

Vztahová antropologie u Oliviera Clémenta a Jürgena Moltmanna

Kristýna Obrdlíková

Teologická antropologie byla po dlouhou dobu rozvíjena jen jako téma příslušející spíše christologii nebo eschatologii. V západní teologii převládal platónsko-augustinovský model, který vnímal člověka jako bytost složenou z duše a těla, kde tělo náleží hříchu a je určeno záhubě, zatímco duše je obrazem Božím a může být spasena. Zobrazoval tak vedle sebe velikost lidského povolání a bídu lidského pádu, aniž dával prostor pro rozvinutí vzájemnosti obou těchto skutečností.

Vedle toho ale v teologii vždy existoval i jiný pohled, který odmítal pesimistický rozdělující přístup k hmotné skutečnosti a vyzdvihoval psychosomatickou jednotu člověka. Ta odkazuje na dobrotu celého stvoření včetně těla a podle ní člověk není člověkem, pokud je kterýkoli z jeho rozměrů ponížen a vyloučen ze spásy. Holistická antropologie se začala významně objevovat v teologii 20. století napříč všemi křesťanskými tradicemi společně s tím, jak se tážení po člověku stávalo akcentovaným tématem. Byl rozvíjen takový pohled na lidskou společnost, hodnotu jednotlivce a odpovědnost ke světu, který více propojoval teologii s ostatními vědami a zároveň odpovídal na potřeby současného světa.

Z této perspektivy bude v článku přiblížena vztahová antropologie, která se soustředí na člověka jako celek a harmonickou jednotu. Článek se pokusí ukázat, v čem je tato alternativa v opozici vůči dualistické antropologii inspirující pro dnešní křesťanství. Soustředí se zejména na ty momenty, kde je člověk pojat jako skutečnost plná vztahů jak uvnitř jeho samého, tak v celku stvoření; člověk se skrze ně obrací k Bohu, svému nebeskému protějšku, a tato vztaženost je pro něj a jeho lidství určující.

Pro následující úvahy byli zvoleni dva teologové, Olivier Clément a Jürgen Moltmann. Jejich výběr byl určen na jedné straně vzájemnými kontrasty, na druhé straně pak jejich myšlenkovou blízkostí: autoři pocházejí z odlišných křesťanských tradic, totiž Clément z pravoslavné a Moltmann z protestantské. Působili v rozdílných společenských podmínkách a myšlenkových prostředích – u Clémenta je to Paříž ovlivněná ruskými pravoslavnými emigranty a u Moltmanna zase Německo s vý-

raznou osobností Karla Bartha. Co mají ale společného, je jejich původně nenáboženský původ a stejná doba, ve které oba autoři působili. Navíc navzdory různým výchozím pozicím u nich lze sledovat paralely v jejich myšlenkách, aby se oba na konci svého tázání dotkli stejného osudu člověka v přítomném světě a eschatologii. Jsou živým poselstvím pro současnost, kdy je identita člověka a jeho místo ve světě otevřenou otázkou.

Olivier Clément byl francouzským ateistickým, nebo přesněji agnostickým myslitelem, který konvertoval k pravoslaví pod vlivem ruských emigrantů, jako byli Vladimír Losský či Nikolaj Berdajev. Jejich zápas o člověka¹ dal směr jeho teologické práci, do které se promítla také ortodoxní perspektiva porozumění Bohu, osobě a církvi, velická znalost patristických otců i filozofická reflexe současného myšlení.

Jürgen Moltmann pochází z německé ateistické rodiny a po válečných zkušenostech vstoupil do protestantské tradice. V ní v době formulování jeho tezí převládal barthiánský pohled na člověka, kdy tělo není v řeči o spáse tolik řešeno. Moltmann také našel inspiraci v pravoslavné teologii a vnesl tak do protestantismu do té doby neobvyklé uchopení Trojice a lidské celistvosti směřující k spoluodpovědnosti za stvoření.

Oba autoři odkazují k nejstarším vrstvám křesťanské tradice, zachovávají ale odlišnou perspektivu a terminologii odvislou od kontextu jejich ortodoxního nebo protestantského prostředí. Vnímají člověka relačním způsobem, jeho povolání a naplnění vidí v deifikaci, zbožštění, původně zamýšleném neroztříštěném či nehierarchickém lidství, v plnosti vztahu s Bohem.

Nejprve se budu zabývat Olivierem Clémentem a tím, jak tento autor rozumí člověku v jeho celku, jaké rozlišuje lidské dimenze a jak je vztahuje k sobě navzájem – zde mě bude zajímat především otázka pojmů člověka a lidskosti, osoby a přirozenosti, těla jako plnohodnotné součásti člověčenství. Tato témata poslouží jako příkladové studie pro pochopení toho, jak Clément popisuje člověka, neboť autor se podrobně věnuje i dalším lidským rozměrům, jako jsou srdce, obraz a podoba či Tělo Kristovo v liturgickém společenství. Následně přiblížím Jürgena Moltmanna a jím rozvinutá témata hierarchie a perichorese, duše a těla, porozumění lidské přítomnosti a budoucnosti v podobě. Také u něj jsou volena vybraná témata; mají sice často odlišná východiska, než jaká formuluje Clément, jejich vyznění je ale s těmi Clémentovými v souladu.

¹ Losského *Mystická teologie*, Berdajevův *Duch a svoboda*.

1. PRAVOSLAVNÁ PERSPEKTIVA OLIVIERA CLÉMENTA

Olivier Clément² používá při psaní básnický a symbolický jazyk, který si ve své významové bohatosti nechává prostor pro tajemství a nevyslovené úvahy. Způsob, jakým o člověku píše, je pro něj stejně důležitý jako obsah sdělení. Záměrně využívá mnohovýznamovosti slov a vyhýbá se přesné kategorizaci či objektivizaci pojmů; lidská schopnost vztahování se k sobě samému a ke světu je promýšlena z různých perspektiv, ale její vyjádření se plně nevyčerpává. Člověku zůstává prostor pro vlastní tajemství, čímž Clément dává najevo svůj respekt k neuchopitelnosti a neredukovatelnosti lidského pobývání ve světě.

Clément věnoval teologické antropologii několik svých děl: *Otázky k člověku* (*Question sur l'homme*, 1972), *Vnitřní tvář* (*Visage intérieur*, 1978), *Tělo pro smrt a pro slávu* (*Corps de mort et de gloire*, 1995), *Modlitba srdce* (*La prière du coeur*, 2001). Toto téma se ale objevuje také v menších pracích³ a provází celou jeho teologickou kariéru. Zdrojem pro následující text jsou zejména knihy *Tělo pro smrt a pro slávu*⁴ a *O lidské bytosti*.⁵

1.1 Kdo je člověk – jeho roztržitost a směřování

Clément píše o člověku žijícím v jeho současnosti, o člověku obklopeném složitou a mnohvrstevnatou skutečností, která útočí na vnitř-

² Olivier Clément se narodil 17. 11. 1921 na jihu Francie ve vesnici převážně s protestantským obyvatelstvem, které se orientovalo k socialismu. Byl nevěřícím až do svých dvaceti sedmi let, kdy se pod vlivem Vladimíra Losského a Nikolaje Berdajeva obrátil k pravoslaví; stal se jedním z nejvlivnějších pravoslavných teologů současnosti na Západě. Studoval historii a teologii, byl členem Institut Catholique. Jeho autorita a kontakty jsou jedním z největších svědectví setkávání ruské emigrace se Západem. Vyučoval na Institutu sv. Sergeje v Paříži, zemřel 15. 1. 2009. Mnoho zdrojů Clémentovy inspirace pochází z děl ruských teologů, často emigrantů a nezřídka také blízkých přátel, jako jsou Vladimír Losský, Pavel Evdokimov či Nikolaj Berdajev. Jeho úvahy také mají v soulasu s jeho pravoslavnou tradicí hluboké historické kořeny v období patristiky. Knihy obsahují myšlenky církevních otců, jako je Ireneus z Lyonu, sv. Atanasius, Maxim Vyznavač, Izák Syrský, ale i další. Minulost propojuje se současností, jak Clément ukazuje reflexi myšlenek soudobých filozofů a spisovatelů s nejstaršími vrstvami pravoslavné teologie.

³ Například *Le sens de la terre* (1967), *L'homme comme lieu théologique* (1969), *À propos de l'érotisme* (1976), *Notes sur la mort* (1976), *Donner un sens à notre corps* (1981), *Notes sur la synergie* (1991), *Imitation du Christ et vie en Christ* (1998).

⁴ Olivier CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, Velehrad: Velehrad-Roma, 2004. Původní název *Corps de mort et de gloire: Petite introduction à une théopoétique du corps*.

⁵ Olivier CLÉMENT, *On Human Being: Spiritual Anthropology*, New York: New City Press, 2000. Původní název *Question sur l'homme*.

ní lidskou integritu. Ukazuje na jeho existenciální slabosti a nejistotu v otázkách po vlastní totožnosti. Rozumí mu jako vnitřně neukotvené skutečnosti, která bez svého uvědomění si závislosti na Bohu hledá nej-různější náhražky vztahů; ty ale neznamenaají uspokojivé řešení. Clément na tento problém upozorňuje, když ukazuje na porušené nebo špatně pochopené vztahy ve struktuře vlastní lidské bytosti, a vysvětluje, že člověk nerozumí sám sobě, a tedy není s to správně porozumět světu a svému místu v něm. Z toho pramení lidská nespokojenost a hledání jistot ohledně vlastního údělu. Clément nabízí perspektivu člověka ve své jednotě a vztahové provázanosti lidských rozměrů, jako jsou přirozenost a osoba, tělo a duše a další. Skrze pochopení jejich vzájemné závislosti a nezastupitelnosti je možné hledat odpověď na otázku, kým je člověk.

V Clémentově podání člověk „nemá“ různé rozměry jako duši, tělo, osobu, přirozenost a další – člověk tím vším „je“.⁶ Skutečnost pádu do hříchu ale měla za následek disharmonii v pochopení těchto pojmů, nejen co se týká jejich vztahů, ale i vnitřní podstaty. Na jedné straně lze totiž podle něj hovořit o prvním stvořeném záměru a očekávaném naplnění lidských dimenzí podle Božího plánu: je zde původně zamýšlený člověk, který integruje svoji jedinečnost a sounáležitost s ostatními v otevřeném vztahu. Na straně druhé je ale nutné brát v potaz faktický stav současného lidstva, ve kterém tento plán prosvítá, ale není zcela odhalen a uskutečněn. Hlavním dopadem hříchu na člověka je podle Clémenta odcizení, rozdělení, porušení pravé vztahovosti, roztržštěnost a neujednocená mnohost.⁷ „Zlo se tak projevuje jako stav rozdělení způsobený svobodou osobních bytí, jako odmítnutí Boží lásky a narcistické převrácení lásky stvořené.“⁸ Jak se tedy ukáže, lidská bytost tak je i není „člověkem“, je i není „osobou“, má i nemá „lidskost“, má různou „přirozenost“ atd. podle původního Božího záměru v kontrastu s padlým lidstvem přítomného světa. Obě tvrzení platí zároveň.

1.2 Přirozenost a osoba jako zdroje pravé lidskosti

Lidské hledání, jak ho Clément popisuje, před člověka nakonec staví otázky, nakolik je bytí člověkem samozřejmé a co to vlastně znamená. Jak už bylo naznačeno, Clément nehovoří o člověku jako o hotové věci,

⁶ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 10.

⁷ CLÉMENT, *On Human Being*, s. 11.

⁸ Olivier CLÉMENT, *L'Église orthodoxe, coll. « que sais-je? »*, Paris: PUF, 1961, s. 35.

naopak pro něj člověk může znamenat několik kvalitativně odlišných bytí: za prvé popisuje člověka v triviálním smyslu našeho sebezpochope-
ní, abychom o něm byli vůbec schopni nějak vypovídat. Za druhé je člo-
věk skutečněně společenství vnitřních dimenzí v osobě, která vyjadřuje
jeho jedinečnost; zde lze nalézt původní záměr stvoření. Za třetí je také
nositel pravé „lidskosti“, zejména v eschatologickém smyslu.⁹ Obtíže
pojmu se ukazují ve chvíli, kdy je u Clémenta člověk v některém smyslu
negován a může tak být ne-nositel lidskosti, ne-sjednoceným a ne-
přesahujícím. Jako by mohl „nebýt“ člověkem. Clément toto uvažování
propojuje s porozuměním lidské přirozenosti, která má, či spíše měla
mít, integrativní charakter.

Přirozenost jako teologický pojem je možné podle Clémenta chápat
jako ontologickou jednotu lidstva¹⁰ – veličinu vlastní každému jedinci,
ale i lidstvu jako celku. Je to kvalita jednotící, zakládající společenství
pro všechny lidi,¹¹ na základě své povahy mezi nimi vytváří integritu.¹²
Společenství a z toho plynoucí provázanost či závislost jako určitá kvali-
ta náležející přirozenosti tak ukazují na fundamentální nutnost člověka
být ve vztazích s ostatními lidmi – bez nich dochází k porušení lidské-
ho pobývání ve světě. Stejně jako člověk „je“ člověkem, i když ve stavu
pádu neodpovídá původnímu Božímu záměru (a je tak zároveň i ne-
člověkem), tak mu Clément přiznává lidskou přirozenost, která, ačkoliv
je Božím stvořením a je jeho neoddělitelnou součástí, se v porušeném
světě zároveň vyznačuje spíše instinktivním egoistickým jednáním a má
daleko k uvědomělému bytí člověkem. Tak přestává být pravým svor-
níkem a společným základem lidských bytostí, neboť rezignuje na svoji
vztahovost směrem k ostatním a ztrácí svoji původní povahu a smysl.

Poškozená přirozenost má přímý dopad na to, jak je člověk zapojen
do společenství lidí a jak si v této souvislosti zařazuje sám sebe. „Uvě-
domujeme si, že naše lidská přirozenost a svět kolem nás jsou doslova

⁹ Berďajev, u kterého se Clément inspiroval, mimo jiné napíše, že člověk není člověkem a neodhaluje sám sebe, pokud není v Bohu, pokud není vztažen k nebeskému protějš-
ku. Viz Nikolaj BERĎAJEV, *Esprit et liberté*, coll. Théophanie, Paris: DBB, 1984, s. 13.

¹⁰ CLÉMENT, *L'Église orthodoxe*, s. 57.

¹¹ Tak ji popisovali řečtí otcové. Vedle toho je postavena osoba jako vyjádření lidské je-
dinečnosti. V člověku musí být přítomno obojí, aby byl plně člověkem. A obojí musí
mít správné místo – v komplementaritě. CLÉMENT, *On Human Being*, s. 32–33; dále
BASIL, *Ep.* 236,6 (PG 32,884A); 38,1; 5 (PG 32,325A; 335A), Amphilochius, *Frg.* 15 (PG
39,112C–D); Maximus, *Ep.* 15 (PG 91,545A).

¹² CLÉMENT, *On Human Being*, s. 29.

ve stavu dezintegrace.¹³ Pokud vládne člověku porušená přirozenost na základě instinktů a okamžitých impulzů, přerušuje se komunikace a plynulá vztaženost i mezi vnitřními lidskými rozměry, což se odráží do vztahů s ostatními lidmi a člověk přestává být svobodným a odpovědným. Zasahuje ho to v jeho struktuře, odcizuje ho od sebe samého, ale také ode všech a od Stvořitele; člověk přestává být člověkem.¹⁴

Na druhou stranu může svoje určení v celku člověka znovu nalézt skrze osobu zrcadlící Boha. „Stvořená přirozenost zasažená zlem je snížena ve svém bytí, její podíl na božských energiích je umenšen, neboť je [člověkem] odmítnut; my se k němu navracíme skrze osobu, která této přirozenosti ‚vtiskuje hypostazi‘.¹⁵ V kontextu pravoslavné tradice osoba pramení z porozumění Trojici; osobou je v posledku někdo schopný vztahů, přičemž bez vztahovosti vůbec nevytváří smysl. Clément tvrdí, že jen pokud jsme osobou, můžeme uvažovat o tom, že jsme opravdovými lidmi, čímž potvrzuje fundamentální význam vztahů pro člověka.¹⁶

Pokud je člověk osobou, tato osoba v sobě zahrnuje přirozenost a určuje jí její pravé místo ve vztazích uvnitř lidské bytosti.¹⁷ Osoba je oproti přirozenosti jedinečnou skutečností a ustavuje v sobě nejen odlišnost od ostatních osob, ale umožňuje tak vůbec vznik osobních vztahů a tedy společenství jako takového.

Osoba je skutečnost unikátní, přirozenost je pak univerzální. Součástí lidské přirozenosti je společenství s ostatními a v tomto faktu se přirozenost setkává s osobou, která na sebe ve schopnosti tvořit vztahy bere samotnou přirozenost. Protože být osobou znamená být ve společenství a ve vztazích s jinými jedinečnými osobami a protože mít přirozenost člověka znamená být ontologicky spjat s ostatními, jsou takto osoba a přirozenost od sebe nerozdělitelné. „V důsledku není osoba individuem uzavřeným do sebe ani odtělesněnou duší. Uceluje v sobě hlubiny přirozenosti, aby je otevřela slávě... Podobně jako jsou země a lidské

¹³ Tamtéž, s. 11.

¹⁴ U církevních otců se otázka přirozenosti objevovala v souvislosti s podobností nebo rozdílností od ostatního stvoření. Jan Damašský interpretuje „rozumnost“ (tedy prvek odlišující člověka od zvířat) jako svobodu: ne-rozumná stvoření nejsou svobodná a jsou vedena svojí přirozeností. Člověk jako svobodný a rozumný není svojí přirozeností ovládán (*De fide orth.* 27; PG 94,960D–961A).

¹⁵ Olivier CLÉMENT, „Notes sur le mal,“ *Contacts* 31 (1960): 181–182.

¹⁶ CLÉMENT, *On Human Being*, s. 10.

¹⁷ Tamtéž, s. 59.

společenství součástí lidské přirozenosti. A osoba by vše toto měla zahrnout do sebe, učinit z nich své součástí.“¹⁸

1.3 Tělo a duše jako prostor pro komunikaci a uvědomělou přítomnost

Řeč o člověku je u Clémenta komplikována rozporem mezi původně zamýšleným Božím plánem s člověkem a skutečností poznamenanou pádem do hříchu. Člověk nějak „je“, ale trpí poškozením vztahů, které jsou pro něj fundamentální, což má za následek porušení jeho samotného lidství. Jeho jedinečnost a vztahovost jsou vyjádřeny skrze osobu a přirozenost, které jsou přítomny, ukazují na původní lidské určení a zároveň se snaží o své sebeuskutečnění. To, jak je do bytí člověka vtažen svět a čas doplňující způsob lidské existence, pak ukazují tělo a duše.

Tělo je pro Clémenta významným tématem a ukazuje na jeho snahu posílit postavení těla v celku člověka ve vztahu k duši, rozměru nad tělem tradičně nadřazenému. Hmotná podstata člověka se v padlém světě ocitá v pozici něčeho vnějšího, něčeho, co vnímáme, že nejsme doopravdy my: považujeme ho za něco nepatřícího k nám, skoro parazitického. Tělo ale ve skutečnosti poskytuje člověku jedinečný rozměr prostoru, umožňuje mu existovat v materiálním světě stvoření. Je způsobem přítomného pobývání a konkrétní vyjádření lidské osobnosti. Tělo je „dechem, který nese myšlenku – strukturuje čas a prostor, [...] je tím, skrze co právě konám.“¹⁹ Tělo je mostem mezi člověkem a ostatním stvořením, místem komunikace mezi lidmi, je to způsob, kterým hovoříme k našemu prostředí v tomto univerzu.²⁰

Tělo je řečí a projevem osoby, rozměru vyjadřujícího naši jedinečnost. Jeho „roztaženost“ je více než jen nástroj, jak o tom uvažuje Descartes,²¹ tělo je „někým“. Je to přímá součást osoby, protože skrze ně a také s ním komunikujeme a utváříme svoji personalitu. Tělo odkazuje k celostní existenci člověka:²² nemůže být odděleno od našeho vědomí a našeho

¹⁸ Olivier CLÉMENT, *Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris: Delachaux et Niestlé, 1959, s. 201.

¹⁹ CLÉMENT, *On Human Being*, s. 10.

²⁰ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 10.

²¹ René DESCARTES: „Meditation VI: Of the Existence of Material Things, and of the Real Distinction between the Mind and Body of Man,“ evans-experientialism.freewebspace.com/descartesmeditations06.htm [cit. 8. 6. 2011].

²² CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 10.

sdílení se světem, pokud žijeme. Clément zde cituje Ireneu z Lyonu, který píše: „K Božímu obrazu je celý člověk, a ne pouze jeho část. Dovršený člověk je celek, který tvoří jednotu. Ta sestává z duše, jež přijímá Otcova Ducha, a je jedno s tělem utvořeným podle obrazu Božího.“²³ Bez lidského těla by svět, jak jej známe, jak je strukturován a stvořen, zůstal němý k lidem a lidé by neměli jak komunikovat se světem.²⁴

Tělo jako fenomén náležející prostoru je u Clémenta doplňováno duší jako způsobem pobývání v čase. Člověk podle něj „nemá“ duši jako něco zvláštního, oddělitelného, spojeného výhradně s „nehmotným“ nebo „duchovním“ aspektem člověka. Jak Clément připomíná z První knihy Mojžíšovy, člověk se stává duší celý už tím, že žije.²⁵ Ta je navíc významně spojena s pochopením bytí člověka jako osobní přítomnosti.

Člověk se uskutečňuje nebo „je“ v tom nejelementárnějším smyslu slova, pokud vědomě setrvává v přítomnosti. Neboli člověk je plně člověkem jen ve chvíli, kdy je „osobně přítomen“, a to je jeho duší. Osobní uvědomělá přítomnost spojuje a sjednocuje člověka – vzniká „oživované tělo“ či „živá duše“. Bytí v přítomnosti, bdělost, zaměřenost na uvědomělou vztahovou existenci a rozlišování pravého a nepravého náleží k vnímání vnitřní jednoty člověka. Lidskou duší, přítomnost, člověk může uskutečňovat jen skrze tělo, které je zároveň jediným prostředkem k tomu, stát se osobou. Tím, že člověk má tělo, je přítomen, a pokud obývá přítomnost, má duši a doopravdy žije.²⁶

Když člověk podle Clémenta tělo přestává vnímat jako vnitřní součást své osoby, objevuje se rozpor: rozervanost dobroty stvoření a utrpení pádu jsou přítomny v každém člověku a nejcitelněji se prokazují právě na těle. „Mezi naše vnitřní já... a naši tělesnou existenci se vsouvá mezistěna, odpor, riziko uvážnutí.“²⁷ Člověk sám sebe objektivizuje, nevnímá své tělo jako pravé „já“, a tak je nesprávně interpretuje – vytváří o sobě falešné porozumění. Protože pak toto porozumění dává najevo zase skrze tělo, klame nebo zakrývá jím to, čím doopravdy je, ať už vědomě, nebo z nepochopení. To znamená silnou schizofrenii – na jedné

²³ IRENAEUS, *Adversus haereses* V, 6,1.

²⁴ CLÉMENT, *On Human Being*, s. 31.

²⁵ Gn 2, 7. Tak o tom hovoří židovské tradice, viz např. Milan BALABÁN, *Hebrejské člověkosloví*, Praha: Herrmann a synové, 1996. Tak o tom bude psát i Moltmann.

²⁶ Clément duší uvažuje zejména jako jednotu člověka v jeho životě. Připojuje k ní ale bdělou uvědomělost, v pravoslavné tradici označovanou jako *népsis*. O neptickém člověku více Kallistos WARE, *Cestou ortodoxie*, Praha: Sít, 1996, s. 130.

²⁷ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 13.

straně je tělo jediný způsob a prostředek, jakým člověk komunikuje se svým okolím. Na druhé straně je to věrohodný způsob, jak se ukrýt před světem a nastavit mu jinou „tvář“, masku, jinou osobu. Tělo přestává být prostředkem komunikace a společenství a stává se oddělujícím a nepravým rozměrem člověka.²⁸ Protože se nachází ve vnitřní rozpolcenosti, neumí žít v přítomnosti, neboť ta vyžaduje lidskou jednotu a sebeuvědomění. Únikem je obrácení se k minulosti nebo budoucnosti.

Tím je porušenost dovršena; člověk nerozumí sám sobě a navazuje falešné vztahy, sám je odsouzen setkávat se s falešnými osobami a lidé se ocitají v izolaci jeden od druhého, aniž by se dokázali soustředit na okamžik opravdového setkání s druhým. Tělo může být nástrojem sdílení a společenství, místo toho se stává hradbou a prostředkem odlidštění. Duše je zneprítomněna tím, že člověku schází život v přítomnosti, neboť toho je schopná jen uvědomělá osoba.

Clément i přes tuto významnou kritiku současné lidské situace hodnotí člověka v jeho celku nepochybně pozitivně a přináší naději právě skrze absolutní lidskou vztahovost. Partnerem v dialogu je pro člověka Bůh, který ho vytrhuje ze stavu hříchu a umožňuje mu nalézt vlastní integritu a povolání k tomu, stát se úplným. Člověk směřuje k svému uskutečnění ve zbožštění bez ohledu na negativní podmínky, ze kterých vychází.

1.4 Člověk deifikovaný

Člověk je podle Clémenta mnohorozměrnou bytostí existující skrze vzájemně provázané vztahy, ve kterých spočívá jeho schopnost komunikovat v sobě samém i s prostředím, které ho obklopuje. Ztrácí své součásti ve chvíli, kdy jim špatně rozumí a uchopuje je jako něco vnějšího či ne-vlastního, čímž vytváří nepravou vztahovost a falešné struktury. To se děje ve světě poznamenaném hříchem: člověk je kvůli pádu rozbitým odleskem původního naplněného člověčenství.

Nejedná se ale o konečný a neřešitelný stav. Člověk tíhne ke své předloze, k Bohu, a snaží se prolomit svá omezení, protože cítí, že je povolán k něčemu většímu. Toto povolání bývá v tradici nazýváno zbožštění – deifikace.²⁹ Pohlížením „za“ omezený svět smrti pomocí askeze,

²⁸ Viz také Jean ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, New York: T&T Clark, 2006, s. 62.

²⁹ „Osoba ve své touze směřuje k deifikovanému lidství.“ CLÉMENT, *On Human Being*, s. 30.

sebepřesahu víry a vědomí své konečnosti může osoba své energie, které obvykle obrací k vášním, směřovat k Bohu, a tak vlastní zbožštění uskutečňovat.³⁰ V něm nachází své naplnění. Je to radikální součástí lidství, bez kterého se člověk nemůže plně stát. Tohoto povolání a cíle, ke kterému je třeba směřovat, je možné dosáhnout jen skrze absolutní vztahovost a otevřenost v rozhovoru s Bohem.

Lidské ucelování vedoucí ke zbožštění se děje v milosti Boží. „Bůh stvořil člověka, aby se člověk mohl podílet na Božím životě. Stvořil ho ‚podle svého obrazu‘, totiž jako bytost osobní, jako bytost svobodnou. Antropo-kosmická přirozenost je tak stvořená jako dynamika připodobňování se nebeské slávě, neexistuje než pro a v milosti.“³¹ Aby byl člověk schopen nalézt sebe a naplnit své lidství, potřebuje patřit na Boha a přijímat milost. Stávání se člověkem je tak jejím dílem – skrze ni jsou člověk, jeho porušená přirozenost a lidskost proměňovány, skrze ni je tělo interpretováno správně a člověk nachází uvědomělou bdělost vlastní duše. Zaměřenost a vztah k Bohu umožňují růst směrem, který člověka sjednocuje. Tak se člověk má ve svých vztazích stát tím, kým byl od počátku, totiž protějškem Božím, jeho obrazem a partnerem v dialogu.

2. VZTAHOVOST V TEOLOGICKÉ ANTROPOLOGII JÜRGENA MOLTMANNA

Otevřenost vztahům a z toho plynoucí propojenost všeho stvoření je z jiného úhlu pohledu zpracována také v protestantské teologii u Jürгена Moltmanna.³² V jeho díle se antropologické motivy a motivy vztahovosti Boha a světa objevují v širokých univerzalistických souvislostech. Reaguje na teologické myšlenky svých protestantských předchůdců, ale také je konfrontuje s jinými tradicemi – katolickou, pravoslavnou či židovskou. Systematičtěji se zabývá Božím obrazem a důležitým momentem je pro něj myšlenka, že člověk je uskutečňován v dějinách, v konkrétních časoprostorových souvislostech, ze kterých teprve vysvítá, kdo

³⁰ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 41.

³¹ CLÉMENT, *L'Église orthodoxe*, s. 34.

³² Jürgen Moltmann se narodil v Hamburku 8. 4. 1926 v nenáboženském prostředí a k víře a teologii se dostal až v zajateckém táboře v době druhé světové války. Vstoupil do teologického semináře a roku 1952 získal v oboru doktorát. Věnoval se také ekumenickým rozhovorům a byl členem výboru pro víru a řád ve Světové radě církví. Jeho teologie je někdy nazývána teologií království Božího nebo teologií naděje. Zastával názor, že stvoření a eschatologie jsou od sebe neoddělitelné.

je člověk. Ten je stvořen „trinitárně“ – podle Syna a skrze moc Ducha svatého přijímá Otce za svého. „Člověk“ dává smysl nejen v Genesis, ale i v Kristu a v dějinách. Tak se k antropologii vyjadřuje v knihách *Teologie naděje* (*Theologie der Hoffnung*, 1967), *Trojice a Království Boží* (*Trinität und Reich Gottes*, 1980), *Člověk: Křesťanská antropologie v konfliktech současnosti* (*Mensch: Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, 1974), *Boží příchod: Křesťanská eschatologie* (*Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, 1995) a *Bůh ve stvoření* (*Gott in der Schöpfung*, 1985). Východiskem pro následující úvahy je zejména poslední jmenovaná kniha.³³ Zde autor poukazuje na obrácení se člověka ke Stvořiteli, na budování vztahů a odpovědnosti vůči němu a stvoření, čímž člověku odkrývá jeho základní smysl.

2.1 Hierarchie a perichoresis jako způsoby řeči o člověku

Moltmann při popisu lidské situace postupuje od celku stvoření směrem k člověku a Bohu. Když Clément představuje stav současného člověka jako bytosti vykořeněné, zmítané složitým světem a nejisté ve svém údělu, Moltmann upozorňuje na ekologickou krizi a problémy světa jako propojeného ekosystému, do kterého člověk vnáší zmatení a destrukci. Clément používá pojmy jako roztržičnost nebo nekomunikace, Moltmann píše o nerovnoprávnosti a hierarchii.³⁴

Člověk moderní doby se podle Moltmanna od celku stvoření distancuje a redukuje ho na pouhý nástroj a prostředek pro vlastní prospěch. Moltmann nachází paralelu v pokřiveném poznání a sebeidentifikaci lidí, které s tím souvisí, totiž v částečném nebo úplném zpředmětnění sebe sama: „Náboženstvím a výchovou byli lidé přivedeni k tomu, aby identifikovali sami sebe jen jako subjekt poznání a vůle, svou tělesnou existenci ale objektivizovali a podmaňovali si ji.“³⁵ Chápání skutečnosti hierarchickým způsobem v pojmech nadřazenosti a podřízenosti je podle Moltmanna v lidském vnímání obvyklé,³⁶ ukazuje na současný stav

³³ Jürgen MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, Brno: CDK, 1993.

³⁴ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 25.

³⁵ Tamtéž, s. 46.

³⁶ Podle Moltmanna popisují dějiny západní antropologie člověka způsobem, kdy duše vládne nad tělem, které je podružné, ovládané, nebo dokonce vyměnitelné. Jak poukazuje na historii, lidový platonismus (osvobození duše od těla, které je jeho zátěží a omezením v tomto světě) ovlivnil starocírkevní koncepcí, aristotelismus (formování

lidské společnosti a její v posledku defektní vztah k prostředí. Podobně nezdravé vztahy je možné sledovat i v popisu vnitřní struktury člověka. Moltmann ukazuje na provázanost porozumění jedinci a společnosti, člověku a prostředí: nerovnováha v jedné dimenzi se projevuje i v té druhé jak uvnitř lidské bytosti, tak vzhledem k jejím vazbám na ostatní.

Moltmann je přesvědčen, že jistou vinu na tom má vnímání Boha jako panovníka a z toho plynoucí teologické pochopení obrazu Božího v lidech, který legitimizuje přístup ke světu jako objektu. Nabízí proto pro řeč o Bohu jiný model, který by adekvátně ukázal na vzájemnou provázanost člověka, Boha a všeho stvoření. „Pokud Boha nechápeme monoteistickým způsobem jakožto jeden, absolutní subjekt, nýbrž trojným způsobem jako jednotu Otce, Syna a Ducha svatého, nemůžeme vnímat jeho vztah k jím stvořenému světu jako jednostranný panovnický vztah, nýbrž ho musíme chápat jako mnohohrstevnatý a vícemístný vztah společenství.“³⁷ Důležitosti nabývá porozumění Bohu jako Trojici, která nevládne nad světem, ale je ho účastna skrze Ducha svatého.

Trojice je sama v sobě dynamická a živoucí, v protikladu k hierarchickému modelu je jí vlastní vztahovost a rovnoprávnost Božích osob: jednota Trojjediného vychází z vnitřní tributární celistvosti Božího života, sounáležitosti, jednoty v rozdílnosti. Jednotlivé osoby Boží se vzájemně pronikají a přebývají jedna v druhé, aniž by ztratily na své jedinečnosti, a jsou tak jedním celkem. Východní teologie pro tento způsob pobytu má označení *perichoresis*; ta dává porozumět smyslu a uspořádání všeho stvoření. „Všechny analogické vztahy odrážejí původní vzájemné přebývání a oboustranné pronikání trinitární perichorese: Bůh ve světě a svět v Bohu; nebe a země v království Božím naplněny jeho slávou; duše a tělo v oživujícím Duchu sjednoceny v lidském celku; žena a muž v království bezpodmínečné lásky osvobozeni k opravdovému a celistvému lidskému bytí.“³⁸

Bůh v perichoretické Trojici je pro Moltmanna východiskem pro porozumění tomu, kým je člověk a jak o něm mluvit. Moltmann, stejně jako Clément, chápe význam uceleného lidského bytí, kde všechny jeho součásti jako tělo, duše a duch mají „své místo“ a jsou sjednoceny.

těla jako materie podle duše coby formující moci) skrze Tomáše Akvinského působil jako silný myšlenkový proud po velkou část středověku a pak následovala novodobá vůle k moci vědomého ducha nad instrumentem těla, jak je představili Descartes a Lamettrie.

³⁷ MOLTMAN, *Bůh ve stvoření*, s. 11.

³⁸ Tamtéž, s. 23.

„Lidé jsou *imago trinitatis* a teprve ve svém sjednocení odpovídají troj-jedinému Bohu.“³⁹ Pohled na člověka v paralele k Boží Trojici umožňuje vyjádřit jednotu různých lidských rozměrů, které jsou k sobě v takovém vztahu reciprocity, vzájemného proniknutí a diferencované jednoty, jako jsou božské osoby přítomny v Trojici. Jejich důležitost či podíl na celku jsou rovnocenné a pouze společně vytvářejí to, co nazýváme člověkem. Žádný z nich není nadřazen jiným, jejich postavení je harmonické a určené ke komunikaci.⁴⁰ Mnohovrstevnatosti člověka je rozuměno jako přirozené a nutné skutečnosti, neboť i Bůh, jehož je člověk obrazem, není jednolitým celkem. Vlastní jednota je jiného řádu a je požadována i pro naplnění původního záměru s člověkem.

Moltmann se obrací k První knize Mojžíšově a vzpomíná starozákonní formulaci člověka jako „živé duše“.⁴¹ „Tělo, duše, duch nejsou jako antropologické pojmy nikdy užívány vedle sebe nebo zmiňovány pro vzájemné doplnění. Člověk je zjevně vždy nahlížen jako celek a konkretizuje se rozdílným způsobem v různých vztazích.“⁴² Definice popisující složky člověka jsou tedy formovány na základě vyjádření zvláštních vztahů.⁴³ Odtud Moltmann směřuje k vlastnímu popisu toho, co je pro něj člověk jako perichoretická jednota. „Jednotu duše a těla, vnitřku a vnějšku, centra a periferie člověka je třeba zachytit ve formách smlouvy, společenství, vzájemného působení, vzájemného obklopování, ohledu, sjednocení, shody a přátelství.“⁴⁴ Stejně jako je přítomnost Boha nalézána v rozhovoru Božích osob v celku Trojice, podobné je to s přítomností pravého člověčenství, které je identifikováno v naplněných vzájemných vztazích těla, duše a ducha. Taková vztahovost je vnitřní struktura člověka vlastní. „Celý člověk, nejen jeho duše; skutečné lidské společenství, nejen jednotlivá osoba; s přírodou spojené lidství, nejen proti přírodě vystupující lidé jsou obrazem a důstojností Boha.“⁴⁵ Moltmann poukazuje

³⁹ Překonávání formulovaného lidského individualismu a přebujelého monoteistického důrazu v Bohu – společenství. Tamtéž, s. 172.

⁴⁰ „Vztah trojediného Boha ke stvoření z jeho lásky jsme následně také nechápali jako jednostranný vztah nadvlády, nýbrž, v pohledu na bohatství této věčné lásky, jako vícemístný, a proto také vzájemný vztah společenství.“ Tamtéž, 203.

⁴¹ Genesis 2,7 (překlad Bible Kralické). Člověk je tělo oživované Božím dechem: duše a tělo nejsou analyzovány jako součásti člověka, člověk „je“ živou duší, nemá duši; „nemá“ ani tělo, ale „je“ tělem.

⁴² MOLTMAN, *Bůh ve stvoření*, s. 202.

⁴³ Tamtéž, s. 194–195.

⁴⁴ Tamtéž, s. 203.

⁴⁵ Tamtéž, s. 176.

na socialitu stvoření nejen pro jeho vnitřní biologickou provázanost, ale také jako na jeho vědomou a nezbytnou součást, která musí být rozvíjena a udržována.

2.2 Řeč o člověku skrze vztah ke světu a k dějinám

Podle Moltmanna je člověk v západní antropologii vnímán hierarchicky, kdy duchovní dimenze vládne nad hmotnými. Moltmann sám ukazuje na problematičnost tohoto pohledu vedoucí k vykořisťování a nezdravým vztahům. Otevírá místo ní perichoretickou perspektivu představující člověka jako vnitřně vztahově provázané bytí, kde jsou si všechny rozměry rovnocenné a komunikují spolu. Používá biblickou formulaci člověka jako spojení těla a duše,⁴⁶ více ale problematizuje tělo, u kterého zvláště zdůrazňuje jeho rovnoprávnost s ostatními rozměry. Pro lepší srovnání s Clémentem je zde uvedena i zmínka o lidském prožívání času, ačkoli ten nemá u Moltmanna s duší přímou souvislost.

Před Bohem člověk neskryje žádnou svoji část a předstupuje před něho a odpovídá mu ve svém celku. Uvažování o jednotlivých lidských rozměrech se musí dít na základě zvláštních vztahů, ne pojmovým oddělováním. Moltmann je spíše než substančními definicemi popisuje pomocí relací mezi sebou a ostatním stvořením. Proto nejsou duše a tělo analyzovány jako stavební jednotky člověka; stejně jako „je“ člověk živou duší, aniž by k duši zaujímal majetnický vztah, tak také „nemá“ ani tělo, ale „je“ tělem. Lidská tělesnost je součástí jeho přirozenosti a je spojena se světem skrze svoji materialitu a smysly, vytváří vztah mezi člověkem a ostatním stvořením. Tělo je pro člověka neredukovatelné a duše není oddělitelná od těla bez poškození toho, kým člověk je. Nelze ho vytrhnout z jeho souvislostí a tělo je pro pochopení člověka v jeho komplexitě, hodnotě a plnosti nezbytné. „Tělo neustále mluví k duši, stejně jako nevědomé neustále ovlivňuje vědomé a jako je nezáměrné neustále přítomné ve všech volných aktech.“⁴⁷ Tělo spatřuje svou naději ve vzkříšení, kde nabývá opravdového významu, a prohlubuje existenci člověka na hranici myslitelného,⁴⁸ zatímco duše, již je často přičítána ne-

⁴⁶ Moltmann dává přednost troji vnitřní struktury člověka, kde je přítomen také duch, pro nedostatek prostoru se mu zde ale nebudu věnovat.

⁴⁷ MOLTMAN, *Bůh ve stvoření*, s. 204.

⁴⁸ Jürgen MOLTMAN, *Trinity and the Kingdom*, London: SCM, 1981, s. 214.

smrtelnost, je vyjádřením důvěry ve skutečnost, že v člověku může tato nesmrtelnost přebývat.⁴⁹

Povahu dalšího lidského rozměru má pro Moltmanna také prožívání času.⁵⁰ To, jak je čas spojen s člověkem, ukazuje na lidskou vazbu k Bohu jako dynamickému dějství a také na nadějnou lidskou budoucnost. Přítomné pobývání člověka Moltmann považuje za velmi důležitou a opomíjenou dimenzi, ve které ale člověk není s to svobodně existovat, neboť je ukotven mezi vzpomínkami a nadějí. „[Člověk] není skrze vzpomínky a skrze svoji naději plně v přítomnosti. Vždy za ní buď pokulhává, nebo spěchá před ní. Vzpomínky a naděje ho odvádějí od štěstí pobývat v nerozdělené přítomnosti.“⁵¹ Moltmann ví, že pouze pokud jsme v přítomnosti, opravdu „jsme“, a tuto přítomnost vnímá jako záblesk věčnosti v čase. „Přítomnost není konceptem času. [...] Okamžik charakterizuje přítomnost jako prvek, která nemá minulost ani budoucnost. Okamžik je atomem věčnosti.“⁵² Přítomné prožívání této věčnosti znamená pro člověka přítomnost Boha a svého druhu podíl v Něm. „Víra a láska jsou bezčasé akty, které nás z času vytrhují, protože nás činí zcela přítomnými.“⁵³ Stejně tak být spirituálně přítomen je Boží vlastností. Tato schopnost pobývání ve věčnosti se člověku otevírá v jeho vlastním přiblížení se božství skrze zbožštění.

2.3 Podoba jako vztah s Bohem vedoucí k deifikaci⁵⁴

Člověk je tvorem odrážejícím Boží vnitřní pluralitu a rozvíjejícím se v bohatosti vnitřních a vnějších vztahů. Jednotlivé lidské rozměry jsou schopny rozvíjet různou komunikaci a tak provazovat lidské společenství, svět a Boha. Navázat s Bohem vztah, vstoupit do otevřeného a přijímajícího společenství a vzdát se hierarchického porozumění sobě, společnosti a světu znamená růst do Boží podoby. Ta se formuje na poli

⁴⁹ Více viz Jürgen MOLTSMANN, *Coming of God*, Minneapolis: Fortress Press, 2004, s. 65–66.

⁵⁰ Clément píše o důležitosti prožívání přítomnosti a spojuje tuto bdělost s duší. Moltmann zmiňuje čas samostatně a věnuje mu prostor zejména v knize *Teologie naděje* (*Theology of Hope*).

⁵¹ Jürgen MOLTSMANN, *Theology of Hope*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, s. 26.

⁵² Tamtéž, s. 29.

⁵³ Tamtéž, s. 30.

⁵⁴ V překladu Moltmannovy knihy *Bůh ve stvoření* se objevuje výraz deifikace i zbožštění. Dávám zde přednost prvnímu výrazu.

vztahů člověka s druhými i se světem, životním prostředím. „Podoba člověka se rozvíjí nejen ve zmíněných ‚vnějších strukturách‘, nýbrž také v těch vnitřních, které spolu navzájem korespondují a jsou popisovány jako tělo a duše, vědomé a nevědomé, centrum a periferie.“⁵⁵

Obraz a podoba jsou pojmy, ke kterým se Moltmann vrací v reflexi starocírkevní tradice; obraz je spojen s Kristem, zatímco podoba s dějinami a eschatologií. Jak Moltmann vysvětluje, ne jen některá lidská část má podíl na vrůstání do podoby Bohu, ale všechny musí kooperovat. Ke komunikaci s Bohem byly a jsou otevřeny všechny rozměry člověka, každý svým způsobem. Společenství s Bohem přijímá i dynamiku času a prostoru jako důležitý rámec určující každého jednotlivce. „Přítomnost Boha v Duchu není lokalizována pouze ve vědomí nebo v duši nebo v subjektivitě rozumu a vůle, nýbrž v celém lidském organismu. Totiž v oné dějinné podobě, kterou lidé tělesně a duševně vytvářejí ve svém životním prostředí.“⁵⁶ Bůh tak vede člověka k deifikaci.

Opravdová podobnost Bohu nestojí na počátku, ale u cíle lidských dějin.⁵⁷ Je cílem pohybu společenství Boha a lidí, jeho poznávání a dorůstání od obrazu k podobě. „Lidská podobnost Bohu se v mesiášském světle evangelia jeví jako dějinný proces s eschatologickým závěrem, ne jako stav. Lidské bytí je stávání se člověkem v tomto procesu. Obrazem Boha je i zde celý člověk, tělesný člověk, společenský člověk, protože lidé se v mesiášském společenství s Ježíšem stávají celými, tělesnými a společenskými lidmi, které smrt už dále nerozděluje na duši a tělo a které smrt už dále neodděluje od Boha a od sebe navzájem.“⁵⁸

V této souvislosti Moltmann vyzdvihuje pojem milosti: tou se otevírá Boží vztah k nám a navzdory lidskému odmítavému postoji si vůči němu zachovává vstřícnost a nabídku naplnění.⁵⁹ Skrze Boží milost člověk směřuje k deifikaci, kdy sám, ačkoli odmítá vztaženost k Bohu, nemůže být z této vztaženosti nikdy vyloučen, protože Bůh vztah k člověku neruší. „Cílem stvoření je zbožštění prostřednictvím milosti. [...] Milost není nic jiného než přítomnost Ducha svatého v nás, toho, který formuje duši, jež souhlasí.“⁶⁰ Tak je přístup k Bohu a k původnímu urč-

⁵⁵ MOLTMAN, *Bůh ve stvoření*, s. 204.

⁵⁶ Tamtéž, s. 204.

⁵⁷ Tamtéž, s. 179.

⁵⁸ Tamtéž, s. 180. Společenský rozměr dorůstání podobě je ještě důležitější v Clémentově liturgickém pojetí.

⁵⁹ Tamtéž, s. 185.

⁶⁰ Viz také Michelina TENACE, *Vybrané kapitoly z antropologie*, Velehrad: Refugium, 2001, s. 23.

ní člověka stále otevřen, je univerzální a směřuje k budoucímu naplnění vztahů.

3. POROVNÁNÍ CÍLE LIDSKÉ CESTY U CLÉMENTA A U MOLTMANNA

Mezi Bohem a člověkem je u obou autorů přímá souvislost, Bůh je odrážen a zrcadlen v životě člověka. Ten je mnohovazebnou a vnitřně diferencovanou skutečností, z čehož vyrůstá bohatost vztahů a významů pro jeho individuální i společenský život. Pro Clémenta je důležité nabývání správných významů a naplňování toho, čím člověk měl být už od počátku. Člověk je Božím obrazem a skrze rozvíjení vztahů má směřovat k deifikaci. Pro Moltmanna je zásadní uvědomění si interrelacionality odrážející se v Boží Trojici, nutnost reciprocity a respektu jedněch k druhým. Silněji zdůrazní rozměr dějin, který je u Clémenta spíše implicitní ostatním úvahám hovořícím o lidské budoucnosti ve sjednocení. Clément i Moltmann vnímají rozdíl přítomného stavu a stavu eschatologie, kam odkazují na dokonalost člověka. Podle obou teologů je člověk povolán k tomu, aby tvořil a naplňoval vztahy; člověk je sám v sobě vztahem, který je ze své povahy dynamický a směřuje k sebenaplnění v Bohu, ve zbožštění.

ZÁVĚR

Olivier Clément i Jürgen Moltmann se pokoušejí popsat člověka vztahovým způsobem, odlišně od substančně a definičně řešených antropologií, převládajících v prostoru západní teologie. Přinášejí takové porozumění člověku, které vyzdvihuje jeho vnitřní komplexnost a provázanost přesahující směrem k ostatním lidem, světu a Bohu. Veškerá vztahovost u nich má pramen v Bohu, odkud čerpá jak svoji podobu, tak také smysl.

Oba autoři o člověku vypovídají podobně, ačkoli pocházejí z různých křesťanských tradic a k objasnění svých stanovisek používají různé koncepty. Člověk je pro ně bytostí odkazující ke Stvořiteli a Jeho vnitřnímu životu v Trojici. Je schopen vést rozhovor a navazovat vztahy skrze své rozměry, jako jsou tělo či duše, odkazovat ke své vnitřní povaze v přirozenosti a obraze, směřovat k budoucímu naplnění v podobě a zbožštění,

a to vše rozdílnými způsoby, naznačujícími bohatost lidské skutečnosti zrcadlící bohatost Boží. Člověk byl stvořen jako vztahová bytost, která byla roztržena hříchem a znovu hledá svoji jednotu skrze Boží milost na cestě k deifikaci. To, kým je člověk, není pevně stanoveno, Clément mu ponechává tajemství a Moltmann ho rozpoznává teprve z Božích dějin.⁶¹

Clément i Moltmann osvětlují, že pokud uvažujeme o lidských rozměrech, jako jsou duše a tělo, osoba a přirozenost, nemůžeme o nich mluvit odděleně; vyzdvihování jednoho rozměru na úkor druhého totiž znamená porušení zamýšlené vztahovosti. Ta je neredukovatelná také v lidském povolání a směřování, patří neodlučně k Božímu obrazu. Člověk je tedy v dynamice vztahů povolán k růstu. Autoři nabídli myšlenku, že pokud člověk přijme svoje povolání, sjednocuje se sám v sobě, s ostatními, se stvořením i s Kristem. Tak přijímá ve svém obraze Boží podobu a skrze Boží milost dosahuje zbožštění.

Pro další rozvíjení tématu se nabízí prozkoumání lidské vztahovosti, přesahující hranice jeho těla a osoby. Člověk i Bůh jsou vztahovými bytostmi a jen ve společenství se plně realizují, neboli „osoba a společenství jsou spíše dvě stránky jednoho a téhož životního procesu.“⁶² Jak už bylo naznačeno, k celistvému chápání člověka neodmyslitelně patří vztah k Bohu a ostatnímu stvoření, nicméně autoři naznačují, že druzí lidé nebo životní prostředí jsou svého druhu vnitřní součástí lidství a jsou jedinečně zahrnuti do každého jednotlivce. Podle Clémenta patří do porozumění člověku jeho bytostné spojení a účast na svátostném životě v liturgickém těle Kristově, Moltmann akcentuje odpovědnost za životní prostředí a příbuznost s ostatním stvořením. S tím souvisí otázky bytí člověkem v polaritě muže a ženy, sociální důrazy a témata zdravé vztahovosti v lidském společenství, které mohou být dále rozvinuty, úvahy o lidské konečnosti a dynamice dějin. Také zde naznačená deifikace obsahuje více významů např. pro christologii a eschatologii, než kolik jí bylo věnováno prostoru.

Lidský příběh je ukotven v čase, ale také ve věčnosti, a člověk jako prostředník mezi Bohem a zemí, zároveň stvoření i sourozenec Božího Syna, odhaluje neredukovatelnou důstojnost každého jedince a jeho hodnotu pro přítomný i budoucí svět. Takto pojatá antropologie nabízí pro současný svět neroztříštěný, smysluplný pohled na člověka, který

⁶¹ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 182.

⁶² Tamtéž, s. 177.

může vnést více rovnováhy do mezilidských vztahů a přispět k porozumění integrity celku světa.

Relational Anthropology by Olivier Clément and Jürgen Moltmann

Key words: Theological Anthropology; Clément Olivier; Moltmann Jürgen; Relationality; Trinity; Deification

Abstract: The article describes selected questions from theological anthropology including how they were developed by Olivier Clément and Jürgen Moltmann. The interest of both authors was to indicate relationality as the main concept in thinking about human beings. They are interested in depicting certain terms such as person, nature, image, similitude or deification. The authors were chosen because of their similar point of view on anthropology, but also because of the fact that they are from different Christian traditions. The article comes to the conclusion that a human being is not an objective fact which can be analysed with separate terms, but is a unity of different dimensions, which are intrinsically interconnected. In the similar way, this unity is linked to human society, the environment and God. The physical body as the natural part of a human being has a significant rehabilitation in this type of anthropology: it has the same right to redemption as other human dimensions.

Mgr. Kristýna Obrdlíková
Ekumenický institut
ETF UK
P. O. Box 529
Černá 9
115 55 Praha 1