk dokáže ospravedlnit sám, protože je svobodný a má obrovský stvořitelský potenciál? Svět je pro člověka otevřený, je to prostor nekonečné realizace, který je třeba dotvořit, protože svět ještě není tím, čím by mohl být, je neuzavřený, stejně jako je ještě neuzavřené lidské poznání. Člověk už tu však není pouze k tomu, aby nahlédl věčné božské ideje. Nyní má uplatnit svoji vlastní kreativitu, svoji vlastní stvořitelskou moc.[135] Člověk je a má být *deus humanus*, jakýsi lidský Bůh.[136] A to nejen v pohledu na svět, který ho obklopuje a který jako prostou *naturu* vylepšuje svojí kulturou,[137] ale také v pohledu na sebe sama: jeho stvořitelská moc sahá až tak daleko, že má utvořit a dotvořit i svoji vlastní přirozenost. Co bylo doposud spíše považováno za problém člověka, totiž že nebyla jasně definovaná jeho přirozenost, se nyní stává hlavní charakteristikou lidské svobody a lidského bytí, otevřeným prostorem, který člověk smí svobodně využít: sám si má definovat, co bude jeho přirozeností a podstatou. Člověk má své sebeurčení ve své ruce.[138] „Téma člověka jako stvořitele sebe

134/ Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1074.

135/ V této souvislosti se poprvé programově objevuje pojem antropologie, a to ve spise Magnuse Hundta: *Antropologium de hominis dignitate, nature et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis*, Leipzig 1501; srov. Etzelmüller: *Gottes verkörpertes Ebenbild*, s. 3, pozn. 4.

136/ Nicolaus Cusanus: *Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-deutsch*, II, De coniecturis, II, 14, Hamburg: Meiner 2002. To ovšem při vědomí nekonečné odlišnosti Boha od člověka, pouze cestou poučené nevědomosti (*docta ignoratia*). (Za tento postřeh děkuji doc. J. Sirovátkovi.)

137/ Srov. Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1075, který odkazuje na Manettiho a Ficina.

138/ Nejtypičtějším a stále citovaným zástupcem je Giovanni Pico della Mirandola: *O důstojnosti člověka = De dignitate hominis*, Praha: OIKOYMENH 2005, s. 56–57. Srov. k tomu také níže, kap. 6.2.2.

sama i světa, s nímž přišla renesance, od této chvíle do značné míry ovládne novověkou filosofii." Pohled na člověka vychází z přesvědčení, „že lidská přirozenost se musí plně rozvinout a nespočine dříve, než dosáhne svého cíle, totiž lidství".[139] Cílem a ideálem člověka se stává vyspělé a rozvinuté lidství a člověk je vnímán velmi optimisticky: je to bytost, která dokáže překročit sebe samu, nese v sobě princip pokroku, a tak se dokáže neustále zlepšovat. Štěstí a blaho člověka tak leží v jeho vlastních rukou, cíl člověka je zapsán v něm samém, stačí ho patřičně rozvinout, obnovit „celého člověka v nás".[140] Vůdčí myšlenkou se stává lidská schopnost se prakticky nekonečně zdokonalovat, aby se člověk z *animal rationabile* stal skutečně *animal rationale*, jak to později formuloval Kant.[141] Člověk obdařený rozumem (tj. Boží obraz) je vrcholem stvoření, které bylo stvořeno právě kvůli člověku.[142]

Člověk se tedy dokáže *postavit proti své přirozenosti* a přemoci ji, utvořit ji ke svému obrazu. Oproti přirozenosti, která je určována kauzalitou přírody, vyniká člověk svobodou, díky níž se dokáže pozdvihnout nad kauzální nutnost, afekty, pudy či instinkt. Člověk se na základě své racionálně reflektované svobody může rozhodovat, zda se své přirozenosti podvolí, či se jí postaví na odpor. Proto později Herder mluví o člověku jako o „prvním propuštěnci stvoření", který má před sebou dobro i zlo, pravdu i lež a záleží jen na něm, kam se přikloní.[143] Takto je člověk napodobením Boha v jeho tvůrčí moci, je „druhý stvořitel, tedy také *poiétés*".[144] Zatímco Bůh se vyjadřuje ve svém stvoření, tedy v přírodě (což je podoba Boží řeči, v níž se odráží Boží pořádající moc), člověk se vyjadřuje v tom, co sám tvoří, tedy v kultuře (v níž se odráží lidská znaková schopnost, pořádající moc i fantazie).[145] Tato svoboda pozdvihuje člověka nad všechny determinace a člověk má – či alespoň na

139/ Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1075, s odkazem na Cusanus: *De coniect.*

140/ Ibid., 5, s. 1076, s odkazem na Schillera.

141/ Srov. Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: *Kants Werke*, 7, Berlin: Walter de Gruyter 1968, s. 321.

142/ Erasmus Rotterdamský: *O svobodné vůli = De libero arbitrio*, Praha: OIKOYMENH 2006, s. 249 (IV,13).

143/ Johann Gottfried von Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, ed. Bernhard Suphan, Sämmtliche Werke 13, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1877, s. 5; k Herderovi srov. také Bohlken – Thies: *Handbuch Anthropologie*, s. 17–22.

144/ Johann Gottfried Herder: Vom Geist der Ebräischen Poesie, in: *Schriften zum Alten Testament,* FHA 5, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1993, s. 963.

145/ Srov. Johann Gottfried Herder: Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, in: ibid., s. 255, 269; Johann Gottfried Herder: Metakritik, in: *Schriften zu Literatur und Philosophie: 1972–1800*, FHA 8, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1998, s. 472. Za odkazy k Herderovi děkuji dr. Olze Navrátilové.

úplném začátku musel mít – schopnost a možnost se svobodně rozhodnout, jak s nimi a sám se sebou naloží.[146]

Výraznou roli v tomto pokroku má hrát pro řadu myslitelů (např. už Bacon, Sorel, Condorcet, Descartes, Glanville) *umění a věda*, tedy vědecké poznání a také vědecké mechanické vynálezy, jimiž člověk stále hlouběji ovládne přírodu i svoji přirozenost (*natura* v obojím významu) a tím dosáhne štěstí a také mravnosti. Francouzští osvícenci v čele s J.-J. Rousseauem se ovšem později proti této myšlence postaví: kulturní pokrok naopak vlastně „kazí naše duše".[147] To, že se člověk rozešel se svojí přirozeností, je totiž rozpolcení, rozdvojení, nejednota, a tedy kořen všeho zla; je to pád do hříchu, takže cílem člověka je pak z tohoto pohledu znovusjednocení přirozenosti/přírody a rozumu, získání ztracené nevinnosti.[148]

> Podobným směrem jde dnes ve svém psychosomatickém pojetí člověka např. fyzioterapeut Pavel Kolář. Ve své poslední knize o odolnosti vůči stresu píše: „Otázky ideové stability, pevné etické a mravní hodnoty, které jsou v souladu s přirozenými vzorci chování, mají pro naši resilienci důležitější význam než tělesné zdraví. Vlivem různých ideologií a naučeného chování jsou často tyto přirozené vzorce chování popírány, a tím se v životě prosazují společensky škodlivé tendence, které oslabují naši odolnost stejně jako imunitu organismu ochraňující celé buněčné společenství."[149]

Když ovšem evropská humanistická a později osvícenská tradice mluví v tomto smyslu o člověku, nemá před očima jednotlivce, ale především lidstvo jako celek. Cílem rozvoje člověka, cílem jeho „zkultivování, zcivilizování a zmorálnění" je *lidstvo*, které se má stát kulturním a mravním jako celek.[150] Právě správně organizovaná společnost – tedy stát – dokáže vzbudit v člověku ty správné síly a potlačit to, co pokroku brání, ať už je to lidská lenost, anebo možnost konat také zlo.

Nejde přitom tedy o lidskou individualitu, nejde o partikulární rozdíly či specifika. Předmětem zájmu je to, co je univerzální, obecné, všem společ-

---

146/ K problematickému pojetí svobody jako indiferentní svobody srov. níže, kap. 10.

147/ Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1076, který zde cituje Rousseauovu *Rozpravu o vědách a umění*.

148/ Ibid., s. 1084, s odkazem na Rousseaua, Kanta a Pestalozziho. Z tohoto bodu vede následně přímá linie k německým romantikům a idealistům (viz níže, podkapitola 4.7.1.), a přes ně k existencialistům (Kierkegaard) a až např. k P. Tillichovi (srov. níže, kap. 4.8.1.).

149/ Pavel Kolář: *Posilování stresem. Cesta k odolnosti*, Praha: Universum 2021, s. 356.

150/ Tak explicitně později Kant: Anthropologie, s. 324, srov. 321–333.

né. Jednotlivosti jsou chápány jen jako projevy společného a univerzálního základu. Často se v tomto ohledu cituje výrok Davida Huma:

> Lidstvo je natolik stejné ve všech dobách a místech, že nás dějiny v tomto ohledu neinformují o ničem novém či podivném. Hlavní užitek z nich je, že odhalují stálé a univerzální principy lidské přirozenosti tím, že ukazují lidi v rozmanitých okolnostech a situacích a poskytují tak materiál, na jehož základě můžeme utvářet svá pozorování a seznamovat se s pravidelnými pohnutkami lidského jednání a chování.[151]

Předpoklad, že lidstvo tvoří jeden celek a člověk je univerzální kategorie, která se vyznačuje jednotnými rysy, je tedy v této době nejen sdílená, ale představuje hlavní východisko všeho antropologického přemýšlení. Proto může následně přijít Kant ve svých kritikách s ideou „čistého rozumu", tedy rozumu v jednotném čísle, který je všem lidem v podstatě společný a je pozdvižen nad všechny partikulární rozdíly.[152] Předpoklad společného základu, prapůvodní jednoty (anebo řečeno spolu s idealisty: vše-jednoty) navazuje na antiku a je základní myšlenkou rodící se moderny.

> V současné době na evropském kontinentu pořád ještě není rozhodnuta otázka, v jakém období vlastně žijeme. Mnoho autorů, především z německy mluvících zemí, mluví pořád ještě o *moderně či pozdní moderně* – v teologii jsou to především zástupci liberální teologie. Anglicky a francouzsky mluvící oblasti naproti tomu častěji vycházejí z paradigmatu *postmoderny*. Ne nadarmo v současné době přitahuje stále větší pozornost J. G. Herder, který už ve druhé polovině 18. století položil důraz na jednotlivce v jeho konkrétnosti.[153]

4.5.2 Člověk pod vlivem své přirozenosti

Předchozí podkapitola sledovala tu více fascinující stránku pohledu na člověka, která ukazuje člověka v jeho kreativitě, samostatnosti a sebeurčení. Ale to je právě pouze jedna stránka. Vedle toho je tu stále ještě ta druhá, opačná

151/ David Hume: *Zkoumání o lidském rozumu*, Praha: Svoboda 1996, s. 121. Srov. John Locke: *Dvě pojednání o vládě*, Praha: Nakladatelství ČSAV 1965, § 128.

152/ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Základy filosofie práva*, Praha: Academia 1992, s. 239 (§ 209), to pak vztáhne na existenci člověka jako subjektu v rámci právních principů: „Je věcí vzdělání, myšlení jakožto vědomí jedince ve formě obecnosti, aby Já bylo chápáno jako obecná osoba, v níž jsou všichni identičtí. Člověk má tuto platnost, protože je Člověk, nikoli proto, že je žid, katolík, protestant, Němec, Ital atd."

153/ Johann Gottfried von Herder: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts, in: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, ed. Bernhard Suphan, Sämmtliche Werke 5, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1877, s. 505.

strana téhož: byť se člověk snaží pozdvihnout se nad ni a pohlížet sám na sebe jako na vládce nad vším ostatním, je nějak pořád součástí přírody, svého přirozeného prostředí, které ho ovlivňuje a které se projevuje nejen různými schopnostmi a kreativitou, ale také tělesností, vášněmi a afekty. Není člověk tvořen spíše svojí přirozenou výbavou a jejími potřebami a sklony?

„Není možné, aby člověk nebyl částí přírody a aby podléhal jen těm změnám, kterým je možno rozumět jenom z jeho vlastní přirozenosti a jejichž je adekvátní příčinou,"[154] řekl Spinoza a ukotvil tím vedle lidské svobody a sebeurčení druhý pól moderního pohledu na člověka. Mezi těmito dvěma póly od té doby pohled na člověka osciluje. Výrazně na stranu člověka jako součásti přírody se stavěli posléze *francouzští materialisté*, pro něž člověk vůbec není žádný „král přírody", ale naopak jen nekonečně „malá tečka ve vesmíru", jen určitá forma materiálního bytí. Člověk je redukován pouze na svoji hmotnou přirozenost: není nic jiného než soubor „vlastností a modifikací hmoty, které vyplývají z organizace našich těl", resp. mozku.[155] Člověk není nic jiného než jakýsi stroj, což je myšlenka, kterou promýšlí – ale ve vztahu k celku člověka odmítá – již Descartes[156] a kterou posléze ve své slavné knize *L'homme machine* rozvinul J. O. La Mettrie: Člověk je „stroj, který si sám sestavuje své pružiny" a nakonec „v zásadě není nic jiného než zvířata". Odlišuje se od nich pouze větší komplexností.[157]

Pokud je člověk ovšem jen komplexnější zvíře, pak ve srovnání se zvířaty nelze než konstatovat, že při vší komplexnosti příroda člověka zase tak dobře nevybavila, že člověk tak, jak přichází na svět, je nedovršený, neúplný, nedokonalý. Jak věděla už antika (viz výše), člověk potřebuje – a také ovšem dokáže! – své nedostatky kompenzovat. První velkou a zásadní věcí je (znovu v návaznosti na antiku) řeč, tedy používání znaků.[158] Řeči je však třeba se naučit, je třeba si osvojit dovednost správného užívání znaků. A tím se oteví-

154/ Benedictus de Spinoza: *Etika*, Praha: Dybbuk 2001, s. 169 (IV,4).

155/ Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1081, který cituje P. H. D. Holbacha: *Système de la nature*, I, 6.

156/ Descartes: *Rozprava o metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách*, s. 41 (V); Descartes pojímá zcela mašinisticky lidské tělo, které funguje jako automat, a tudíž nepotřebuje řízení duší. Srov. Etzelmüller: *Gottes verkörpertes Ebenbild*, s. 4–5.

157/ Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1081–1082, zde konkrétní doklady. Tato myšlenka – ve specifickém propojení s touhou po plném sebeurčení – se objeví v současné době jako jeden ze sloupů současného vidění člověka, jak ho rozvíjí technooptimistické vize, především tzv. transhumanismus, srov. níže, kap. 6.2.2.

158/ Srov. již Augustin: *Křesťanská vzdělanost: De doctrina christiana*, Praha: Vyšehrad 2004; Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1082, uvádí odkazy na Descarta, Hobbese, Locka a Berkeleyho.

rá široký prostor vzdělávání a kultivace, prostor „výchovy lidského rodu“.[159] Nebo, jak to formuloval *John Locke*: „And I think I may say, that, of all the men we meet with, nine parts of ten are what they are, good or evil, useful or not, by their education. It is that which makes the great difference in mankind. (A myslím, že mohu říci, že u všech lidí, jež potkáváme, je devět desetin toho, čím jsou – tedy to, že jsou dobří či špatní, použitelní či nikoli – dáno jejich výchovou.)“[160] Na počátku je člověk podle Locka *tabula rasa*, nepopsaný list, bílý papír, který nabývá profil a identitu až postupným získáváním zkušeností.[161] Je-li to tak, pak to ovšem lze dotáhnout a vyhrotit až k tomu, co později prohlásil Kant: „Člověk se může stát člověkem pouze výchovou. Není ničím jiným, než co z něj dělá výchova.“[162]

Na empiristické linii to ovšem není faktický návrat k předchozí tezi o člověku jako stvořiteli sebe sama, protože limity tomu, co ze sebe člověk dokáže udělat, klade právě jeho přirozenost, v tomto případě především afekty: „Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*,“ zní slavný citát J. Benthama.[163] Lidské chování vyplývá z reakce na tyto prvotní danosti, tato reakce je ovšem podle *Thomase Hobbese* vedená především egoisticky, sebeláskou. Protože však rozum reaguje podle zákonitostí a člověk se oproti zvířeti vyznačuje tím, že si dokáže představit a vypočítat následky a následné reakce, mělo by být možné vypočítat lidské chování již předem, tak jako dokážeme spočítat pohyby fyzikálních těles.[164]

159/ Srov. Gotthold Ephraim Lessing: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Stuttgart: Philipp Reclam 1972.

160/ John Locke: Some Thoughts Concerning Education, in: *The Works of John Locke*, VIII, FQ Legacy Publishing 2013, s. 6. Doslova Locka později přejímají a citují např. Herder a Kant; srov. Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1082.

161/ John Locke: *Esej o lidském chápání*, Praha: OIKOYMENH 2012, s. 95.

162/ Immanuel Kant: Pädagogik, in: *Kants Werke*, 9, Berlin: Walter de Gruyter 1968, s. 443.

163/ Jeremy Bentham: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener: Batoche Books 2000, s. 14.

164/ Srov. stejně Immanuel Kant: *Kritika čistého rozumu*, Praha: OIKOYMENH 2001, s. 346 (B 577–578): Naše jednání v empirické oblasti je založeno na kauzalitě, kdy jeden jev je způsobován jiným. Přírodní kauzalita tak plně podléhá přírodním zákonům. „Protože tento empirický charakter sám musí být odvozen jako účinek z oněch jevů a z jejich pravidla, které nám napovídá zkušenost, jsou také všechna jednání člověka v oblasti jevu určena z jeho empirického charakteru a jiných spolupůsobících příčin podle řádu přírody, a kdybychom mohli prozkoumat všechny projevy jeho libovůle až do samého základu, neexistovalo by jedno jediné lidské jednání, které bychom z jeho předcházejících podmínek nedokázali s jistotou předpovědět a poznat jako nutné. Pokud jde o tento empirický charakter, neexistuje tedy žádná svoboda, a jedině podle něj můžeme člověka zkoumat, pokud ho jen pozorujeme a – jak se děje v antropologii – snažíme se fyziologicky prozkoumat hybné příčiny jeho jednání.“

Aby nevznikla válka všech proti všem, v níž by se člověk ponechaný své sebelásce stal člověku vlkem, je člověk podle Hobbese ze strachu o život veden k uzavření mírové smlouvy s ostatními, tedy k vytvoření státu.

I *otázka státu* je tak závislá na primárním pojetí člověka: je-li člověk nahlížen především jako individualista a egoista, je stát nutná struktura k zamezení vzájemných konfliktů, ovšem zároveň také prostor pro uplatnění lidské touhy po moci a nadvládě nad druhými.[165] Pokud se ovšem na člověka hledí pozitivně a sociálně, dostává i stát pozitivní předznamenání jako prostor pro uplatnění vzájemnosti či jako jediná možná podoba lidského soužití: člověk může být člověkem pouze společensky, nikdy ne izolovaně (tak v této době především D. Hume, A. Smith či Th. Paine).[166]

Ať je ovšem pohled na člověka pozitivní, či negativní, člověk ve své podstatě pořád není nic jiného než „(krom kůže, masa, kostí atd., což lze vidět pouhým okem) směska různých vášní, z nichž všechny, když jsou vybuzeny a vzedmou se, člověkem zmítají, ať chce, nebo ne".[167] Tyto „soukromé neřesti (private vices)" – jak zní podtitul Mandevillovy Bajky o včelách – je třeba šikovně ovládat, brzdit a potlačovat, aby výsledkem byl „veřejný přínos (public benefits)". Proto je zapotřebí společenského řízení jednotlivců. Tím základním nástrojem vedle vlády je výchova. V ní ovšem nejde primárně o jednotlivce, ale o kultivaci lidské přirozenosti, která je u všech stejná a puzená a ovládaná stejnými silami. Pointou je pak myšlenka společného blaha: kdyby se podařilo dát všem stejné podmínky, vystavit všechny stejným vlivům, byli by si nejen všichni rovni, ale byli by zároveň také všichni stejně šťastní.[168]

165/ Tak Thomas Hobbes: *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického*, Praha: OIKOYMENH 2009; srov. také Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, 9., opr. vyd., Berlin: Duncker & Humblot 2015, s. 61, 64–65, který odvozuje negativní politický pohled na člověka („všechny opravdové politické teorie předpokládají, že člověk je ‚zlý', tj. v žádném případě ne neproblematický, nýbrž že je to ‚nebezpečná' a dynamická bytost") od křesťanského pojetí dědičného hříchu. Srov. k tomu Georg Essen: Die Last der Freiheit. Die Erbsündenlehre als Thema Politischer Theologien, in: *Die Erbsündenlehre in der modernen Freiheitsdebatte*, ed. Christoph Böttigheimer – René Dausner, Freiburg: Herder 2021, s. 361–384.

166/ Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1083, s odvoláním na Shaftesburyho. Thomas Paine: *Common Sense* (1776), ovšem rozlišuje mezi společností a vládou, když ve svém slavném citátu říká: „Society is produced by our wants, and government by our wickedness."

167/ Bernard Mandeville: *The Fable of the Bees. Or Private Vices, Publick Benefits*, Indianapolis: Liberty Fund 1988, s. 25. „I believe Man (besides Skin, Flesh, Bones, &c. that are obvious to the Eye) to be a compound of various Passions, that all of them, as they are provoked and come uppermost, govern him by turns, whether he will or no."

168/ Srov. Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1084, který zde cituje D. Hartleyho.

4.6 Obrat k člověku: Immanuel Kant

Není náhodou, že Kant byl citován v obou předchozích podkapitolách, dění se u něj do značné míry sbíhá a od něj zase rozbíhá. Je neobejitelným základním kamenem i současného pohledu na člověka, protože je základním představitelem tzv. „antropologického obratu", v jehož mantinelech se současná antropologie do značné míry stále pohybuje.[169]

V základní otázce Kant navazuje na Descarta, takže se neptá primárně, kdo nebo co je člověk, ale: kdo jsem já? Člověk se podle Kanta vyznačuje primárně sebereflexí, tedy vědomím svého já, a tedy užíváním rozumu, který mu umožňuje poznání.[170] „Já myslím" musí moci doprovázet všechny lidské představy jako nejzazší rovina, kterou lze odhalit.[171] Tato struktura poznání tedy nabízí jednotící rovinu všeho lidského vnímání (Kant to nazývá „transcendentální jednota apercepce").[172] A o tu Kantovi jde. Chce se dobrat takového poznání, které je jisté, vedené rozumem a na němž by bylo možné založit správné jednání, jež vede k mravnosti. Z tohoto východiska si proto klade tři základní otázky: „Co mohu vědět? Co mám dělat? V co smím doufat?"[173] Ve své filosofii se tak zaměřuje především na to, co lze ještě spolehlivě a s jistotou o člověku zdůvodnit: hledá meze správného poznání, jednání a doufání.[174]

Spolehlivé poznání jako odpověď na zásadní otázky, které si člověk klade, ovšem nemůže pocházet z metafyzických tvrzení, protože ta nelze zdůvodnit, aniž by člověk překročil meze svého odůvodněného poznání a začal pouze spekulativně tápat.[175] Nemůže však pocházet naopak ani ze zkušenosti, která je příliš nejistá a subjektivní a sama potřebuje základ, který leží mimo ni. Spolehlivé poznání tak musí být záležitostí „*čistého rozumu*", který jediný si může činit nárok na bezpodmínečnou a univerzální platnost. Kant se proto

---

169/ Srov. také „Immanuel Kant", in: Bohlken – Thies: *Handbuch Anthropologie*, s. 11–17; Schoberth: *Einführung*, s. 46–52.

170/ Kant: Anthropologie, s. 127.

171/ Kant: *KČR*, s. 108–109 (B 132): představa „Já myslím", která „musí moci všechny ostatní představy doprovázet", „je ve veškerém vědomí jedna a táž", takže toto vědomí „nemůže být doprovázeno žádnou další představou".

172/ Srov. Otfried Höffe: *Immanuel Kant*, 6., přepr. vyd., München: Beck 2004, s. 97–101.

173/ Kant: *KČR*, s. 479 (B 833); srov. Höffe: *Immanuel Kant*, s. 17.

174/ Srov. Kant: *KČR*, s. 474 (B 823): „Ten největší a možná jediný užitek veškeré filosofie čistého rozumu je tedy patrně jen negativní. Tato filosofie totiž neslouží jako organon k rozšiřování, nýbrž jako disciplína k vytyčení hranic, a místo aby odhalovala pravdu, má jen tu tichou zásluhu, že zabraňuje omylům."

175/ Ibid., s. 18–19 (B 14–15). Srov. také Kantovu slavnou větu z předmluvy *KČR*, s. 25 (B XXX): „Musel jsem tedy zrušit vědění, abych získal místo pro víru, přičemž dogmatismus metafyziky, tj. předsudek, že v ní postoupíme vpřed bez kritiky čistého rozumu, je pravým zdrojem nevíry."

v prvním kroku ptá po podmínkách možnosti poznání. To je *transcendentální tázání*. Kant přitom předpokládá, že tyto podmínky možnosti poznání jsou všem společné a platné ještě před veškerou empirickou zkušeností, jsou tedy platné *a priori* (zatímco zkušenost potvrzuje naše poznání teprve *a posteriori*).

Zároveň však Kant lidské poznání zásadně omezuje: netýká se – tak jako v metafyzickém přístupu – věcí o sobě, ale pouze jevů, věcí pro nás. Z poznání nelze vyjmout právě tu skutečnost, že se jedná o poznání lidské, že věci nějak vnímáme a nemáme žádnou objektivní ptačí perspektivu. Že se tedy jedná právě o naše poznání, které do značné míry dotváříme a utváříme.[176] Ve své Kritice se tedy Kant snaží o vyváženou kombinaci empirismu a racionalismu: poznání, ačkoli probíhá vždy subjektivně, není pouze subjektivní, protože je vedeno jednak apriorními formami smyslovosti (odehrává se v čase a prostoru), a především pravidly čistého rozumu, která jsou univerzální a která stanovují předpoklady a meze naší empirické zkušenosti. Zároveň ale není metafyzicky objektivní, protože skrze poznání máme kontakt s reálnou a objektivní skutečností jakožto se světem jevů, nikoli jakožto se světem věcí o sobě.[177] Metafyzika tak pro Kanta nakonec vlastně možná je, ale pouze ve specifické formě jako „transcendentální teorie zkušenosti", tedy jako teorie toho, jaké jsou univerzálně platné podmínky možnosti našeho zkušenostního poznávání, tedy primárně jako metafyzika praktická, jako metafyzika vedená praktickým rozumem.[178]

To je ovšem v porovnání s dosavadním přístupem k poznání koperníkovská revoluce. Znamená to, že při poznání nějakého předmětu prostě jen nevnímáme, jaký předmět je o sobě, ale jeho poznání, tedy svůj pojem o něm, si na základě transcendentálního základu všeho poznání *konstruujeme*: už se neřídí poznání podle předmětu, ale předmět podle poznání. To, co je na poznání nutné a všeobecné, nepochází z předmětu, jak se doposud předpokládalo, ale z poznávajícího subjektu, který syntetizuje smyslové počitky do poznatků.[179]

176/ To neznamená, že by dle Kanta objektivní vnější svět neexistoval, ale zůstává pro nás ve své metafyzické objektivitě (jako věci o sobě) nepoznatelný. Tento rozštěp skutečnosti na dva světy – jeden pro nás a jeden o sobě – se záhy stal předmětem časté kritiky Kanta a zdrojem celé řady pokusů tento rozštěp překonat a uchopit skutečnost v jejím úplném celku, tedy sjednotit perspektivu 1. a 3. osoby, subjektivitu a objektivitu. Ke Kantovi srov. dále také Petr Gallus: *Pravda, univerzita a akademické svobody*, Praha: SLON 2020, s. 22–31.

177/ Srov. Höffe: *Immanuel Kant*, s. 131–134.

178/ Höffe: *Immanuel Kant*, s. 50, 134; srov. také Immanuel Kant: *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, Praha: Svoboda 1972.

179/ Kant: *KČR*, s. 19 (B XVI); Höffe: *Immanuel Kant*, s. 51–54.

Základem všeho poznání je tak transcendentální čistý rozum a transcendentální subjektivita, transcendentální já – tedy všem společná struktura poznání, všem společné podmínky možnosti poznání. Je důležité si uvědomit, že čistý rozum a transcendentální já jako poslední instance Kantova myšlení existují *pouze v singuláru*: čistý rozum je jeden, všem společný, stejně jako transcendentální já. Jen proto mohou pravidla čistého rozumu platit univerzálně pro všechny. Alespoň takový je Kantův nárok. Zároveň je to poslední a zásadní svorník, který ručí za jednotu vší zkušenosti a skutečnosti: celá skutečnost, jak ji vnímáme, má jeden společný základ, tvoří jednotu. Díky své transcendentální struktuře tak člověk ve svém vědomí a poznávání ustavuje tuto všejednotu, a zároveň je její součástí, zároveň je jí sám ustavován.

Ačkoli Kant patrně původně počítal s tím, že napíše pouze jednu Kritiku, po *Kritice čistého rozumu* (1781/87) následovala *Kritika praktického rozumu* (1788) a poté ještě *Kritika soudnosti* (1790). Ve své slavné *Kritice praktického rozumu* odpovídá Kant na druhou svoji otázku: Co mám dělat? Cílem lidské existence je mravnost. Ta ovšem musí být založena na všeobecně platném a závazném mravním zákonu, který – na rozdíl od dosavadních pokusů, které jej zakotvovaly v řádu přírody, ve společenství, v touze po štěstí, v Boží vůli či v mravním pocitu – nelze vyvodit odjinud než z čistého rozumu.[180] Pouze rozumově založená mravnost je mravností. Mravnost je tedy totožná s plněním povinností, jež člověku ukládá čistý rozum a jeho mravní zákon. To však není pro člověka žádná cizí instance, naopak je to nejvnitřnější základ každého jednotlivce, jeho poznávání i jeho chtění. Vrcholným zákonodárcem si je tedy člověk sám – ovšem člověk jako transcendentální já, nikoli pouze člověk jako individuum. Nutným předpokladem a základem mravnosti je proto *autonomie vůle*, a tedy svoboda, svobodné stanovení si takového zákona, který je veden čistým (praktickým) rozumem. Takovým zákonem je v obecné formě slavný Kantův *kategorický imperativ*, který ve své první formulaci přikazuje vytvářet si taková pravidla svého jednání (maximy), která by se zároveň mohla stát univerzálním zákonem.[181] Ve druhé formulaci přikazuje jednat tak, abychom člověka používali vždy zároveň jako účel, nikdy pouze jako prostředek. Tentýž rozum, který v předchozím

180/ Höffe: *Immanuel Kant*, s. 170. Zde zůstává spornou otázkou kantovského bádání, zda mravní zákon je výkonem rozumu, anebo něco, co rozum v sobě již nalézá, ale nevytváří (i za tento postřeh děkuji doc. J. Sirovátkovi). K „faktu rozumu" u Kanta srov. níže, kap. 10.1.6.

181/ Srov. Immanuel Kant: *Kritika praktického rozumu*, Praha: Svoboda 1996, s. 50; Immanuel Kant: *Základy metafyziky mravů*, 3. vyd., Praha: OIKOYMENH 2014, s. 40–41.

díle přišel ke slovu v rámci teorie poznání, teď přichází ke slovu v rámci teorie praxe.[182]

Na třetí otázku po tom, v co smíme doufat, odpovídá Kant především ve svém spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. V něm se Kant – paradoxně právě tento velký filosof lidské svobody a autonomie – výrazně odlišuje od většinově optimistické humanistické a osvícenské antropologie. Jeho antropologická teze je naprosto radikální: „Člověk je od přirozenosti zlý." Má v sobě sice „založení k dobru", ale také od počátku vlastním rozhodnutím zaviněný „sklon ke zlému". Proto Kant mluví o „radikálním zlu" (a jeho současníci, především Goethe, mu tento pohled vyčítali).[183] Zlo a lidský sklon k němu nelze úplně racionálně vysvětlit, je to něco, co předchází všemu lidskému rozhodování v čase (tzv. „inteligibilní čin"[184]) a nač můžeme pouze zpětně usuzovat transcendentální analýzou, tedy analýzou podmínek možnosti naší zkušenosti. Vliv na tento Kantův pohled měla jistě i skutečnost, že Kant byl křesťan luterského vyznání a tímto způsobem přejímá do své antropologie učení o prvotním hříchu. V této souvislosti pak Kant ovšem nevidí cíl lidského společenství v nějakém ideálním státu, ale ve společenství Božího lidu vedeného etickými zákony, v „Božím státu na zemi", tj. v církvi, k čemuž ovšem nelze dospět postupným vývojem, ale je zapotřebí revoluční změny smýšlení, tedy něčeho jako znovuzrození. K tomu je ovšem zapotřebí „nadpřirozené spolupůsobení".[185]

Svým dílem Kant přinesl řadu dodnes platných východisek a zároveň vyznačil celou řadu dodnes nevyřešených problémů. Upřel značnou pozornost na člověka a jeho subjektivitu, která je východiskem veškerého promýšlení a reflexe, protože první otázka, kterou je třeba vyřešit, je otázka epistemologie: jak vůbec mohu něco tvrdit a co tím vlastně činím a říkám.

182/ Kant: *ZMM*, s. 48. Kantovým pojetím svobody se budu intenzivně zabývat níže v kap. 10.1.6.

183/ Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Stuttgart: Reclam 1986, s. 20–38. Český překlad Immanuel Kant: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, Praha: Vyšehrad 2013, s. 73, ačkoli všude jinde mluví o „zlu", překládá překvapivě „člověk je od přirozenosti špatný". K problému zla u Kanta srov. dále Jakub Sirovátka: Der freie Wille und das radikal Böse bei Immanuel Kant, in: *Die Erbsündenlehre in der modernen Freiheitsdebatte*, ed. Christoph Böttigheimer – René Dausner, Freiburg: Herder 2021, s. 237–254, a další příspěvky v tomto sborníku; Dalferth: *Sünde*, s. 260–274.

184/ Kant: *Religion*, s. 47, pozn.

185/ Kant: *Náboženství*, s. 86–89, 132–136. Kant zde dost zápasí o správné určení vztahu lidské vůle a Božího působení, protože musí zachovat autonomii vůle i v pohledu na nejvyšší dobro. Volí proto nakonec dost neluterskou a spíše katolickou představu spolupůsobení Boha a člověka, srov. podrobněji níže, kap. 10.1.6.

Je zřejmé, že Kantova filosofie se zabývá člověkem po jeho duchovní stránce: rozumem, mravností, svobodou. V souladu s tím dělí Kant na dvě oblasti také antropologii: „Antropologie ve fyziologickém ohledu" zkoumá to, „co z člověka činí příroda", zatímco „antropologie z pragmatického ohledu" pojednává o tom, „co ze sebe činí, anebo může a má učinit člověk jako svobodně jednající bytost".[186] Proto Kant napíše jen tu druhou, která je záležitostí filosofie a morálky, protože se týká toho, co můžeme a máme utvářet, zatímco fyziologická antropologie je záležitostí biologie, která popisuje to, co utváří příroda a co je pro nás dané.

Velmi vlivnou se stala koncepce *transcendentality* jako jednotícího pohledu na člověka obecně. Značný ohlas, především v etice, mělo a má *založení člověka ve svobodě* a spolu s tím Kantovo zdůvodnění důstojnosti každého člověka. Otázkou se naopak stal náš vztah k vnějšímu světu oproti konstrukci vlastních světů: znovu bylo třeba rozpracovat, co je to pravda. Kantova filosofie měla a má obrovský vliv, vyvolala značný ohlas, na Kanta navazuje celá řada filosofů a proudů až dodnes. Kantovská filosofie se stala základním paradigmatem *moderny* – proto všude tam, kde se myslitelé hlásí k (pozdně) modernímu paradigmatu, naráží diskuze na kantovské problémy (primát subjektivity, otázka pozicionality rozumu oproti objektivitě čistého rozumu, přetížení epistemologie, otázka pravdy a vztahu k vnějšímu světu, etika založená na povinnosti atd.).[187]

4.7 19. století (a nakročení do století dvacátého)

Postupný vývoj pohledů na člověka nelze čistě rozčlenit na etapy, jednotlivé linie se časově i věcně překrývají a prolínají. Lze však snad říci, že ideje, které byly – mnohdy v návaznosti či reakci na předcházející vývoj – formulovány v 19. století, do značné míry ovlivnily a ovlivňují i naše současná pojetí člověka.

Plurál je na místě. Naše současné pojetí člověka není jednotné a není pouze jedno. Právě od 19. století se objevuje řada přístupů k člověku vedle sebe, rozvíjejí se tedy různé antropologie, jejichž linie vedou leckdy až do současnosti.[188]

186/ Kant: Anthropologie, s. 119.

187/ Srov. Schoberth: *Einführung*, s. 51–52, který kritizuje především Kantovo objektivní stanovisko v pohledu na čistý rozum oproti konkrétní a tělesné lokalizovanosti každého člověka, tedy rozpor mezi pohledem 3. osoby, který Kant zaujímá, a faktickou podmíněností pohledu každého člověka z perspektivy 1. osoby, tedy vlastně spor mezi „přírodní kauzalitou" a „svobodou", mezi „čistým myšlením" a vázaností člověka na konkrétní tělo a konkrétní řeč.

188/ Bohlken – Thies: *Handbuch Anthropologie*, s. 1.

4.7.1 Německý romantismus a idealismus: touha po všejednotě

Devatenácté století bylo do značné míry vedeno touhou po jednotě. Rozdíly, diference, odlišnost, rozlišování na subjekt a objekt, jak ho přinesla descartovská a kantovská filosofie, přece nemůže mít poslední slovo. Dualismus je nepřípustný. Aby se entity od sebe mohly odlišovat, musejí mít nějaké společné pouto, společný základ. K tomu je třeba se dostat, k nerozlišené všejednotě, která je předpokládaným východiskem všeho, a tedy i základem člověka. Je to vlastně stejná otázka jako otázka, odkud se bere člověk jako občan dvou světů, jako otázka po sjednocení dvou různých přirozeností. Toto rozlišení kopírují i dvě možné odpovědi, které obě hledají absolutno, ale situují ho pokaždé jinak:

Romantici spatřují základ všejednoty *v přírodě*, takže člověk pak není „nic jiného než všeobecná duše přírody, která se probudila k vědomí" a v člověku pohlíží sama na sebe. Člověk je mikrokosmos v makrokosmu.[189] Tímto směrem rozvine svoji ranou filosofii *F. W. J. Schelling*, který vychází z toho, že člověk je se svojí přirozeností/přírodou nepochopitelným způsobem identický. Cílem člověka je si tuto identitu uvědomit a vrátit se k ní jako k původní jednotě.[190] Posléze Schelling spojí tento svůj přístup s otázkou po lidské svobodě a po původu zla, které hledá v rozdvojení původní jednoty člověka se svojí přirozeností.[191] Bezprostřednost pocitu hraje důležitou roli u *F. D. E. Schleiermachera*, který ve svém raném období hledá jednotu v „intelektuálním nahlížení univerza", zatímco později vychází z „pocitu absolutní závislosti na Bohu".[192]

Tím ve svém pozdním období předjímá druhou možnou odpověď, která hledá původ všejednoty v Bohu, jehož ovšem vždy nějak uvádí do vztahu s člověkem: *J. G. Fichte* pojímá Boha jako absolutní Já, což se v pohledu na člověka odrazí v pokusu založit přemýšlení o člověku z hlediska ryzí teorie

189/ Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1085, 1092, s odkazem na C. L. Micheleta, F. Schlegela a další.

190/ Srov. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: System des transzendentalen Idealismus, in: *Sämmtliche Werke,* I/3. *1799–1800*, ed. Karl F. A. Schelling, Stuttgart: Cotta 1858, s. 589; Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1092.

191/ Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1093; srov. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů*, Praha: Filosofický ústav ČSAV 1992; Christian Danz: Der „umgekehrte Gott". Schellings identitätsphilosophisches Verständnis des Bösen in der Freiheitsabhandlung von 1809, in: *Das Böse denken*, ed. Andreas Arndt – Thurid Bender, Tübingen: Mohr Siebeck 2021, s. 121–133. K Schellingově „Freiheitsschriftu" srov. podrobněji také níže, kap. 10.1.7.

192/ Friedrich Schleiermacher: *O náboženství. Promluvy ke vzdělancům mezi jeho utrhači*, Praha: Vyšehrad 2012; Schleiermacher: *Der christliche Glaube*, s. 28 (§ 4).

subjektivity (na linii Kant – Fichte pak často navazují liberální teologové).[193] *G. W. F. Hegel* uchopuje v rámci svého dialektického trojkroku svět jako Boží jinobytí, jímž Bůh sám musí projít, aby se dostal k syntéze protikladů v Duchu. Tak se Bůh ustavuje jako subjektivita a sebevědomí, která má svoji analogii v subjektivitě lidského ducha, v němž dochází k jednotě vědomí a sebevědomí, subjektu a objektu, myšlení a bytí, protože lidský duch nakonec není nic jiného než sebepoznání božského Ducha skrze člověka.[194] Cílem je sjednocení člověka v rámci lidského společenství ducha s objektivním Duchem a jeho pozdvižení k absolutnímu Duchu, i za cenu toho, že lidství jako takové bude překonáno.[195]

4.7.2 Člověk pod vlivem přírodních, kulturních a vnitřních sil

Až 19. století přišlo s důrazem na dějinnost člověka. Předmětem zájmu se stává člověk ve svých konkrétních dějinných podmínkách a ve svém dějinném vývoji (W. Dilthey, historická škola).

Lidská přirozenost se tedy v dějinách vyvíjí a člověk samozřejmě spolu s ní, resp. člověk není nic jiného než právě tato postupně se vyvíjející přirozenost: i příroda a přirozenost má své dějiny a člověk je jejich součástí. Tyto dějiny jsou nepředstavitelně dlouhé, zato člověk sám se objevuje až na jejich závěru jako jejich velmi pozdní produkt. Lidský život je až poslední a kratičkou součástí jinak mohutného, mnoho milionů let trvajícího procesu života na planetě zemi: člověk je posledním produktem evoluce (H. Spencer, Ch. Darwin).[196] Vývoj a zdokonalování přírody tak ovšem neleží primárně v lidských rukou, ale je to záležitost přírody samotné, v níž člověk hraje jen relativně malou roli. Přírodovědeckým vysvětlením vývoje a rozvoje celku

---

193/ Srov. Johann Gottlieb Fichte: *Die Bestimmung des Menschen*, 5. vyd., Hamburg: Meiner 1979; Johann Gottlieb Fichte: *O pojmu vědosloví ; Druhý úvod do vědosloví ; Pokus o nové podání vědosloví*, Praha: Filosofia 2008; Dieter Henrich: *Fichtes Ursprungliche Einsicht*, Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klosterman 2018; Jindřich Karásek – Jiří Chotaš: *Fichtova teorie subjektivity*, Praha: OIKOYMENH 2007.

194/ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III im Grundrisse 1830*, Werke, X, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, s. 374 (§ 569); Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Meiner 1988, včetně úvodní studie W. Bonsiepena. Spis je také česky v překladu J. Patočky: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Fenomenologie ducha*, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1960.

195/ Srov. Gallus: *Perspektiva vzkříšení*, s. 293–302.

196/ Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1085–1086, s odkazy na literaturu a s poukazem na to, že tato linie se táhne např. až k T. de Chardinovi (k němu níže). Srov. také Bohlken – Thies: *Handbuch Anthropologie*, s. 22–28.

kosmu, který je zaměřen teleologicky až k člověku a jeho rozvoji k dokonalosti v rámci sociálního státu,[197] se tak zároveň problematizuje doposud pevně zakotvená a vládnoucí myšlenka Boží prozřetelnosti (ať už je Bůh situován transcendentně mimo svět, anebo do lidského ducha či do přírody). Vrcholem celého procesu je stále člověk jako kvalitativně jedinečná bytost, člověk, který si uvědomuje sám sebe, ovšem k této pozici se dostal právě evolucí, nikoli Božím stvořením či prozřetelností.[198]

Výraznou reakcí na tento vývoj je tzv. „pozitivistický obrat" v druhé polovině 19. století, kdy se antropologie začíná etablovat jako specifická vědecká disciplína, ale jako taková je definována ryze biologicky: předmětem antropologie se stává lidská *fysis* a její anatomie, metodologie je ryze přírodovědecká, zatímco filosofické a teologické otázky jsou programově vyloučeny. Filosoficko-teologická a biologická antropologie se rozcházejí, vzájemně se od sebe izolují a začínají vytvářet dva vzájemně nesouvisející a nekomunikující světy.[199]

Filosofickou otázkou zůstává, jak s touto situovaností člověka v mohutném evolučním procesu naložit. Pro jedny je evoluce postupným procesem zdokonalování a rozvoje. Pak je úkolem člověka se tomuto vývoji a svým daným podmínkám přizpůsobit. Z lidské nepřizpůsobivosti a nepřizpůsobenosti vyrůstá veškeré zlo (H. Spencer). Pro druhé ovšem z evolučního procesu samotného ještě nevyrůstá mravnost. Pro ni je třeba podrobit lidskou přirozenost vyšším účelům a proti „kosmickému procesu" postavit „proces etický", tedy zákony a mravní předpisy, aby se zajistilo přežití nikoli těch nejsilnějších, ale těch nejmravnějších (T. H. Huxley).[200] Pak je ovšem vlastním úkolem člověka a jeho životního elánu – má-li se stát pánem svého osudu – evoluční proces přetrhnout, „vnést do matérie co největší množství neurčitosti a svobody", resp. nahradit spontánní evoluci metodickým rozvojem své vědy a techniky i rozvojem inteligence a života vůbec (H. Bergson). Nabízí se tak

197/ Srov. Herbert Spencer: *Social Statics*, Osnabrück: Otto Zeller 1966, s. 31. Shodu cíle přírody a konečného záměru rozumu ve vytvoření celosvětového společenství předpokládá již Kant, srov. Immanuel Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: *Kants Werke*, 8, Berlin: Walter de Gruyter 1968, s. 27, jak připomíná Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1092.

198/ Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1088–1090.

199/ Srov. Schoberth: *Einführung*, s. 52–59, který si klade otázku, do jaké míry tento vývoj a východiska programově biologické a antifilosofické, resp. antináboženské antropologie souvisely s nacistickou rasovou ideologií, jež se podepsala na hrůzách 20. století.

200/ Grawe et al.: Mensch, in: *HWP*, 5, s. 1088, s odvoláním na Thomas Henry Huxley: *Evolution and Ethics, Collected Essays*, IX, Cambridge: Cambridge University Press 2011, s. 81.

Vážení čtenáři, právě jste dočetli ukázku z knihy Člověk před Bohem**.**
Pokud se Vám ukázka líbila, na našem webu si můžete zakoupit celou knihu.