

Hledání ztraceného obrazu

Lekce z teologické epistemologie*

Prokop Brož

Mezinárodní teologickou komisí publikovaný dokument *Společenství a služba* předkládá problematiku a nauku lidské existence, stvořené k Božímu obrazu, ve třech kapitolách: V první kapitole se dokument věnuje dějinné anabázi této nauky. V druhé kapitole je naukou o Božím obrazu pronikavě reflektována konstituce lidské existence, která je v zásadě dialogického charakteru: vztahovost mezi tělem a duší, vztahovost sexuální, vztahovost lidské existence jakožto jedince ve společenství.¹ Sama vztahovost ovšem není samospasitelná, naopak umožňuje hříchu, aby se projevil ve své ničivé síle. Proto je vztahovost (stvořenost) jako taková ambivalentní a dostává svou konečně platnou formu tehdy, když je její původní tvar (*imago Dei*) uchopen Kristem (*imago Christi*): tedy uchopen a vykoupen. Třetí kapitola se věnuje velmi důležitému tématu teologie Božího obrazu, totiž jeho naplňování v dějinách. Boží obraz není „exaktně“ neutrální, ale je *dobrý*. Jeho existence nese rysy „dobré existence“, tedy existence naplňované *ve svobodě*. Člověk může vlastní stvořenost (a tedy i do široka jdoucí zapojenost do stvoření) realizovat tehdy, je-li *správcem a služebníkem*, formou *vědy, technologie a umění* (čl. 59). Odůvodněné opětné začlenění vědeckého nasazení a užívání techniky do rámce teologie Božího obrazu je velkým přínosem tohoto dokumentu.

Z velmi bohaté tematické nabídky se budu v tomto příspěvku věnovat problému obrazu člověka, který v době novověku ztratil svůj podstatný rys vztahovosti – jak k Bohu, tak následně k člověku –, ztratil svou povahu *osoby*. Pokusím se naznačit jen základní linie oblouku, který vede od humanismu k ateistickému humanismu, a nalézt styčné body k obnovenému obrazu člověka, probranému v předloženém dokumentu.

1. ZÁSADNÍ NENAPLNĚNOST OBRAZU ČLOVĚKA A KŘESŤANSKÉ ŘEŠENÍ (H. U. VON BALTHASAR)

Základním východiskem mých úvah je přesvědčení, že obraz člověka není toliko ideou, kterou je třeba pochopit, ani to není projekt, který je třeba zrealizovat, ale je

* Tento příspěvek byl přednesen na vědeckém semináři k dokumentu MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÉ KOMISE *Společenství a služba: Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*, pořádaném katedrou systematické teologie CMTF UP v Olomouci dne 19. října 2005 za finanční podpory ze státních prostředků prostřednictvím Grantové agentury České republiky, grantový projekt 401/05/2720, „Trinitologie a antropologie“. Dokument z it. *Comunione e servizio: La persona umana creata a immagine di Dio*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004, přel. C. V. Pospíšil, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2005.

¹ Srov. popis lidské existence právě těmito vztahovostmi: H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, díl 2, *Die Personen des Spiels*, sv. 1, *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976, s. 316–360.

duchovou veličinou, neboť člověk je duchový subjekt, který může plně rozvinout svou přirozenost tehdy, když ji naplní v úzkém spojení s „druhým/Druhým“: tím dostává lidská existence podobu *osoby*. Sama o sobě (*an sich*) je ovšem lidská existence nenaplnitelná.² Lze sledovat obraz, jaký si člověk o sobě vytváří napříč různými náboženskými systémy.³ Jednu skupinu vytvářejí systémy Indie, dále pak Řekové (a tento substrát zůstává i nadále u filozofů jako Parmenides, Platon, stoa či v novoplatonismu) a směřuje k ní řada osvícenců: je třeba opustit svět „zdání“ a proniknout do světa skutečnosti. Ten v člověku zůstává buď jako ještě jakési nepatrné nesmrtelné jádro (řecký přístup), nebo už toto jádro postrádá úplně (Indie). Jde o zásadní tragické postavení obrazu člověka: buď svou existenci zcela ztratí (opustí *samsaru*, ovšem jeho existence přestává), nebo svou existenci musí zcela očistit (*katharsis*). Očistit znamená ovšem tragicky v očistě zůstat. Druhá zásadně jiná cesta utváření obrazu lidské existence je *tragický boj*, vyskytující se v germánských mytologiích (a jimi ovlivněných kulturních evropských proudech). Podstata tohoto řešení spočívá v tom, že základní nezodpovězená otázka po utrpení není zodpověditelná než bojem, bitvou. Člověk naplňuje vlastní existenci a překračuje utrpení tím, že bojuje a v boji padne. Tím je dosaženo věčnosti, která může být samozřejmě jakoby předjímána již před rozhodujícím bojem. První cesta je ve svém směřování ke světlu či skutečnosti vzhledem k pozemskému bytí hluboce pesimistická. Druhá cesta se zdá být velmi pesimistická, ovšem nakonec vše pozemské zhodnocuje pro konečný boj či bitvu. Po uvedení těchto dvou tendencí je třeba upřesnit, že se nevyskytují ve své čistotě, ale kombinují se navzájem. Kdyby totiž první cesta – nakonec cesta filozofie – pozbyla mytologicko-agonického základu, pozbyla by též *dějinného* charakteru.

Biblické a křesťanské pojetí existence v sobě skrývá obě tendence, ovšem současně má v sobě jedno, a sice zásadní upřesnění. Křesťanství je např. v alexandrijské škole vykládáno na základě schématu *exitus/reditus*. Do tohoto pohybu je lidská existence začleněna prostřednictvím *theoreia* nebo *gnosis*. Z druhé strany je lidská existence chápána jako *agonie až do smrti* (Pascal).⁴ Křesťanství ovšem přináší *syntézu* těchto dvou přístupů, a sice ne *synkresis* (násilná, myšlenková syntéza, tedy vlastně ideologie), ale *křížem dosaženou syntézou*. Ta musí proniknout dvojí paradoxností člověka: když tedy zhodnocuje svět přirozenosti i svět ducha, když dovede utrpení uchopit bojem a přitom ve „věčné bitvě“ nezůstat, pak klíčem k takovému obrazu člověka je *láska*, která *zůstává věrná přirozenosti i duchu* a která se *svobodně vydává do smrti*. Jde o jednotící uspořádání lidské existence, vyvěrající z víry, naděje a lásky a nekrátící lidskou existenci na ničem, co je vpravdě lidské; tato existence je taková proto, že *jest* ve vztahu k Bohu, v prostoru Boží lásky, takže skrze bohočlověka Ježíše Krista

² H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Milano: Jaca Book, 1978, zvláště kapitola „Paradosso cristiano dell'uomo,“ s. 161–178; dále od téhož autora „Natura pura e desiderio naturale,“ in *Agostinismo e teologia moderna*, Milano: Jaca Book, 1978, s. 195–232; a též „L'uomo,“ in *Paradossi e nuovi paradossi*, Milano: Jaca Book, 1989, s. 57–65.

³ H. U. VON BALTHASAR, „Die menschliche Auswege und der christliche Weg,“ in *Das Ganze im Fragment*, 2. vyd., Einsiedeln: Johannes Verlag, 1990, s. 74–93.

⁴ «Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temp-là. (736)» *Pensieri*, Milano: Bompiani, 2000, 412.

má tento vztah *charakter* zadarmo darovaného daru a současně vybojovaného a zaslouženého zisku: obojí v Duchu.⁵

2. JEDNOSTRANNÝ A ATEISTICKÝ HUMANISMUS (H. DE LUBAC)

„Již od starověku existuje skryté působící proud západní kultury: že totiž popírá svůj křesťanský původ a obrací se k Bohu zády.“⁶ Skutečně je možné zkoumat pohyb lidského tázání po „svém obrazu“, zatímco je takové tázání bojovně nastaveno proti jakémukoliv vztahu k Bohu (tj. přesahujícímu osobnímu Bohu). H. de Lubac (*Le drame de l'humanisme athée*) vidí základní osnovu takového zkoumání ve styčných pozicích, reprezentovaných autory jako Feuerbach, Nietzsche a Kierkegaard, dále pak Comte se svým pozitivismem a naposledy Dostojevskij, což je vlastně nevědecká (možná pro humanitní vědy irrelevantní), a přesto velmi přínosná, vlastně klíčová pozice. Ateistický humanismus je – dle de Lubaca – drama. „Přibližujeme-li se během století k počátkům novověku, činíme velmi zvláštní objev: tatáž křesťanská idea člověka, jež byla ve starověku přijata jako osvobození, je nyní vnímána jako břemeno.“⁷ Proč? Člověk je totiž „rozdělen mezi boha a sebe“, „člověk je v náboženství rozpolcen se sebou samým“, je odcizen sobě samému.⁸ Odcizení je třeba překonat a umožnit, aby se člověk stal sám sebou. Toho je možné dosáhnout – podle Feuerbacha – především uzdravením z nemoci hlavy a srdce, jímž je náboženství.⁹ Je třeba hegelovský systém, vystavený na duchu, otočit a postavit na hlavu:

Jestliže je pro člověka lidská podstata *nejvyšší bytostí*, pak i prakticky musí být *nejvyšším a prvním zákonem láska člověka k člověku*. *Homo homini Deus est* – to je nejvyšší praktická zásada – obrat v historii světa.¹⁰

K. Marxovi byl L. Feuerbach „duchovním otcem“, takže pro něho bude „ateismus jen od náboženství osvobozený a se sebou usmířený humanismus.“¹¹ Jde tedy o takové pojetí humanismu, ve kterém člověk nazírá sám sebe, uskutečňuje sám sebe.

⁵ V posledním svazku své trilogie H. U. VON BALTHASAR (*Epilog*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1987) v první kapitole předkládá různá východiska, odkud člověk/lidstvo formuluje otázku po spáse, tedy po takovém uspořádání univerza, které se nerozpadá, ale vytváří *celek* (s. 11–22). Takové uspořádání je nakonec možné skrze událost Božího Slova, které lidské tázání přijímá, radikalizuje, kriticky očisťuje a přináší skutečnou *syntézu* (s. 23–32).

⁶ H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Milano: Jaca Book, 1992, s. 11.

⁷ Tamtéž, s. 22–23.

⁸ L. FEUERBACH, *Podstata křesťanství*, Praha: SNPL, 1954, s. 83, 91. „Naším úkolem je právě ukázat, že protiklad božského a lidského je protikladem zcela iluzorním, tj. že to není nic jiného než protiklad mezi lidskou podstatou [*Wesen*] a lidským jedincem, že tedy i předmět a obsah křesťanského náboženství je naprosto lidský“ (s. 72). Je zajímavé, že podstata člověka není v jedinci, ale má formu *Gattungswesen* (DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, s. 28). Takže ucelená lidská existence se zcela naplňuje v dialektickém vztahu mezi člověkem jako jedincem a člověkem/lidstvem.

⁹ „V povaze náboženství je pohlížet na lidskou podstatu *bezprostředně*, bezděčně, nevědomě jako na nějakou jinou bytost. Ale tato objektivně nazíraná bytost, učiněna předmětem reflexe, *theologie*, stává se pak nevyčerpatelným pramenem lží, klamů, mámení, rozporů a sofismat“ (s. 269). „A tak se tedy ve svatém mysteriu trojjedinnosti mění všechno v klamy, přeludy, rozpory a sofismata“ (s. 291).

¹⁰ Jak čteme v „Závěru“ *Podstaty křesťanství*, s. 323.

¹¹ DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, s. 35.

Podobně u Nietzscheho najdeme zásadně protiteistické postoje, které vedou k estetizujícímu pojetí světa a k tragickému ideálu člověka.¹² Jestliže v tomto pojetí Nietzsche prohlašuje smrt Boha a život Nadčlověka,¹³ pak si uvědomuje, že člověk nemůže existovat bez přesahu sama sebe, ale tento přesah nespočívá v ničem „jiném“ než v *přesahování se* do Nadčlověka. Tím jsme dosáhli – v kontroverzním vymezení se ke kultuře slova, rozumu a víry – univerza mýtu, bujaré extáze z moci, jež v člověku udržuje „víru nihilismu“ a „vůli k moci“.¹⁴

Zajímavou postavou francouzského ateismu je Auguste Comte. Ve svém šesti-svazkovém *Kurzu pozitivní filozofie* předkládá teorii či princip tří stádií: teologického, metafyzického a pozitivního. Pro Comta zůstane tento princip „ustavujícím zákonem intelektuální evoluce“.¹⁵ Kam tedy člověk – podle této zákonné evoluce – směřuje? Otázku po bohu není třeba zodpovídat, protože bůh „je nevystižitelný, nedosažitelný“: tato otázka, která zůstává „navěky otevřená“, ovšem nepotřebuje žádné pozitivní řešení. Zůstává mimo dosah ke své zralosti dospělého člověka. Nyní ho člověk nepotřebuje. Ve stádiu teologickém ho potřeboval, ve stádiu metafyzickém *myslel*, že ho potřeboval, ve stádiu pozitivním *ho již nepotřebuje*. Kam tedy člověk přesahuje sám sebe? Novým „Nejvyšším bytím“ je nyní „Lidstvo“¹⁶ jako společenská veličina, mající silné náboženské konotace. Lidstvo, poté co bylo osvobozeno od veškerých zotročujících teologických a metafyzických přístupů, se nyní může realizovat podle *pozitivní vědy*. Namísto kněží nastupují odborníci, namísto stvořeného řádu řád společenský. Ve společenském řádu je nyní třeba *uskutečnit* Lidstvo formou *sociokracie*, tedy především bankéřů a podnikatelů – odborníků. Každý člen společnosti (občan) má povinnost tuto společnost milovat až nábožně uctívat.

Tento krátký Comtův pohled na lidskou existenci, která se brání své (původní) vztahovosti k Bohu, ukazuje, že přesto přese všechno člověk nakonec svůj přesah „klade“, a sice do svého lidství samotného, ovšem tím staví do nesmiřitelného rozporu jedince a lidstvo jako rod (Feuerbach), nebo svůj přesah klade do stálého, esteticky a tragicky pojatého přesahování sebe, takže končí u nihilismu a vůle, která se opájí mocí (Nietzsche), nebo adoruje Lidstvo, čímž postupně vyčerpává a vyprazdňuje člověčenství jako takové, vždy pozitivně vysvětlitelné a odborně spravované, ale bez hodnot (Comte). Jde v základu o takové pojetí člověka, které se staví proti *obrazu Božímu*.¹⁷ Naproti tomu Dostojevskij postihuje člověka v jeho mezních situacích a odtamtud jasně formuluje nejen „kde není Bůh, všechno je dovoleno,“ ale též „cesty, po kterých Bůh dostihne člověka, jsou vždy tajemné.“¹⁸ Oblouk humanismu – prostě prolidský, tragicko-estetický i vědecko-pozitivní – nám může ozřejmit *via negativa* nauku o Božím obrazu a může být dobrým vodítkem dnešní – jako vždy nutné – apologetiky.

¹² Tamtéž, s. 66.

¹³ *Also sprach Zarathustra*, uvedeno v W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, 2. vyd., Mainz: Grünewald, 1983, s. 62. V českém vydání *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc: Votobia, 1995, s. 9.

¹⁴ Uvedeno v KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, s. 61.

¹⁵ DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, s. 120.

¹⁶ Tamtéž, s. 142–143.

¹⁷ Tamtéž, s. 61, 115, 216, 342.

¹⁸ Tamtéž, s. 310.

3. CHRISTOLOGICKÉ URČENÍ OBRAZU (ČL. 23) (W. KASPER)

V dokumentu *Společenství a služba* můžeme číst: „V základech koncilní nauky [teologie Božího obrazu] se nachází christologické určení obrazu: Kristus je obrazem neviditelného Boha“ (čl. 23). V následujícím článku stojí: „V první řadě platí, že teologové se právě zabývají tím, aby vyložili, jak teologie Božího obrazu osvětluje spojnici mezi antropologií a christologií.“

Pojetí lidské existence jako stvořené k Božímu obrazu (teologie Božího obrazu) umožňuje zachovat poměr ke všem předkřesťanským či pokřesťanským pojetím člověka, tedy může zůstat v dialogu s různými „antropologiemi“ za předpokladu, že křesťanská antropologie zůstává v podstatném (ustavujícím) vztahu s christologií.¹⁹ W. Kasper formuluje ve třech krocích zásady křesťanské antropologie, jež je schopna díky svému podstatně christologickému založení pojmut teologii Božího obrazu:²⁰

1. *Christologie předpokládá relativně samostatnou antropologii.* Antropologie předkládá pojetí člověka o sobě, christologie v této fázi naslouchá zásadně z pozice křesťanské víry, čímž garantuje přesáznost lidské osoby. Proto bude nahlížet na lidskou existenci jako *otevřenou bytost*, která do sebe pojímá ze světa neodvoditelnou novost: tuto novost může člověk spatřit ve světle víry. Proto v této fázi začíná dialog mezi křesťanskou antropologií a jinak inspirovanými antropologiemi moment krize či konfrontace. Sem také patří konfrontace (formou dialogu) se všemi projekty lidské existence (v oblasti individuální i sociální etiky), které jsou – v evropském prostoru – často pokřesťanské.
2. *Christologie předkládá zásadní měřítko antropologii.* Ježíš jako pravý Bůh a pravý člověk, jenž je univerzálním Spasitelem, je schopen vstoupit do každé antropologie, přivést ji na její hranice a odtud ji znovu uspořádat.²¹ Zde je to antropologie, která naslouchá a nechává se zásadně poučit o jakékoliv krizi či (vinou hříchu) nepůvodního uskutečňování lidského projektu, překonaných v Kříži a Vzkříšení. Ekonomie vtěleného Slova je základní měřítko a cesta, jimiž jakákoliv lidská existence dosahuje svého naplnění. Když tedy vtělené Slovo rozkrývá trojiční ekonomii v souřadnicích lidské existence a tuto ekonomii naplňuje (Jan 19,30), lidská existence *en Christó* nachází nejen odpověď na jakoukoliv otázku ohledně sebe samé, ale nachází zde *ve vztahu k Bohu vykoupenou existenci*.
3. *Christologie vnáší do antropologie základní bytostný statut.* Christologie, která překonala falešnou alternativu ontologické versus funkcionální christologie,²² osvětluje

¹⁹ W. KASPER, „Christologie und Anthropologie,“ in *Theologie und Kirche*, Mainz: Grünewald, 1987, s. 194–216. Jde o referát, který sám autor přednesl před Mezinárodní teologickou komisí 3. 10. 1981 v souvislosti s připravovaným dokumentem *Desiderium et cognitio Dei: Theologia – christologia – anthropologia* (*Enchiridion Vaticanum* 8 [1982–1983]: 354–399).

²⁰ Podobně komplexní vztahovost lze nalézt též u M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo: Saggio di cristologia sistematica*, sv. 1, *Problemi di metodo*, Roma: Herder; Perugia: PUL, 1986, s. 186–228.

²¹ „Kristus dává vždy zcela původní odpověď, ovšem ne tak, že by představil a prosadil božskou autoritou alternativní model lidského života v přebohaté pluralitě kulturních modelů. On sám totiž vztýčuje plán základního a původního projektu lidského života.“ BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, s. 206. Jak uvádí dokument *Společenství a služba*, je to sám Kristus (*imago Christi*), v němž se naplňuje původní lidský projekt *ad imaginem Dei* (čl. 52–55).

²² C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal OP, 2002, s. 18, 229–236.

cestou analogie tajemství bytí. To má své základy v Nejsvětější Trojici a ve stvoření umožňuje univerzální pohled formou *metafyziky lásky*, tedy vztahové metafyziky, v jejímž středu není antická kategorie substance, ale *osoby*, pro níž je láska smysl bytí.²³

4. ZÁVĚR

Dokument *Společenství a služba* předkládá základní linie a body teologie Božího obrazu. Tento příspěvek chtěl poukázat na úkol teologie, aby v kontextu západní kultury nalézala již existující styčné body teologie Božího obrazu.

1. Společně s H. U. von Balthasarem bylo poukázáno na nepřekročitelné hranice předkřesťanského uchopení živé skutečnosti Božího obrazu a na jeho uchopení a naplnění v Ježíšem Kristem uchopeném a naplněném lidství.
2. Zvláštnost západní kultury – ateistický humanismus – byla reflektována dílem H. de Lubaca. Antropologické koncepty různých humanismů, explicitně nebo již jen implicitně laděných proti Bohu, slibují víc, než mohou, neboť nepostihují člověka v celém jeho tajemství. Je to důležitá lekce – pochopitelně *via negativa* – evropské „teologie Božího obrazu“.
3. V prvním odstavci se tvrdilo, že skutečnost Božího obrazu nachází své naplnění v Ježíši Kristu. Na závěr je uvedeno stanovisko W. Kaspera, který spatřuje *podstatný poměr* mezi christologií a antropologií, neboť christologie a antropologie ani monofyzitsky nesplyvají, ani nejsou nestoriánsky odděleny. Tato podstatná souvztažnost nás přivádí k místu, kde člověk zůstává člověkem (relativní samostatnost antropologie), ovšem své lidství nachází v tajemství Krista samotného (člověk *ad imaginem Dei* nachází své tajemství v osobě *nového* [novissimus] Adama), čímž se mu otvírá tajemství *naplnění* jeho *osobní* existence (v pohledu „metafyziky lásky“ se člověk stává Bohu podobným).

In Search for the Lost Image: A Lesson from Theological Epistemology

Keywords: Systematic theology; Theological epistemology; Anthropology; Christology; International Theological Commission; *Communion and Stewardship*

Abstract: The question of constituting the status of human existence leads to its mysterious nature. Not any rationality can comply with this question. Along with H. U. von Balthasar, the basic question of the human existence foundation is formulated as an open one in multiple dimensions: religious beliefs of Ancient India and Greece, tragic struggle in German mythologies, and biblical concept of Christian existence. Along with H. de Lubac, the second part analyses the humanistic concept of human existence, which results in atheistic humanism. In the last part with W. Kasper, we reveal the elementary status of the question of the human in its Christological designation in three steps: a) Christology assumes a relatively independent anthropology; b) Christology presents a basic measure for anthropology; c) Christology brings into anthropology an essential status.

²³ KASPER, „Christologie und Anthropologie,“ s. 216; L. SARTORI, „Essere e divenire nella metafisica dell'amore,“ in *Per una metafisica dell'amore*, ed. L. Sartori a S. Nash-Marshall, Quaderni di Studi Ecumenici 10, Venezia: I.S.E., 2005, s. 261–281.