

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie

Diplomová práce

... aby byl naším obrazem podle naší podoby.

Nejsvětější Trojice jako základ totožnosti stvořených osob

Vedoucí práce: doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.

Autor práce: Světlá Jarošová

Studijní obor: Teologie

Ročník: 5.

Prohlašuji, že svou diplomovou práci jsem vypracovala samostatně, s pomocí Boží a s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

28. 3. 2013

Děkuji vedoucímu diplomové práce doc. Tomáši Machulovi, Ph.D., Th.D., za štědré sdílení, bez něž by tato práce nemohla nabýt své podoby.

Děkuji svému otci Františku Jarošovi za dlouhodobou podporu, bez níž by tato práce nemohla vzniknout.

Děkuju mamince.

Děkuji Trojjedinému Bohu za štědré sdílení a trvalou podporu, bez nichž by nemohla vzniknout a nabýt své podoby ani tato práce, ani já.

OBSAH

Úvod	5
1 Přehled vývoje pojmu osoby	8
1.1 Nový obraz Boha a osoba v teologické tradici	8
1.2 Člověk k Božímu obrazu a osoba v antropologii	12
2 Některá možná pojetí osoby	16
2.1 Osoba jako nesdělitelné sebevlastnění	17
2.2 Osoba jako způsob bytí pro druhé	27
2.3 Stvořená osoba jako Ty božského Já	33
2.4 Osoba jako dar a úkol	36
2.5 Osoba jako prostor pro druhého	39
2.6 Stvořené osoby jako společenství skrze něž se zjevuje Bůh	40
3 Kdo jsou tedy stvořené osoby?	44
3.1 Podle podoby Syna a Ducha?	47
Závěr	49
Seznam literatury	51

Úvod

Člověk stojící ve světě se od ostatních jsoucen, která spolu s ním svět tvoří, odlišuje svou schopností skutečnost symbolicky zprostředkovat, poodstoupit od ní a reflektovat ji. Táže se po podstatě světa, který je pro něj tajemstvím. Táže se také po své podstatě, protože je tajemstvím sám sobě. Táže se také po základu, původu světa i sebe.

Při hledání odpovědí na tyto základní otázky vyplývající z jeho postavení ve světě je člověk omezen omezeností zkušenostního poznávání, které je mu zdrojem dat, o jejichž interpretaci může usilovat. Veden svou touhou po řádu a smyslu uspořádává data získaná pozorováním světa do smysluplných uspořádaných modelů, jež mu symbolicky zprostředkují jeho celek. Svě poznatky o světě získané zkušeností s konkrétními jednotlivinami uspořádává do abstraktních pojmových map, které mu slouží k orientaci ve světě, umožňují mu zařazovat do nich zkušenosti nově nabyté a tak zakoušet svět jako uspořádaný a smysluplný. Zároveň takovéto mapy umožňují člověku uchopovat svět v jeho celku, ptát se po svém postavení v něm, po jeho zdroji.

Při setkání s konkrétními jednotlivinami, které do stávajících pojmových rámců nelze zařadit, může člověk tuto novou, jeho touze po řádu odporující zkušenost odmítnout. Může však také usilovat upravit své předpoklady tak, aby byly s jeho nově nabytými zkušenostmi slučitelné. K takovému přehodnocení dosavadních předpokladů týkajících se světa, jeho původu i sebe zve člověka zjevení Trojjediného Boha, který v Ježíši Kristu sám vstupuje do světa jako konkrétní jednotlivina přístupná smyslové zkušenosti, aby člověka oslovil a nabídl mu své přátelství.¹

Zároveň se svým smyslově přístupným sebezjevováním, s činy a slovy, jimiž se zjevuje ve světě,² působí Bůh také nepozorovatelným způsobem v srdcích lidí a vede je, aby k němu přilnuli a svobodně jeho sebezjevování přijímali.³ Ti, kdo zjevujícího se Boha vírou přijímají, jsou v Kristu Ježíši přijímáni za Boží syny a dostávají účast na svobodě a spravedlnosti, které z toho vyplývají. Jsou také zváni, aby ve světle víry promýšleli svědectví o Bohu a jeho záměru s lidmi, jak je zachyceno v Písmu, a upravovali svůj obraz Boha, světa a sebe tak, aby byl s tímto svědectvím v souladu.

Způsob, jímž člověk pojímá božství, odráží jeho antropologické představy, tedy způsob, jímž pojímá sám sebe. Zároveň způsob, jímž člověk pojímá božství, tedy obraz, jaký má o Bohu, způsob, jímž pojímá sebe sama, ovlivňuje. Obraz, jímž si člověk zpřítomňuje Boha, vypovídá o obrazu, jímž si člověk zpřítomňuje sám sebe, a zároveň tento obraz utváří. Zkušenost s Bohem, který v Kristu zjevuje člověku sebe a svůj záměr s ním, zve člověka k radikální proměně svých představ o Bohu i sobě a zároveň k proměně sebe sama v souladu s tímto nově nabytým obrazem.⁴

¹ „Co jsme viděli a slyšeli, zvěstujeme i vám, abyste i vy měli s námi společenství. Naše společenství je totiž s Otcem a jeho Synem Ježíšem Kristem“ (1 Jan 1,3).

² Srovnej Dei verbum, čl. 2, in *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*, s. 109.

³ Srovnej *Katechismus katolické církve*, čl. 150, s. 53.

⁴ „Tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova, ... [které] zjevením tajemství Otce a jeho lásky plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání.“ Gaudium et spes, čl. 22, in *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*, s. 199.

Základem provázanosti obrazu, jaký má člověk o sobě, a obrazu, jaký má o Bohu, je skutečnost, že podle biblického svědectví „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím“ (Gn 1,27). Proto člověk nemůže správně porozumět tajemství, jímž je sám sobě, odděleně od tajemství Boha.⁵ Proto je také tak těsná souvislost mezi deformacemi lidského sebepojetí a lidského pojetí Boha.

Když člověk stvořený, aby byl obrazem Božím a žil ve společenství s Bohem, toto společenství odmítl, došlo v důsledku toho k pokřivení člověka jakožto Božího obrazu. Toto pokřivení člověka mělo za následek pokřivení jeho obrazu Boha. Zjevující se Bůh nabízí člověku možnost poznávat ho takového, jaký je, a napravovat svůj obraz Boha na základě osobní zkušenosti s ním samým. Takováto Božím zjevením umožněná náprava obrazu, jaký má člověk o Bohu a jeho vztahu k sobě, zakládá možnost nápravy člověka, jeho obnovení a další rozvíjení jakožto Božího obrazu.

Chce-li tedy člověk skutečně, pravdivě poznat sebe sama a rozvinout se do plnosti možností, vložených do něj Stvořitelem, je třeba, aby usiloval poznávat Boha tak, jak se sám zjevuje, aby přijímal jeho svobodné sebesdělení, jímž se člověku otevírá, a nechal se jím utvářet. Takový způsob poznání vyžaduje, aby se právě tak, jako se otevírá ten, který se sděluje, otevřel i příjemce sdělení a věnoval tomu, kdo se mu dává poznat, svou důvěru,⁶ nechal se jím vést do hlubin tajemství jeho osobního života. Jen tak může člověk naplnit úkol, který je mu uložen tím, že je stvořen, aby byl obrazem božských osob podle jejich podoby, totiž žít s nimi ve společenství a zpřítomňovat Boha ve stvořeném světě. O takový přístup chci usilovat v této práci.

Tajemství Trojjediného Boha zjevujícího se člověku a v člověku je nevyčerpatelné a zaměstnává křesťanské myslitele po celou dobu, kdy lidé tajemství zjevujícího se Boha reflektují. Cílem této práce je odpovědět na otázku, kdo jako stvořená osoba jsem a kým mohu být ve světle tajemství Trojjediného Boha, který mi v Ježíši Kristu vychází vstříc. Nebudu v ní usilovat pojmově vyložit tajemství Nejsvětější Trojice, spíše se pokusím ve světle vnitřního Božího života, který je nám darován skrze Krista a v Kristu prostřednictvím liturgického slavení eucharistie i mimoliturgické úcty k tajemství jeho těla a krve,⁷ představit některé způsoby, jimiž se toto tajemství promítá do tajemství osob stvořených,⁸ a tak ukázat Nejsvětější Trojici v jejím významu pro člověka a jeho totožnost. Kromě tohoto teoretického cíle má práce také cíl povýtce praktický, neboť je součástí obnovování mne jako bytosti stvořené, aby byla obrazem Božím, součástí nalézání méj totožnosti jako osoby stvořené ke společenství s Trojjediným Bohem a s ostatními stvořenými osobami, součástí procesu, v němž se učím plněji přijímat Boží sebesdělení, jímž Trojjediný Bůh napravuje svou hříchem pokřivenou podobu ve mně a vede mě k rozvinutí plnosti možností, jež do mě vložil.

⁵ Srovnej *Společenství a služba*, čl. 7, s. 13.

⁶ Srovnej Coreth, E. *Co je člověk?*, s. 161.

⁷ Srovnej Pospíšil, C. V. *Trojice a eucharistie*, s. 41.

⁸ „Člověk sám je díky sebetranscendenci svého ducha bytost nezrušitelného tajemství. Toto tajemství není něco vedle jiných, racionálně proniknutelných rysů lidského bytí, ale ... vše ostatní teprve umožňující, objímající, pronikající [podmínka] jeho bytí.“ Kasper, W. *Der Gott Jesu Christi*, s. 328.

Pro zodpovězení základní teoretické otázky, tedy kdo je a kým může být osoba stvořená podle podoby Trojjediného Boha, budu vycházet ze způsobů, jimiž bylo a je osobní bytí člověka popisováno v různých filosofických a teologických přístupech, a z toho, jak podle svědectví Písma a v liturgickém slavení sebe sama zjevuje zdroj a předobraz lidského osobního života – Bůh Otec, Syn a Duch svatý. Nejprve se pokusím stručně shrnout, jak se pojem osoby vyvíjel v dějinách, a přitom poukázat na jeho základní prvky, jež různé přístupy různou měrou zdůrazňují.⁹ Tyto přístupy pak podrobněji představím tím, že popíšu hlavní rysy přístupu autorů zvolených jako zástupci rozvinuté formy daného způsobu uvažování, a srovnám je s tím, jaký podle svého dějinného a liturgického sebezjevení v Kristu je Trojjediný Bůh.

V první, diachronní části práce budu usilovat podat stručný, avšak nakolik je to při omezeném rozsahu této práce a rozsáhlosti předmětu možné úplný přehled dějinného vývoje pojmu osoby – úplný ne ve smyslu vyčerpávající, ale tak, že se v něm pokusím alespoň letmo dotknout všech podstatných známek pojmu osoby, jak byly v různých obdobích zdůrazňovány, neboť všechny přispívají k porozumění tomu, kdo je a může být osoba.¹⁰ Vyjdu z teologické tradice, v níž byl pojem původně rozpracován, popíšu důvody, které vedly k jeho zavedení, a způsoby jeho rozvíjení. Ukážu, jak začal být postupně vztahován také na osoby stvořené, jak byl význam výrazu „osoba“ v Bohu a ve stvoření až na výjimky dlouho oddělován, jak začal být v novověku samostatně rozvíjen ve filosofii a antropologii a jak tento vývoj zpětně ovlivnil teologický pojem člověka stvořeného, aby byl Božím obrazem.

V druhé, synchronní části práce blíže představím některé možné způsoby přístupu k tomu, kdo je (stvořená) osoba,¹¹ jednak na příkladech zvolených jako paradigmaticky zastupující hlavní teoretické proudy (2.1-2.3), jednak tím, že popíšu hlavní způsoby chápání osoby, k nimž jsem díky studiu dějin tohoto pojmu a některých významných současných pojetí ve světle vnitřního Božího života, jak se nám sděluje v Písmu, v učení církve a v liturgii, došla (2.4-2.6). V tomto světle se pojetí jiných autorů představovaná v 2.1-2.3 pokusím také zhodnotit.

V třetí části se pokusím shrnout výsledky, k nimž jsem studiem různých způsobů pojmání osobovosti ve světle osobního života Trojjediného Boha došla. Také se pokusím odpovědět na otázku, co vlastně znamená „aby byl naším obrazem podle naší podoby“ z Gn 1,26 a podle čí podoby je člověk stvořen (3.1).

⁹ Těmito základními prvky pojmu osoby, jež zakládají jeho polaritu, jeho rozmanitě, na první pohled obtížně slučitelné chápání různými autory, jsou subsistence a vztaženost. Autoři, kteří zdůrazňují absolutní pól, chápou osobu především jako toho, kdo je skrze sebe a pro sebe, kdo určuje sám sebe a může sebou svobodně disponovat. Autoři zdůrazňující vztažený pól chápou osobu jako toho, kdo je skrze druhé a pro druhé, je ve své totožnosti spoluurčován druhými.

¹⁰ „Je to možná jen slabý smysl pro komplexnost, či zavázanost tomu či onomu redukcionistickému programu, co vede k chápání tohoto pojmu jako nesoudržného.“ Danto, A. C. *Persons*, s. 113.

¹¹ Užívám výrazu „stvořená“ pro vyjádření toho nejpodstatnějšího, čím se lidé stvoření, aby byli Božím obrazem, od Boha liší. Jsem si vědoma toho, že stvořené osoby jsou také andělé, výpovědi v této práci se však (není-li uvedeno jinak) týkají osob lidských. V tomto případě je výraz „stvořená“ v závorce, protože ne všechny z popisovaných přístupů reflektují stvořenost jako konstitutivní.

1 Přehled vývoje pojmu osoby

V současném běžném užívání se výrazu „osoba“ užívá o lidských jedincích v řadě významů, které se vzájemně nekryjí, spíše spolu hraničí. Osoba je tělo (oběť trestného činu proti osobě), vzhled (pohledná osůbka), sebe sama si vědomý racionální jedinec, ten, kdo mění role a vykonává funkce (úřední osoba), zdroj a předmět práv a povinností. Každý z těchto významů postihuje některý aspekt lidské osoby, žádný z nich však není vyčerpávající. A žádný z nich nepostihuje to, čím se osoby lidské podobají těm, kvůli nimž byl výraz „osoba“ původně zaveden do filosofického diskursu – osobám božským. Pro porozumění pojmu v celé jeho významové šíři je třeba seznámit se s jeho dějinami. O jejich stručné představení se pokusím v první části práce.

1.1 Nový obraz Boha a osoba v teologické tradici

Bůh se zjevuje lidem ve všech časech na všech místech, kdykoli ve své zkušenosti se světem rozpoznávají znamení, skrze něž se jim otvírá nevyslovitelné Boží tajemství.¹² Takové zkušenosti otevírají obzory, nově osvětlují skutečnost, zprostředkují její celkový smysl. Zakoušejí je lidé všech kultur a všech náboženství.¹³ Protože se však Bůh nechce zjevovat lidem jen jako jednotlivcům nezávisle na jejich vzájemných vztazích, ale chce je dovést k dovršení společně¹⁴ a shromáždit je v jeden lid,¹⁵ zjevuje také v dějinách zvláštním způsobem sám sebe, tajemství svého osobního života a svého záměru s lidmi. Tím, že člověku zjevuje sebe sama a své tajemství, zjevuje také člověku jeho samého a jeho tajemství, umožňuje mu poznat o sobě, světě, a svém určení to, co zkušeností se sebou samým a se světem, v němž žije, poznat nemůže.

Lidé zjevují sebe sama, sdělují se, činí se přístupnými poznání svými slovy a činy. Jejich slova a činy jsou znamení, jež druhým zprostředkují jejich osobní skutečnost, která by bez těchto znamení byla skrytá. Podobně také Bůh zjevuje sebe sama a své záměry lidem tím, že je oslovuje a jedná s nimi. V dějinách se Boží sebezjevování uskutečňovalo v jeho jednání s izraelským národem, svrchovaným způsobem pak v Ježíši Kristu, v němž je osobní obsah a dějinná forma zjevení totožná.¹⁶

Zkušenost, kterou povolání lidé učinili s Ježíšem Kristem, s Bohem Otcem, jehož zjevuje, a se svatým Božím Duchem, který tuto spásnou zkušenost lidem sděluje, osvobozuje ty, kdo se jím nechávají vést, od sebe sama, uschopňuje je k jednání podle Božího záměru a uvádí je do plnosti života Božích dětí, vtělili někteří z nich do spisů Nového zákona. Jejich svědectví se spolu s dalším působením téhož Ducha stalo základem reflexe, jíž se křesťanští myslitelé podílejí na postupující artikulaci tajemství, k němuž tato zkušenost poukazuje.

¹² Kasper, W. *Der Gott Jesu Christi*, s. 152.

¹³ Srovnej *Nostra aetate*, čl. 2, in *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*, s. 551-2.

¹⁴ Srovnej Žid 11,39-40.

¹⁵ Srovnej *Lumen gentium*, čl. 9, in *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*, s. 45.

¹⁶ Kasper, W. *Der Gott Jesu Christi*, s. 157.

Zatímco dosavadní filosofické uvažování předpokládalo, že božství je jediné a mnohost, rozdílnost je věcí světa, zkušenost s Bohem zjevujícím se jako Otec, Syn a Duch svatý ukázala, že je třeba hledat způsob, jímž by mnohost, rozdílnost mohla být vypovídána o božství. Je-li Bůh zcela jednoduchý, nesložený, nelze tvrdit, že jednota a rozdílnost v Trojici se týkají kategoriálně odlišných vlastností jsoucna. Musejí se týkat samého bytí Boha, musejí být obě stejně základní, a přece odlišné. K rozlišení těchto dvou způsobů Božího bytí užívali Otcové výrazů *ousia* a *hypostasis*, které oba znamenaly bytí a bylo možné je definovat tak, aby jimi bylo možno rozlišovat to, co je božským osobám společné, co sdílejí, a to, co nedsdílitelně náleží jednotlivým osobám.¹⁷

V latinském kontextu se pro označení toho, co Otec, Syn a Duch svatý sdílejí, ustálil výraz *substantia*, pro označení jich jako jedinečných výraz *persona*. Ten se pravděpodobně poprvé objevil v kontextu římského divadla, kde byl užíván k označení masky, již herec při představení nosil, a role, již tím zpřítomňoval. Užíval se také ve významu literární postavy, gramatické kategorie, v rétorice odkazoval k jednotlivým lidem a jejich společenským rolím, v právu označoval subjekt práv, toho, kdo náleží sám sobě. V pojmu *persona*, jak se objevuje v předkřesťanských kontextech, jsou tedy již přítomny oba ústřední významové momenty charakterizující osobní bytí – bytí-sebou a bytí-ve-vztahu. Ten, komu náleží práva, je ten, kdo vlastní sám sebe, může sám sebou svobodně disponovat; role v divadelní hře je naopak vnitřně provázaná s ostatními rolími, je jimi spoluurčována, je součástí intersubjektivní, komunikativní struktury.¹⁸ V běžné řeči však byly tyto významy překryty významem „lidský jedinec“. Zatímco v literárním stylu výraz *persona* snad metaforicky konotoval divadlo, hraní určité role na jevišti světa, v běžném užívání na počátku našeho letopočtu neznamenal ani subjektivitu ani masku, která ji přikrývá, ale prostě oddělenou jednotlivou lidskou bytost, již lze přivolat, sečíst, statisticky evidovat a pragmaticky popsat,¹⁹ tedy zhruba totéž, co výraz ‚osoba‘ znamená v současném obecném chápání.

Když starověcí vzdělanci začali systematicky promýšlet křesťanské evangelium, které zjevuje Boha Otce skrze Boha Syna, který se vtělil z Boha Duchu svatého, potřebovali vhodné slovo k označování těchto tří, o nichž křesťané vyznávají, že jsou jeden Bůh. Církevní Otcové latinského Západu počínaje Tertuliánem zvolili k tomuto účelu slovo *persona*. Bylo vhodné, protože znamenalo někoho, jednotlivé jsoucno, které není věc, a mohlo tedy být užito k vyjádření odlišnosti oněch tří, kteří jsou jediná svrchovaná skutečnost. Takové užívání s sebou však neslo nebezpečí nedorozumění: protože slovo *persona* konotovalo divadlo, masky a role, jež mohou být zaměněny, mohlo jeho užívání o Bohu vést k domněnce, že Otec, Syn a Duch svatý nejsou skutečně a trvale odlišní, že jsou to pouhá jména pro jediné božství v po sobě

¹⁷ Zdá se, že Otcové zavádějící novou terminologii navazovali na novoplatónské komentátory Aristotela, kteří výrazem *hypostasis* označovali konkrétní existenci jednotliviny s důrazem na její smyslovou vnímatelnost a realitu. Tak je tomu např. v listu „O rozdílu mezi *ousií* a *hypostasí*“ dochovaném v korpusu Bazila Velikého.

¹⁸ Hilberath, B. J. *Der Personbegriff*, s. 90.

¹⁹ Podle Nédoncelle, M. *Prosopon et Persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique*, *Revue de sciences religieuses* 22, 1948, s. 298; citováno v Hilberath, *Der Personbegriff*, s. 88.

následujících fázích jeho sebe-zjevování. Takové chápání božské bytosti se skutečně vyskytlo,²⁰ proto Otcové užívající výrazu *persona* o Bohu Otci, Bohu Synu a Bohu Duchu svatém zdůrazňovali, že ho užívají k označení odlišných subjektů, které sdílí jedinou podstatu či přirozenost.

Téhož výrazu se začalo užívat také k vyjádření jednoty lidství a božství v Ježíši Kristu. Nový zákon představuje Ježíše jako Božího Syna, který přijal lidské tělo, lidský způsob života. První, kdo použil výraz *persona* v této souvislosti, byl zřejmě Tertulián, který hovoří o dvou podstatách, jejichž charakteristiky zůstávají nesmíšeně uchovány spojené v jednotě osoby Boha a člověka Ježíše.²¹ Setkání s podivuhodným tajemstvím Boha, který přijal celé lidství, aby uzdravil a spasil celého člověka, přivedlo myslitele usilující toto tajemství reflektovat k rozlišení subjektu, který jedná, tedy „osoby“, a toho, skrze co jedná, co je zdrojem určité schopnosti jednat, co Tertulián nazýval „podstata“ a pozdější koncily „přirozenost“.

V prvních stoletích po Kristu byla zvláště na latinském Západě křehká rovnováha křesťanské víry mnohem vážněji než stoupenci modalismu ohrožována těmi, kdo sice uznávali Ježíše Krista jako Pána a uctívali ho, trvali však na tom, že Syn (a Duch svatý) není podstatně roven Otci.²² Proti těm, kdo popírali substanciální totožnost Syna a Ducha svatého s Otcem (ať už je proto odmítali uctívat, nebo jim božskou počtu vzdávali a tedy uskutečňovali jakýsi praktický triteismus) bylo třeba hájit jednotu božské přirozenosti a rovnost osob. Tato potřeba byla (spolu s jeho novoplatónským zázemím) jedním z faktorů, které vedly Augustina k tomu, aby výklad začínal od jediné božské přirozenosti.²³ Ve své argumentaci vycházející od jednoty božské esence užíval analogie z lidských mentálních procesů, aby objasnil, jak božské osoby nabývají bytí, a tak představoval božství jako jediný subjekt, který poznává a miluje sám sebe.²⁴ Pro výklad odlišnosti osob v jediném božství upravil aristotelskou kategorii vztahu.²⁵ Podle

²⁰ Názor, že nebeský Otec, vzkříšený Syn a v církvi působící Duch svatý jsou různé aspekty či mody jediného Boha, jak je vnímají věřící, jimž se jediný Bůh postupně v dějinách zjevuje (tzv. modalismus), se opírá o skutečnost, že Písmo hovoří o Bohu výhradně jako o jediném. Že Nový zákon ukazuje Syna v dialogickém vztahu s Otcem stoupenci modalismu vykládají jako důkaz Boží všudypřítomnosti a schopnosti projevovat se, jak sám chce. Trojiční víra, tedy víra ve tři odlišné osoby, které jsou jediný Bůh, se zakládá na přesvědčení, že Bůh je zcela pravdivý a zjevuje se takový, jaký skutečně je.

²¹ *Adversus Praxean* 27,11; citováno podle Pospíšil, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a spasitel*, s. 126.

²² Názor, že Syn je podřízen Otci a Duch svatý je podřízen Synu (tzv. subordinacianismus) se opírá o některé novozákonní výroky, podle nichž Otec dává Synu vše, co Syn má, že Otec je větší než Syn a Syn se Otci podřídí. Někteří jeho zastánci tvrdili, že jsou-li Syn a Duch svatý podřízeni Otci, pak mu nejsou rovni a nemají tutéž božskou přirozenost jako Otec. Tajemství vzájemné podřízenosti božských osob při jejich úplné rovnosti se promítá i do sféry osob stvořených.

²³ Kelly, J.N.D. *The Athanasian Creed*, s. 78.

²⁴ V této analogii se Augustin opíral o obecně přijímaný předpoklad, že člověk je k Božímu obrazu tím, že vlastní tvůrčí rozumovou mysl. Navazuje na dlouhou tradici užívání psychologické analogie osoby a jejího slova a také na tradici vztahování způsobu, jímž je pojmána jednota Boha, k jednotě lidské mysli. Mentální procesy poskytují analogický základ pro představu tří věcí, které jsou odlišné a přece tvoří neoddělitelnou jednotu. Zároveň chce Augustin svým čtenářům ukázat, že nedovedou pochopit jednotný proces, který považují za podstatný pro bytí k Božímu obrazu, a že Boží jednota zcela přesahuje naše chápání. Podle Ayres, L. *Nicaea and its Legacy*, s. 291.

²⁵ Pojem souvztažnosti byl ovšem k dokazování toho, že Syn je odlišný od Otce, je věčně plozen Otcem a vlastní tutéž božskou přirozenost, užíván již dlouho předtím, již Tertuliánem a řadou řeckých Otců.

Aristotelova původního pojetí je vztah jeden z devíti druhů akcidentů, toho, co nenáleží k substanci, ale inheruje v ní. Má však zvláštní postavení, „minimální stupeň bytí“, proto mohl být užít k popisu odlišnosti osob ve svrchovaně jednoduchém božství, aniž by se tím tvrdil rozdíl v esenci.²⁶ Kategorie vztahu byla také zvláště vhodná pro takové užití, protože odlišnost osob je založena jejich vztahy původu, toho, jak nabývají bytí. Pro účely trinitární teologie Augustin vyňal vztah ze sféry akcidentů, čímž učinil významný krok směrem k vztažné ontologii inspirované křesťanským zjevením.²⁷ Jeho vlastní chápání osoby však zůstalo výrazně individualistické a nauka o osobě jako vztahu a představa jediného božského subjektu v jeho díle zřejmě nejsou smířeny.²⁸

Zřetelnější krok směrem k vztažné ontologii osobovosti snad učinili kappadočtí Otcové, zvláště Řehoř z Nyssy. Zatímco Augustin prostě tvrdil totožnost božských osob s kauzálními vztahy, pro Řehoře (následujícího dlouhou tradici řeckých Otců) se vztah mezi Otcem, Synem a svatým Duchem neprojevuje jen věčnými vycházeními osob, ale má i další dynamické aspekty inspirované Písmem, jako lásku, věčné jásání každé osoby v přítomnosti ostatních dvou, oslavování každé osoby ostatními dvěma, dokonalé vzájemné poznání, dokonalé společenství.²⁹ Rozlišuje mezi sdílením substance (κοινότης) a společenstvím osob (κοινωνία). Zatímco západní tradice ztotožnila božské osoby s kauzálními vztahy původu, popsala je jako osoby pomocí jejich jedinečných vlastností a popis jednoty omezila na sdílení společné substance, Řehoř ukazuje, že Otec, Syn a Duch svatý nejsou jen jedinečné soubory vlastností, ale skutečné živé osoby, díky nevýslovnému a nepochopitelnému společenství mezi sebou.³⁰ Takový pojem osobovosti byl však v Řehořově myšlení zřejmě omezen na božství, za Boží obraz v člověku považoval rozumovou duši, jako o osobách o lidech zřejmě neuvažoval. Tento pojem osobovosti také nepůsobil v dalším vývoji západního myšlení.³¹

Pojem osoby, který měl v dalším vývoji západního myšlení nesmírný vliv, byl ražen Boethiem, který definoval osobu jako *naturae rationalis individua substantia*, tedy tím, že existuje skrze sebe (subsistence) neredukovatelným, jedinečným způsobem (individualita) se svobodou činnosti pramenící z její esence (rozumová přirozenost). Boethius sám tento pojem užíval v christologickém kontextu, v trinitární části svého

²⁶ Emery, Gilles, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, s. 91.

²⁷ Hilberath, *Der Personbegriff*, s. 104.

²⁸ Augustinova nauka byla v poslední době podrobena značné kritice, neboť prý zatemňuje odlišnost božských osob a jejich význam pro trojiční teorii i křesťanskou praxi a v argumentaci se opírá spíše o novoplatonskou filosofii než o Písmo, srovnej např. Gunton, C. E., *Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West*, in *The Promise of Trinitarian Theology*, s. 31-57. V dějinné situaci, kdy byl nucen hájit podstatnou jednotu Otce, Syna a svatého Ducha proti těm, kdo ji popírali a podpírali svou argumentaci širokou škálou biblických textů, byla však taková strategie nepopíratelně účinná.

²⁹ Turcescu, L. *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, s. 106-107.

³⁰ Tamtéž, s. 58-59.

³¹ V posledních desetiletích se myšlení kappadockých Otců stalo předmětem rozsáhlého zkoumání, jehož autoři činí zcela protichůdná tvrzení. Někteří je oslavují jako otce zakladatele sociálního trinitarianismu, srovnej např. Plantinga, C. Jr, *Social Trinity and Tritheism*, s. 32-33. Jiní argumentují, že současný sociální trinitarianismus se v podstatných rysech odchyluje od učení kappadockých Otců, srovnej např. Holmes, S. R. *Three Versus One*. Jestliže, jak se zdá, zakládali Boží jednotu nejen společnou činností, jako to dělá současný sociální trinitarianismus, ale i společnou přirozeností, již osoby v dokonalém společenství sdílejí, není snaha jeho představitelů zaštitit svou nauku autoritou Kappadočanů oprávněná.

pojednání, kde by byl zcela nenáležitý, ho neužíval.^{32 33} Definice není ontologicky založena; spíše je logicky odvozena z nejvyššího rodu Porphyriova stromu pomocí diference. Ztotožňuje osobovost s nezávislostí a jedinečností rozumové bytosti.

Zatímco většina západní středověké tradice tuto definici přijímala, Richard od sv. Viktora v úsilí o definici osoby, kterou by bylo možno vztáhnout na Boha i na lidi, vyvinul definici alternativní. V Bohu je jen jedna substance, avšak tři osoby, definovat osobu substancí tedy nelze. Aby ukázal, jak může v jediné substancii být mnohost osob, navrhl Richard zkoumat kvalitu jsoucna (*quale quid*) a jeho původ (*unde habeat esse*). Jeho odpověď na obojí vyjadřuje termín *existentia*, který je podle něj složen ze slov „ex“ a „sistere“ (poněkud pochybná etymologie). Termín tedy znamená jak to, že osoba má bytí v sobě, tak i to, že ho má od jiného.³⁴ Definice je doplněna tvrzením, že toto bytí je nesdělitelné, tedy nemůže být sdíleno jiným, a že se jedná o bytí náležející rozumové přirozenosti. Zároveň Richard ukazuje, že božské osoby nejsou tím, kým jsou, jen díky kauzálním vztahům původu, ale především tím, že vycházejí ze sebe k druhému, vzájemně se sjednocují v lásce. Samy v sobě jsou neúplné, nemohou být samy sebou mimo společenství s ostatními, v němž se vzájemně spoluutvářejí.³⁵

Tak byly oba konstitutivní prvky osobovosti – subsistence a vztaženost – uvedeny do diskursu. V hlavním proudu další západní tradice byl rozvíjen převážně substanciální pól osobovosti a diskuse o lidských osobách chápaných jako individuální substance byla oddělována od diskuse o osobách božských chápaných jako subsistující vztahy.³⁶ Způsob, jímž se osoby vztahují k sobě navzájem, byl předmětem zájmu jen u osob božských, diskuse byla převážně omezena na kauzální vztahy původu, jimiž se osoby vzájemně odlišují. Vývoj chápání božských osob v západní teologii a v katolické tradici i vývoj chápání osob lidských byl tak na nějakou dobu uzavřen.

1.2 Člověk k Božímu obrazu a osoba v antropologii

Člověk jako osobní bytí se stal předmětem reflexe až vcelku pozdě ve vývoji myšlení. Řecké filosofické myšlení bylo převážně obráceno k obecnému a nutnému, zkušenost jedinečnosti, svobody a odpovědnosti člověka nebyla předmětem filosofické reflexe.³⁷

³² Hilberath, *Der Personbegriff*, 108-109.

³³ Tato definice je vlastně nenáležitá i v christologickém kontextu, neboť žádným způsobem neobjasňuje skutečnost dvou individuálních rozumových přirozeností v jediné osobě Slova. Spíše „odráží sebe-porozumění římského aristokrata cítícího se bezpečně ve své nezávislosti a jedinečnosti“. Auer, *J. Person*, Regensburg, 1979, s. 30; citováno v Greshake, G. *Die theologische Herkunft des Personbegriffs*, s. 79.

³⁴ Hilberath, *Der Personbegriff*, s. 116-117.

³⁵ Srovnej Pospíšil, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 376nn.

³⁶ Tomáš Akvinský např. měl za to, že pojem osoby je jeden z mnoha pojmů, které získáváme z poznání tvorů a analogicky vztahujeme na Boha. Že by bylo možné postupovat opačně, tedy vztáhnout poznání zjevujícího se Boha na stvoření a tak prohloubit naše porozumění sobě a světu, neuvažoval. Vytřídil boethiovskou definici pro užívání o lidských osobách, neučinil však žádný pokus smířit ji se způsobem, jímž definoval osoby božské. Ačkoli tedy definoval božské osoby jako subsistující vztahy, nezahrnul vztahy v obecné definici osoby.

³⁷ Coreth, E. *Co je člověk?*, s. 152.

Křesťanství zdůrazňuje význam a nenahraditelnost jednotlivého člověka, avšak ani v křesťanské antice se o lidské osobě neuvažovalo.³⁸ Autoři, kteří utvářeli křesťanské uvažování o Bohu a světě, který stvořil, a promýšleli i postavení člověka, kterého Bůh podle svědectví Písma stvořil, „aby byl naším obrazem podle naší podoby“, byli převážně silně ovlivněni novoplatonismem, který chápal božství jako mysl. Trvali na tom, že svět a lidská duše nejsou nutné emanace, ale svobodná stvoření Boha, který je zcela jiný než svět a jehož esenci nemohou konečně mysli skutečně poznat. Měli však za to, že Bůh je bytostně duchovní, rozumové povahy, a Boží obraz v člověku se tedy nachází v lidské mysli, v rozumových schopnostech duše (tj. v rozumu, svobodné vůli a schopnosti sebeurčení). Až na výjimky odmítali považovat lidské tělo za součást Božího obrazu, protože Bůh je netělesný. Jako křesťané nemohli zastávat názor, že tělo je zlé, jako mnoho jejich současníků, neboť je součástí Božího stvoření a jako takové musí být považováno za dobré. Považovali ho však převážně za zdroj utrpení a nástroj zprostředkující data umožňující poznání. A ačkoli se tvrdilo, že Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, nachází ve stejném verši knihy Genesis jako tvrzení, že je stvořil jako muže a ženu, nepovažovali rozlišení pohlaví a komplementaritu, kterou s sebou nese, za součást Božího obrazu v člověku.

Originální pojetí vytvořil Řehoř z Nyssy. Jako jiní křesťanští platonikové považoval tělo za zdroj protiduchovních sklonů, jejichž hlavním symptomem a symbolem je pohlavní rozrůzněnost člověka, a ptal se, proč – byl-li člověk stvořen, aby byl Božím obrazem a zároveň jako duchovně-tělesný celek – je tento Bohem daný tělesný stav příležitostí pro tolik utrpení a zla. Řehořova odpověď byla, že člověk stvořený k Božímu obrazu podle Gn 1,26 nebyl ani jednotlivý Adam, ani idea či typ člověka, jak navrhoval Filón Alexandrijský, ale lidstvo jako celek, plnost všech lidí, kteří mají přijít, kteří jsou již přítomni Božímu předvedění, jako kdyby tvořili jedno tělo. Bůh předzvěděl Adamův pád a smrt a proto mu dal dar pohlavního rozmnožování, aby tak mohlo být postupně dosaženo pléróma lidství.³⁹ Toto pojetí zřetelně ukazuje hříchem způsobené odcizení člověka jeho vlastnímu tělu i těm, kdo mu měli být pomocí jemu rovnou, které trvá i u těch, kdo byli ospravedlněni Kristem a posvěceni těsným vztahem s Bohem.

Tradicí pojímající Boží obraz v člověku jako substanciální či esenciální podobnost shrnuje Tomáš Akvinský.⁴⁰ Obraz je výhradně duchovní povahy – části člověka, které nejsou mysl, jsou jen Boží stopy jako ostatní stvořený vesmír, lidské tělo se svou schopností hledět vzhůru je stopa duše, která je obrazem Božím. Všechny stvořené věci jsou podobné Bohu tím, že jsou, žijí, ale ty, které chápou (*sapiunt vel intelligunt*), jsou Stvořiteli podobnější než všechny ostatní, protože Stvořitel je Svrchovaná Moudrost, ten, který poznává a miluje sám sebe. Boží obraz v člověku tedy spočívá v tom, že je

³⁸ Vladimír Lossky, znalec učení řeckých církevních otců, píše, že „se dosud nesetkal v patristické teologii s něčím, co by šlo považovat za rozpracované učení o lidské osobě, zatímco učení o Božích osobách neboli hypostasích je vyloženo neobyčejně zřetelně.“ Lossky, V. Theologické chápání lidské osoby, s. 121.

³⁹ Ladner, Gerhart B. The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa, *Dumbarton Oaks Papers* 12, 1958, s. 59-94.

⁴⁰ *Summa Theologiae* I, q. 93.

schopen poznávat a milovat Boha. Ohledně pohlaví Tomáš připouští, že obě jsou stvořena k obrazu Božímu, neboť rozumová přirozenost, která je základem obrazu, se nachází v obou. Také však tvrdí, že v druhotném smyslu je muž podobný Bohu způsobem, jímž žena Bohu podobná není, totiž že muž je principem a cílem ženy, jako je Bůh principem a cílem všech tvorů. Vzájemnost pohlaví ještě nebyla objevena.

Tomáš také zvažoval otázku, zda je člověk podobný Bohu vzhledem k Trojici osob. Podle tradice, na niž navazoval (Augustin, Hilarius), je člověk učiněn k obrazu toho, co je Trojici společné, tedy božské esenci. Tomáš sám vyvozuje, že protože rozlišení osob je vhodné (*convenit*) pro božskou přirozenost, napodobení božské přirozenosti, které se nachází v člověku, nevylučuje, že by člověk zobrazoval Trojici osob, spíše k tomu vede. Toto zobrazování se uskutečňuje v lidském jedinci, jehož duchovní mohutnosti odrážejí vnitrotrojční vycházení. Lidé tedy jsou obrazem Trojice tím, že produkují akty poznání a lásky a mají mohutnosti, které jsou principy těchto aktů. Uvažuje také o pokusech o společenský výklad Božího obrazu v člověku a shledává je absurdní (*prima facie absurdum videtur*), protože to by znamenalo, že jeden člověk je k obrazu jen jedné božské osoby. Také odmítá představu, že Boží obraz se uskutečňuje skrze rozlišení pohlaví, protože se nachází v mysli, která je oběma pohlavím společná.

V novověku byl pojem osoby jako lidského jedince, který se od jedinců jiných druhů odlišuje právě tím, že je osobou, a proto zasluhuje zvláštní zacházení, dále rozvíjen. Významným prvkem definice se stalo vědomí vlastní totožnosti v čase, tak Locke definoval osobu jako „myslící bytost, která má rozum a schopnost reflexe a může uvažovat o sobě jakožto o sobě, též myslící věci, v různých časech a místech“.⁴¹ Z racionality a vědomí totožnosti sebe napříč časem vyplývá odpovědnost za své činy, morální přičitatelnost. Osoby tak začaly být chápány jako racionální, odpovědní činitelé uskutečňující své vlastní záměry. Právě jako takové byly novověkým uvažováním zdůrazňujícím svobodné sebeurčení vysoce hodnoceny, a když Kant stanovil, že osoby narozdíl od věcí mají nepodmíněnou hodnotu, jsou cílem o sobě a zdrojem hodnoty, pouze tím reflektoval a zvyšlil postoje, které byly již běžné.⁴² Z pojetí osoby jako odpovědného jsoucna a zdroje hodnoty, vyplývá také pojetí osoby jako zdroje a předmětu práv a povinností obvyklé v etice a v politické filosofii.

Na druhou stranu, když novověká filosofie odložila představu substanciální duše, otevřela se cesta k chápání člověka z jeho vztahové struktury.⁴³ Hegeliánská myšlenka, že osobní subjekt se plně uskutečňuje jen ve vztahu k druhému, takže jedinečnost a totožnost je vždy vztahově zprostředkována, byla dále rozvíjena personalistickým myšlením v 19. stol. Pojmy osoby a osobnosti se staly ústředním tématem teologické a filosofické reflexe a začala být zdůrazňována společenská povaha lidské osobnosti, která během procesu uskutečňování své možnosti vytváří osobní vztahy s druhými.⁴⁴ Zatímco dříve byl Boží obraz v člověku chápán jako spočívající především v lidské

⁴¹ Citováno podle Danto, A. C. *Persons*, s. 111.

⁴² Danto, A. C. *Persons*, s. 110.

⁴³ Schwöbel, C. *Human Being as Relational Being*, in *Persons, Divine and Human*, s. 141.

⁴⁴ Schwöbel, C. *Introduction*, in *Persons, Divine and Human*, s. 1n.

rozumové přirozenosti, nyní se pozornost obrátila k osobní vztahovosti, která odráží božské společenství. Zatímco hlavní proud středověké západní tradice rozvíjející augustinovské dědictví měl za to, že Boží obraz v člověku je úplný v lidském jedinci, moderní personalistické myšlení začalo klást důraz na to, že lidský jedinec je podstatným způsobem neúplný a potřebuje být doplněn druhými.⁴⁵ Paradigmatem této podstatné vztahovosti chápané jako Boží obraz v člověku se stalo pohlavní rozlišení, neboť muž a žena se stávají plně lidmi ve svém dialogickém setkání.

Pojetí zdůrazňující subsistentní pól lidské osobovosti, které chápe osobu jako toho, kdo je skrze sebe a pro sebe, náleží sám sobě a svobodně sebou disponuje, je dále rozvíjeno a získalo novou plodnost ze setkání s rozmanitými filosofickými školami, které zkoumají způsoby, jimiž vztahování se k objektům přispívá k rozvoji subjektu. Filosofická reflexe osobního bytí člověka tak ve 20. stol. vykristalizovala do dvou základních, zdánlivě nesmiřitelných proudů.⁴⁶ Všechny směry personalistického myšlení se shodují v přesvědčení, že ‚osoba‘ stojí v kontrastu k ‚věci‘, že osobovost je individualita v duchovním smyslu. Každý ze dvou hlavních proudů však zdůrazňuje odlišný ze dvou základních momentů, které osobu utvářejí – substancialitu a vztahovost. Někteří myslitelé (Stern, Scheler, Hildebrand, Guardini, Lersch) chápou osobu jako konstituovanou sebou samou, tedy absolutně, jako oddělené jsoouco, které je v sobě, skrze sebe a pro sebe. Nepopírají význam vztahů pro rozvoj a uskutečňování osoby, nepovažují je však za konstitutivní. Jiní (Hartmann, Buber, Rosenzweig, Löwith, Macmurray) chápou osoby jako radikálně závislé na druhých pro svou konstituci, tedy vztažně, přičemž tato závislost je chápána především, byť ne výhradně, sociálně.

Takové vypovídání o osobě je založeno na lidské zkušenosti se sebou samým, na zkušenosti s bytím lidskou osobou.⁴⁷ Zkušenostní poznání sebe sama člověku umožňuje poznávat některé aspekty toho, jaký je, něco z toho, co je do něj vloženo. Neumožňuje mu však poznat, jaký být má, cíl, pro nějž je stvořen. Tento cíl je sice do přirozenosti člověka vepsán, protože je však člověk v důsledku odmítnutí společenství s Bohem pokřiven ve způsobu, jímž se vztahuje k Bohu, k sobě samému i k ostatním tvorům,⁴⁸ nedovede sám rozpoznat ani svou pokřivenost, ani svůj pravý cíl. Teprve v setkání s Bohem, k jehož obrazu je stvořen, díky jeho osobnímu sebeotevření a sebesdělení, poznává člověk sám sebe, způsob a míru, v níž je jakožto obraz Boha deformovaný, a také cíl, k němuž jej Stvořitel vede.

Zatímco rozmanité novověké sekulární přístupy k člověku zdůrazňují rozmanité imanentní vztahy, v nichž lidské bytosti žijí (k přírodě, ke společnosti, ke kultuře,

⁴⁵ Tak R. J. Illingworth popsal v *Personality – Human and Divine* (1894) lidskou osobu jako „potenciální, neuskutečněnou trojjednost, která ... musí pro doplnění vyjít ze sebe“, a Boha jako toho, „jehož trojjediné prvky jsou věčně uskutečněny, ... společenský Bůh, v němž samém jsou obsaženy všechny podmínky osobního života.“ Citováno v Schwöbel, Ch. Introduction, in *Persons, Divine and Human*, s. 2.

⁴⁶ Srovnej Theunissen, M., *Skeptische Betrachtungen*, s. 461nn.

⁴⁷ K uchopení substanciality osoby člověk dochází tak, že zakouší svou vlastní totožnost v proměnlivosti, svou oddělenost od světa a ostatních jsooucen, zakouší sám sebe jako toho, kdo sám sebe vlastní a může sebou svobodně disponovat. K nahlédnutí vztahové povahy osoby dospívá člověk tím, že si uvědomuje, že jeho vlastní totožnost je vymezována vůči druhým, jimiž je ve svém bytí a konání spouurčován.

⁴⁸ Srovnej Dalfert, I. U., Jünger, E. *Person und Gottebenbildlichkeit*.

k sobě samým jako předmětu reflexe), křesťanská antropologie ukazuje, že lidským bytostem nelze náležitě a úplně porozumět z imanentních vztahů, že určujícím úhlem pohledu, z něž lze porozumět všem ostatním vztahům, je vztah lidstva k Bohu, a že klíčem k porozumění všem vztahům, v nichž lidé existují, včetně vztahu lidstva k Bohu, je vztah Trojjediného Boha k lidstvu.⁴⁹ Protože jednoznačné poznání vztahu Boha k lidstvu je možné jen na základě Božího vztahu k nám ve zjevení Otce skrze Syna v Duchu svatém, zjevení Boha v Kristu je základní pro poznání toho, co znamená být člověkem. Tento názor, který snad byl znovu uveden do teologického diskursu Kalvínem a Lutherem, byl přijat také 2. vatikánským koncilem.⁵⁰

2 Některá možná pojetí osoby

V druhé části práce nejprve představím některé současné přístupy k osobnímu bytí člověka na příkladech paradigmaticky zastupujících hlavní teoretické proudy. Nejprve představím rozvinutý způsob uvažování o lidské osobě vycházející od absolutního pólu pojmu, tedy od subsistence, navazující na západní filosofickou tradici a oplodněný fenomenologickou teorií intencionality vědomí, který ukazuje osobní jáství, vlastnění a určování sebe jako základ možnosti skutečného společenství (2.1). Dále představím způsob uvažování o lidské osobě vycházející od vztažného pólu pojmu, rozvinutý v dialogu s teologií, zdůrazňující sociální rozměr osobního bytí, v němž se jedinec učí být sám sebou, přijímá svou totožnost od druhých, je tím, kým je pro druhé (2.2). Poté představím způsob uvažování o lidské osobě vycházející ze zjevení Boha v Kristu, který umožňuje tato pojetí smířit, neboť ukazuje, že to, co ustavuje totožnost člověka, není ani on sám, ani způsob, jímž se vztahuje k druhým, ale to, jak se k němu tvůrčím způsobem vztahuje a tím jeho subsistenci a možnost vztahovat se zakládá Bůh (2.3).

V následujících kapitolách popíšu hlavní způsoby chápání osoby, k nimž jsem díky studiu dějin tohoto pojmu a některých jeho významných současných pojetí ve světle vnitřního Božího života, jak se nám sděluje v Písmu, v učení církve a v liturgii, došla. Nejprve představím osobu jako toho, kdo dostává darem všechno to, čím je, což mu umožňuje poznávat, k jakému úkolu je povolán, kým může být. Ve světle zjevení Trojjediného Boha v Kristu se jako svrchovaný úkol člověka stvořeného, aby byl Božím obrazem, ukazuje neponechávat si to, co dostal darem, pro sebe, ale učinit to – a tedy sebe sama – darem pro druhé (2.4). Další oddíl je věnován perichoretickému přebývání osob v sobě navzájem, jež je základem neoddělitelné činnosti a jediného bytí božských osob, k němuž jsou pozvány i osoby stvořené. Představím tedy stvořenou osobu jako toho, kdo je otevřen pro přebývání druhého a díky tomu se může svobodně účastnit jeho činnosti i bytí. Ukážu také některé způsoby, jimiž se perichoretické pronikání osob uskutečňuje v časoprostoru (2.5). V posledním oddílu ukážu, jak tato otevřenost pro přebývání božských osob ve stvořených osobách umožňuje osobám stvořeným, aby se podílely na Božím sebezjevování a byly pro sebe navzájem Božím obrazem (2.6).

⁴⁹ Schwöbel, Ch. Human Being as Relational Being, in *Persons, Divine and Human*, s. 143.

⁵⁰ Srovnej Gaudium et spes, čl. 22, in *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*, s. 199.

2.1 Osoba jako nesdělitelné sebevlastnění

Pro představení rozvinutého uvažování o osobě založeného na zkušenosti se sebou a se světem jsem zvolila dílo *Jáství lidské osoby* Johna F. Crosbyho,⁵¹ který podle svých vlastních slov navazuje na západní filosofickou tradici (Platon, Aristoteles, Augustin, Akvinský, Scotus, Suárez, Newman) a v jejím rámci rozvíjí ideu osobního jáství. Tato idea v mnohém závisí na Kantově morální filosofii a také Crosby při svém tázání po osobě vychází od mravního vědomí, „protože první zkušenost osob máme v mravním životě, když chápeme správné a špatné způsoby jednání s lidmi“ (9). Jeho pojetí lidské osobovosti je dále oplodněno Kierkegaardovým existencialismem a fenomenologickou teorií intencionality vědomí, jak ji rozvinul zvláště von Hildebrand. Crosby ukazuje, „jak moderní tradice svobody a autonomie může a musí přijmout ideu přesažnosti k pravdě a dobru, vyrovnat se s obavou z heteronomie a dospět k ideji přesažné autonomie vlastní lidské osobě“ (3). Za cíl si stanovuje ukázat, že jeho „pojetí osobního jáství poskytuje jediný možný základ pro všechny hlubší formy společenství“ (4) a „přispět k porozumění tomu, jak osoby dosahují různých forem přesažnosti“ (5).

Osoba je v tomto pojetí definována tím, že je oddělena od všeho, co není ona sama, „ačkoli osobní bytí je takové povahy, že může existovat jen jako osoby existující spolu s jinými“ (23). To je rozvedeno do čtyř tvrzení, z nichž každé negací zdůrazňuje jiný aspekt toho, že osoba existuje pro sebe a stojí v sobě: osoba je cíl o sobě a nikdy pouhý prostředek, osoba je celek o sobě a nikdy pouhá část, osoba je nesdělitelně svoje vlastní a nikdy pouhý exemplář, osoba náleží sobě a ne jinému. Takový způsob popisu osoby je v souladu se západní metafyzickou tradicí, která definuje osobu jako „skutečnost, která duchovně subsistuje a sama o sobě tvoří svět, relativně nezávislý celek ve velkém celku světa, který stojí proti přesažnému celku, jímž je Bůh.“⁵² „Esence osobního jáství“ (24) vyplývající z jeho zkoumání je podle Crosbyho nezávislost.

Osoby stojí samy v sobě, náležejí sobě a jsou samy pro sebe, ne pro jiného či pro společenství. Jestliže osoba chápe sama sebe ve vztahu ke společenství jako ústrojnou část či jako prostředek budování společenství, vzdává se sebe jako bytosti existující pro sebe sama, poškozuje sama sebe a dovoluje společenství, aby se pro ni stalo zdrojem destruktivní heteronomie. K tomu však nedochází, pokud si osoba uvědomuje, že její bytí jako osoby se nevyčerpává plněním společenských rolí, že je jakožto osoba celek. Společnost či společenství je třeba chápat jako „celek složený z celků“ (17).

Hlavní charakteristikou osoby je v tomto pojetí skutečnost, že v nějakém smyslu nesdílí své bytí s jiným, neboli – jak osobu definuje římské právo - *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*. „Nesdělitelnost“ je sice vztažně negativní charakteristika, která znamená, že osoba nesdílí své bytí s jiným, je to však pozitivní pojem, který vyjadřuje jádro osoby, díky němuž je osoba neopakovatelná a nesdělitelná, podobně jako je „nekonečnost“ pozitivní charakteristika, která vyjadřuje Boží plnost a úplnost, a „nesmrtelnost“ vyjadřuje schopnost trvalého života (42).

⁵¹ Crosby, John F. *The Selfhood of the Human Person* (čísla v závorkách odkazují k stranám v textu).

⁵² Maritain, J. *The Person and the Common Good*, New York, Charles Scribner's Sons, 1947, s. 47; citováno podle Crosby, John F. *The Selfhood of the Human Person*, s. 24.

Nesdělitelnost však není výhradní charakteristikou osob, spíše v nich dosahuje zvláštní dokonalosti. Tak jako osoba má i každé skutečné jsoucní sdělitelnou přirozenost a nesdělitelné bytí, proto je každé skutečné jsoucní neopakovatelné a nesdělitelné, má jistý stupeň jáství, díky němuž je nesdělitelně své vlastní. Kdyby nějaké jsoucní bylo zcela sdělitelné, kdyby nemělo nic, co by bylo nesdělitelně jeho vlastní, nebylo by to konkrétní jednotlivé jsoucní, rozplynulo by se v obecné přirozenosti (44). Snad jen lidské výrobky mohou být zcela sdělitelné, pouhé exempláře (48). Nesdělitelné jáství náleží v nějaké míře každému jsoucní, proto přistupovat například k motýlu jako k exempláři druhu není zcela náležité. Takový přístup totiž nezohledňuje ono jedinečné, nesdělitelné bytí, které motýlu náleží, a proto neumožňuje poznat ho jako takového (47). Nesdělitelné bytí, které v jisté míře náleží každému jsoucní, je v osobním jsoucní díky vědomí pozvednuto k vyšší síle (44). V osobě se tak totožnost se sebou samým a nesdělitelnost, které náleží každému jsoucní, nachází ve zvláštní plnosti.

Nesdělitelnost osoby znamená, že každá osoba má jistou absolutnost, existuje, jako by byla jediná (49), ne snad proto, že by byla izolovaná, ale proto, že má absolutní platnost, že neztrácí na významu vzhledem k velkému množství jiných osob. K osobě nelze přistupovat kvantitativně jako k jednotce, jedné z těch, z nichž se skládá celek. Spíše je osoby třeba chápat jako jednotlivá nekonečna – připočteme-li jedno nekonečno k jinému, přidává mu nekonečně mnoho a zároveň nic (50). Tato absolutnost či nekonečnost osoby, tedy nemožnost, aby byla relativizována jiným v kvantitativním smyslu, spadá v jedno s její nesdělitelností.

Každá lidská osoba se svou absolutností/nekonečností podivuhodně přibližuje svrchované nesdělitelnosti jsoucní, které může existovat jen jako jedno (51). Taková svrchovaná nesdělitelnost spočívá v tom, že jsoucní nesdílí svou přirozenost s jinými, má celou svou přirozenost a všechny její atributy jako nesdělitelně své vlastní, takže nezůstává metafyzický prostor pro jiné jsoucní téže přirozenosti (45). Takováto svrchovaná nesdělitelnost se nachází v Bohu., který se neúčastní božství, nýbrž je své božství, má všechno své božství jako nesdělitelně své vlastní. Se skutečností, že takové osoby, které jsou své božství a mají všechno své božství jako nesdělitelně své vlastní, jsou tři, se Crosby vyrovnává tvrzením, že podle křesťanské víry má každá božská osoba božskou přirozenost, jako kdyby byla jediná božská osoba, tedy že nesdílí božskou přirozenost s ostatními tak, že by ji měla jen částečně nebo byla doplňována jinými, kteří mají božskou přirozenost jiným způsobem (58).

Právě nesdělitelnost je tedy to, čím se lidská osoba zvláštním způsobem podobá Bohu. Podle definice Richarda od sv. Viktora je každá osoba, božská, andělská i lidská, *rationalis naturae incommunicabilis existentia*, to, čím se podobají, je tedy nesdělitelnost existenciální. Bůh je svým vlastním bytím a jednotliví lidé se mu podobají tím, že každý z nich má své vlastní nesdělitelné bytí. Své vlastní nesdělitelné bytí má ovšem každé jsoucní, bez něj by nebylo konkrétním jednotlivým jsoucním. Zatímco však mnohá jsoucní existují (tedy mají nesdělitelné bytí) proto, aby byla konkrétní instancí nějakého obecného druhu, osoby mají nesdělitelné bytí, své nesdělitelné jáství v nesrovnatelně vyšší míře, takže nejsou proto, aby byly instancí druhu, nýbrž samy pro sebe, podobně jako božské osoby nejsou instancí božské přirozenosti.

Podle katolického učení je Bůh nejen svým vlastním bytím, ale také je svou vlastní bytností, náleží mu tedy i nesdělitelnost esenciální. Crosby se ptá, nakolik lze říct, že se lidské osoby zvláštním způsobem podobají Bohu i v tomto ohledu, nakolik jim náleží nesdělitelnost nejen tím, že jsou, ale i tím, co a jak jsou. Každé jednotlivé jsoucno má svou vlastní individuální esenci, tedy jistou míru esenciální nesdělitelnosti. Zároveň se však jednotlivá konkrétní jsoucna podílejí na esenci obecné,⁵³ jsou instancemi toho, co je sdělitelné, vlastní svou esenci tak, že ji v jistém smyslu sdílejí s jinými. To oslabuje kontrast, který je mezi nimi, oslabuje sílu, jíž jsoucno je sebou samým a není jiným. V lidech je i to, co je v nich sdělitelné, tak silně vtěleno do jejich osobní nesdělitelnosti, že jsou v jistém smyslu, jako by byli jediní (např. milovaná žena je pro milujícího muže jakoby jediná žena, 63). Crosby se ptá, zda osoby mají také nějaký esenciální obsah, který přesahuje rozlišení mezi obecnou formou a konkrétní instancí, esenciální obsah, který nesdílejí s jiným, ale zcela ho vlastní způsobem, který vylučuje, aby se na něm podílely osoby jiné (64), tedy jinak řečeno, zda se každá jednotlivá lidská osoba nejen podílí na lidství, ale je jeho poddruhem. To nemůže být dáno neopakovatelností kombinace vlastností v jednotlivci, jak se odráží v genetické informaci, neboť takové kombinace v principu opakovatelné jsou a skutečně se opakují v jednovaječných dvojčatech. Takový zcela nesdělitelný esenciální obsah osob by se musel nacházet na hlubší úrovni a Crosby se kloní k názoru, že podobně jako Bůh je svou vlastní esencí, tak i „každá lidská osoba má něco esenciálního, co může mít, či spíše může být, jen ona sama, co by se navždy ztratilo a zanechalo nenapravitelnou metafyzickou díru, kdyby osoba, která to ztělesňuje, zcela přestala existovat“ (65).

Osoba tedy není žádná její vlastnost ani jejich soubor, ale skutečnost, že existuje tak, že náleží sobě. Protože osoba náleží sama sobě, uniká uchopení, vyslovení. Druhovému definici postihují jen to, co je obecné, sdělitelné, a nesdělitelnost, která náleží každému jednotlivému jsoucnu, se jim vymyká. Zatímco u neosobních jsoucen není jejich nesdělitelné jáství natolik významné, aby se muselo objevit v definici, pro osoby je skutečnost, že náležejí samy sobě, natolik významná, že druhová definice člověka, která nezmiňuje jeho osobní nesdělitelnost, je člověku neadekvátní (59).⁵⁴ To, co je v lidech sdělitelné, to, čím jsou si navzájem podobní, je ovšem nápadné a ve srovnání s osobní nesdělitelností snadno uchopitelné. Proto je i pro toho, kdo si je nesdělitelnosti osoby vědom, obtížné neztratit ji mezi všemi sdělitelnými složkami. Je však třeba o to usilovat, chceme-li se s druhými setkávat způsobem jim náležitým.

⁵³ V tomto rozlišení mezi obecnou a konkrétní esencí se Crosby odvolává na „Essence and Existence“ (Aletheia, I, 1977/78, s. 17-157 a 371-459) Josepha Seiferta, v němž „vysoce originálním způsobem spojuje platónské a aristotelské prvky“ a vykládá, proč něco obecného nemůže vstoupit do skutečného jsoucna jako jeho složka, a zároveň jak se skutečná jsoucna podílejí na obecných esencích (43, pozn. 3).

⁵⁴ Jako příklad takové člověku neadekvátní definice uvádí Crosby definici Aristotelovu, široce přijímanou v západní filosofické tradici, podle níž člověk je živočich rozumový. V tomto způsobu definování člověka se projevuje nedostatečné ocenění konkrétních jednotlivin charakteristické pro řeckou filosofii, která uchopuje sdělitelné části lidské přirozenosti, ale má nerozvinuté chápání toho, co je v člověku nesdělitelné. Neadekvátnost chápání člověka jako osoby v řecké filosofii ilustruje na příkladu Platóna, který navrhuje zabíjet defektní novorozence ne proto, že by měl redukcionistické chápání člověka, že by nedoceňoval jeho duchovní stránku, ale proto, že nedoceňuje nesdělitelné jáství každého jednotlivého člověka a stejně jako všechna jsoucna podřazuje i lidi idejím, jichž jsou instancemi (62).

Náležitým, odpovídajícím způsobem přistupování k druhým není uvažovat o nich jako o instancích obecné přirozenosti, jako o exemplářích využitelných k nějaké práci, jednotkách, jejichž větší počet umožní větší výkon. Proti takovému odosobňujícím způsobům uvažování klade Crosby jistou absolutnost, nekonečnost osob. Jen tehdy, přikloníme-li se k druhému jako k nekonečnu, jako by byl jediný, setkáme se s ním jako s osobou. Takové setkání je počátkem autentické intersubjektivnosti (55).

Vědomí vlastní nesdělitelnosti, vlastní jedinečnosti a neproniknutelné hloubky, a zároveň toho, že druzí mají stejnou osobní nesdělitelnost jako já, umožňuje vstoupit s nimi do skutečného meziosobního sdílení. Jak však může osoba k vědomí vlastní osobní nesdělitelnosti dospět? Podle Crosbyho člověk svou nesdělitelnost, tajemnou absolutnost svého jáství zakouší, když díky usebrání zakouší sebe sama ze svého nitra (105). Čím více přebývá sám se sebou, tím více zakouší sám sebe ze svého nitra a tím více si je vědom své důstojnosti. Na druhou stranu však připouští, že aby osoba mohla rozpoznat sama sebe jako nesdělitelnou, potřebuje, aby jako taková byla rozpoznána druhým. Osoby nejen existují jako nesdělitelné osoby, ale mají hlubokou potřebu být jako nesdělitelné osoby rozpoznávány, „snad ani nemohou skutečně věřit, že jsou nesdělitelné, jsou-li všemi uvažovány jen jako exempláře“ (56).⁵⁵

Díky své nesdělitelnosti osoba není oddělena od druhých, ale vyhlíží druhé, kteří by ji v její nesdělitelnosti poznávali a milovali. Také meziosobní setkání a vztahy jsou nesdělitelné. Nejsou to pouhé exempláře obecných druhů, ale podílejí se na tajemství osobní konkrétnosti, jež vyjadřuje pojem „nesdělitelnost“. A také každá morální situace, v níž se osoby nacházejí, je jedinečná. Podobně také každá dějinná situace se podílí na nesdělitelnosti osob, jež ji utvářejí. Nesdělitelnost osoby zakládá a umožňuje nejhlubší formy meziosobního života a meziosobní vztahy jsou nenahraditelný způsob, jímž se osobní nesdělitelnost vyjadřuje a rozvíjí (57).

Osobní nesdělitelnost, nesdělitelné jáství osoby zakládá její důstojnost, její hodnotu, která je nadřazena všem vlastnostem a dokonalostem, jež osoba může mít (vyjma mravních). Rozpoznání nesdělitelnosti osoby vede k mravnímu závazku ctít každou osobu pro ni samu, ne pro vlastnosti, které sdílí s jinými, které jsou nahraditelné (66).

Kladení subjektu nad vlastnosti, jichž je nositelem, také umožňuje milovat osobu pro ni samu. Zatímco však je možné rozpoznat nesdělitelnou osobní důstojnost každé osoby a každou osobu proto ctít, rozpoznat nesdělitelnou osobní milováníhodnost lze jen u několika osob a jen několik osob lze tedy milovat (67). Rozdíl mezi rozpoznáním důstojnosti osoby a ctěním jejích práv na jedné straně a láskou k ní na straně druhé je podložen naší zkušeností. Podle Crosbyho lze každého člověka rozpoznat jako osobu, a proto ho ctít, milovat jako tuto konkrétní osobu lze však jen osob několik.⁵⁶

⁵⁵ Crosby uvažuje o tom, jak poznáváme osobní důstojnost druhých. Podle něj ke zkušenosti důstojnosti osob docházíme právě tehdy, když s nimi jednáme odosobňujícím způsobem. Své tvrzení dokládá příkladem z Bratrů Karamazových, kde Zosima udeří svého sluhu a vzpomínka na jeho zkrvavenou tvář je počátkem jeho obrácení. Takové pojetí opomíjí skutečnost, že mnozí s osobami odosobňujícím způsobem jednají a jejich důstojnost nezakoušejí, opomíjí, že obrácení člověka je jeho vstřícná odpověď na Boží výzvu.

⁵⁶ Jako možné zdůvodnění tohoto rozlišení uvádí, že by osobní důstojnost, která zavazuje k úctě, mohla být projevem nesdělitelnosti existenciální, tedy toho, že každá osoba má své vlastní nesdělitelné bytí,

Svého jáství, jež ji činí osobou, osoba dosahuje intencionálními akty zaměřenými k předmětu a ještě více tím, že učiní předmětem svých intencionálních aktů sebe sama. Přesažnost k předmětu je základním rozměrem osobního vědomí. Taková přesažnost je umožněna a zdokonalena tím, že osoba je přítomna sama sobě. Když se intencionálně obrací k předmětu vně sebe, obrací se k němu jako ten, kdo je ukotven v sobě. Vychází ze sebe, vstupuje do předmětu a proniká ho. Čím více je osoba přítomna sama sobě, tím více je schopna proniknout předmět, k němuž zaměřuje svou mysl akty poznávání či chtění (85). Osoba může zvýšit míru, v níž je sama sobě přítomna, tím, že se usebere. Takového usebrání a posílení vlastní subjektivity lze podle Crosbyho docílit buď „imanentně“ tím, že se vzdálím od mnohosti věcí, nebo „transcendentně“ tím, že uvažuji o skutečnosti „mezního významu“, jako je Bůh či vlastní smrt (103). Transcendentní způsob usebrání označuje za účinnější a připouští, že plnost usebrání vyžaduje transcendentní zdroje. Usebrání nicméně zůstává výkonem jednotlivce, který „klade sám sebe“ do přítomnosti toho mezního, co má moc ho usebrat.⁵⁷ Usebrání člověka uschopňuje, aby se neztrácel v předmětech a lidech mimo sebe, ale zůstával sám v sobě, když se s nimi setkává, a tak se s nimi mohl setkávat jako s osobami, které jsou cílem o sobě a náleží sobě (98). Když se člověk ve věcech a lidech kolem sebe či ve svých projektech extaticky ztrácí, své osobní jáství naopak ztrácí. Pak místo aby vlastnil sám sebe, je vlastněn jinými jsoucnými a ztrácí schopnost jednat typicky osobním způsobem, tedy skrze sebe (104).⁵⁸

Osobní jednání je projevem osobní nesdělitelnosti, jehož je osoba schopna proto, že má bytí, které je radikálně její vlastní. Proto může dosahovat také jednání, které je zcela její vlastní, a svým svobodným jednáním uplatňovat své nesdělitelné jáství. Jednání je natolik svobodné, natolik nesdělitelně osobní, nakolik není vedeno přirozenými příčinami. Takového jednání skrze sebe osoba dosahuje tím, že porozumí důvodům svého jednání, pozná a přijme jeho cíle a vědomě k nim směřuje. Skutečně osobního jednání je tedy schopna osoba, která si je vědoma cílů svého jednání a nezávisle o ně usiluje. Osoby ponořené ve své sociální skupině (děti, předmoderní národy) jednají v souladu se skupinou, aniž by samy rozpoznávaly cíle svého jednání. Jsou osobami,

zatímco osobní milováníhodnost by byla projevem nesdělitelnosti esenciální, tedy toho, že každá osoba má nějaký esenciální obsah, který je jen její a který tedy nesdílí s nikým jiným (68). Pak by přirozená lidská neschopnost milovat více než několik osob jako tyto konkrétní osoby mohla být důsledkem toho, že naši lásku přirozeně vyvolává esenciální obsah blízký esenciálnímu obsahu našemu.

⁵⁷ Na jiném místě (170) Crosby uvádí, že člověk neshromažďuje sebe sama do sebe svou vlastní silou, ale dostává svou usebranou jednotu jako odraz toho, že se obrací ven v otevřenosti vůči světu, že přesažnost ke světu subjektivitu nenarušuje, ale spíše posiluje. To je však v nevysvětleném rozporu s jeho naléhavým varováním před „špatnou transcendencí“, obrácením se k jiným jsoucnům, jež se stává heteronomií (114). Odpovědí může být, že skutečné přesažnosti člověk dosahuje v zakoušení hodnoty a odpovědi na ni, když přiznává osobám (a jiným jsoucnům) jejich objektivní hodnotu, když odpovídá na dobro, které měří jeho, spíše než že by bylo měřeno jím (178). Když však jako hodnotu potvrzuje něco, co skutečnou hodnotou není, co je jen dobrem pro něj, když na věci hledí jako na relativní dobra vzhledem ke svému uspokojení, pak věci ohýbá k sobě (179) a ony – místo aby mu zprostředkovaly přesažnost – jej pohlcojí.

⁵⁸ Crosby upozorňuje, že Schelerův výraz „extatické ztrácení“, který označuje negativní, odosobňující extázi, by nám neměl bránit rozpoznat zcela pozitivní druh extáze, v níž osoba svrchovaným způsobem žije jako osoba. Tento „pozitivní druh extáze“ blíže neupřesňuje. Snad to znamená vykročení ze sebe k božskému partnerovi, pro nějž je člověk stvořen, zatímco odosobňující způsoby extáze jsou způsoby hříchem pokřivené, modloslužebné, v nichž se člověk vydává něčemu, co není cílem jemu přiměřeným.

avšak osobního jednání jsou schopny jen v malé míře, jejich jednání dosud není reflektované, a tedy není plně jejich vlastní. Osobním jednáním může být i jednání v poslušnosti, nakolik osoba chápe jeho cíle, či alespoň to, proč je ten, jehož poslouchá, hoden poslušnosti. Tím, že si je vědoma cílů svého jednání, může osoba vlastnit své činy a jednáním skrze sebe vyjadřovat své jáství, jež ji činí osobou. Jednání není jen instrumentální prostředek kvůli výsledkům – odráží jáství, z něž vychází, vyjadřuje osobní významy. Osoba je povolána, aby skrze své jednání uskutečňovala významy, které vyjadřují, mimo jiné, to, že je cílem o sobě (113).

Oblast, v níž se osobovost nejvýrazněji ustavuje, je mravní jednání, mravní hodnota osoby je jediná vlastnost, která není nesrovnatelně převyšována skutečností, že osoba je nesdělitelně sama sebou, naopak tuto skutečnost nesrovnatelně převyšuje. Když osoba čelí mravnímu závazku, může určovat sama sebe, uplatňovat subjektivní svobodu. Tím, že závazek uzná a jedná v souladu s ním, volí svou vlastní integritu, která by byla v případě, že by člověk závazku nedostál, vážně narušena. Druzí tedy mají při utváření osoby významnou roli, neboť uplatňování subjektivní svobody v mravním jednání, které osobě zprostředkuje ji samu, se děje buď výslovně k druhým osobám (např. slib) nebo alespoň jako nevysloveně otevřené druhým osobám (např. stud). Proto člověk existuje od samých kořenů svého osobního bytí směrem k druhým a s nimi (119).

Svou subjektivní svobodu však osoba svrchovaným způsobem uplatňuje vůči sobě samé, když v základním aktu svobody volí mezi tím, zda chce být tím já, které je, nebo být tím já, které je, odmítá. Je řada důvodů, pro něž může člověk odmítat být tím, kdo je – tělesnost, nahodilost, sdílení mnohého s jinými, nespokojenost se sebou samým. Právě tak však člověk může odmítat svou důstojnost, velikost, vážnost odpovědnosti (92). Tváří v tvář těmto pokušením může člověk nakládat s celým svým já, neboť osobní jáství se mnohem náležitěji uskutečňuje v přijetí sebe sama, než v odmítnutí. Když osoba sebe sama přijímá, bere se do vlastnictví, činí se svou vlastní a náleží si novým způsobem, zatímco když být tím já, které je, odmítá, odcizuje se sama sobě, stává se pro sebe předmětem, je rozdělená sama proti sobě. Osoba, která se sama sebe zříká, předpokládá, že sama sobě náleží, ale toto své sebevlastnění neuskutečňuje (94). Naopak tím, že volí svou integritu, přijímá se a chce být tím já, které je, uskutečňuje své osobní jáství, bere se do vlastnictví a posiluje své vnitřní zdroje pro jednání k cíli.

Principem uskutečňování osob je podle Crosbyho jejich subjektivní život, osobní jáství člověka se uskutečňuje v jeho subjektivitě, ve vědomé přítomnosti sobě samému. Zároveň si však je vědom, že mnoho možností v člověku se může probudit jen v setkání s druhou osobou, že meziosobní skutečnost není pro osobní bytí nahodilá, ale radikálně je určuje (213). Přijetí tohoto předpokladu mu umožňuje nahlédnout, že když člověk nejhlubším možným způsobem uskutečňuje sám sebe v mravním rozhodování, děje se tak v přítomnosti druhého, Boha, setkání s nímž osobní jáství a subjektivita vyžadují, paradoxním způsobem se s ním pronikají. Že se subjektivita a přesaznost vzájemně zdokonalují, je jedním z nejvýznamnějších témat, která se v textu stále znovu vrací. Je to subjektivita, sebevlastnění, to, že osoby stojí samy v sobě, co jim umožňuje vykročit ze sebe k veškerenství všeho, co je; je to osobní jáství, co osoby uschopňuje přesahovat samy sebe. Osobní jáství (jež osoby uskutečňují vědomou přítomností sobě samým,

ačkoli na ni není převoditelné⁵⁹) se však probouzí a může se vyjadřovat jen v sebe-přesažnosti, nemůže být žito a vyjadřovat se mimo sebezpřesažnost.

Sebevlastnění, přebývání se sebou samým však člověka od druhých neodděluje, naopak usebraný člověk se stává otevřeným pro druhé v té míře, v jaké přebývá sám se sebou. V té míře, v jaké je sám u sebe, v sobě také zakouší hlubokou vnímavost k druhým, která vyrůstá z usebrání, neboť osobní subjektivita je ona hloubka niternosti, kterou se živá bytost otevírá pro absolutní sféru všeho, co je (169). Čím více je člověk usebrán, čím více přebývá u sebe, tím více přesahuje své prostředí a ve středu své bytosti se otevírá Bohu, tím zřetelněji si je vědom božského Druhého, v němž žije a je zakořeněn. Hluboké usebrání tedy odhaluje nejen jáství a samotu, ale také společenskou povahu lidského bytí (118). Tak hluboké usebrání ovšem předpokládá, že člověk sám sebe subjektivně potvrzuje a přijímá. Toho však není schopen, není-li potvrzen a přijat druhými, s nimiž je v takové solidaritě, že jejich odmítnutí tvoří vážnou překážku vlastnímu sebezpřijetí (119), neboť v subjektivitě člověka je přítomna nejistota, základní pochybnost o sobě, která může být nahrazena sebezpřijetím jen ve vztahu k druhým osobám (120). Ta je podle Crosbyho projevem konečnosti lidského bytí.

Teorie zdůrazňuje, že osoba je nesdělitelným způsobem sama pro sebe, náleží sobě, ne jinému. Uznává, že osobní jáství musí být společensky zprostředkováno, i hlubokou solidaritu, která existuje mezi lidskými osobami dříve, než ji zakoušejí. Uvědomuje si také obdivuhodnost osobního sebedarování i rozdíl mezi osobou a přirozeností. Je však utvářena jednoosobní představou Boha, proto za úkol osoby vzhledem k přirozenosti považuje integraci přirozenosti do osoby, učinění toho, co je dáno přirozeností, svým vlastním. Pro osoby je charakteristické, že vtělují svou sdělitelnou esenci do svého nesdělitelného jáství. A Bůh podle Crosbyho „vtěluje Svou esenci do sebe tak silně, že je zcela nesdělitelná v tom smyslu, že je vyloučena možnost druhé bytosti, která by stejným způsobem do sebe vtělovala tutéž božskou esenci“ (248). Božská esence však sdělitelná je; je dokonale sdílena osobami Nejsvětější Trojice, je vzorem, podle něž je utvářeno nedokonalé sdílení časoprostorové. Ve světle trojičního života se nesdělitelné sebezlastnění osoby jeví spíše jako základ aktů sebedarování, ne jako cíl, a přirozenost se ukazuje jako to, co osobě umožňuje sdílet se, stát se darem pro druhého při zachování osobní nesdělitelnosti.⁶⁰

Dalším důsledkem jednoosobní představy Boha, jíž je teorie utvářena, je to, že autor připisuje konečnosti různé aspekty bytí člověkem, které ve skutečnosti dosvědčují, že jsme stvořeni k obrazu Božího Syna, k obrazu osob Nejsvětější Trojice. Bůh je podle Crosbyho popisu „bytost, která své bytí nemá jako darované, ale existuje existencí, která je zcela jeho vlastní“ (247). To, že lidská osoba své bytí zcela jako své vlastní nemá, ale dostává ho od jiného, považuje za projev konečnosti lidského bytí. Jsou však

⁵⁹ Že osoby jsou více než jejich vědomé sebezakoušení, dokládá Crosby mimo jiné tím, že – jak říká Sokrates v dialogu *Gorgias* – být obětí nejstrašnější křivdy je zanedbatelné ve srovnání se škodou, již člověk způsobí sám sobě, když se křivdy dopustí, avšak osoby, které se křivd dopouštějí, často sebe sama jako poškozené nezakoušejí. To však zároveň zpochybňuje možnost přiměřeně přistupovat k lidské osobovosti od mravní zkušenosti – srovnej pozn. 55.

⁶⁰ Srovnej Žid 10,5: „Proto Kristus říká, když přichází na svět: ‚Oběti ani dary jsi nechtěl, ale dals mi tělo.‘“

dva, kteří jsou Bůh, kdo mají své bytí jako darované, dva, kteří jsou Bůh a mají své bytí od jiného. Konečnosti Crosby přisuzuje také skutečnost, že v lidech „mnozí přispívají k rozvíjení nevyčerpatelného bohatství lidství“ a „všichni dohromady představují plnost lidské osobovosti, která by nikdy nemohla existovat pouze v jednom z nich“ (250), tedy že lidé potřebují být doplňováni druhými. Ve skutečnosti je však právě toto stvořeným obrazem Boha, v němž tři přispívají k rozvíjení nevyčerpatelného bohatství božské lásky a společně jsou plností lásky, která by nemohla existovat jen v jedné osobě.

Dalším důsledkem toho, že teorie není informována křesťanským zjevením, je skutečnost, že ačkoli je filosoficky vyvážená, neposkytuje přiměřený výklad hříchu a svobody. Svou subjektivní svobodu vykonáváme tím, že nakládáme sami se sebou, že se rozhodujeme, zda budeme „osobami, které dávají hodnotám, co jim náleží, nebo osobami, které žijí pro to, co je pouze příjemné“. Jestliže osoby nedělají to, co je objektivně dobré, je to proto, že podléhají vábení toho, co je pouze příjemné, takže principem jejich jednání nejsou ony samy, ale podléhají heteronomii přirozených příčin, což „zajisté vysvětluje tíseň svatého Pavla“ (194). Když potvrzují hodnotu a odpovídají na ni tím, že jí dávají, co jí náleží, osoby volí své vlastní štěstí, které je důsledkem přiměřené odpovědi na hodnotu a zároveň ji umožňuje. Aby člověk byl šťasten a volil dobro, musí především rozpoznat a potvrdit svou vlastní důstojnost. Crosby správně upozorňuje, že nerozpoznání vlastní důstojnosti jako osoby je významnou překážkou autentickému sebevlastnění, že osoba, která nechce být tím já, jímž je, je rozdělena sama proti sobě a nemůže žít jako ten, kdo náleží sám sobě, ani jednat skrze sebe. Sklon lidských bytostí k zoufalství, k nespokojenosti se sebou a svou situací však přisuzuje konečnosti lidské existence, zatímco je spíše důsledkem hříchu, odvratu lidí od zdroje a cíle jejich života. Řešení problému nenabízí.

Možným řešením je, že předpoklad osoby, že náleží sama sobě a proto se sama sebe může zřici, je mylný. Stvořená osoba náleží především tomu, který ji stvořil, tomu, který ji za všech okolností zcela přijímá. Stvořené osoby zraněné hříchem toto Boží přijetí odmítají a v důsledku toho odmítají samy sebe. A k přijetí sebe samých, které je nutným předpokladem skutečného sebevlastnění, mohou dospět jen prostřednictvím zkušenosti s tím, že jsou přijaty druhým, jen skrze odevzdání sebe druhému. Tak jako člověk může rozpoznat svou jedinečnost a milováníhodnost jen skrze zkušenost toho, že ho jako jedinečného a milováníhodného rozpoznává druhý, může i sebe sama přijmout jen natolik, nakolik je přijat druhým. Zakusit to, že je druhým přijat, však opravdu může jen tehdy, je-li ochoten se mu odevzdat, je-li ochoten sám sebe se vzdát pro druhého, od nějž pak může obdržet svou integritu, své sebevlastnění. Je to neochota odevzdávat se druhému, zcela se vydávat a tím paradoxně brát do vlastnictví sebe sama, co lidem brání přijímat sebe. Toto nedostatečné sebepřijetí, jež lidem brání skutečně jednat skrze sebe, není (narozdíl od Crosbyho popisu) důsledkem konečnosti lidského bytí, ale důsledkem hříchu, v němž lidé kladou sebe sama jako ty, kdo sebou mohou disponovat, jako ty, kdo jsou sami pro sebe. Důsledky tohoto zranění, jímž je hřích, léčí Bůh odpuštěním. Zkušenost však ukazuje, že i osoby, které přijetí druhých osob včetně Božího přijetí a odpuštění zakoušejí, mohou dlouhodobě setrvávat v odporu vůči Bohu i sobě, který jim znemožňuje přijmout sebe a stát se obdarováním pro druhé.

Crosby obsáhle probírá přesažnost, jíž lidské osoby dosahují tím, že odpovídají na mravní závazek, který rozpoznává jako Boží volání. Nepopírá, že „veškerý hluboký mravní růst má povahu daru, jak tolik zdůrazňoval Scheler“ (230), ale podle jeho podání je odpověď člověka na mravní závazek a jeho výsledná (ne)spravedlnost jeho vlastním výkonem. Mravní dobrota činí osoby dobré jako osoby, a když usilují stát se mravně hodnotnými, usilují vlastnit samy sebe. Tato mravní dobrota, jíž osoba dosahuje, je principem její svrchované blaženosti. A je to naše vlastní mravní hodnotnost, dokonalost a důstojnost, co nás uschopňuje stát se svatými (229, souhlasně cituje Rudolfa Otta). Podle Crosbyho potřebujeme jiné osoby, abychom se stali mravně dobrými a šťastnými, protože právě štěstí vyvěrá ze středu osoby v důsledku její mravní hodnotnosti a většina situací, v nichž čelíme mravnímu závazku, zahrnuje jiné osoby. Je to však jedinec sám, kdo pro sebe dosahuje tohoto štěstí, tím, že odpovídá na závazek přiměřeným způsobem. A je to mravně hodnotná osoba, kdo je zdrojem svého štěstí.

Tento způsob popisování mravního výkonu člověka jako zdroje jeho štěstí odpovídá sice základnímu pojetí osoby jako sebevlastnění, jeví se mi však být v rozporu s dalšími obecnými principy Crosbyho eseje, které jsou podle jeho vlastních slov „otevřeny tomu, aby byly doplněny pravdou o meziosobním [sdílení]“ (123). Podobně jako osoby nemohou rozpoznat svou nesdělitelnost, svou absolutní hodnotu, nejsou-li jako takové rozpoznány druhým (56), jako dostávají pravdu o sobě tím, že sdílejí intencionální akty, jež k nim zaměřují druzí, a pokud tuto pravdu o sobě od druhých nepřijmou, jejich sebevlastnění je neúplné (160), tak také schopnosti přesahovat sebe a odpovídat na mravní závazky nemohou dosahovat samy, musí ji přijmout od toho, kdo je přesahuje, od toho, který je k mravní odpovědnosti volá. Od něj také mohou přijmout ono hluboké štěstí, které zakoušejí ti, kdo žijí v souladu s Boží vůlí.

Přesto tento způsob pohlížení na lidskou osobu vycházející od absolutního pólu a zdůrazňující nesdělitelné jáství osob obsahuje mnohé vhledy, jež jsou pro porozumění stvořeným osobám velmi významné. Pokusím se hlavní z nich představit a ukázat jejich souvislost s Nejsvětější Trojicí chápanou jako základ totožnosti stvořených osob.

Každá lidská osoba je integrální celek, který je sám pro sebe, neboli řečeno teologicky, Bůh ji chce pro ni samu. Tyto celky nejsou izolovány, společně tvoří celek lidské společnosti, jíž je tedy třeba chápat jako celek složený z celků. Podobně je Bůh, tedy společenství Nejsvětější Trojice, zcela jednoduchý celek tvořený třemi svrchovaně odlišnými a přece vzájemně dokonale jednotnými celky, osobami, z nichž každá je svrchovaně sama sebou a tím se podílí na dokonalosti společenství a přispívá k ní.

Za významný považuji také vhled do jisté kontinuity jsoucná při jeho diskontinuitě: všechna jsoucná do určité míry odrážejí nesdělitelnost osob Nejsvětější Trojice, neboť všechna jsoucná mají své bytí jako nesdělitelně své vlastní, proto přistupovat k nim jako k exemplářům druhu není zcela náležité, zároveň však je zřetelně stanoven rozdíl mezi osobními jsoucnými, pro něž je nesdělitelnost natolik významná, že je třeba zahrnout ji do definice, a jsoucnými podosobními, v nichž převažuje to, co je obecné.

Za velmi přínosnou považuji úvahu o esenciální nesdělitelnosti lidské osoby, tedy o tom, že v celku výpovědi stvoření jsou významy, jejichž výlučnými nositeli jsou

jednotlivé stvořené osoby, významy, které se ztrácí, když je jejich nositelům sobectvím druhých znemožněno, aby je vyjádřili.

Osobní nesdělitelnost je také ukázána jako základ jedinečnosti každé situace, do níž vstupují nesdělitelné osoby. Každá situace (morální, dějinná...) je utvářena jedinečnými nesdělitelnými osobami, jež do ní vstupují, je tedy sama jedinečná a nesdělitelná. To umožňuje porozumět modlitbě jako způsobu, jímž Bůh vstupuje do meziosobního sdílení lidí, aby spoluutvářel situace, do nichž vstupují, aby se činil novým způsobem přítomným ve světě utvářeném lidskou komunikací. Ten, kdo žije životem modlitby, se tedy podílí na spoluutváření světa podle Božího záměru, neboť tím, že se modlí spolu s Ježíšem a s Marií v Duchu svatém před Otcovou tváří, umožňuje jim spoluutvářet všechny situace, do nichž vstupuje, všechny situace, na nichž se podílí, včetně dějinné. Protože situace zpětně spoluutvářejí osoby, jež do nich vstupují a učí se z nich, může se ten, kdo přijímá Boží pozvání k modlitbě, také podílet na utváření těch, s nimiž se setkává, prostřednictvím situací, jež jsou spoluutvářeny osobní přítomností Boží.

Rozpoznání osobní nesdělitelnosti představuje Crosby jako filosofický poznatek vycházející z mravní zkušenosti, ačkoli v závěru knihy připouští, že lidská osoba sebe jako osobu nerozpoznává skrze sebe samu, ale částečně skrze svůj vztah k Bohu, skrze setkání s ním, v němž si začíná být vědoma své osobovosti (301). Své osobní jáství, které je podle Crosbyho základem lidské důstojnosti, zakoušíme nepřekonatelným způsobem, když věříme, že nás Bůh poznává, chce, volá jménem, že máme vůči němu zodpovědnost. Když takto hlouběji zakoušíme svou osobovost, rosteme v důstojnosti. Setkání s Bohem nám ukazuje, že jako osoby jsme nesrovnatelně víc, než jsme si vůbec dovedli představit (302) a také to, jak vysokou hodnotu mají všichni ostatní lidé, neboť Bůh volá jménem každého z nich. Snad proto, že osobovost ztotožňuje s nesdělitelností a domnívá se, že když zakoušíme sami sebe jako nesdělitelné a nesouvislé s ničím jiným, zakoušíme se přiměřeněji jako osoby (129), má také za to, že je sice možné rozpoznat osobní důstojnost každého člověka a proto ho ctít, není však možné každého člověka milovat, a považuje to za podložené zkušeností. Podle její zkušenosti se ten, kdo se spolu s Ježíšem a s Marií modlí v Duchu svatém před Otcovou tváří a tak se hlouběji začleňuje do společenství Trojice, v níž je vše sdíleno, učí milovat každého člověka láskou, která přirozenou náklonnost přesahuje, neboť dovede milovat i ty, kteří mu podobní nejsou (srovnej pozn. 56) a přirozenou náklonnost nevzbuzují.

Teorie osobního jáství mi také umožnila docenit, že k tomu, aby člověk mohl skutečně vnímat druhé jako osoby, vycházet k nim, darovat jim ze sebe, musí být nejprve přítomen sobě, vlastnit sebe, což zřejmě pro mnohé lidi není samozřejmé. Když pak lidé, kteří nejsou hluboce ukotveni v sobě, vycházejí vstříc druhým, druzí, kteří jsou ukotveni v sobě pevněji, je mohou pohlcovat a společenství se tak může stávat zdrojem destruktivní heteronomie. Taková zkušenost je založena na zkušenosti se společenstvím, které není ukotveno v Bohu, které se samo stává cílem, božstvem. Jen Bůh může svým působením takové společenství proměnit v církev, vykoupené společenství, které je jeho obrazem. Jednotliví lidé se na tom mohou podílet tím, že dovolí Bohu, aby je ukotvil hluboko v sobě, takže se mohou autonomně utvářet, dávat i přijímat podle Boží vůle a tak se podílet na utváření světa podle Božího záměru.

Za zvlášť přínosnou pro porozumění osobě považuji teorii osobního jednání, již Crosby v hlavních rysech přejímá od Karola Wojtyly. Osoba dosahuje svobodného osobního jednání, jež je výrazem její osobní nesdělitelnosti, tím, že porozumí důvodům svého jednání, pozná a přijme jeho cíle a vědomě k nim směřuje. Když o toto usiluje a integruje sklony přirozenosti do osobního jednání, jímž vyjadřuje osobní významy, pak svým jednáním nejen uskutečňuje své cíle, nejen vytváří výsledky, ale také sděluje sebe. Crosby ve shodě se západní filosofickou tradicí hovoří o jednání skrze sebe, jednání, jež osoba vlastní natolik, nakolik je reflektované, jednání, jímž osoba vyjadřuje své jáství, mimo jiné také to, že je cílem o sobě. Takové plně reflektované vlastní jednání ovšem nemusí být ve shodě se stvořitelem záměrem, nakolik osoba stanovuje jeho cíle sama. Úsilím o plně reflektované vlastní jednání, jehož cíle přijala v dialogu s Otcem, však stvořená osoba může nejen uskutečňovat tyto cíle a sdělovat sebe, ale také vyjadřovat osobní významy přijaté v Duchu svatém skrze Syna od Otce a tak se podílet na tvoření nových způsobů jejich osobní přítomnosti ve světě. Tak se také může účastnit vyjadřování a uskutečňování cíle, jímž není ani ona sama, ani nic stvořeného, ale plné společenství stvořených osob s osobami Nejsvětější Trojice.

Crosbyho stoicky motivovaná argumentace, jejímž určujícím rysem je názor, že každý má ve své moci uskutečnění života v ctnosti, a tedy blaženost, je velmi podnětná, avšak celkově neuspokojivá. Nauku o osobní nesdělitelnosti a důstojnosti představuje jako založenou mravní zkušeností, zároveň však připouští, že rozpoznání vlastní nesdělitelnosti není v moci jedince. Jestliže lidé svého osobního jáství, jež je podle něj základem lidské důstojnosti, dosahují intencionálními akty zaměřenými k předmětu a osobním, zejména mravním jednáním, není jasné, co zakládá osobní důstojnost těch, kdo vědomých intencionálních aktů a osobního mravního jednání nejsou schopni. A zatímco je pravda, že k tomu, aby člověk mohl vykročit ze sebe k druhým, je třeba, aby pevně stál sám v sobě, že tedy rozvinuté osobní jáství je základem všech hlubších forem společenství, tvrzení, že osoby dosahují přesažnosti tím, že vykračují ze sebe k tomu, co je přesahuje, je nedostatečné. Stvořené osoby mohou přesažnost (včetně postupů, které k ní uschopňují) jen přijímat od toho, který je přesahuje.

2.2 Osoba jako způsob bytí pro druhé

Zatímco filosofické způsoby uvažování o člověku vycházející z lidské zkušenosti se sebou samým, s druhými lidmi a se světem nahlíží člověka jako zvláštní druh jsoucná mezi jinými jsoucnými ve světě, jehož osobní bytí je založeno (podle zaměření myslitele) buď vědomím totožnosti se sebou samým v čase (substanciální pojetí) nebo jeho vztahy k sobě, druhým lidem, světu a případně i k Bohu (vztažné pojetí), způsob uvažování o člověku vycházející ze zkušenosti, již lidé mohou učinit s Bohem, který je v Ježíši Kristu oslovuje a sděluje jim svůj záměr s nimi, obě tato pojetí překonává. Zkušenost, již lidstvo učinilo s Bohem sdělujícím se ve svém Slově, totiž ukazuje, že to, co zakládá osobní totožnost člověka, není ani on sám trvajícím v čase, ani vztahy, do nichž během svého trvání v čase vstupuje, ale Boží oslovení, povolání k bytí z ničeho, stvoření, které je zároveň povolání k životu v trvalém vztahu s Bohem.

Pro představení rozvinutého uvažování o lidské osobě utvářenému zjevením trojosobního bytí Boha v Kristu jsem zvolila knihu *Povolání k osobovosti* Alistaira I. McFadyena,⁶¹ v níž rozvíjí podněty trinitární teologie D. Bonhoeffera, J. Moltmanna, K. Bartha. Základními výchozími předpoklady tohoto přístupu je, že totožnost božských osob je založena jejich vztahy k sobě navzájem, a že Trojjediný Bůh je věčný dialog, stálé dění. Jako je totožnost Otce založena jeho vztahy k Synu a k Duchu, tak i totožnosti stvořených osob jsou utvářeny vztahovými a komunikačními vzorci, které je obklopují a zahrnují. Jsou to druzí, kdo nám umožňuje stávat se osobami, které mohou vykonávat jistý stupeň autonomie a svou činností přispívat k různým diskursům a oblastem interakce (ix). Osobní totožnost tedy chápe komunikativně, dialogicky (osoba je utvářena sociální interakcí, oslovením a odpovědí) a dialekticky (osoba nikdy nespočine v konečné jednotě, protože nikdy nepřestává být ve vztahu). Osobní totožnost je v tomto pojetí způsob, jímž se osoba vztahuje k druhým, jímž je pro druhé.

Při tázání se po osobní totožnosti člověka McFadyen reaguje na pojetí, které chápe totožnost lidského jedince jako ustavenou jím samým a vztahy, v nichž žije, jako nahodilé, neurčující jeho totožnost a bytí, na „individualismus, v němž osoba je uzavřený kruh komunikace zabývající se cyklickou orientací na sebe skrze sebe pro sebe“ (26). Je si vědom toho, že v křesťanství existuje silná tradice, že Boží obraz v člověku je vnitřní atribut (rozum, vědomí), a že toto pojetí, podle něž každý člověk je k obrazu Božímu prostě tím, že je lidský jedinec, je významné pro založení lidské důstojnosti, úcty ke každému člověku. Poukazuje však na to, že takové pojetí představuje Boží obraz v člověku jako něco statického a vnitřního, co člověka nevztahuje podstatným způsobem k druhým. Jestliže však Bůh, jehož obrazem má člověk být, není jediný jedinec s určitými vnitřními atributy, ale spíše společenství osob, pak se zdá být náležitější pojímat Boží obraz v člověku vztažně (31).

Biblické svědectví ukazuje Boha Otce, Boha Syna a Boha Ducha svatého ne jako oddělené a nezávislé jedince, ale jako osoby ve vztahu. Teologická reflexe tohoto svědectví podle McFadyena dospívá k tomu, že božské osoby jsou to, co jsou, jen skrze své vztahy s ostatními, jejich totožnosti se utvářejí prostřednictvím druhých a způsobů, jimiž se k nim druzí vztahují. Jejich osobní totožnost jako taková je sice jedinečná a nesdělitelná, osoby si ji však vzájemně darují a od sebe navzájem přijímají ve vztahu a v komunikaci, jen ve vztahu a v komunikaci je osobní totožnost skutečně přítomna (28). Osoby v Trojici dosahují své totožnosti v procesu bytí v druhých a pro druhé. Jejich jedinečné totožnosti jim umožňují vzájemně se pronikat a právě jen v tomto pronikání své jedinečné totožnosti mají. Osobní totožnost a jedinečnost tedy povstávají ze vztahů a společenství s druhými. Vztahy a společenství vyžadují jedinečnost a nesdělitelnost, to, co nemůže být plně sdíleno. I to však vyvěrá ze vztahu a podle McFadyena „je nejlepší to chápat jako formu interpunkce mezi sebou samým a druhými“, jako způsob, jímž osoba je v druhých, s druhými a pro druhé. Osobní bytí tedy znamená žít mimo své hranice v orientaci na druhého, být v druhém a chápat sebe z jeho perspektivy (29).

⁶¹ McFadyen, A. I. *The call to personhood. A Christian theory of the individual in social relationships.*

Stvořením povolává Bůh k plnosti božského života způsobem odpovídajícím tvoru, člověk je povolán k životu, který je stvořeným odrazem trojičního bytí Boha (30). Božské osoby jsou partnery v dialogu a stvořené osoby jsou stvořeny pro totéž. Partneri v dialogu jsou na sobě nezávislí (jinak by komunikace byla zbytečná), zároveň jsou však neoddělitelně svázaní v úsilí o vzájemné porozumění (9). Jako se božské osoby vzájemně pronikají, podobně i stvořené osoby nejsou pouze v sobě a pro sebe, ale jsou jen tak, jak jsou pro druhé. Osobní totožnost tedy znamená komunikační formu, vztahový postoj, který osoba obvykle zaujímá a který přetrvává napříč množstvím vztahů, v nichž osobní bytí dává i dostává (27). Osoby jsou jedinečné středy či subjekty komunikace, jsou jimi však jen skrze svou vnitřní vztaženost k druhým osobám, stávají se osobním způsobem vystředěnými skrze své vztahy s jinými osobními středy, skrze závazky k nim (9). Teorie povahy člověka analogicky informovaná povahou Boha jako Trojice podle McFadyena vede k specifickému chápání individuality jako usazování (*sedimentation*) meziosobních vztahů, které je vnitřně otevřené pro druhé (24).⁶²

Plnost Božího obrazu v člověku tedy podle McFadyena spočívá v tom, že struktury božského i lidského bytí zahrnují dialogické setkání mezi oddělenými, avšak vzájemně vnitřně vztaženými bytostmi (31). To, že jsme stvořeni k Božímu obrazu je ontologická danost, konstatování toho, jak věci jsou, a zároveň ideál, který upravuje osobní a společenské jednání. Struktura Božího obrazu v člověku je tedy ontologická i etická, je možno ji naplnit i pokřivit (18). Lidská bytost není nevztažená substance, ale odpověď na vnější oslovení, na Boží tvůrčí a udržující činnost, jíž Bůh poskytuje člověku prostor pro to, aby se mohl stát jeho dialogickým partnerem. Boží činnost je oslovení, které vyvolává, umožňuje a zasluhuje svobodnou, vděčnou odpověď, a vše, co lidé dělají, vše, co udělají ze sebe, je vlastně odpovědí na Boží oslovení. Ta může mít také podobu vědomého či nevědomého odmítnutí (19).

Dialogické partnerství, které je Božím obrazem v člověku, nemůže být ztraceno, může však být narušeno díky vložené svobodě. Bohem zamýšlený dialog je možný jen, jsou-li partneři svobodní, neboť osobní vztah je setkání dvou či více partnerů, kteří jsou odlišní, do nějaké míry nezávislí a autonomní. Svoboda je tedy předpokladem lidské odpovědi na Boží oslovení a lidská svoboda je právě svoboda odpovědi, v ní a pro ni (20). Boží oslovení určuje strukturu lidské bytosti jako odpovědi, aniž by určovalo její formu a obsah. Ustavuje ontologickou strukturu lidské bytosti jako bytosti vztažné a odpovědné. Odpovědnosti před Bohem se nemůžeme vzdát, bytí ve vztahu k Bohu se nemůžeme vyhnout. Můžeme odmítnout vstoupit do dialogu, odmítnutí je však také odpověď, proto dialogická struktura člověka trvá, i když je úmysl dialogického partnerství udržován jen z Boží strany. Lidská svoboda je tedy omezena na určení formy, již vztah, naše odpověď, nabude. Svoboda znamená, že pozvání k dialogu může být přijato nebo odmítnuto a totožnosti naplněny nebo pokřiveny (22).

⁶² Je pozoruhodné, že výraz *hypostasis*, který řečtí Otcové zvolili pro označení osobní skutečnosti Boha, v jednom ze svých původních nefilosofických významů znamenal usazování se tekutin a výsledek tohoto procesu (sediment), či zobecněně nabytí vnímatelnosti; srovnej Dörrie, H. *Hypostasis*, s. 74 *passim*. Nic nenasvědčuje tomu, že by si této skutečnosti byl autor definující osobu jako výsledek procesu usazování meziosobních vztahů vědom.

Lidský život má nedeforovanou strukturu, když člověk na Boží činnost odpovídá díkyvdáním, náležitou vztažnou strukturou lidské bytosti, v níž může svou totožnost naplnit, je bytí-ve-vděčnosti, které předpokládá, že člověk rozpozná svou neschopnost žít pouze z vlastních individuálních a komunálních zdrojů (21). Naopak k pokřivení Božího obrazu v člověku a tedy k pokřivení jeho totožnosti, k deformovanému uskutečňování jeho možností dochází, když je dialog z lidské strany odmítnut, když člověk klade sám sebe jako absolutní hodnotu, jako zdroj svého blaha.

Lidé nemohou být k obrazu Božímu jako spočívající v sobě, ale jako obrácení k Bohu, neboť Boží obraz a svoboda, která ho provází, nejsou vlastnosti, které můžeme vlastnit sami v sobě; spíše označují způsob bytí ve vztahu, který je umožněn tím, že jsme byli osloveni způsobem, který zamýšlí (*intends*) naši svobodnou odpověď (22). Skrze dialog, k němuž jsme pozváni, se stáváme pravými subjekty a sdílíme osobní bytí. Učíme se být subjekty, osobami, z očekávání a komunikace, které nás obklopují. Naše totožnosti jsou nám zprostředkovány způsobem, jímž nás intendují druzí, který je obsažen v jejich komunikaci. Být samostatným a nezávislým jedincem, autonomním středem činnosti a komunikace se učíme prostřednictvím vztahů, v nichž nás jako autonomní subjekty komunikace intendují a oslovují druzí, především Bůh, neboť veškerá osobní komunikace se děje v kontextu Boží komunikace. Boží jednání s námi nám ovšem může být zprostředkováno druhými, i neuvědoměle (23).

Jako jsou samy v sobě neúplné jednotlivé božské osoby, jsou samy v sobě neúplné i jednotlivé lidské osoby stvořené k jejich obrazu. Gn 1,27 stvoření člověka jako Božího obrazu a jeho stvoření jako muže a ženy neztotožňuje, klade je však do těsné blízkosti a tím umožňuje chápat pohlavní rozlišení jako paradigma pro způsob, jímž je lidstvo k Božímu obrazu. Podobně jako božské osoby nestojí k sobě pohlaví v protikladu, ale v dialogickém setkání, v němž se teprve stávají tím, kým jsou (32). Toto paradigma, jehož význam spočívá ve struktuře odlišnosti a vztahu v dialogickém setkání, kterou obsahuje, je však třeba neztotožňovat s pohlavním stykem a sňatkem, neboť to by bylo výlučné pojetí lidství, upíralo by to lidství a lidskost vztahů těm, kdo takového vztahu nejsou schopni nebo se rozhodli do něj nevstupovat (38). Když chápeme lidský život k Božímu obrazu podle paradigmatu pohlavního rozlišení, nevytváříme tím pohlavní definice. Toto paradigma naznačuje dialogickou povahu lidského života jako obrácení odlišných k sobě navzájem v úplném tělesném i duchovním společenství (39).

Přirozený stav lidské bytosti stvořené k obrazu Boha, který je společenství osob, je, že potřebuje společenství druhých. Jednotlivec je od stvoření v sobě neúplný, potřebuje druhého. Strukturální otevřenost lidské bytosti pro druhého je „sociální refrakce“ její otevřenosti pro Boha (33). Boží obraz v člověku je rozložen v času a v prostoru. Zatímco paradigmatickým případem dialogického setkání jako takového je setkání muže a ženy, proces vzájemnosti, který zahrnuje nejtěsnější formu blízkosti, vzájemné pronikání při zachování jedinečných nezaměnitelných totožností, paradigmatickým případem časoprostorového rozložení Božího obrazu je rodina, v níž se setkávají odlišná pohlaví v odlišných generacích a tvoří společenství. Rodina je paradigmatickým časoprostorovým rozložením obrazu, ne všeobecně platným měřítkem lidského života.

Boží obraz v člověku tedy v tomto pojetí není esence nebo substance, ale vztažná struktura oslovení a odpovědi, odpovědnosti vůči Bohu a druhým (Mc Fadyen rozlišuje vertikální a horizontální rozměr obrazu), která se v dějinách oslovení a odpovědi stále obnovuje a znovu zaměřuje (40). Struktura osobního bytí je ex-centrická, osoby se zaměřují na sebe, jsou samy v sobě vystředěny tím, že skrze závazek k druhým směřují ke skutečnosti druhých. V dialogu, který je obrazem Božího osobního bytí, člověk směřuje k jiným osobním středům a sám se vystředuje interakcí s nimi. Způsob, jímž se vztahuje k druhým, určuje způsob, jehož nabyde jeho osobní vystředění a tedy jeho totožnost. Osoby tedy jsou to, co jsou pro druhé, či spíše jsou takovým způsobem, jakým jsou pro druhé. Osobní totožnost se projevuje a zároveň je utvářena způsobem, jímž se člověk vztahuje k druhým a je pro druhé. Osoba se utváří v komunikaci a vztazích; osobní totožnost znamená způsob, jímž člověk vstupuje do komunikace a vztahuje se k druhým. Osoba je především vzor a pořadač komunikace.

Takové ryze vztažné, komunikativní pojetí člověka je zřetelně nedostatečné, neboť opomíjí substanciální pól osobovosti. Schopnost člověka být samostatným jedincem, autonomním středem činnosti a komunikace se ve vztazích rozvíjí, není však naučená, ustavená vztahy; je osobám dána jako podmínka možnosti vstupování do vztahů. Podle McFadyena „teorie povahy člověka analogicky informovaná povahou Boha jako Trojice povede k specifickému chápání totožnosti jako usazování meziosobních vztahů, které je vnitřně otevřeno druhým i Bohu“ (24). Avšak porozumění Trojici, na němž je tato teorie založena, je neúplné. Zatímco je pravda, že trojiční osoby jsou v druhých a pro druhé, není pravda, že jsou *pouze* v druhých a pro druhé, že „jsou to, co jsou, pouze skrze své vztahy s druhými“ a „jejich totožnosti se tvoří prostřednictvím druhých a způsobů, jimiž se k nim druzí vztahují“ (27). Osoby Nejsvětější Trojice jsou samy v sobě⁶³ právě tak, jako jsou v druhých, a jejich totožnosti jsou právě tak utvářeny tím, *co* jsou, tedy jeden Bůh, jako jsou utvářeny tím, *kdo* jsou pro druhé, tedy svými vztahy k ostatním, kteří jsou jeden Bůh. Podobně jsou naše stvořené totožnosti utvářeny nejen způsobem, jímž se vztahujeme k druhým, ale také substanciálním základem, který nám byl darován.

Přes svou neúplnost vypovídá tento přístup k lidské osobě jako k Božímu obrazu mnoho cenného. Lidská bytost je vždy podle Boží podoby, protože je ustavena Boží předcházející tvůrčí komunikací jako jsoucno-v-odpovědi (22), jako ontologická struktura svobody v odpovědi. Protože je to struktura ontologická, je trvalá, zakládá podmínky bytí ve vztahu. Nakolik je to struktura svobody, je to potenciální struktura vztaženosti a odpovědnosti, v níž mohou vztahy nabývat různých podob. Tato struktura nemůže být zničena, protože se však uskutečňuje ve svobodně utvářených vztazích, může být pokřivena. K pokřivení dochází všude tam, kde lidé nerozpoznávají svou individuální a komunální neúplnost a nedostatečnost (34). Naopak k nepokřivenému, rovnému naplňování možností svobody dochází tam, kde člověk pozván k dialogu přijímá, kde na oslovení a podněty odpovídá vděčností a chválou. K takové vděčné, plně odpovědné existenci k Božímu obrazu nás podněcuje a uschopňuje Boží vykupitelské dílo, které proměňuje naše vztahy a tím naši totožnost.

⁶³ „Neboť jako Otec má život sám v sobě, tak dal i Synovi, aby měl život sám v sobě“ (Jan 5,26).

Protože je tato teorie informovaná křesťanským zjevením, zabývá se také povahou hříchu, který významným způsobem přispívá k utváření těch, kdo mu podléhají. Dialogické pojetí člověka jako „struktury oslovení a odpovědi“ vede k chápání dědičného hříchu jako „pokřivení lidské bytosti skrze narušení vztahů s Bohem a druhými“ (42), odmítnutí Boha a druhého jako vnitřně vztažených ke mně. Podle tohoto pojetí pád člověka představuje touhu ustavovat sám sebe, spíše než být omezeným tvorem, vůli klást sebe sama jako absolutní hodnotu, jíž se poměřuje vše ostatní. Místo aby přijali Boží nabídku dialogického partnerství a tak byli zaměřeni na sebe a svobodní skrze zaměření na Boha, lidé tuto nabídku odmítli a v důsledku toho se vztahují k Bohu a k druhým pokřiveným způsobem. Toto pokřivení „přetrvává a je předáváno prostřednictvím individualizujících socializačních procesů“ (42), takže vytvořit nepokřivené osoby a vztahy se stává lidsky nemožným. Vykoupení je pak chápáno jako obnovení totožnosti prostřednictvím „rekontextualizace, v níž se vztah s Bohem stává absolutně určujícím“ (56).

Je toto pojetí slučitelné s tradičním katolickým řešením, jak je zdokonalil sv. Tomáš a autorizoval tridentský koncil? Podle něj je dědičný hřích privace posvěcující milosti, která je principem nadpřirozeného života. Adam obdržel posvěcující milost neboli spravedlnost od Boha a my jsme ji měli dostat od něj. Jsou-li dialogické vztahy chápány jako ontologicky konstitutivní pro osoby, lze chápat „milost posvěcující“ jako stav bytí v nepokřiveném dialogickém vztahu s Bohem, který Adam ztratil a nepředal ho svému potomstvu. Protože lidské osoby jsou stvořeny, aby byly v dialogickém vztahu se svým Stvořitelem, nepřítomnost tohoto dialogického vztahu znemožňuje, aby se řádným, přímým způsobem uskutečňovaly možnosti vložené do jejich přirozenosti. Nakolik je však takové chápání slučitelné s definicí tridentského koncilu, že dědičný hřích se předává plozením, ne napodobováním? Snad to, že se člověk narodí do pokřiveného vzorce vztahů, brání tomu, aby sám vytvořil nepokřivené vztahy, natolik, že pokřivení není věcí napodobování, ale vrozené nezpůsobivosti.

Celkově je McFadyenův popis lidských bytostí jako vztažných struktur odpovědi neuspokojivý. Je velmi pravdivý, avšak neúplný, neboť opomíjí základní faktory bytí - redukuje bytí osob na jejich vztahy k druhým, opomíjí jejich substanciální rozměr a vztah k sobě samým. Zatímco je pravda, že osoby se stávají vystředěnými v sobě tím, že se zaměřují k druhým, a že odpovědnost k druhým napomáhá integrovat osoby v nich samých, není pravda, že „není žádné já samo v sobě, ale pouze jak je s druhými a pro druhé“ – sebezpřijetí, odpovědnost k sobě samému je pro osobní integritu právě tak významná, jako odpovědnost k druhým. A vztah člověka k sobě samému je dědičným hříchem právě tak narušen, jako jeho vztahy k druhým.

Ale mnoho jsem se od něj naučila. Zvláště vděčná jsem za nový způsob porozumění Kristově oběti, k němuž jsem díky McFadyenově výkladu mohla dospět. Když probírá způsob, jímž bytí pro druhé utváří osobní integritu, podotýká, že tato integrita nemusí být v rozporu s tím, že člověk je manipulován druhými, že v některých situacích může být vhodné podrobit se manipulaci druhých, protože by to byl nejpřiměřenější způsob, jak být teď a tady pro ně (154). To mi umožnilo nahlédnout a docenit Kristovu výkupnou oběť jako svrchovaný způsob bytí vždy a všude pro všechny.

2.3 Stvořená osoba jako Ty božského Já

V latinském starověku byla osoba chápána jako maska, role, něco, co lze přijmout a zase odložit, tvar, který nezasahuje člověka bytostně, který se u jednotlivého člověka v průběhu jeho života může měnit, způsob chování, který lze odložit a nahradit jiným. *Persona* znamenala úhel pohledu, z něž se promlouvá – 1., 2., 3. osoba v gramatice, žalobce, obhájce a soudce, nejrůznější úřady a společenské funkce. Všem kontextům je společné, že *persona* vyjadřuje to z člověka, co stojí na veřejnosti, co je významné vzhledem k druhým. Jako maska ukazuje něco, co je typické, a může být měněna, tak *persona* znamená to z člověka, co je nadindividuální, roli, již hraje ve společenské komunikaci. Jedinec je „osoba“, nakolik představuje nějaký obecný způsob chování, který je nahraditelný, zaměnitelný jiným.⁶⁴ Výjimku podle Seneky tvoří lidé moudří, kteří jako jediní „hrají jen jednoho člověka, my ostatní jsme mnohotvární“.⁶⁵

To ukazuje, že člověk je bytost mnoha možností. Jeho úkolem v životě je však najít pevný tvar, z mnoha možností, které se mu nabízejí, zvolit jednu, již uskuteční. Filosofické způsoby uvažování o člověku chápou lidské sebeuskutečňování jako výkon jedince, jako naplnění jeho vlastních záměrů, či jako funkci lidského společenství. A opravdu, člověk, který svou totožnost omezuje na vztah k sobě a ke světu a mylně chápe bytí sebou jako sebevlastnění, dosahuje svou činností jisté skutečnosti. Nakolik však člověk způsob, jímž se uskutečňuje, stanoví sám, může se míjet se svým pravým cílem, který je založen tím, že je osloven Bohem a povolán ke společenství s ním.⁶⁶ V následujícím popisu způsobu, jímž může člověk jako stvořená osoba dosahovat nejen uskutečnění, ale své pravé skutečnosti, se opírám o stat' Ingolfa Dalfertha a Eberharda Jüngela „Osoba a bytí Božím obrazem“.⁶⁷

Žádný jednotlivý z mnoha dějinných pojmů osoby – funkce (role), nositel funkce, individuum, jedinečné rozumové jsoucno, vztažné jsoucno, subjekt – ani všechny dohromady nemohou postihnout to, co zakládá osobní bytí člověka, jak mu ho odhaluje Bůh v Kristu zjevující sebe a svůj záměr s člověkem, tedy jeho ukotvení ve svobodném Božím příklonu, jímž Bůh člověka oslovuje (a tím zakládá to, co člověk je) a povolává ke společenství se sebou (a tím zakládá to, co člověk být má) (88). Člověk je osoba tím, čím se podobá osobám božským, totiž že pochází od Boha a je určen ke společenství s ním. Osoba není individuum rozumové přirozenosti, protože člověk jako individuum vykládá a tvoří sebe sama svou činností, zatímco jako osoba má své pravé bytí v Božím Slově a tedy mimo sebe (91). Osoba není ani subjekt, protože člověk vždy už je osobou, zatímco subjektem se teprve musí stávat.

Zatímco subjektem, Já, se člověk teprve musí stávat, jako Bohem oslovený stvořený protějšek Stvořitele vždy už je Ty a tím je postaven do rámce společných záměrů, zájmů a úkolů s Bohem (94). Jeho totožnost, jež je založena Božím oslovením a povoláním, se

⁶⁴ *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, s. 29-32.

⁶⁵ Lucius Annaeus Seneka. *Listy Lucilioví* 120,22.

⁶⁶ „Lidská osoba může zradit sebe samu, když se bude vnímat jako soběstačný, do sebe uzavřený subjekt.“ Pospíšil, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 379.

⁶⁷ Dalferth, I. U., Jünger, E. *Person und Gottebenbildlichkeit*.

nemůže vyčerpat jeho já-totožností, již dosahuje nebo může dosáhnout v dějinách svého stávání se člověkem. Své pravé totožnosti dosahuje, sám sebou se stává teprve v Myspolečnosti s božským Já a Ty, ne tehdy, když má sám sebe, ale když odpovídá Božímú nároku na sebe, když odpovídá tomu, že je milován.

Protože je totožnost člověka vždy už předem dána Božím oslovením a povoláním, Božím záměrem s touto konkrétní osobou, nemůže člověk svou totožnost nalézt sám, nemůže ji vybudovat tím, že se bude shodovat sám se sebou ve svých různých vztazích. Jestliže takové totožnosti se sebou samým dosáhne, nepřijímá však sám sebe jako tvora stojícího před svým Tvůrcem, jeho lidství se uskutečňuje neúplně, protože nepřijímá osobní střed svého Božím nárokem kladeného Ty (95). Svou pravou totožnost může člověk nalézt jen uznáním vlastní stvořenosti a uskutečněním stvořeného společenství s Bohem, jež je umožněno vírou v Ježíše Krista jako zjevení lásky, již je Bůh.

Zatímco podle filosofických přístupů k osobě jako zvláštnímu druhu individuální substance je osoba založena právě svou subsistencí a podle přístupů k osobě jako vztažnému jsoucnu (např. Buber) se lidé osobami stávají díky dokonalé vztahovosti,⁶⁸ přístup vycházející z Božího zjevení v Kristu ukazuje, že osoba je založena a může se stávat sama sebou díky tvůrčímu vztahu Boha k sobě, který ji předchází, zakládá a ustavuje, jímž je jí darováno trvání a možnosti, jež může uskutečňovat (subsistence), a jímž je také založena její schopnost vztahovat se ke všem ostatním jsoucnům, jehož prostřednictvím se na uskutečňování možností do sebe vložených může podílet.

Podle Dalfertha a Jüngela se člověk nejen uskutečňuje ve vztazích, ale sám je vztah: vztah mezi Božím vztahem k sobě a svými vztahy k sobě, světu a Bohu; tento vztah, který člověk nemůže sám ani založit ani zaručit, ho činí osobou (95). Domnívám se, že člověka činí osobou Boží vztah k němu, tedy to, že je Bohem milován a pozván ke společenství – to je to, co zakládá lidskou osobovost, lidskou podobnost osobám Nejsvětější Trojice, to, co je bez ohledu na to, zda a jak je člověk schopen možnosti vložené do něj Stvořitelem uskutečňovat, to, co trvá, i když člověk svou stvořenost, závislost a z ní pramenící důstojnost nepřijímá. Formulaci, že člověk je vztah mezi Božím vztahem k sobě a svými vztahy k sobě, světu a Bohu, rozumím tak, že aby se člověk uskutečňoval jako osoba pravdivě, je třeba, aby jeho vztahy k sobě, světu a Bohu byly v souladu s Božím vztahem k němu, který jeho totožnost zakládá. Tvrdit, že tento soulad člověka činí osobou, však považuji za nenáležitě – osobami jsou a zůstávají i lidé, kteří vztah k sobě, světu a Bohu vědomě uskutečňovat nemohou, i ti, kteří tyto vztahy uskutečňují způsobem neodpovídajícím Božímú vztahu k sobě, způsobem pokřiveným. To, co ustavuje osobní bytí člověka, je Boží láskyplné oslovení a povolání, jež zakládá možnost vděčné lidské odpovědi, není jí však podmíněno.

Že člověk je především Ty kladené nárokem druhého a teprve postupně se může stávat Já, které se vůči nárokům vymezuje nebo je potvrzuje, je patrné i ve stvoření. Člověk je nejprve osloven druhými (rodiči, vychovateli, cizinci) a ze způsobů, jimiž se k němu vztahují, z jejich očekávání se učí, kým může být. Teprve když se naučí být Ty

⁶⁸ *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, s. 138

druhých, když si osvojí komunikační vzorce, jimiž se druzí sdělují, může se sám stát Já, které se podobnými prostředky sděluje. Jen tím, že se naučí být Ty druhých, kteří se různými způsoby vztahují k sobě, světu a Bohu a tak uskutečňují něco z možností do nich vložených, se stvořená osoba může stát Já, které se nějakým způsobem vztahuje k sobě, světu a Bohu a tak uskutečňuje něco ze svých možností. Zatímco plnosti svých možností, své pravdivé totožnosti může osoba dosáhnout jen tak, že potvrzuje Boží nárok na sebe, vůči nárokům a očekáváním stvořených druhých se musí vymezovat. Zatímco osoby Nejsvětější Trojice věčně dokonale jsou samy sebou ve vzájemném sebedarování, díky němuž jsou dokonale sjednocené a zároveň svrchovaně odlišné,⁶⁹ osoby stvořené musí svou totožnost během své časoprostorové existence teprve nalázat. Nejprve se učí být Ty druhých lidí, aby se prostřednictvím vymezení se vůči jejich nárokům mohly stát samy sebou, určitým Já. Aby se však mohly stát samy sebou pravdivě, tak, jak to odpovídá stvořitelskému záměru, musejí se naučit být Božím Ty – naučit se naslouchat Bohu, osvojit si komunikační vzorce, jimiž se sděluje, porozumět jeho nárokům a potvrdit je. A jako se být Ty druhých lidí učí prostřednictvím zkušenosti se způsoby, jimiž je druzí oslovují, mohou se naučit být Božím Ty jen prostřednictvím zkušeností se způsobem, jímž každého člověka oslovuje Bůh – s Ježíšem Kristem. Pokud tento způsob oslovení, tento Bohem kladený nárok na sebe přijmou a ztotožní se s ním, mohou se teprve pravdivě stát tím, kým podle stvořitelského záměru mají být.

Domnívám se tedy, že tvrzení, že ten „kdo následuje Krista, dokonalého člověka, sám se stává více člověkem,“⁷⁰ je třeba chápat tak, že v následování Ježíše Krista umožněném vírou v něj, jež je prvotním Božím nárokem na člověka,⁷¹ se člověk učí stávat se člověkem tak, jak ho Stvořitel zamýšlel. Nejde tedy o to, že by se stával člověkem, osobou, sebou samým „více“ – vždyť člověkem vždy už je tím, že je jako takový stvořen, osobou vždy už je tím, že je osloven a povolán ke společenství osob božských, sebou samým se stále učí být. Avšak když naslouchá Božimu oslovení, jímž je Ježíš Kristus, a v úsilí o následování se od něj, který je Pravda, učí, stává se sebou samým, osobou, člověkem pravdivěji, neboť potvrzuje Boží nárok na něj kladený a tím umožňuje Bohu, aby ho sám vztáhl k sobě tak, jak ho chce mít.

V tom také spočívá osvobození, jež Bůh v Ježíši Kristu lidem nabízí: zatímco lidé žijící bez Krista usilují uskutečňovat poslední význam života prostřednictvím morálního úsilí a činnosti,⁷² Bůh v Kristu nabízí lidem možnost, aby se stali pravdivými, dobrými podle jeho stvořitelského záměru tím, že se nechají skrze Krista vztáhnout k Bohu tak, jak jim to on sám umožňuje. Tím jsou osvobozeni od nutnosti uskutečňovat sami sebe a mohou se svobodně podílet na způsobu, jímž je – svá Ty – uskutečňuje Bůh.

⁶⁹ „...trojiční paradox, že maximum jednoty je zároveň maximem diference a maximem vlastní identity, kterou osoba ve vztahu dostává od druhého, a tak druhému zároveň umožňuje, aby byl více sám sebou, a to vše právě dynamickým bytím ve vztahu.“ Pospíšil, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s.398.

⁷⁰ Gaudium et spes, čl. 41, in *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*, s. 214.

⁷¹ „A to je jeho přikázání: věřit jménu jeho Syna Ježíše Krista a navzájem se milovat...“ 1 Jan 3,23.

⁷² Srovnej GEKE (Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa). *Gesetz und Evangelium. Eine Studie, auch im Blick auf die Entscheidungsfindung in Ethischen Fragen*. Frankfurt a. M.: Lembeck, 2007, s. 72, citováno v *Lidská práva osob s postižením, nevyléčitelně nemocných a umírajících*, s. 311.

2.4 Osoba jako dar a úkol

Když se křesťanští myslitelé tázali, co znamená, že člověk je stvořen k Božimu obrazu, odpovídali ti z nich, kteří vycházeli z řecké filosofické představy Boha jako ryziho myšlení, že člověk se podobá Bohu svou rozumovou přirozeností, svou schopností poznávání a sebeurčení. Ve světle tajemství vnitřního života Trojjediného Boha zjeveného v Kristu a skrze Krista se však tato představa jeví být nenáležitá. Bůh otevírající a darující sebe sama lidem v Ježíši Kristu se neukazuje jako svrchovaně poznávající a nezávisle sám sebe určující. Ježíš se naopak představuje jako ten, kdo vše, co dělá, dělá v plné a vědomé závislosti na Otci⁷³ a pod vedením svatého Ducha,⁷⁴ jako ten, kdo svrchovaně miluje a dává svůj život za mnohé. Vzhledem k tomu se rozumová přirozenost, jíž je člověk obdarován, jeví spíše jako jedna z podmínek toho, aby mohl být Božím obrazem, než jako obraz sám, jako jeden z darů, jež člověk dostává, aby mohl naplnit úkol, jenž je mu uložen tím, že je stvořen - podílet se na zjevování Boha.⁷⁵

Už svou samou existencí, nezrušitelným tajemstvím, jímž je sám sobě, poukazuje člověk na Toho, jenž svobodným sdílením svého tajemství sebesdělující tajemství člověka umožňuje. Navíc je člověk výslovně pozván, aby se svým životem na Božím sebezjevování podílel. Jak se však může podílet na zjevování Toho, jemuž je svět a člověk sice podobný, jenž je však zároveň zcela jiný,⁷⁶ oddělený, svatý?

Stvořením nové osoby, tím, že ji povolává k bytí, jí Bůh daruje vše potřebné, aby se mohla stát účastníkem společenství lásky, jímž je Bůh, podle podoby osob Nejsvětější Trojice. Zároveň jí tím svěřuje úkol, aby se podílela na časoprostorovém zjevování tohoto společenství, aby (spolu s dalšími stvořenými osobami) byla jeho obrazem.⁷⁷ Tento úkol však člověk nemůže naplnit sám, odděleně od Boha. Setrvává-li v oddělení, zůstává sice obdarován, uzpůsoben k tomu, aby Boha zjevoval, dělá to však pokřiveným způsobem, stává se karikaturou. Úkol uložený mu stvořením, tedy zjevovat přesažného Boha, může člověk naplnit jen tehdy, když v součinnosti s ním stále uskutečňuje svou schopnost sebezpřekročení, když stále vychází, či spíše se nechá vyvádět ze sebe, a tím se podílí na uskutečňování možností vložených do něj Stvořitelem.

⁷³ Srovnej např. Jan 8,28 „sám od sebe nečiním nic, ale mluvím tak, jak mě naučil Otec“.

⁷⁴ Duch svatý v evangeliích nepromlouvá, je však výslovně zmiňován jako přítomný ve všech důležitých bodech Ježíšova působení – při vtělení, při obětování v chrámě, při křtu, na poušti v pokušení, při zahájení veřejného působení, v dialogu s Otcem (Lk 10,21), při setkávání s učedníky (Jan 20,22). Tato skutečnost, totiž že celé Ježíšovo působení je spoluutvářeno Duchem, se nezdá být v katolické tradici, která chápe Ježíšovo lidství spíše jako utvářené věčným Slovem, dostatečně vyjádřena. Já sama jsem význam působení svatého Ducha v utváření mého života docenila díky seznámení s reformovanou tradicí, která zdůrazňuje Ježíšovo lidství a popisuje následování Krista jako připodobnění se jemu v ustavičném dialogickém vztahu s Duchem svatým.

⁷⁵ Obraz to, čeho je obrazem, napodobuje a zjevuje a zjevující obraz je součástí dokonalosti toho, co zjevuje. V tomto smyslu je úkol zjevovat Boha, jenž je svěřen stvořeným osobám, podílem na bytí Syna, jenž je pravým zjevitelem Boha. Zároveň je každá stvořená osoba prostorem pro to, aby se vnitrotrojční sebesdělování a sebezjevování stávalo novým způsobem přítomné ve světě.

⁷⁶ I tato skutečnost nalézá vyjádření v mnohosti stvořených osob – jako je Bůh zcela jiný než svět a zároveň je mu svět podobný, tak je každý člověk zcela jiný než každý jiný a zároveň jsou si podobní.

⁷⁷ Srovnej 3.1, 2.6.

Stvořitelství obdarování, jež stvořené osobě umožňuje podílet se na nestvořeném společenství lásky a na jeho zjevování-sdělování dalším osobám, zahrnuje celou lidskou přirozenost, která je pro toho, kdo ji dostává, darem a zároveň výzvou, aby se podílel na rozvíjení možností v ní obsažených. Toto obdarování, které obdarovanému umožňuje, aby se v součinnosti se Stvořitelem stával jeho obrazem, zahrnuje i) vtělenost, která je prostorem pro setkávání, sdílení, poznávání, rozhodování, zjevování, ii) vztahovost, která je podmínkou možnosti poznávání světa i sebe a podmínkou možnosti mravního zrání,⁷⁸ iii) racionalitu a iv) svobodu, jež společně umožňují mravní proměnu, která je podmíněna proměnou kognitivní⁷⁹ a ochotou poznané uskutečňovat, v) tvořivost, jež poukazuje na Stvořitele, jenž plodí bytosti stejné přirozenosti a tvoří bytosti jiné přirozenosti, vi) povolání ke svatosti,⁸⁰ vii) způsobilost stát se příbytkem Boha, jenž je přebývání osob v sobě navzájem. To je dáno a ve společenství s druhými se postupně rozvíjí a uskutečňuje. Plnosti možností, pravdivého rozvinutí podle tvůrčího záměru Stvořitele však může být dosaženo jen v následování Krista,⁸¹ které se uskutečňuje i) v těle, které je podmínkou možnosti být Kristem osloven, ii) v osobním vztahu k Otci skrze Krista v Duchu svatém, v němž učedník nalézá svou totožnost, která je založena vztahem Otce skrze Krista v Duchu svatém k němu, iii) v studiu a rozlišování, iv) v každodenním rozhodování, v) v otevřenosti pro proměnu a účastí na utváření sebe, vi) v ochotě k oběti a vii) ve službě a spoluuutváření církve.

Vrcholnou možností obsaženou ve stvořitelství daru přirozenosti je možnost učinit právě tuto přirozenost darem pro druhého, poskytnout sebe sama, všechno to, čím jsem, jako prostor pro přebývání druhého, zcela se vydat, vyjít ze sebe, neponechat si nic. Právě takovým způsobem jsou osoby Nejsvětější Trojice, které věčně jsou samy sebou a zároveň se takovými stávají skrze činnosti plazení a vydechování, jimiž darují druhým vše, čím jsou, a nic si neponechávají. A v dokonalém odevzdání všeho toho, čím jsou, dokonale jsou tím, kým jsou. Osoby stvořené, které se tím, kým jsou, stávají postupně, když se ve vztazích k druhým učí užívat možností do nich vložených a rozvíjet je, mohou ve svých konečných, omezených životech tuto vrcholnou možnost uskutečňovat vždy jen konečným, omezeným způsobem. Ve vztazích k jiným stvořeným osobám mohou dávat ze sebe, tedy z času, schopností, prostředků, jež jsou jim darovány, a tím více ze sebe nalézat a uskutečňovat. Ve vztahu k Bohu mu mohou dát k dispozici celou svou přirozenost, již jim daroval, a tím mu umožnit uskutečnit možnosti do nich vložené nejlepším možným způsobem. Po dobu trvání tohoto konečného života však také setrvávají samy v sobě, přirozenost darovaná jim Stvořitelem zůstává jejich vlastní. Možnost plně se připodobnit osobám božským, zcela se vydat druhému a neponechat si nic, mohou stvořené osoby naplnit až konečným vyjitím ze sebe, jímž je smrt.

⁷⁸ Neboť mravní rozhodování, jež osobu utváří, se děje ve vztazích, srovnej 2.1, s. 22.

⁷⁹ Srovnej Řím 12,2.

⁸⁰ Svatost je kategorie ontologická (vztahová) i morální. Náleží Bohu, tvorové se svatými stávají skrze svůj vztah k svatému Bohu, svatost tvorů tedy není jejich vlastnost, ale vztah k Bohu, náležení do Boží sféry, jež se obvykle ustavuje kultem (srovnej Benko, S. *The Meaning of Sanctorum Communio*, s. 70). Zároveň jsou ti, kdo do Boží sféry náležejí, vyzýváni, aby byli „svatí v celém způsobu života“ (1 Pt 1,15).

⁸¹ Srovnej 2.3.

Smrt také je (či spíše může být) svrchovaně osobním činem, dokonale osobním jednáním, neboť nevytváří žádné výsledky, není žádným způsobem instrumentální. Smrt je jednání, jímž člověk neuskutečňuje žádné vlastní cíle, avšak nejintenzivnějším možným způsobem vyjadřuje osobní významy, sděluje sebe. Zároveň je to jednání, jímž člověk (ať reflektovaně či nikoli) vyjadřuje skutečnost, že cílem člověka není on sám, ale Bůh, ten, který mu daroval všechno to, co může nyní odevzdat a tak dovršit svou podobnost Božímu Synu, jenž vše, co má, dostává od Otce a vděčně mu to navrácí. K tomu dochází, ať si toho stvořená osoba, která smrt podstupuje, je vědoma či není. Pokud si osoba je vědoma své stvořenosti, darovanosti svého bytí, může porozumět své smrti jako cestě k navrácení všeho toho, co jí bylo darováno, Stvořiteli a k dovršení svého bytí v něm. Když pak vědomě spolu s Kristem usiluje o to, aby se toto navrácení uskutečnilo ve vděčnosti, stává se smrt jejím vlastním svobodným činem, jímž dokonale bere do vlastnictví sebe sama a díky tomu se také dokonale sděluje.

V tomto smyslu se smrt jeví jako nejvlastnější úkol stvořené osoby uložený jí tím, že je stvořena, aby byla Božím obrazem, neboť právě ve smrti se stává nejpodobnější božským osobám, které se sobě vzájemně zcela vydávají, které jsou tím, kým jsou, v dokonalém odevzdání, darování toho, čím jsou. Stvořená osoba má po celou dobu svého života řadu úkolů, v každém období jiný. Na míře odpovědnosti, s níž k jejich naplňování přistupuje, závisí její zrání, které se uskutečňuje v odpovědnosti k druhým i k sobě. Mravního zrání může stvořená osoba do jisté míry dosahovat bez vědomého společenství s osobami Nejsvětější Trojice, když přijímá a naplňuje mravní závazky k druhým stvořeným osobám a k sobě. Naplnit své poslední určení, svůj svrchovaný úkol, tedy učinit svou smrt svým vlastním svobodným osobním činem, jímž skrze vděčné sebeodevzdání plně vezme do vlastnictví sebe, však může jen, přijme-li Boží sebezjevení v Kristu za normu svého života, neboť to, co člověk podstupuje, se může stát svobodným osobním jednáním, pokud porozumí jeho důvodům, pozná a přijme jeho cíle a vědomě k nim směřuje. A porozumět své smrti jako účasti na věčném sebedarování Božího Syna, jímž vděčně navrácí Otci vše, co od něj přijal, přijmout podobnost Kristu jako cíl svého života a vědomě k němu směřovat může člověk jen tak, že přijme Boží oslovení, jímž je Ježíš Kristus, a učí se z něj.⁸²

Rozumová přirozenost, schopnost poznávání a sebeurčení tedy sice není to vlastní, čím je člověk Božím obrazem, je však jedním z prostředků, které člověku umožňují Božím obrazem, časoprostorovým zpřítomněním Boha, se stávat. Umožňuje totiž člověku poznávat zjevujícího se Boha, jemuž je elementárním způsobem podoben, a svobodně zaměřovat svůj život tak, aby se mu stával podobným více. Větší podobnost pak umožňuje lépe poznávat, dokonaleji přijímat Boží sebesdílení, jímž se člověku otevírá a dává poznat. Rozumová přirozenost užívaná k přijímání Božího sebesdílení pak v určitém kulturně-dějinném kontextu může člověku napomoci, aby porozuměl,

⁸² To neznamená, že by osoby, jež Boží zjevení v Kristu během svého života bez vlastní viny nepřijaly, nemohly být spaseny. Učinit svou smrt svým vlastním činem však mohou jen v určité omezené míře, v níž mohou porozumět smrti jako završení života a jako přechodu. Učinit svou smrt svým vlastním svobodným činem proto, že porozumí jejímu cíli, jímž je dokonalé spodobení s Božím Synem, jenž vděčně navrácí Otci vše, co od něj dostává, a právě tím je sám sebou, mohou jen v Kristu a skrze Krista. Buď veleben Bůh, který daruje prostředky k uskutečňování úkolů, jež ukládá.

že osoby Nejsvětější Trojice jsou tím, kým jsou, právě proto, že se toho, čím jsou, tedy své přirozenosti, vzdávají ve prospěch druhého, činí ji - a tím samy sebe – darem, a že on sám je povolán, aby se právě v tomto osobám Nejsvětější Trojice připodobnil, na své přirozenosti, která je podle mnoha filosofických systémů zdrojem lidské důstojnosti, nelpěl, svobodně ji odevzdal a tím dospěl k důstojnosti mnohem vyšší, k důstojnosti Božího obrazu, důstojnosti toho, kdo se svobodně podílí na společenství těch, kdo se sami sebe pro druhé vzdávají, kdo milují do krajnosti.

2.5 Osoba jako prostor pro druhého

Je-li člověk stvořen, aby byl Božím obrazem, pak je Bůh v plnosti to, co stvořené osoby jsou a jsou povolány být konečným způsobem. Proto je při nalézání toho, jak člověk je a může být Božím obrazem, třeba vycházet z toho, jak je Bůh sám v sobě.

Ve svém vnitřním životě se osoby Trojice zcela pronikají, jsou svrchovaným způsobem v sobě navzájem. Každá je zcela a nesdělitelně sama sebou, zároveň jsou však každá zcela v druhých dvou. Tím, že je zcela v druhých, je osoba zároveň zcela sama v sobě. Toto dokonalé vzájemné společenství také zakládá neoddělitelnost osob Nejsvětější Trojice v jejich činnosti i jejich jediné bytí. Podobně jsou také stvořené osoby uzpůsobeny k tomu, aby se mohly stát součástí společenství Trojice založeného vzájemným pronikáním osob. Jsou tedy strukturovány tak, že jsou otevřené pro vzájemné přijetí a pronikání, pro přebývání v sobě navzájem s osobami božskými, aby se tak mohly stát účastnými díla, jež osoby Nejsvětější Trojice společně konají, i jediné bytí, jímž ve vzájemném pronikání jsou.

Jako je stvořený chléb sám chlebem, je i stvořená osoba sama osobou. Stejně jako chléb je však stvořená osoba otevřená tomu, aby v ní mohl přebývat božský Druhý a učinil ji neoddělitelně účastnou jeho díla, jeho sebesdělování. Tuto schopnost mají v zásadě všechny prvky stvoření – jesličky, voda, kříž – stvořené osoby se však mohou stávat prostorem Božího sebesdělování vědomě a tak se svobodně podílet na Božím díle začleňování jich samých i druhých stvořených osob hlouběji do společenství Trojice. A svobodnou vědomou účastí na Božím díle se otevírají účasti na Božím bytí, účasti na nestvořeném životě Trojjediného Boha, kterou jim Bůh chce darovat.

Zároveň jsou stvořené osoby otevřené pro přebývání v sobě navzájem i s osobami stvořenými.⁸³ Osoby božské jsou v sobě navzájem svrchovaným způsobem, protože se sobě navzájem zcela vydávají a vzájemně se dokonale přijímají. Stvořené osoby jsou schopny vzájemného pronikání s božskými i stvořenými druhými v takové míře, v jaké se vzájemně přijímají, a vzájemně se přijímají v takové míře, v jaké jsou ochotny se

⁸³ Perichoretické pronikání osob Nejsvětější Trojice je také vzorem vzájemného pronikání a přebývání v sobě navzájem mnoha podosobních jsoucen, jako jsou ekosystémy a jejich jednotliví účastníci, i útvarů společenských a kulturních, jako rodina, stát, kultura. Vzájemné pronikání a přebývání stvořených osob v sobě navzájem nabývá také pokřivených podob utvářených hříchem, když se vzájemně pronikají svobodní tvorové, kteří nejsou pevně ukotveni v nestvořeném společenství Trojice, jak je to zřetelně patrné v totalitních společenských zřízeních či ve vztazích nadvlády a závislosti, jež lze často pozorovat tam, kde by mělo být přátelství a láska. To však není předmětem této práce.

druhému odevzdat. Pro svou konečnost jsou lidé odevzdáni se druhému, přijetí druhého a pronikání se s ním schopni jen v omezené, konečné míře, pro svůj hřích, v němž kladou sebe sama jako měřítko všech věcí, jsou k tomu také málo ochotni. Připojením se ke Kristu, který se Otci i všem bratřím a sestřám vydává zcela, však mohou svou schopnost vydávat sebe a díky tomu přijímat druhé a vzájemně se s nimi pronikat posilnit, mohou se více stát tím, čím mohou být, tedy prostorem pro druhé.

Vzájemné pronikání stvořených osob se uskutečňuje způsobem duchovním a také způsobem tělesným, který duchovní pronikání zpřítomňuje v časoprostoru a zároveň ho podporuje, zdokonaluje.⁸⁴ Základním reálným symbolem vyjadřujícím a sdělujícím v časoprostoru osobu je její tělo, proto je nejobvyklejším způsobem časoprostorového uskutečňování vzájemného pronikání osob jejich setkávání v těle. Symbolem zjevujícím přítomnost osoby je však také její obraz a vyslovené či napsané jméno, i jejich přítomnost tedy nasvědčuje skutečné duchovní přítomnosti dotyčné osoby v osobní sféře toho, kdo si její obraz prohlíží, její jméno píše či vyslovuje. Zároveň prohlížení obrazu osoby a vyslovování jejího jména její přítomnost v osobní sféře toho, kdo to dělá, posiluje.⁸⁵ Prostřednictvím jména či obrazu se tedy může v časoprostoru uskutečňovat duchovní pronikání osob v časoprostoru vzdálených.

Když se stvořené osoby vědomě otevřou přebývání osob nestvořených v sobě, zároveň se tím otvírají vzájemnému pronikání a přebývání v sobě navzájem se všemi ostatními stvořenými osobami, které se staly vědomým příbytkem Boha, umožnily svatému Duchu, aby jim pomohl nalézt jejich pravý osobní střed, jímž je Ježíš, a skrze něj našly svůj střed v Otci. Takové stvořené osoby pak nalézají svůj střed i v sobě navzájem a vzájemně se pronikají, i když se v časoprostoru nesetkaly. Toto pronikání, jež nazýváme společenství svatých, pak nalézají rozmanitá časoprostorová vyjádření.

2.6 Stvořené osoby jako společenství skrze něž se zjevuje Bůh

Podle svědectví Písma stvořil Bůh člověka proto, „aby byl naším obrazem“, tedy proto, aby se účastnil zjevování Boha, jenž je společenství osob, ve stvoření. Ten, kdo Boha dokonale zjevuje, je Bůh sám, Boží Slovo, které je činitelem Božího sebesdělování a sebedarování. Obrazem a zjevitelem neviditelného Boha je jeho milovaný Syn, protože však jsou všechny stvořené osoby, lidské i andělské, stvořeny v něm,⁸⁶ směřují se na jeho zjevitelském díle podílet. Nejsou samy zjevovateli Boha, jsou však utvářeny tak,

⁸⁴ Předpokládám symbolicky-svátostnou strukturu stvořené skutečnosti, v níž to, co je duchovní povahy a samo o sobě není empiricky přístupné, je zpřítomněno, učiněno zjevným prostřednictvím symbolu. Zároveň empiricky přístupná přítomnost symbolu duchovní skutečnost, již naznačuje, působí. Tak je Boží touha dát poznat lidem tajemství Nejsvětější Trojice a uvést je do společenství jejího života učiněna zjevnou v Ježíši Kristu, který svou empiricky přístupnou přítomností ve stvořených dějinách lidí k poznání Boha a sdílení jeho života uschopňuje. Svátostně-symbolická struktura skutečnosti ovšem není omezena na dějiny spásy, na to, co obvykle nazýváme svátostmi. Podobně je nečistota přítomná v osobní sféře lidí učiněna zjevnou veřejně přístupnými obrazy, které nečistotu působí.

⁸⁵ Tak je modlitba růžence znamením osobní přítomnosti Ježíše a Marie v osobní sféře toho, kdo se jej modlí, a zároveň prostředkem, jímž se vzájemně pronikání, tedy jejich přítomnost v osobní sféře toho, jenž se modlí, a také všech těch, za něž se modlí, prohlubuje.

⁸⁶ Srov. Kol 1,15n.

aby se mohly stávat prostředníky Božího sebezjevování. Jsou stvořeny otevřené pro Boží působení, pro Boží přebývání, a mohou se pro sebe navzájem stávat viditelnými znameními Boží přítomnosti, ukazateli Boží vůle, prostředníky Boží milosti. V popisu způsobu, jak se to děje, se opírám o knihu Ctirada V. Pospíšila *Maria – mateřská tvář Boha*. Jeho závěry týkající se podílu na Božím sebezjevování, jež je svěřen Marii z Nazareta, vztahují na všechny stvořené osoby. Matka Boží Maria je sice s Nejsvětější Trojicí spjata jedinečnými svazky,⁸⁷ avšak tak jako ona je i každá stvořená osoba „utkána na osnově trinitárního tajemství“⁸⁸ a „díky svému vztahu k vtělenému Slovu patří do oblasti sebevypovědi Trojjediného a jeho sebedarování nám“.⁸⁹

Trojediný Bůh sám sebe zjevuje lidem tím, že je oslovuje a jedná s nimi v dějinách. Svrchovaným, nepřekonatelným způsobem zjevil lidem sebe v Ježíši Nazaretském, vtěleném Slovu, v němž se daruje všem lidem všech dob a kultur. Boží sebesdělení, jímž je věčné Slovo, však konkrétní dějinné, kulturně určené bytí člověka Ježíše přesahuje. Trojediný Bůh se sděluje jediným aktem sebesdělení, Boží sebesdělení je tedy v lidských dějinách trvale přítomno, zakládá je, umožňuje je a vede. Jinak řečeno Bůh se stále daruje lidem v nejrůznějších historických a kulturních kontextech – darem Ducha svatého, jenž působí v lidských srdcích, a prostřednictvím stvořených osob, které stejně jako Maria svobodně svolí se na Božím sebesdělování podílet.

Stvořené osoby jsou k tomu, aby druhým zpřítomňovaly Boha, aby si navzájem na Boha poukazovaly, přirozeně uzpůsobeny. Tak jsou rodiče svým dětem ti, kdo jim zpřítomňují, ukazují Boha jako toho, kdo jim dává život, pečuje o ně, vychovává je. Děti svým rodičům zpřítomňují Boha jako toho, kdo žehná jejich lásce a přivádí ji k naplnění, jako dar. Manželé jeden druhému ukazují Boha jako toho, který je miluje a v lásce se jim vydává. Nadřízení mohou ukazovat svým podřízeným Boha jako toho, kdo prozřetelně řídí jejich životy, a podřízení svým nadřízeným jako toho, kdo slouží všem. Přátelé si mohou vzájemně zpřítomňovat Boha jako toho, kdo se s nimi sdílí. Pravdivého zpřítomňování jsou však stvořené osoby schopny jen v součinnosti s tím, který je pravým zjevitelem Boha, jen tehdy, jsou-li samy vnitřně otevřeny Božím sebesdělování. Protože je však lidská schopnost otevírat se Božím působení a přijímat Boží sebesdělení narušena hříchem, je narušen, pokřiven také přirozený způsob, jímž si lidé vzájemně zpřítomňují Boha.

Základní strukturní uzpůsobení, které umožňuje, aby se stvořené osoby stávaly prostředníky Božího sebezjevování, je ontologická danost, která trvá, ať osoby Boží sebesdělování přijímají či ne. Když je Boží obraz v lidech, jejich základní strukturní uzpůsobení, které umožňuje, aby se stávali prostředníky Božího sebezjevování, pokřiven hříchem, je pokřiven i způsob, jímž druhým Boha ukazují. Protože je vědomí toho, že druzí lidé empiricky přístupným způsobem poukazují na neviditelného Boha, zřejmě součástí stvořenostní struktury člověka, mají lidé sklon vztahovat pokřivený obraz, který získali zkušeností s hříchem pokřivenými lidmi, na Boha a takového Boha

⁸⁷ Pius XII. *Munificentissimus Deus*, čl. 42; cit. podle Pospíšil, C. V. *Maria – mateřská tvář Boha*, s. 44.

⁸⁸ Pospíšil, C. V. *Maria – mateřská tvář Boha*, s. 44.

⁸⁹ Tamtéž, s. 40.

odmítat. Spolu s Bohem pak často odmítají sebe, neboť nemohou-li zakusit přijetí tím, který je bezvýhradně přijímá, protože ho odmítají, nemohou přijmout ani sami sebe.⁹⁰ Stvořené osoby, které se vědomě otevírají Božímu působení, se mohou podílet na napravování pokřiveného obrazu Boha, přivádět lidi k přijetí vlastní důstojnosti, vlastní hodnoty tím, že jim dávají zakusit způsob, jímž se k nim vztahuje Bůh.

Osoby otevřené Božímu sebesdílení mohou přispívat k poznání Trojjediného Boha tím, že se skrze ně daruje druhým, ukazuje jim něco ze sebe, co by jim jinak zůstalo skryto. Tak jako „skrze Marii Slovo zjevuje to, co přesahuje výrazové schopnosti jím přijaté individuální lidské přirozenosti“,⁹¹ tak také skrze každou stvořenou osobu, která je ochotná se od něj učit, konat vůli nebeského Otce a stává se tak jeho matkou,⁹² zjevuje vtělené Slovo cosi originálního a ničím jiným nenahraditelného o sobě, o tajemství života Nejsvětější Trojice,⁹³ a také o tajemství církve, která z Trojice vyrůstá. Podobně jako je Maria „stvořeným zrcadlem, v němž se tajuplně a velmi diskrétně zjevují a nám darují právě mateřské i panenské rysy první osoby Trojice, které Slovem přijatá mužská lidská přirozenost sama není s to vyjádřit“,⁹⁴ tak se také každá stvořená osoba ochotná přijímat Boží sebesdílení může stávat stvořeným zrcadlem, v němž se těm, s nimiž se setkává, zjevuje a daruje Trojjediný Bůh. Žádné takové stvořené, konečné zrcadlo ovšem neukazuje Trojjediného Boha celého. Stvořená osoba, která se otevře Božímu sebesdělování, působení Ducha, se však může stávat prostředníkem neustále probíhajícího Božího sebedarování a sebezjevování druhým a zároveň Boží sebedarování a sebezjevování skrze druhé přijímat.

Základním předpokladem toho, aby člověk mohl zpřítomňovat druhým lidem Boha nepokřiveným způsobem, je vědomí, že není původcem sám sebe a svých děl, že vše, co je, co má, čeho je schopen, co dovede uskutečnit, je mu darováno.⁹⁵ Když tuto svou základní nesoběstačnost, závislost přijme, může pak od Boha přijímat dobré činy, které pro něj připravil, a tak se svobodně podílet na uskutečňování sebe jako Božího díla a zároveň vyjadřovat osobní významy, které jej přesahují, podobně jako umělecké dílo sděluje nejen sebe, svůj konkrétní obsah, ale zároveň také svého původce.

Tím, že se osoba dá k dispozici Bohu, aby skrze ni působil, neztrácí svou osobní jedinečnost, ta je naopak jejím svobodným sebeotevřením sdělujícímu se Bohu, jejím svobodným souhlasem s Boží vůlí, dovedena k plnosti svých možností. Zároveň její neopakovatelná jedinečnost dovoluje Bohu darovat se skrze ni druhým jedinečným způsobem, zjevit jistý aspekt sebe, který by bez svobodné součinnosti této konkrétní stvořené osoby zůstal skryt, uskutečnit jedinečný způsob své přítomnosti ve světě, který by bez svobodné součinnosti této stvořené osoby uskutečněn nebyl.

⁹⁰ Srovnej 2.1, s. 24.

⁹¹ Pospíšil, C. V. *Maria – mateřská tvář Boha*, s. 40.

⁹² Srov. Mt 12,50 par.

⁹³ Pospíšil, C. V. *Maria – mateřská tvář Boha* s. 47.

⁹⁴ Pospíšil, C. V. *Maria – mateřská tvář Boha*, s. 24.

⁹⁵ „Jsme přece jeho dílo, stvořeni v Kristu Ježíši pro dobré činy, které Bůh připravil, abychom je konali.“ (Ef 2,10 – překlad S.J.)

Jako je „vrcholným znamením mlčenlivé a soucítící přítomnosti Boha Otce u kříže mlčící, soucítící a k Synovu sebedarování se tajuplně připojující Maria“,⁹⁶ může se i každá stvořená osoba druhým osobám stávat znamením Boží přítomnosti. Zvláštním způsobem se schopnost stvořených osob zpřítomňovat druhým Boha uplatňuje v péči o umírající. Ti, kdo o ně pečují, jim mohou dávat zakoušet Boží lásku, aby se cítili milováni, přijati a uznáni, mohli najít sebe sama, sílu k překonání strachů, bezmoci, beznaděje, aby našli smysl a naději tam, kde již lidsky viděno není. Boží lásku, věrnost a soucítění lze a je potřeba vnímat a zakoušet i prostřednictvím druhých, kteří nenechají člověka osamocенého a nesou s ním těžké chvíle a bolesti.⁹⁷ Zároveň jsou ti, kdo o umírající pečují a zprostředkují jim Boží sebezjevování, sami jeho příjemci, když se v těch, kdo trpí a umírají, mohou dotýkat tajemství paschy.

Každá stvořená osoba je Boží dar pro ni samu (srovnej 2.4) a zároveň Božím darem pro společenství. Bůh ji tvoří pro ni samu, obdarovává ji samu nesdělitelným bytím, možnostmi, jež může v součinnosti s ním rozvinout, tedy jako cíl o sobě a pro sebe, zároveň ji však tvoří jako prostředek, skrze nějž novým a jedinečným způsobem sděluje společenství stvořených osob, jímž je svět,⁹⁸ sám sebe. Jako byl Adam obrazem Boha pro Evu a Eva pro Adama, tak jsou i všechny stvořené osoby znamením, která poukazují na tajemství Trojjediného Boha, mohou se svobodně podílet na Božím sebezjevování, jež uskutečňuje věčné Slovo. Pokud se osoba svobodně rozhodne nespolupracovat, Božímu hlasu nenaslouchat, nemůže rozvinout plnost možností do ní vložených a stává se znamením, které poukazuje na Boha pokřiveným způsobem. Pokud se však osoba svobodně rozhodne nechat se vést Duchem a učit se od Slova, stává se jako Maria tím, kdo Slovu dává tělo – viditelný a slyšitelný výraz, jehož prostřednictvím může Slovo oslovovat druhé, dávat jim zakoušet sebe a tajemství Trojjediného Boha ve vzájemně prožívaných vztazích a jedinečným způsobem se ukazovat, projevovat, darovat. Jako se Maria „stává ikonou mateřství a panenství první osoby Trojice jedině a výhradně díky Slovu a především díky vtělenému Slovu,“⁹⁹ tak se díky vtělenému Slovu stává ikonou některého rysu Trojjediného Boha každý, kdo se otevře jeho působení a bezvýhradně ho následuje. Někteří lidé se takovou jedinečnou ikonou Trojjediného Boha stávají pro tak široké společenství, tak intenzivním způsobem, že si jejich životy chceme připomínat a skrze ně zpřítomňovat ty aspekty Boha, které ve svých životech zvláštním způsobem vtělili – tak Jeroným Emiliani ukazuje Boha jako ochránce sirotků, Matka Tereza z Kalkaty ukazuje jeho lásku k umírajícím lidem, kteří nepřijali Krista, v osudu čtrnácti pražských mučedníků se zvláštním způsobem zjevuje závislost osob v Bohu (a církvi) na sobě navzájem. Jedinečnou ikonou Trojjediného Boha, skrze niž může Bůh darovat společenství stvořených osob nenahraditelným způsobem sám sebe, se však může stát každý, kdo nepovažuje sebe sama jen za cíl o sobě a pro sebe, ale také za prostředek Božího sebesdílení, za prostředek budování společenství církve.

⁹⁶ Pospíšil, C. V. *Maria – mateřská tvář Boha*, s. 40-41.

⁹⁷ *Lidská práva osob s postižením, nevyčísitelně nemocných a umírajících*, s. 310.

⁹⁸ Pro představu světa jako vzájemného působení svobodných, aktivních subjektů srovnej Florovsky, G. *Pohled na stvoření v patristickém myšlení*, s. 102.

⁹⁹ Pospíšil, C. V. *Maria – mateřská tvář Boha*, s. 29.

3 Kdo jsou tedy stvořené osoby?

Podle svědectví Písma je člověk stvořen tak, aby byl Božím obrazem, aby byl Bohu podobný. Zároveň je však Bůh zcela jiný než svět a člověk, jehož z překypující hojnosti své lásky povolává k bytí z ničeho.¹⁰⁰ Bůh je člověku zcela nepodobný,¹⁰¹ a přece je člověk vyzýván, aby usiloval o to být jako Bůh.¹⁰² Lidé, kteří jsou tak zcela jiní než Bůh – jsou nahodilí, koneční, závislí – jsou stvořeni jako osoby schopné osobního poznání a lásky, jako osoby, s nimiž Bůh chce sdílet svůj život. Kdo však je osoba?

V dějinách západního myšlení existují dvě paralelní tradice chápání osobovosti, chápání toho, že člověk je stvořen, aby byl Božím obrazem – jeden, dlouho převládající, považuje za to, co činí člověka osobou a Božím obrazem, jeho individualitu a intelekt, Boží obraz nachází v lidské mysli, v rozumových mohutnostech duše; druhý za to, co činí člověka osobou a Božím obrazem, považuje meziosobní vztahy a sdílení. Obě tyto tradice k porozumění tomu, kdo je osoba, přispívají. Ani každá zvlášť ani obě společně však pravou povahu osobního bytí nevystihují beze zbytku.

V dějinách dlouho převládající názor, že člověk je osobou a Božím obrazem tím, že je individuální rozumově-volní bytost, že vlastní individuální rozumovou přirozenost, nevystihuje sice povahu osobního bytí, byl však velmi důležitý pro rozvoj vědomí, že lidé jsou si přes nahodilé rozdíly rovni, že práva lidí nezávisejí na jejich vlastnostech vůči jejich lidství nahodilých, například světonázorových, nýbrž příslušejí lidské přirozenosti. Zároveň však tento názor neumožňuje skutečně docenit podobnost Bohu, k níž je člověk povolán, neboť způsob, jímž rozumovou přirozenost má člověk, se od způsobu, jímž přirozenost mají osoby Nejsvětější Trojice, radikálně liší - člověk má svou individuální přirozenost sám, zatímco osoby Trojice ji mají tak, že ji celou dokonale sdílejí. Zřejmě proto bylo také až na výjimky uvažování o lidských osobách tak dlouho oddělováno od uvažování o osobách božských.

Opuštění takového na substanciální pól osobovosti zaměřeného pojetí umožnilo docenit význam vztahovosti pro osobní bytí, docenit, že osobní totožnost vzniká a utváří se ve vztahu k druhým osobám, je zprostředkována druhými. Vztažné pojímání člověka také umožnilo nahlédnout, že jednotlivý člověk vlastní individuální rozumovou přirozenost není sám v sobě úplný, že k tomu, aby mohl být sám sebou, potřebuje sdílet svou přirozenost s druhými, že mnohé z možností, které jsou dány jeho přirozeností, může uskutečnit jen v součinnosti s druhými a je mnoho možností, jejichž uskutečnění může jen přijmout od druhých, např. možnost dát bytí druhému.¹⁰³ Zároveň však vzdání se substanciálního pólu osobovosti znamenalo zjevné zjednodušení – osobní totožnost člověka je ustavena přirozeností, jež je mu dána spolu se zakládajícím vztahem původu a povoláním ke sdílení, právě tak, jako je vzájemně přijímána a dávana ve vztazích.

¹⁰⁰ Srovnej Florovsky, G. Pohled na stvoření v patristickém myšlení, s. 100.

¹⁰¹ „Mé úmysly nejsou úmysly vaše a vaše cesty nejsou cesty moje, je výrok Hospodinův. Jako jsou nebesa vyšší než země, tak převyšují cesty mé cesty vaše a úmysly mé úmysly vaše“ (Iz 55,8-9).

¹⁰² „Jako je svatý ten, který vás povolal, buďte i vy svatí v celém způsobu života“ (1Pt 1,15).

¹⁰³ Každý z rodičů, kteří dávají bytí dítěti, přijímá uskutečnění této možnosti, jež je jim dána spolu s lidskou přirozeností, od druhého, oba ji přijímají od dítěte. Za tuto myšlenku vděčím Splett, Jörg. Freedom: The Serenity of Letting Go, *Communio*, 2007, č. 34, s. 201-223, na s. 222.

Svou osobní totožnost může člověk nalézat v darování se druhému jen za předpokladu, že má co darovat, že už má něco, čeho se může pro druhého vzdát, a tím nalézt sebe. Podobně mohl druhému umožnit stát se sebou samým, jen dovedu-li ho přijmout jako toho, kým už je, nezávisle na jeho vztahu ke mně a mém vztahu k němu.

Uvést obě pojetí do souladu umožňuje porozumění způsobu, jímž osobami jsou a svou přirozenost mají Tři, kteří jsou jeden Bůh. Každý z nich je svrchovaným způsobem sám sebou a dokonale vlastní božskou přirozenost tím, že se celé své přirozenosti vzdává ve prospěch druhého, činí ji – a tím sám sebe – darem. Jsou jeden Bůh společnou činností, tedy vzájemným přijímáním a dáváním, i jediným bytím, jež od sebe navzájem přijímají a vzájemně si je dávají. Jako časoprostorové obrazy osob božských jsou osoby stvořené autonomními, v jistém smyslu nezávislymi středy bytí a činnosti, zároveň však závisí na druhých, od nichž přijímají možnost svou totožnost uskutečnit. Od druhých přijímají způsoby, jimiž se mohou sdílet, a tím, že se sdílejí, se stávají samy sebou. Ze sebe mohou přistupovat k druhým a tím, že jsou pro druhé, jsou navraceny sobě. Protože stojí v sobě, mohou vykročit k druhým a tím stanout pevněji v sobě. V osobách Nejsvětější Trojice je obojí, tedy bytí v sobě a bytí v druhém, přítomno v svrchované míře. Stvořené osoby dostávají obojí jako možnost, již mohou uskutečnit. Když jsou tyto dvě možnosti uskutečňovány, navzájem se posilují, takže tím, že se osoba zaměřuje k druhým, je přiváděna, aby našla střed v sobě, tím, že se svobodně odevzdává druhým, je přiváděna k plnějšímu sebevlastnění. Dokonalejší vlastnění sebe sama ji pak uschopňuje k dokonalejšímu sebevydání.

To však platí jen nakolik si stvořená osoba je vědoma své stvořenosti, své závislosti na Stvořiteli, od něž přijímá vše, co je a může být. Tím, že je stvořena, přijímá bytí od jiného a zároveň je povolána k tomu, aby se účastnila Božího sebesdělování, jímž je nově přítomná ve světě sebesdělování vnitrotrojční. Stvořením nových osob jim Bůh umožňuje nejen to, aby žily ve světě, uskutečňovaly sebe, podílely se na utváření kultur, ale také – a snad především – aby se účastnily Božího života vzájemného sebedarování, aby přijímaly Boží sebezjevení a samy se na něm mohly podílet. Podle prof. Pospíšila „obě stvořená vydání Božího obrazu [tj. Ježíš a Maria] jsou nezbytná k plnému zjevení tajemství Nejsvětější Trojice“.¹⁰⁴ Domnívám se, že toto tvrzení lze vztáhnout na každého, kdo se jako Ježíš a Maria nechává vést Duchem a díky tomu se účastní díla, jež koná ve světě Slovo, tedy navracení lidí Otci a jejich shromažďování v rozmanité jednotě církve. Boží sebezjevení je plně uskutečněno v Ježíši Kristu. Zároveň se však Boží sebesdělování lidem všech dob a národů stále děje a ti, kdo se nechávají vést Božím Duchem, se na něm každý svým jedinečným, nezastupitelným způsobem podílejí.

Jedním z výrazných rysů moderních personalistických teorií je důraz kladený na to, že osoba je ten, kdo je cílem o sobě, kdo je prostý funkcionalizace, a že právě v tom spočívá její důstojnost. Ve světle zjevení Trojjediného Boha v Ježíši Kristu se však zdá, že důstojnost cíle o sobě je jen část důstojnosti, jež člověku jako stvořené osobě náleží. Mimoto může člověk také nabývat důstojnosti prostředku Božího sebesdělování, skrze nějž se Bůh daruje druhým, dává se jim poznat, sděluje jim svou vůli, zve je k setkání.

¹⁰⁴ Pospíšil, C. V. *Maria – mateřská tvář Boha*, s. 28.

Zároveň ovšem každý člověk je sám o sobě cílem Božího sebesdělování, jemuž se Bůh daruje prostřednictvím stvořených druhých. Jako se stvořené osoby od sebe navzájem učí, tak si také – nakolik přijímají sebe samy jako závislé na Kristu, jenž je plností Božího sebesdělení a jediný prostředník mezi Bohem a lidmi – mohou vzájemně zprostředkovat Boží sebesdělování. Tak je každá stvořená osoba nejen cílem Božího sebesdělování, ale nakolik se učí od Slova a nechává se vést svatým Duchem může Boží sebedarování druhým také zprostředkovat – může ho nejen vyprošovat, ale také se díky tomu, že je stvořena, aby byla Božím obrazem, může stávat empiricky přístupným prostředkem sebesdělení neviditelného Boha.

Dalším významným rysem moderních personalistických teorií je, že osoby jsou odpovědní činitelé uskutečňující své vlastní záměry a prostřednictvím toho samy sebe. Ve světle Božího zjevení v Ježíši Kristu se však zdá, že stvořené osoby jsou odpovědní činitelé, kteří jsou ve společném rámci záměrů s Bohem Otcem, Synem a Duchem svatým, kteří stvořením přijímají od Stvořitele jedinečnou rozumovou přirozenost a spolu s ní jedinečný úkol, stvořitelství záměr, jenž mohou v závislosti na Božím sebesdělení postupně poznávat a nezávisle o něj usilovat. Zatímco uskutečňováním svých vlastních záměrů mohou uskutečňovat samy sebe falešným, pokřiveným způsobem, přijímají-li záměry, o jejichž uskutečňování odpovědně usilují, v dialogu od Otce, uskutečňují Boží stvořitelství záměr a samy sebe pravdivě. Toho jsou stvořené osoby schopny, nakolik dovedou považovat zájmy druhých za důležitější, než své vlastní, nakolik se dovedou otevřít stvořitelství působení a být svobodně pro ty, k nimž je Bůh posílá. Jejich prostřednictvím pak mohou přijmout uskutečnění možností do sebe vložených jako další dar Trojjediného Boha.

Stvořené osoby jsou tedy ti, kdo od jiného přijímají vše, co jsou, mají a mohou – bytí, rozumově-volní přirozenost, díky které mohou poznávat a milovat, i všechny příležitosti, díky nimž mohou možnosti své přirozenosti uskutečňovat. Přirozenost, již dostávají darem, mohou skutečně vlastnit, nakolik jsou ochotny vydávat se pro druhého, svrchovaným způsobem ji pak mohou učinit svou vlastní, když ji celou vděčně navrátí tomu, od něhož ji přijaly, a tím se promění v díkůvzdání. Aby stvořené osoby mohly naplnit možnosti vložené do nich stvořením, je třeba, aby byly ve společenství se Stvořitelem. K tomu je třeba nejen to, aby byly v osobním dialogickém vztahu s ním samým, ale právě tak to, aby byly ve společenství se sebou navzájem, aby byly jedna pro druhou ve vzájemném sebeotevírání a sebedarování. Neboť jen ten, kdo je otevřen pro druhého a klade jeho zájmy nad zájmy svoje, může jeho prostřednictvím přijmout od Stvořitele obdarování, jež mu umožní prostřednictvím druhého se mu navracet.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Za artikulaci této paradoxní vzájemnosti křesťanského bytí, v němž není žádná soběstačnost, ale každý je závislý na Bohu skrze prostřednictví druhých, již jsem sama jen konfúzně tušila, vděčím Briones, David, *Mutual Brokers of Grace: A Study in 2 Corinthians 1.3-11*. *New Testament Studies*, 2010, č. 4, s. 536-556, dostupné z WWW: < <http://dx.doi.org/10.1017/S002868851000010X> >.

3.1 Podle podoby Syna a Ducha?

Podle Gn 1,26 řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby.“ V průběhu dějin věnovali teologové mnoho úsilí tomu, aby Boží „obraz“ a „podobu“ v člověku pojmově rozlišili. Ve středověku se ustálilo pojetí, podle něž obraz znamená přirozenou, vrozenou podobnost Bohu, již nelze ztratit (tj. rozumovou přirozenost), zatímco podoba znamená *donum superadditum*, nadpřirozený dar přidaný k základní lidské přirozenosti, spočívající v mravních vlastnostech, který byl při pádu ztracen. Moderní vykladači toto rozlišení často opouštějí, neboť se zdá, že neodpovídá textu – výrazy nejsou spojeny v konjunkci, spíše se zdá, že jsou postaveny vedle sebe, aby se vzájemně vysvětlovaly, v Gn 1,27 je pouze „aby byl jeho obrazem“, v Gn 5,1 pouze „k podobě Boží“. Zdá se tedy, že odkazují k témuž, vzájemně se vykládají.

Na druhou stranu hebrejské výrazy צלם a דמות mají zřetelně odlišné významy. צלם se v 10 případech ze 17 výskytů v Bibli vztahuje na různé typy hmotných podobizen, sochy, časoprostorové obrazy. דמות se v Písmu užívá k označení vzoru, modelu nebo plánu.¹⁰⁶ Domnívám se tedy, že דמות znamená onu základní dialogickou strukturu, jíž se člověk podobá božským osobám, schopnost komunikace, tedy odpovědi na Boží i lidské sebesdílení a zároveň schopnost otevření a sdělení sebe,¹⁰⁷ která zakládá možnost společenství s božskými osobami, podle jejichž vzoru je stvořen. Povolání ke sdílení společenství lásky, které je vzorem pro stvoření stvořených osob, je nezrušitelné, právě tak jako je nezrušitelná lidská schopnost sdílet se s druhými, která ji zakládá. Tato schopnost však může být lidmi svobodně uskutečňována nenáležitým, pokřiveným způsobem, když pozvání ke sdílení odmítají, když popírají svou závislost na tom, který je první oslovil, když kladou sebe sama jako měřítko všech věcí. Uskutečňuje-li člověk svou schopnost sdílení, která je do něj podle podoby božských osob, jež sdílejí vše svrchovaným způsobem, vložena, náležitým způsobem, v otevřenosti a vděčnosti, může se také stávat skutečnou Boží sochou, časoprostorovým obrazem, který druhým zastupuje Boha, odkazuje k němu, empiricky přístupným způsobem ho zpřítomňuje. Uskutečňuje-li člověk svou schopnost sdílení způsobem pokřiveným, ztrácí svou schopnost v časoprostoru zpřítomňovat Boha, jeho časoprostorové bytí přestává odkazovat ke svému Tvůrci a stává se zakřiveným samo k sobě. Člověk, jenž Boží sebesdílení s vděčností nepřijímá, nezpřítomňuje svou časoprostorovou, empiricky přístupnou existenci již Boha, ale pouze sebe sama, své já, jež v odmítnutí své závislosti a odpovědnosti a v uzavření do sebe učinil mírou všech věcí.

Svou schopností sebesdílení, která zakládá možnost vytvoření společenství, se stvořené osoby podobají všem osobám Trojice bez rozlišení. Je však možné uvažovat o tom, že jsou stvořené osoby stvořeny tak, aby se zvláštním způsobem podobaly některé jednotlivé z trojičních osob? Otec, Syn a Duch svatý, kteří jsou jedno a vše sdílejí, se vzájemně odlišují vztahy původu. Otec je ten, kdo sám je bez počátku a dává bytí Synu. Syn je ten, kdo bytí od Otce přijímá spolu se schopností dávat spolu s ním bytí Duchu. Duch je ten, kdo bytí přijímá od nich obou.

¹⁰⁶ *Komentáře k Starému zákonu*. I. svazek, Genéze, s. 73-74.

¹⁰⁷ Srovnej 2.2.

Autoři uvažující o podobnosti stvořených osob některé z osob Trojice obvykle hovoří o tom, že lidé se zvláštním způsobem podobají Synu, který je podle Písma pravým obrazem Boha¹⁰⁸ a který zároveň završuje stvoření člověka, je nový Adam, který člověka napravuje a zdokonaluje.¹⁰⁹ Také uvažujeme-li vztahy původu, jsou jednotliví lidé nejpodobnější osobě Syna, neboť stejně jako on dostávají své bytí od jiného spolu se schopností dávat ve společenství s jiným bytí třetímu. Mohou napodobovat vtěleného Syna tím, že dovolují svatému Duchu, aby utvářel jejich životy, vedl jejich jednání a učinil z nich dar pro druhé. Když se odevzdají vedení Ducha, dovolí Duchu utvářet jejich činnost, naleznou jako nezávislé středy činnosti svůj střed v osobě Ducha a tím ve všech osobách Trojice. To jim umožňuje účinněji se modlit, neboť když se jako Ježíš modlí v Duchu svatém, zakoušejí sebe sama jako ty, které Otec vždy vyslyší. Zkušenost vyslyšení pak podporuje důvěru a hlubší sebeodevzdání. Zároveň jim napodobování Syna tím, že se nechávají vést Duchem, umožňuje účinněji jednat, neboť se ve svém konání sjednocují s vůlí Otce, přestávají jednat ze sebe a začínají konat skutky toho, který jim dává vše. Když stvořené osoby naleznou svůj střed v osobě Nejvyšší Trojice, zároveň tím nalézají svůj střed ve všech ostatních stvořených osobách a stávají se schopnějšími být svobodně v lásce pro druhé, neboť je více milují a poznávají a proto jsou více schopny se jim vydávat. Zvýšená schopnost sebedarování má za následek intenzivnější sebeuskutečnění, neboť člověk může sám sebe plně nalézt jen v opravdovém darování sebe samého.¹¹⁰

Když Tertulián vykládá množné číslo v „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby“, říká, že ten který promlouvá (tj. Otec), hovoří s těmi, spolu s nimiž a podle jejich podoby člověka tvořil, totiž se Synem, jenž přijme lidskou přirozenost, a s Duchem, jenž bude člověka posvěcovat.¹¹¹ Dále už pak myšlenku, že stvořené osoby jsou stvořeny i podle podoby Ducha, nerozvádí, mluví jen o podobě Syna, který se měl sám stát jistějším a pravdivějším člověkem. Je možné uvažovat o tom, že člověk je stvořen podle podoby Ducha, který lidskou přirozenost nepřijal? Na základě vztahů původu a svědectví Písma o úloze Ducha v dějinách spásy se zdá, že ano. Duch je ten, kdo dostává své bytí i činnost od Otce i Syna, je poslaný Otcem i Synem, podobně jako Ježíšovi učedníci. Duch je ten, kdo oslavuje Syna a vydává mu svědectví, ten, který nemluví ze sebe, ale zvěstuje to, co přijal od Syna, ten, který přivádí k porozumění Synovu učení. A tím se může stát každý, kdo vědomě vloží svůj střed do Ježíše, kdo sebe sama dá k dispozici pro Otcovo dílo spásy, takže se pak spolu se všemi, kdo se také od Ježíše chtějí učit, může podílet na jeho oslavování v dějinách, na zvěstování toho, co od něj přijali, druhým, na přivádění druhých k porozumění jeho učení. Duch je také ten, kdo Ježíšovo působení ve světě i v lidských srdcích připravuje a kdo jej na každém kroku doprovází. I v tom se mu mohou stvořené osoby podobat.

¹⁰⁸ 2 Kor 4,4; Kol 1,15; Žid 1,3.

¹⁰⁹ 1 Kor 15,45; Řím 5,14.

¹¹⁰ *Gaudium et spes*, čl. 24, in *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*, s. 202.

¹¹¹ „cum quibus enim faciebat hominem, et quibus faciebat similem? filio quidem qui erat induturus hominem, spiritu vero qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis loquebatur.“ *Adversus Praxean XII*, 3. Dostupné z WWW: <http://www.tertullian.org/latin/adversus_praxean.htm>.

Podobně jako je třetí božská osoba darem, je darem i každá stvořená osoba – tím, že je stvořena, je darem pro sebe a pro druhé, vědomou součinností s Božím působením se může stát darem pro druhé a tím nalézt sebe. Snad by tedy bylo lze říci, že mimo to, že každá stvořená osoba je (či spíše díky vědomé součinnosti s Duchem svatým může být) ikonou Syna, zpřítomněním toho, jenž zjevuje Boha, v určité části časoprostoru, v určitém dílčím svazku vztahů, jsou stvořené osoby (nakolik jsou ochotny učit se od Ježíše) také prostorem pro artikulaci rozmanitosti toho, čím je pro Syna Duch. Když Otec věčným plozením daruje Synu všechno, co má, je časoprostorovým vyjádřením tohoto věčného daru stvoření,¹¹² celý podivuhodný vesmír, který je ve své nádheře a neprobádatelné hloubce ikonou Boží slávy. Když Syn, který je dokonalým obrazem Otce, na Otcovu bezvýhradnou štědrost odpovídá bezvýhradnou vděčností, v níž Otci zcela odevzdává vše, co od něj přijal, je časoprostorovým vyjádřením jeho věčného sebedarování Otci ukřižovaný Ježíš, který svou obětí stvoření Otci navrácí. Snad je časoprostorovým vyjádřením Lásky tryskající z tohoto vzájemného sebedarování úžasná pestrost těch, kdo se díky tvůrčímu činu Otce a vykupitelskému činu Syna mohou podílet na posvěcování a dovršování stvoření.

Uvažujeme-li vztahy původu, na jejichž základě lze mezi osobami Nejsvětější Trojice rozlišovat, nezdá se, že by stvořené osoby mohly být zvláštním způsobem podobné Otci, který je bez počátku a nepřijímá své bytí od nikoho. Avšak i on, který je bez počátku, vlastní nekonečné bohatství božské bytnosti jen proto, že ji sdílí, a právě v tomto sdílení je osobou.¹¹³ Podobně i člověk stvořený podle podoby všech božských osob vlastní sice konečné, přece však podivuhodné poklady své bytnosti přímo úměrně tomu, jak je ochoten z nich dávat, sdílet je s druhými. Otec dává celou svou bytnost Synu a právě díky tomu ji celou vlastní, díky tomu je Otcem. Podobně i stvořená osoba čím víc ze sebe dává, tím víc vlastní sama sebe a stává se tím, kým je a může být.¹¹⁴

Závěr

Cílem této práce bylo zjistit, kdo je a kým může být stvořená osoba ve světle osobního života Trojjediného Boha, a ukázat Nejsvětější Trojici v jejím významu pro člověka a jeho totožnost. V dějinách se vyskytl názor, že z trojjedinosti, která přesahuje všechny lidské pojmy, nelze vyvodit nic praktického, že z rozličnosti v Bohu nelze vyvodit nic, co by mělo vliv na lidský život.¹¹⁵ Trojjedinost a Bůh, jemuž náleží, skutečně přesahuje

¹¹² Za tuto myšlenku vděčím Bc. Martinu Vávrovi.

¹¹³ Grillmeier, A. Der dreifaltige Gott, s. 162.

¹¹⁴ Je ovšem třeba mít na paměti, že nejen to, co stvořená osoba má, aby z toho mohla dávat, ale i sama ochota dávat je darem, působením Božím (srovnej Flp 2,13). Snad by tedy bylo přesnější říci, že stvořená osoba se stává tím, kým je a může být, tehdy, když Bohu, který v ní působí ochotu dávat, činí z ní dar pro druhé a tak ji činí podobnou sobě, v působení nebrání a svobodně s ním spolupracuje. Je pravděpodobné, že v hříchem porušeném stvoření existují také patologické formy dávání, které se nedějí v součinnosti s Božím působením a k většímu sebevlastnění a sebeuskutečnění dotyčných osob tedy nevedou.

¹¹⁵ „Aus der Dreieinigkeit ... lässt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen, wenn man sie gleich zu verstehen glaubte, noch weniger aber, wenn man innewird, dass sie gar alle unsere Begriffe übersteigt. - Ob wir in der Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren haben, wird der Lehrling mit gleicher Leichtigkeit aufs Wort annehmen, weil er von einem Gott in mehreren Personen ... gar keinen

všechny lidské pojmy, všechny lidské pokusy o uchopení. Božské osoby se však lidem sdělují, dávají se poznat osobním sebeotevřením, které poznání pojmové přesahuje. A osobní poznání osob Nejsvětější Trojice umožněné jejich sebesdílením a lidskou schopností jejich sebesdílení přijímat je vysoce praktické, neboť umožňuje člověku lépe porozumět Trojici a tím také tomu, co stvořila, tedy i sobě. Z osobního poznání nelze vyvodit pravidla, protože osoby jsou nesdílitelně jedinečné a právě tak je jedinečné, nezobecnitelné vše, čeho se účastní. Zato však umožňuje tomu, kdo se Božímu osobnímu sebesdílení otevírá, uskutečňovat ze své strany osobní vztah, který z Boží strany vždy již existuje, vztah, který člověka zakládá a určuje v jeho bytí i totožnosti. Tím je člověk osvobozen od nutnosti usilovat o uskutečnění posledního cíle svého života sám a může se svobodně podílet na naplňování Božích stvořitelských záměrů s ním samým i s druhými, které díky lepšímu osobnímu poznání Stvořitele lépe poznává a doceňuje jako dobré.

Stvořená osoba vycházející ze svých zkušeností se sebou a světem vnímá sebe sama jako oddělenou od světa, jako totožnou se sebou samou v čase, jako schopnou se sebou disponovat. Svou totožnost zakládá sama v sobě a ty, od nichž pochází a pro něž je, vnímá jako nahodilé, zaměnitelné. Toto nepřiměřené sebepojetí je napravováno Božím zjevením v Ježíši Kristu, který zjevuje Otce, jeho záměr s lidmi a také plnost lidství, plnost toho, čím se člověk může stát. Ježíš z Nazareta svou totožnost nezakládá v sobě, ale v Otci, který ho poslal konat dílo, které mu svěřil, v Otci, od něhož vyšel a k němuž se navrácí. Jeho totožnost je určována jeho vztahem k Otci v Duchu svatém. Podobně jsou i stvořené osoby zvány, aby přijaly sebe sama jako ty, kdo - jako druhá a třetí osoba Trojice - své bytí a totožnost přijímají od druhých a jsou skrze sebe pro druhé v lásce. Tím, že je svobodně pro druhé, se lidská osoba stává schopnou být více skrze sebe a navrátit se ke zdroji svého bytí s vděčností. Zapojuje se tím do pohybu, který vychází od Otce a směřuje skrze ty, které miluje, k těm, které miluje. Když se stvořená osoba na tomto pohybu svobodně podílí a dává to, co dostala, tedy sebe sama druhým, stává se Boží slávou v díkůvzdání.¹¹⁶ Tento pohyb je v dějinách uskutečněn Ježíšem Kristem, který (stejně jako my všichni) dostává vše, co je a má, od Otce. To, co dostává, si neponechává pro sebe, ale svobodně, nepodmíněně se dává celému lidstvu, všem stvořeným druhým,¹¹⁷ aby je spolu s celým stvořením navrátil Otci v chvále. K němu se každá stvořená osoba může svobodně připojit a naplnit úkol uložený jí stvořením.

Begriff hat, noch mehr aber, weil er aus dieser Verschiedenheit für seinen Lebenswandel gar keine verschiedene Regeln ziehen kann.“ Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Werkausgabe, Bd. 11 (Frankfurt/M., 1977), s. 303n., citováno podle Müller, W. *Die Theologie des Dritten*, s. 9.

¹¹⁶ Snad lze odraz tohoto pohybu rozpoznat v dějinách uvažování o povaze osoby. Nejprve si lidé uvědomili, co dostali, a zaměřili se na individuální substanci (od Aristotela). Později začali reflektovat důležitost zdroje, od něž to, co dostali, pochází (*existere* Richarda od sv. Viktora). Ještě později začali chápat, že skutečně dosáhnout sebe sama mohou jen tehdy, když vykročí ze sebe k druhým (Fichte), v odpovědnosti (Kant) a v dialogu.

¹¹⁷ Jsou-li andělé „služební duchové vyslaní, aby sloužili, ve prospěch těch, kdo mají obdržet spásu“ (Žid 1,14), pak se svým bytím a totožností podílejí na poslání toho, který přišel, aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé (Mk 10,45). Svou výkupnou obětí tedy Ježíš nejen smiřuje lidi s Bohem a umožňuje jim obdržet spásu, ale také uschopňuje anděly k tomu, aby naplnili svou totožnost osob sloužících druhým na cestě ke spáse.

Seznam literatury:

- Ayres, Lewis. *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. New York: Oxford University Press, 2004. ISBN 0-19-875506-6.
- Benko, Stephen. *The Meaning of Sanctorum Communio*. London: SCM Press, 1964.
- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Praha: Zvon, 1991. ISBN 80-7113-009-5.
- Corbon, Jean. Modlit se v Nejsvětější Trojici. *Mezinárodní katolická revue Communio*, 2000, roč. 4, č. 2, s. 146-163. ISSN 1211-7668.
- Coreth, Emerich. *Co je člověk? Základy filosofické antropologie*. Zvon: Praha, 1996. ISBN 80-7113-170-9.
- Crosby, John F. *The Selfhood of the Human Person*. The Catholic University of America Press: Washington, D.C., 1996. ISBN 0-8132-0864-5.
- Dalferth, Ingolf U., Jüngel, Eberhard. Person und Gottebenbildlichkeit. In *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, teilband 24. Freiburg im Breisgau: Herder, 1981, s. 57-99. ISBN 3-451-19224-1.
- Danto, Arthur C. Persons. In *The Encyclopedia of Philosophy*. Paul Edwards (ed.), Macmillan Publishing: New York, 1967, sv. 5, s. 110-113. ISBN neuvedeno.
- Denzinger, Heinrich. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. 37. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, 1991. ISBN 3-451-22442-9.
- Dokumenty 2. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-089-3.
- Dörrie, Heinrich. Hypostasis. Dějiny výrazu a významu. *Orthodox revue*, 1998, č. 2, s. 62-119. ISSN 1212-1592.
- Emery, Gilles. *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*. Oxford University Press, 2007. ISBN 978-0-19-920682-7.
- Fabry, F. *Aux sources de la prière. La Sainte Trinité. Méditations sur le Nouveau Testament*. Louvain: Bibliotheca Alphoniana, 1956. ISBN neuvedeno.
- Florovsky, Georges. Pohled na stvoření v patristickém myšlení. *Orthodox revue*, 1999, č. 3, s. 96-123. ISSN 1212-1592.
- Greshake, Gisbert. Die theologische Herkunft des Personbegriffs. In *Personale Freiheit und Pluralistische Gesellschaft*. Wien: Herder, 1981, s. 75-86. ISBN neuvedeno.
- Grillmeier, Aloys. Der dreifaltige Gott – das Urbild und Vorbild des personalen Lebens. *Geist und Leben, Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 1955, roč. 28, č. 3, s. 161-165.
- Gunton, Colin E. *The Promise of Trinitarian Theology*. Edinburgh: T&T Clark, 1991. ISBN 0-567-09581-9.
- Hilberath, Bernd Jochen. *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertulians „Adversus Praxean“*. Innsbruck; Wien: Tyrolia Verlag, 1986. ISBN 3-7022-1588-3.
- Holmes, Stephen R. Three Versus One? Some Problems of Social Trinitarianism, *Journal of Reformed Theology*, 2009, č. 3, s. 77-89. ISSN 1872-5163.

- Kasper, Walter. *Der Gott Jesu Christi*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1982. ISBN 3-7867-0987-4.
- Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-132-6.
- Kelly, J. N. D. *The Athanasian Creed*. New York and Evanston: Harper & Row, 1964. ISBN neuvedeno.
- Komentáře k Starému zákonu*. I. svazek, Genézis. Dubovský, Peter (ed.), Trnava: Dobrá kniha, 2008. ISBN 978-80-7141-626-5.
- Ladner, Gerhart B. The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa, *Dumbarton Oaks Papers* 12, 1958, s. 59-94. ISSN 0070-7546.
- Lidská práva osob s postižením, nevléčitelně nemocných a umírajících*. Milfait, René (ed.), Sředokluky: Zdeněk Susa, 2013. ISBN 978-80-86057-85-9.
- Lossky, Vladimir. Theologické chápání lidské osoby. *Orthodox revue*, 1998, č. 2, s. 120-131. ISSN 1212-1592.
- McFadyen, Alistair I. *The call to personhood. A Christian theory of the individual in social relationships*. Cambridge University Press, 1990. ISBN 0-521-38471-0.
- Müller, Wolfgang W. *Die Theologie des Dritten. Entwurf einer sozialen Trinitätslehre*. Sankt Ottilien: EOS Verlag, 1996. ISBN 3-88096-418-1.
- Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Brassler, Martin (ed.), Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1999. ISBN 3-15-018024-4.
- Persons, Divine and Human*. Christoph Schwöbel a Colin E. Gunton (eds.), Edinburgh: T&T Clark, 1991. ISBN 0-567-09584-3.
- Plantinga, Cornelius Jr. Social Trinity and Tritheism. In *Trinity, Incarnation, and Atonement*. University of Notre Dame Press, 1989, s. 21-47. ISBN 0-268-01870-7.
- Pospíšil, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP, 2007. ISBN 80-85929-99-7.
- Pospíšil, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a spasitel*. Praha: Krystal OP, 2007. ISBN 80-85929-80-5.
- Pospíšil, Ctirad Václav. *Maria – mateřská tvář Boha*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004. ISBN 80-7192-949-2.
- Pospíšil, Ctirad Václav. Trojice a eucharistie. In *Eucharistie. Mysterium fidei*. J. Hřebík (ed.), Svitavy: Trinitas, 2002. ISBN 80-86036-67-7.
- Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*. Mezinárodní teologická komise. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-971-9.
- Theunissen, M., Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff. In *Die Frage nach dem Menschen*. Freiburg, 1966, s. 461-490. ISBN neuvedeno.
- Turcescu, Lucian. *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*. New York: Oxford University Press, 2005. ISBN 0-19-517425-0.

ABSTRAKT

Jarošová, Světlá. Nejsvětější Trojice jako základ totožnosti stvořených osob. České Budějovice, 2013. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie. Vedoucí práce Tomáš Machula.

Klíčová slova: osoba, božská, stvořená, Trojice, člověk, obraz, totožnost, sebevlastnění, sebeurčení, sebedarování, sdílení, sdělování, zjevování.

Podle svědectví Písma Bůh stvořil člověka, „aby byl naším obrazem podle naší podoby“. Tato podobnost bývala spatřována v rozumové přirozenosti, již člověk vlastní. Nověji se ukazuje, že se člověk podobá Bohu spíše tím, že je osoba, že svou totožnost přijímá ve vztazích od druhých a zároveň druhým jejich totožnost zprostředkuje. Autorka představuje dějinný vývoj pojmu osoby a vybraná současná pojetí, která hodnotí ve světle osobního života Trojjediného Boha, jak je dosvědčen v Písmu a stále se sděluje v liturgickém slavení církve. Představuje také pojetí stvořené osobovosti, k nimž v tomto světle dospěla. Stvořené osoby jsou stvořeny, aby mohly přijímat Boží sebesdělování a aby se na Božím sebesdělování mohly také podílet. To mohou v závislosti na tom, který je pravým zjevitelem Boha, jako podíl na jeho zjevitelské činnosti. Tím, že svou závislost přijímají, stávají se schopnými jednat svobodně skrze sebe a naplnit úkol, který je jim svěřen tím, že jsou stvořeny.

ABSTRACT

The Most Holy Trinity as the Foundation of the Identity of Created Persons

Key words: person, divine, created, Trinity, human, image, identity, self-possession, self-determination, self-donation, sharing, communication, revelation.

According to Scripture God created human beings “in our image, after our likeness”. The likeness used to be conceived in terms of the rational nature human beings possess. Modern thought has come to conceive of the likeness rather in terms of being person, who receives her identity in relationships from others and at the same time mediates the others’ identity to them. The author presents the historical development of the concept of person as well as selected contemporary approaches, which she evaluates in light of the personal life of the Triune God as it is witnessed in Scripture and incessantly communicated in the liturgy of the church. She also presents ways of conceiving of created personhood she has attained in this light. Created persons are created in order to receive divine self-communication and to be able to participate in it, which they can in dependence on the one, who is the true revelator of God, as participation in his revelatory activity. By accepting their dependence, they become capable of acting freely through themselves and fulfill the task entrusted to them by creation.