

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

KATEDRA SYSTEMATICKÉ TEOLOGIE

Mgr. Ing. Aleš Matyášek

Křesťanská antropologie

Rigorózní práce

OLMOUC 2019

Prohlašuji, že svoji rigorózní práci jsem vypracoval samostatně pouze 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 rigorózní práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG, 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 oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby rigorózní práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé rigorózní práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

Aleš Matyášek

V Olomouci dne 30. 9. 2019

Děkuji své milované ženě Ivaně za trpělivost a obrovskou láskyplnou podporu. Děkuji celé své rodině za trpělivost, zázemí, podporu a důvěru v době, kdy jsem tuto práci tvořil.

Děkuji prof. Ctiradu Václavu Pospíšilovi, Th.D. za cenné rady, které mi poskytl k psaní této práce. Děkuji mu za znovu objevení díla Antonína Lenze, které se stalo základem a počátkem této práce.

Děkuji oponentům první verze této práce

RNDr. Thlic. Karlu Sládkovi Ph.D. a

Dr. Ing. Eduardu Krumpolcovi, CSc., Th.D.

za kritické připomínky, které vedly ke vzniku této druhé verze mé rigorózní práce.

Děkuji RNDr. Romanu Matyáškoví, CSc. za odborné konzultace k problematice aplikace genetického výzkumu v oblasti datace stáří lidstva.

Obsah

| | |
|--|----|
| Předmluva..... | 6 |
| Úvod..... | 8 |
| 1 Antropologické principy předmětu..... | 13 |
| 1.1 Boží ZJEVENÍ | 14 |
| 1.2 VÍRA | 18 |
| 1.2.1 Oprávněnost víry v Boha, exkurs | 18 |
| 1.2.2 Víra, rozum, zkušenost jako metoda poznání | 20 |
| 1.2.3 Úskalí ve vztahu k víře v Boha | 23 |
| 1.2.4 Vztah víry a myšlení | 24 |
| 1.2.4.1 Justin | 25 |
| 1.2.4.2 Klemens Alexandrijský | 26 |
| 1.2.4.3 Órigenés..... | 27 |
| 1.2.4.4 Augustinus | 27 |
| 1.2.5 Shrnutí..... | 28 |
| 1.3 NÁBOŽENSTVÍ | 29 |
| 1.3.1 Etymologický přístup..... | 32 |
| 1.3.2 Etnologický přístup..... | 34 |
| 1.3.3 Fenomenologický přístup | 35 |
| 1.3.4 Dějinné zjevení jako zlom náboženského chování | 36 |
| 1.3.5 Důsledky v křesťanské antropologii | 37 |
| 1.3.6 Shrnutí..... | 39 |
| 1.4 BŮH | 40 |
| 1.4.1 Je Bůh? | 40 |
| 1.4.2 Ježíš z Nazareta..... | 44 |
| 1.5 SHRUTÍ..... | 48 |
| 2 Počátky a rozvoj křesťanské antropologie | 50 |
| 2.1 ANTROPOLOGIE V OBDOBÍ CÍRKEVNÍCH OTCŮ | 51 |
| 2.1.1 Antropologie Řehoře z Nyssy..... | 53 |
| 2.1.2 Antropologie Aurelia Augustina | 57 |
| 2.2 ANTROPOLOGIE OBDOBÍ SCHOLASTIKY..... | 58 |
| 2.2.1 Antropologie Tomáše Akvinského | 59 |
| 2.2.2 Antropologie Bonaventury | 62 |
| 2.2.3 Změny paradigmatu období pozdní scholastiky..... | 65 |
| 2.3 ANTROPOLOGIE NOVOVĚKU..... | 66 |
| 2.4 OBRAT NA CESTU K MODERNÍ KŘESŤANSKÉ ANTROPOLOGII..... | 71 |
| 2.5 SHRUTÍ..... | 77 |
| 3 Základní témata křesťanské antropologie | 78 |
| 3.1 PŮVOD A PŘIROZENÝ ŘÁD ČLOVĚKA | 78 |
| 3.1.1 Stvoření člověka..... | 80 |
| 3.1.2 Vztah muže a ženy | 86 |
| 3.1.3 Boží obraz | 88 |
| 3.1.4 Fyzická jednota lidstva | 94 |
| 3.1.5 Stáří lidstva | 97 |
| 3.1.6 Shrnutí..... | 98 |

| | | |
|---------|---|-----|
| 3.2 | FYZICKÁ PŘIROZENOST ČLOVĚKA | 100 |
| 3.2.1 | <i>Povaha lidské duše</i> | 106 |
| 3.2.2 | <i>Mohutnosti lidské duše</i> | 110 |
| 3.2.3 | <i>Původ lidské duše</i> | 114 |
| 3.2.4 | <i>Lidská přirozenost a Boží obraz</i> | 117 |
| 3.2.5 | <i>Lidská přirozenost a eschatologie</i> | 118 |
| 3.2.6 | <i>Shrnutí</i> | 121 |
| 3.3 | ČLOVĚK PRVÝ V ŘÁDU NADPŘIROZENÉM | 122 |
| 3.3.1 | <i>Pojem řádu nadpřirozeného</i> | 122 |
| 3.3.2 | <i>Cíl člověka je nadpřirozený</i> | 124 |
| 3.3.3 | <i>Prvotní stav prvního člověka</i> | 125 |
| 3.3.3.1 | Nadpřirozený stav prvního člověka | 126 |
| 3.3.3.2 | Nadpřirozené dary | 128 |
| 3.3.3.3 | Povinnost nadpřirozených darů | 136 |
| 3.4 | ČLOVĚK PRVÝ A PŘIROZENOST LIDSKÁ VE STAVU KLESLÉM | 140 |
| 3.4.1 | <i>Adamův hřích jako hřích osobní</i> | 140 |
| 3.4.2 | <i>Hřích Adamův, jako hřích dědičný</i> | 147 |
| 3.5 | SHRNUÍ | 155 |
| 4 | Význam a perspektivy předmětu | 157 |
| 4.1 | ZÁVĚREČNÉ POZNÁMKY K PRINCIPŮM | 157 |
| 4.2 | VÝZNAM A PERSPEKTIVA KŘESŤANSKÉ ANTROPOLOGIE | 160 |
| | Závěr | 162 |
| | Literatura: | 163 |
| | <i>Písmo svaté, dokumenty církve</i> | 163 |
| | <i>Primární</i> | 164 |
| | <i>Sekundární</i> | 165 |
| | <i>Vlastní zdroje</i> | 167 |
| | <i>Jiné zdroje</i> | 168 |
| | Zkratky: | 169 |

*„Ale v tom ve všem slavně vítězíme mocí toho,
který si nás zamiloval“*

Řím 8, 37

*„Ten, který bez narození z nedotčené hlíny učinil člověka,
svým narozením sám sebe učinil člověkem z nedotčeného těla;
ten, se nezdráhal k našemu stvoření použít hlínu, nezdráhal se ani
použít tělo k našemu obnovení.“*

Z kázání sv. Petra Chryzologa

Předmluva

V roce 2014 jsem přijal nabídku vést na Cyrilometodějském gymnáziu kurz předmětu Křesťanská antropologie a sociální nauka církve. O dva roky později jsem v souvislosti s ukončením studia oboru Teologické nauky předložil Diplomovou práci na téma „Antropologie Antonína Lenze“¹, v níž jsem analyzoval více než 600 stránkové dílo někdejšího profesora teologie a probošta Vyšehradské kapituly v Praze Dr. Antonína Lenze z roku 1882. Analýza tohoto téměř zapomenutého díla, zkušenosti z výuky předmětu a povzbuzení pana profesora Ctirada Václava Pospíšila Th.D. mne přivedla k tématu mé rigorózní práce. Tu jsem v první verzi předložil a neúspěšně obhajoval 4. února 2018. Rozhodl jsem se přijmout výzvu k přepracování práce. V předložené verzi tak reaguji na připomínky oponentů a další poznatky při studiu pramenů. Rozhodl jsem se dát práci nový formát, který bude více reflektovat současné nároky na praktické využití teoretického základu předmětu a snad pomůže nalézt odpovědi na otázky, které přicházejí. Vždyť ačkoli od doby Lenzovy dospělo poznání přírodních věd o člověku k obrovskému rozmachu, základní syntetická otázka po podstatě člověka, po jeho původu, smyslu a cíli na tomto poli zůstává bez odpovědi. Velký myslitel 18. století Immanuel Kant ve své antropologické analýze, formuloval náš předmět jednoduchým „Co je člověk?“ Tato syntéza je bezezbytku předmětem úsilí jakéhokoliv antropologického bádání, třebaže se dobírala a dobírá ke zdánlivě odlišným závěrům. V průběhu své pedagogické praxe, tvorby své magisterské práce, přípravy i obou verzí rigorózní práce jsem upevnil své přesvědčení, že na poli filozofických i teologických úvah o člověku je zapotřebí sklízet zrnka pravdy každé poctivé reflexe nekonečného tajemství člověka. Uvědomil jsem si, že se nelze zaměřit jen na analýzu a syntézu nových výsledků vědeckého bádání, ale v jejich světle znovu číst poklad úsilí předchozích generací. Proto se, na doporučení doc. RNDr. Thlic. Karla Sládka Ph.D. věnuji i otázkám počátků i vývoje předmětu. Reflektuji rovněž kritické připomínky Dr. Ing. Eduarda Krumpolce, CSc., Ph.D. ohledně použití některých pasáží v předešlé práci a změnil jsem na základě dalších konzultací interpretaci sdělení. Snažím se proto tyto části co nejvíc zpřesnit a vysvětlit své motivace pro jejich uvedení, neboť jsem přesvědčen, že zde mají své místo.

¹ MATYÁŠEK, Aleš, *Antropologie Antonína Lenze*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2016. (Dále jen *Dipl.*).

V jádru práce zachovávám metodologické schéma Lenzovy *Anthropologie*, s doplněním analýzy současného stavu antropologického bádání.² Zároveň usiluji o obecně ucelené a srozumitelné zpracování problematiky předmětu a nalezení fundamentální platformy pro další i pedagogické využití. Ve své magisterské práci jsem formuloval přesvědčení, že ač je téma křesťanské antropologie podrobena, zvláště v posledních dvou staletích konfrontaci přírodovědných výzkumů, které jsou mnohdy využívány k popření základů křesťansko-židovské odpovědi na otázku „Co je člověk?“ předmět ani metoda křesťanské antropologie nemizí, ba naopak zůstává stále aktuální. V dnešním světě se dokonce jako jediná blíží³ svými interpretačními možnostmi a jak poznáním, tak metodologií k formulování, vysvětlení i pochopení základních otázek k fenoménu člověk, protože neopomíjí ani nevylučuje Stvořitele.

Závěrem své předmluvy bych chtěl opět zdůraznit své přesvědčení o smyslu předmětu tím, co prof. Pospíšil uvádí ve své knize *Teologie služby*, že „...*propojování teologické teorie s každodenním křesťanským životem patří k nejzákladnějším problematikám, jimž musí teolog věnovat svou pozornost*“.⁴ Pro případ našeho předmětu lze v parafrázi uvést takto: propojování křesťanské antropologie s každodenním životem patří k nejzákladnějším problematikám, jimž musí tento předmět věnovat svou pozornost.

² Pokud to lze ve vymezeném formátu učinit. Proto pojmám tuto práci jako završení předchozích snah a zároveň jako motivaci pro další studium tajemství člověka.

³ „Je zřejmé, že současná argumentace se opírá o podstatně širší základnu poznání ať již v oblasti biblických výzkumů, nebo v oblasti výsledků analytického vědeckého bádání. Podle našeho názoru jde o problém, který se lidstvu vyřešit nepodaří, neboť jde o problém, který lze matematicky vyjádřit jako konvergence v nekonečnu, a to hned ze dvou stran, teologické a přírodovědné. Každá z nich má své kompetence v přístupu k problému. Přesto, mají-li mít tyto dvě cesty nějaký smysl, musí vést k jedné pravdě. Jinými slovy: je-li jedna pravda (věříme, že je), obě cesty vedou právě k ní. Zajímavé je, že právě tato dichotomie může potvrzovat biblickou zprávu, jak je dnes všeobecně pojímána, totiž jako cesta k pochopení smyslu bytí člověka, jeho nekonečné hodnoty ve smyslu vztahu ke Stvořiteli a „nulové“ hodnoty ve smyslu sebepovyšování, které vede k destrukci člověka jako sebe sama, k destrukci etické pro totální popření toho, co člověka nekonečně převyšuje, co mu dává tolik potřebné ukotvení zachovávající život.“ Srov. *Dipl.* str. 18.

⁴ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Teologie služby*. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN 80-7192-748-1. Str. 7.

Úvod

V této práci se tedy budeme zabývat křesťanskou antropologií. Východiskem nám bude předchozí analýza Lenzovy *Anthropologie* z roku 1882.⁵ Předmětem každého antropologického pojednání je člověk, jeho podstata, vysvětlení otazníků jeho bytí, smyslu života a nalezení řešení otázek spojených se fundamentálními horizonty lidské existence. Křesťanská antropologie vychází z dogmatické teologie, v jejímž ohnisku je Bůh⁶. Naše disciplína rozprostírá svůj pohled skrze optiku Zjevení do konkrétní lidské dimenze, má k ní bezprostřední vztah, nazírá ji skrze spektrum stvořitelského tajemství a hledá odpověď na věčnou otázku „Co je člověk?“ z jiné perspektivy, než umožňují analytické přístupy a metody speciálních věd, ale i syntetický pohled samotné filozofie. Křesťanská antropologie má svůj pevný bod, z něhož vychází a nabízí člověku odpovědi na jeho neklid, kterému sám porozumět nemůže. Zatímco filozofická antropologie svůj počátek i cíl znovu a znovu hledá a objevuje jeho dílčí fragmenty, křesťanská antropologie své východisko má pevně ukotvené v teologii, z níž vychází a ve stvoření, které je jejím základním axiomem.

To vše znamená, že naším úkolem bude v první části nejdříve tyto výchozí perspektivy předmětu křesťanské antropologie „legalizovat“. Podívat se na vývoj poznání a výzkumy, které opravňují konstituci předmětu, jako vědecké a specificky antropologické disciplíny, a které nás opravňují hovořit o Zjevení a stvoření⁷ jako principech celého předmětu. Jednoduše, že naše základní východiska nejsou pouhé výmysly.

Ve části přistoupíme k exkursu, jak se náš předmět vyvíjel v kontextu křesťanské a filozofické historie, jaká témata řešil a jakým závěrům dospíval. Jak byly konstituovány, vyvíjely se a v čem spočívají základní pilíře naší disciplíny v jednotlivých epochách. Neklademe si zde ambici vyčerpávajícího přehledu, nýbrž kontextuální výpovědi o vývoji, který nakonec vedl k ustavení samostatné teologické

⁵ LENZ, Antonín. *Anthropologie katolická: skromný příspěvek ku dogmatické teologii*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1882. 644 s. ISBN 978-80-86715-00-1. (Dále jen *Lenz*)

⁶ „Bůh“ budeme psát s velkým písmenem, budeme-li myslet bytost, již chceme prokázat úctu a analogicky, pokud budeme používat i jiné pojmy, které budou ukazovat na Boha, budou začínat velkým písmenem. V několika málo případech se v textu objevuje slovo bůh s písmenem malým, kde spíše intuitivně cítíme, že chceme pracovat pouze s abstraktním pojmem.

⁷ Měli bychom uvádět spíše o Bohu a stvoření. Zde předpokládáme, že nedojde k nedorozumění, když v pojmu stvoření budeme implicitně uvažovat existenci Boha. To ostatně vyplývá z uspořádání kapitoly, která se tímto tématem bude zabývat.

disciplíny. Třetí část obsahuje syntézu dříve analyzované Lenzovy Anthropologie a současného stavu poznání. Zde chceme dospět k vytvoření metodologického a obsahového podkladu předmětu tak, aby jej z těchto dvou pohledů bylo možné dále využít v praxi. V závěru uvedeme stručnou rekapitulaci výsledů práce ve vztahu k principům předmětu a shrneme význam a perspektivu v současné době.

Po vymezení cílů se ještě stručně a zcela obecně podíváme na problematiku přístupu disciplín, které mají totožný předmět svého zkoumání totiž člověka. Historie postupně přinesla řadu pohledů a přístupů, z jejichž specifických úhlů pohledu hledala odpovědi na základní otázky o člověku a o skutečnosti, která jej obklopuje, což vedlo s rozvojem poznání ke značné specializaci. Stejně tak jako je realitou pluralita přístupů, tak je realitou pluralita a parcialita výsledků. Došlo k definování kompetencí mnoha oborů a prakticky všechny vědecké disciplíny zabývají zkoumáním pouze dílčích oblastí celkové, integrální skutečnosti svými vlastními specifickými metodami. Integrální skutečností zde rozumíme veškerou jak interní tak externí jsoucnost bytí člověka.⁸ Historicky vzniká specializací a dělením původní jednotné filozofie řada analytických nástrojů, které se přetavily do rozvinutých speciálních věd s vlastními kompetencemi a které se začaly zabývat a doposud zabývají pouze jistou částí celku. Svět i člověk se stává na jedné straně fascinujícím a ohromujícím souborem prozkoumaných prvočinitelů, jimž sice rozumíme, ale nedostáváme stále ještě nástroj, abychom rozuměli tomu, co si představujeme pod pojmem původ a smysl. Svět v opojení nespornými úspěchy analytického poznání odmítl neztratit a brát vážně integritu toho co analyzoval, která tomu všemu dává onen smysl, poslední vysvětlení. Dokázali jsme rozebrat celek, ale zapoměli jsme se ptát po zdroji a principu původní uchvacující harmonie,⁹ pokud jsme schopni ji přes tu spoustu prvočinitelů ještě vnímat.¹⁰ Úkolem

⁸ Zde bychom měli doplnit „a světa“, abychom vyjádřili internalitu i externalitu. Mějme předběžně za to, že svět si bez člověka v řádu stvoření nelze představit. Jsme si vědomi, že to je velmi silné tvrzení. Jednoduchou úvahou však prokážeme jeho oprávněnost. Pokud by totiž člověk neexistoval, nebyl by v řádu stvoření nikdo, kdo by si svět představit mohl. Námitka z pohledu nesporné evoluce světa a vesmíru, kdy člověk neexistoval je zřejmá. Zbývá podotknout, zda naše poznání v tomto ohledu je skutečně úplné, nebo spíše k úplnosti konvergující. Tato diskuse však je v rámci našeho úvodu zcela předčasná a ukazuje spíše na závěr naší práce, kdy se této problematice chceme rovněž věnovat.

⁹ Kterou můžeme, pokud jsme dostatečně neotupěli vnímat na každém kroku, kdekoli na světě ba kdekoli ve vesmíru, který se nám skrze poznání otvírá.

¹⁰ Srov. např. PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. I. díl*. Řím: Křesťanská akademie, 1970. Str. 11 nn. Autor zde analyzuje vědecké specializace, které se přímo zabývají zkoumáním člověka. Ukazuje jednak rozříštění, které se projevuje i v nepřesné terminologii. Poukazuje na specifické pohledy, skrze něž je člověk zkoumán a uvádí sociologii, psychologii, antropologii a jejich ještě podrobněji zaměřené klony. V tomto exkursu Dominika Pecky není explicitně pojednáno o dalších vědách, takže jen připomínáme jejich existenci a fakt, že bez tázání se po člověku by nevznikly. Člověk je v tomto smyslu

naší disciplíny se tak stává kromě hledání vysvětlení i návrat k principům. Křesťanská antropologie netrpí oním roztříštěním, neboť má ve svém základu kámen, který stavitelé zavrhlí a který se stal kamenem nárožním.¹¹ Z této skutečnosti, kterou nemusíme dokazovat, plyne její potencialita odhalovat tajemství integrální skutečnosti člověka. Je jednou z mála možných cest, ne-li jedinou, která tento návrat může umožnit.

Člověk je jediný tvor, který má schopnost ptát se po sobě¹². Člověk má ničím neohrazenou svobodu. Svobodu, kdy může dokonce sám sebe zničit. Tyto dvě základní antropologické kategorie tvoří tematizovanou cestu k pochopení zamlžené integrální lidské skutečnosti vnitřní i vnější. Člověk je tedy svobodný tvor. Jednoduché konstatování, které transcenduje naše chápání. Pokorné vědomí tvora je však postupně válcováno pýchou z parciálních úspěchů, která přirozenou lidskou svobodu plní svou zničující gravitací. V našich nejhlubších kořenech, jejichž stopy můžeme hledat v základech jazyka, nenajdeme analogát slovu tvor, který by ukazoval na to, že člověk a svět vznikl.¹³ To naše pýcha a zranění chtějí opustit a zničit náš základní vztah.

Čím je člověk člověkem? Člověk je tvor, ale čím se odlišuje od tvorů ostatních, kteří člověkem nejsou? Ukázali jsme, že je to samo vědomí sebe sama i světa, tázání se po sobě samém i po světě kolem, které předpokládá, že člověk neví, ale zároveň ví, že neví. Ve vztahu k sobě samému je člověk stálým tajemstvím ač dokáže již vysvětlit, chápat a využít řadu svých odhalených tajemství dílčích. Generace myslitelů přicházely se svými objevy, ale dostávali se pouze do úrovně částečných pravd. Je nutné změnit metodu. Z analytického porozumění dílčím pravdám, je potřeba hledat opačný směr, který dá člověku odpověď na věčnou otázku. Co je člověk, jaký to má všechno smysl? Emerich Coreth se v tomto ohledu ptá: „*Odkud má tato syntéza heterogenních prvků princip své jednoty a řádu?*“ a dodává, že úspěch takové syntézy předpokládá jako podmínku „*předchozí jednotu celku*“.¹⁴ Kde tato jednota vězí, když její existenci a srozumitelnost nám zastiňuje fragmentace speciálních věd? Jaké máme vodítko

prvním hybatelem poznání a odkrývání tajemství a souvislostí, které by bez lidského vědomí sebe sama nevznikly.

¹¹ Srov. Ž 118, 22 – 23. Stalo se tak skrze Hospodina, tento div se udál před našimi zraky.

¹² „Člověk sám sebe překonává, vychovává se a zdokonaluje. Jediný tvor, který dovede být nespokojen sám se sebou. A také jediný tvor, který se pokouší uniknout před sebou samým. ... už ty pokusy o útěk samy dokazují, že člověk je více než ‚člověk‘: l’homme surpassa infiniment l’homme, jak praví Pascal“ Srov. PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. I. díl.* Str. 10.

¹³ Dokonce řada jazyků s tímto slovem ztotožňuje slova bytost, bytí, existence. Je zřejmé, že v pojmu, který s tímto významem souvisí, je skryto určité tajemství.

¹⁴ Srov. CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie.* 1. vyd. Přeložil Bohuslav VIK. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-098-2. Str. 12.

a ukazatele alespoň k tušení správné cesty. Je náš konečný cíl, kterým je odpověď na otázku, „*Co je člověk?*“, bez této fragmentace možný a jaká nebezpečí s sebou tato cesta nese? Odpovědí na tuto výzvu je zachování šíře pohledu a eliminace jednostrannosti.¹⁵

Právě poslední dvě – tři století jsou ve znamení bouřlivého rozvoje speciálních věd, došlo k rozvoji poznání, vznikly nové vědní obory. Lidstvo dosáhlo takového pokroku a s ním nadšení, že se prakticky přestalo zajímat o princip jednoty a řádu sebe sama i všeho zač má odpovědnost a postavilo se tváří tvář možnosti sebezničení.¹⁶ Poslední dvě – tři století se odklání náš zřetel od principů jednoty a řádu i tam, kde by měl být tento přístup především doma. Samotná filozofie, která by měla být oním sjednocovatelem, aniž by popřela onu pluralitu, dospěla rovněž k jakési meta specializaci. Ač je schopna se vyjadřovat a interpretovat i na určité rovině sjednocovat, dospívá v moderní době pouze k dílčím výsledkům a odpovědi ve smyslu nalezení onoho principu jednoty a řádu nepřináší.¹⁷ Přesto můžeme i ve filozofii zaznamenat úsilí o nalezení integrálního přístupu, překonání filozofické izolovanosti speciálních věd i samotné filozofie.¹⁸ Lze však v tomto dosáhnout úspěchu bez antropologie teologické?

Za posledních 200 let, „*kdy se předmět křesťanského bádání o člověku začal rozvíjet za vzájemné interakce s řadou dalších systémů pátrajících po objasnění a nalezení základních axiomů lidské skutečnosti a smyslu existence člověka, prošla křesťanská antropologie určitým vývojem.*“¹⁹ Od pozice apologie vůči antropologické revoluci přírodních věd a druhému antropologickému obratu filozofických systémů novověku²⁰ dospívá teologie k vlastní sebereflexi a vyrovnání se s počátečním tápáním, které pramenilo z určité uzavřenosti církve vůči bouřlivému rozmachu lidského ducha a doslova hladu a žízni po poznání. Postupně přichází i na pole teologie dialog a v jeho důsledku poznání nového paradigmatu, že pokrok vědeckého poznání není a nemůže být v rozporu s pravdami Božího zjevení a naopak.²¹ „*Vzniká úsilí o vzájemný dialog mezi základními oblastmi poznání, jejichž společným jmenovatelem je člověk a jejichž*

¹⁵ „*Lidské bytí znamená podstatnou pluralitu dimenzí, v nichž zkušenostně poznáváme nejen svět, ale sami sebe.*“ Srov. tamtéž, str. 16.

¹⁶ „*Nemůžeme však nevědět, že nukleární energie, biotechnologie, informatika, poznání našeho vlastního DNA a jiné možnosti, kterých jsme dosáhli, nám nabízejí strašlivou moc.*“ Srov. Papež František. *Encyklika Laudato si.* Vatikán 2015. Překlad redakce Vatikánského rozhlasu. Čl. 104.

¹⁷ Více CORETH Emerich, *Co je člověk?: základy filozofické antropologie.* Str. 16-20. Srov. zejména c) Předporozumění a výklad a d) Fenomén a reflexe.

¹⁸ Srov. MÁCHA, Karel. *Das Prinzip „integral“.* Nordhausen: Traugott Bautz GmBH, 2016.

¹⁹ Srov. *Dipl.*, str. 87.

²⁰ Více CORETH, Emerich, *Co je člověk?: základy filozofické antropologie.* Str. 28 - 32

²¹ Srov. tamtéž str. 36 – 37.

odlišným čitatelem je vlastní cesta a metoda poznání. Jistě i v dnešní době existují tendence, které usilují z pozice filozofické či přírodovědné atakovat oblast teologickou a izolovat ji.²² V tomto ohledu dochází ke změně pozice křesťanského myšlení. „Historická zkušenost ukázala, že není jiné východisko a že dnes už se nemůže nikdo zabarikádovat uvnitř pevnosti svých ‚pravd‘, svého ‚neomylného‘ systému.“²³ V magisterské práci, na níž navazujeme, jsme vyslovili k problematice pravdivostního vztahu různých oborů lidského poznání hypotézu konvergence k jedné pravdě, která je, má-li být skutečnou pravdou jednoduchá, nedělitelná. Matematicky lze takový vztah vyjádřit vzorcem, jehož společným jmenovatelem je člověk a čitatelem vlastní cesty, metodologie a specifický předmět poznání jednotlivých jeho zlomků.²⁴ Toto schéma však přináší tušení, že výsledek je dostupný nikoli v oboru hodnot jednotlivých členů vzorce, což by byla nekonečná rekurze, ale v transcendentálním obzoru sjednocení, na něž schéma ukazuje. Nahradíme ve jmenovateli fenomén člověk čímkoli jiným, například ideologií, bude model takového poznání vychýlen a povede mimo správné řešení. Nad vodami tohoto fenoménu se vznáší Duch, který „vane, kam chce.“²⁵ V současném pojetí nacházíme význam křesťanské antropologie v její úloze integrujícího²⁶ prvku různých oborů.

²² Srov. *Dipl.*, str. 87.

²³ Srov. více: KRUMPOLC, Eduard. *Antropický princip v dialogu mezi přírodními vědami, filozofií a teologií*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2006. ISBN 80-2441-523-2. Str. 15-16. Autor vystihuje změnu přístupu teologie a její pozici otevřenosti a zároveň obhajoby pravd Božího zjevení. V té souvislosti zmiňuje i skutečnost vzniku napětí v emancipační historii filozofie a přírodních věd, které byly po vzniku církve rozvíjeny v jejím rámci, tedy v rámci teologie. Tyto emancipační snahy lze dnes přes počáteční odmítání jen vítat, neboť jak uvidíme dále, přispěly k rozvoji hermeneutického rámce, který je na poli vědecké syntézy zcela nezbytný.

²⁴ „Když bude zkoumat Michelangelova Davida geolog, filosof a teolog, geolog po několika analýzách vstane od mikroskopu a řekne: ‚mramor‘. Filosof bude žasnout nad silou myšlenky vtělené do kamene a teolog zahlédne odlesk krásy Boží. Všimněte si prosím, že všichni tři mají pravdu. Při zkoumání vesmíru nebo živých organismů je tomu obdobně.“ Srov. VÁCHA, Marek Orko. *Tančící skály: o vývoji života na Zemi, o člověku a o Bohu*. Brno: Cesta, 2003, 187 s. ISBN 807295041X., s. 78.

²⁵ Jan 3,8. *Vítr (Duch) vane, kam chce, jeho zvuk slyšíš, ale nevíš, odkud přichází a kam směřuje.*

²⁶ Dovolujeme si zde odkázat na obecnější pohled na problematiku antropologie. Jde o možnost obecné definice antropologie jako „metateorie lidských věd“, jak ji představil pod pojmem integrální antropologie Univ. Prof. PhDr. Karel Mácha, DrSc. a jak je prezentována jako závěr v publikaci *Das Prinzip „integral“*. Srov. MÁCHA, Karel. *Das Prinzip „integral“*. Nordhausen: Traugott Bautz GmbH, 2016. Str. 52 (francouzsky), 83-84 (anglicky). Ve vydání svých tezí z roku 2004 hovoří o opodstatněnosti antropologie spočívající v překlenutí pluralistické orientace věd o člověku a jejím integrujícím postavení ba poslání. Srov. MÁCHA, Karel. *100 tezí o integrální antropologii*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2004. Str. 37. Máme za to, že právě skrze tento přístup je vhodné chápat právě antropologii křesťanskou. K tomuto postoji opravňuje podle našeho názoru integrace nikoli dvou složek poznávacího vzorce, ale všech tří uvnitř křesťanské antropologie. Žádná jiná z antropologií totiž nepracuje se vztahem člověka a Boha v jeho trinitární skutečnosti.

1 Antropologické principy předmětu

V úvodu jsme definovali výchozí principy předmětu křesťanské antropologie, jimiž je výpověď o člověku jako o svobodném tvorů. V první části budeme analyzovat skutečnosti, které nás opravňují k formulaci základních principů, na nichž je předmět křesťanské antropologie postaven. V historii křesťanského uvažování o člověku lze identifikovat dvě velké epochy. Ta první je spojena s nástupem křesťanství, v jehož lůně postupně vzniká vedle potřeby konstituce jeho filozofických a teologických základů i potřeba bádání o člověku a jeho vztazích, které křesťanské zjevení Božího Syna odhaluje. Druhá epocha je spojena s fragmentací filozofie a konstitucí řady speciálních vědních oborů. První epocha měla svá témata ve vztahu k člověku v odhalování a stále hlubším promýšlení Božího zjevení o Bohu i o člověku. Epocha rozvoje speciálních zvláště přírodních věd a odhalování stále podrobnějších vztahů ve světě jakoby přináší zásadní zpochybnění výpovědi Božího zjevení jak o Bohu, tak o člověku. Explicitní konstituce předmětu a jeho principů tedy není spojena s celým historickým vývojem křesťanské antropologie, nýbrž váže se k období vzestupu vědeckého poznání v oblasti přírodních i humanitních věd. Zatímco úkolem epochy první je nalezení výpovědi o člověku ve vztahu k Božím zjevení a pravdám, které jsou v této epoše formulovány, jedním z úkolů předmětu epochy druhé je úsilí o poctivé vyrovnání se s pravdami, které bouřlivý vývoj poznání v oblasti nových přírodních i humanitních věd přinesl. Nelze přitom říci, že otázka legitimacy křesťanské antropologie vzniká až v určité fázi jejího vývoje. Spíše je zapotřebí si uvědomit, že na základě rozdílného charakteru paradigmatu obou epoch můžeme hovořit o implicitním charakteru předmětu první epochy a nutnosti explicitně formulovat a ověřit legitimitu předmětu a jeho výpovědi o člověku jako vědní disciplíny tváří v tvář rozvoji poznání v období epochy druhé. Jaké je přesné časové ohraničení rozhraní zmíněných epoch nelze stanovit, neboť se jedná o postupný prolínající proces, který jde ruku v ruce také s rozvojem nových teologických disciplín. Nové teologické disciplíny se začaly postupně vyvíjet v po tridentské době, kdy byla formulována nutnost a dochází k rozvoji důkladnější teologické přípravy kněží, s čímž se váže vypracování studijních textů, tzv. manuálů a nástup manualistiky.²⁷ Jednalo se

²⁷ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria: struktury myšlení v dogmatické teologii*. 2. vyd. Praha: Krystal OP, 2010, 294 s. Teologie (Krystal OP). ISBN 978-80-87183-16-8. Str. 59 – 61. Pro naše úsilí této části práce má význam vývoj fundamentální teologie, která se vyvíjí z apologetiky.

o nesporný posun kupředu oblasti teologické reflexe. Na druhou stranu je nutné si uvědomit, že prostor pro reakci oficiální teologie na bouřlivý vývoj vědy v nadcházejících stoletích příliš otevřen nebyl. Přes veškeré obtíže, které s sebou změna paradigmatu epochy explicitní křesťanské antropologie nesla, nedochází k zásadní změně fundamentálních principů, ale k jejich novému nahlížení reformulaci, aniž by byla narušena základní podstata. Tento proces trvá dodnes a je obohacujícím zdrojem, který křesťanskou antropologii činí moderní vědou, která se může a má legitimně vyjadřovat k zásadním výzvám lidské společnosti.²⁸ Podívejme se nyní blíže na základy, na nichž je náš předmět vybudován.

1.1 Boží zjevení

Prvním z pojmů, které jsme v úvodu uvedli jako součást pojmového aparátu předmětu je slovo tvor. Ukázali jsme, že tak činíme na základě jeho širokého významového okruhu ve vztahu k základnímu předporozumění fenoménu člověk. Člověk je stvořenou bytostí. Pramenem takovéto výpovědi a z ní plynoucího poznání je biblická zpráva o stvoření světa a člověka.²⁹ Boží slovo, Písma svatého, které je svědectvím o sebezjevení Stvořitele³⁰, skrze lidské slovo odhaluje transcendentní povahu původu člověka, kterou hledaly a hledají generace filozofů a vědců. „*Písmo svaté ,je totiž Boží řeč, písemně zaznamenaná z vnuknutí Ducha svatého*“.³¹ Svědectví

Dovolíme si tu odkázat na příslušné vysvětlení prof. Pospíšila, které je dobré mít na zřeteli i v našem případě. Ve stručnosti se jedná o období, kdy, na základě rozhodnutí Tridentského koncilu (1545 – 1563) o nutnosti zavedení dokonalejší přípravy kněží, je předkládána teologie jako strukturovaný objem znalostí, předložený k naučení. Ačkoliv byl tento krok v potridentské době velkým přínosem k rozvoji teologických vědomostí, poněkud rigidní přístup založený na vypracovaných manuálech však nedokázal zachytit a zpracovat rozvoj hermeneutiky i biblických nauk. Tuto skutečnost můžeme identifikovat i v Lenzově Athropologii, která je pohroužená právě do apologického rigidně dogmatického přístupu. Má však určitý význam i s takovým postupem konfrontovat a tvůrčím způsobem ověřovat nové přístupy. V daném případě jsme z Lenzova díla vytěžili cennou strukturu předmětu i oporu v podobě kontrastu současného paradigmatu našeho předmětu.

²⁸ Např. „... nabízí co nejhlubším a nejúplnějším způsobem křesťanskou antropologii, jež vychází ze Zjevení, která souvisí s pojetím manželství, rodiny a lidských práv a také výchovy vychovatelů a školy.“ Srov. NOVOTNÝ, Vojtěch. Kudy vést dialog o genderu. *Katolický týdeník: Perspektivy*. 2019, č. 30. Str. 7.

²⁹ Srov. Gen 1, 1 – 2, 25. Tato úvodní část Písma svatého přináší základní antropologické pojmy. Bůh jednající na počátku, stvoření, člověk a jeho základní explicitní charakteristika. Je zde však také obsažena charakteristika implicitní. Člověk je stvořen k aktivitě, službě a vztahu se stvořitelem.

³⁰ Srov. *Dei Verbum: věroučná konstituce o Božím zjevení*. Praha: Scriptum, 1991, 22 s. ISBN 8085528010. Dostupné též na:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_cs.html. Čl. 2 „*Bůh se ve své dobrotě a moudrosti rozhodl zjevit sebe samého*“

³¹ Srov. BENEDIKT. *Verbum Domini: posynodní apoštolská exhortace o Božím slově v životě a poslání církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, 151 s. ISBN 978-80-7195-271-8. Dostupné též na: https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=13639#_ftnref6. Čl. 19.

Písma o Božím zjevení osvědčuje v lidském řádu autorita generací, které poselství o Božím zjevení nesly napříč tisíciletími bez ohledu na to, zda je přijímáno, či jak je přijímáno. Sv. Pavel přikazuje Timotejovi: „*Hlásej slovo Boží, ať přijdeš vhod či nevhod, usvědčuj, domlouvej, napomínej v trpělivém vyučování.*“³² Nabádá s autoritou, která není jeho svévolí, ale posláním, které Pavel osvědčil svým svědectvím, životem i smrtí.³³ V historii jej následovala řada slavných i bezejmenných svatých. Boží slovo, které nese svědectví o člověku a jemu samému je sděluje, tak má těžko zpochybnitelnou konfirmaci i v rovině lidské. Vhod či nevhod. To je drama vztahu člověka ke Stvořiteli. Jeho průběh a vyústění je charakteristikou každé jednotlivé individuality. Naším úkolem je přispět k tomu, aby bylo oč se v tomto vnitřním zápase opřít. Křesťanská antropologie je teologická disciplína. Bůh je jejím implicitním a definujícím fenoménem *sine qua non*. Právě proto na začátku chceme vykonat určitou cestu k poznání o bytosti, která je a již nazýváme Bůh. Nejedná se o nějakou hloubkovou, vyčerpávající reflexi ve smyslu důkazů, apologií, či polemik. Naopak, půjde nám o nalezení kognitivní opory pro naše křesťansko-antropologické úvahy.

Jedním z dalších úkolů křesťanské výpovědi o člověku je i svébytné vysvětlení palčivé otázky po smyslu a původu sebe sama i svého života, světa. Jaký je původ člověka? Jaká je podstata a počátek světa, v němž má člověk své bytí? Kde hledat odpověď? Náš předmět má své kořeny v první řadě v nazírání Boha jako Stvořitele, které nám přináší Zjevení.³⁴ Je tedy nezbytné se zabývat svědectvím, smyslem, významem a oprávněností takových úvah, nakolik je to možné. Jde o možnost i příležitost nahlédnutí Boha jako Stvořitele i Spasitele v lidském poznání, ale i v samotném lidském příběhu každého jednotlivce, v každé cestě za tímto poznáním, v naší zkušenosti i ve všem, co nám pomáhá být neustále na cestě za tajemstvím člověka. Bez dostatečného vysvětlení tohoto fundamentu a hlavně osvědčení jeho opodstatněnosti, je snaha o křesťanskou reflexi člověka a její autenticitu ohrožena. Aníž bychom se uchýlovali k jakémukoli pantheismu podíváme se také na stopy, které Bůh zanechává

³² 2 Tim 4, 2

³³ Srov. např. 1 Kor 9, 1-3; Sk 9, 3nn

³⁴ Je otázkou, zda splnění této úlohy lze očekávat od dnešní optikou nahlíženého systému specializovaných vědních oborů. Objektivně to možné není právě vzhledem ke specializaci. Specializované vědy nemohou samy o sobě tvořit integrální holistickou výpověď, ale vždy pouze parciální, částečnou.

v nejrůznějších sférách lidské skutečnosti a které odhalují mnohé vědecké výzkumy.³⁵ Jde o Boží zjevení, které můžeme poznávat ze stvořených věcí, ze skutečnosti, která nás obklopuje, cestou do tajemství dávné lidské historie i úžasem nad skutečností současnou.³⁶ Jak jsme zmínili, křesťanská antropologie nemusí konstruovat teorie původu člověka, protože vychází z Božího zjevení. Jejím úkolem je nacházet pravdy o člověku, které nám Bůh zjevuje. Křesťanská antropologie odhaluje tajemství, která nám Zjevení přináší a jejím úkolem je vést k porozumění. Aby byla uvěřitelná, musí být srozumitelná, musí mít schopnost přibližovat, vysvětlovat, vést k poznání, že není pošetilé a nerozumné přijetí té pravdy o člověku, kterou přináší sám Tvůrce, který se zjevuje ve slově a ve stvoření,³⁷ aby učil i v samotném světě aby své slovo uskutečňoval a potvrdzoval. To jsou dvě strany jedné mince Zjevení Boha, Stvořitele nebe i země, všeho viditelného i neviditelného.

Bůh zjevuje sám sebe člověku. Zjevuje ho svým slovem i činem. Bůh nechce být tajemný a nesrozumitelný. Proto člověku dává schopnost poznání i dar zjevení, který vrcholí v oběti Božího Syna, ve velikonočním tajemství. Toto tajemství je výzvou k námaze pochopení. K námaze tázání se a hledání odpovědí. Biblický Bůh se dává člověku poznávat. Umožňuje a také chce správné pochopení. Nástrojem má být pozemský, tedy stvořený jazyk člověku srozumitelný, jehož prostředky však člověk nedokáže pojmout celou hloubku zjeveného tajemství. Bůh se nezjevuje jako abstraktní jacosu, ale jako živá bytost, která stvořením vstupuje do vztahu s člověkem. Bůh i člověk vystupují prostřednictvím zjevení jako strany dialogu. Bůh se dává poznat nikoli v monologu ale v dialogu: „*Novost biblického zjevení spočívá v tom, že se Bůh dává poznat v dialogu, který s námi chce vést.*“³⁸ Stvořením člověka ustavuje Bůh jeho bytí, čímž jej ukotvuje, ale nespoutává. Bůh tak vstupuje s člověkem do vztahu, který je

³⁵ Srov. TENACE, Michelina. *Vybrané kapitoly z antropologie: stvoření člověka k obrazu a podobnosti Božímu*. Editor Pavel AMBROS, přeložil Pavel AMBROS. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2001, 142 s. ISBN 8086045765. Str. 96.

³⁶ Srov. *Dei Verbum*, Čl. 3: „*Bůh, který skrze Slovo všechno tvoří a udržuje, dává lidem ve stvořených věcech trvalé svědectví o sobě*“ Čl. 6 „*Bůh, počátek a cíl všech věcí, může být s jistotou poznán ze stvořených věcí přirozeným světlem lidského rozumu...*“ Člověk tak může racionálním poznáním dospět k přijetí souhlasu s výpovědí, kterou nám Boží zjevení přináší. Tak také může dospět k pochopení skutečného sdělení vědeckých disciplín, které se analýzou Božího zjevení zabývají. Ty podstatně napomáhají formulaci závěrů i na poli křesťanské antropologie. Jde o biblistiku jako kritické zkoumání Písma svatého v celé šíři souvislostí, i jeho vysvětlování, které je nezbytné pro skutečně správné pochopení. Je zřejmé, že křesťanská antropologie není izolovaným, ale v podstatě interdisciplinárním teologicko-filozofickým předmětem. V moderní době je jejím úkolem i vztah k výpovědím exaktních věd.

³⁷ Srov. *Dei Verbum* Čl. 2 „*Toto zjevování se uskutečňuje činy i slovy, které navzájem vnitřně souvisí, takže skutky, které Bůh vykonal v dějinách spásy, ukazují a posilují nauku i skutečnosti vyjádřené slovy.*“

³⁸ Srov. BENEDIKT. *Verbum Domini*. Čl. 6.

absolutní hodnotou lidského bytí, která je vždy kladná, do vztahu, který je osobní.³⁹ Než uzavřeme úvahy o antropologických aspektech Božího sebezjevení, je zapotřebí zdůraznit, že jsme se dotkli pouze základů, které bezprostředně souvisí s naším předmětem. Tedy Božího zjevení, které podává zprávu o stvoření člověka, vztahu k Bohu i vztahu lidství. Téma je však mnohem širší. Boží zjevení je antropologické v celé šíři. Zjevení je ze své podstaty antropologicky zaměřeno celým svým rozsahem a zejména svým vyvrcholením ve vtělení Logos, Božího Syna v Ježíši Kristu, který se stává pro člověka Člověkem. Zpráva o Božím zjevení v Písmu svatém je inspirovaným svědectvím o Božím jednání, které je zaměřeno ke spáse člověka.

Písmo nezjevuje báji. Písmo veškeré Boží jednání ověřuje, zpřístupňuje a vysvětluje. Sama skutečnost prokazuje jeho pravdivost. Pravdivost zjevení ověřuje nakonec i sám adresát, člověk, který v touze po poznání odhaluje a ověřuje biblické události.⁴⁰ Boží výpověď o sobě není odtažitá, nadřazená. Člověk byl stvořen jako bytost myslící, obdařená kritickým myšlením, z něhož vychází i vědomí sama sebe. Člověk poznává Boha zkušeností i rozumem. Bůh dává člověku i schopnost víry, která vede k poznání nadrozumovému, iracionálnímu, takovému, které jde za limity lidského rozumu či zkušeností. Bůh ve zjevení však ponechává na svobodě člověka, zda tento dar přijme a jak jej přijme a jak jej bude žít.⁴¹ Tušíme zde již víru jako styl, jako prostředek ke svému vlastnímu sebeuskutečnění ve vztahu se Stvořitelem.⁴²

³⁹ Jde o vztah osob já-ty. Z tohoto vztahu, který náleží k mohutnostem stvoření, vyplývá i základní výpověď o interpersonalitě lidství. Personalita a interpersonalita je implicitním, darovaným, atributem člověka. Bůh ve zjevení dává zprávu o interpersonalitě lidství ve dvou rovinách. Implicitní (srov. Gen 1, 27) a explicitní, kde zjevuje i základní podstatu vztahu v užším slova smyslu (srov. Gen 2, 18, 21), který koresponduje s předchozí zprávou. Zároveň zjevuje i širší smysl, který zakládá obecnou interpersonalitu lidství, totiž širší společenství „neindividuální“ ale obecné. V něm člověk uskutečňuje své darované bytí: „*K plnění duchovně personálního rozvinutí dospívá člověk jen v lidském společenství.*“ (Dodejme a Božím, pozn. aut.) „*Musí být oslovován a vyzván ke svobodnému rozhodování, musí být poučován a vychováván.*“ Srov. CORETH, Emerich, *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*. Str. 160 nn. Zjevení tyto nejzákladnější lidské dimenze jako součást stvoření člověku přináší a předkládá k prožívání a uskutečňování. Je to Bůh, kdo konstituje vztahovost i svobodu člověka o něm rozhodovat. (Srov. Gn 2, 15-17, 18). A to ke Stvořiteli i uvnitř stvořeného lidství.

⁴⁰ Diskuse k tomuto tématu mohou být opět rozsáhlé. Je na místě poznamenat, že nejde o exaktní proces, ale interpretační, který se stále vyvíjí a zpřesňuje své závěry. To je třeba mít neustále na zřeteli.

⁴¹ Srov. Dei Verbum, Čl. 5: „Zjevujícímu Bohu je třeba prokazovat ‚poslušnost víry,‘ *‘jíž se celý člověk svobodně odevzdává Bohu tím, že se ‚rozumem i vůlí plně podřizuje zjevujícímu Bohu...‘*“

⁴² Srov. tamtéž: „...*a dobrovolně přijímá zjevení, které dal Bůh.*“ Tyto požadavky nejsou úplně bez úskalí pro pochopení a zejména přijetí na pozadí paradigmatu současného světa. Plně vyjadřuje složitost i odůvodněnost našich předběžných úvah, které následují. V koncilní výpovědi je zapotřebí zdůraznit imperativ svobody přijetí a totální změny. Ta může a má růst z předchozího poznání rozumem i zkušeností. Víra zde představená není automatická imperativní mohutnost. Naopak je Božím dialogickým darem, který je oživen teprve lidskou odpovědí, přijetím. Odevzdání se Bohu musí být autentické. Člověk musí vyjít při takovém úkonu ze sebe. Musí dojít k inventuře svých vlastních předporozumění. Zde je zřejmě největší úskalí pro pochopení, co se skutečně od člověka žádá. Srov. také

Nyní pokusíme věnovat, tomu co je víra. Jaký je vztah k rozumu, myšlení, zkušenosti v situaci, kterou Bůh člověku nabízí. Vrhá víra v Boha člověka skutečně do temné závislosti, která ústí až do nějaké mentální degradace, či je tomu právě naopak? Boží zjevení, jak jsme ukázali, víru předpokládá a tato víra má charakter dialogu.

1.2 Víra

1.2.1 Oprávněnost víry v Boha, exkurs

V předchozím pojednání jsme hledali antropologické rysy, které můžeme nalézat v Božím zjevení, kdy jsme ukázali, že základní antropologií Božího zjevení je zaměření na člověka, jeho dialogický charakter a nikoli mýtická jednostrannost. Bůh se dává člověku poznat ve zjevení slova i samotného světa a d člověka očekává (vyžaduje) akt odpovědi prostřednictvím víry. O Zjevení tak můžeme hovořit jako o teologii shora. Odpověď víry představuje teologii zdola. Ta je založena na lidské aktivitě, zkušenosti a rozumovém poznání. Jak se v tomto procesu ustavuje víra? Jaké je její místo v procesu správného poznání člověka? Za jakých podmínek je víra tím, co po člověku chce Bůh a je taková víra rozumná a oprávněná? Není pouze iluzí? V odpovědi budeme muset nalézt především vztah víry k pravdivému poznání.

Sv. Pavel povzbuzuje Tita k hlásání Božího slova bez ohledu na reakce lidí, zda je přijímají, či nikoli. Hovořili jsme o Božím zjevení ve slově i ve světě. Evangelista Jan nám však ukazuje úskalí tohoto hlásání: *Boha nikdy nikdo neviděl; jednorozený Bůh, který je v náručí Otcově, nám o něm řekl.*⁴³ Tento text Janova evangelia nám sděluje

TENACE, Michelina. *Vybrané kapitoly z antropologie: stvoření člověka k obrazu a podobnosti Božímu*. Str. 16.

⁴³ Jan, 1, 18. Všimněme si, že v textu verše jsme použili variantu, kterou uvádí český ekumenický překlad. Původní text zní: „*Boha nikdy nikdo neviděl; jednorozený Syn, který je v náručí Otcově, nám o něm řekl.*“ Podívejme se na malý exkurs některými překlady tohoto místa. Janova evangelia. Kralický překlad uvádí „*Boha žádný nikdy neviděl; jednorozený ten Syn, kterýž jest v lůnu Otce, Onť vypravil.*“ Srov. Rada Biblických společností. *Nový zákon pána a spasitele našeho Ježíše Krista. Podle posledního vydání Kralického z roku 1613*. New York, London. Anglický překlad King James version: „*No man hath seen God at any time; the only begotten Son, which is in the bosom of the Father, he hath declared [him].*“ Francouzský Ženevský překlad z roku 1669 uvádí: „*Nul ne vid jamais Dieu: le Fils unique qui est au sein du Pere, lui-meme l'a déclaré.*“ maďarský překlad, který odpovídá našemu překladu kralického, také uvádí verš ve variantě Bůh – Syn. „*Az Istent soha senki sem nem látta; az egyszülött Fiú, aki az Atya kebelében van, az jelentette ki őt.*“ Avšak maďarský překlad Společnosti sv. Štěpána vydaný v roce 2010 uvádí přímo v textu: „*Istent nem látta soha senki, az Egyszülött Isten nyilatkozta ki, aki az Atya ölen van*“ Jak vidíme, starší překlady jsou v této pasáži jednotné, kdežto u mladších dochází v překladu ke zpřesnění. Český ekumenický překlad uvádí schéma Bůh-Bůh jako variantu, moderní maďarský překlad uvádí Bůh-Bůh přímo v textu. Tento exkurs jsme považovali za vhodné uvést, neboť schéma Bůh-Bůh, které odpovídá zpřesnění překladu, zřejmě spíše odpovídá Janově výpovědi.

klíčovou zprávu, že nám lidem o Bohu řekl jednorozený Bůh, který je v náruči Otcově. Zatímco v předchozím paragrafu jsme hovořili o biblickém Zjevení Starého zákona, Jan nám dává zprávu o bezprostředním kontaktu člověka s Bohem. To je převrat. Jaká je pravdivostní hodnota takového svědectví? Jan hovoří o tom, že Bůh se s člověkem setkává bezprostředně a člověk se setkává bezprostředně s Bohem. Bůh, který je v náruči Otcově, podal člověku zprávu o Bohu. Janova zpráva nám sděluje, že již nejde o zjevení zprostředkované, ale o zjevení bezprostřední.

Můžeme jej v jistém smyslu považovat za shrnutí, potvrzení a přesažení starozákonní tradice. Je jejím završením v tom smyslu, že konstatuje fakt a zároveň daleko důrazněji provokuje otázku po Bohu, po legitimitě úvah o Bohu, po jejich formulaci, a uchopení. Jan se kategoricky vyjadřuje k otázce existence Boha a jako svědek svá tvrzení dokládá. Zároveň otevírá otázku legitimacy metody, kterou může člověk fenomén Bůh zkoumat. Je tu přímé setkání člověka s Bohem, o němž hovoří „zpravodaj.“ Jedinou metodou těch, kdo nemají bezprostřední zkušenost se setkáním, je víra ve svědectví. Boha nikdy nikdo neviděl, řekl nám o něm Syn, který je v náruči Otcově. Jan nehovoří o tom, že byl, ale jasně sděluje, že Bůh JE v náruči Otcově. Není konstatována minulost, je konstatována absolutní přítomnost, jak jen je možné ji lidskou řečí vyjádřit.⁴⁴ Tato formulace jakoby připravovala vysvětlení níže pojednaného rozporu.

Jan se však neodvolává na své vlastní svědectví, ale odvolává se na svědectví Jana Křtitele. Jan Apoštol, autor evangelia, pokládá za nutné doložit svá slova jiným svědectvím o tom, jehož se dovolává. Ověřuje tedy sdělení o svém Svědku svědectvím jiným, dalším - Jana Křtitele. Pečlivost s jakou to činí, je důkazem úsilí o nezpochybnitelnost Synova svědectví a tím i legitimacy svědectví svého, jako člověka, který se se Synem Bohem setkal. Pokládá na stůl důkazní materiál a zároveň padá mýtus o smrti při spatření Boha, který může věrohodnost Janova svědectví silně otřást. Na druhou stranu můžeme oponovat, že přece Jan popírá sám sebe, neboť sám vydává evangeliem svědectví o Slově, které je u Boha a které je Bůh.⁴⁵ A dále: „*A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi. Spatřili jsme jeho slávu, slávu, jakou má od Otce*

Český studijní překlad potom uvádí: „Boha nikdo nikdy neviděl jedinečný Bůh, který je v lůnu Otcově, ten [nám o něm] pověděl.“

⁴⁴ Poznámka: Spoléháme se zde na přesnost překladu a odkazujeme výše na diskusi a srovnání různých pramenů a překladů v jazykových mutacích Písma.

⁴⁵ „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh.“ Srov., Jan 1,1.

*jednorozený Syn, plný milosti a pravdy.*⁴⁶ Nikoli, Jan si je vědom toho, co chce sdělit a precizně své sdělení strukturuje. Směřuje totiž k víře ve sdělení druhého, kterou již nelze nezpochybnit. K metodě, která umožňuje zavést do myšlenkového modelu antropologického spektra úvah o člověku pojem Bůh a zároveň ukazuje na jeho bipolaritu: „*nikdy nikdo neviděl*“ – „*stalo se tělem*“. Tato bipolarita je svědkem trojičního tajemství a zároveň vysvětlením otázky Bůh. Bůh je v Janově svědectví nejvyšším a absolutním svědkem svým vtělením. O něm máme další řadu svědectví, která se vzájemně potvrzují a nepravdu vylučují. Na jejich základě přijímáme existenci Boha, kterého nelze sice zpředmětnit,⁴⁷ ale ve světle nejvyššího svědectví, jak jej formuluje Jan, v něj nelze nevěřit. Víra v Boha je tedy na základě svědectví legitimní. A legitimní víra je tím prvním, co nám umožňuje přidělit kladnou pravdivostní hodnotu fenoménu Bůh. Ještě jeden aspekt výše popsaného svědectví je nutno připomenout. Je to nesporná autorita předloženého svědectví, která plyne z přímé účasti na Zjevení Nového zákona. Pokud by mělo být takové svědectví negováno, lze je negovat pouze prostřednictvím svědectví stejné váhy. Víra, má-li být autentická, musí být založena na věděni, „*Neboť k tomu, aby byly přijaty správné nauky a jiné byly zavrženy, nestačí pouze víra, nýbrž pouze na věděni spočívající víra*“ (Kléments Alexandrijský),⁴⁸ Taková víra roste v důvěru. V důvěru v Boha Stvořitele, jež vede k osobní jistotě, že „*stvoření není náhodným chaosem, ale rozumným a osobním dílem Boha, uskutečněným prostřednictvím Loga a Ducha.*“⁴⁹

1.2.2 Víra, rozum, zkušenost jako metoda poznání

V předchozím exkursu jsme dospěli k oprávněnosti víry v Boha na základě svědectví a věděni. Za jakých tedy podmínek můžeme hovořit o víře, jako metodě pravdivého poznání?⁵⁰

Základním rysem lidství je schopnost poznání. K poznání dospíváme zkušeností a rozumem.⁵¹ Pokud jde o víru, zde je problematika složitější.⁵² Je zřejmé, že člověk

⁴⁶ Srov. Jan 1, 14.

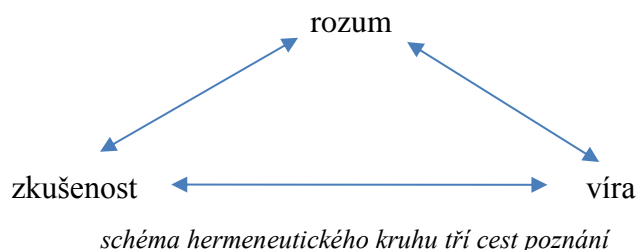
⁴⁷ „*nikdy nikdo neviděl*“

⁴⁸ Srov. HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. Přeložil Břetislav HORYNA. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2000, 351 s. Dějiny filosofie, 2. díl. ISBN 80-7182-105-5. Str. 32-34.

⁴⁹ Srov. TENACE, Michelina. *Vybrané kapitoly z antropologie: stvoření člověka k obrazu a podobnosti Božímu*. Str. 96.

⁵⁰ Co je vlastně poznání, a k čemu směřuje? Současná mnoho vrstevnatost a úroveň lidského poznání může trochu zastírat jeho primární význam. Skrze poznání se má člověk dobrat k celku. Člověk poznává, aby zachoval život. To je jeho úkolem. Člověk je nejúžasnějším fenoménem vesmíru. Poznáním se člověk nejen poznává, ale stává se člověkem.

přijímá řadu poznatků prostřednictvím víry. Tento proces však má jistá specifika. Děje se tak především při studiu. Velký podíl znalostí si konec konců osvojíme právě vírou. A to vírou v pravdivost informací, které nám předkládá autorita s příslušnou zárukou. Právě v tomto okamžiku nastupuje proces ověření, zda příslušná autorita existuje, či nikoli. Těch autorit může být celá škála. Věříme rodičům, známým, u nichž jsme si ověřili pravdivost jejich výpovědi v předchozích případech. Věříme učitelům institucím. Přesto, a dnešní doba ukazuje problém téměř na každém kroku, musí mnohdy k ověření přistoupit vlastní individuální mohutnosti a schopnosti člověka. K tomuto procesu máme k dispozici rozum a zkušenost. Víra je plnohodnotným zdrojem poznání, pokud vyhoví ověření rozumem a zkušeností provedeného testu. Takový test však není možné provádět izolovaně a každou schopností zvlášť. Rozum a zkušenost ve vzájemném verifikačním procesu mohou zastoupit vnější autoritu.⁵³ Poznání přijaté vírou je metodou pravdivého poznání, pokud zmíněný verifikační proces má charakter vzájemné interakce. Jinými slovy zmíněné tři poznávací mohutnosti vstupují do hermeneutického kruhu a povyšují kvalitu a spolehlivost poznání nejen ve vztahu k víře, ale i ve vztahu ke všem složkám tohoto kruhu. Je zřejmé, že i to, co jsme přijali vírou jako pravdivé, bude do kontinuálního verifikačního procesu vstupovat také.



„Existuje tedy objektivně jistá oblast lidského poznání, která vstupuje do vědomí člověka prostřednictvím víry v informace, které člověk dostává od svého okolí, s nimiž

⁵¹ Dané téma lze dále rozebírat, což není našim cílem. Vztah empirismu a racionalismu je v dějinách filosofie dobře rozebrán.

⁵² Ukážeme, že víra je třetí cestou, která vede k pravdivému poznání. Je často a neprávem opomíjená, a předpokládá určité vyjasnění přístupu. Víra, kterou lze uznat jako metodu poznání, musí splňovat požadavky, které zajistí správnost a pravdivost výpovědi přijaté vírou. Víra, která takové požadavky nespĺňuje, vede k iluzi. Není přitom jednoduché správné rozlišení. Proto je třeba kromě uznání víry jako cesty k pravdivému poznání i nalezení metod, které umožní verifikaci takového poznání. Jde tedy o věrohodnost, neboli zkoumání, co je skutečně víry hodné!

⁵³ Ve smyslu pochopený, přijatý, zbavený interferencí.

se identifikuje a jež přijme jako pravdivé. Má-li být tato cesta poznání zdravá, musí do tohoto procesu nutně vstupovat ostatní dvě složky poznání, jak zkušenost, tak racionální kritika vírou získávaných informací, které musí být uvěřitelné. Tato dimenze je daleko více závislá na individuální dispozici a přijetí či odmítnutí je otázkou zkušenosti a myšlení. Můžeme tedy říci, že na tomto základě a za těchto podmínek, lze, matematicky řečeno, získat stabilní a nevychýlenou rovinu našeho uvažování nejen o Bohu, ale jak se ukáže dále, i o člověku. Za splnění určitých předpokladů verifikace, má víra oprávněné místo v procesu pravdivého poznání člověka.“⁵⁴

Těmi předpoklady rozumíme cestu permanentního ověření dosaženého poznání. Obecně jsme je naznačili výše jako hermeneutický postup aplikace zkušenosti, racionální úvahy a poznání z víry. Tento přístup aplikuje Jan také, když ve svém 1. listě píše: „Boha nikdy nikdo neviděl, ale jestliže se milujeme navzájem, Bůh v nás zůstává a jeho láska v nás dosáhla svého cíle.“⁵⁵ Tento text nemusíme chápat jako text výhradně teologický, ale jako cestu k ověření zkušenosti, o níž nám Jan dává autentickou zprávu. Jinými slovy, uvěříme-li Janovi, budeme-li se jeho návodem řídit, lze předpokládat nabytí zkušenosti, která povede k ověření Janem předkládané pravdy. Jan jde ještě dále, v autentizaci, když uvádí cestu k vlastní zkušenosti: „Že zůstáváme v něm a on v nás, poznáváme podle toho, že nám dal svého Ducha.“⁵⁶ Zde se nejedná a nemůže jednat o cestu víry, ale cestu zkušenostní onoho poznání, „že nám dal svého Ducha“, tedy hermeneutické potvrzení předpokladu víry cestou ryze osobní zkušenosti každého člověka.⁵⁷ Je nutné si uvědomit, že tento stupeň, jak o něm píše Jan, není bez

⁵⁴ Srov. také MATYÁŠEK, Aleš, *Křesťanská antropologie, obsah, metoda, význam*, Brno: Vysoké učení technické v Brně, 2016. (Dále DPS).

⁵⁵ Srov. 1. Jan 4,12.

⁵⁶ Srov. 1. Jan 4,13.

⁵⁷ Tato Janova poznámka je poněkud strohá, aby vystihovala šířku i úskalí problému poznání „že nám dal svého Ducha“. K tomuto stavu nevede cesta nijak jednoduchá. Například zde můžeme upozornit na psychologické aspekty Janem předjímaného postupu neboť „poznání“ daru Ducha může „nahradit“ například proces autosugesce. Upozorňujeme na tento aspekt, aniž bychom byli schopni v rámci této práce otázku hlouběji a systematicky řešit, neboť se dostáváme do kompetencí psychologie. V tomto ohledu se analogicky nabízí jako kritérium již výše diskutovaný hermeneutický charakter poznání. Lze zřejmě aplikovat řadu postupů k eliminaci nebezpečí nejen sugesce, ale i dalších v tomto směru. Dovolujeme si zde připomenout metodu, k níž dospěl sv. Ignác z Loyoly ve svých duchovních cvičeních. Ignaciánská duchovní cvičení jsou sice mnohem širěji a komplexněji zaměřená, avšak Ignác se zde podrobně zabývá podobným nebezpečím na základě vlastních zkušeností. Cvičení dávají srozumitelnou představu, jak oné hermeneutiky poznání, tak cesty která k němu vede. Její podstatou je „*napodobování Krista*“ Více srov.: MATYÁŠEK Aleš, *Zkušenost s Pánem v souvislosti s ignaciánskými exerciciemi*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2014. Str. 28, pozn. 105. Uzavření hermeneutického kruhu je zcela zřejmé, pokud totiž aplikujeme důsledně christologický přístup. Tím se v tomto Janově svědectví nepřímo dotýkáme trinitárního tématu. Totiž až ze zkušenosti Krista jako Syna člověka, lze dospět ke zkušenosti Ducha svatého, jak to má zřejmě Jan na mysli. Ještě si dovolíme jednu poznámku k předložené

víry, nebo alespoň jistého úsilí o hledání, které se s vírou v Boha setkává vůbec možný. Bez tohoto předpokladu se lidská zkušenost bude s touto úrovní poznání nutně míjet. Totéž lze říci i o poznání racionálním, které zde vystupuje jako primární ověřovatel. A je také zřejmé, že se jedná nepochybně o určitou hladinu poznání, které lze nacházet nad úrovní „běžného“ přírodovědného poznání, kde vystačíme s empirií a racionem. Tato jistá výjimečnost je dána metodologickým vstupem víry do úsilí o hlubší osvětlení přijatého a reflektovaného poznání na úrovni metapoznání. Na této úrovni již pracujeme s Božím zjevením, jež nám zprostředkovala nikoli formální, ale opodstatněná, rozumem a zkušeností ověřená víra. V souvislosti s uvedeným je nutné poznamenat, že výše nastíněné procesy jdou až na samu dřeň antropologie, neboť pracujeme s předpokladem určité „ochoty“ nebo spíše touhy po takovém poznání.⁵⁸

1.2.3 Úskalí ve vztahu k víře v Boha

V předchozím jsme se zabývali otázkou vztahu víry a ostatních složek, kterými člověk dospívá k poznání obecně. Je zřejmé, že víra bez confirmace myšlení a zkušenosti může vést k iluzím, či dokonce ideologiím, tedy subjektivním systémům, které suplují poznání nedostatečně v hermeneutickém procesu confirmované. Ideologické systémy předpokládají svého druhu také víru v předkládané hodnoty, názory a z nich plynoucí postoje, které jsou však uměle vytvořené za účelem manipulace a ovládnutí cílové skupiny. S tím se víra, kterou přijímá člověk Boží sebezjevení zcela míjí. Historie však ukazuje, že ani církve nebyla ušetřena nesprávných učením, která byla korigována až v konfrontaci s rozvojem přírodních věd, tedy confirmací rozumového a empirického aparátu poznání. Sama církve však má na takovém správném vývoji svůj podíl, neboť to byla právě ona, v jejímž prostředí došlo k počátečnímu rozvoji myšlení se všemi konflikty rozvoje filozofického i teologického poznání.

V individuálním rozměru se však musíme ještě věnovat aspektu, který jsme zatím pomíjeli. Člověk ve svém poznání, ať již upřednostňuje kteroukoli ze složek, stojí na počátku s určitým intuitivním aparátem. Je to implicitní představa o věci, kterou má vytvořenou na základě spíše neuvědomělého zkušenostního, či racionálního poznání.

ilustraci. Ignaciánská metoda je primárně zkušenostní reflexe. Na jejím základě přes reflexi racionální dospívá k poznání nejen víry, ale i jejího smyslu a zdůvodnění. Ignác nezastírá úskalí této cesty, naopak se jimi poctivě zabývá, hodnotí a řeší jejich význam. Tím obohacuje a osvědčuje přesah cvičení pro obecnou skutečnost člověka a dosažení stavu svobodného a dobrovolného přijetí vztahu člověka se Stvořitelem.

⁵⁸ Připomeňme, že takové poznání je možné pouze v případě, že je zaměřeno na smysl a cíl, nikoli na sebe sama.

Takové předporozumění se většinou míjí s výše zmíněnou hermeneutikou a jeho výsledek – předporozumění zůstává na úrovni nereflektované víry. Takové apriorní postoje však nemají hluboký základ a hrozí nebezpečí ustrnutí. Na této úrovni člověk spíše dochází k negativním postojům vůči opačnému stanovisku, které se zdá nesmyslné a nelze si je ani představit ani připustit. V tomto stadiu zkušenosti, myšlení emoce vytváří opozici k názorovému systému, který člověk nezastává, aniž by se s ním blíže seznámil, promýšlel a opravdově konfrontoval. V současné době je společenské klima nastaveno jako silná opozice vůči skutečně antropologickému přístupu k člověku, což se jeví jako paradox. Je to dáno překrytím celostního chápání člověka parciálními pohledy, které pohled na člověka významně rozostřují. Toto klima výrazně ovlivňuje apriorní vztah jednotlivce ke skutečnému a autentickému hledání smyslu, místa a důvodu individuálního bytí. Celý komplex je ve společnosti nahrazen ideologií ekonomického rozvoje, který vede ke konzumu a hédonismu. Zdá se, že ani vysoká úroveň vědění obecně nevede k integrálnímu nazírání transcendence člověka ani jeho rozvoje a v konečném důsledku záchrany, tedy spasení. Víra v ideje, které neodpovídají podstatě člověka zakotvené v transcendentním Stvořiteli je statická a strnulá a nevede k prožívání daru života. Otázka po smyslu předpokládá kontinuální tážení verifikaci dosaženého a dosažení skutečné životní moudrosti. Ta se však bez konfliktu z konfrontace vlastní apriorní víry dostavit nemusí. Reflektovaná a neustále přezkušovaná víra je nakonec motorem a jistou cestou k pravdě. „*Vysvětlení dogmatu o stvoření světa Bohem, jestliže je zprostředkováno vnitřním poznáním, láskou, zcela mění pochopení.*“⁵⁹

1.2.4 Vztah víry a myšlení

Téma vztahu křesťanské víry a filozofického poznání, je středem pozornosti již ranně křesťanské vědy. I když možná spíše z apologetických, než z primárně antropologických pohnutek, dospívají církevní Otcové k formulaci v podstatě stejného zadání. Na pozadí vyjasňování vztahu vznikajícího křesťanství a dobře zavedené antické filozofie dospívají k podstatným formulacím vztahu poznání filozofického a křesťanského. Církevní Otcové odmítají tendenci některých křesťanských autorů k zavržení výsledků filozofického poznání. Naopak dospívají k závěrům, které jsou v souladu s cestou

⁵⁹ Srov. TENACE, Michelina. *Vybrané kapitoly z antropologie: stvoření člověka k obrazu a podobnosti Božímu*. Str. 98. „*Bůh je otec našeho Pána Ježíše Krista a ne abstraktní bytí, demiurg, nebo Stvořitel.*“

našeho hermeneutického kruhu procesu poznání. Tyto poznatky jsou pro formulaci legitimacy víry jako metody předmětu zásadní. V samotných základech křesťanství šlo o řešení otázky, zda může být víra v Pravdu, kterou zjevil Bůh křesťanům v rozporu s pravdou přirozeného myšlení člověka, jež představovala řecké filozofické myšlení. Na tuto otázku odpovídají apologeti, že nikoli.⁶⁰ Uvedme si několik příkladů.

1.2.4.1 Justin

Justin⁶¹ zastává názor, že filozofie představuje velkou hodnotu a i před Bohem je uspokojivá. Dokonce reflektuje filozofické myšlení jako určitou cestu, která vede člověka k Bohu. Justin ji v tomto smyslu absolutizuje: „*Pouze filozofie nás k němu vede, dostává nás do spojení s ním*“⁶² Tím se dostává do zřejmě nechtěného rozporu s otázkou víry a jejího místa v hermeneutice poznání. Pro nás je tato výpověď důležitá v tom smyslu, že zde nejde o pouhé ověření racionálního postupu, ale je spojeno se zkušeností Justinova bádání po pravdě, která jej přivádí ke křesťanství, jak tuto zkušenost zachycuje v Dialogu s Tryfónem. Justin zde dospívá k názoru, že otázky, které řeší filozofie a křesťané jsou tytéž. Filozofie však zůstává odkázána pouze na lidské myšlení. Filozofie je lidským myšlením. Justin dospěl však k názoru, že „*Odpovědi na poslední otázky mohou přijít pouze od Boha*.“⁶³ Justin podle Heinzmanna předkládá ještě kategoričtější tvrzení v otázce poznání: „*Vědění se bere z víry a je víře podřízeno*.“⁶⁴ Justin rozpracovává nauku o Logos⁶⁵, které pokládá za záruku, že víra a myšlení se nerozejdou a nestanou se protiklady. Vztah filozofie a křesťanství vidí jako vztah otázky a odpovědi. Tím naráží na určitou hranici filozofie, která umí definovat

⁶⁰ Srov. HEINZMANN, Richard. *Středověká filozofie*. Přeložil Břetislav HORYNA. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2000, 351 s. Dějiny filozofie, 2. díl. ISBN 80-7182-105-5. Str. 36.

⁶¹ Justin Mučedník, Martyr (* cca 100, Flavia Neapolis – 165, Řím). Nejvýznamnější apologeta 2. století. Ke křesťanství dospěl přes platonskou filozofii. V Římě vyučuje křesťanskou filozofii. Popraven v Římě. Srov. KRAFT, Heinrich a Jiří DVOŘÁK. *Slovník starokřesťanské literatury: život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců*. Přeložil Jiří KAPLAN, autor úvodu Tomáš ŠPIDLÍK. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, 319 s. ISBN 8071925160. Str. 173.

⁶² Srov. HEINZMANN, Richard. *Středověká filozofie*. Str. 37.

⁶³ Srov. tamtéž, str. 38.

⁶⁴ Srov. tamtéž, str. 38.

⁶⁵ „*Bůh je bez počátku a bez konce bez tvaru a jména. Logos je Boží Prvorozený, sám Bůh avšak přesto numericky odlišný*.“ Srov. tamtéž, str. 38. Na tomto místě je zapotřebí zdůraznit, že řecké slovo logos neznamená jen slovo, ale má daleko rozsáhlejší význam, abychom mohli pochopit, co má vlastně Justin na mysli, tedy logos jako řeč, slovo, význam, příběh, smysl, vědění ... zosobněná Moudrost. Heinzmann uvádí, že podle Justina se stvoření, zjevení a spása odehrávají prostřednictvím Logu. Tato teze je tak podle našeho názoru schopná hrát úlohu „*velkého třesku*“ ve filozofii. Neboť zcela zřejmě tvoří paralelu fyzikální teorie, o níž zřejmě tušíme fyzikální podstatu, avšak rozumově nejsme zcela sto takový model uchopit.

problém, avšak odpověď či jeho řešení může dát pouze na víře založené vědomí, že původ i cíl člověka je třeba hledat u Boha. Ve svých úvahách o Logu dospívá podle Heinzmanna Justin k názoru, že v Kristu se celý Logos stal člověkem. Proto má křesťanství plnou pravdu.⁶⁶ Odtud můžeme již odvodit legitimitu křesťanské víry pro poznání. Justin však poznání v křesťanství neabsolutizuje, ale poukazuje na to, že i mimo křesťanství je možné dosáhnout pravdivého poznání. Podle Justina řídilo dějiny filozofie a myšlení právě spojení s Logem.

1.2.4.2 Klemens Alexandrijský

Také Klemens Alexandrijský⁶⁷ se zamýšlel nad vztahem řeckého filozofického rozumového poznání a křesťanství a stavěl se proti zavržení filozofie a absolutizaci víry. Klemens odmítá myšlenku, že „*filozofie je d'áblův vynález*.“ Řeckou filozofii považuje za „*vychovatele ke Kristu*“ pro pohany.⁶⁸ Na této myšlence staví přesvědčení, že filozofie má právě tu úlohu pro lidi, kteří k víře dospívají pomocí rozumových důkazů. Klemens zavádí pojem „*schopnosti zodpovídat svou víru*“ tedy podrobovat víru právě rozumovému poznání a tím ji včlenit do systému, který vede nikoli od víry, ale k víře, která je poznaná, která je zodpovězená.⁶⁹ Víra a vědění jsou podle Klementa součástí jedné a téže duchovní činnosti: „*frónésis*“. Víra stojí výš než vědění a současně je kritériem pravdy, neboť ve víře je člověk poučován Bohem.⁷⁰ V tomto spojení také považuje Klemens víru za světlo, jež vede „*rozum k dalšímu nahlédnutí*“. ⁷¹ Víra také dosahuje dokonalosti poznáním víry. Poznaná víra tak stojí výš než víra.

Smysl víry, jako metody poznání a nikoli jako metody důkazu ozřejmuje i teze Klementa o nedokazatelnosti Boha.⁷² Pomocí racionálních úvah totiž člověk dospívá „*pouze*“ k předchůdnému pojmu Boha, kterého již má a nemůže vyprojektovat ze sebe. Bůh je neviditelný, nevyslovitelný.

⁶⁶ Srov. tamtéž, str. 39.

⁶⁷ Kléméns Alexandrijský, Klement, Titus Flavius Clemens (* asi 150 v Athénách, † asi 211–216 v Kappadokii). Navazuje na apologety, vyučuje v Alexandrii, v roce 202 pronásledování a útěk zřejmě do Kappadokie. Srov. také KRAFT, Heinrich a Jiří DVORÁK. *Slovník starokřesťanské literatury*. Str. 178.

⁶⁸ Srov. HEINZMANN, Richard. *Středověká filozofie*., str. 41.

⁶⁹ Tento poněkud zastřený pojem získává své osvětlení právě v konfrontaci otázek, které proces víry přináší. Zdůrazňujeme, že víra, tak jako ostatní prvky našeho hermeneutického systému není statická a podléhá neustálému ověřování s poznáním ostatních pilířů poznávacího kruhu.

⁷⁰ Srov. tamtéž, str. 42.

⁷¹ Pozdější „*credo ut intelligam*“ neboli „*I believe so that I may understand*“, Anselm z Canterbury.“ Srov. tamtéž, str. 43.

⁷² Srov. tamtéž, str. 45.

1.2.4.3 Órigenés

Órigenés⁷³ je považován za nejvýznamnějšího teologa své doby východní církve. Normou a kritériem křesťanské spekulace je pro Órigena apoštolská tradice. V Písmu hledá obecně platné principy na základě přesvědčení, že posvátné spisy musí mít hlubinnou dimenzi. K nalezení nestačí slovní význam, ale používá alegorického výkladu. Órigenés přichází s hierarchickou strukturou pochopení Božího zjevení z Písma. Písmo lze pochopit ve třech rovinách nejnižší úroveň odpovídá tělu (*soma*), nad ní je rovina *psyché* a nejvyšší úroveň má *pneuma*.⁷⁴ Órigenés přináší spekulativní teologii. Heinzmann ukazuje, že Órigenés ve svém díle *De principiis* vytváří „spekulativně systematickou syntézu křesťanské věrouky“ a snaží se prokázat, že křesťanství je pravá filozofie. To by nebylo nic jiného než propojení víry a rozumové spekulace pokud by Órigenův systém neměl základ spíše v platonismu než ve Zjevení.⁷⁵ Órigenés tak ve svých spekulacích dochází i k nesprávným dualistickým a hierarchickým pozicím. Je však spravedlivé jej v tomto přehledu uvést nejen jako nesporného velkého myslitele své doby, ale jako příklad nedůsledné aplikace hermeneutického modelu, do něhož musí být rovnoprávně zapojena víra ve zjevenou podstatu křesťanství.⁷⁶

1.2.4.4 Augustinus

Velikán křesťanské filozofie sv. Augustin považuje křesťanskou víru za pravou moudrost a nejvyšší filozofii. Rovněž Augustin akcentuje úlohu rozumu ve víře, kterou chápe jako cestu člověka k božské autoritě. Víru nepovažuje za iracionální, ale za důsledek poznání důvěryhodnosti církve. Úlohou víry je podle Augustina zvat a motivovat.⁷⁷ Heinzmann uvádí dvě fáze: nahlédnutí vedoucí k víře – „*Intellige ut credas*“, které má však vést k „*Crede ut intelligas*“ tedy vzestup od prosté víry k plnému poznání a nahlédnutí. Plné poznání a nahlédnutí však není pro Augustina podmínkou spásy. Augustin se ještě podrobněji zabýval vztahem rozumu a víry, tyto úvahy jdou však za rámec naší stručné analýzy vztahu víry, myšlení a zkušenosti jako

⁷³ Órigenés (* 185 Alexandrie (?), † 253 Týros). Vážený učenec, vysvěcen v Cesarei, konflikt s Alexandrijským biskupem, 4. stol. spory o jeho pravověrnost, Justinián odsuzuje 9 Origenových vět, 543. Srov. KRAFT, Heinrich a Jiří DVOŘÁK. *Slovník starokřesťanské literatury*. Str. 219

⁷⁴ Srov. HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*, str. 50-51.

⁷⁵ Srov. tamtéž str. 49 -50.

⁷⁶ Např. „*Je očividné, že spojení rozumové duše s tělem neodpovídá přirozenosti ducha.*“ Srov. tamtéž str. 56.

⁷⁷ Srov. tamtéž, str. 68.

procesu, jako nezbytné podmínky, bez níž nelze dospět k pravdivému náhledu odpovědi na otázky člověka.

1.2.5 Shrnutí

Ukázali jsme příklady řešení otázky vztahu poznání, myšlení a víry. Toto téma je široce vlastní již ranně křesťanské vědě. Ranně církevní autoři se hluboce zabývali vztahem nově nastupujícího fenoménu křesťanské konfese a antické filozofie a vlastně tak řešili i základy, na nichž se o řadu století začíná rozvíjet předmět křesťanské antropologie. Bez výsledků těchto bádání, bychom se neměli při našich úvahách o opřít, neboť podstatnou součástí našeho poznání i jeho metody je víra. Můžeme uzavřít, že víra a myšlení moderované metodou víry plně odpovídá obecnému modelu, který jsme pro účely vysvětlení legitimacy víry jako metody poznání společně s poznáním zkušenostním a rozumovým navrhli. Podstatným rysem je též nutnost vědomí hermeneutického pravidla jak je formuloval Klemens ve svém pojmu „*poznání víry*“, které vede k její dokonalosti. U Augustina jsme naznačili cestu od rozumového poznání k víře, jejíž dokonalostí je schopnost *rozumět* pravdám, které předkládá. Problematika, kterou jsme tu nastínili, má daleko širší rozsah zejména v moderní době a lze o ní vést důkladnější diskusi v kontextu rozvoje fenoménu přírodních věd.⁷⁸ Zde již s paradigmatem naznačeného modelu nevystačíme, ale je nutné určité přesnější vymezení. Jedná se totiž o vyjasnění kompetencí jednotlivých složek poznání. Zde jsme navrhli model vědomí určité konvergence, ve smyslu nerozpornosti jednotlivých složek poznání, který má význam pro naše téma. V žádném případě nejde o vzájemné ovlivnění či přenášení „síly“ jedné ze složek na pole druhé, či dokonce její zpochybnění. Více o problematice uvádí prof. Pospíšil: „...*papež a biskupové se rozhodně nechtějí vměšovat do přírodovědeckých kompetencí, a že od přírodovědců se očekává, že si budou počínat stejně korektně.*“⁷⁹

V této kapitole jsme pojednali o vztahu víry a poznání a dospěli jsme k závěru, že víra je za určitých předpokladů pramenem správného poznání.⁸⁰ O tom svědčí i výrok,

⁷⁸ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2017, 1. vydání. 414 s. ISBN 978-80-246-3441-8. Str. 87-94.

⁷⁹ Srov. tamtéž, str. 75.

⁸⁰ Toto konstatování jako výsledek uvedeného je sice pro naši argumentaci dostačující, vztah víry a poznání má však poněkud širší perspektivy. Protože naše práce není tematicky zaměřena tímto směrem a naším cílem je ukázat místo víry jako složky poznání obecně a v kontextu křesťanské antropologie, přičemž jsme abstrahovali od možných mechanismů, uvedeme zde stručně dva výroky, které na tyto

k němuž dospívá maďarsko-britský filozof a chemik Michael Polányi:⁸¹ „*Víme více, než můžeme vyslovit.*“⁸² „*Polányi v této souvislosti rozlišuje dvojí vědomí a dvojí poznání. Vědomí toho, co můžeme vyslovit, spojuje s explicitním poznáním a vědomí toho, co vyslovit nelze, spojuje s tacitním poznáním, resp. porozuměním.*“⁸³ Uvedené teze ukazují, jak se ony různé cesty spojují v poznání integrálním a z hlediska našeho předmětu je důležité vědomí že určitá část našeho poznání existuje v řádu vědění, avšak nikoli v řádu explicitního vysvětlení. Tohoto aspektu se dotýká i kapitola následující.

1.3 Náboženství⁸⁴

V předchozích dvou částech jsme ukázali dva základní prvky, z nichž vychází křesťanská antropologie. Zabývali jsme se fenoménem Božího zjevení a aspekty i oprávněním jeho přijetí jako možnosti poznání Boha člověkem. Dospěli jsme na základě Magisteria církve k poznání nutnosti dobrovolného a svobodného přijetí zjevených pravd vírou. Ukázali jsme, že k víra vede k poznání a nemůže být v rozporu s rozumem ani zkušeností. Naopak tvoří s nimi hermeneutický celek, v němž dochází ke vzájemnému ověřování a verifikaci, které vedou k pravdivému poznání. Ranně křesťanští filozofové dokázali v prvních staletích křesťanské éry při formování základů křesťanské filozofie a teologie odvrátit především nebezpečí eliminace empirické a rozumové složky poznání a úspěšně integrovali tyto kognitivní složky do metodologie nového náboženství.

V období rozvoje nových antropologických oborů a přírodních věd dochází ke krizi přijímání nábožensky založené výpovědi o člověku a světě, který jej obklopuje. Na přelomu 18. a 19. století již rozvoj antropologických bádání míří ke vzniku nového vědního oboru, který skutečně vzniká ve druhé polovině 19. století. Za zakladatele religionistiky, vědy, která se zabývá obecně fenoménem náboženství, je považován Max

perspektivy ukazují. Jedná se o práci Tomáše Františka Krále, která se zabývá komplexně fenoménem personálního poznání a rolí fenoménu víry na tomto poli. Viz následující poznámky.

⁸¹ Polányi Mihály (* 11. 3. 1891, Budapešť, Rakousko-Uhersko, † 22. 2. 1976, Northampton, Anglie)

⁸² Srov. KRÁL, Tomáš František. *Víra jako základ poznání*. Č. Budějovice, 2018. disertační práce (Ph.D.). JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH. Teologická fakulta. Str. 9.

⁸³ Srov. tamtéž, str. 8.

⁸⁴ V kapitole 1.3 vycházíme částečně z naší práce (*DPS*), která byla zaměřena na pedagogické základy předmětu křesťanské antropologie. Srov. *DPS* str. 11-22. Provedli jsme však revizi, aktualizaci a rozšíření textu tak, aby naše úvahy byly zpřesněny a doplněny o další zdroje. Z důvodu srozumitelnosti a přehlednosti zde nerozlišujeme citace uvedené práce a části doplněné či aktualizované a dáme přednost odlišení citací primárních či sekundárních pramenů. To platí jak pro vlastní text, tak pro poznámkový aparát. Tato poznámka tak má splnit požadavky citace tam, kde je přejatý doslovný text *DPS*.

Müller,⁸⁵ který je představitelem induktivní, empirické metody studia náboženské skutečnosti.⁸⁶ Předmětem zájmu je fenomén náboženství a náboženské chování člověka v co nejobecnějším smyslu. Vztah mezi teologií a religionistikou byl proto od jejího vzniku až do počátku 20. století velmi napjatý. Tak jako výsledky přírodních i humanitních věd vedly ke zpochybnování náboženství, vzniká zprvu i religionistika jako obor, který si vytkl za cíl odhalit náboženství jako iluzi, která hrála svou roli v počátcích kulturních dějin lidstva, avšak postupně svůj význam ztrácí. Z hlediska zaměření nové vědy však muselo dojít ke kompetenčnímu a metodologickému vyjasnění a religionistika se z hlediska předmětu stává vědou o náboženském chování člověka.⁸⁷ To je důležitým aspektem z pohledu křesťanské antropologie, neboť se vyvíjí na teologii nezávislá vědní disciplína,⁸⁸ která zkoumá a objektivní existenci a projevy náboženského rozměru člověka a která nikoli z teologických pozic hledá svými prostředky odpověď na otázku Je Bůh?⁸⁹ Seznámíme se stručně s historií a některými přístupy výsledky výzkumů.

Budeme se tedy obecně zabývat otázkou náboženského chování člověka jeho prvky projevy, indikátory. Přitom uvidíme, že při poctivém bádání nemůže být pravda s pravdou v rozporu. Můžeme se jen setkat s určitou mírou prozatímní „*nekonvergence*“ parciálních cest poznání. Jak jsme výše uvedli, bylo nejdříve zapotřebí, aby religionisté ujasnili metodologické přístupy. Oproti Müllerovu empiricko-deduktivnímu přístupu tedy stojí filozofický přístup Adolfa Harnacka,⁹⁰ který se zaměřuje na odhalování podstaty skutečnosti proniknutím až „*na dno jejího bytí*.“⁹¹ Oproti Müllerově přístupu a požadavku co nejširšího zkoumání jevů: „*Kdo zná jedno náboženství, nezná žádné*“ stojí Harnack se schématem „*Kdo zná jedno náboženství, zná všechna*“, které se spokojí s důkladným racionálně spekulativním bádáním jednoho „vzorku“ náboženského systému. Jak se tedy vyrovnat s definicí předmětu? Co je tedy

⁸⁵ Friedrich Max Müller (* 6. 12. 1823, † 28. 10. 1900), německý filolog, lingvista, orientalista.

⁸⁶ Srov. SKALICKÝ, Karel, *Po stopách neznámého Boha*. Svitavy: Trinitas, 2011. ISBN 978-8086885-50-6. Str. 24.

⁸⁷ „*Náboženství nebylo odhaleno jako iluze, ale předsudečný ateismus byl odhalen jako druh naruby obráceného náboženství*...“ srov. SKALICKÝ, Karel, *Po stopách neznámého Boha*. Str. 18.

⁸⁸ „Pro religionistiku jsou všechna náboženství stejně zajímavá, protože všechna musí považovat za výtvar člověka, za projev jeho náboženského chování, aniž přitom smí popírat, že náboženství by byla zároveň i jakýmsi zjevoáním a tedy výtvořem Boha.“ Srov. tamtéž, str. 22.

⁸⁹ Srov. tamtéž, str. 19.

⁹⁰ Adolf von Harnack (* 17. 5. 1851, Tartu Estonsko, † 10. 6. 1930, Heidelberg Bádensko) německý teolog a odborník na dějiny dogmatu a dějiny náboženství.

⁹¹ „*A toho dosáhneme ne tím, že se po všech končinách země budeme shánět po jevové mnohotvárnosti věcí (v našem případě náboženství), ale tím, že se soustředíme na to, co je pro tu či onu věc podstatné, na to co tvoří její vnitřní srozumitelnost*.“ Srov. SKALICKÝ, Karel, *Po stopách neznámého Boha*. Str. 25.

náboženství? Otázka směřuje na odlišení jevové skutečnosti náboženské od nenáboženské. Již ze samotného zaměření a vzniku religionistiky plyne, že lze tyto skutečnosti objektivně odlišit. Existují identifikovatelné projevy, které člověk žije, jež ho provází i obklopují a jež vnímáme jako náboženské chování odlišitelné od chování nenáboženského. Jestliže tedy můžeme pozorovat v průběhu historie v chování a jednání lidí i společenství náboženské projevy, nabízí se otázka po jejich původu. Jde totiž o nalezení takového zobecnění různých forem náboženského chování, které by odhalilo, kdy jde o náboženskou skutečnost a kdy nikoli.⁹² Musí tedy existovat jistý horizont, který tyto dvě jevové struktury od sebe navzájem rozděluje. Mircea Eliade⁹³ spojuje fenomén náboženství se znakovým pojmem posvátna, jehož definice je obsažena v pojmu samém jako nevšední, výjimečné, uctívání hodné. Na opačné straně potom stojí skutečnost běžná, všední – profánní.⁹⁴ Takový přístup je potom třetí metodologickou cestou ke zkoumání náboženství. Je proto třeba brát v úvahu nejen určité kritérium či definici náboženskosti, ale i srovnávat různé systémy a hledat v nich náboženské jádro⁹⁵ a na základě srovnání kriticky posoudit, případně odhalit možné disonance s požadavkem náboženské autenticity daného systému. Tuto náboženskou autenticitu definuje Rudolf Otto⁹⁶ jako „...to, co je jeho nejvlastnější a nejvnitřnější

⁹² Jde totiž také o podstatné: nalezení definice *náboženskosti* člověka, způsobu jejího nalezení a po té ověření. Srov. SKALICKÝ, Karel, *Po stopách neznámého Boha*. Str. 21-28. Skalický zdůrazňuje, že „*má-li taková definice něco znamenat, musí být nikoli předpokladem, ale výsledkem bádání.*“ Naráží zde na snahy vyslovit apriorní definice a ty bádáním pouze potvrdit.

⁹³ Mircea Eliade (* 9. 3. 1907, Bukurešť, † 22. 4. 1986, Chicago) rumunský religionista, historik a filosof náboženství.

⁹⁴ Skalický připomíná teorii úrovnového zlomu Uga Bianchiho: „...*mezi tolika obyčejnými kameny, jichž je země plná, vyskytují se i některé kameny, které jsou posvátné, tedy vyšší úrovně; a to platí nejen o kamenech, nýbrž i o stromech, řekách, horách, stavbách, knihách, slovech, jménech, osobách, dějinných událostech, vnitřních zkušenostech, atd.*“ Srov. tamtéž, str. 27. V naší době můžeme vnímat určitý deficit v naplnění objektivní touhy po posvátném ve formě víry v „*něco*“, která není definovaná, ale svými nositeli bez rozpaků a s určitým ulehčením potvrzovaná. Člověk tohoto „*vyznání*“ nedokáže své posvátno definovat, ale ani prožívat. Řada lidí přiznává, že je však v různé míře naplněna nespécifickým úžasem nad nevysvětlitelností a přesažností skutečnosti, která je obklopuje. Máme za to, že takové pojetí „*interního posvátna*“ je neartikulovaným projevem náboženského prožívání. Na jedné straně je to zřejmě důsledek „*profanizace*“ tradičních náboženských systémů a otázka jejich obnovy, na straně druhé to může být způsobeno právě obtížnou definovatelností „*náboženskosti*“ jak jsme se o tom zmínili a jak se čtenář může blíže seznámit v citovaném díle Karla Skalického.

⁹⁵ Tímto termínem máme na mysli „...*jevy označitelné jako náboženské*“, nikoli jevy mající svůj původ v rovině ideologické, sugestivní, případně manipulativní. Srov. tamtéž, str. 28. Skalický zde zmiňuje metodu hermeneutického kruhu, s níž jsme se setkali při diskusi o vzájemném propojení tří obecných pramenů poznání. V podstatě se jedná o stejný proces, kde v roli víry vystupuje určitá apriorní představa o náboženském systému. Racionální složkou rozumíme hlubokou analýzu jevů, které před nás náboženské projevy staví. Jde o přístup k povětšinou iracionálním jevům. Iracionální v tomto případě neznamená nesmyslný, jak je v našem prostředí tento termín často vykládán. Jde tu složku sebeuvědomění člověka, která leží mimo jeho rozumovou oblast.

⁹⁶ Rudolf Otto (* 25. 9. 1869, 6. 3. 1937) německý luterský teolog, indolog a fenomenolog náboženství.

*podstata, jen idea ‚svatého‘ a jak dokonale jednotlivé dané náboženství té ideji je právo.*⁹⁷

Nyní uvedeme v poznámce alespoň výčet širší škály přístupů ke studiu náboženství, které náleží ke skupině objektivních, tedy přistupujících k výzkumu z co největšího odstupu z vnější pozice.⁹⁸ Podrobněji se budeme věnovat přístupu lingvistickému a jeho výsledkům. Prvotní motivací této skupiny religionistických přístupů z „ateistické“ pozice bylo dospět k takovému poznání, které by náboženství odhalilo jako něco nenáboženského, co má kořeny pouze v člověku a je jen doplňkem kulturních hodnot a jakýkoliv odkaz na božskou skutečnost, která je navíc osobní a transcendentní popírá. Tento cíl se však naplnit nepodařilo a nepodařilo se prokázat nenáboženský charakter a kořeny toho, co je vnímáno jako náboženství. Zůstávají však metody, kterými lze fenomén náboženství zkoumat z nenáboženského odstupu, prostřednictvím struktur, jejichž metody jsou součástí speciálních vědeckých disciplín, z nichž vycházejí a jejichž metodologií, tyto přístupy zkoumají parciální stránky fenoménu náboženského chování člověka. To že tento fenomén lze zkoumat z pozic a metodami speciálních vědních disciplín ukazuje, že náboženství je stejně tak jako člověk holistický integrální fenomén a bez integrálního přístupu dostáváme sice jistá vysvětlení, která se však přiblíží k podstatě pouze z daného úhlu přístupu. Takové přístupy jsou z principu vysvětlující a z hlediska východiska a metody ateistické.⁹⁹

1.3.1 Etymologický přístup

Jedním ze skupiny těchto objektivních přístupů religionistiky je lingvistický přístup, který vychází ze zkoumání jazykových stop a kontinuitě pojmů, které se váží náboženství od starých po moderní národy. Max Müller, pomocí srovnávací etymologie

⁹⁷ „Náboženství tedy není doplněk kulturních hodnot, avšak je to právě náboženství, které propůjčuje kulturním činnostem nejvyšší jednotu a konečný smysl.“ Srov. PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. III. díl*. Řím: Křesťanská akademie, 1971. Str. 352.

⁹⁸ Karel Skalický analyzuje následující přístupy: lingvistický (Max Müller, Leopold von Schroeder), etnologický (Edward B. Tylor, Andrew Lang, Wilhelm Schmidt, Raffaele Pettazzoni), hlubinně psychologický (Sigmund Freud), analyticko psychologický (Carl. G. Jung), sociologický (Émile Durkheim, Max Weber, Peter L. Berger), fenomenologický (Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade), literárně antropologický (René Girard). Srov. SKALICKÝ, Karel, *Po stopách neznámého Boha*. Str. 29 – 150. Alespoň seznam těchto přístupů zde uvádíme, poněvadž s určitou lítostí musíme konstatovat, že z důvodu rozsahu práce se jim nemůžeme věnovat podrobně i když by si v rámci předmětu našeho zájmu podrobnější diskuse zasloužily. Srov. např. výše diskuse k *poznání Ducha* jako možnosti empirické zkušenosti víry.

⁹⁹ Srov. tamtéž, str. 111.

objevil identitu jména Bůh v různých jazycích indoevropských národů. Řeckého Dia, římského Jupitera, indického Varuny a perského Ahudy Mazdy.¹⁰⁰ Ze souvislosti kořene DIV (zářící, svítící) a kořene DEIVO (nebe, bůh) odvodil Leopold von Schroeder¹⁰¹ jako souvislost ideje Boha se světlem a nebem. Z kořene DEIVO se odvozují v různých jazycích nejenom obecná jména pro pojem bůh, ale i pro zcela konkrétní božskou bytost.¹⁰² Je samozřejmě otázkou, zda dochází v představách starých národů k jakémusi zosobnění materiálních a fyzikálních přírodních projevů (naturistické pojetí), či zda z nějakého důvodu existuje jasná idea „*Nejvyšší bytosti, která se neztotožňuje s nebem, ale jen tam přebývá a je chápána jako tvůrce nebe a země.*“¹⁰³ Je otázkou, zda lze lingvistickou metodou rozhodnout, který z přístupů odpovídá skutečnosti. Z lingvistických analýz, které provedl Georges Dumézil¹⁰⁴ plyne, že jednak latina má pro označení Boha výraz DEUS a jednak také výraz, kterým řada starých indoevropských národů označuje pojem boha, ukazuje na jeden společný základ kterým je slovo DEIUS. Tento výraz značí bytost, „*jednotlivou, osobní, plně ustavenou.*“¹⁰⁵ Z existence výrazu Deus v latině pak Dumézil odvozuje, že „*Indoevropané, kteří se stali Římany, uchovali bez přerušení, bez krizí ono pojetí, jež bylo už hotové před jejich stěhováním a které je doloženo na úsvitě dějin fonetickými odvozeninami slova DEIUS.*“¹⁰⁶ Vídeňský profesor filologie a indoeuropeismu Wilhelm Havers¹⁰⁷ v roce 1962 uvádí: „*Všecko, co se odehrávalo na nebi a co pocházelo z nebe, nebylo tomuto dětskému národu přirozenou událostí, nýbrž bylo to něco, čemu Řekové říkali ‚diosémia‘ boží znamení. Ten fakt, že pro přirozené nebe, jako označení prostoru si téměř každý indoevropský národ vytvořil jiný, zvláštní výraz (řecky uranos, latinsky*

¹⁰⁰ Dyaus-pitar (sanskrt)=Zeus-Pater(řečtina)=Iuppiter(latina)=Týr(staronorština). Srov. SKALICKÝ, Karel, *Po stopách neznámého Boha*. Str. 29-30.

¹⁰¹ Leopold von Schroeder (*24. 12. 1851 Tartu, † 8. 2. 1920 Vienna) německý indolog.

¹⁰² Védský DYAUS-PITAR, řecký ZEUS-PATER, latinský DIESPITER (JUPITER), ilyrský DEIPATUROS, skytský ZEUS-PAPAIOS, thrácko-frýžský ZEUSPAPPOS, skandinávská TÝR a staroněmecký ZIU. Srov. tamtéž. Karel Skalický doplňuje, že se jedná o jméno Boha, obvykle nejvyššího a že Indoevropané před stěhováním mezi 5. a 4. tisíciletím uctívali nejvyššího Boha jménem DYEUS-PATER – Nebe-Otec.

¹⁰³ Srov. tamtéž, str. 31. Karel Skalický uvažuje, že zatímco naturistický přístup je založen na jednoduché aplikaci zkušenosti, druhý je produktem rozumové úvahy a snahy o hledání poslední příčiny i vlastní sebereflexe člověka. V důsledku toho dochází k zosobnění takové příčiny, která je vševědoucí a všemohoucí, což vede k potřebě transcendentní lokalizace. Vzniká racionální představa osoby – Otce, jejíž transcendence je umístěna do fascinující lokality nedosažitelného nebe. Jak uvádí autor, projevují se zde aktivity rozumové, nikoli fantazijní či mytologické.

¹⁰⁴ Georges Dumézil (* 4. 3. 1898 Paříž, † 11. 3. 1986 tamtéž) francouzský lingvista a religionista.

¹⁰⁵ Srov. tamtéž, str. 32.

¹⁰⁶ Srov. tamtéž, str. 33.

¹⁰⁷ Wilhelm Maria Hubert Havers (* 5. 1. 1879 Aachen; † 2. 3. 1961 Wien) německo-rakouský jazykovědec.

coelum, gótsky himins, slovansky nebo ...) nám dovoluje závěr, že k tomuto označení došlo až v pozdější době.¹⁰⁸ Karel Skalický shrnuje, že „Existují tudíž vážné filologické důvody, které nás vedou k závěru, že nebe bylo už v pradávnu chápáno jako božské a osobní a že tuto skutečnost proto nelze vysvětlovat naturalisticky, jako později vytvořené zosobnění a zbožštění neosobního a nebožského nebe.“¹⁰⁹

Výše zmíněné analýzy ukazují u indoevropských národů a jejich dávných předků na komplexní vnímání posvátné božské skutečnosti osobního charakteru, která byla spojena s vnímáním světelného, tajemného a nedosažitelného, ztotožňována s nebem kde je osobní transcendingící bytost lokalizována. Pojmy, které souvisí s vnímáním přirozeného charakteru, vznikají později a to až po rozdělení a oddělení národů z původně jednotného protonároda, na což ukazuje až zřetelně pozdější vznik pojmů, které je v jednotlivých národech označují nebe přirozené. Označení, pro posvátné, božské a nebeské se však s významy pro přirozené nemísí a nespływají a v průběhu dějin plní stejnou významovou úlohu.

1.3.2 Etnologický přístup¹¹⁰

Etnologický přístup zkoumá původ náboženství a náboženské projevy různých národů. V jeho rámci působí dva směry: evolucionistický a kulturně historický. Evolucionistický směr, Edward Burnet TYLOR,¹¹¹ formuluje své závěry na základě Tylorovy hypotézy o vývoji náboženských struktur z původního animismu, který je důsledkem strachu primitivních národů z duchů zemřelých. Výzkumy však ukázaly, že existovaly i předanimistické formy, které jsou založeny na úžasu, strachu a bázni z neznámé, neosobní božské síly – *many*.

Kulturně historický směr, Andrew LANG,¹¹² ukazuje, že existují primitivní národy, které věří v Nejvyšší bytost a vyslovuje hypotézu, že prvotní forma náboženství je monoteistická. Tuto tezi podpořil na základě analýzy rozsáhlého výzkumného materiálu nejvýznamnější představitel tohoto kulturně-historického směru Wilhelm SCHMIDT.¹¹³ Formuluje hypotézu prehistorického vývoje čtyř skupin lidských kultur (kulturních

¹⁰⁸ Srov. tamtéž, str. 33-34.

¹⁰⁹ Srov. tamtéž, str. 34.

¹¹⁰ Srov. blíže tamtéž, str. 35 – 60.

¹¹¹ Sir Edward Burnett Tylor (* 2. 10. 1832, † 2. 1. 1917), anglický antropolog, kulturní evolucionista.

¹¹² Andrew Lang (* 31. 3. 1844 Selkirk, † 20. 7. 1912, Banchory, Kincardineshire), skotský básník, romanopisec, literární kritik a antropolog.

¹¹³ Wilhelm Schmidt (* 16. 2. 1868 - 10. 1. 1954), katolický teolog, lingvista, antropolog, orientalista a etnolog.

okruhů) na základě rozvoje způsobu života, organizace výroby, lokalizace osídlení a ukazuje, že původní monoteismus se mění a vyvíjí k polyteismu a henoteismu.¹¹⁴ Schmidt zastával tezi, že idea Nejvyšší bytosti vzniká u primitivních národů logickým myšlením. Proti Schmidtovým závěrům se však objevují výhrady proti strnulosti formulace hranic kulturních okruhů, či podezření z teologického předsudku, který měl vést k závěru původního monoteismu. To jsou však legitimní interpretační potíže. Nesporný přínos Schmidtova výzkumu je v obhájení *„plnohodnotného lidství primitivních národů a jejich prakultury. ... Dokázala, že i ten nejprimitivnější člověk není nikdy člověkem pouze ‚přírodním‘, nýbrž vždycky už i člověkem ‚kulturním‘.“*¹¹⁵

1.3.3 Fenomenologický přístup

Proti objektivistickému ateistickému přístupu se začíná prosazovat i požadavek zkoumání náboženského z pozice náboženské. Ukazuje se totiž, že náboženskou skutečnost nelze objektivisticky beze zbytku vysvětlit. Fenomenologický přístup je přístup zúčastněný, subjektivní a umožňuje zkoumat, poznat a pochopit náboženskou skutečnost z maximální blízkosti, s maximálním zaujetím pro věc. *„Jen ten, kdo se dokáže přenést dovnitř skutečnosti a subjektivně se s ní ztotožnit, dokáže ji i pochopit.“*¹¹⁶ Protikladnost těchto dvou přístupů je pouze zdánlivá. Schéma totiž zapadá do teze o vzájemné komplementaritě objektivního a subjektivního¹¹⁷ přístupu. Podmínkou toho druhého je náboženský přístup k náboženství a osobní prožitek, zkušenost. *„Ústředním nervem náboženské zkušenosti je podle Otta zážitek posvátna.“*¹¹⁸ Rudolf Otto (1869-1937) definuje pojem posvátna jako prožívání a zakoušení, které leží hluboko v nitru člověka, nikoli v rozumové sféře, ale sféře iracionální, kterou nevnímá jako nesmyslné, ale naopak uspořádané a vnímatelné. *„Iracionálním myslí nikoli chaotično, nerozlišeno, co ještě není prostoupeno rozumem*

¹¹⁴ Náboženství, které uctívá jednoho nejvyššího boha, ale také božstva nižší.

¹¹⁵ Srov. tamtéž, str. 48. Toto hodnocení charakteru a přínosu výzkumů Wilhelma Schmidta je nesmírně důležité a podstatné. Podle našeho názoru je velkým důkazním příspěvkem do diskuse o původu člověka. Z uvedeného lze totiž odvodit i ten nejprimitivnější člověk je vždy člověkem, který nese základní rysy lidství. V antropologické diskusi moderní doby tato teze vážně ohrožuje ideu evoluce člověka ze zvířecích předků, alespoň v její vulgární podobě. Závěry, které vyplývají ze Schmidtových výzkumů, totiž nedovolují konstruovat onen bod zlomu mezi lidstvím a zvířectvím. Problematice se věnujeme dále v práci.

¹¹⁶ Srov. SKALICKÝ, Karel, *Po stopách neznámého Boha*. Str. 112.

¹¹⁷ Můžeme se setkat s požadavkem po vědecké oprávněnosti subjektivního přístupu. Odpovědí je, že spočívá ve vědecké analýze toho, jak z pozice subjektivního přístupu vnímáme daný jev a z toho, že subjektivní posuzování věci je jev objektivní, tedy hodný zkoumání.

¹¹⁸ Srov. SKALICKÝ, Karel, *Po stopách neznámého Boha*. Str. 114.

a tím méně absurdno, jež se svou vlastní povahou přičí jakékoli racionalizaci, ale spíše temné, tajemné pásmo, které se nachází za oním jasným pásmem našeho pojmového poznání.“¹¹⁹ Povšimněme si vymezení iracionálního vůči absurdnu, nesmyslnosti a chaosu. Lze totiž provést racionální reflexi iracionální zkušenosti ...“*tím, že ho zachytíme a vyložíme v jeho různých momentech, a tím ohradíme proti iracionalismu blouznivého blábolu pevnými, zdravými naukami.*“¹²⁰ Rudolf Otto označuje takto definované iracionální zakoušení jako *numinózně*.¹²¹ Náboženství je podle Otta syntézou racionálního a iracionálního, přičemž jádrem náboženství je „svaté“, původní a neodvoditelný zjev. Do popředí vystupují v náboženství protikladné prvky: *tremendum a fascinatum*. Je to výraz dvojího pocitu člověka před Bohem.¹²² Nechceme se zde zabývat podrobně naznačenou teorií, která byla podnětem k fenomenologickému přístupu zkoumání náboženské skutečnosti a ani fenomenologickou metodou jejího zkoumání. Důležitým důsledkem pro nás je zřejmý antropologický obrat fenomenologie náboženství, která uznává existenci iracionální stránky lidské zkušenosti, dává jí legitimitu tím, že vstupuje dovnitř jevu, rozumově a empiricky ji ověřuje a odděluje od blouznivosti a chaosu.

1.3.4 Dějinné zjevení jako zlom náboženského chování

Rumunský historik Mircea Eliade, který rozlišil zakoušení posvátna, jako božího zjevení z hlediska dějinného významu ukazuje, že zatímco archaický člověk prožívá své náboženství jako cyklické opakování mýtu, tedy zjevení, které se odehrálo v mytickém čase na počátku,¹²³ zlom přináší náboženství hebrejské, které je chápáno jako boží zjevení dějinné. Bůh není pouze tvůrcem archaických archetypů, které člověk uctíváním opakuje, ale vstupuje do dějin, které „...jsou nyní přímočarým pochodem, řízeným boží vůlí, kde velké dějinné zvraty jsou sledem teofanií...“¹²⁴ Vztah, který přináší víru a víra, která přináší vztah s Bohem. Tento zlom je symbolicky zobrazen v příběhu

¹¹⁹ Srov. tamtéž, str. 115.

¹²⁰ Srov. tamtéž.

¹²¹ lat. numen = pokyn, vůle, božská vůle, boží moc, působení boží ... Srov. latinský slovník a Skalický, str. 115.

¹²² Srov. PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. III. díl*. Řím: Křesťanská akademie, 1971. Str. 351.

¹²³ Srov. SKALICKÝ, Karel, *Po stopách neznámého Boha*. Str. 124.

¹²⁴ Srov. tamtéž, str. 124. Blíže: kap. 6.; Více: ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*, Praha: ISE 1993. Eliade zde dospěl k závěru, že ve víře lze dojít k pravé tvůrčí svobodě. Dosažení tohoto cíle podmiňuje nevyložením Boha. Víru potom identifikuje s křesťanstvím. Jinými slovy víra je jedním z pilířů nejen poznání, ale i svobody člověka.

Abrahámovy oběti, kdy Bůh vstupuje do jednání Abraháma a radikálně mění běžnou archetypální oběť prvorozeného, a tím, jak „není dokonána“, přináší vztah s Bohem a víru v Boží jednání v životě člověka. „*Zatímco tato oběť přes svou náboženskou funkci znamenala pro celý starosemitský svět pouze obyčej, ritus, jehož smysl byl naprosto pochopitelný, v Abrahámově případě je aktem víry. Abrahám nechápe, proč je na něm žádána taková oběť*¹²⁵, *ale vykonávají, protože ji na něm vyžaduje Hospodin.*“¹²⁶ Náboženské chování člověka udává nový rozměr totiž dějinný vztah s Bohem a přichází do něj nová kategorie - víra.¹²⁷ „*Bůh se zjevuje jako osobní, jako ,naprosto odlišná‘ existence, která rozkazuje, udílí, žádá, a to bez jakéhokoli racionálního (tzn. obecného a předvídatelného) ospravedlnění, a pro niž je všechno možné.*“¹²⁸

Nábožensko-mytologické projevy člověka mají různou úroveň, hloubku, organizaci i konkrétní formy a lze také nalézt důvody k tvrzení o existenci osobní božské bytosti, která je podezřelá ze zcela výsadního vztahu k člověku a jeho původu.

Náš stručný religionistický exkurs k alespoň hrubému přiblížení různých cest výzkumů náboženského fenoménu jsme doložili konkrétními příklady, které nás přivedly ke dvěma komplementárním způsobům řešení. Žádné z nich však nezpochybňuje lidské náboženské chování jako pouhou iluzi. Co s tím? Na úrovni racionální úvahy, lze k řešení tohoto problému navrhnout jediné. Předpoklad existence jediné pravdy, která musí být cílem a zároveň konečným výsledkem poznání obou konceptů tázání se po náboženskosti lidského společenství, pokud jsou vedeny poctivou snahou o pravdu a nikoli snahou o popření jednoho či druhého přístupu.

1.3.5 Důsledky v křesťanské antropologii

V předchozím jsme dospěli na základě výzkumů M. Eliada k ilustraci fenomenologického vysvětlení náboženského chování člověka. Eliade ukazuje kvalitativní zlom v chápání náboženského posvátna, vztahu člověka k němu a jeho přeměnu ve víru v osobní Bytost přítomnou v lidských dějinách. Eliade však své úvahy rozšiřuje i na člověka a s vírou v Boha spojuje lidskou svobodu, která překonáním

¹²⁵ která není součástí dosavadního Abrahamova ritu.

¹²⁶ Srov. ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Str. 74. Jde o oběť, kterou Abraham neznal a dosud neprořadil, dokonce ji tak ani nemohl vnímat. Abraham zakouší přímý vztah s Bohem a prokazuje poslušnost, která pramení z víry.

¹²⁷ Srov. tamtéž.

¹²⁸ Srov. SKALICKÝ, Karel, *Po stopách neznámého Boha*. Str. 125.

archetypálního (bezvýchodného) opakování počátečního mýtu. Křesťanství však přináší podle Eliada ještě něco: „*Nesmíme zapomenout, že znamenala-li Abrahamova víra: pro Boha je možné všechno, znamenala křesťanská víra, že člověk může také všechno.*“¹²⁹ Tedy víru v člověka, v jeho svobodu a tvořivou sílu, „*Víra v tomto kontextu stejně i jako v mnoha jiných vyjadřuje absolutní emancipaci z přírodního ‚zákona‘ všech druhů a tím i nejvyšší svobodu, jakou si může člověk představit: svobodu zasahovat i do ontologického statusu Vesmíru. Je to tedy tvůrčí svoboda par excellence.*“¹³⁰

Vidíme, že mezi náboženskými systémy existuje systém, který vírou ‚dokáže‘ poznat Božskou bytost, a toto poznání dokáže přinést člověku vztah s Bohem, který je nazírán jako všemohoucí. Předpokladem takového poznání je přístup subjektivní, angažovaný, který zkoumá stav z pozice fenoménu, a nikoli z opozice. Nezbytnou kognitivní a korektivní oporou tohoto zkoumání může být komplement, který náboženský fenomén zkoumá z odstupu a brání subjektivnímu ‚chaosu a poblouznění‘.

Zároveň vidíme z představených úvah M. Eliada o Abrahamově příběhu, že pramen poznání Boha se nachází nejen mimo člověka, ale i v jeho nitru, neboť z něj vychází Abrahamova, tedy lidská, schopnost porozumění a odpovědi. Máme-li na paměti, že naším zájmem není polemika mezi dvěma základními religionistickými přístupy k řešení otázky náboženství a existence Boha, ale člověk, přiblížili jsme se k jádru našeho předmětu, jímž je tázání se po člověku.

Ještě před tím, upozornění, stran úvah o vztahu dvou bytostí, Boha a člověka, na riziko, které hrozí, pokud si nebudeme stále vědomi toho, co budeme rozumět, lze-li to vůbec, pod jménem Bůh a co zároveň nelze na určité hranici rozumové reflexe pochopit a kde jsme již odkázáni na poznání prostřednictvím víry.

Karel Skalický ve svém úvodu ke knize *Po stopách neznámého Boha* píše:

„Lze vůbec hovořit o člověku a jeho autentické existenci opravdu odpovědně, aniž bychom též hovořili o Bohu a jeho jsoucnosti? Člověk, jenž v Boha věří, ať už křesťan, žid, muslim, či hinduista, nebo příslušník jiných náboženství, odpoví, že nelze, protože člověk je v jeho náboženském pojetí vždycky nějakým způsobem spojen s Bohem. Jen člověk, který v Boha nevěří, může snad říci, že to lze; ačkoliv – omyl – ani ten to nemůže říci, chce-li vzít svůj ateismus opravdu vážně, chce-li být ateistou ne z blbosti, ale

¹²⁹ Srov. ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: ISE 1993. Str. 101.

¹³⁰ Srov. tamtéž.

z ‚Boží milosti‘, jak říkával Ernst Bloch¹³¹.¹³² Tato myšlenka, nám ukazuje, že na cestě vztahu s Bohem, nevychází člověk jako jednotlivec i jako společenství jen mimo sebe, neztrácí se sám sobě a neopouští se a nerozplývá v archetypálním opakování posvátna, ale pokud chce být pravdivý, zároveň nalézá cestu zpět, k poznání sama sebe, stává se sám sebou. Toto stávání se je jedním ze základních kamenů odpovědi na otázku: Člověk? Odtud plyne, že *„Nelze říci nic závažného o Bohu, co by nebylo zároveň výpovědí o člověku, neboť každé teologické tvrzení má i svůj antropologický dozvuk. Otázce Boha se prostě nevyhneme, ať v něj věříme, nebo nevěříme.“*¹³³

1.3.6 Shrnutí

Ve třetí kapitole první části jsme se zabývali fenoménem náboženství a náboženským jednáním člověka. Ukázali jsme, že ve druhé polovině 19. století v souvislosti s rozmachem speciálních věd dochází ke snahám prokázat, že náboženství je iluzí. Vzniká nový vědní obor religionistika, která zkoumá náboženské jevy a jejím cílem je odhalit kořeny náboženství. K tomu využívá různé vědní přístupy a obory. Popřít náboženství jako něco, co nemá skutečný základ, se však nezdařilo a v průběhu první poloviny 20. století se mění úloha religionistiky a stává se spíše partnerem teologie. Ukázali jsme také dva směry religionistického bádání. Objektivistický, z pozic ateismu a subjektivistický, který si všímá zákonitostí a projevů zevnitř. Shrňme-li přínosy jednotlivých přístupů, ukazuje se z etnologického přístupu, že jako primární existoval monoteistický způsob náboženského uctívání. Lingvistické zkoumání odhalilo společný základ pojmu Bůh u indoevropských národů, který ukazuje nejvyšší bytost, na nebe, které však znamená transcendentní skutečnost, kterou vnímal primitivní člověk. Výzkum psychologický ukázal, že náboženství je pro duševní život člověka potřebné a pomáhá řešit duševní těžkosti. Fenomenologický přístup odhalil posvátné, jako počátek náboženského jednání a dějinný osobní rozměr křesťansko-židovského náboženského systému. Výzkum Wilhelma Schmidta také prokázal, že i nejprimitivnější lidé prožívají kulturní rozměr své existence. Struktura náboženského jednání má svůj vertikální i horizontální rozměr.

¹³¹ Ernst Bloch (* 8. 7. 1885, Ludwigshafen, † 4. 8.1977, Tübingen), německý filosof, zakladatel utopizmu.

¹³² Srov. SKALICKÝ, Karel, *Po stopách neznámého Boha*. Str. 17.

¹³³ Srov. SKALICKÝ, Karel, *Po stopách neznámého Boha*. Str. 17.

1.4 Bůh

V předchozích kapitolách jsme se zabývali Božím sebezjevením, které ukazuje na boží existenci a z něj člověk Boha poznává. Poukázali jsme na jeho dialogický charakter, který je možné přijmout dobrovolně a ve svobodné vůli prostřednictvím víry. Ukázali jsme, že víra může být cestou k pravému poznání, kterým se člověk přibližuje Bohu. Pojednali jsme také o fenoménu náboženské skutečnosti a ukázali jsme přístupy i výsledky výzkumů tohoto fenoménu. Nyní se budeme zabývat fundamentálním prvkem dosavadního našeho zájmu a tím je Bůh. Ukázali jsme, že existují objektivní důvody předpokládat, že odpověď na základní otázku je Bůh? Je kladná.

1.4.1 Je Bůh?¹³⁴

Rozvíjíme-li naše úvahy jako přípravu k předmětu křesťanské antropologie potom jednotlivým prvkem je antropologicko-teologický charakter úvah o existenci člověka. Jak jsme ukázali výše jakákoli úvaha o Bohu má vždy svůj antropologický rozměr a jakákoli úvaha o člověku má svůj rozměr teologický. To prokázaly výsledky předchozí kapitoly, ale i v kapitole 1.1 jsme viděli primárně antropologické zaměření Božího zjevení. Otázka po existenci Boha je tedy zřejmě zbytečná, protože jsme dospěli k nezpochybnitelným indiciím, které svědčí existenci Boha. Jinou kategorií tázání se je otázka poznání Boha. Bůh přichází k člověku ve zjevení, jemuž je partnerem především víra ověřená rozumem i zkušeností. K poznání Boha však lze dospět i rozumovou a empirickou cestou ze skutečností, které člověka obklopují. Zde naopak na horizontu takového poznání přichází role víry, která takové poznání zaměřuje transcendentně, k podstatě, která v lidském nelze zpředmětnit a lze ji zkoumat pouze prostřednictvím poznávacího nástroje, jímž je víra verifikovaná rozumem a zkušeností. Čemuž odpovídá fenomenologický religionistický přístup zúčastněného angažovaného zkoumání. Člověk má schopnost skrze vírou dospět k iracionálnímu, nikoli však neuspořádanému či chaotickému poznání a zkušenosti s Bohem.

¹³⁴ Podobně jako v podkapitole 1.3 i v této části vycházíme částečně z naší práce (*DPS*), která byla zaměřena na pedagogické základy předmětu křesťanské antropologie. Srov. *DPS* str. 11-22. Provedli jsme však revizi, aktualizaci a rozšíření textu tak, aby naše úvahy byly zpřesněny a doplněny o další zdroje. Z důvodu srozumitelnosti a přehlednosti zde nerozlišujeme citace uvedené práce a části doplněné či aktualizované a dáme přednost odlišení citací primárních či sekundárních pramenů. To platí jak pro vlastní text, tak pro poznámkový aparát. Tato poznámka tak má splnit požadavky citace tam, kde je přejetý doslovný text *DPS*.

Jak jsme uvedli výše, M. Eliade vysvětluje zlom, kterým je křesťansko-židovské Boží zjevení pro antropologii zjevením dějinného dialogického charakteru. Zároveň je zjevením fenoménu víry, jako instituce, jejímž prostřednictvím se vrací člověk do vztahu se stvořitelem. V diskusi o důsledcích Janova svědectví jsme se dotkli i christologického rozměru Božího zjevení a bezprostřední zkušenosti člověka s „hmatatelnou“ Boží přítomností. Máme za prokázané, že jsou to prvky právě božího sebezjevování, které vedou k vytvoření náboženských systémů jako institucionalizované formy poznání Boha. Podstatným rysem je zde systematický charakter vyznání, které nenese rysy chaotického, sugestivního či manipulativního vlivu na člověka, ale rysy oprávněnosti, k níž člověk přichází pravým poznáním dobrovolně a v nejvyšší svobodě. Zopakujme požadavek Magisteria církve: *„Zjevujícímu Bohu je třeba prokazovat „poslušnost víry“¹³⁵ již se celý člověk svobodně odevzdává Bohu tím, že se „rozumem i vůlí plně podřizuje zjevujícímu Bohu“ a dobrovolně přijímá zjevení, které dal Bůh.“¹³⁶* To je zároveň odpověď na otázku: je Bůh? Boha nikdy nikdo neviděl, ale poslušná víra, svobodně odevzdaná Bohu a dobrovolně přijatá zjevuje Odpověď. Takové poznání Boha se rozumem i vůlí podřizuje Pravdě. Jaký jiný cíl má člověk než nalezení Nejvyšší pravdy? Bůh se zjevuje skutky a činy i ve stvořených věcech, které stále tvoří. Bůh není ve všem, Bůh je nade vším a zároveň svým stvořitelským dílem vstupuje jako Tvůrce do všeho stvořeného. V poslední době vstupuje do světa a jako Boží Syn, jako Logos, jako Syn člověka a Pán, jako Služebník a jako Král přebývá s člověkem, oslovuje ho věčným Slovem a přináší člověku ujištění o Božím království, které je již přítomné a o spáse člověka. Koná opravdové skutky, zázraky, přináší znamení a nakonec ve velikonočním tajemství své smrti a vzkříšení potvrzuje, že Bůh je s námi.

„Pojem zjevení bezpochyby existuje v nestejně průhledných formách ve všech náboženstvích, a mohli bychom dokonce říci, že ve všech kulturách. ... K jejich zjevení však došlo v mytické době, v mimočasovém okamžiku počátku.“¹³⁷ Zjevení skutečného Boha, které nemá mýtickou projekci, musí mít historický charakter. Bůh vstupuje do dějin a dějiny jsou tak theofanií. Představa dějinného a zároveň transcendentního Boha je obtížná. I Židovské dějiny tak zaznamenávají návraty k mýtickým modlám, Baalům a Aštartám. Tento zápas o víru v autentického Boha má svůj historický rozměr a jako takový a z toho důvodu je součástí Božího zjevení. Tento konflikt konec konců je svým

¹³⁵ srov. Řím 16,26; také Řím 1,5; 2 Kor 10,5-6

¹³⁶ Srov. DV, čl. 5.

¹³⁷ ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Str. 71.

způsobem potvrzením, že Bůh je skutečná transcendentní bytost angažovaná směrem k člověku. Bylo jednodušší obviňovat z neštěstí kouzla či nedbalost a napravovat je pomocí obětí.¹³⁸ Abrahámův příběh objasňuje princip přijetí nového postoje. Je jím autentický zážitek víry, autentické zjevení. Je to nová náboženská skutečnost, která vede k svobodnému a dobrovolnému přijetí Božího zjevení.

Se zjevením se můžeme setkat a setkáváme v nejrůznějších tradicích.¹³⁹ Plné Boží zjevení nese tradice biblická, písemně zachycená v knihách Starého a Nového zákona.¹⁴⁰ Bible je písemným zachycením tohoto dějinného dialogu mezi Bohem a člověkem, jak v historickém smyslu, tak ve smyslu inspirace lidského slova Slovem Božím. Konec konců jiný název pro Písmo zní Stará a Nová smlouva.¹⁴¹

Lidské tázání se po Bohu je tedy konfliktem našeho netranscendentálního racionálně empirického poznání, které však bez rozměru víry ve zjevení musí existenci Boha vyloučit. Teprve hluboké promýšlení komplexity vesmíru vedou moderního člověka nutně k otázce po příčině a smyslu.¹⁴² Je zřejmé, že se nedaří dokázat jedno, nebo druhé tvrzení, zda totiž vše kolem nás a včetně nás je Božím zjevením, neboli božím Dílem, či nikoli.

Podívejme se na otázku po Bohu jinak. Možné jsou jen dvě odpovědi. Žádná není bezzbytku prokazatelná a je přijatelná pouze na úrovni víry. Z nějakého důvodu člověk v existenci Boha věří nebo nevěří. Obojí je v konečném rozměru úkon víry a obojí má svůj epistemologický obsah. Připomeňme tezi o hledané pravdě a její nutné jednoduchosti. Totiž, že pravda je pouze jedna. Pokud mají dvě vzájemně zdánlivě

¹³⁸ Pochopení tohoto důležitého bodu není bez úskalí. M. Eliade vysvětluje celé drama židovských dějin jako zrušení mýtického pojetí historie odkazujícího boha do mýtického počátku a přijímání katastrof jako návrat archetypálních událostí. Zjevení skutečného Boha je však v historii židovského národa umístěno do konkrétní doby. Židovští proroci přijímají tyto události jako dialog s Jahvem. Lidové vrstvy však dávají přednost staré mýtické koncepci vnímání boha. Srov. více tamtéž, str. 72-73.

¹³⁹ Hovoříme-li o těchto systémech a zjevení, potom nám to umožňuje teze o prvcích Božského zjevení, které jsou přítomny také v nebiblických náboženských vyznáních. Srov. např. termín sv. Justina *Logos spermatikos*. „*Toto předkřesťanské a mimokřesťanské spojení s Logem se vytváří jednak myšlenkou, že všichni lidé se na Logu různě podílejí rozumem.*“ Srov. HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. Str. 38. Fenomenologického hlediska srov. také ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Str. 73 pozn. 6.

¹⁴⁰ Upřesněme, že Bible je písemným zachycením tradice, která roste z konkrétní náboženské zkušenosti nejen člověka jako jedince, ale historické zkušenosti celých generací. Jde o tradici, o níž M. Eliade napsal, že v ní „*Židé jako první chápali smysl dějin jako epifanii Boha*“ Srov. ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Str. 70.

¹⁴¹ Tento dvojnázev nás již přivádí ke křesťanskému rozměru našich úvah, přesto ještě na okamžik od Bible, jako skutečného zjevení Boha člověku odbočíme.

¹⁴² Ať již jde o bezprostřední přírodu kolem nás, nebo nejvdálenější dimenzi vesmíru se všemi rozměry jeho (a našeho) bytí. To vše poznáváme empirickými, racionálními i spirituálními, emocionálními a psychologickými mohutnostmi.

rozporné cesty vést k cíli a pokud obě cesty jsou založeny na pravdivých poznáních a nikoli na ideologii, musí být, mají-li dospět ke skutečné pravdě konvergentní! Je proto legitimní řešit tuto úlohu volbou jedné nebo druhé cesty. Pouze správným postupem lze dospět ke správnému cíli. Ani jedna cesta však není bez nebezpečí.¹⁴³

Určitým ukazatelem správné cesty pro hledání odpovědi, mohou být pokusy o důkazy Boží existence od sv. Tomáše Akvinského a jeho pět cest a ontologický důkaz sv. Anselma z Canterbury. Ukazují nám totiž spíše, jak máme vůbec Boží skutečnost uvažovat, přistupovat, pokusit se chápat, aniž bychom Boha učinili nějakým předmětem ve své mysli!¹⁴⁴ Boží existence totiž není otázkou našeho světa. Máme-li hovořit o Bohu, nesmíme upozadit transcendenci odpovědi tomuto světu. Bůh, jak jej máme vírou na mysli je tedy ten, kdo stvořil svět. To není jen konstatování skutečnosti, ale především vztahu mezi Bohem a člověkem. Fundamentální teologie označuje cestu nevíry jako ateismus a rozpracovává analýzu jeho motivů a systémů.¹⁴⁵ Poznání autentického vztahu k Bohu je pro člověka cesta. Člověk, usilující o dosažení odpovídající pravdy na tázání se po sobě samém, musí podstupovat také neustálé pokračování cesty, kterou si jako vztah k Bohu zvolil. A to v obou jejích možnostech, což je vždy cesta vztahu.

V této podkapitole jsme dosud obecně na základě předchozích výsledků uvažovali nad aspekty tázání se po Bohu. Uzavřeli jsme, že nelze rozhodnout tuto otázku, jejíž metody řešení mají implicitně antropologický rozměr, avšak řešení jako takové je transcendentní. Ukázali jsme, že k řešení nelze přistupovat mimo víru a dále, že v tomto rozměru existují pouze dvě východiska na základě předporozumění. Má-li však být poznání pravdivé, je nutné, aby k pravdě směřovalo. Směřuje-li k pravdě, směřuje k jednomu, neboť pravda je jednoduchá a nedělitelná.

¹⁴³ Zde je třeba přiznat, že dějiny víry jsou na příklady, které uvedené tvrzení prokazují skutečně bohaté.

¹⁴⁴ K tomuto nebezpečí svádí struktura našeho myšlení v pojmech a úsudcích. První co nelze, je uzavřít Boha do těchto kategorií. Pomocí cesty naznačených důkazů uvidíme proč.

¹⁴⁵ Srov. KRUMPOLC, Eduard. *Vybrané kapitoly z fundamentální teologie, skripta pro studenty teologických nauk*. Olomouc: CMTF UP Olomouc, 2009. Kap. 7. Je otázkou, zda je oprávněné označovat projevy, které jakoby Boha odmítají, jako ateismus. Uvedeme-li alespoň ilustrativní příklad materialismu, zjistíme, že nepodává žádný důkaz Boží neexistence, protože se zabývá pouze materiálním statusem jsooucnosti a duchovní redukuje na jeho nejvyšší formu. Není, ale právě toto důkazem neexistence materialistického ateismu?

1.4.2 Ježíš z Nazareta

Základní tématem křesťanské antropologie je člověk, osoba. A proto je také odpověď na otázku, kdo byl Ježíš z Nazareta základním kamenem předmětu křesťanské antropologie, neboť Ježíš Nazaretský je Boží Syn a Člověk. Takové tvrzení vyžaduje zdůvodnění dějinné postavy, která nese též titul Kristus – Pomazaný. Proto se v následující části kapitoly věnované Bohu musíme věnovat pojednání o Ježíši Kristu, které přinese alespoň náhled na řešení nelehké úlohy.¹⁴⁶ Především je zapotřebí si uvědomit, že naše tvrzení předpokládá dvě rozdílné ale nikoli rozdělitelné cesty k pochopení tajemství, podstaty a významu osoby a působení Ježíše Krista v konkrétním historickém čase na konkrétním místě. Chceme ověřit, že pojem tajemství je oprávněný tam, kde nelze předložit přímé a „hmatatelné“ důkazy, že Ježíš z Nazareta je Bůh a Člověk. Předně je nutné mít stále na zřeteli, že Boha nelze jakkoli dokázat, ale lze prokázat, že víra v Něj není chaotickou iluzí. K takovému výsledku jsme dospěli v předchozí kapitole, kde jsme pojednávali o náboženství v obecné rovině. Ježíš Kristus je Bůh a Člověk. Křesťanství jako náboženství stojí na dvojí výpovědi o Ježíši Kristu jako o historické postavě, která v konkrétní době a na konkrétním místě prožívá svůj životní příběh, o němž nám zanechávají zprávu konkrétní svědkové. Druhá linie zpřístupňuje bytost, jejíž jednání je možné přijmout pouze vírou a která zjevuje svou podstatu skrze činy, které bez pomoci autentické víry v Bytost, která k nim uschopňuje, pouhou cestou rozumu přijmout nelze. Tyto dvě charakteristiky zvěsti o Ježíši z Nazareta se prolínají v dílech novozákonních autorů, kteří o životě Ježíše Krista podávají zprávu.¹⁴⁷ Ježíš žije a jedná jako člověk nadaný mocí, která je sice mimořádná, udivující, ale lidsky přijímaná v tom smyslu, že vědomí židovského lidu bylo po staletí formováno ideou vyvolení, mesianismu a působením proroků, v jehož rámci byl historicky očekáván příchod mesiáše, který zajistí osvobození a prosperitu národa.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Podkladem pro úvahy o Ježíši Nazaretském, které chceme integrovat do základu křesťanské antropologie, poskytuje christologická reflexe, která se zabývá komplexním výkladem identity, pozemského života i díla a vrcholu christologického zjevení ve Velikonočním tajemství.

¹⁴⁷ Každý z nich svým charakteristickým způsobem podává zprávu o historickém působení Ježíše Krista a současně tím, že takovou zprávu zanechává, osvědčuje svou víru v autenticitu událostí a stává se svědkem historických událostí, které zároveň vyžadují víru.

¹⁴⁸ Srov. ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Str. 74: „...stejně tak se skrze profetismus a mesianismus vyjevují izraelským elitám historické události jako rozměr, který do té doby nepoznaly: historická událost se stává theofanií, z níž se zjevuje nejen Jahvova vůle, ale i jeho osobní vztahy s národem, který si zvolil.“ Slovo mesiáš z hebrejského מָשִׁיחַ <mašiaĥ> znamená osobu pomazanou nadanou mimořádnou mocí a posláním od Hospodina. Pomazání olivovým olejem nese význam olivy jako symbolu života a míru. V nejstarší interpretaci se tento symbol vztahuje k osobě krále Davida a jeho

Ježíš je na jedné straně lidem přijímán jako ten, kdo má moc uzdravovat, kdo má dar vykládat Zákony a Proroky, na druhé straně udivuje¹⁴⁹ a pobuřuje¹⁵⁰. Lidé si kladou otázku, kdo je ten člověk? Ježíš sám se učedníků ptá, za koho jej považují lidé a sami učedníci.¹⁵¹ V tomto smyslu se u něj dokonce předpokládal očekávaný mesianismus, tedy prorokované a očekávané vykoupění židovského národa. Ježíš sám však takto o sobě nemluví. Ve svědectvích o Ježíšovi se projevuje i její druhá charakteristická rovina již za jeho života. Jedná se o epifanii při křtu v Jordánu,¹⁵² proměnění na hoře¹⁵³ i tajemná proroctví samotného Ježíše o jeho údělu. Stejně tak souvisí s druhou linií Ježíšovy autenticity i zpráva o Ježíšově narození, kde se v obou svědectvích dozvídáme o účasti Ducha svatého,¹⁵⁴ z jehož moci se uskuteční to, co nebylo lidsky možné.¹⁵⁵ S takovým řádem se však židovský národ již setkává ve svém Písmu, ve svém Zjevení. Ve starozákonní linii je jakýkoli koncept záchrany člověka svázán s jednáním Boha, který však ve Starém zákoně stojí vně dramatu. Dílo záchrany je vždy svěřeno prostředníku, který je k tomu Bohem povolán a uschopněn a pomazán. Toto povolání spočívá ve zvláštním vztahu, který v představách lidu má mesiáš, pomazaný, jedině k Bohu. Jeho moc nevychází z žádné lidské mohutnosti. V prorocké linii dokonce vidíme, že prorok, posel Hospodinův je povolán nikoli z vyvoleného kmene, není ani příslušníkem královské dynastie, ale vychází z lidu a zvláštní moc teprve dostává. Vždy

domu. Postupně dochází na pozadí historických zkušeností ke krizi důvěry v královský mesianismus. Davidovská dynastie nenaplnila očekávání a tato krize vrcholila v exilu. Roste význam kněžské služby exilní doby a velekněz zaujímá mocenské místo krále. Ani velekněžská mocenská linie však nenaplnuje mesiášské poslání a selhává. Prorocká mesiášská linie znamená, že pomazaný je povolán z lidu a není vázán na příslušnost ke kmeni (Lévi) či k dynastii (David). Tato linie odhaluje postavu tajemného trpčícího služebníka, která zůstává záhadou. Královská a kněžská mesiášská linie měla chránit lid před nepřáteli, úkolem proroků bylo zprostředkovat a bránit věrnost smlouvě s Bohem. Tato zprostředkování vztahu mezi člověkem (vyvoleným lidem) Bohem mají charakter poslání zdola. Starý zákon se však zmiňuje i o poslání shora, kdy prostředník přináší obrazy poselství lidu od Boha. Ve starém zákoně se vyskytují obrazy Syna člověka, moudrosti, Slova, anděla jako Božího posla. S mesiášstvím se pojí i podstatný rys zvláštního uschopnění, které přináší Hospodinův duch *רוּחַ* <ruach>, jenž sestupuje na Mesiáše a zjevuje jeho mimořádné poslání. „*tento duch JHWH bude principem nového zachování Zákona, z něhož bude pramenit mesiášský pokoj*“ Podrobněji k tématu: POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, pán a spasitel*. Str. 39-49.

¹⁴⁹ Srov. Mt 13, 54-56; Mk 6, 2-3; Lk 4, 22; 29.

¹⁵⁰ Srov. Mt 13, 57-58; Lk 4, 28-29.

¹⁵¹ Srov. Mt 16, 13-16; Mk 8, 27-29; Lk 9, 18-20

¹⁵² Srov. Mt 3, 16-17; Mk 1, 9-11; Lk 3, 21-22; Jan 1, 30-34

¹⁵³ Srov. Mt 17, 1-9; Mk 9, 2-8; Lk 9, 29-36

¹⁵⁴ Ježíš není povolán až v průběhu svého života k prorockému a mesiášskému poslání. Ježíš se Mesiášem nestává, On jím je od počátku. V rovině lidského chápání jde o počátek Ježíšova lidského života, který je dán skutečností tajemného početí. Ve vztahu k celému příběhu Ježíše Krista však ukazuje mimo jakoukoli lidskou dimenzi na obou pólech, které ohraničují Ježíšovo působení lidské přirozenosti, kterou na sebe vzal.

¹⁵⁵ Srov. Mt 1, 18-25; Lk 1, 26-38

se tak děje skrze povolání a prostřednictvím Božího slova, které se „stalo“ k Božímu poslu.¹⁵⁶ Lidská linie takové služby však nepřináší slávu, ale utrpení. Nejinak tomu bylo i za veřejného působení Ježíše Krista. Ten, který činil zázraky, uzdravoval, vyháněl zlé duchy, byl také terčem ponížení a útoků.¹⁵⁷ Bůh proroka povolává k jednání i k hlásání své vůle lidu. Jaký je motiv takového Božího jednání? Bůh vždy jedná v zájmu záchrany svého lidu.

Svědectví učedníků hovoří o této dimenzi Ježíšova působení mezi izraelity. Petrovo vyznání však přináší dimenzi zcela novou. Petr vyznává, že Ježíš je Syn Boha živého.¹⁵⁸ Toto vyznání konfirmuje sám Ježíš hned vzápětí: „*Blaze tobě synu, Šimone Jonášův protože ti to nezjevilo tělo a krev, ale můj Otec v nebesích*“¹⁵⁹ Ježíš sám v řadě svých promluv sděluje učedníkům svůj vztah k Otci. Ježíšovo působení mezi lidmi tak odpovídá oné dvojí linii, kterou je zapotřebí mít na zřeteli. K zástupům hovoří pouze podobenstvích, aby mu mohli rozumět.¹⁶⁰ V soukromí vše vysvětloval svým učedníkům. Tento rozdílný přístup odpovídá oběma rozdílným úrovním chápání Ježíšova působení. Petr nevyznává, že Ježíš je prorok. Petr vyznává svou víru v Božího Syna. V tom okamžiku však ještě nechápe plný význam svého vyznání. Přesto, že již dospěl skrze víru k poznání, že Ježíš je Boží Syn, stále jej vidí optikou lidství a je potřeba urazit ještě dlouhou cestu k vyznání Tomášovu: „*Můj Pán a můj Bůh.*“¹⁶¹

„*Ježíše lze totiž přijmout odpovídajícím způsobem pouze na rovině víry.*“¹⁶² Jaký je ten odpovídající způsob? Je to pochopení pravé podstaty obrazů, v nichž Ježíš sděluje lidu poselství. Tajemství onoho přijetí spočívá v cestě a způsobu poznání kým Ježíš z Nazareta skutečně je. Evangelní svědectví v sobě nese christologický rozměr poznání a přijetí Ježíše Krista, ale nutně i rozměr antropologický. Ježíšovi učedníci jsou nositelem antropologické linie tohoto procesu poznání a víry. Na mnoha místech jsou to právě oni, kdo dosvědčují tento proces, jehož mechanismus jsme ukázali výše. Jejich poznání není cestou umetenou Božím Synem. Jejich poznání roste z konfliktů, neporozumění, údivu a žasnutí, které se odráží i v jejich okolí jakoby v podobenství.

¹⁵⁶ Gn 15, 1 (Abrahámovo zaslíbení); 2 Sam 7, 4 (Nátanovo proroctví); 1 Král 6, 11 (Šalomoun); 21, 17; Iz 38, 4; Jer 1:4nn; Ezech 3, 16; 12, 21; Oz 1, 1; Jon 1, 1; 3, 1 (Jonášův úkol); Zach 6, 9nn (zaslíbení Mesiáše)

¹⁵⁷ Lk 4, 29-30.

¹⁵⁸ Srov. Mt 16, 16.

¹⁵⁹ Srov. Mt 15, 17.

¹⁶⁰ Srov. Mt 13, 34; Mk 4, 33;

¹⁶¹ Jan 20, 28.

¹⁶² Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Ježíš z Nazareta, pán a spasitel. Str. 57, pozn. 87.

V jejich poznání se projevuje zkušenost i spekulace a v tomto dramatu bezprostředního zakoušení Boží přítomnosti roste jejich víra, která vrcholí ve Velikonočním osvětlení.¹⁶³ Teprve v tomto zlomu celého dramatu přichází plné uvědomění si těžko pochopitelné podstaty toho, čeho jsou svědky. To je antropologie par excellence. Bez vrcholu Ježíšova života - oběti a vzkříšení - není a nemůže přijít pochopení a porozumění ve víře v Boha. Celou antropologii víry učedníků je potřeba podrobit ještě jednomu. Tito učedníci neměli k dispozici evangelní zprávu o tom, jak drama Ježíšovy mise vyústí. I když Petr vyznává a zde je nutno věřit, že jde skutečně o kvalitu vyznání, kterou konfirmuje sám Boží Syn, nemá ještě plné pochopení, co skutečně vyznává. O tom svědčí jeho odhodlání v Getsemanské zahradě.¹⁶⁴ Víra a plné pochopení, kým je Ježíš Kristus, dospívá k vrcholu až při setkání učedníků se vzkříšeným Pánem. I když Ježíš své učedníky na skutečné vyvrcholení dramatu sám připravoval,¹⁶⁵ pozdější realita se zcela vymykala jejich chápání. Ten, v něhož skládali naděje, ten který rozmnožuje jídlo a sytí zástupy tisíců lidí, ten, který učí s mocí, s nímž prožívají dennodenně tři roky svého života, ten umírá nejhorší a nejpotupnější smrtí. Je nepravděpodobné, že uměle konstruovaná úmyslná fikce by byla vytvářena za použití podobných prostředků.

Historicitu Ježíšova narození, života a ukřižování nemůžeme doložit důkazy přímými, můžeme ji však ověřit z indicií a svědectví nepřímých. Existují některé zmínky v díle Josepha Flavia¹⁶⁶, který uvádí jméno Ježíše zvaného Kristus ve svém díle Židovské starožitnosti. Kromě tohoto přímého odkazu je dílo Josepha Flavia důležité jako pramen ověření historických událostí, které jsou popisované v evangeliích.¹⁶⁷

Uvedli jsme některé okolnosti, které opravňují přijmout historicitu i identitu Ježíše z Nazareta na základě evangelní zvěsti a její věrohodnosti v této linii. Ukázali jsme, že pravdivostní hodnota závisí na individuálním faktoru víry. Nelze však tvrdit, že zvěst o historickém Ježíši z Nazareta se na pravdě nezakládá. Jak jsme uvedli vrcholem dramatu je skutečnost ukřižování a vzkříšení. Zde je situace ještě obtížnější a úloha víry

¹⁶³ „Předvelikonoční víra je vírou na cestě...“... před Velikonocemi padá důraz na důraz na vnitřní otevřenost a přijetí plnosti...“ „Velikonoční události nestvořily víru učedníků, ale předchází otevřenou víru kompletně osvětily...“ Srov. tamtéž str. 60.

¹⁶⁴ Srov. Jan 18, 10.

¹⁶⁵ Srov. Mt 16, 21-23; 17, 12; Mk 8, 31-33; Lk 9, 22.

¹⁶⁶ Srov. HABERMANN, Tomáš. *Historický Ježíš a vznik křesťanství*. Praha 2008. Diplomová práce. UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE, Filozofická fakulta. Str. 13-14.

¹⁶⁷ „Číst Josepha, znamená uvědomit si, že evangelisté nezasadili svůj příběh do nějakého smyšleného světa, nýbrž do skutečného světa, ověřitelného i z jiných zdrojů.“ Srov. WALKER, Peter. *Po stopách Ježíše. Ilustrovaný průvodce svatou zemí*. Přeložil Dušan Zbavitel. Praha: Euromedia Group, k. s. 2008. ISBN 978-802422100-7. Str. 14.

jako činitele poznání je zde nezastupitelná. Předně máme k dispozici svědectví učedníků o prázdném hrobu a setkání vzkříšeného Ježíše s emauzskými poutníky a po té se svými učedníky. Vrcholem vyznání o Ježíši Kristu, jemuž byl položen základ ve vyznání Petrově, je Tomášovo „*Můj Pán a můj Bůh.*“

1.5 Shrnutí

V první části práce jsme si vytkli za úkol položit epistemologický základ předmětu křesťanské antropologie. První část jsme věnovali Božímu zjevení, které vypovídá o Bohu jako stvořiteli člověka a všeho, co jej v nejširším slova smyslu obklopuje a zároveň je také k člověku zaměřeno svým dialogickým charakterem. Vycházeli jsme z výjimečnosti člověka jako svobodného tvora, který jediný je schopen vlastního sebeuvědomění. Ukázali jsme, že existují oprávněné důvody k uznání existence Boha jako tvořící bytosti, která je transcendentní svému stvoření, ale je poznatelná vírou i zkušeností a rozumem. Zjevení má dvojí charakter. Jednak Bůh sám promlouvá k člověku skrze své Slovo a zjevuje sám sebe v dialogu. Člověk sám poznává Boha z přirozeného řádu světa, který člověk může nazírat a světlem vlastního rozumu i zkušenosti a dospívá k poznání transcendence stvořeného, které nelze vyslovit jinými prostředky, než prostřednictvím víry ve Zjevení, které vysvětluje cestu, smysl a cíl.

Ve druhé kapitole první části jsme usilovali o nalezení základů metodologie předmětu. Osvětlili jsme vztah tří cest lidského poznání a jejich význam v cestě k poznání Boha a jeho stvoření. Ukázali jsme, že zkušenost, rozum a víra jako cesty lidského poznávání mohou vést a vedou každá svým specifickým způsobem k poznání v nejjobecnějším slova smyslu. Partikulární poznání však má své limity, které plynou z metodologické ohraničenosti a které je nutné hermeneuticky konfirmovat prostřednictvím kognitivních cest ostatních. Na příkladech církevních otců jsme takový zápas o uplatnění spolupráce víry filozofie a zkušenosti ilustrovali a ukázali, že hrála zásadní úlohu v profilování křesťanství jako sebevědomého náboženského systému. Dospěli jsme k závěru, že víra je cestou poznání, která má své zákonitosti a že s touto metodou je spojena teorie personálního poznávání, která integruje jeho vyslovitelné a nevyslovitelné složky.

Třetí část jsme věnovali fenoménu náboženského chování člověka. Ukázali jsme, že určitým impulsem ke zkoumání náboženství byl vznik a prohlubování rozporu mezi

racionálně empirickým rozvojem vědeckého bádání a některých strnulých interpretací Božího zjevení v Písmu. Viděli jsme, že tento rozpor gradoval ve snaze o zpochybnění náboženství, jako takového. Rozvoj vědeckého výzkumu však dospěl k jiným závěrům a náboženství jako fenomén nefalzifikoval. Naopak religionistika, jako nová věda ukazuje nové cesty k poznání i na poli teologie a může plnit úlohu konfirmace víry z pozice empirického a racionálního poznání. Zvláště fenomenologická reflexe náboženství, která zavádí a legalizuje metodu zkoumání jevu jako takového zevnitř, ukazuje nové možnosti pro bádání teologická.

Ve čtvrté části jsme vytěžili z dosavadních úvah podklady k diskusi o otázce po Bohu. Dospěli jsme k závěru, že tázání se po existenci Boha je sice legitimní, ovšem k závěru dospět nelze, neboť se jedná svým charakterem o fenomén lidskou skutečnost tohoto světa přesahující. Řešení tak spočívá v řádu permanentního přibližování dílčích odpovědí k jediné, jednoduché a nedělitelné pravdě. Jestliže různá řešení začínají na pozici disjunktního předporozumění, potom záleží na vlastním procesu hledání oněch dílčích odpovědí, zda dochází k jejich vzájemné konfirmaci a konvergenci, či nikoli. Takový proces jsme viděli na příkladu zkoumání náboženského života člověka. Jestliže jsme dospěli k tomuto závěru, bylo zapotřebí reformulovat otázku po Bohu. Ukázali jsme, že různé cesty hledání odpovědi, nám mohou posloužit ke zpřesnění a novému pohledu na způsob našeho chápání a promýšlení fenoménu Božího zjevení a Boží existence. Na závěr čtvrté části jsme se zabývali osobou Ježíše Krista a ověřením jeho historického působení, které vrcholí Velikonoční obětí a vzkříšením.

2 Počátky a rozvoj křesťanské antropologie

Ve druhé části se budeme stručně věnovat předmětu jako součásti teologického myšlení až do vzniku samostatné disciplíny.¹⁶⁸ V první části shrneme historický vývoj, který vedl na vědeckém poli ke konstituci předmětu. V magisterské práci jsme dospěli k závěru, že přirozeným posláním předmětu je zdůvodnění a obhajoba pravé svobody, důstojnosti a přirozenosti člověka, které jsou člověku darovány jako nezrušitelný dar.¹⁶⁹ Cestou, která vede k naplnění tohoto poslání hermeneutická interpretace Božího zjevení ve světle rozvíjejícího se lidského poznání jednak na poli přírodních věd,¹⁷⁰ jednak v oblasti řešení naléhavých etických a sociálních otázek, které přináší bouřlivý pohyb společnosti moderní doby. Za světovou událost, která zahájila významné změny v přístupu církve k řešení antropologických i sociálních otázek tehdejší společnosti lze bezesporu považovat vydání encykliky Lva XIII. *Rerum novarum*, která sama o sobě staví na bohatých antropologických úvahách, které papeži slouží jako principy řešení ostrých sociálních konfliktů doby¹⁷¹. Dlužno říci, že zpočátku tato encyklika nebyla

¹⁶⁸ Pojem antropologie je teprve od 16. století chápán jako zaměření zájmu na specifiku fenoménu člověka. Srov. CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*. Str. 32. Jako disciplínu zřejmě antropologii zakládá až Immanuel Kant. Srov. níže: Immanuel Kant. Přesto pro větší kompaktnost a srozumitelnost textu použijeme tento pojem již nyní pro potřeby celého historického exkursu této kapitoly.

¹⁶⁹ Srov. Lenz, Předmluva str. VIII.

¹⁷⁰ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost*. Str. 12-24. „... není sporu o tom, že nové objevy v oblasti přírodních věd představovaly zásadní impulzy k tomu, aby teologové nově promýšleli hermeneutické přístupy k interpretaci sdělení Písma.“ „...ideální poměr mezi přírodními vědami a teologií vykazuje charakteristiky, jež bychom mohli popisovat pomocí paradigmatu hermetického kruhu, čímž jsou vyloučeny jakékoli ambice směřující k tomu, že by se jedna nebo druhá strana považovala za nadřazenou té druhé (ancillaritas).“

¹⁷¹ Lev XIII v encyklice využívá bohatý antropologický aparát ke zdůvodnění řešení sociálních otázek z pohledu církve a vysvětluje zároveň, v čem spočívá mylnost řešení, která se neopírají o původ a podstatu lidské existence. „Ale co více: nabízejí lék, který je ve zřejmém rozporu se spravedlností, protože právo mít soukromý majetek je člověku dáno od přirozenosti. V této věci je skutečně nesmírný rozdíl mezi člověkem a zvířetem. Neboť zvířata se neřídí sama, nýbrž řídí je a ovládá dvojitý přirozený pud.“ Srov. *Rerum Novarum* čl. 5. „Že však Bůh odevzdal k užívání zemi veškerému lidskému pokolení, to není popřením soukromého vlastnictví.“ „...přenecháváje snaživosti lidí a státním zřízením, aby provedli rozdělení majetku.“ Srov. tamtéž, čl. 7. „...občanské zákony, které – pokud jsou spravedlivé – čerpají svou závaznou moc ze samého přirozeného zákona...“ srov. tamtéž čl. 8. „Žádný lidský zákon nemůže člověku odnímat přirozené a původní právo na manželství a nějak omezovat hlavní účel manželství, hned na počátku stanovený Boží autoritou: „Plodte a množte se.““ srov. tamtéž čl. 9. „Je přesvatým zákonem přirozeným, aby otec poskytl výživu a všeliké vzdělání dětem, které zplodil...“ Srov. tamtéž čl. 10. Papež se zde a v dalších člancích odvolává na autoritu přirozeného zákona, jehož principem je základní pravda křesťanské antropologie – stvoření. Je nasnadě, že bez této opory nemají odpovědi na základní otázka společenské praxe řešení. Srov. např. „Když tedy socialisté pomíjejí péči rodičů a zavádějí péči státní, jednájí proti přirozené spravedlnosti a rozvracejí pevné rodinné svazky.“ tamtéž čl. 11. Lev XIII dochází k jedinému závěru: „Bez náboženství a církve není řešení možné.“ „Především: veškerá nauka náboženská, jejímž vykladačem a strážcem církev je, může účinně upravovat poměr mezi bohatými

celou církví přijímána s otevřenou náručí, což charakterizuje i určitý zápas uvnitř církve.¹⁷² Můžeme parafrázovat bezesporu závažnou otázku předchozí poznámky k přelomovému významu encykliky *Rerum novarum*. „*Kdo by se měl ujmout práv, svobody a důstojnosti člověka, ne-li církev, která je povolána svým zakladatelem k tomuto poslání?*“ Lze říci, že od poloviny 19. století si křesťanská antropologie dobývá své místo nejen jako disciplína teoretického zaměření, ale i praktického významu pro řešení zcela konkrétních společenských problémů doby.

2.1 Antropologie v období církevních Otců

Při konstituci ranně křesťanského sebevědomí sehrává svou úlohu formace křesťanské filozofie jako myšlení, které se opírá o zcela nové principy, které spočívají v Božím zjevení, jež vrcholí Velikonočními událostmi. Od raného křesťanství bylo nutné promýšlet vztah křesťanství k rozvinuté antické a zvláště řecké filozofii, která pátrá spekulativními racionálně empirickými metodami po příčinách jsoucna. Nový náboženský systém, čerpá své myšlenkové ukotvení z židovského a nově se rozvíjejícího křesťanského sebevědomění. Dochází postupně k rozvoji filozofického zakotvení mladého křesťanského náboženského systému. Zasluhu na úspěchu tohoto nejednoduchého zápasu, který se odehrává v období církevních Otců¹⁷³, si připisují křesťanští myslitelé prvních století. Tématu jsme se dotkli již v první části, kdy jsme pojednávali o hermeneutickém vztahu jednotlivých složek poznání. Dochází k základnímu vyjasnění kompetencí teologie a filozofie, která se v křesťanském

a proletáři a sjednocovat je tím, že vede neustále obě třídy k plnění vzájemných povinností, hlavně těch, které se týkají spravedlnost“ srov. tamtéž čl. 16. A konečně: „Ty však, kteří hmotné statky postrádají, církev učí, že chudoba podle soudu Božího není hanbou a že se člověk nemá stydět, když si živobytí opatřuje prací. A to potvrzuje skutkem Kristus Pán, který pro spásu lidí, ačkoli bohatý, stal se chudým...“ srov. tamtéž čl. 20. Konečně dospívá Lev XIII k závěru, který je takto pevně založen na antropologických základech a znovu se k nim obrací: „Proto má-li se lidská společnost uzdravit, je možná jen jediná léčba: návrat ke křesťanskému životu a ke křesťanským zásadám.“ srov. tamtéž, čl. 22.

¹⁷² „Naléhavý hlas encykliky *Rerum novarum* se setkával s různými ohlasy. Hierarchie katolické církve přijala encykliku velmi rozpačitě. Biskupové v mnoha zemích byli politicky silně spjati s tradičními monarchiemi a nevyvinuli iniciativu k realizaci nové encykliky, protože se domnívali, že sociálně-politické záležitosti nepatří do kompetence církve. ... zato měla velký ohlas u mladých kněží, jak ostatně dosvědčují slova blahoslaveného Adolfa Kolpinga, původně ševcovského tovaryše, později kněze a zakladatele Spolku katolických tovaryšů: „Kdo by se měl ujmout dělníků, ne-li kněží, kteří pocházejí z lidu a jsou Bohem povoláni šířit víru a vychovávat lid. Kněží znají lid nejlépe, jsou nezávislí a mohou se svého úkolu zhostit osobním odevzdáním a obětováním.“ Srov. LEV XIII. *Rerum novarum*. Papežská encyklika z 15. května 1891. Praha: Zvon České katolické nakladatelství, 1996. Předmluva.

¹⁷³ Období od vzniku křesťanství do 8. století. Dělí se na období před Nicejským koncilem (do roku 325), zlatý věk patristiky (325-451) a konec patristické éry (cca do 800).

prostředí stává podstatným metodologickým nástrojem, který zabraňuje roztržitému a ideologizaci křesťanství a pomáhá k jeho dogmatickému ukotvení.¹⁷⁴

Z hlediska antropologického je na rozdíl od spekulativní řecké filozofie základem křesťanského pohledu na podstatu člověka zásadně neantagonistický přístup k pojetí vztahu duše a těla. Vše je stvořené v Logos. Bůh tvoří nebe i zemi. Principy ducha a hmoty se setkávají ve Vtěleném Božím Synu. Hmota i duch jsou Bohem chtěné a stvořené jako dobré. Křesťanské pojetí lidské přirozenosti, o něž se vede zápas, tak nemůže spočívat v antagonismu těla jako principu zla a duše jako principu dobra, ale ve smyslu stavu člověka. Člověk je ovládán smyslností či žádostivostí, které mají svůj antropologický původ.¹⁷⁵ Křesťanský přístup vidí od počátku člověka celostním chápáním s úsilím o úplné a všestranné vystižení lidské bytosti. Nový zákon sice rozlišuje člověka vnitřního a vnějšího, avšak princip konfliktu nachází v existenci hříchu. Tento zápas není zápasem dvou rozdílných konstitučních principů stvořeného světa, ale důsledkem vědomých rozhodnutí na základě vlastního poznání a svobodné vůle člověka.¹⁷⁶ Vnitřní člověk poznává vlitý Boží zákon a odporuje hnutí, které zakouší člověk vnější. Podle Tertuliana¹⁷⁷ je nemožné, aby duše došla spásy, aniž by v časném životě v těle měla víru.¹⁷⁸ Rozlišení základních mohutností lidské bytosti přináší antická filozofie, která vychází z dualismu těla a duše a dospívá k trichotomismu. Křesťanské pojetí člověka filozofický trichotomismus, který využívá k pochopení podstaty člověka tří mohutností: tělo – duše – duch odmítá. Takový antropologický přístup v hebrejském kánonu nenajdeme a setkáváme se s ním až v deuterokanonických knihách, které vznikají v prostředí již silně ovlivněném helénským myšlením.¹⁷⁹ V hebrejském vyjádření tak analogii helénského schématu představují výrazy bášár (בָּשָׂר) – nefesh (נֶפֶשׁ) – ruach (רוּחַ). Bášár je tělesný, materiální princip, který podléhá smrti – pomíjivosti. Pomíjivost způsobuje nedokonalost myšlení a poznání. „*Pomíjivé tělo zatěžuje duši a pozemský stan je břemenem pro mysl naplněnou starostmi.*“¹⁸⁰ Takové uvažování však není vlastní celé starozákonní tradici,

¹⁷⁴ „*Filozofie nemůže vytvořit víru, ale může odklízet překážky víry a to jsou pověry, předsudky a bludy.*“ Srov. PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. I. díl.* Str. 148.

¹⁷⁵ Srov. Řím 6, 12-13.

¹⁷⁶ Srov. Řím 6, 16-18.

¹⁷⁷ Quintus Septimius Florens Tertullianus (* kolem 160 Kartágo, † kolem 220 Kartágo), latinský křesťanský spisovatel přelomu 2. a 3. století, autor základní křesťanské terminologie v latinském jazyce.

¹⁷⁸ Srov. PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. I. díl,* str. 150.

¹⁷⁹ Srov. např. Mdr 8, 19 – 21; 9, 1 – 6.

¹⁸⁰ Srov. Mdr 9, 15.

jak jsme uvedli výše. Výraz *ruach* se v kanonických knihách vyskytuje ve významu označujícím Boží Ducha, Boží přítomnost, či ducha života.¹⁸¹ *Nefeš* naproti tomu označuje oživující princip stvořeného těla, živého tvora, vnitřní bytí člověka. V hebrejském trichotomickém schématu označuje výraz *ruach* Boží dar, duchovní princip nebo vztah k Bohu.¹⁸² V řeckém překladu odpovídá této trojici lidských mohutností trojice *sarx* (σάρξ) – *psýché* (ψυχή) – *pneuma* (πνεῦμα). Pokud se setkáváme s trichotomickým rozdělením v křesťanském kontextu nejde o rozdělení lidské bytosti na vzájemně disjunktní části, ale cestu k jejímu úplnému a celistvému vystižení.¹⁸³ Jestliže pozdější židovské antropologii nacházíme vlivy spekulativní řecké trichotomie, setkáváme se s nimi i v textech křesťanského kánonu a je třeba mít na paměti výrazně odlišnou vyprávěcí pozici, která pohled na lidskou bytost nerozkládá, nýbrž stmeluje. Podle Klementa Římského¹⁸⁴ je Bůh „*vševidoucí pán duchů a vládce všeho těla*.“ Irenej¹⁸⁵ se staví proti zastáncům trichotomismu, kteří představují duši jako „*střední prvek mezi duchovým a hmotným*“.¹⁸⁶ Řehoř z Nyssy,¹⁸⁷ podobně jako Irenej, vidí jediný duchový prvek v člověku. Hmotná a duchovní podstata se v člověku stýká.

2.1.1 Antropologie Řehoře z Nyssy

V následujícím exkursu chceme ilustrovat alespoň některé pohledy antropologie prvních staletí, které ukazují způsob promýšlení i antropologická témata doby. Jako modelový text jsme zvolili antropologické pojednání Řehoře z Nyssy. Řehoř ve svém spise *O stvoření člověka* o 30 kapitolách „*zakládá svou antropologii na Gen 1, 26 a sleduje výjimečné postavení člověka v kosmu*.“ Podle Řehoře tvoří celé lidstvo „*jakoby v jediném těle*“ *úplný Boží obraz*.¹⁸⁸ Řehoř je ovlivněn antickými filozofy, dílem

¹⁸¹ Srov. např. Gen 1, 2; 3, 8;

¹⁸² nepřímou můžeme usuzovat na tento „třetí“ rozměr lidské duševní mohutnosti např. v Mdr 8, 21nn, která je přístupná jen jako Boží dar.

¹⁸³ Srov. PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. I. díl*, str. 151.

¹⁸⁴ Sv. Klement I., Kliment I., Klement Římský († 97 nebo 101, oblast Černé moře), v katolické tradici považován za 4. římského biskupa. Jeho pontifikát se datuje do let 88/92 – 97/101.

¹⁸⁵ Irenej z Lyonu (* mezi 140 a 160 v Malé Asii, † asi 202 nejvýznamnější křesťanský teologem 2. století, biskup v galském Lugdunu (Lyonu).

¹⁸⁶ Srov. PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. I. díl*, str. 151.

¹⁸⁷ Řehoř z Nyssy, Grégorios (* kol. 335, † 394), řecký teolog a učenec, biskup v Nysse.

¹⁸⁸ ŘEHOŘ Z NYSSY. *O stvoření člověka: řecko-české vydání*. Autor úvodu Magdalena MARUNOVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2013, 273 s. Knihovna raně křesťanské tradice, 14. ISBN 978-80-7298-484-8. Str. 11

Filóna Alexandrijského¹⁸⁹ i křesťanskými předchůdci, mezi něž výklady řadí především Órigena.¹⁹⁰ Přestože Řehoř vidí jediný duchový prvek v člověku, připisuje mu jako jediné životní síle vegetativní, senzitivní a racionální mohutnost. Toto členění vztahuje pod vlivem lékaře Galéna¹⁹¹ na tělo, duši a ducha. Galén rozlišení umísťuje do konkrétních lidských orgánů - mozek srdce a játra.¹⁹² Takové uspořádání ukazuje Řehořovo ovlivnění filozofií Plótínovou¹⁹³. Duše je netělesná a je podstatou. Nelze tedy duši v těle lokalizovat do nějakého tělesného místa. Duše nemůže být tělem ohraničena nebo tělo obývat. Není v těle jako na nějakém místě.¹⁹⁴ Řehoř ve vztahu člověka a stvoření má za to, že člověk byl vybaven schopností božskou, „*aby se mohl přirozeně těšit z Boha*“ a pozemskou, „*aby se mohl pomocí smyslových vjemů těšit z pozemských dober*.“¹⁹⁵ Řehoř se věnuje i vysvětlení stvoření člověka k Božímu obrazu. Tuto skutečnost vidí ve dvou rovinách. V první řadě je jako Boží obraz stvořený každý jednotlivec s duší a tělem. Řehoř však rozšiřuje intenci Božího obrazu na celé lidstvo, když na stvoření lidstva nahlíží jako na plnost lidství, která je zahrnuta v Boží prozřetelnosti. V souvislosti s tímto pojetím užívá Řehoř pojmu „*pléróma*.“ „*Obraz totiž není v části přirozenosti ani krása nespočívá v něčem, co je chápáno jako individuální vlastnost, ale tato moc je rozšířena na celý rod stejně. ... Celá přirozenost tedy, sahající od prvních lidí až po poslední, je jedním obrazem toho, který je.*“¹⁹⁶ Řehoř si všímá i odvrácené strany lidské přirozenosti a připodobňuje ji k iracionálnímu obrazu dobrých rysů. Řehoř se tak snaží postihnout dvě stránky lidského jednání, které se projevují ve ctnostech a neřestech.¹⁹⁷ Řehořovo pojetí Božího obrazu je obsažené v myšlence dvojí výbavy stvořeného člověka, kdy podstatou první je stvoření podobné Bohu, kdežto podstatou druhé je rozdělení na muže a ženu.¹⁹⁸ V tomto uspořádání spatřuje Řehoř v člověku „*střed mezi dvěma extrémy: mezi božskou, netělesnou racionální přirozeností*

¹⁸⁹ Filón Alexandrijský (* asi 20 př. n. l., † po 40) židovský řecky píšící filosof a teolog, nejvýznamnější představitel židovské helénistické filosofie.

¹⁹⁰ Srov. ŘEHOŘ Z NYSSY. *O stvoření člověka: řecko-české vydání*, str. 13.

¹⁹¹ Galénos (* 129 Pergamon, † 200 / 216 Řím) jeden z nejznámějších starověkých lékařů (patřil ke škole tzv. fyziků), významný filosofem pozdní antiky a originální logik.

¹⁹² Srov. ŘEHOŘ Z NYSSY. *O stvoření člověka: řecko-české vydání*, str. 15-16

¹⁹³ Plótínos (* 205, † 270), představitel novoplatonismu.

¹⁹⁴ Srov. ŘEHOŘ Z NYSSY. *O stvoření člověka: řecko-české vydání*, str. 18-19.

¹⁹⁵ Srov. tamtéž, str. 20

¹⁹⁶ Srov. tamtéž, kap. 16, str. 149.

¹⁹⁷ Srov. tamtéž, kap. 18; str. 159

¹⁹⁸ Blíže srov. tamtéž, str. 143. Srov. také kap. 22 str. 179 – 183, kde Řehoř ukazuje, že plození a množení je přirozenost tvorů iracionálních.

a iracionální přirozenosti zvířat.“¹⁹⁹ Řehoř se dále věnuje analýze projevů, které jsou vlastní člověku, jako smích, spánek, sny. Lidskou mysl, racionalitu, jak již bylo uvedeno výše, vidí Řehoř jako rovnoměrně přítomnou ve všech částech těla a racionální mohutnost duše nazývá duší v pravém slova smyslu.²⁰⁰ Princip vášní spatřuje Řehoř v iracionální přirozenosti člověka. V souvislosti biblickým poznáním dobrého a zlého dospívá Řehoř k závěru, že nauka obsažená v Písmu představuje dobro jako *„jednoduché a jednotvárné, prosté veškeré dvojakosti a spojitosti s opakem. Oproti tomu je zlo pestré a vyzdobené ... a něčím jiným se ukazuje na základě zkušenosti“*²⁰¹ Řehoř proto ve vztahu k Božimu obrazu říká, že je lepší částí lidské bytosti a to, co je v lidství *„bolestné a bídné“* je božství vzdálené. Vzkříšení je podle Řehoře nutným následkem pohybu. Jestliže je povaha lidské přirozenosti neustále v pohybu, potom i kdyby sledovala dráhu zla, které nemůže být nekonečné, dosáhne jeho hranice a obrátí se na cestu dobra. Řehoř zde své myšlenky o konečnosti zla a jeho hranicích opírá pozorování odborníků na nebeské záření, kteří považují kosmos za prostor naplněný světlem. Zlo připodobňuje kuželovitému tvaru stínu, který vrhá těleso ve sluneční září a je tedy nutně ohraničené.²⁰² K otázce trvání světa Řehoř vyvozuje jeho nutný konec ze skutečnosti jeho počátku. Proto také dospívá k pojmu předurčenosti lidské duše ve smyslu dokončení rození lidstva. Do tohoto bodu konce umisťuje Řehoř bod obnovení, kdy bude *„univerzální proměnou všeho proměněno i lidstvo ze smrtelného pozemského ve stav prostý vášní a věčný.“*²⁰³

Shrneme-li Řehořovu antropologii, nacházíme v jeho postupu několik pevných bodů. Předně pracuje důsledně s biblickým obrazem, z něž vyplývá řada důsledků, které jsme uvedli výše. Systematicky se zabývá přirozeností člověka, kterou charakterizuje dvojí *„výbavou.“* Z hlediska úplnosti stvoření vidí z tohoto pohledu lidskou přirozenost jako určitý střed mezi racionální božskou přirozeností a iracionální přirozeností živočišnou. Důsledně odmítá jakýkoli dualismus gnostiků ve smyslu antagonismu těla a duše. Metodologicky se opírá o Písmo a usiluje o soulad s tehdejší empirickým poznáním. Řehoř v úvodu ke svému pojednání také odkazuje na dílo Basila z Cesareje²⁰⁴, které se

¹⁹⁹ Srov. tamtéž, str. 13.

²⁰⁰ Srov. tamtéž, kap. 14, 15; str. 131 – 137.

²⁰¹ Srov. tamtéž, kap. 20, str. 169-171.

²⁰² Srov. tamtéž, kap. 21; str. 173.

²⁰³ Srov. tamtéž, kap. 22; str. 181.

²⁰⁴ Sv. Basil Veliký, Basileos z Kaisareie, (* kol. 330, † 379), patří mezi nejvýznamnější řecké raně křesťanské teology 4. století, starší bratr Řehoře z Nyssy.

zabývá hexamerem stvoření světa, kde však chybí širší pojednání o stvoření člověka. Svě antropologické úvahy tak Řehoř charakterizuje jako doplnění *Devíti kázání o stvoření světa* svého bratra Basila, který se antropologickým tématem zabývá pouze v závěru svého devátého kázání. Tento „nedostatek“ však Basil sám vysvětluje: „*Vyznat se sám v sobě je ze všeho nejtěžší. ... i sama naše mysl, bystře vnímající prohřešky těch druhých, si naše vlastní chyby uvědomuje jen línavě. Proto také náš výklad, rychle hotov s tvory ostatními, přistupuje nyní ztěžka a váhavě ke zkoumání toho, co se týká nás.*“ Basil však pravděpodobně antropologické pojednání také zamýšlel.²⁰⁵

Z obecného pohledu je období prvních osmi století označované jako epocha Církevních Otců, nesena vyjasňováním pozice filosofie a teologie. Řada Otců nachází ve víře ve Zjevení kritérium vědy. Oproti tendencím k odmítnutí filosofie jako nepotřebné ve světle Zjevení, pracuje řada Otců na integraci toho, co je v dosavadním poznání dobré s křesťanstvím. Stejně tak i antropologie tohoto období reflektuje filozofické nauky Platóna i Aristotela. Od Platóna přijímají nauku o nesmrtnosti duše, ale zároveň odmítají preexistenci. Athanasios²⁰⁶ například poukazuje na to, že člověk je schopen myslet nesmrtnost, která odporují smrtnosti těla. Tuto schopnost připisuje nesmrtné duši. Platónova idea nejvyššího dobra je pokládána za příbuznou s křesťanstvím. Obecně je přijímán Aristotelův hylemorfismus, kde v duši vidí vnější princip těla, s nímž vytváří jednotu, nikoli jako vnější a vnitřní, ale jako mohutnost, která tělo proniká. Duše, která ovládá a řídí hmotu, odpovídá biblickému učení o vdechnutí duše složení lidské přirozenosti z duše a těla.²⁰⁷ V exkursu jsme ukázali, že Řehoř z Nyssy pokládá aristotelské členění duše na vegetativní, sensitivní a intelektivní za stupně jimiž se celková duše začleňuje do hmoty a ovládá ji. Ve svém spise *O duši a vzkříšení* definuje Řehoř duši „*jako stvořenou podstatu, žijící a myslící, která předává uspořádanému a smysly vybavenému tělu sílu života a porozumění smyslovým vjemům pokud přirozenost, jež je jich schopna trvá.*“²⁰⁸ Značný vliv na vznik se křesťanského

²⁰⁵ Srov. VELIKÝ, Basileios a Růžena DOSTÁLOVÁ. *Devět kázání o stvoření světa: řecko-české vydání*. Přeložil Karla KORTEOVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2004, 301 s. ISBN 8072981021. Str. 285 – 291.

²⁰⁶ Sv. Atanáš Alexandrijský, řecky Athanasios, (* asi 296/298, † 2. 5. 373), jedna z nejvýznamnějších osobností raného křesťanství.

²⁰⁷ Srov. PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. I. díl*, str. 161.

²⁰⁸ Srov. ŘEHOŘ Z NYSSY. *O duši a vzkříšení*. in Gregory of Nyssa: *Dogmatic Treatises, Etc.* - Christian Classics Ethereal Library. Dostupné z <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf205.x.iii.ii.html>.

myšlení o člověku má také Filón Alexandrijský, který přináší myšlenku zaměření člověka k Bohu.

2.1.2 Antropologie Aurelia Augustina

Nadaný rétor a filosof z Tagaste²⁰⁹ usiluje o hledání pravdy a morální hodnoty. Po duchovních zápasech mládí překonává na základě kázání sv. Ambrože v Milánu předsudky k Písmu. Je ovlivněn Plótínovými spisy a novoplatónskou literaturou. V roce 391 přijímá v Hippu kněžské a v roce 394 biskupské svěcení. Po smrti svého předchůdce Valeria se stal biskupem v Hippu. Jeho dílo je vrcholnou syntézou antického a křesťanského myšlení a je proniknuto sestupováním do lidského nitra.²¹⁰ Svou antropologii staví Augustin na určité totožnosti cest poznání člověka a Boha. Cesta k Bohu je cesta vzhůru a zároveň do vlastního nitra.²¹¹ Základ Augustinovy antropologie spočívá v rozlišení člověka ve vztahu k Bohu do čtyř stupňů:

- člověk první, stvořený k obrazu Božímu, jednotný, svobodný, dobrý, harmonický,
- člověk po pádu, provinilý pýchou učinil sebe principem,
- člověk zápasící, obracející se zpět k Bohu, přemáhající své vášně. Léčivou sílu mu dává Bůh ve svém Synu. Obrácení k Bohu je podle Augustina dílo Boží,
- člověk zdravý, vykoupený křesťan, který našel svůj cíl a smysl života a v součinnosti s Bohem obnovil soulad duše a těla.²¹²

Základní postulát lidské přirozenosti, totiž vztah duše a těla, vidí Augustin v duši jako oživujícím rozumném principu, který je způsobilý ovládat tělo. To, jakým způsobem je tělo oživeno považuje Augustin za tajemství. Uplatňuje zde princip plnosti víry, která má přednost před filozofickou úvahou.²¹³ Augustin odmítá možnost smyslového působení na duši a tvorbu pojmů ponechává čistě v působnosti ducha. Víra a rozum směřují podle Augustina k pravdě. V tomto spatřuje základní zaměření a cíl člověka.

²⁰⁹ Sv. Augustin, též Augustin z Hippa, Aurelius Augustinus (* 13. 11 354, Thagaste, † 28. 8. 430, Hippo), biskup a učitel církve v období pozdního římského císařství, jeden z nejvýznamnějších raně křesťanských filozofů a teologů, představitel latinské platónsky orientované patristiky.

²¹⁰ Srov. PECKA, Dominik. Člověk. *Filozofická antropologie. I. díl*, str. 166.

Srov. také STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. 8. čes. vyd. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, přeložil Petr REZEK, přeložil Karel ŠPRUNK. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, 653 s. Studium, sv. 2. ISBN 978-80-7195-206-0. „Neustálé pronikání do propastí nitra vede Augustina k prvnímu objevům onoho temného okrsku v nás, který později psychologie nazvala nevědomím“ Str. 167.

²¹¹ Srov. PECKA, Dominik. Člověk. *Filozofická antropologie. I. díl*, str. 168.

²¹² Srov. tamtéž, str. 173.

²¹³ Srov. tamtéž, str. 170.

Víru považuje za podmínku nalezení pravdy, neboť kdo nevěří v pravdu, nemůže ji ani nalézt. Ke svobodné vůli míní Augustin, že Bůh chtěl, aby byly bytosti, které mu slouží svobodně. Službu ve svobodě považuje Augustin za vyšší než z nutnosti. Svoboda je tak podmínkou pro spravedlivý soud, zásluhu a správné jednání. Je ze svobodné vůle je totiž jednání člověka jeho vlastním. K problematice svobodné vůle přichází Augustin s naukou o predestinaci: jako svobodný člověk a bez hříchu byl stvořen pouze Adam, byl sveden a propadl hříchu. Tímto hříchem jsou zatíženi všichni lidé a nejsou proto svobodní. Z tohoto stavu vykupuje vyvolené lidi Bůh svou milostí k věčné blaženosti. Ostatní propadají věčnému zatracení. Tato problematická nauka je později církví korigována tak, že Bůh nerozděluje lidi na povolání a zavržené, nýbrž ve své vševědouce zná konečná rozhodnutí člověka.²¹⁴

Augustinova antropologie je ovlivněna studiem novoplatoniků a projevuje se i vliv manicheismu, k němuž se dříve přikláněl. Řadu antropologických aspektů tak nechává bez řešení, jako například způsob jakým se spojuje duchová podstata s hmotným tělem, nebo vztah smyslového poznání, v němž Augustin nespátřuje základ toho rozumového. Ve své antropologii životních typů podle vztahu člověka k Bohu uplatňuje nejen bohaté filozofické znalosti, ale z velké míry i své vlastní pohnuté životní a náboženské zkušenosti.

2.2 Antropologie období scholastiky

Scholastika²¹⁵ se začíná rozvíjet od poloviny osmého století, kdy se začíná církev věnovat zpracování křesťanské nauky do vědeckého systému ve formě sentencí sum. Za počátek scholastiky se považuje dílo Jana Damašského²¹⁶, který ve spise *Pégé gnóseós* (Pramen poznání) shromáždil nauku patristické teologie a doplnil ji filozofickým úvodem. Prvním „otcem scholastiky“ na západě byl nazván Jan Scotus zvaný Eriugena. Jan Scotus²¹⁷ zastával základní pravidlo scholastiky: „pravé náboženství je zároveň pravou filozofií a naopak.“ V tomto období je již pevně definována dogmatická

²¹⁴ Srov. STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*, str. 168-170.

²¹⁵ Období, které navazuje na období církevních Otců. Z hlediska činnosti Otců rozlišujeme konec období patristiky na západě (sv. Isidor Sevilský * asi 560, † 636) a na východě (sv. Jan Damašský * asi 675, † asi 749). V období scholastiky rozlišujeme tři charakteristické etapy: raná scholastika (11-12 stol.), vrcholná scholastika (13. stol.) a pozdní scholastika (14. – 15. stol.).

²¹⁶ Sv. Jan z Damašku (* kol. 650/675-676, Damašek, † 749-754, klášter sv. Sávy u Jeruzaléma), byzantský teolog a mnich.

²¹⁷ Jan Scotus Eriugena (* kol. 810/815, † 877), filosof a theolog irského původu.

soustava prostřednictvím církevních sněmů. Proniká mohutně vliv arabských filozofů, kteří přinášejí Aristotelovy spisy.²¹⁸ Přesto má augustinovský platonismus zásadní vliv na formování scholastiky i antropologie v období středověku. Křesťanské celostní chápání podstaty člověka jako těla a duše však naráží na platónské odpoutání duše od těla. Postupně je přijímána aristotelská koncepce, která umožňuje vysvětlit podstatu jednoty lidské bytosti jako jednoty duše a těla. Aristotelské pojetí však ohrožuje křesťanské chápání nesmrtelnosti duše, která je formujícím principem smrtelného těla. Základním úkolem tedy zůstává řešení otázky poměru duše k tělu. Albert Veliký²¹⁹ přichází s dvojím pohledem. Co do poměru duše k tělu se opírá o Aristotela, co do nesmrtelnosti o Platóna. Pokud jde o filosofii i antropologii, vznikají v době vrcholné scholastiky dvě nauky, které se podle Albertova způsobu vzájemně doplňují a tam kde jedna naráží na své limity. Řešení filozofické otázky jednoty lidské duše a těla přináší Albertův nástupce dominikán sv. Tomáš Akvinský,²²⁰ který ve filosofii a teologii vytváří nový intelektualistický směr.²²¹ Protipól mu tvoří nauka františkána sv. Bonaventury,²²² jenž své filozofické úsilí zaměřuje zcela teologicky k „*Tomu, jenž je středem všeho stvoření a vši vědy.*“²²³

2.2.1 Antropologie Tomáše Akvinského

Tomáš Akvinský, potomek šlechtického rodu z Lombardie byl členem dominikánského řádu. Studoval v Paříži a v Kolíně kde byl žákem Alberta Velikého. 1252 získal v Paříži hodnost magistra teologie. Působil na dvoře papežů Urbana IV. a Klementa IV. Vedl spory s aveorristy a augustinovci. Obhajuje pravý smysl Aristotelova učení a opravuje jeho omyly.²²⁴ Tomáš považuje spojení duše a těla za podstatné a nikoli nahodilé. Úkony duše jsou důsledkem jejích mohutností, které jsou jejích principy. Na vegetativní úrovni má duše mohutnost výživnou, růstovou a množivou. Senzitivní úkony pocházejí z duševních mohutností smyslových

²¹⁸ Zejména Averroes (Ibn Rošd, lidský rozum je nehmotný a číselně jediný) a Avicena (Ibn Sina, duše je duchová podstata s úkolem oživení těla). Srov. PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. I. díl*, str. 187.

²¹⁹ Sv. Albert Veliký (* 1193 nebo 1206/1207 Lauingen, † 15. 11. 1280 Kolín nad Rýnem), představitel vrcholné německé scholastiky.

²²⁰ Sv. Tomáš Akvinský OP (* 1225, † 7. března 1274), filosof a teolog, představitel dominikánského proudu scholastiky.

²²¹ Srov. PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. I. díl*, str. 224

²²² Sv. Bonaventura z Bagnoreggia (* 1221 Bagnoreggio, † 15. 7. 1274 Lyon), italský filozof, teolog, představitel scholastiky františkánského proudu.

²²³ Srov. PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. I. díl*, str. 225.

²²⁴ Srov. tamtéž, str. 191-192.

a intelektivní jsou z duchových mohutností rozumu a vůle. Podle Alberta Velikého je každá věc složena z formy a látky. Rozlišuje však formu podstatnou, metafyzickou od formy případné, která je vnějším, konkrétním jevem. Forma podstatná určuje hmotu uvnitř. Látkou se rovněž myslí hmota ve stavu metafyzickém. Tato metafyzická dvojice určuje podstatu věci a to pouze zároveň. Forma je principem činným a látka trpným. Forma je však možná bez látky jako subsistující duchová bytost. Formy nesubsistující jsou principy nerozumných přírodních věcí. Lidská duše je formálním principem těla a její nehmotná povaha vyplývá z rozumové činnosti.²²⁵ Rozum je na hmotě nezávislý, neboť má schopnost tvořit abstraktní pojmy. Je-li tedy činnost nehmotná, je nehmotná duše sama. Pouze myšlení se uskutečňuje bez těla. Lidská duše se liší od zvířecí subsistencí, která vyplývá z myšlení. Lidská duše je tedy duchová a substanciální. Proto je nezničitelná. Je-li duše nehmotná, nemůže být ve hmotě a nemůže být zplozena, ale pouze stvořena Bohem ex nihilo. Smrtí člověka lidská duše nepřestává existovat neboť jako rozumová subsistuje. Rozumová duše je podstatným tvarem lidského těla a je i principem vegetativní a senzitivní činnosti člověka. Duše je celá v celém těle a celá v každé jeho části. Své síly však může uplatňovat v jednotlivých orgánech těla podle jejich určení.²²⁶ Existence duše se liší od poznání a chtění. Schopnost existence však musí obsahovat i schopnosti poznání a vůle. Tomáš rozlišuje trojí činnost duše v těle. Tělo přijímá bytí od duše. Bytí předpokládá schopnost plodivou a růstovou, schopnost výživy a schopnost smyslovou, která se člení na pět smyslů. Smyslová činnost hraničí podle Tomáše s činností rozumovou, kterou považuje za dokonalost duše. Lidský rozum však stojí na nejnižším stupni duchových bytostí a je nejvíce vzdálen od rozumu božského. Vnější skutečnosti vnímají smysly. Vjemy musí být zbaveny individuálních hmotných vlastností v rozumu, který abstrakcí tvoří pojmy. V duši však musí být síla, která je původem rozumové činnosti, vyšší rozum, který dává duši schopnost rozumu. Tímto rozumem je podle Tomáše sám Bůh. Rozum má dvě mohutnosti činnou, jejímž prostřednictvím rozum vytváří pojmy a trpnou, která umožňuje přijímat a uchovávat. Tuto mohutnost představuje paměť. Tomáš dále rozlišuje mohutnost duše – um, který usuzováním zjišťuje pravdu. Poměr mezi umem a rozumem je jako mezi nabýváním a držením. Duše poznává hmotné předměty, které jsou mimo rozum, nehmotným způsobem a nepoznává na základě vlastních, do duše vložených podob, ale

²²⁵ Srov. také STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*, str. 190-191.

²²⁶ Srov. PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. I. díl*, str. 199.

prostřednictvím smyslů. Veškeré poznání má kořeny ve smyslech.²²⁷ Tomáš se v tom liší od Bonaventury, který vidí původ poznání ve věčných pravdách. Tomáš říká, že k duchovním pochopením si člověk tvoří představy jako podobenství a analogie. Z poznání jednotlivosti činí rozum abstrahovaný všeobecný pojem. Proto rozum může přímo poznat jen všeobecné a poté reflexí poznává skrze rozumový pojem jednotlivost. Vlastního poznání je duše schopna pouze na základě abstrakce představ, tedy svými akty.²²⁸ Protože duše poznává rozumem a smysly, rozlišuje Tomáš žádostivost rozumovou a smyslovou. Rozumová je vůlí. Smyslová žádostivost se dělí na dychtivou, která směřuje k prospěšnému, žádost prchlivá má funkci ochrannou a chrání lidskou bytost o škodlivého. Rozumová žádost, tedy vůle směřuje přirozeně k dobru spojeném s blažeností. Na zemi však člověk nepoznává, že Bůh je jediná blaženost. Lidská vůle je nutně svobodná. V opačném případě nemá smysl mravnost. Vedle rozumu a vůle, jež jsou základní síly mravního života má na lidském jednání podíl i složka citová. Citová složka spojuje duchový a smyslový pól lidské bytosti. Součástí smyslové žádostivosti jsou vášně. Tomáš rozlišuje čtyři: radost, smutek, naděje a bázeň. Radost a smutek mají vztah k přítomnosti, naděje a bázeň k budoucnosti. Radost a smutek pochází z toužebnosti, naděje a bázeň ze vznětlivosti. Hněv jako jediná vášně motiv nemá. Vášně zabarvují mravní jednání, které ovlivňují přirozené a nadpřirozené ctnosti jako vnitřní princip a Bůh, který ukládá mravní pravidla jako vnější princip. Mravní pravidla mají základ ve věčném zákoně, který je dán Boží moudrostí a vládou. Věčný zákon se odráží v duši člověka jako zákon přirozený. Člověk poznává svůj cíl a sleduje jej. Rozum má schopnost poznávat mravní principy přirozeného zákona „*Čiň dobro a varuj se zlého*“ Přirozený mravní zákon je doplněn a rozšířen zjevením Starého a Nového Zákona. Tomáš definuje systém křesťanských ctností – tří božských a čtyř základních. Zdrojem všech ctností je nadpřirozená láska k bohu a bližnímu - *caritas*.²²⁹

Charakteristikou Tomášovy antropologie je syntetické vidění člověka jako celku i v částech. Podařilo se mu vysvětlit jednotu duše a těla, jako podstaty lidství ve vzájemné harmonii. Neodlučuje jedno od druhého, ale s obojím počítá jako s neoddělitelnou částí celku, která v celém lidském životě se prostupuje vzájemně jedna s druhou. Tomášovu nauku lze nazvat integrálním realismem tím, jak pracuje

²²⁷ Srov. STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*, str. 190.

²²⁸ Srov. PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. I. díl*, str. 209 – 212.

²²⁹ Srov. tamtéž, str. 218.

s jednostrannostmi a protichůdnostmi, které neodbourává, ale synteticky spojuje a buduje celostní antropologii.²³⁰

2.2.2 Antropologie Bonaventury

Bonaventura přednášel po ukončení studií v Paříži. V 35 letech byl zvolen generálem řádu františkánů. V roce 1273 byl pověřen přípravou a vedením II. lyonského koncilu. Nauka Bonaventury je soustředěna na lásku k Bohu. Po vzniku intelektualistického směru, který reprezentují dominikáni se františkáni drží platonského směru, který formulovali církevní Otcové. Bonaventurova antropologie je teocentrická a christocentrická.²³¹ Je-li člověk stvořen k obrazu Božímu, odráží se Boží esence v mohutnostech, které jsou lidské bytosti dány. Poznání je ozářené světlem věčné pravdy, vůle plamenem věčné lásky. Oživujícím principem trpného obrazu je Ježíš Kristus. Podle Bonaventury má duše kromě schopnosti oživovat tělo i schopnost činnosti ryze vnitřní. Ta se může uskutečnit pouze za účasti látky. Duše je tedy podle Bonaventury složením formy a duchové látky. Aby mohla být duše odloučená od těla substancí, musí mít duchovou látku. Duše, která je již látkou a formou má v pojetí Bonaventury schopnost formovat i jiné látky. Původ duše je v Bohu, který stvořil duši Adama a tvoří postupně duše všech lidí. Bonaventura odmítá preexistenci duší. Od aktu stvoření odvozuje i důstojnost duše, která od Boha přijímá celé bytí a je nesmrtelná. Z výše uvedeného plyne, že má-li duše vlastnost nesmrtelnosti, musí být její látka nezměnitelná. Takového tvůrčího činu je schopna pouze bytost, která se sama nemění a tou je pouze Bůh. Duše je do člověka vložena tvůrčím úkonem Boha.²³² Podobně jako Augustin lokalizuje Bonaventura duši do celého těla a každé jeho části. Nesmrtelnost duše vyvozuje Bonaventura také z touhy po spravedlnosti, neboť spravedlnost, kterou nese duše, by smrtí zanikla. Nesmrtelnost plyne také ze stvoření duše k Božímu obrazu a smrtelná duše nemůže být obrazem nesmrtelného Boha. To je analogie platonské příbuznosti duše s ideami. Oproti aristotelskému pojetí duše jako oživující formy těla, připisuje jí Bonaventura pouze schopnost oživující, což není vzhledem k Bonaventurově pojetí duše jako formy a duchové látky schopnost formující. Složení duše zajišťuje duši subsistenci a nezávislost na těle. Jednota duše a těla se uskutečňuje tím, „že vyšší tvar se

²³⁰ Blíže tamtéž, str. 220.

²³¹ Srov. tamtéž, str. 225.

²³² Srov. tamtéž, str. 230. „... jde-li o člověka je duše se všemi svými schopnostmi sensitivními a intelektivními vlita do zárodku zvenčí tvůrčím úkonem božským. ... v každém údobí vývoje člověka lze zjistit vlastnosti, které ho povyšují nad pouhou zvířecost. „

zmocňuje nižší látky, obnovuje ji a zdokonaluje, aniž by ztrácel svou transcendenci. ²³³

Bonaventura přejímá Augustinovu nauku vnitřního života duše, která je Božím obrazem a je v ní tedy i obraz vnitřního života Boha ve třech osobách. Toto Augustinovo učení Bonaventura zpřesňuje. Rozum a vůle nejsou s duší totožné a zároveň nejsou tak rozdílné od duše ani navzájem, aby se lišily svou podstatou. Zatímco Tomáš připouští skutečný rozdíl mezi schopnostmi duše vegetovat, chtít, poznávat, hýbat se a cítit, Bonaventura rozlišuje pouze dvě schopnosti poznání a vůli. Z činností rozeznává Bonaventura vegetativní, senzitivní a intelektivní. Duše působí ve schopnostech a skrze ně. Schopnosti jsou tedy soupodstatné s duší, přičemž Bonaventura používá tentýž výraz, kterým je definována soupodstatnost Otce a Syna. Tedy důsledná orientace na psychologickou analogii Trojice. Mezi pěti smysly rozlišuje Bonaventura dvě skupiny. Zrak a hmat jako bezprostřední a sluch čich a chuť, jejichž činnost je zprostředkováná. Zrak a hmat jsou podstatnou dokonalostí duše. Předměty vstupují do duše nikoli svou podstatou, ale podobou. Poznání se uskutečňuje prostřednictvím schopnosti duše, kterou nazývá vnímání. Tento proces je činný na straně duše a na straně těla trpný skrze smysly. Aktivní vnímání není na straně těla ale na straně duše, která propůjčuje tělu schopnost vnímat.²³⁴ Parciální vjemy jednotlivých smyslů dále přijímá podle Bonaventury společný smysl, který je spojuje v jeden obraz. Tento obraz vstupuje do vědomí a zde se uchovává v obrazové paměti, kde se k nim rozum vrací podle potřeby. Tvůrčí činnost rozumu zajišťuje paměť rozumová, která je aktivní mohutností duše.²³⁵ Bonaventura rozlišuje dvě kategorie rozumu z hlediska způsobu poznání: rozum možný a rozum činný. Ty nemohou rozvíjet činnost izolovaně. Možný rozum nedovede vytvářet pojmy bez činného a činný nedovede abstrahovat bez účasti rozumu možného. Na rozdíl od pojetí Tomášova, který přisuzuje rozumu činnému čistou činnost a rozumu možnému čistou trpnost, vyplývá z pojetí Bonaventury, že žádný není ani čistě činný ani čistě trpný. Z hlediska poznání uznává Bonaventura, že bez smyslového vjemu rozum o sobě žádný smyslový předmět nepoznává. Otázkou je, zda rozumu není dáno poznání prvních principů, které jsou v určitém smyslu vrozeny a v určitém smyslu získány. Principy jsou podle Bonaventury vrozené, pokud je vrozené přirozené světlo, jehož pomocí jsou získány. Získané jsou, pokud jsou přijaté zkušeností. Poznání se tedy zakládá na součinnosti přirozeného světla jako nástroje a smyslového vnímání.

²³³ Srov. tamtéž, str. 232.

²³⁴ Srov. tamtéž, str. 236-237.

²³⁵ Srov. tamtéž, str. 237.

Bonaventura hovoří o poznání z určitého vtisku nejvyšší pravdy do duše, jako řídicího světla, přirozeného směru i sklonu vůle. Duše tedy poznává na základě určité pravdy, která je podobou. Poznání Boha se uskutečňuje skrze přemýšlení duše o sobě samé, protože duše je stvořena jako Boží obraz. Rozum, vůle i paměť tak směřují k Bohu. Vrozeným poznáním duše ví, že miluje Boha a touhou po blaženosti k němu směřuje.²³⁶ Podstatou svobodné vůle je shoda rozumu a vůle a není svobodná vůle bez rozumového hodnocení. Svoboda nemůže být od duše odloučena. Nejvyšším cílem dobré vůle je Bůh. Boha však nemůže člověk mít, ale může jej pouze milovat. To znamená, že vůle směřující k Bohu je láskou. Vůle může sledovat více cílů, ale jen jeden hlavní. Je-li hlavní cíl dobrý, jsou i vedlejší cíle dobré. Vůli usměrňuje svědomí, které je habitem čínorodého rozumu. Svědomí určuje zásady správného jednání a neuschopňuje rozum poznávat pravdy. Pravidla shodná s Božím zákonem zavazují vůli absolutně. Ukládá-li svědomí něco, co Boží zákon neukládá, je povinnost to splnit, dokud rozum nedospěje k poznání, že povinnost není součástí Božího zákona. Svědomí se tříbí a zjemňuje, až dospívá k duchovní lásce. Silou v níž je základ směřování duše k dobru je *synderesis*, která jako přirozená dokonalost nemůže zaniknout. Svědomí je podle Bonaventury schopnost vůle vejít ve styk s rozumovou stránkou svědomí. Tomášovo pojetí nachází svědomí pouze v rozumu. Pravdy a pravidla jsou umístěny v praktickém rozumu.

Tomistická antropologie učí, že veškeré mohutnosti a schopnosti lidské přirozenosti pochází jako vklad od Boha a jsou schopny vlastní činnosti. Bonaventurův systém s takto dostatečným vkladem od Boha nepočítá a předpokládá závislost poznání i mravního jednání na osvětlení. „*Bůh sv. Tomáše může jen hýbat přirozeností jako přirozeností, kdežto Bůh sv. Bonaventury stále zdokonaluje přirozenost jako přirozenost.*“²³⁷ Duše v Tomášově pojetí je dokonalá a objevuje pravdu, kdežto duše, jak ji vidí Bonaventura, je nedokonalá a tedy zaměřená k Bohu. Bůh člověka stále zdokonaluje osvětlením. Přes tyto rozdíly, které vytváří určitou nepřekročitelnou hranici mezi antropologií tomistickou a bonaventurskou, která je dána u Tomáše zaměřením rozumovým a u Bonaventury zaměřením na Boha, nelze říci, že by se tyto dva systémy z křesťanského hlediska popíraly. Obě stojí na základech stvoření z ničeho, schopnosti rozumu poznávat Boha a vykládat zjevené pravdy. Uznávají vzájemný vztah víry

²³⁶ Srov. tamtéž, str. 239-242.

²³⁷ Srov. tamtéž, str. 247-248.

a rozumu prostřednictvím účasti na poznání každé jedné. „*Tomáš a Bonaventura se nevylučují, ale doplňují.*“²³⁸

2.2.3 Změny paradigmatu období pozdní scholastiky

Jak jsme mohli vidět z předchozího prakticky celý vývoj od církevních Otců a zejména Augustina po vrcholnou scholastiku se nese ve znamení ustavení a prohlubování spolupráce teologie a filozofie. Antická filozofie byla ve svých hlavních myšlenkových proudech integrována s teologií a tento proces vrcholil v období vrcholné scholastiky v díle Tomáše a Bonaventury. Poukázali jsme na skutečnost, že symbolicky byli nositeli rozdílných filozofických přístupů, jež měly základ v učení Aristotelově resp. Platónově, řeholníci dominikánského resp. františkánského řádu. V období pozdní scholastiky však dochází ke změnám v chápání výchozích pozic metodologie poznání. Roger Bacon²³⁹ přichází s požadavkem experimentální složky poznání, kterou staví proti tomistickému racionalismu. Požaduje studium hebrejštiny, arabštiny a řečtiny, aby Písmo i díla největších pohanských filozofů minulosti – Aristotela, Aviceny a Averroea mohla být studována v původní verzi. Jeho experimentální pokusy vyvolaly odmítnutí církve i vlastního minoritského řádu. Podkopávaly totiž samotné základy scholastiky. Kriticky se k tomismu staví také Duns Scotus,²⁴⁰ který se staví proti těsnému spojení filozofie a teologie. Přichází s tezí, že „...každá věc má vedle svého obecného, co věc je, své zvláštní, toto své, zde a nyní a vykazuje tím proti Tomášovi vyšší ocenění individuálního. Výslovně říká, že individuální je dokonalejší a že je pravým cílem přírody.“²⁴¹ Duns také formuluje protikladné mínění františkánů vůči tomistům v otázce vztahu rozumu a vůle. Zatímco Tomáš uznává prioritu intelektu, Duns nadřazuje svobodnou vůli nad rozum, neboť stojí svobodně vůči materiálu, který jí předkládá rozum. Analogicky potom je i v Bohu primární postavení vůle. Odtud vyplývá, že svět je stvořený tak jak je protože jde o akt Boží vůle. Lidská vůle je dobrá, když se zcela podřizuje vůli Boží. Duns se rovněž staví kriticky k metodě poznání a začíná se zaměřovat na to jak se věci, které jsou obsahem nauky, nalézají a dokazují. To znamená obrat v pojetí filozofie.

²³⁸ Srov. tamtéž, str. 249.

²³⁹ Roger Bacon (* 1214, Ilchester, † 1294), významný scholastický filosof a vědec pozdní scholastiky.

²⁴⁰ Jan Duns Scotus (* asi 1266, Duns, † 8. 11. 1308, Kolín nad Rýnem), skotský mnich, františkán, teolog a filosof pozdní scholastiky.

²⁴¹ Srov. STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*, str. 196.

Daleko závažnější změnu ve filozoficko-teologickém paradigmatu doby znamená obnovení nominalismu, které přináší Vilém Ockham.²⁴² Universálie jsou pro Ockhama pouhými znaky a jako skutečné nejsou ani v Boží mysli. Základem vědění je zkušenost vycházející z jednotlivého. Taková zkušenost o Bohu však není možná. Proto jsou pravdy víry podle Ockhama protirozumné.

2.3 Antropologie novověku

Změny paradigmatu vztahu filozofie a teologie, které spočívají v nástupu experimentálních metod a prosazování nominalismu období pozdní scholastiky byly počátkem hlubokých změn, které vrcholí v období novověku.²⁴³ Nominalistickým výkladem obecných pojmů jsou zpochybněny základní teologické koncepty připisované Bohu, jako jedinnost, všemohoucnost, nekonečnost, ale i filosofické pojmy jako substance a příčina. „*Proti scholastickému theocentrismu nabývá vrch nominalistický anthropocentrismus. Ne divinum, nýbrž humanum se stává středem pozornosti.*“²⁴⁴

Pod vlivem renesančního humanismu roste sebevědomí člověka, rozvíjí se matematika a moderní přírodní vědy. To má vliv na změnu reflexe podstaty člověka, kdy se prosazuje descartovské dualistické pojetí těla a duše. **René Descartes**²⁴⁵ rozděluje podstatu lidské bytosti na *res extensa* – tělesná věc charakterizovaná rozsažností a *res cogitans* – věc duchovní, která má vědomí.²⁴⁶ Tělo je podle Descarta pouhý stroj, který musí být oživen, aby se s ním mohla spojit duše. Duše je bezprostředně stvořená Bohem a s tělem je spojena pouze nahodile, nikoli organicky. Duše má jedinou mohutnost – rozum, myšlení, které dělí na činné a trpné.²⁴⁷ V rámci této redukce rozeznává Descartes šest stupňů duševní činnosti a šest vášní, které vycházejí z duše, ale vztahují se k tělu. Úkony neomezené a svobodné vůle jsou mezi rozumovými představami a tělesně zaměřenými vášněmi. Moudrost je konání toho, co

²⁴² William Ockham, Occam, (* snad 1287, † 9. 4. 1347 Mnichov), františkánský teolog, významný logik, nominalistický filosof.

²⁴³ K určení počátku novověku existují různé přístupy. Nejčastěji se uvádí objevení Ameriky Kryštofem Kolumbem (1492), vynález knihtisku Gutenbergem (před 1450), dobytí Konstantinopole Turky (1453), ale také zveřejnění Lutherových tezí (1517), nebo bitva u Moháče (1526). Obecně epochu můžeme rozdělit na Ranný novověk (renesance, humanismus, reformace, třicetiletá válka, nástup kapitalismu a absolutismu), Vrcholný novověk (1789 – 1912, Velká francouzská revoluce, vznik moderních národů, industrializace, sociální konflikty a revoluce, demokratizace), Moderní dějiny (dosud, rozpad monarchií, rozvoj demokratizace, 1. a 2. sv. válka, rozpad koloniálního systému, rozdělení světa).

²⁴⁴ Srov. PECKA, Dominik. Člověk. *Filozofická antropologie. I. díl*, str. 251.

²⁴⁵ René Descartes, (* 31. 3. 1596 La Haye, dnes Descartes, poblíž Tours, † 11. 2. 1650, Stockholm), francouzský filosof, matematik a fyzik.

²⁴⁶ Srov. CORETH Emerich. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*. Str. 136-137.

²⁴⁷ Srov. PECKA, Dominik. Člověk. *Filozofická antropologie. I. díl*, str. 259.

je poznané jako nejlepší a ctnost je vytrvalost v moudrosti. Úsudek je věcí vůle, která má účast na poznání. Vůle je má možnost oddálit úsudek, do vyjasnění představ. „Nejvyšší dokonalost je možnost nemýlit se. Poznání se tak stává činností mravní.“²⁴⁸ Descartova antropologie je zaměřena na Boha. Bůh tvoří duši jako svébytnou a tedy nesmrtelnou. Mezerou v Descartově antropologii je plně nevyřešený vztah těla a duše, která se nahodile a nepodstatně spojuje s tělem oživeným jinými principy.²⁴⁹

Z oddělení jednoty duše a těla plyne nemožnost vysvětlení vzájemného působení obou substancí, a tím ztráta porozumění jednotě člověka.²⁵⁰ Tento nedostatek se snaží překlenout okasionalismus konceptem působení Boha na duši i tělo, které se jeví jako působení vzájemné.

Baruch Spinoza²⁵¹ považuje tělo a duši za součást jedné božské substance.²⁵² Člověk je jedna skutečnost, která se projevuje dvěma dimenzemi fyzicko-hmotné a psychicko-duchovní povahy. Toto pojetí vede k nerozlišitelnosti obou dimenzí podle nich samých, což vede k redukci chápání ve smyslu materialistického či spiritualistického monismu. V případě spiritualistického monismu je hmota zcela odvozena od ducha a na základě ducha chápána. Materialistický monismus vysvětluje vše z hmoty jako „epifenomény fyzických procesů.“²⁵³ V prvním případě vede tato cesta k idealismu, který veškerou skutečnost za duchovní, ve druhém případě vede takové materialisticky redukované chápání k materializaci ducha, vědomí i psychiky. Spinozovo monistické pojetí lidské bytosti řeší vztah duše a těla myšlenkou ducha jako ideje lidského těla. Tělo se skládá z hmotných těles a duše z nehmotných idejí. Lidské poznání je podle Spinozy dvojího druhu. Empirické – *imaginatio* a schopnost poznávat pravdu, skutečnost a všeobsahující substancí – *intellectus*. *Imaginatio* poznává vjemy a abstraktní pojmy, které Spinoza považuje za zmatené a nepřesné, které se stávají bludnými, pokud jsou považovány za pravdivé. Mezi bludné představy řadí především abstraktní pojmy. Bludná je i idea svobodné vůle. Pravdivé poznání je výsledkem rozumového usuzování nebo vnitřní imanentní intuici.²⁵⁴ Spinoza formuluje myšlenku, že podstatou každé věci je sebezáchovný pud. Je-li uvědomělý, nazývá jej žádostí a je

²⁴⁸ Blíže tamtéž, str. 260 - 261.

²⁴⁹ Blíže tamtéž, str. 258.

²⁵⁰ Srov. CORETH Emerich. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*. Str. 137.

²⁵¹ Baruch Spinoza, Benedikt Spinoza (* 24. 11. 1632, Amsterdam, † 21. 2. 1677, Haag), holandský filozof židovského původu.

²⁵² „Mimo Boha nemůže žádná substance ani být, ani být myšlena.“ Etika I., věta 14.

²⁵³ Srov. CORETH Emerich. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*. Str. 138.

²⁵⁴ Srov. PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. I. díl*, str. 264.

původem ostatních afektů. Za příznivých okolností dochází k afektu slasti a radosti, nepříznivé způsobují bolest a smutek. Ostatní afekty souvisí s žádostí, slastí a bolestí. Láska usiluje o zachování příčiny radosti, nenávidí příčinu bolesti či smutku. Naděje a bázeň mají vztah k budoucím základním afektům.²⁵⁵ Dvojímu druhu odpovídá i dvojitý druh vůle, totiž smyslové žádosti a rozumu odpovídající vůle jako taková. Nejvyšší dobro a ctnost je poznání Boha a láska k němu. Spinoza shledává lásku Boha k lidstvu a lásku lidí k Bohu jako totožné. Základ mravního života vidí Spinoza v sebezáchovném pudu a je založena na hledání užitečného. Zachování života míří ke ctnosti.²⁵⁶ Ve Spinozově monistickém pojetí lidské bytosti, jejíž tělo i duch je součástí božské substance, spočívá základní rozpor. Bůh musí být zároveň *res extensa* i *res cogitans*. Podobně obsahuje vnitřní rozpor i absence svobodné vůle. „Člověk Spinozův není už ústrojná ani uspořádaná bytost, nýbrž konfuze, konfuze ducha a hmoty, rozumu a vůle, svobody a nutnosti, egoismu a altruismu.“²⁵⁷

Gottfried Wilhelm Leibniz²⁵⁸ je kritický jak k Descartovi tak ke Spinozovi. Poznal Aristotela, scholastiky i další filozofy, své učitele. Ve snaze nalézt zákony pohybu zjistil, že je není možné nalézt v matematice, ale v návratu k metafyzice. Nalézá novou definici substance jako toho, co je samo sebou činné.²⁵⁹ „Substance je tedy jednotlivá bytost obdařená silou. V tomto smyslu ji lze nazývat *dynamis* nebo *entelechia*.“²⁶⁰

Nejmenší jednoduchou substancí je monada. Leibniz rozlišuje stupně monad. Monady, které nedocházejí uvědomění, monady, které perceptivně vnímají, jsou duše a monady, které dospívají k sebeuvědomění, nazývá duchem. Monady jsou vnitřně činné bez vzájemného vnějšího působení. Neexistuje tak působení duše na tělo a naopak. Všechny nekonečné kausální řady procesů jsou však Bohem apriori uspořádány do vzájemné předzjednané harmonie, s níž souvisí řada zákonů. Každá monada má své místo ve sledu bytostí.²⁶¹ Živá bytost je složena z nekonečného množství monad. Jediné monadě – duši slouží ostatní. Shodu mezi duší a tělem stanovuje Bůh. Leibnizův koncept staví na skutečnosti, že hmota není mrtvá a že všechny duše mají tělo. Duše je vždy spojena s podřízenými monádami. Tento stav je však stavem pohybu – vstupování a opouštění

²⁵⁵ Blíže tamtéž, str. 265-267.

²⁵⁶ Srov. tamtéž.

²⁵⁷ Srov. tamtéž, str. 268.

²⁵⁸ Gottfried Wilhelm von Leibniz (* 1. 7. 1646 Lipsko, † 14. 11. 1716 Hannover), německý filosof, vědec, matematik a teolog.

²⁵⁹ Srov. tamtéž, str. 271.

²⁶⁰ Srov. tamtéž.

²⁶¹ Blíže, tamtéž, str. 272.

podřízených monad do Duše. Leibniz zvířatům i lidem přiznává preexistenci i postexistenci.²⁶² Zvíře je však omezeno na smyslové vnímání a pamětní udržování představ, kdežto člověk disponuje reflexí, sebevědomím a poznáním Boha, poznáním obecného a věčných pravd.²⁶³ Podle Leibnize jsou monádě vrozené všechny ideje, virtuálně všechn psychický obsah Tvůrce. Každá monada je mikrokosmos, v němž se zrcadlí makrokosmos, což si žádná stvořená monada neuvědomuje. Leibniz přiznává vůli svobodu do té míry, do jaké je podrobena vládě rozumu. Každá bytost směřuje k dokonalosti zjasňováním představ, čímž mění sklon k pomíjejícím slastem na sklon na sklon k trvalé radosti z duchovní dokonalosti.²⁶⁴ Leibniz s tímto pohledem spojuje koncept harmonie světa, kdy zdokonalující se bytost usiluje o dokonalost ostatních, což je projevem lásky. Tak směřuje člověk k uskutečnění Božích záměrů a přirozeného práva, které spatřuje v zásadách: *nikomu neublížuj, každému, co jeho jest* a požadavku *čestného a zbožného života*. Leibniz byl motivován překlenout rozpory soustav své doby. Jeho koncept substance jako činnosti je jinak formulovaná vlastnost bytnosti, které přísluší činnost jako důsledek. V žádném z dosud probraných systémů nebyla trpnost jedinou mohutností a byla vždy uvažována jako protipól činnosti. Jak Spinoza, tak Leibniz odmítají v podstatě substanciální řešení jednoty duše a těla a každý svým způsobem nahrazují nutným Božím zásahem. Ve vztahu člověka k Bohu se jedná o akt, který člověka zbavuje daru svobody.

Náš historický exkurs o vývoji prozatím celistvé antropologie v křesťanském kontextu zakončíme krátkou poznámkou k dílu **Immanuela Kanta**.²⁶⁵ Krátkou reflexí myšlenek tohoto velkého filozofa přelomu 18. a 19. století, kterému je někdy připisována charakteristika „*koperníkovského obratu*“, náš historický exkurs ukončíme.²⁶⁶ Základem Kantova obratu je myšlenka, že o objektu lze vše zjistit prozkoumáním subjektu. Tím zaměřuje pozornost subjektu k sobě samému. Důsledkem je odklon od fenoménu transcendence vztahené k člověku. Člověk si nyní vystačí sám. Kant vidí základ metafyziky ve třech idejích čistého rozumu, kde člověka redukuje pod idejí duše, která stojí vedle ideje Boha a světa.²⁶⁷ Z hlediska filozofie formuluje Kant

²⁶² Srov. tamtéž, str. 273.

²⁶³ Srov. tamtéž.

²⁶⁴ Srov. tamtéž, str. 275.

²⁶⁵ Immanuel Kant (* 22. 4. 1724 Královec, † 12. 2. 1804 Královec). Tento velký filozof si jistě zaslouží širší reflexi, ta však není předmětem této práce. My však jen uvedeme reflexi.

²⁶⁶ K některým obdobím vývoje křesťanské antropologie se ještě vrátíme v závěrečné části práce.

²⁶⁷ Srov. CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*. Str. 31.

základní otázky, které jsou zaměřeny antropologicky, ale zbabují člověka přesahu: Co mohu vědět? (metafyzika); Co mám konat? (etika); V co smím doufat? (náboženství) a Co je člověk? (antropologie). Antropologií se zabývá Kantova pozdní *Antropologie*²⁶⁸ v *pragmatickém pohledu*, kde klade otázku „*co dělá člověk sám ze sebe?*“²⁶⁹ Charakteristiku Kantovy antropologie „*koperníkovského obratu*“ shrnuje výstižně Jan Sokol: „*Závěrem se tedy domnívám, že svojí Antropologií (a následujícím kurzem „fyzické geografie“) sledoval Kant jasný pedagogický či didaktický záměr. Jako neměl nikdo bez znalosti geometrie co dělat v Platónově Akademii, nechce ani Kant žádného studenta transcendentální filosofie, který by se předtím nebyl*

- *naučil pozorovat svět a dělat s ním vlastní zkušenosti;*
- *naučil organizovat zkušenost pevným pojmovým aparátem;*
- *dozvěděl, co lze o člověku a o světě zjistit běžnou zkušeností a vědeckou metodou;*
- *pochopil, že cílem jeho vzdělávání není stát se rozumějícím divákem, nýbrž „hráčem“ a občanem tohoto společného světa.*“²⁷⁰

Nelze však opustit byť stručné pojednání o filozofii velkého myslitele, aniž bychom alespoň zmínili díla jeho kritického období, v nichž se Kant rozchází s dogmatickým racionalismem a usiluje o určení nalezení nové metafyziky. Kant pod vlivem důsledného empirismu Johna Locka si uvědomuje nemožnost metafyziky ve starém slova smyslu jako vědy o nadsmyslu. Proto říká: „*Musím nejprve podniknout něco, a co opravdu kritickým způsobem přede mnou ještě nikdo nepokusil. Musím prozkoumat strukturu celého aparátu lidského myšlení. ... Možná se ukáže, že nemá pravdu ani racionalismus, ani empirismus. Anebo že mají pravdu oba, ale každý jen v omezeném smyslu.*“²⁷¹ V *Kritice čistého rozumu (Kritik der reinen Vernunft)* Kant dospívá k myšlence: „*Musel jsem zrušit vědění, abych získal místo pro víru.*“²⁷² Kant nalézá hranice (teoretického) rozumu, které jsou vymezeny oblastí zkušenostního vědění.²⁷³ Co leží mimo tuto oblast, o tom nelze nic stanovit. „*Rozum tedy nemůže dokázat obecně metafyzické ideje, jako jsou Bůh, svoboda a nesmrtelnost ... nemůže je ale ani*

²⁶⁸ „*Pojem antropologie sice pochází od reformačních teologů a Kant jej převzal z Baumgartena, jako filosofickou – nebo možná před-filosofickou – disciplínu ji však založil sám.*“ Srov. SOKOL, Jan. *Kant jako antropolog a pedagog*. Dostupné z: <http://www.jansokol.cz/2014/03/kant-jako-antropolog-a-pedagog/>.

²⁶⁹ Srov. CORETH, Emerich. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*. Str. 31.

²⁷⁰ Srov. SOKOL, Jan. *Kant jako antropolog a pedagog*.

²⁷¹ STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Str. 282.

²⁷² Srov. tamtéž, str. 293.

²⁷³ Srov. tamtéž.

vyrátit.²⁷⁴ Člověka jako bytost jednající analyzuje Kant ve dvou dílech, *Založení metafyziky mravů* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) a *Kritice praktického rozumu* (*Kritik der praktische Vernunft*). Zde zavádí kategorie praktických zákonů, které nazývá imperativy. První z nich *hypotetický imperativ* platí všeobecně, ale jsou podmíněné, nepodmíněné jsou *kategorickým imperativem*. Etika, která má platit všeobecně a nemá být podmíněná je založena na kategorickém imperativu. Kant proto nachází základní pravidlo etického jednání: „*Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství.*“²⁷⁵ Co se týká svobody, je vztažena právě ke kategorickému imperativu. Tím se sice řídit máme, ale nemusíme. Svoboda znamená, že se jím řídit můžeme. Vůle tedy musí být nezávislá na jevech. Mravní zákon nezávislý na světě jevů Kant nalézá uvnitř člověka: „*Dvě věci naplňují mysl vždy novým a vzrůstajícím obdivem a úctou...: hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně.*“²⁷⁶ Tak jako svobodu nalézá Kant ve sféře lidského jednání a nikoli vědění, tak stejně přemýšlí i o existenci nesmrtelnosti a Boha. Morálka pro Kanta je původním, neboť podle něj náboženství vyrůstá z mravnosti.²⁷⁷ Třetí Kantova kritika, *Kritika soudnosti* (*Kritik der Urteilskraft*) doplňuje antropologické zkoumání o téma citu a fantazie. Kant uvažuje soudnost jako jednotící prvek mezi teoretickým a praktickým rozumem, říší přírody a svobody, která nám umožňuje se orientovat. Soudnost posiluje v člověku sféru praktickou před teoretickou. „*Soudnost dává pojem jednoty člověka jako rozumné bytosti.*“²⁷⁸ Princip soudnosti nachází Kant opět ve vnitřní sféře člověka.²⁷⁹ Podali jsme alespoň stručně určitý myšlení Immanuela Kanta, abychom ukázali předzvěst změny v nahlížení na podstatu člověka dosud více či méně propojenou se Stvořitelem. Immanuel Kant přináší zlom.²⁸⁰

2.4 Obrat na cestu k moderní křesťanské antropologii

V předešlých kapitolách druhé části jsme uvedli průřezově přehled o vývoji antropologických systémů od období patristiky do konce 18. století. Viděli jsme, jak se

²⁷⁴ Srov. tamtéž, str. 293-294. Poznamenejme, že tento Kantův postulát není nijak v rozporu s naší diskusí o oprávněnosti fenoménu Bůh, kde jsme dospěli k závěru, že existují objektivní důvody i v empirické oblasti. Srov. 1.3.1.

²⁷⁵ Srov. tamtéž, str. 296.

²⁷⁶ Srov. tamtéž, str. 297.

²⁷⁷ Srov. tamtéž, str. 298-299.

²⁷⁸ Srov. tamtéž, str. 303, bod 5/.

²⁷⁹ Srov. tamtéž, bod 6/.

²⁸⁰ Více viz kap. 4.

vyvíjely jednotlivé antropologické reflexe na pozadí křesťanství, které bylo až do počátku novověku hegemonelem vzdělání. Počínaje novověkem vidíme obrat, který je veden snahou o přepsání tomistického pojetí antropologie. Křesťanská antropologie od svých počátků a na základě Zjevení vidí východisko antropologie v jednotě těla, duše a stvořitelského díla Trojjediného Boha. Ukázali jsme počátky budování křesťanské filozofie a v jejím lůně snahy o postihu tajemství člověka v období patristiky, které kontinuálně vedly k vytvoření dvou vzájemně se doplňujících proudů scholastiky. Období pozdní scholastiky s nástupem (návratem) nominalismu vede ke změně paradigmatu nazírání člověka a obratu, který jakoby usiluje o zpřesnění chápání podstaty člověka a formulace důsledků, které z nových přístupů vyplývají. Po odklonu od scholastické antropologické koncepce nedochází k prohloubení antropologických řešení, ale naopak vznikají nauky spíše vnitřně nekonzistentní, které nevedou k rozvoji antropologie, ale k popření základních hodnot, jimiž je vztah člověka k Bohu, svoboda člověka v tomto vztahu i svoboda lidské vůle a důstojnost člověka, která z nich plyne. S experimentálními metodami rozvíjejících se přírodních věd i novými racionalistickými směry filozofie dochází k rozvoji empirického a exaktního poznání, které z hlediska křesťanské antropologie vrcholí v polovině 19. století formulací evoluční teorie. Ta má zásadní vliv na další vývoj. Ukazuje se, že na nový vývoj zprvu křesťanská antropologie, která dlí doposud v rámci filozofie, nedokáže včas reagovat. Bylo zapotřebí určité doby, aby počiny na poli křesťanské antropologie se opět dostaly do souladu s metodickými požadavky, které byly formulovány o řadu let později, v první polovině 20. století.²⁸¹ Tyto nejen že vycházejí z požadavků řešení problémů doby, ale jistým způsobem reflektují onen předpoklad polaritní poznání, kterou jsme nastínili v první části práce. Do té doby lze najít spíše snahu o vymezení kompetencí teologie proti vlivu přírodních věd, jakési jejich ohraničení.²⁸² Od druhé poloviny

²⁸¹ Srov. PIUS XII. *Humani Generis*. Papežská encyklika z 12. srpna 1950. „*To se však musí odehrávat takovým způsobem, aby odůvodňování obou názorů, tedy ve prospěch evolucionismu a proti němu, bylo vyvážené a pronášené s náležitou seriózností, umírněné a aby všichni byli odhodláni podříditi se úsudku církve, již Kristus svěřil úřad autentické interpretace Písma svatého a obhajovat dogmata víry.*“

²⁸² Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav, *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost*. Str. 87 nn. Prof. Pospíšil zde uvádí dokumenty magisteria, které se k této problematice vztahují. 1. papeže Pia IX z listu *Singulari quidem* z roku 1856: „*přírodověda by si neměla osobovat právo svévolně interpretovat biblické texty*“. 2. stanovisko Pia IX v listu *Tuas libenter* z roku 1863: „*I když se tyto přírodovědné disciplíny zakládají na svých vlastních rozumových principech, platí nicméně, že katolíci, kteří se jim věnují, musejí mít stále na paměti... Boží zjevení.*“ 3. v *Syllabu* z roku 1864 se Pius IX vymezuje proti mínění, že katolická církev by omezovala svobodu přírodovědeckého bádání. 4. Lev XIII v encyklice *Providentissimus Deus* z roku 1893 uvádí: „*Nemůže vzniknout žádné protiřečení mezi teologem a odborníkem v oblasti přírodních věd, pokud se jeden i druhý drží ve svých vlastních mezích.*“ Prof.

18. století zaznamenáváme ústup antropologických škol od orientace na jednotu se základními východisky křesťanské antropologie. Symbolem nové situace je Kantův „*antropologický obrat*“, který v následujících obdobích získává řadu následovníků.

Využijeme proto ve třetí části práce analytického materiálu magisterské práce a ukážeme řešení paradigmatu, kterému začíná čelit křesťanská filozofie i antropologie, která se stává samostatnou teologickou disciplínou. Prostřednictvím analýzy rozsáhlého díla Antonína Lenze překleneme složité období, které je charakterizováno počáteční obranou vůči nastupujícímu materialismu a evolucionismu i novým filozoficko antropologickým snahám, aby bylo opět nalezeno východisko jak v nové situaci budovat moderní křesťanskou nauku o člověku. Právě dílo Dr. Antonína Lenze je reflexí dobových konfliktů a velmi dobře reprezentuje výchozí katolickou pozici ve vztahu k poznání přírodních věd a jejich vymezení se vůči teologii. Vzhledem k rozsáhlosti a soudobé komplexnosti tohoto díla neučiníme příliš velkou chybu, jestliže je vezmeme jako reprezentanta nejen českého, ale i světového úsilí o řešení soudobých otázek rodící se křesťanské antropologie. O úrovni Lenzovy práce svědčí i soudobá recenze Dr. Františka Krásly.²⁸³ Recenzent vysoce hodnotí znalosti a přístup autora ke zpracování tematiky²⁸⁴. Oceňuje logické členění a jako přínos a cenu Lenzovy antropologie vyzdvihuje, že obrací člověka k Bohu a Božimu slovu²⁸⁵ a přímo ji ve shodě s autorem charakterizuje jako „*apologii člověka*“. Zmiňuje se o výborném výběru soudobých pramenů. Přesto některé momenty autorovi vytýká. Předně, že mohl šířeji pojednat o problematice materialismu, pantheismu a darwinismu. Recenze též vysoce hodnotí přesnost dogmatické terminologie a úroveň českého jazyka.

Uvědomíme-li si dosah Krásly teze o apologii člověka v plném významu, a jestliže se podíváme na teologické práce té doby nejen v našich zemích, můžeme tvrdit, že se jedná o počátky samostatné antropologie budované důsledně na křesťanských základech. Rozhodujícím střetem doby byl vztah biblické zprávy o původu člověka, která čelila nastupujícímu vlivu materialismu a Darwinovy teorie evoluce. O rozsahu

Pospíšil shrnuje: „*Mělo by být evidentní, že zde opět není ani stopy po nějakém vměšování magisteria do kompetence přírodních věd. ... Specifikují se ale jasně kompetence biblického textu v dané oblasti. Inspirace se týká nikoliv oblastí přírodních věd, nýbrž oblastí spásy...*“

²⁸³ Srov. KRÁSL, František, *Anthropologie katolická*, in *Časopis Katolického Duhovenstva*, roč. 1882, č. 3, str. 180nn.

²⁸⁴ „*Vyžadují důkladných a zevrubných znalostí nejen z oboru dogmatiky a teologie vůbec, nýbrž i z historie, lingvistiky, archeologie, paleontologie a přírodních věd, ať nemluvíme o filosofii, která vždy s teologií co nejužší spojena byla.*“ Srov. tamtéž str. 181.

²⁸⁵ „*...národům zabřednuvším do materialismu a nihilismu uvodí na mysl slova Syna Božího: ‚Miluj bližního jako sebe.‘*“ Srov. tamtéž, str. 180.

tohoto zápasu podává svědectví rozsáhlá monografie prof. Ctirada Václava Pospíšila, z níž čerpáme v této práci mnohé odkazy. Byly tak položeny základy bádání o vztahu teologie a výsledků přírodovědného poznání, které pokračuje po celou více než dvoustletou historii až dosud. Lenz metodologicko-strukturální základ předmětu křesťanská antropologie u nás. Tím neopomíjíme ostatní zde citované tituly, které se antropologii z pohledu křesťanské teologie zabývají.

Metodologicky se staví na autoritě Písma, tradici, díle církevních otců a vynikajících teologů středověku i novověku. Některé oblasti mohou z dnešního pohledu vzbuzovat určité pochybnosti. V takovém případě je budeme analyticky zpracovávat s ohledem na současné požadavky a stupeň poznání. Jednou z takových oblastí je hned v úvodu pojednání o fyzické jednotě lidstva.

Považujeme dále za cenné bohaté komentáře k tehdejšími poznatkům analytických věd.²⁸⁶ Lenz usiluje o důkazní poctivost, k níž využívá výsledků bádání různých vědních oborů. Tam, kde totiž dochází k závěrům, které nemohou prokázat diskutovanou premisu, tuto skutečnost nepopírá. Týž deficit však nachází i na druhém pólu.²⁸⁷ Tematicky zahajuje diskusi o původu člověka a fyzické jednotě lidstva. Řeší otázky, které ústí v konfrontaci mezi Biblickým pojetím původu člověka a výsledky bádání přírodních věd. Ty jsou ostatně rozsáhle diskutovány i v současné době na pozadí poznání a výzkumů moderní vědy, zejména paleontologie, archeologie a v poslední době i genetiky. V souladu s Lenzovou metodologií budeme také postupovat od přirozeného poznání člověka s reflexí různých přírodovědných i humánních oborů. Lenz je dává do souvislosti s církevním pohledem na různé antropologické aspekty. Zkoumá, zda existuje soulad interpretace soudobého vědeckého poznání s naukou víry. Tam kde nachází rozpory, ukazuje v čem je interpretace²⁸⁸ vědeckého poznání pro něj mylná, či nepřijatelná. Svou diskusi k jednotlivým tématům opírá o Písmo, tradici, články víry. Pevným bodem je učení Tomáše Akvinského.

²⁸⁶ Srov. např. Lenz, str. 20 a dále – jazykové aspekty k fyzické jednotě lidstva a porovnání rozdílných jazyků.

²⁸⁷ Srov. Lenz, str. 24 „Ale ještě méně lze provést důkaz, že by nemohli mít jazykové veškerí původu jediného, ba pro náhled ten není v dějích národů ni žádných opor.“ Dodejme, že tímto přístupem uvádí na pravou míru určité předsudky o nesmiřitelnosti teologie vůči přírodním vědám. Viz diskuse k encyklikám Pia IX. Srov. Pospíšil, Ctirad Václav. *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost*. Str. 87 nn.

²⁸⁸ Lenz zřídka zpochybňuje vědecké poznatky samotné, spíše jde o kritiku interpretace. Zde nachází hlavní pole svých antropologických úvah. Sám se také opírá o přírodovědecké a etnografické poznání tehdejší doby. Jak již bylo řečeno, kritériem je pro něj otázka pravé svobody a přirozenosti člověka. Nejde tedy o žádné církevní zpátečnictví, ale o snahu zpracovat tehdejší realitu vědeckého poznání a postihnout ty momenty, které neslouží člověku k jeho vlastnímu poznání.

Závěry doplňuje o citace a odkazy na dílo Francisca Suareze²⁸⁹ a Jana Duns-Scotta, nebo Bonaventury. Na nich vystavěl kritiku takové interpretace tehdejších výsledků vědeckého bádání, které skutečnost lidského bytí a jeho smyslu buď neřeší a redukují na pouhé analytické aspekty, které plynou vědeckého poznání (darwinismus, materialismus), nebo redukují na ohraničenost chápání člověka, zbaveného svobody k dobrému ponechávající mu pouze svobodu ke zlému a dobré „ponechávají“ na milosti Boží. Lenz tak hodnotí antropologické důsledky vědeckého poznání, jehož výsledkem je jakési připuštění podstatné nelišnosti přirozenosti člověka od přirozenosti zvířecí. V čele tohoto přístupu k člověku je podle něj tehdejší darwinistický evolucionismus. Obecně se vymezuje proti názorům, že Slovo Písma nemůže před výsledky věd obstát.²⁹⁰ Jeho analýzy se obrací nejen k soudobým vnějším jevům a skutečnostem, které prostředí církve obklopují, ale i k jevům v církvi samotné. Nebezpečí spatřuje v možném pokřivení pravd víry a sklouznutí na úroveň argumentace racionalistů.²⁹¹

Upozorňuje na soudobé snahy o torpédování smyslu základní antropologické nauky církve o dědičném hříchu zejména ve školství a jako nositele těchto snah identifikuje liberalismus a zednářstvo. Nelze si nepovšimnout jeho výroku: „*Učení o dědičném hříchu jest stálým protestem proti vyučování nyní na školách oblíbenému, a ovoce tohoto vychování stane se za nedlouho Evropě osudným.*“²⁹² V neposlední řadě se v díle zdůrazňuje i společenský dosah antropologických témat, která jsou schopná odhalit i patologické jevy sociální.²⁹³ Kritické hodnocení srovnání teologických a přírodovědeckých výsledků poznání vede v konečném důsledku nikoli k popření jednoho, či druhého, ale proti jejich překroucení. Základní orientační body přitom představují láska k člověku, vědomí nekonečné důstojnosti člověka, které pramení

²⁸⁹ Francisco Suárez (* 5. 1. 1548 Granada, Španělsko, † 25. 9. 1617, Lisabon, Portugalsko) španělský právník, filosof a teolog, člen jezuitského řádu, jedna z hlavních postav „druhé“, post-středověké scholastiky.

²⁹⁰ Tvrdí naopak, že „*anthropologie katolická a učení její o původu člověka prvního, člověčenstva z jednoho páru lidského, o přirozenosti lidské, o pouhé (prosté) a duchové povaze duše člověka, o její nesmrtnosti se předobře snáší s vědou,*“ Srov. Předmluva str. VII.

²⁹¹ Srov. Předmluva str. X: „*Blížiliť se mužové tito mimoděk ku racionalistům , a tou měrou i k nynějším soustavám pantheismu a materialismu v tom: že člověk první byl prostně ,ve stavu dětském.*“

²⁹² Srov. Předmluva str. XI. Jistě si na pozadí tohoto téměř prorockého výroku můžeme promítnout situaci i naší doby.

²⁹³ Srov. Lenz, Předmluva str. VIII: „*Tou měrou jest anthropologie katolická jako vtělenou protestací naproti otrokářům novomodním, kteří svléknuvše člověka z důstojnosti jeho lidské, a odebravše jemu nesmrtnost, ano i Boha samého, co na nich bylo, o existenci oloupivše, utvořili sobě pojem o právu, podle něhož se mohou řídití bestie, ne však lidé rozumem a svobodností obdaření; prohlásivše moc a násilu za pramen práva a právních poměrů, uvalili jho otrocké netoliko na občany, ale i na slabší národy.*“

z pravdy stvoření a skutečnost lidské svobody jako Božího daru par excellence. Zároveň trvá na neredukovatelném obsahu víry, Písma i tradice, které představují pevné opory při řešení konfliktů doby.

Jak jsme již ukázali základním rozporem, který mladá křesťanská antropologie musela řešit, byla konfrontace teorie evoluce a stvoření. Nejde ani tak o definitivní potvrzení jedné nebo druhé hypotézy, totiž že člověk byl stvořen, jak nám o tom zanechává hned dvě zprávy Písmo svaté,²⁹⁴ nebo naopak že člověk stvořen nebyl a je produktem vývoje,²⁹⁵ jak to zformulovali Darwinovi žáci.²⁹⁶ To byl antropologický konflikt tehdejší doby, poplatný úrovni vědeckého poznání. Současná argumentace se opírá o podstatně širší základnu poznání ať již v oblasti biblických výzkumů, či výroků představitelů církve,²⁹⁷ nebo v oblasti výsledků analytického vědeckého bádání. Podle našeho názoru jde o problém, který se lidstvu vyřešit nepodaří, neboť jde o problém, který lze matematicky vyjádřit jako konvergence v nekonečnu ze dvou stran, teologické a přírodovědné. Každá z nich má své kompetence v přístupu k problému. Přesto, mají-li mít tyto dvě cesty nějaký smysl, musí vést k jedné pravdě, k jednomu společnému bodu.²⁹⁸ Zajímavé je, že právě tato dichotomie může potvrzovat biblickou zprávu, jak je dnes všeobecně pojímána, totiž jako cesta k pochopení smyslu bytí člověka, jeho nekonečné hodnoty ve smyslu vztahu ke Stvořiteli a „nulové“ hodnoty ve smyslu sebepovyšování, které vede k destrukci člověka jako sebe sama, k destrukci etické pro totální popření toho, co člověka nekonečně převyšuje, co mu dává tolik potřebné ukotvení zachovávající život.²⁹⁹ Tento zápas neskončí, ani skončit nemůže, neboť je právě součástí, prostředkem i charakteristickým rysem transcendence onoho cíle lidského bytí³⁰⁰.

²⁹⁴ Gn 1,1 – 2,4; Gn 2,5 – 25.

²⁹⁵ Srov. např. DARWIN, Charles. *O vzniku druhů přírodním výběrem*. Vyd. 3., V nakl. Academia 2., rev. Přeložil Emil HADAČ, přeložil Alena HADAČOVÁ. Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1492-4.

²⁹⁶ Darwin (1809-1882) je autorem čistě přírodovědecké teorie, z níž neodvodil filozofické závěry. Jedná se až následné interpretace (Ernst Haeckel, 1834-1919), které byly zaměřeny proti křesťanskému učení o člověku a které ústily v popření duality ducha a hmoty a formulaci materialistického monismu. Srov. CORETH Emerich, *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*. 1. vyd. Přeložil Bohuslav VIK. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-098-2. Str. 34.

²⁹⁷ Srov. např. MTK, *Společenství a služba*, červenec 2004, překlad C. V. POSPÍŠIL — Kostelní Vydří 2005. Kap. III. 1. Věda a správa vědění.

²⁹⁸ Uvedme, že není žádným problémem větší či menší nepřímot cesty, neboť kritériem je směřování k pravdě či nepravdě. To je důležité, byť zcela teoretické a racionální kritérium, které však přes svou formálnost poskytuje argumentační aparát pro nutnou konvergenci různých cest bádání, jehož cílem je pravdivé poznání.

²⁹⁹ Zde bychom mohli použít i biologický termín degenerace.

³⁰⁰ Zde se pouštíme mimo rámec našeho tématu. Je však potřebné uvést alespoň odkaz na téma, neboť se těch antropologických velmi dotýká. Z tohoto důvodu si dovolíme uvést stručnou, ale výstižnou

Dnešní naše znalosti jsou od doby Lenzovy o 130 let dále. Obdrželi jsme dar vědeckého pokroku a dopustili jsme katastrofy válečných destrukcí. Jde v moderní křesťanské antropologii o úsilí, jak rehabilitovat „pohádku“ o stvoření a prvotním hříchu opět do reálného života? Nikoli, ukázat, že biblické učení o podstatě člověka je smysluplné, a nedávat jednoduché odpovědi, jimiž je dnešní člověk obklopen, je úkolem moderní antropologie. Stejně tak je biblické učení o prvotním hříchu nikoli pohádkou, ale stále platným apelem, který se dotýká života a bytí každého člověka a je v něm bytostně přítomen. Tento fenomén je tak skutečný, že poskytuje východisko k řešení problémů, sobectví, násilí, svévole a utrpení.

2.5 Shrnutí

Ve druhé části práce jsme představili stručný přehled vývoje a charakteristiky křesťanské antropologie od doby církevních otců do poloviny 18. století. Na závěr jsme se zamysleli nad úkolem křesťanské antropologie moderní doby, jejíž paradigma je nově dáno nutností reformulace vztahu teologie a přírodních věd. V následující části se proto budeme zabývat na půdorysu Lenzovy metodologie proměnou křesťanské antropologie od apologie 19. a 20. století k integrální antropologii současnosti. K tomu budeme využívat současné dokumenty Mezinárodní teologické komise i další literaturu a výsledky výzkumů.³⁰¹

formulaci cíle lidského bytí, kterou formuloval sv. Ignác z Loyoly: „Člověk je stvořen, aby chválil Boha, našeho Pána, vzdával mu úctu a sloužil mu, a takto spasil svou duši“ Srov. IGNÁC Z LOYOLY. *Duchovní cvičení*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2002. 2. revidované vydání. ISBN 80-86045-85-4. Lenz jej formuluje jako nadpřirozený cíl člověka, který spočívá v blaženém patření na Stvořitele.

³⁰¹ MTK, *O některých aktuálních otázkách eschatologie*. Přeložil Ctirad Václav POSPÍŠIL. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008, 103 s. Hlas Velehradu. ISBN 9788074120046.

MTK. *Společenství a služba: lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*. Přeložil Ctirad Václav POSPÍŠIL. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-9271-971-9.

3 Základní témata křesťanské antropologie³⁰²

Nyní se budeme věnovat podrobně jednotlivým tématům křesťanské antropologie podle Lenzovy struktury. Výsledky předchozí analýzy Lenzovy *Anthropologie* budeme doplňovat s ohledem na další vývoj poznání, které se váže k předmětu. Budeme si zejména všimnout, jak pokročilo řešení konfliktu dvou základních pohledů na původ člověka. Podobně jako jsme v první části zdůraznili fundamentální úlohu procesu poznání, víry a chápání významu fenoménu Bůh, tak zde ukážeme posuny v chápání a nazírání základních témat předmětu. Chceme využít hlouběji současných poznatků, které mohou vést k obohacení poznání biblických východisek křesťanské antropologie, přiblížit současné přístupy teologického bádání, které opouští Lenzovu rovinu apologie a antagonistického vymezení ve schématu víra - věda. Metodicky se budeme držet osnovy, k níž jsme dospěli v magisterské práci o Lenzově *Anthropologii* a budeme ji aktualizovat. Jde nám nyní o syntézu Lenzova pohledu, který reprezentuje soudobou úroveň reflexe učení církve o stvoření člověka a jeho vztahu k prudkému rozvoji poznání přírodních věd, se současnými směry řešení objektivně existujících rozporů v interpretaci obou přístupů. Pro snadnou srozumitelnost a orientaci jsou v práci uvedeny citace k jednotlivým tématům, tak jak je Lenz uvádí ve své monografii. Mějme při pročitání této analýzy na paměti obtížnost zformování tak rozsáhlého aparátu včetně hodnocení do podstatně menšího formátu.

3.1 Původ a přirozený řád člověka

Otázka po původu člověka je klíčovým tématem křesťanské antropologie od jejího vzniku. Principem křesťanské antropologie je teologické pojetí člověka jako bytosti svobodné a stvořené k obrazu božímu.³⁰³ Člověk je tedy stvořen, aby byl Božím obrazem. Základní antropologický axiom založený na Božím zjevení tak predikuje řešení všech antropologických úloh, které se zabývají cílem a smyslem lidského bytí. V tomto smyslu se liší výchozí přístup našeho předmětu od přístupu filozofického, který odpověď na základní otázky lidstva hledá analyticky deduktivními metodami, přičemž

³⁰² Třetí část vychází z předchozí magisterské práce. V textu této části budeme odkazovat obecně na Lenzovu *Anthropologii*. V případě, kdy to bude vyžadovat kontext, budeme používat příjmení autora. V poznámkách, kde budeme analyticky materiál upřesňovat, budeme používat příjmení autora Anthropologie Dr. Antonína Lenze. Podobně jako v magisterské práci zachováme v citaci i některých výrazech originální jazyk.

³⁰³ Srov. Gen 1: 26-27.

se opírá o racionální a empirické poznání k fenoménu člověk. Odtud také vyplývá kompetenční disjunkce obou přístupů: křesťansko-antropologického a filozoficko-antropologického. Filozofická antropologie konstituuje v řešení otázky po původu a smyslu lidského bytí svůj cíl, kdežto antropologie křesťanská axiomatické východisko.

Kardinální otázkou antropologických spekulací o původu člověka posledních 250 let je spor kreacionistické a evoluční koncepce řešení. V období rozvoje empirických výzkumů, které podnítila obecná Darwinova evoluční teorie, převládlo vědomí, že cesta k objasnění původu člověka vede pouze skrze evoluční teorii a odmítnutí židovsko-křesťanského konceptu stvoření člověka Bohem, tedy Zjevení, který se jeví ve světle výzkumů jako překonaný. Dosavadní jednodimensionální prostor chápání podstaty lidského bytí na základě Zjevení, doplňuje rozměr, který je založen na nesporných výsledcích empirických výzkumů zejména paleoantropologie, biologie, genetiky a řady dalších. V předchozích kapitolách jsme dospěli k oprávněnosti výpovědi o původu člověka, které zakládá teologický přístup. V nově vymezeném prostoru však vzniká řada nových otázek. Předně je zapotřebí vyjasnit vztah obou přístupů. V první části jsme na základě výsledků religionistických výzkumů ukázali, že rozměr, který je založen na vědomí transcendence člověka nelze odmítnout neboť je zřejmé, že je integrální součástí vývoje člověka od nejstarších známých struktur. Na druhé straně existuje řada důvodů k opatrnosti v přijímání k definitivním závěrů a interpretací, které nabízí výzkum vývojových stadií pravděpodobných předchůdců člověka, které však známe pouze v disjunktní podobě a v řadě případů podobě problematické. Z tohoto úhlu pohledu lze vyvodit, že před současnými kompetentními disciplínami vzniká nové zadání v podobě verifikace výsledků výzkumů a jejich vzájemná interdisciplinární integrace. Je zřejmé, že hranice závěrů založených na evoluční teorii vymezuje odmítnutí transcendence materiální reality našeho světa. Na druhé straně přichází objektivní úkol přijmout a objasnit podstatu nesporné vývojové linie lidského rodu. Postupně přitom dochází a bude docházet k vyjasnění kompetencí jednotlivých vědeckých disciplín ve vztahu ke společnému předmětu zájmu. V praxi je právě zde prostor pro uplatnění hermeneutického přístupu, který jsme se představili v první části. Od doby první *Anthropologie* Lenzovy, který řešil otázku stylem v apologické rovině, jsme v současné době svědky spíše vzájemného respektu a zdržování se kategorických

soudů,³⁰⁴ alespoň v té části vědeckého spektra, které si je vědomé, že vlastně na straně hypotézy stvoření nemáme mimo vírou³⁰⁵ ověřeného zjevení po ruce žádný „*hmatatelný*“ důkaz a na straně přírodovědecké v podstatě také ne mimo vlastními metodami ověřené poznatky o vzniku vesmíru a vývoji země.³⁰⁶ To je ale příliš málo, neboť se jedná o diskrétní množinu poznání a nikoli kontinuální důkaz, který by podal kompletní rekonstrukci procesu vývoje člověka od počátku až po současnost.

3.1.1 Stvoření člověka

Původ a stvoření člověka není izolovanou záležitostí. Člověk je součástí stvořitelského díla Stvořitele, v němž jsou vloženy všechny záměry, které Stvořitel s člověkem měl a má. Proto se nelze dívat na skutečnost stvoření člověka izolovaně od skutečnosti stvoření světa. Tato tematika byla předmětem 4. lateránského koncilu³⁰⁷ a s odstupem více než 600 let 1. vatikánského koncilu.³⁰⁸ Lateránský koncil přijal nauku, že Bůh stvořil svět z ničeho (*ex nihilo*). Vatikánský koncil rozvíjí tento základ pohledu na svět tím, že Bůh tvoří se svrchovanou a svobodou tvory duchovní i tělesné. Člověk na tomto stvoření má účast na tom i onom.³⁰⁹ Toto učení Magisteria, jakkoli jsou obě jeho etapy vzdálené, v sobě obsahuje cestu k řešení základní otázky našeho předmětu ve vztahu k výsledkům přírodovědného zkoumání toho, co Stvořitel učinil z ničeho. Tento často neviditelný aspekt je pro zkoumání onoho vztahu klíčový a souvisí s našimi úvahami o Bohu v první části. Jinými slovy před stvořením nebylo nic a zároveň z ničeho je všechno stvořeno vůlí Stvořitele.³¹⁰ Bez této vůle by nic

³⁰⁴ Pomineme-li absolutní soudy zastánců evoluce. „...naše vlastní existence kdysi představovala největší ze všech záhad, ale že tato záhada už byla vyřešena. Vyřešili ji Darwin a Wallace, my však ještě nějakou dobu budeme jejich řešení doplňovat.“ Srov. PAVLAS, Petr, 2010. Teilhard, Monod a Dawkins aneb Není evolucionismus jako evolucionismus. *Teologické texty. Časopis pro teoretické a praktické otázky teologie*. 4. ISSN 0862-6944. dostupné z <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2010-4/Teilhard-Monod-a-Dawkins-aneb-Neni-evolucionismus-jako-evolucionismus.html>.

³⁰⁵ „*Víra je tedy zakoušením Boha, které zahrnuje jeho poznání, neboť zjevení dává člověku přístup k Boží pravdě...*“ Srov. MTK. *Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria*. Autor úvodu Ctirad Václav POSPÍŠIL. V Olomouci: Univerzita Palackého, 2013, 72 s. ISBN 978-80-244-3278-6. Čl. 12, Str. 17.

³⁰⁶ Jež ovšem zřejmě čeká také ještě dlouhá cesta ověřování a možná i překvapivých řešení. Srov. např.

³⁰⁷ r. 1215

³⁰⁸ r. 1870

³⁰⁹ BOUBLÍK, Vladimír. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*. Přeložil Terezie BRICHTOVÁ. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. ISBN 80-7192-490-3. Str. 36 - 37.

³¹⁰ Je třeba si uvědomit plný dosah pojmu *ex nihilo*. Lidský rozum, který se v tomto vyjádření setkává s čistou Boží transcendencí, není sto tento význam plně domyslet. To lze pouze za pomoci dalších metod, které je třeba analogicky aplikovat. Podle našeho názoru k takové analogii vedou myšlenkové postupy, které poskytuje řada oborů matematiky. Fyzika takové možnosti není schopna vzhledem ke svému předmětu poskytnout, třebaže je schopná se svými metodami k hranici možných řešení přiblížit velmi těsně.

nebylo. Můžeme se dovolávat již obecně přijímané teorie Velkého třesku, ale tato odvolávka nemůže vysvětlit, co bylo před ním, protože se dostáváme mimo obor lidské zkušenosti a chápání. Tento výdobytek lidského poznání je sice nesporný, ale je součástí našeho světa a nemůže jej vysvětlit z hlediska původu, který leží bezesporu mimo svět, který empirické zkoumání poznává. Vatikánský koncil proto zdůrazňuje, že Stvořitel je „*bytostně odlišný od světa*.“³¹¹

Základem teologického pojetí původu člověka je biblická zpráva.³¹² Z tohoto faktu plyne *bezprostřednost* stvoření člověka *podle těla i duše* a opírá se nejprve o první biblickou zprávu o stvoření³¹³ a výklad slova “ברא”, (Gen, 1,27), které se v biblických textech používá ve vztahu k Božím úkonům. Tuto bezprostřednost zdůrazňuje i ve vztahu k celistvosti stvořeného člověka s tělem i duší,³¹⁴ čímž odmítá dualistické koncepce. Pro chápání podstaty člověka je odmítnutí dualismu klíčové. Nejednoduší sice vysvětlení, ale stanovuje další axiom náhledu na člověka i řešení stvořitelské úlohy v životě každého konkrétního člověka s dalekosáhlými důsledky v řešení řady otázek současného světa, které nastolil zejména pokrok přírodních věd, informatiky, kybernetiky, umělé inteligence a lékařské vědy.³¹⁵ Lenz nejdříve řeší otázky

³¹¹ Srov. BOUBLÍK, Vladimír. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*, str. 36-37.

³¹² Bible uvádí dva vzájemně odlišné texty: Gn 1,26 – 2,3 a Gn 2,4 – 25. Z pohledu výpovědi o člověku jsou tyto texty komplementární. Jak můžeme analyzovat z nejen Lenzovy práce, ale i z teologického úsilí jeho doby, prakticky až do doby současné, stala se tato stěžejní část Písma jakýmsi středobodem zpochybňování původu člověka a „úlohy“ Stvořitele, resp. existence Stvořitele vůbec. Máme na mysli zrození evoluční teorie aplikované na bytí člověka, která v důsledku Stvořitele prakticky vytěsnila z lidské skutečnosti a člověka absolutně emancipovala.

³¹³ Gn 1, 26 – 2, 3

³¹⁴ Pojem duše je obecně obtížně uchopitelný a tak je v dnešní době pojímán tím nejjednodušším způsobem, totiž prostřednictvím materiálních projevů mozkové aktivity člověka. Představa duše je redukována na psychické a psychologické projevy člověka, které mají původ materiální a také se tak dají měřit. To je však v prostředí, z něhož je pomalu vytěsňován Bůh pochopitelné. Duše bez Boha ztrácí v poznání člověka oporu a její psychologicko-psychická redukce ji nepotřebuje. Tyto obtíže neulehčuje ani tvrzení, že Bůh je podstaty duchovní. Toto nijak neusnadňuje pochopení vztahu těla a duše, pokud k němu nemyslíme axiom transcendence. Tento pojem musíme mít v křesťanské antropologii neustále na zřeteli, jinak uvážneme v explanační pasti. Pouze a jedině za přijetí tohoto axiomu lze luštit hmotné a nehmotné tajemství lidské podstaty a vůbec veškeré existence našeho světa. A naopak za tohoto předpokladu nelze tvrdit, že Bůh není hmotný, v tom smyslu, jak je běžně chápán rozdíl mezi tělem a duší a jak je tělo od duše a duše od těla rozlišována. V oboru transcendence totiž nemá takovéto rozlišení smysl. My jej můžeme pouze přijmout, či nikoli, a to na základě a za pomoci víry a s ní související hermeneutiky poznání. My prakticky svým dosavadním racionálně empirickým poznáním přicházíme k hotovému, které bez přijetí další dimenze poznání nelze dále rozluštit.

³¹⁵ Vladimír Boublík se v této souvislosti věnuje otázce, jaké důsledky má víra v teologické vysvětlení původu člověka: „...ve stvoření člověka v Kristu“. Srov. BOUBLÍK, Vladimír. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*. Přeložil Terezie BRICHTOVÁ. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. ISBN 80-7192-490-3. Str. 29.

mytologického vysvětlení původu člověka z dvojpohlavní bytosti androgyna.³¹⁶ Jeho text o původu člověka se opírá o biblické zprávy a působí velmi kategoricky. Možná z důvodu dobového pojetí, které nebylo ještě moderováno poctivým zápasem o pochopení plného významu biblické zprávy v konfrontaci s vítězcím evolucionismem. Nastupuje tak nebezpečí historizujícího pojetí, které je z velké části příčinou konfliktu a které je dnes již ve výkladech Písma zcela překonané. Takové pojetí ani nepřipouštělo možnost, aby byl vyzdvižen jiný poklad skrytý v této části Písma. Aby bylo vytěženo to, co nám ve skutečnosti Boží slovo odhaluje. Totiž princip lidské důstojnosti, pravé podstaty člověka a jeho nevysvětlitelného tajemství, s nímž si důsledná evoluce dodnes neví rady³¹⁷ a které nám Stvořitel mohl předat pouze ve zjevení.

V přístupu, kde se uvažuje, že nejdříve stvořil Bůh muže Adama a potom ze žebra jeho Evu, vidíme dnes již zásadně překonaný pohled na určitou hierarchii vztahu mezi mužem a ženou. V tomto vidění můžeme identifikovat vliv dobového společenského vnímání obou rolí. Dnes máme za to, že každá ze zpráv přistupuje k problému stvoření člověka jako muže a ženy, z odlišného, leč ze své pozice konzistentního přístupu. V první zprávě je položen důraz na rovnost obou pohlaví a není zde v žádném případě kategoricky dána priorita muže.³¹⁸ V dalším výkladu *Anthropologie* se vychází z textu druhé zprávy o stvoření. Z této části a z učení Tomáše Akvinského jsou odvozeny některé principy vztahu obou pohlaví,³¹⁹ domníváme se však, že korektní by bylo vysvětlit odlišnost obou zpráv hned v úvodu. Příliš brzy se soustřeďuje na výklad

³¹⁶ Mytologická dvojpohlavní bytost, která měla oboje pohlavní ústrojí, dva obličejy, čtyři ruce a nohy, z níž Zeus „rozetnutím“ oddělil muže a ženu. Tímto rozdělením mytologie vysvětluje vzájemnou touhu po druhém pohlaví. Srov. Platón (*Symp.* 189d-191d)

³¹⁷ Jde o zodpovězení jednoduché leč kardinální otázky: od kterého okamžiku je na ontologické rovině člověk člověkem? Z malého exkursu do praxe plyne, že část studentů na tuto otázku odpovídá, že v okamžiku spojení pohlavních buněk, druhá část hledá v průběhu prenatálního vývoje nějaký záchytný bod, který však ve skutečnosti nalézt nedokáže. Odpověď na jednoduchou otázku vede k napínavému pátrání po tomto zásadním bodě lidského života. Paradoxem je, že pokud budeme důslední, dojdeme do bodu, kdy připustíme transcendentní linii řešení, protože linie empirická selhává. Zjistíme totiž, že narážíme na neřešitelný problém empiricko-rationálního poznání, které musí být vyzbrojeno právě třetím pilířem poznání, pilířem víry ve stvoření, jak nám jej do našeho světa sděluje Písmo svaté jako sebezjevení transcendentního Boha Otce, Syna a Ducha svatého. Tento trojiční axiom je zcela v souladu s axiomem transcendence, bez něž nelze trinitaritu Stvořitele nahlédnout. Poslední poznámka vede ke zcela logické úvaze o extrapolaci úlohy na problém fylogeneze.

³¹⁸ Lenz uvádí: „aby člověk ten byl otcem a **hlavou** pokolení lidského, a za tou příčinou družku stvořil jemu.“ a dále: Srov. *Anthropologie* str. 3.

³¹⁹ „Ne žena, ale muž byl prvý od Boha stvořený člověk ... aby byla dána najevo zvláštní důstojnost jemu Bohem udělená, vedle které měl býti hlava a princip druhu svého, jako Bůh jest princip veškerenstva, ..., že Bůh tomu i tak chtěl.“ a dále: „... přece nemá z vůle téhož Boha býti vláda mužova drsná, alebrž vládná, neboť jest podle přirozenosti, mužské i ženské pohlaví narovni, ... a oboje má tentýž neskonalý cíl v Hospodinu, Bohu svém.“ Srov. Lenz, str. 3-4.

rozdílných úloh obou pohlaví, které však z první ani z druhé zprávy neplynou. Dnešní vnímání je od toho dobového zcela odlišné. Naopak v první zprávě Bůh žehná oběma (muži i ženě) a dává jim stejné úkoly i zaopatření. Není zde uveden žádný náznak podřízenosti. Při vědomí společenské skutečnosti, v níž text vzniká, je spíše podivuhodné, že taková hierarchie se do zprávy o původu člověka vůbec nepromítla. Svatopisec tedy zdůrazňuje vztah, komplementaritu a nikoli hierarchii. Jedině tato biblická komplementarita konstruuje celek, nikoli hierarchickou karikaturu celku, které vždycky něco chybí a to je vztah rovnosti v oné komplementaritě.³²⁰ Pokud bychom přijali premisu hierarchie, nutně se dostaneme do rozporu s teologií člověka jako obrazu Božího, který má být dovršen v obrazu Krista.³²¹

Druhá zpráva zdůrazňuje rovnost pohlaví obrazem „*Tato jest kost nyní z kostí mých, a tělo z těla mého...*“,³²² což je v hebrejském prostředí vyjádření jednoty, nikoli podřízenosti. Učení církevních Otců zdůrazňuje, že obraz stvoření Evy z žebra Adamova je vyjádřením stejné přirozenosti.³²³ Ze samotné druhé zprávy plyne daleko silnější sdělení, totiž že tento obraz je také výrazem nejtěsnějšího vztahu mezi mužem a ženou. Člověk jen jako jedinec, muž, nebo žena, nemůže být nositelem obrazu božího a že muž a žena tvoří svou komplementaritou celek Bohem chtěného a zamýšleného stvoření člověka jako božího obrazu.³²⁴

Teze o jisté „*hierarchii*“ a uspořádání vztahu mezi mužem a ženou jsou podloženy odkazy na další texty Písma, což ukazuje na jistý plán.³²⁵ *Anthropologie* se totiž prvoplánově příliš soustředí na otázku uspořádání vztahů pohlaví prvních lidí a své závěry ne zcela přesně odvozuje z druhé zprávy o stvoření.³²⁶ Daleko výraznější aspekt,

³²⁰ „*Bible tvrdí, že člověk existuje ve vztahu k ostatním osobám, k Bohu ke světu a k sobě samému. Podle tohoto platí, že člověk není izolovaným jedincem, nýbrž osobou, tedy zásadně vztahovou bytostí.*“ Srov. MTK. *Společensví a služba*. Čl. 10, Str. 14

³²¹ Srov. tamtéž, čl. 11, str. 15.

³²² Srov. *Lenz*, str. 3.

³²³ Srov. tamtéž, str. 5.

³²⁴ Srov. DUBOVSKÝ, P. ed., *Genezis: Preklad a komentár. KSZ I*. Trnava: Dobrá kniha 2008. Srov. též Mc GRATH, Alister E., *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*. Str. 5.

³²⁵ „*Bůh stvořil člověka ze země, a dle obrazu svého učinil ho... Stvořil z něho pomocníci podobnou jemu*“ (Eccli. 17, 1. 15; Eccli. 12, 1— 7. Job 10, 9. a jinde). „*Muž jest obraz a sláva Boží ... Nebo není muž z ženy, ale žena z muže*“ (I. Kor 11,7-8). „*Prve zajisté Adam jest stvořen, potom Eva*“ (I. Tim 2, 13.). Srov. *Lenz*, str. 4.

³²⁶ V této souvislosti si dovolueme rozšířit naše úvahy o možnost, která koresponduje s poselstvím první zprávy. Stvořil-li dle zprávy druhé Bůh Adama – muže, potom ve stejném okamžiku nutně tvoří také ženu. Byť nemusí tato dedukce korespondovat s možným výkladem, který evokuje určitou časovou hierarchii, srov. Gen 2,18; 21-24, přesto se nám jeví tato komplementarita daleko blíže vysvětlení vztahovosti muže a ženy, kterou měl zřejmě svatopisec na mysli, než výklad, který dovozuje určitou hierarchii.

který plyne ze zprávy první, však opomíjí a ve svém výkladu se k němu vůbec nevyjadřuje, totiž fakt, že člověk byl stvořen, „...aby byl obrazem božím, jako muž a ženu jej stvořil.“³²⁷ Svědectví, které plyne z Písma, že člověk by stvořen aby byl obrazem Božím se tak v *Anthropologii* zcela opomíjí³²⁸ a vůbec tak nevyužívá snad nejdůležitější antropologický argument pro své polemiky se soustavami „protivnými“. To je škoda, protože otázka „hierarchického“ vztahu pohlaví nemá ve vztahu k protivníkům žádný význam. Připomeňme však, že hlavním protivníkem na antropologickém kolbišti byl materialismus (a ateismus) reprezentovaný darwinismem.³²⁹

Pro nás je důležitý postulát časnosti člověka, který oponuje dvěma filozofickým pohledům na lidskou podstatu, tedy že není věčný a je stvořen Bohem a v čase (Aristoteles), jednak že není žádným výronem Boží substance (*pantheismus*),³³⁰ ale je od Stvořitele neskonale rozdílný.³³¹ Stejně odmítá i gnostické představy o původu člověka od prostředníka mezi Bohem a člověkem – Demiurga.

Hlavní pole zápasu křesťanské antropologie představuje i současnosti střet s materialismem s evolucionismem, které odvozují původ člověka pouze z hmotné podstaty a jeho vznik, jakož i vznik života jako takového, od působení chemických a fyzických sil. Uveďme si některé argumenty, kterými *Anthropologie* těmto teoriím čelí. Předně považuje působení chemických a fyzikálních sil za nezměnitelné. Nemohou být tedy zdrojem tak rozsáhlé kvalitativní změny, jako je fenomén, označme jej, člověčenství.³³² Pokud jde o proměnu opice v člověka, opírá se o tvrzení, že „mežera

³²⁷ Srov. Gn 1, 27.

³²⁸ „*Jak dosvědčuje Písmo svaté, tradice a magisterium, pravda že lidské bytosti jsou stvořeny k Božímu obrazu, se nachází v srdci křesťanského zjevení. Navzdory tomu že někteří vlivní moderní myslitelé uvedenou pravdu zpochybňovali dnes jsou teologové a bibliční odborníci za jedno s Magisteriem v tom, že nauku o Božím obrazu znovu odhalují a přijímají.*“ Srov. MTK. *Společenství a služba* ... Čl. 6, Str. 13.

³²⁹ Na tomto poli docházelo a dochází k nejvíce bouřlivému vývoji v oblasti poznání přírodních i společenských věd. V současné době je toto „kolbiště“ hlavní oblastí střetů prakticky dvou pojetí pohledu na lidskou situaci, smysl existence a cíl cesty člověka.

³³⁰ Srov. Ottův slovník naučný, 19. díl. Praha: J. Otto, 1902. str. 155–156. Dostupné z: <http://archive.org/stream/ottvslovnknauni37ottogoog#page/n173/mode/1up>

³³¹ Srov. Lenz, str. 6.

³³² Tímto termínem pro jednoduchost musíme označit fenomén člověk, neboť není možné v tomto kontextu definovat celou škálu, kterou bychom mohli popsat, čím se člověk liší od ostatních živočichů. Na teologické rovině máme antropologické tvrzení Božího obrazu, jako takřka definice člověka. Srov. MTK. *Společenství a služba* ... Čl. 7, Str. 13. Ve vzájemné diskusi se však taková definice může míjet s cílem, který je implicitně stanoven, totiž hledání, do jaké míry teorie evoluce a materialismu odpovídá na otázku o podstatě člověka. Uvědomíme-li si, že materialistické teorie mají za cíl zničení a popření teologického vysvětlení, je nutné najít styčné body, kde bychom mohli takovému útoku čelit. Lenz je již ve své době nachází a popisuje, využívajíc výsledků bádání přírodních a humanitních věd.

mezi člověkem a opicí jest neskonale větší, nežli mezi ní a savci druhými.“³³³ Podobně argumentuje i v případě anatomických charakteristik. Kromě těchto vnějších rozdílů napadá darwinismus i z pozice duševních procesů, mimiky a psychiky, přestože se přiznávají i některé podobnosti. Jako poslední argument proti darwinismu se uvádí, že v období 4000 let se neudála žádná přeměna živočicha ve smyslu jeho povýšení, či ponížení.³³⁴

K této polemice proti darwinismu je zapotřebí dodat, že je jistě poplatná míře poznání, která byla v oné době k dispozici. Současná věda je nesporně dál. Řešení problému se dnes spíše odehrává na poli kompetencí přírodních věd a teologie než na poli konkurence. Je otázkou, do jaké míry dá uspokojivou odpověď hypotéza konvergence obou cest k jedné pravdě. Tato pravda bezpochyby existuje a je (musí být) v konečném jediná. V poslední době se v rámci katolické církve uvažuje o evoluci a jisté proměně její rychlosti s uvedením výhradně lidských prvků, jako je vědomí, záměrnost, tvořivost a svoboda, do světa.³³⁵ Takovou hypotézu označuje prof. C. V. Pospíšil pojmem „*ontologického skoku*.“³³⁶ Tento pojem použil papež Jan Pavel II. v projevu ke členům Papežské akademie pro vědu v říjnu 1996.³³⁷ Tato cesta by snad mohla být jistým řešením, za podmínky, že bude správně zhodnocena a pochopena.³³⁸ Podobně se hovoří i o účasti Stvořitele na díle stvoření při řešení etických otázek vzniku lidského jedince.

Téma původu člověka uzavírá krátkým exkurz do tradic starých národů ohledně původu člověka se závěrem, že většina starých národů má ve svých učeních či

³³³ Srov. Lenz, str. 10.

³³⁴ Srov. Lenz, str. 10nn.

³³⁵ Srov. MTK, *Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*, červenec 2004, překlad C. V. POSPÍŠIL — Kostelní Vydří 2005. čl. 63-64.

³³⁶ Srov. POSPÍŠIL, C. V., 2006. *Teologické texty. Časopis pro teoretické a praktické otázky teologie. Univerzální spasitelství Ježíše Krista a prehistoričtí lidé či hominidé. 4.* Dostupné z: <http://www.teologickertexty.cz/casopis/2006-4/Univerzalni-spasitelstvi-Jezise-Krista-a-prehistoricti-lide-ci-hominide.html>.

³³⁷ Srov. VÁCHA, Marek, Orco. 2005. *Katolický týdeník. Perspektivy. Je pravda jedna, nebo dvoji?* Str. 41. Dostupné z: <http://www.katyd.cz/clanky/marek-orko-vacha-je-pravda-jedna-nebo-dvoji.html>.

³³⁸ Ve zmíněném poselství je papež Jan Pavel II. kritický právě k materialistickým teoriím o původu člověka. Pro správné pochopení je třeba mít na zřeteli teologickou rovinu smyslu, původu a stvoření člověka jako obrazu Božího. Termín ontologický skok není možné pojmut čistě vědeckým aparátem. Zde má nezastupitelnou úlohu filozofie a teologie. Srov. MTK, *Společenství a služba*, červenec 2004, překlad C. V. POSPÍŠIL — Kostelní Vydří 2005. čl. 64. Připomeňme, že Lenz uplatňuje ve své *Anthropologii* kategorickou kritiku materialistických směrů, avšak uniká mu, že je nutné naopak kriticky zhodnotit a oddělit oblast výzkumů a interpretací. Jinými slovy hledat interpretaci výzkumů a teorií ve světle víry a Zjevení. Cestou není odmítavá polemika, ale zájem teologie o evolucionistické teorie a teorie vzniku kosmu. Srov. tamtéž. Sám Lenz totiž hovoří o „*mezeře*“ mezi člověkem a nejvyspělejší opicí. Srov. výše. Tuto mezeru však nechápe jako výzvu, ale jako zbraň své pravdy. Je však zapotřebí přiznat, že situace a atmosféra Lenzovy doby k takovému přístupu mnoho prostoru neposkytla.

mytologii zakotveny prvky stvoření, které odpovídají biblickým zprávám. Dospívá se tak k obecnému závěru, že ani darwinismus ani žádný jiný systém nevyvrací rozumnost víry o stvoření člověka. S tímto se můžeme zcela ztotožnit. Na druhé straně však tehdejší *Anthropologie* nepřiznává žádnou pravdivostní hodnotu tehdejším interpretacím vědeckých výsledků, což se jeví ve světle současného poznání jako určitá unáhlenost.³³⁹ Vladimír Boublík k tomu uvádí: „*Vývojová teorie se stala oporou filozofického materialismu, a proto byla vykládána v protináboženském smyslu. Toto její zneužití vzbuzovalo podezření mezi teology a vyvolávalo záporné reakce učitelského úřadu.*“³⁴⁰ Dále také dodává: „*Záporný přístup církve k vědeckému evolucionismu se dá pochopit v kulturním prostředí 19. století.*“³⁴¹

3.1.2 Vztah muže a ženy

V předchozí části jsme viděli určitý dobově podmíněný přístup k otázce vztahu muže a ženy. Písmo svaté nám ukazuje dva přístupy, z nichž jeden vedl dlouhá staletí k určité deformaci tohoto vztahu. První zpráva o stvoření člověka neuvádí žádnou hierarchii, a ani z druhé zprávy nelze takový závěr s ohledem na skutečný význam použitých obrazů nelze učinit. Původ ženy z mužova žebra není konstitucí podřízeného stavu, ale naopak předpokladem vztahu lásky a jednoty. V tomto smyslu ověřuje druhá zpráva první a obě jsou ve vzájemném hermeneutickém poměru. Troufáme si konstatovat, že jde v jistém slova smyslu o analogii perichoretického vztahu jaký v nejvyšší možné míře nacházíme u Nejsvětější Trojice.³⁴² Stvořitelství akt ustavuje jednotu v různosti a různost v jednotě osoby muže a ženy, které dochází k naplnění ve vztahu dovršeném, tedy svátostném. Empirickou cestou lze zjistit, že tento vztah není v průběhu života lidské osoby statický. Člověk k němu dorůstá a směřuje k němu. Člověk ve své osobní

³³⁹ „*Na celém světě tedy lze nalézt tradice, nezdědka ovšem v mytologických pohádkách zakrytých, nicméně v podstatě své s naukou biblickou o stvoření prvních lidí naskrze souzvučných, takže dobře nalezneme: „že jako věda a její skutečné výsledky nejsou o sobě proti víře, tak že i tradice všech národů za ni se přimlouvají.“ - Víra tedy naše o stvoření prvních lidí jest rozumná, kdežto ona materialistických darwinistů ni žádných opor do sebe nemá.*“ Srov. Lenz, str. 12.

³⁴⁰ Srov. BOUBLÍK, Vladimír. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*. Přeložil Terezie BRICHTOVÁ. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. ISBN 80-7192-490-3. Str. 39.

³⁴¹ Srov. tamtéž str. 39. Teologie i církev té doby sváděla zápas o člověka, kde šlo o hodně. Bylo zapotřebí nalézt východisko, protiváhu k silicím hlasu materialistického vysvětlování lidské skutečnosti, který vedl k závažným společenským aplikacím v podobě rozvoje socialistických metod řešení společenských problémů té doby. Vladimír Boublík k úloze tehdejší teologie poznamenává: „*Musíme však uznat, že teologická kritika vývoje někdy překročila meze ... Poučena tímto vývojem snaží se dnes teologie osvojit si dialogický přístup k problémům, které se dotýkají světa a vědy.*“ Srov. tamtéž str. 40. Jde tu o neustálý proces uvědomění si kompetencí a pole působnosti každého ze dvou pólů přístupu.

³⁴² Srov. MTK, Společenství a služba. *Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*, str. 29, čl. 38 a 39.

existenci prožívá tento dynamický vztah pohlaví v odlišnosti a komplementaritě³⁴³ od počátku prostřednictvím stvoření k Božím obrazu.³⁴⁴ Tuto pravdu potvrzuje Bůh i svým vtělením. Boží Syn přijal jednu ze dvou možných osobních existencí člověka. Zároveň potvrdil rovnost stvoření obou pohlaví specifikou vztahu ke Kristu.³⁴⁵ Tento konstitutivní prvek lidské osoby bude její součástí i po vzkříšení.³⁴⁶ Pohlavnost jako taková se projevuje tělesnými atributy, avšak mnohem více zasahuje do všech stránek svobody, vůle a jednání lidské osoby a prostupuje tak veškeré tajemství člověka stvořeného k Božím obrazu. Do harmonie tohoto vztahu vstupuje skutečnost prvního hříchu, který jej narušuje.³⁴⁷ Toto porušení je možné překonat pouze obnovením vztahu přátelství a sebedarování se a v naprostém otevření se druhému.³⁴⁸ Tímto otevřením se překonává člověk porušení dokonalosti Božího obrazu hříchem. Vstupuje do analogie harmonie mezi osobami Nejsvětější Trojice, natolik, nakolik je takové otevření se úplné a bez zbytků vlastního sobectví. Je otázka, na kolik je toho člověk schopen a je zřejmé, že k rozluštění tohoto tajemství dochází v okamžiku smrti. Toto tajemství je dynamicky obsaženo ve svátosti manželství. Skutečnost svátosti manželství není statická, ale je orientována k růstu. Tak jako je k růstu orientována pohlavní identita lidské osoby, tak je k růstu orientováno manželství muže a ženy jako její výraz a naplnění. Jde o sjednocení *par excellence*, které odráží život církve v Kristu a s Kristem. Je analogií dynamického varu lásky v životě osob Nejsvětější Trojice, pokud naplňuje požadavek odevzdání se a sebedarování se druhému.³⁴⁹

Biblické poselství o Božím obrazu je zvěstí o pravém zaměření schopnosti lidské osoby ke vztahu a je toho důkazem a vysvětlením. Lidská osoba nabývá svou totožnost ve vztahu. Vztah ji osvědčuje a ozřejmuje, ve vztahu se stává sama sebou,

³⁴³ Srov. také Boublík, str. 34.

³⁴⁴ „...Boží obraz již od počátku se projevuje v odlišnosti pohlaví.“ Srov. MTK, *Společenství a služba...*, čl. 33, str. 26. V dokumentu se zdůrazňuje možnost změn rolí, které mohou být dobově i místně podmíněné, avšak sexuální totožnost lidské osoby není konstrukcí, ale je konstitutivním prvkem osobní identity člověka. „Pohlavnost patří ke specifickému způsobu existence Božího obrazu.“ Srov. tamtéž, str. 27.

³⁴⁵ Vztah každého z nás je determinován dvojím způsobem: závisí na pohlavní totožnosti člověka i na pohlavní totožnosti Kristově.“ Srov. tamtéž, čl. 34, str. 27.

³⁴⁶ „Církev nepřijala tezi Řehoře z Nyssy i dalších církevních otců, kteří se domnívali, že pohlavní odlišnost jako taková bude po vzkříšení setřena.“ Srov. tamtéž, str. 27, čl. 35.

³⁴⁷ Bůh však tuto jednotu obnovuje prostřednictvím zázraku v Káně. Bůh si tuto harmonii přátelství a jednoty v různosti pohlaví přeje a neustále ji tvoří. Srov. tamtéž, str. 28, čl. 37.

³⁴⁸ Srov. tamtéž, str. 29, čl. 39. „... pak platí, že utvářejí nový Boží obraz. ...vyjadřují především záměr Stvořitele, jenž je přivádí k tomu, aby spolu sdíleli radost, že jsou stvořeni k Božím obrazu.“

³⁴⁹ Srov. MTK, *Společenství a služba...*, str. 29, čl. 39. „Křesťanští manželé naznačují svátostí manželství tajemství jednoty a plodné lásky mezi Kristem a církví a mají na tomto tajemství podíl. Svátost jim dává sílu, aby si navzájem pomáhali k svatosti manželským životem a přiváděním dětí na svět...“

individualitou, tím, čím je a to pouze ve společenství ostatních osob v tom nejširším slova smyslu.³⁵⁰ Tak můžeme extrapolovat úplnost lidské osoby nejen na vztah muže a ženy, který je jejím základem, ale i na celý komplement lidského společenství v širokém slova smyslu. Vztahy tohoto systému vychází ze vztahu muž – žena a jsou na něm závislé. Společnost, která tento vztah rozvolňuje, ztrácí svůj základ, směřuje k rostoucí entropii a vzdaluje se poselství o Božím obrazu společenství, jímž je církev, která je svátostí Božího království a jejímž středem je Kristus.³⁵¹

3.1.3 Boží obraz

Na biblickou zprávu o stvoření člověka můžeme pohlížet jako nezávislý střed antropologických úvah. Pokud ji považujeme za Boží zjevení a pokud jsme explicitně vyjádřili naše srozumění s existencí fenoménu Bůh³⁵² v tom smyslu, že se nejedná o spekulaci, ale poznání prostřednictvím nejen víry, ale i zkušenosti a rozumu, můžeme považovat tuto nezávislost prokázanou. Zatímco při řešení předchozího antropologického tématu jsme se zaměřovali spíše na poznání ne nutně teologická, zde již se nacházíme na půdě převážně teologické. Ani zde již v současných přístupech nejde o metodu boje ale taktéž o metodu syntézy a správné interpretace. Jde o odlišné nazírání člověka, které je v dnešním světě naplněném množstvím sociologických a technických informací stále naléhavější.³⁵³ Tedy člověk ne jen jako produkt procesů fyzikálních, biologických fyziologicko-psychických a informačně-kybernetických, ale také jako Boží obraz a Boží záměr a to ve zcela moderní optice.³⁵⁴ V současné době se církev k tématu energicky vrací.³⁵⁵

Téma Božího obrazu je klíčem k biblickému porozumění lidské přirozenosti a ke všem antropologickým tvrzením Starého i Nového zákona.³⁵⁶ Ukážeme, že fenomén Božího obrazu má svou externí, interní a historickou dimenzi, jež jsou vzájemně neodlučitelné, podmiňují se a směřují k porozumění tajemství smyslu stvořeného člověka. Základní myšlenku výkladu biblického textu o tom, že Bůh stvořil člověka

³⁵⁰ „Žádná osoba není v kosmu samotná ... je povolána, aby utvářela společenství.“ Srov. tamtéž, str. 31, čl. 43

³⁵¹ Srov. tamtéž, str. 32, čl. 43.

³⁵² Viz kap. 1.

³⁵³ Zatímco Lenz psal svou *Anthropologii* jako obranu proti „bludným“ naukám, současným úkolem křesťanské antropologie je vybudování protipólu k technokratickému chápání člověka, k obhajobě lidství v plném významu toho slova.

³⁵⁴ Srov. Gn 1, 26.

³⁵⁵ Srov. MTK, *Společenství a služba...* Str. 10.

³⁵⁶ Srov. tamtéž, str. 13, čl. 7.

„...aby byl naším obrazem, podle naší podoby“³⁵⁷ je třeba hledat ve spojení s výkladem o stvořitelském díle člověka jako bytosti vztahové. Člověk není úplný, pokud nežije, nerealizuje se ve vztahu. Jeho základní doménou je vztah otcovství a synovství. Neexistuje žádný člověk, který by nebyl „svázán“ vztahem synovství.³⁵⁸ Vztah synovství přechází do stavu otcovství. Je to vztah dynamický, který dává kontinuitě stvoření základní smysl.³⁵⁹ Prof. Pospíšil uvádí, že s tím souvisí touha člověka po božství. Člověk chce být jako Bůh.³⁶⁰ Toto tvrzení zároveň ukazuje na hloubku tajemství stvoření k Božimu obrazu, k němuž člověk v dějinách spásy nejen jako lidstvo, ale i jako jedinečná osoba spěje. Je to jeho úkol, smysl i základní poslání. Být srozumitelným obrazem Stvořitele ve smyslu pochopení a sjednocení se s Bohem. Jestliže nejvyšší mírou sjednocení je láska, dospívá obraz svého naplnění, uskutečnění v lásce. Od tohoto schématu nelze oddělit cíl jeho realizace a naplnění. Dokonalým obrazem neviditelného Boha je Boží Syn. Vtělené Slovo, které je vrcholným uskutečněním lidství.³⁶¹ Odtud již plyne smysl poznání a poznávání Boha, který spočívá v poznání a následování Boha Syna. Poznávání a následování se uskutečňuje ve spodobování, tedy cesta k dokonalému Božimu obrazu. „*První člověk Adam byl předobrazem člověka budoucího, totiž Krista Pána. Kristus, nový Adam zjevuje tajemství Otce a jeho lásky a plně odhaluje člověka jemu samotnému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání.*“³⁶²

Vraťme se k myšlence základní vztahovosti lidské osoby. Tam má svou dimenzi vertikální, která je vyjádřena ve vztahu synovství a z níž vyplývá cesta a smysl lidského bytí, života a celé lidské existence. Touha po božství, touha po Bohu. Bůh však dává

³⁵⁷ Srov. Gn 1, 26-27. Prof. Pospíšil zdůrazňuje, že tato základní myšlenka se objevuje hned třikrát, což svědčí o významu, který svatopisec tomuto sdělení přisuzuje. Srov. POSPÍŠIL, Ctírad, Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010. 2. vydání. 590 stran. ISBN 978-80-87183-14-4 (Krystal OP), ISBN 978-80-7195-465-1 (KN), str. 48.

³⁵⁸ Zde lze narazit na námitku, že takové tvrzení není pravdivé vůči prvnímu stvořenému člověku, Adamovi. Skutečně první člověk nebyl v synovském vztahu? Odpověď můžeme najít v úplném uvědomění si, významu a důsledků stvořitelského díla Boha Otce. Záměrně uvádíme jméno Boha Otce, abychom naznačili, v jakých souvislostech je třeba mít neustále na paměti výpověď o stvoření nejen člověka, ale všeho stvořeného. Východiskem je skutečnost, že člověk – tvor pochází od Boha a že člověk byl stvořen v Kristu. „*První člověk Adam byl předobrazem člověka budoucího, totiž Krista Pána*“ (viz dále). To je nepochybný princip Adamova synovství. Na ně se odvolává sám Ježíš svým christologickým titulem Syn člověka.

³⁵⁹ „*Bůh se již ve stvoření člověku daruje a zároveň mu ukládá velkolepý úkol dospět do podoby svého Stvořitele.*“ Srov. POSPÍŠIL, Ctírad, Václav. *Jako v nebi tak i na zemi*, str. 48.

³⁶⁰ „... každá výpověď člověka o Bohu je zároveň výrokem, v němž se zračí člověkovu sebepochopení ...“ Srov. tamtéž. Srov. také POSPÍŠIL, Ctírad, Václav. *Teologie služby*, str. 153.

³⁶¹ Srov. POSPÍŠIL, Ctírad, Václav. *Jako v nebi tak i na zemi*, str. 49.

³⁶² Srov. MTK, *Společenství a služba...*, čl. 52, str. 36.

svému dílu rozměr kříže. Jeho vertikální transcendentní směr člověk – Bůh by byl neúplný bez horizontální roviny. Člověk nemůže být sám ani v lidském rozměru. Proto tvoří Bůh člověka jako muže a ženu. Boží obraz má vertikální i horizontální sféru. Obě dimenze jsou základem vztahu k ostatním osobám, ke světu.³⁶³ „Boží obraz je v každém člověku ustavován jeho vlastním historickým putováním, které vychází od stvoření, prochází obrácením od hříchu, dospívá ke spáse a svému naplnění“³⁶⁴ Naplněním této cesty je vláda nad hříchem a smrtí prostřednictvím utrpení a vzkříšení. Jak je vidět nejedná se v žádném případě o nějakou statickou definici, ale o živý organismus vztahu, který můžeme popsat pouze v analogiích, které můžeme vyjádřit našimi lidskými prostředky. Tuto dynamiku výstižně podává definice MTK, v níž se promítá trojiční podstata toho, jak k nám může poselství o člověku stvořeném jako Boží obraz promlouvat.³⁶⁵ V této souvislosti nemůžeme nepřipomenout i známé Augustinovo psychologické pojetí Božího obrazu, které spočívá v trinitaritě lidské psychiky (paměť, inteligence a vůle) a nebo trinitaritě lidské duše (vědomí, duch, láska).³⁶⁶ Všimněme si však, že zatímco předchozí „vztahová“ interpretace Božího obrazu má formu externí Augustinovo pojetí je ve vztahu k lidské osobě interní, tedy Boží obraz v člověku.³⁶⁷ Je to vnitřní dimenze Božího obrazu jako celku. Konečně Tomáš Akvinský potom hovoří o třech stádiích, kterými Boží obraz prochází: *imago creationis* (přirozenost), *imago recreationis* (milost) a *imago resurrectionis* (oslavení).³⁶⁸ Tyto tři dimenze srozumitelně vystihují antropologii Božího obrazu.

Teologie Božího obrazu hraje důležitou úlohu v procesu seznamování se s Božím sebezjevením vůbec. Je prostředkem k růstu porozumění a pochopení jakým způsobem se může člověk setkat s tajemstvím Stvořitele. V tomto procesu se zapojují v hermeneutickém kruhu všechny kognitivní cesty, jak jsme je ukázali v první části. Dokument MTK zmiňuje v souvislosti s rozvojem poznání přírodních věd určitou krizi tématu, která vyústila do změny chápání člověka. Člověk začal být pojímán jako autonomní subjekt, který si sám fenomén Boha projektuje.³⁶⁹ Výčet teologií, které se

³⁶³ Srov. tamtéž, čl. 10, str. 14.

³⁶⁴ Srov. tamtéž, čl. 12, str. 15.

³⁶⁵ „Stvořené k Obrazu božímu, zdokonalené k obrazu Kristovu díky moci Ducha svatého, která působí ve svátostech, nás v náručí své lásky tiskne nebeský Otec.“ Srov. tamtéž, čl. 13, str. 16.

³⁶⁶ „I nejvyšší tajemství víry, Boží trojosobnost, se odráží v lidské duši: paměť, rozum a vůle.“ Srov. PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. I. díl.* Str. 168.

³⁶⁷ Srov. MTK, *Společenství a služba...* čl. 15, str. 17.

³⁶⁸ Srov. tamtéž, čl. 16, str. 17.

³⁶⁹ Srov. tamtéž, čl. 19, str. 18.

staví do konfrontace s teologií Božího obrazu a jejich charakteristiky uvádí MTK v dokumentu *Společenství a služba*.³⁷⁰ Ke znovuobjevení zájmu o teologii Božího obrazu dochází v 1. polovině 20. století. Svě vyvrcholení získává teologie Božího obrazu v koncilním závěru, který říká, že „Boží obraz spočívá zásadně v zaměření člověka k Bohu, což je základem lidské důstojnosti a nezadatelných práv lidské osoby.“³⁷¹ „Písmo svaté totiž učí, že člověk byl stvořen ‚k Božímu obrazu‘, dostal schopnost poznávat a milovat svého Stvořitele a byl od něho ustanoven pánem nad veškerým pozemským tvorstvem, (Gn 1,26; Mdr 2,23.) aby mu vládl a užíval ho k Boží slávě. (Sir 17,3-10.) ‚Co je člověk, že na něho myslíš, co je smrtelník, že se o něho staráš? Učinils ho jen o málo menším, než jsou andělé, ověncils ho ctí a slávou, dals mu vládnout nad dílem svých rukou, položils mu k nohám všechno‘ (Ž 8,5-7).“³⁷² MTK ve svém dokumentu k teologii Božího obrazu uvádí, že Kristus nepotlačuje člověka jako stvoření, ale proměňuje jej podle dokonalého obrazu Syna. Tato dynamika proměnění člověka ustavuje vztah mezi christologií a antropologií. Z vnitřní dimenze Božího obrazu potom plyne zaměření lidského jednání k dobru. Z této teologie dále přímo plyne, že člověk má podíl na Božím zákoně a tato skutečnost vede ke vztahu mezi antropologií a morální teologií.³⁷³

Naše zkušenost potvrzuje, že možnost porozumění a zkoumání tajemství člověka naráží bez tohoto zásadního „prostředku“³⁷⁴ chápání na svoje limity. Lze jistě diskutovat v rovině přírodovědné, genetické, fyziologické, potažmo psychologické jakékoli aspekty, které nám současná poznání poskytují, stejně tak můžeme zacházet i s nejrůznějšími přístupy filozofickými v jejich úsilí o nalezení pravé odpovědi na otázku člověk. Všechny, pokud usilují o skutečné poznání, přinášejí svůj díl k poznání člověka. Ale nalezení smyslu a cíle, který by dokázal upokojit neklid tázání, neposkytují a poskytnout nemohou.³⁷⁵ Jediným východiskem je hledání cest, které vedou

³⁷⁰ Srov. tamtéž, str. 19.

³⁷¹ Srov. tamtéž, čl. 21, str. 20.

³⁷² Srov. 2. vatikánský koncil, *pastorální konstituce „Gaudium et spes“ o církvi v dnešním světě*. Dostupné z http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_cs.html (dále GS).

³⁷³ Srov. MTK, *Společenství a služba*... čl. 24, str. 21.

³⁷⁴ Spíše bychom měli říci nástroje. Taktó si můžeme uvědomit, že člověk od Boha dostává nejen odpověď na nejzákladnější otázku, ale také nástroj jak ji správně uchopit a přibližovat se v nekončícím procesu k odpovědi. A jde o to jak ji komunikovat. To je také jeden ze základních úkolů křesťanské antropologie.

³⁷⁵ Často se s takovou situací setkáváme. Lze dobře vysvětlit a popsat funkci různých jevů tak, jak je zkušeností nebo rozumem prostřednictvím vědy vidíme, vnímáme a chápeme, ale otázka po plném smyslu a důvodu vždy naráží na svou hranici, pokud nejsme otevřeni vlastnímu přesahu. Ten však nám

k překonání oněch limit. Tedy hledání odpovědi na otázku *proč?* Ukazuje se, že odpovědi nemohou dát první dvě oblasti antropologického spektra poznání a zbývá je hledat v oblasti třetí, která má své pravdy transcendentně zaměřené,³⁷⁶ ale která nedisponuje s primárními daty výzkumů. Dovolíme si v této souvislosti parafrázovat výše zmíněný dokument v závěru jeho úvodu a přisoudit zde uvedenou vlastnost „*nesmírné výrazové potenciality*“ právě křesťanské antropologii, jestliže chceme porozumět člověku a významu a smyslu jeho bytí.³⁷⁷ V křesťanské antropologii je nutné si uvědomit potenciál, který v sobě nese vysvětlení člověka jako Božího obrazu. Z něj vyplývá jeho nerozdělitelnost i vztahovost. Umožňuje vyrovnat se se zjednodušujícími pojetími monismu i dualismu a zdůrazňuje jeho neizolovanost a vše, co z ní vyplývá pro bytí člověka ve společenství ostatních lidí, zvláště jeho svobodu a odpovědnost.³⁷⁸

Dokonalým Božím obrazem je Kristus.³⁷⁹ *Anthropologie* explicitně nediskutuje ani christologický a trinitární rozměr lidské existence. Vychází z jiných základů, které jsou vytvořené v souladu kontextu doby jejího vzniku. Vychází sice z učení církve, přesto, jak jsme zmínili výše, se v současném pojetí církev více obrací k tématům, které vycházejí z pojetí člověka, jako Božího obrazu. Zopakujme ještě jednou výše uvedené: „*Boží obraz je v člověku ustavován jeho vlastním historickým putováním, které vychází od stvoření, prochází obrácením od hříchu, dospívá ke spáse a ke svému naplnění.*“³⁸⁰ V této charakteristice je také obsažena nauka o člověku v moderním pojetí tak, jak ji má uchopit i moderní křesťanská antropologie. Nejde pouze o popisné zaměření, ale o zpracování dynamiky smyslu lidského života. Směřování do jeho každodenních zcela konkrétních konfliktů a hledání, nadějí i zklamání. Takto k nám promlouvá Kristus,

metody přírodních věd a filozofie buď neumožňují, nebo omezují. Důkazem toho je naše neschopnost komplexního poznání a tedy jeho rozdělení do řady přijatelnějších disciplín. Připomeňme zde Lenzovu myšlenku dokonalého poznání v přirozeném řádu jako Božího daru.

³⁷⁶ „... znovu vyslovit pravdu, že lidská osoba je stvořena k Božímu obrazu, proto, aby se těšila z osobního společenství s Otcem, Synem a Duchem svatým, v nich pak s ostatními lidmi, a také proto, aby v Božím jménu vykonávala odpovědnou správu nad stvořeným světem.“ Srov. MTK. *Společenství a služba: lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*. Str. 11. Často se střetáváme s oponenturou a poukazem na tzv. církevní zpátečnictví. Musíme zde připomenout prostý fakt, že slova Bible se nemění a jde tedy o spory na úrovni interpretační. Tento aspekt bohužel není dostatečně zdůrazňován.

³⁷⁷ „*Tajemství člověka nemůžeme správně porozumět odděleně od tajemství Boha.*“ Srov. tamtéž, čl. 7, str. 13.

³⁷⁸ Srov. tamtéž, čl. 9, str. 14.

³⁷⁹ Srov. tamtéž, čl. 12, str. 15. Viz také: „*Syn je dokonalý člověk, který navrací Adamovým synům a dcerám boží podobu, která byla zraněna hříchem prarodičů.*“ Srov. tamtéž, čl. 23, str. 20. Srovnáme-li Lenzovu koncepci podstaty dědičného hříchu, která spočívá ve ztrátě mimopřirozených darů, je zřejmý posun, který do problematiky přináší důsledné uplatnění a domýšlení podstaty člověka jako Božího obrazu.

³⁸⁰ Srov. tamtéž, čl. 12, str. 15.

jeho život, jeho rady, moudrost a absolutní věrnost.³⁸¹ Bez něj není možné mluvit o člověku a vůbec jej vysvětlit. Historie ukazuje různé pohledy na problematiku Božího obrazu a odtud vyplývající pohled na důsledky hříchu, vztah člověka k Bohu a jeho různé deformace.³⁸² S tímto tématem souvisí nejen orientace člověka ve světě, ale především axiom jeho důstojnosti. Tento axiom je jedním z nejsrozumitelnějších stavebních kamenů antropologie. Důstojnost člověka vyplývá z jeho trvalého vztahu s Bohem a tuto trvalost stvrzuje sám člověk, jako Boží obraz, který spočívá v zaměření člověka k Bohu, jeho lásce k Bohu. Odtud také vyplývá opodstatnění úvahy o nejvyšší hodnotě lidského života.³⁸³ Z poznámky je zřejmé, že člověk tak má v jistém smyslu svoji hodnotu a důstojnost ve svých rukou.

K úvahám o obrazu a hodnotě člověka v křesťanské antropologii, připojme ještě jeden důsledek, který odtud nutně vyplývá, totiž trinitární struktura obrazu. Jde o stvoření nového člověka a působení darů Ducha svatého v tomto procesu, o pochopení člověka, jako Božího obrazu, který se rozvíjí.³⁸⁴

Doposud jsme se zabývali důsledky, které pro antropologii vyplývají ze skutečnosti, že člověk byl stvořen jako obraz Boží. Kromě teologie stvoření, je i teologie hříchu ústředním tématem křesťanské antropologie. Na těchto dvou tématech spočívají i dnešní přístupy k pochopení člověka. Jestliže stvoření člověka je tajemstvím Božího obrazu, otázka hříchu je spojena s tajemstvím spásy. Dalším z nosných témat křesťanské antropologie je tedy tázání se po původu zla ve světě. Jak je možné, že existuje člověk stvořený jako obraz Boží, který je hříšný a který potřebuje spasení. Antropologickou odpovědí, která vychází z teologie Božího obrazu je fenomén svobody. Bez svobody je nemyslitelné uvažovat o člověku jako Božím obrazu. Bez svobody je nemyslitelné uvažovat o vztahu člověka nejen k Bohu, ale k člověku ve společenství. Bez svobody, která je Božím darem nelze také uvažovat o hříchu. Odtud již lze logicky přejít k úvahám o Božím záměru, jímž je člověk jako obraz a člověk jako objekt spásy, který

³⁸¹ „Víme, že Boží vůlí je spása člověka. Ježíš byl oddán této vůli natolik, že jí zůstal věrný i v okamžiku, kdy stál tváří v tvář lidskému odmítnutí...“ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Praha: Krystal OP, 2010. ISBN 978-80-87183-21-2. Str. 400.

³⁸² Srov. MTK. *Společenství a služba ...* Str. 16-19.

³⁸³ Důsledky jsou nesmírné a spočívá na nich základ k řešení problémů dnešního světa v oblasti politické, etické i sociální. „Člověkova vláda nad kosmem, jeho existenciální a sociální schopnosti, poznání Boha a láska k Bohu, to všechno jsou prvky, které mají svůj kořen ve skutečnosti, že člověk je stvořen k Božímu obrazu.“ Srov. tamtéž, str. 20. Srov. také BOUBLÍK, Vladimír. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*. Str. 56: „... hodnota života není úměrná množství vědeckých poznatků, ani stupni civilizace, ale intenzitě lásky, a zejména intenzitě přátelského vztahu s Bohem.“

³⁸⁴ Srov. MTK. *Společenství a služba ...* Str. 20.

disponuje svobodou zhřešit.³⁸⁵ Svoboda zde hraje podstatnou úlohu. Svoboda dává Božímu záměru smysl, protože dává prostor Boží lásce. Bez svobody si nelze představit ani člověka, ani vztah, ani lásku. Jestliže Bůh dává člověku svobodu hřešit, dává ve své lásce i naději a svobodu hřích překonat. V této lásce dává Bůh člověku svého Syna. Božím záměrem je překonat hřích a zlo z něj plynoucí, ale neumenšit svobodu stvoření. Tento záměr je vyjádřený ve skutečnosti, že člověk byl stvořen pro Krista. Božím záměrem je, že každý tvor je určený ke spáse.³⁸⁶ Kristus přináší člověku novou svobodu, svobodu ke spáse, která je novým poznáním Boha.³⁸⁷ Tato nová svoboda je povýšena nad svobodu, která vedla k možnosti hříchu. Je to nová svoboda k rozhodnutí pro Krista a tedy pro Boží záměr, jímž je spása stvoření.³⁸⁸

3.1.4 Fyzická jednota lidstva

Otázka fyzické jednoty lidstva je tématem, kde se v plné síle střetává pohled teologický a přírodovědecký. Je rovněž tématem s prvky etickými a biologickými. Ve velkém zjednodušení můžeme také položit otázku o skutečném genetickém původu lidstva. Promítají se zde otázky existence ras a jejich původu.³⁸⁹ V *Anthropologii* se v úvodu k tomuto tématu setkáváme s kritikou mytologické představy³⁹⁰ starých

³⁸⁵ „Všichni lidé podléhají možnosti zhřešit a zatratit se.“ Srov. BOUBLÍK, Vladimír. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*. Str. 20.

³⁸⁶ Srov. tamtéž, str. 21.

³⁸⁷ „Je skutečnost, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova. První člověk Adam byl předobrazem člověka budoucího, totiž Krista Pána. Kristus, nový Adam právě zjevením tajemství Otce a jeho lásky plně odhaluje člověka jemu samotnému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání.“ (GS, čl. 22), Srov. MTK. *Společenství a služba: lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*. Str. 36.

³⁸⁸ Zde se protíná předmět křesťanské antropologie s christologií a trinitární teologií. Vzhledem k rozsahu práce bychom úvahy na téma souvislostí křesťanské antropologie, christologie a trinitární teologie ponechali na další rozpracování. Zde bychom jen krátce shrnuli, že právě souvislosti těchto předmětů dogmatické teologie umožňují daleko hlubší pochopení a nazírání tajemství člověka, než je tomu v případě pouhého antropologického zaměření. Naopak, antropologická zkušenost člověka umožňuje hlubší pochopení nikoli jednoduché problematiky trinitologie a christologie.

³⁸⁹ „V knize *O původu člověka ... Darwin s naprostým nedostatkem taktu píše o ‚značných rozdílech mezi lidmi jednotlivých ras‘ a staví černochoy a australské domorodce na úroveň goril“* Srov. Zillmer, Hans Joachim, *Evoluce podvod století*, str. 235. Zillmer zde zcela zpochybňuje existenci ras a své tvrzení opírá o výzkumy molekulární biologie. Dále uvádí, že rozdíly mezi lidmi jsou daleko výraznější na úrovni jednotlivců, než mezi národy. V citaci A. R. Tempeltona uvádí: „Rozdělení lidstva na rasy je reálná kulturní, politická a ekonomická koncepce ve společnosti, postrádá však biologické základy Naneštěstí však lidé nesprávně předpokládají, že právě genetické rozdíly jsou základem různých ras.“ Zillmer uzavírá, že „**rasismus nemá genetický základ, ale opírá se o psychologickou potřebu nenapadnutelné nadvlády a dominance.**“ Srov. tamtéž, str. 235.

³⁹⁰ Kritizuje tendence národů odvozovat svůj původ od vlastního prapředka. „*Křesťanské náboženství však vykořenilo blud tento, a jakož se světu jako universálně ohlásilo, tak i jednotu člověčenstva fysickou všude hlásalo.*“ Srov. Lenz, str. 13. Tato tendence však může být určitým markerem pro to, co se snaží Lenz prokázat dále a využívá k tomu právě analýz tradic starých národů. Srov. Dipl. str. 31-32.

národů. Právě tradice starých národů jsou zde jedním z podkladů pro osvědčení teorie fyzické jednoty lidstva.³⁹¹ Především staví do protikladu spíše učení církve³⁹² s materialistickým pojetím původu člověka.³⁹³ Učení církve potvrzuje odkazy v Písmu, nejprve ve Starém zákoně a poté v Novém zákoně.³⁹⁴ Podporu hledá i v učení Otců.³⁹⁵

Teze fyzické jednoty lidstva vyplývá z katolické víry a prokazuje se jí v těchto bodech:

- naukou o dědičném hříchu
- všeobecností dědičného hříchu a univerzalitou Kristova vykoupení³⁹⁶
- faktem, že vykoupení směřuje k celé přirozenosti člověka (nesmrtelné duši i tělu)
- učením, že každý člověk je bližním jinému, byl stvořen jako obraz Boží a má stejnou důstojnost
- každý člověk má z přirozenosti a důstojnosti přirozená práva a jim odpovídající povinnosti³⁹⁷

Anthropologie konstatuje, že pokud by tyto závěry neplatily, plynuly by z toho důsledky zvláště v oblasti mezi komunitního práva.³⁹⁸ V této možnosti vidí řadu nebezpečí pro svobodu občanskou, národní a politickou, potenci násilí a vzniku ideologií o nadřazenosti národů. Kritické důsledky popření nebo spíše ignorování těchto principů na sebe nedaly dlouho čekat. Článek víry o fyzické jednotě lidstva označuje za „*magnum chartu svobody lidstva*.“ Je zde také formulován podstatný důsledek, který vyplývá z biblické zprávy a jejího důsledku o jednotě lidstva. Pro tuto premisu vyslovuje

³⁹¹ Srov. také kap. 1.

³⁹² „Všichni lidé pocházejí z jediného páru lidského. *Omnes homines ab uno hominum pari descendunt.*“ Srov. Lenz, str. 14

³⁹³ „... není možno, aby všechno pokolení lidské z jednoho páru pocházelo.“ Srov. str. 13.

³⁹⁴ „Učinil z jednoho všechno pokolení lidské, aby přebývalo na vsí tváři země, vyměřiv uložené časy, a meze přebývání jejich“ (Sk 17, 26.) Srov. Lenz, str. 15.

³⁹⁵ „... i otcové ss., kdekoliv se událo o ní se šířiti, všude ji vyznávají; jako Klement Alex. (Strom. III, 9.), Theodoret (Prov. Orat. 7.), sv. Jan Zlatoušlý (In I. Cor. hom. 33, n. 3.), sv. Augustin (De civ. Dei. 12, 21.), a jiní.“ Srov. tamtéž.

³⁹⁶ „Jestliže bychom ale v rozličných prarodičích měli původ, pak by i vykoupení nemohlo býtí universální... Fysická jednota pokolení lidského jest tedy nezbytný podklad učení o universálním vykoupení člověčenstva skrze Krista Pána.“ Srov. Lenz, str. 16-17.

³⁹⁷ Lenz od těchto závěrů plynoucích z víry odvozuje práva kongregací, států a národů, práv historických a mezinárodních.

³⁹⁸ „Právě za tou příčinou, že vyhynula u národův pohanských památka o vespolném původu veškerého člověčenstva z jednoho páru, nemohlo se ujeti u nich mezinárodní právo, a tudíž i konečná záštita svobody států a národů naproti přesile sousedního mocnějšího království neboli říše. ... Z tohoto zdroje se vyrojily otrokářské státní soustavy: Hobbesova, Heglova, novověkých otrokářů liberalistických, materialistů a darwinistů, ...“ Srov. Lenz, str. 18. Zde Lenz také odkazuje na svoji práci Syllabus Pia IX od Jana Brázdy.

Anthropologie ve své době jediný možný závěr, že nelze prokázat pomocí přírodních věd ani jednotu, ale ani opak.³⁹⁹ Jistou možností řešení nabízí až objevení genu a intenzivní výzkumy na poli genetiky a původu člověka. V této souvislosti odkazujeme na výzkumy založené na genetických testech, které snad ukazují, že lidstvo má původ v jedné ženě.⁴⁰⁰ V jaké podobě a jaké početnosti nelze určit. Prof. Pospíšil uvádí, že toto společenství mohlo mít i desítky tisíc členů.⁴⁰¹ K otázce o fyzické jednotě lidstva uvádí dále prof. Pospíšil ve své analýze studie teologa Jana Procházky⁴⁰² fakt, že „*Proti rasismu svědčí skutečnost, že potomci z rasově odlišných rodičů jsou dále plodní.*“ Pokud by moderní člověk vznikl nějakou mutací, s největší pravděpodobností by taková mutace neměla šanci na přežití. Prof. Pospíšil ukazuje, že ač rasově je lidstvo různorodé, jedná se stále o tentýž druh, schopný přežití. Rasové odlišnosti jsou tak dány vývojem v odlišných životních a klimatických podmínkách, než růzností „*prapředků,*“ což zdůrazňuje právě Lenz.

Jak je vidět, dotýká se původem teologická diskuse o fyzické jednotě lidstva i domény genetických výzkumů moderních věd. I když tyto úvahy mají své kořeny již v době Lenzově, jak ukazuje prof. Pospíšil, další rozvoj poznání, na něž bude moci křesťanská antropologie reagovat lze očekávat. Přesto bychom si na poli teologie měli uvědomit, že se Lenz dotkl důležitého aspektu, totiž pramene přirozeného práva, který vyplývá z Božího zjevení. Tato kategorie je pro náš předmět určující, neboť jak Lenz poznamenává, nebyl podán dosud žádný důkaz, že člověk je produktem jen a jen evoluce. Důležitým důsledkem takového přístupu je možnost a v určitém slova smyslu i povinnost extrapolace výsledků teologicko – antropologických bádání do řešení sociálních problémů nejen doby Lenzovy, ale zejména současnosti.

³⁹⁹ „Že věda nepředpokládá nedovedla dosud plně a evidentně dokázati, že všickni lidé z jednoho páru lidského pocházejí, jest známo, ale také známo jest, že předpokládané soustavy nevědecké nedokázaly, že by nemožno bylo, aby všickni lidé z jednoho pračlověka původ měli.“ Srov. Lenz, str. 19-20.

⁴⁰⁰ „Na základě analýzy mitochondriálních DNA v současné lidské populaci na celém světě se zdá, že dnešní lidstvo jako celek by mohlo mít genetický původ v jedné jediné ženě, která žila asi před 150 000 lety v Africe.“ Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Univerzální spasitelství Ježíše Krista a prehistoričtí lidé či hominidé*, in *Teologické texty* roč. 2006 č. 4. Problematiku lze zřejmě rozvést ještě podrobněji. Je však k tomu zapotřebí prostudovat další podklady z oblasti genetických výzkumů, jejichž zpracování by bylo nad rámec této práce. Proto další diskusi ponecháme na budoucí zpracování a omezíme se na zde uvedené prameny.

⁴⁰¹ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. 2006. *Teologické texty*. Univerzální spasitelství Ježíše Krista a prehistoričtí lidé či hominidé, 4. Pozn. 23.

⁴⁰² PROCHÁZKA, Jan. *Časopis katolického duchovenstva*. Styky věd přírodních s biblí. ČKD 1888/2, s. 87–94; 1888/3, s. 138–154; 1888/4, s. 215–225; 1888/5, s. 285–297; 1888/6, s. 331–343; 1888/7, s. 385–391.

Otázka vztahu fenoménu fyzické jednoty lidstva a fenoménu stvoření je proto otázkou kardinální. Můžeme na rovině současného poznání uvažovat podobně jako v případě naší diskuse o Božím obrazu v rovině horizontální a vertikální. Fenomén fyzické jednoty lidstva můžeme spatřit v horizontálním rozměru, fenomén stvoření v rozměru vertikálním. Je-li tedy lidstvo fyzicky jednoho původu, je kardinální a nutnou otázkou počáteční stav. Biblická zpráva odpověď nedává, neboť to není v její kompetenci, protože odkazuje na vertikální dimenzi problému. Jediné, co lze s jistotou konstatovat, že ani empirické vědy k dostatečně přijatelnému vysvětlení nevedou, ukazují však na dimenzi horizontální. Jinými slovy na základě předchozího lze vyslovit hypotézu existence určitého bodu, který odpovídá stvoření člověka, jak je podán v Písmu a neodporuje vědeckým výzkumům na poli biologie, genetiky, paleontologie a dalších empirických věd. Z druhé strany existuje bod, který odpovídá závěrům o fyzické jednotě lidstva a neodporuje teologii stvoření.

3.1.5 Stáří lidstva

V předchozím tématu jsme se zabývali otázkou fyzické jednoty lidstva nepřímými teologickými důkazy. Přístup *Anthropologie* k otázce stáří lidstva je důsledně biblický a dospívá ke stanovení stáří lidstva kolem 6 000 let.⁴⁰³ Profesor Pospíšil uvádí, že jiný soudobý teolog Jan Procházka konstatuje na rozdíl výše uvedeného, že „*Bible nám neumožňuje stanovit stáří lidstva na zemi a že věda zatím na tuto otázku nedokázala dát uspokojivou odpověď.*“⁴⁰⁴ *Anthropologie* stojí při řešení tohoto tématu na pozici jisté formy fundamentalismu, když hodnotí výsledky empirických výzkumů v oblasti archeologie, paleontologie, a geologie, což lze pochopit v kontextu atmosféry doby.⁴⁰⁵

Ve své diskusi nad problematikou stáří lidstva předkládá letopočty, které odvozuje z mytologie národů o potopě jako předělu epochy hříchu (Egypt, Babylon, Indie, Čína, Mexiko). Otázce stáří lidstva se věnují i genetické metody výzkumů mitochondriální DNA (mtDNA). Na jejich základě jsou podávány různé hypotézy o stáří lidstva. Peter

⁴⁰³ „Za těmi příčinami jest věta na jisto postavena, že člověčenstvo okolo 6000 let na světě bytuje, a že jest proti pravdě stáří člověčenstva přes věk tento zveličovati.“ Srov. Lenz, str. 62.

⁴⁰⁴ Srov. Pospíšil, Ctirad, Václav. *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost*. Str. 254.

⁴⁰⁵ „Jestliže se di minorum gentium jako Vogt a jeho přátelé dovolávají učenců v otázce o stáří člověčenstva, aby mohli říci: že neuprositelná věda toho žádá, abychom Mojžíšovu zprávu o stáří člověčenstva zavrhlí a uvěřili nerozumným dedukcím jisté části geologů, palaeontologů atd., tož odmítáme neuprositelnou tu vědu, ana jako sultánka Secharasada vypravuje bajky, jako jsme odmítli báječné výpočty Egyptanů, Indů, Babyloňanů a Číňanů. Odmítáme přičarované toto stáří člověčenstva, neboť národové sami je zamítají.“ Srov. Lenz, str. 61.

Forster v článku *Ice Ages and the mitochondrial DNA chronology of human dispersals: a review*⁴⁰⁶ podává přehled založený na této metodě a související s problematikou ve vztahu k hypotézám o migraci člověka a datace jednotlivých etap. Upozorňuje především na nebezpečí chyb při interpretaci výsledků této metody, které mohou vést k nesprávným závěrům při snaze o určení stáří lidstva, a upozorňuje na odhad, který uvádí některé práce cca 6 000 let.⁴⁰⁷ Musíme upozornit, že *Anthropologie* vychází z genealogických výpočtů na základě biblických informací. Jak je vidět nejen diskuse o fyzické jednotě lidstva, ale i o jeho stáří jsou na poli přírodovědeckého výzkumu stále živé. Zřejmě nás čeká epocha zápasu nikoli mezi teologicko - antropologickým vysvětlením otázek o člověku na jedné straně a přírodovědnou interpretací lidské skutečnosti na straně druhé, ale spíše další validace interpretací výsledků výzkumů přírodních věd. Za výše popsané situace lze pouze formulovat hypotézu o předpokladu konvergence k zatím blíže nespecifikovatelnému řešení, které s vysokou mírou pravděpodobnosti leží někde uvnitř takto definovaného intervalu.

3.1.6 Shrnutí

V současné době je téma původu a stvoření člověka nejdynamičtěji se rozvíjející součástí křesťanské antropologie. Nejen analýzy *Anthropologie*, ale i z atmosféry teologického a přírodovědného střetu 19. a 20. století můžeme říci, že v této době rozvoj křesťanské antropologie podstatně akceleruje. Jistě s ním souvisí hluboké změny a pokrok v poznání přírodních věd. Tato problematika má vliv a přesah nejen v oblasti filozofické a teologické, ale i sociální. Prakticky současně s rozvojem poznání a ekonomické aktivity člověka vznikají hluboké společenské přeměny, na něž musí církve reagovat. Tyto změny zpětně ovlivňují postoj k tématům člověka i společnosti v hermeneutickém kruhu.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ FORSTER, Peter. *Ice Ages and the mitochondrial DNA chronology of human dispersals: a review*. London: The Royal Society, Philosophical Transactions: Biological Sciences, Vol. 359, No. 1442. 2004. Dostupné z: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1693320/pdf/15101581.pdf>

⁴⁰⁷ Jde o hypotézu, která pracuje s odhadem stáří lidstva v horizontu cca 6 000 let. V této souvislosti studie upozorňuje na problémy, které plynou z odlišností jednotlivých typů mutací a které mohou vést k takovým interpretacím, jež pokládá za nepravděpodobné. Původ člověka lokalizuje v Africe, přičemž se dokládá možnost dvou vln migrace, z nichž první, která zanechává fosilní stopu v Gruzii (Dmanisi) a na Jávě se odhaduje před cca 2 miliony let. Druhá vlna je datovaná cca před 100 tis. lety. Zde již na základě výzkumů mtDNA ukazuje na splnutí mateřských linií předků v jedné „mitochondriální Evě“ narozené před cca 130 000 lety v Jižní nebo Východní Africe. Což se shoduje s výše uvedeným.

⁴⁰⁸ Jeho středem je biblická zpráva o původu člověka a její exegeze. Na to je nutné nezapomínat. Pokud se tedy jedná o střed, musí být a je nezávislý. Prakticky současně církve formuluje své sociální učení, jehož fundamentem je právě křesťanská antropologie.

Dnes musí předmět křesťanské antropologie reagovat na výsledky výzkumů v daleko větším počtu oborů než v době vzniku práce, z níž vycházíme. Jde zejména o kosmologii, paleontologii, genetiku, archeologii a řadu dalších. Troufáme si však zmínit i ryze současné obory jako kybernetiku a umělou inteligenci, které do předmětu našeho zájmu již zasahují, nebo brzy zasahovat budou. Nikoli proto, že bychom se chtěli pouštět do experimentů, ale proto, abychom upozornili na nové dynamicky se rozvíjející oblasti lidského poznání. O to více je třeba mít na paměti uplatnění hermeneutického přístupu, který jsme analyzovali v první části. Jestliže je něco v této oblasti jisté, potom je to skutečnost neustálých změn a nových objevů a jejich interpretací.⁴⁰⁹ Zde je úkolem křesťanské antropologie jejich zhodnocení a hledání vysvětlení na základě pravd, na nichž je křesťanství založeno.

Podívejme se na okolnosti, které ovlivnily pohled církve na problematiku původu člověka a rozvoje poznání. Teologická bádání již v průběhu 19. století poněkud předbílala pozici církve, a představy o původu člověka se nacházely v poměrně širokém názorovém pásmu,⁴¹⁰ které nebyly vždy z pozice církve přijímány s otevřenou náručí. S rozvojem poznání a nutností reflexe církevních postojů ve vztahu k jeho nesporným výsledkům souvisí také první kroky k reformulaci pozice církve. Jde o výroky Magisteria z roku 1909 a 1950.⁴¹¹ Dokument Papežské biblické komise stanovil, že Bible neobsahuje pojednání, které by odpovídalo vědecké terminologii a tedy ji tam ani nelze hledat. Navíc byla teologii dána určitá volnost k bádání za podmínky respektování pravidel analogie víry.⁴¹² Encyklika *Humani generis* již umožňuje (nezakazuje) bádání

⁴⁰⁹ Právě při analýze a interpretaci řady objevů, které jsou z oblasti kosmologie, fyziky, astronomie a biologie dochází ke vzniku nových pohledů na širší kontext původu člověka. Jde o vyhraněně specifické podmínky pro možnost vzniku a udržení života na zemi, které Dr. Krumpolc uvádí jako pozoruhodné pro Zemi, sluneční soustavu a vesmír. Srov. KRUMPOLC, Eduard. *Antropický princip v dialogu mezi přírodními vědami, filozofií a teologií*. Str. 22-29.

⁴¹⁰ Prof. Pospíšil je toho názoru, že v teologických kruzích, které byly blízké pojetí Antonína Lenze, již nešlo o fundamentalistický doslovný výklad textu úvodních kapitol Genesis, ale spíše o tezi o nenahodilém vzniku lidského těla zásahem Stvořitele. Srov. POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost*. Str. 249-250. Na druhé straně spektra bychom mohli uvést představy o vývojové cestě, jak ji formuloval Mivart nebo Braun. Viz dále. Je zřejmé, že impuls k tomuto teologickému pohybu dal vývoj na mnoha frontách přírodovědeckého i filozofického poznání. Bylo tedy otázkou času, kdy se církev k bouřlivému vývoji vyjádří.

⁴¹¹ Prvním je dokument Papežské biblické komise „*O historickém charakteru tří prvních kapitol Genese*“ Srov. tamtéž, str. 312. Druhým je encyklika *Humani Generis* Pia XII. z 12. 8. 1950. Srov. tamtéž, str. 315.

⁴¹² Srov. tamtéž, str. 313.

o vzniku a původu lidského těla za podmínky vyváženosti, umírněnosti a serióznosti.⁴¹³ Pro ono trpělivé čekání je charakteristická cesta syntézy obrovské sumy vědění a spolupráce mnoha oborů na její správné interpretaci.

Z výše uvedeného je zřejmé, že na pokroku odhalování tajemství původu a podstaty člověka se podílí vědecké bádání.⁴¹⁴ V této souvislosti z našich analýz vyplynulo, že na tomto poli se střetávají ony tři kompetenční obory. Cestou není nesmiřitelný boj, ale spíše vyjasnění kompetencí⁴¹⁵ a vzájemný respekt. Na poli přírodních věd jde o to, jakým způsobem bude řešena níže zmíněná hypotéza ontologického skoku. Přes všechny úspěchy vědeckého bádání jsou stále **nevyřešené otázky vztahu těla, duše a myslí.**⁴¹⁶ Stejně tak jsou nevyřešené a neobjasněné „počáteční“ kosmologické podmínky a jedinečnost, zvláštnost a postavení člověka uprostřed vesmíru.⁴¹⁷ V neposlední řadě narážíme dnes na závažné otázky etického charakteru, jejichž řešení se nutně opírá o poznání původem v předmětu křesťanské antropologie. Jestliže by tato opora neexistovala, nelze dohlédnout důsledky, které by to pro život člověka přineslo. To jsou některé oblasti, které v tázání se po původu a podstatě člověka v rámci celého antropologického spektra čekají na své řešení. V této oblasti je role křesťanské antropologie nejvíce obtížná, neboť se na tomto poli nejvíce dotýká profánní sféry života. Je nejvíce povolána ovlivňovat mínění a sebeuvědomění člověka, je komplexní cestou člověka k sobě samému. Je nejvíce srozumitelná a zároveň tajemná.

3.2 Fyzická přirozenost člověka

Zatímco v předchozích úvahách se jedná spíše o snahu vyrovnat se s empirickým poznáním a uplatnit biblický náhled prehistorie lidstva, přistupujeme v této části k řešení otázek filozoficko-teologických. Uvedeme nejdříve shrnutí katolického učení, jenž se v *Anthropologii* opírá o pasáže z Písma a Otců.

a) lidská přirozenost se skládá z duše a těla

⁴¹³ Prof. Pospíšil k tomu uvádí: „Zastávat Mivartovu tezi je tedy podle papeže kolem roku 1950 zcela přípustné, nikdo za to nesmí být ostrakován, zároveň se ale jedná o možnost, na jejíž definitivní potvrzení ze strany paleoantropologie je třeba trpělivě čekat...“ Srov. tamtéž, str. 316-317.

⁴¹⁴ „Věda však není schopna sama od sebe poskytnout úplně porozumění fenoménu člověka.“ Srov. KRUMPOLC, Eduard. *Antropický princip v dialogu mezi přírodními vědami, filozofií a teologií*. Str. 166.

⁴¹⁵ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Zápolení o naději a lidskou důstojnost*. Str. 318-319.

⁴¹⁶ Srov. KRUMPOLC, Eduard. *Antropický princip v dialogu mezi přírodními vědami, filozofií a teologií*. Str. 166. Srov. také POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost*. Str. 348-354

⁴¹⁷ Srov. KRUMPOLC, Eduard. *Antropický princip v dialogu mezi přírodními vědami, filozofií a teologií*. Str. 167.

i) přirozenost člověka je jedna a společná, stvořená ze dvou částí – těla a duše.⁴¹⁸ Jednota těla a duše je podstatná. Lidská přirozenost tedy spočívá v životě, který se uskutečňuje ve spojení duše a těla.⁴¹⁹

ii) tělo je v lidské přirozenosti principem hmotným. Duše je principem oživujícím. Oba principy jsou stvořeny Bohem. **Po smrti se oba principy navrací k původu svého stvoření.** Stav duše po smrti spočívá v oddělení duše od těla a její návrat k Bohu a stav těla jako návrat do země.⁴²⁰

b) rozumová duše je bezprostředně oživující formou svou podstatou.

Přitom se důsledně odmítá dualismus duše – tělo, jako dvou samostatných substancí lidské přirozenosti. Jedině spojením duše a těla v jednom může člověk dospět k životu. Odmítá se dále trichotomismus, který nalézá v lidské přirozenosti složky tři – duchovou, psychickou a hylickou.⁴²¹

Výroky Otců rozvíjí a upřesňují různé aspekty církevní nauky. Řehoř z Nazianzu vidí člověka jako „smíšení“ dvou protivných částí, viditelné a neviditelné. Podle Augustina k podstatě lidské již nic jiného nenáleží. Řehoř Veliký je toho názoru, že Bůh stvořil tři oživující duchy. První z nich je duch „nezakrytý tělem“ - duch andělů. Zbývající jsou spojeni tělem - „zakrytí“ – ale jeden z nich s tělem neumírá, druhý z nich ano.

Nesmrtelný duch v nás je jediným principem v lidské přirozenosti životným a tedy i principem života duchového, psychického i vegetativního.⁴²² Odmítá se teorie Güntherovy školy,⁴²³ která tvrdí, že tělesný život má svůj vlastní oživující princip v životě senzitivním. Naopak *Anthropologie* ukazuje, že senzitivní život má princip v duchovním, který je oživujícím principem v celé lidské přirozenosti.

Úvahou samotného Boha o stvoření člověka v Gn 1, 26 podtrhuje Písmo mimořádnost události.⁴²⁴ Z Písma též přímo plyne rozdílný postup stvoření zvířat, která jsou stvořena ze země najednou i se svou senzitivní duší, kdežto tělu člověka vzatému

⁴¹⁸ Srov. Lenz, str. 66

⁴¹⁹ „A jakož popisuje písmo lidskou přirozenost, jako spojbu duše a těla v původu člověka; tak se i děje, kdež se činí zmínka o smrti.“ Srov. tamtéž.

⁴²⁰ Srov. Gn 2,7.

⁴²¹ Srov. Lenz, str. 63

⁴²² Srov. Lenz, str. 69.

⁴²³ Günther Anton, filozof náboženství. (* 1783 Lindava; † 1863 Wien), *Vorschule zur spekulativen Theologie.*, 1828. Podle zmiňované školy není možno, aby v člověku byl jediný princip, anť prý jest život duchový a tělesný od sebe podstatně rozdílný.

⁴²⁴ „Bůh, prve než byl člověka stvořil, jako v potaz, sám s sebou všed, o účelu stvoření člověka takto dí ...“ srov. tamtéž, str. 70 viz dále Gn 1, 26. O tomto místě se vedou diskuse, zda ukazuje k trojiční podstatě Boha.

ze země duši vdechuje Bůh sám. Jde o význam slova „vdechuje.“⁴²⁵ Na základě zprávy o úkolu, který člověk od Boha dostává, jenž předpokládá znalost přírody, aby ji mohl spravovat a ovládnout jako dar od Boha, vyvozuje, že musí jít o duši rozumovou. Rozumová duše je jediným oživujícím principem stvoření člověka.⁴²⁶ Zároveň musí mít i vlastnost nesmrtelnosti.

V *Anthropologii* je uvedena kritika Güntherovy školy, která operovala s myšlenkou určité potenciality života v hmotě, která do ní byla Bohem na počátku vložena.⁴²⁷ Tento přístup mimoděk vyjadřuje a reprezentuje napětí mezi empirickým poznáním a pozicí víry a teologie. Tomu nasvědčují různé pokusy o řešení vztahu empirického faktu evoluce a učení Magisteria s ohledem na diskusi v souvislosti s tezemi St. George Jacksona Mivarta a Alexandra Brauna.⁴²⁸ Mivart, který studoval evolucionistické teorie, představil tezi, že lidské tělo je produktem evoluce. Vznik člověka podle něj byl způsoben až zásahem stvořitele. Braun tento přístup rozvinul ve více stupních ústrojných mezi zemí a člověkem. Podle něj oživující duch Boží neproniká pouze člověka, ale vane vši přírodou a všemi stupni jejího vývoje. *Anthropologie* stojí důsledně v opozici proti jakékoli možnosti dualismu⁴²⁹ a z Mivartovy i Braunovy teze

⁴²⁵ Lenz uvádí doslovný překlad příslušné pasáže Písma Gn 2,7: „*Uzpůsobil Hospodin Bůh člověka z prachu zemského — prach ze země, vdechl do obličejce jeho dchnutí života a byl člověk duší živou*“ Srov. Lenz, str. 69.

⁴²⁶ „*Duše tedy, již se stal člověk bytostí živou, nebyla „psyche“ na způsob psychy zvířecí, alebrž byla to duše rozumová.*“ Srov. Lenz, str. 70.

⁴²⁷ Srov. tamtéž, str. 71. Lenz se k ní staví velmi kriticky. Avšak je opět na teologických a filozofických úvahách, jak bude problém řešen a jak postoupí poznání v oblasti výzkumů o podmínkách a procesu vzniku organických látek a evoluce živých organismů. Lenzův postoj je pochopitelný a je dobově podmíněn, vždyť v církvi se v jeho době teprve probouzela možnost zhodnocení a interpretace přírodovědných výzkumů z teologického pohledu. Viz následující poznámka. Jedná se zcela jistě opět o proces postupu k pravdě dvěma cestami, cestou víry a empirického poznání, nebo spíše cestou empirického poznání ve světle víry.

⁴²⁸ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2017, 1. vydání. 414 s. ISBN 978-80-246-3441-8. Str. 191nn: St. George Jackson Mivart (*1827 Londýn † 1900 Londýn). Str. 191nn. Tamtéž, str. 211nn: Alexander Braun (*1805 Regensburg † 1877). Prof. Pospíšil zde široce diskutuje právě problematiku vztahu teologického přístupu k rozvoji evolučních teorií a výzkumů přírodních věd.

⁴²⁹ Srov. Lenz, str. 72-113: Lenz v tomto oddíle odkazuje na další části SZ, NZ, Otců, scholastiku a závěry církevních sněmů a využívá je k podpoře své polemiky s učením Güntherovy školy, které je pro něj modelem odklonu od věrouky církve. Nejde jen o prohloubení Lenzova důkazního materiálu proti Güntherovi, ale je zde podán solidní přehled učení napříč epochami o vztahu těla a duše, vývoje a zpřesňování katolického učení na tomto poli. Lenz zde ukazuje, že ani Novozákonní přístupy resp. přístupy Otců na východě s pojmy $\sigma\mu\alpha$, $\sigma\alpha\rho\zeta$, $\psi\upsilon\chi\eta$ a $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ i na západě, kde Otcové používají pojmy corpus, anima a spiritus, nejsou v rozporu s církevní dichotomií, neboť nejde o dva různé principy ale jeden a tentýž duchovní princip oživující tělo, který Lenz označuje pojmem rozumová duše a který má tři duševní mohutnosti: vegetativní, senzitivní a rozumovou. Srov. str. 109. Lenz podotýká, že v případě Otců jde až o epochy, kdy bylo zapotřebí vyrovnat se s heresemi, jako apollinarismus, manicheismus, gnosticismus a pelagianismus o přirozenosti člověka a Ježíše Krista. Pod pojmem $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ rozumí

dualismus přeci jen lehce plyne.⁴³⁰ *Anthropologie* tyto dva přístupy nezmiňuje. Jak ukazuje prof. Pospíšil je nadále otázkou dalšího vývoje bádání, jakým směrem se bude objasňování tajemství stvoření člověka ubírat.⁴³¹

Nyní shrneme ještě přehled výsledků církevních sněmů, které zabývají otázkami vztahu těla a duše jako stavebních prvků lidské přirozenosti, jak je zpracovává *Anthropologie*.⁴³² Nejdříve představuje výroky sněmů,⁴³³ které o charakteru lidské přirozenosti svědčí nepřímo na pozadí kritiky Apollinarismu, který tvrdil, že Boží Syn na sebe vzal tělo oduševnělé nikoli duší rozumovou ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$), ale duší nerozumovou ($\psi\upsilon\chi\eta$), přičemž principem rozumnosti těla Páně je $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ sám. Odtud by plynulo, že $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ na sebe nepřijal plnou lidskou přirozenost,⁴³⁴ ale pouze tělo, které bylo oživené „psychou“ - $\sigma\alpha\rho\zeta$. Zmíněné koncily však shodně učí, že tělo Páně bylo oživeno duší rozumovou. Výroky těchto koncilů jsou shrnuty takto: „*církev katolická jimi vyřkla, že člověcká přirozenost v Kristu Pánu ze dvou pouze částí se skládá, z těla a z duše rozumové, již bylo oživeno tělo.*“⁴³⁵ Odtud, na základě christologické analýzy, plyne nepřímo, že lidská přirozenost je složena z těla a rozumové duše, která je oživuje.

Na dalších sněmech,⁴³⁶ byla již řešena otázka lidské přirozenosti přímo. V období, které je rámcově určeno těmito sněmy se podrobně diskutuje vývoj mínění církve. My se omezíme na shrnutí, které směřuje k řešení otázky lidské přirozenosti a je vyjádřené článkem víry: „...*duše rozumová jest bezprostřednou a podstatnou formou těla lidského*

východní Otcové (Justin, Irenej) ducha Božího, který vše oživuje. Člověk je smíšením duše, která pojímá Ducha Otcova a těla. Takto se vylitím Ducha stává člověk bytostí duchovní a dokonalou. (Srov. str. 81). Sv. Basil přikládá jedné duši dvě charakteristiky – rozum a sílu (vegetativní a senzitivní) oživující tělo. (srov. str. 85). Podobný náhled prokazuje Lenz i u Otců západních (Tertulián, Augustin). Západní Otcové vidí možnost uskutečnění vegetativní a senzitivní síly pouze ve spojení duše a těla, které je schopné předat duši tělesné věci tělesnými nástroji (srov. str. 88). Vrchol řešení těchto otázek připisuje sv. Tomáši Akvinskému. Podle něj je lidská přirozenost složena z duše a těla, ale nikoli jako smíchanina, ale jako jedna přirozenost, v níž je duše formou, principem, který tělo oživuje. Více duší by znamenalo porušení této jednoty lidské přirozenosti! Má-li duše sílu vegetativní a senzitivní, nemůže je aktualizovat, jen ve spojení s tělem, neboť v samotné duši existují pouze v možnosti (srov. str. 93).

⁴³⁰ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost*, str. 214. prof. Pospíšil hovoří o výhodách i nevýhodách obou řešení. Odtud plyne, že problém „stvoření člověka evoluční cestou“ ať již je formulována jakákoli varianta tohoto spojení, je nadále otevřený.

⁴³¹ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost*, str. 335nn

⁴³² Srov. Lenz, str. 95-113.

⁴³³ Efeský, Chalcedonský, Cařihradský (II. a III.)

⁴³⁴ Za podmínky, že lidskou přirozeností je tělo, které oživuje rozumová duše a která je tak v této přirozenosti podstatou přítomná. Tuto poznámku uvádíme z toho důvodu, že vyplývá z předchozí Lenzovy analýzy lidské přirozenosti. Prostou úvahou lze dojít k závěru, že pokud by lidská přirozenost nebyla oživena rozumovou duší, ale jen senzitivní, docházíme ke sporu s empirickým pozorováním samotného člověka. Lidská přirozenost by tak musela mít jistou rozumovou nadstavbu, která by nebyla v člověku ontologicky ukotvena.

⁴³⁵ Srov. tamtéž, str. 99.

⁴³⁶ Cařihradský IV., Viennský a Lateránský V.

*a sice ‚per se‘ a podstatou svou, ač není vyjádřeno: že by byla duše rozumová bezprostředním principem jeho životným.*⁴³⁷

Všímá si také soteriologických důsledků jiného uspořádání lidské přirozenosti ve vztahu těla, rozumové duše a oživujícího principu. Pokud by oživujícím principem Kristovy lidské přirozenosti byla pouze psýché (jak tvrdil Apollinarius), nemohla by být spasena rozumová duše člověka jako podstatná část lidské přirozenosti, oživující tělesný princip a nositelka myšlení a svobodné volby. Pokud by duše rozumová nebyla podstatným oživujícím principem těla, nemohla by nést, jakožto nositel myšlení a svobodné volby, odpovědnost za jeho skutky.⁴³⁸ Stejně je zapotřebí uvažovat i o dostičinění, které nastává, je-li činěno svobodnou vůlí na základě svobodné volby. Otázka spasení rozumové duše tak souvisí s důkazem podstaty lidské přirozenosti. Kristus přišel, aby spasil člověka – tedy tělo i duši.⁴³⁹

Zmiňme ještě jedno upřesnění, které se nám jeví jako žádoucí k pochopení vztahu duše a těla v jedné přirozenosti. *Anthropologie* hovoří o rozdílné podstatě duše a těla, které tvoří jednu lidskou přirozenost. V dokumentu MTK *O některých aktuálních otázkách eschatologie* uvádí prof. Pospíšil termín, který podle našeho názoru vystihuje dynamiku spojení těchto dvou rozdílných podstat v jejich nikoli dualismu, ale v „polaritě“. Tento termín umožňuje zbavit se dualismu, který prakticky vylučuje.⁴⁴⁰ Upozorňuje však na učení katolické církve o nesmrtnosti lidské duše, které může k dualistickému pohledu vést. Upozorňuje také na možnou kolizi s eschatologií vzkříšení a ukazuje, že stav oddělení jednoho pólu lidské přirozenosti je důsledek hříchu a není v souladu s původním Božím záměrem. Druhým pojmem, který označuje vztah těla a duše v lidské přirozenosti je „dualita.“ Žádný z těchto dvou pojmů, kterými vztah duše a těla označuje, nelze odmítnout. Je však třeba mít na zřeteli, že nemusí

⁴³⁷ Srov. Lenz, str. 112. Lenz k tomu podotýká, že je učení o oživujícím principu ve výroku již obsaženo.

⁴³⁸ Srov. Lenz, str. 113-115.

⁴³⁹ „...Kristus Pán podle celého svého člověčenství, kteréž bylo principium, quo, za nás dostičinil a nám zásluh vydobyl, tedy podle duše i těla za nás trpěl, za nás dostičinil a nás vykoupil. Vždyť právě proto, že k jednomu druhu, k jednomu lidskému pokolení náležíme, z Adama pocházejíce, měli jsme všichni účastí způsobem tajnostným v hříchu prvotném,... vykoupil nás ‚podle těla i duše‘,....i přírodu fysickou, pokud i ona s tělem naším v spojení jsouc klatbou hříchu — nikoliv hříchem — uchváčena byla.“ Srov. tamtéž, str. 116-117.

⁴⁴⁰ Srov. MTK. *O některých aktuálních otázkách eschatologie*. Přeložil Ctirad Václav POSPÍŠIL. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008, 103 s. Hlas Velehradu. ISBN 9788074120046. Str. 8-9.

nevystihovat úplnou podstatu zkoumaného vztahu. Prof. Pospíšil zmiňuje ještě Boethiovu⁴⁴¹ definici, která označuje lidskou přirozenost jako duchovně-tělesnou.⁴⁴²

Povšimneme si ještě jednoho výroku v *Anthropologii*: „*Fysické spojení těla a duše rozumové, dvou těch to od sebe rozdílných podstat, v jednu přirozenost lidskou, jest tajemstvím řádu přirozeného, a plně a dokonale se nerozluští ani na základě dichotomie církevní, ani na základě dualismu...*“⁴⁴³ Ono spojení duše s tělem umožňují mohutnosti duše – duchové a „*in virtute*“ senzitivní a vegetativní. Tyto vlastnosti uschopňují lidskou duši, aby z vůle Boží ve spojení s tělem tvořila lidskou přirozenost. Máme za to, že právě na tomto poli je zapotřebí řešit výše naznačený problém konvergence poznání empirického a teologického o původu člověka a jeho přirozenosti. Jde, o tajemství, v němž je skryto pochopení lidské přirozenosti a jak bylo zmíněno výše i pochopení smyslu lidské existence. Jak již bylo uvedeno výše, v souladu s názorem církve se duše rozumovou považuje za princip funkcí senzitivních i vegetativních a odmítá se dualismus v tom smyslu, že v lidské přirozenosti nejsou přítomny dva principy rozdílné pro rozumové (volní a svobodné) jednání a jednání senzitivní. Je nyní dobré položit otázku jak je to se senzitivním jednáním u zvířat. *Anthropologie* považuje za princip tohoto jednání zvířecí psýché. Odtud vyplývá i disjunktní rozdílnost principů senzitivního jednání u člověka a zvířete.⁴⁴⁴ Tento fakt může mít důsledek pro další vývoj teologické reflexe poznatků přírodních věd a zejména nalezení teologických východisek pro objasnění evoluční cesty stvoření člověka. Na jednu stranu totiž ukazuje někam k ontologickému skoku, na druhou stranu jej popírá.

Z dosavadních zkušeností z výuky předmětu vyplývá, že tento problém, totiž problém diference duše člověka a „duše“ zvířete je středobodem velkých diskusí se studenty. Studenti ve velké většině používají empirické roviny k náhledu, který vede k praktickému setření rozdílu duše člověka a „duše“ zvířete co do podstaty. Zbývá jen rozdíl funkcionální. Tento pohled může mít dalekosáhlé důsledky pro další vývoj chápání důstojnosti a hodnoty lidské osoby a jejího života. Proto je kardinálním úkolem předmětu nalezení systematického výkladu, který by srozumitelně vyložil základní témata, která dělají člověka člověkem. Na jeho řešení závisí správné porozumění

⁴⁴¹ Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius (* asi 480 Řím nebo u Říma – 25. 10. 524/525 Pavia) křesťanský teolog a filosof, někdy označovaný jako „*poslední Říman*“ a zároveň první filosof středověku.

⁴⁴² Srov. tamtéž, str. 10.

⁴⁴³ Srov. Lenz, str. 117.

⁴⁴⁴ Srov. tamtéž, str. 122-123.

člověka sobě samému, jeho hodnotová orientace. S tím souvisí i fakt, že je všeobecně přijímána a jakoby srozumitelná teorie evoluce člověka v její čistě materialistické podobě. Chybí zamyšlení se nad opravdovou podstatou a důsledky nesprávného řešení tohoto problému. Máme za to, že cesta k řešení problému ještě není dostatečně na úrovni přírodovědného bádání připravena. Domníváme se, že na úrovni teologické je situace daleko příznivější. Jistě k tomu přispívá odstranění určité rigidnosti církevního postoje a zejména vyšší míra syntézy výsledků bádání různých teologických disciplín.

3.2.1 Povaha lidské duše

Otázka povahy lidské duše náleží dalším ze stěžejních témat křesťanské antropologie, resp. celé teologie o sobě i ve vztahu k výpovědi o podstatě člověka ve spektru přírodovědeckého poznání. Jeho řešení ovlivňuje porozumění všem následným tématům předmětu. Budeme v tomto tématu opět držet výkladu dle *Anthropologie*⁴⁴⁵ a doplníme o některé nové pohledy, zejména dokumentu MTK. O některých aktuálních otázkách eschatologie.⁴⁴⁶

Na úvod nejprve zmiňme důsledek existence duše, jako oživujícího principu těla. Tato vlastnost s sebou nese podstatný důsledek ve vztahu ke Stvořiteli. Je totiž nositelem vztahového „Já“ a tento vztah k Otci v Synu a Duchu Svatém trvá vzhledem k nesmrtelnosti duše i po smrti těla.⁴⁴⁷

- a) **Duše je nehmotná a jednoduchá.** Tezi o duši nehmotné a jednoduché⁴⁴⁸ doplňuje řadou odkazů z Písma Nového i Starého zákona a komentářů Otců.⁴⁴⁹ Shrnuje také učení scholastiků v čele s Tomášem Akvinským a učení koncilů.⁴⁵⁰ Z Tomášova učení doplňuje tezi o subsistenci nehmotné duše, neboť má schopnost působení o sobě.⁴⁵¹

Pro nás jsou důležité důvody, které vedou k tvrzení o nehmotnosti a nesloženosti lidské duše. Ty spočívají v rozumové působnosti duše, která se nese v pojmech,

⁴⁴⁵ Srov. tamtéž, str. 127.

⁴⁴⁶ MTK. *O některých aktuálních otázkách eschatologie*. Přeložil Ctirad Václav POSPÍŠIL. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008, 103 s. Hlas Velehradu. ISBN 9788074120046.

⁴⁴⁷ Srov. tamtéž, str. 11.

⁴⁴⁸ „...proto jest i duše lidská jsouc duchová i jednoduchá bytost'. Tatáž pravda vychází najevo i z toho, že podle písma Božího jest člověk, zvláště duše lidská podle obrazu Božího stvořena, neboť právě v duchové povaze duše naší jeví se obraz Boží v nás.“ Srov. Lenz, str. 129. Srov. také *Katechismus katolické církve*, české vydání. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. 1702-1703.

⁴⁴⁹ Srov. Lenz, Str. 129-130. např. sv. Augustin, sv. Hillarius, sv. Jan Zlatoústý a další.

⁴⁵⁰ IV Lateránský, V. Lateránský.

⁴⁵¹ Srov. Lenz, str. 131. Srov. též čl. 2.2.1.

univerzálních a poznávání pravd, které jsou mimo tělesný řád, z něhož prostřednictvím smyslů přijímá podněty a poznatky. Nesloženost duše plyne z charakteru úsudků o více pojmech, které nemohou být složené.⁴⁵² Nehmotnost a nesloženost plyne také ze sebevědomí.⁴⁵³ Důležitá je i teze, která poukazuje na fyziologický jev neustálé přeměny a obměny těla, proti níž klade stálost lidského sebevědomí. Tato stálost prokazuje jeho nehmotnost a jednoduchost. Podstatným prvkem je tvrzení, že duše je odlišná od hmoty hrubé i *subtilné*. Tímto pojmem označuje projevy hmoty ve formě elektřiny, magnetismu a vůbec fyzikálních sil.⁴⁵⁴

Dotýká se zajímavého jevu, který jsme dnes schopni identifikovat a dokonce měřit. Jde o schopnost měření mozkové aktivity, tedy hmotné projevy nehmotné duše. Dobová *Anthropologie* je přesvědčena, že lidská duše nemá s hmotou nic společného, avšak jen o málo pozdější, ale nikoli nedávný technický pokrok nám dává informaci jinou, alespoň o souvislosti duševních aktivit s projevy subtilní hmoty. Vzniká otázka - vzpomeňme na předchozí kapitoly o přirozenosti člověka - nedostáváme se analogicky do podobného problému?⁴⁵⁵ Chceme-li zůstat nadále na poli teologie, musíme pro tento okamžik ponechat otázku otevřenou.

b) **Duše je duchová bytost.**⁴⁵⁶ Východiskem jsou opět odkazy na Písmo, výroky Otců a církevní sněmy. Důvody pro duchovou charakteristiku duše uvedené výše rozvíjí na základě schopnosti duše poznávat, přemýšlet, uspořádávat a činit úsudky a vědecké systémy. Duše má též schopnost rozlišení pravdy a nepravdy, norem dobra a krásy a to bez rozdílů národů. Platónský pojem ideje identifikuje s formami, které jsou nedosažitelné pro smysly. Kromě těchto forem poznání, je duše schopná i poznání příčin věcí, pramenů pravdy a bytosti Boží⁴⁵⁷. K tomu připojuje, že je duši vrozená idea dobra a pravdy, je obdařena vůlí

⁴⁵² „...Kdybychom pojmu těch do pouhého nedělitelného úkonu rozumového vtěsnati nemohli, tož by nebylo možno, abychom učinili výrok...“ Srov. tamtéž str. 133.

⁴⁵³ „...přiznávají materialisté, zejména Virchow i Vogt, že na základě pouhé hmoty jest sebevědomí nepochopitelné.“ Srov. tamtéž str. 34.

⁴⁵⁴ Srov. tamtéž str. 136.

⁴⁵⁵ v praxi se pravidelně setkáváme v diskusích se studenty, zvláště s těmi technologicky zaměřenými, že na tuto svou zkušenost a znalost poukazují a žádají vysvětlení, resp. považují ji za důkaz hmotné podstaty duše. Ba co víc, dostáváme se i ke schopnosti člověka modelovat jistou formu umělé inteligence.

⁴⁵⁶ Srov. Lenz, str. 137.

⁴⁵⁷ „Pravdy však tyto jsou smyslům nepřístupné, nadsmyslné a pouze rozumu dostižitelné, a proto jest nad veškeru pochybnost jisto, že duše lidská jest bytosť duchová“. Srov. tamtéž, str. 138. Srov. též KKC 1704, 1706.

a svobodou.⁴⁵⁸ Svobodu a řeč připojuje též jako důkazy duchové podstaty lidské duše. Základní charakteristikou, kterou zdůrazňuje v diskusi proti materialistům, kteří tvrdí, že principem duševních aktivit člověka je mozek, je její jednoduchost.⁴⁵⁹ Pokud se snaží odmítnout mozek jako princip vegetativních, senzitivních i myšlenkových úkonů: „*kdyby mozek byl principem myšlenky, řídila by se povaha nebo i velikost' rozumnosti bud', že podle absolutné váhy mozku anebo podle relativné, ale toho není! Majít' zajisté volové větší absolutnou váhu mozku a slonové atd. nežli člověk,*“⁴⁶⁰ dopouští se určité zbrklosti. Přes logické závěry o charakteru lidské duše, které se opírají o tvrzení Písma a které jsou v souladu s předloženými články Katechismu, jsou právě uvedené vývody nepodložené, neboť jsou příliš zjednodušující i ve světle úrovně poznání doby.

V souvislosti se třemi mohutnostmi lidské duše, srovnává *Anthropologie* schopnosti člověka a zvířete. Omezíme se jen na krátký přehled jevů, které diskutuje a které jsou obecně známými nositeli rozdílů mezi člověkem a zvířetem: myšlení, řeč, schopnost umění, idea krásy, dobra, práva, ctnosti a vědomá socialita.⁴⁶¹

c) Duše je nesmrtelná

- duše po smrti a oddělení se od těla má tytéž vlastnosti, jako ve spojení s tělem;
- je sebevědomá;
- v tomto sebevědomí a přiměřené působnosti bude trvat věčně.

Kromě svědectví Starého zákona uvádí *Anthropologie* zejména evangelní svědectví Ježíšovo.⁴⁶² Zvláště na podobenství o boháči a Lazarovi ukazuje, sebevědomost duše po smrti.⁴⁶³

Všímá si také v Písmu eschatologických souvislostí nesmrtelné duše, a sice že duše bude hned po smrti souzena.⁴⁶⁴ Vlastnost nesmrtelnosti duše upřesňuje na základě teze

⁴⁵⁸ „*Již od samého početí je určena pro věčnou blaženost.*“ Srov. KKC 1703. „... *duchové schopnosti rozumu a vůle, je obdařen svobodou...*“ Srov. KKC 1705.

⁴⁵⁹ Viz předchozí bod. „...*Rozsedly mezi tím, což jest fysické a což jest psychické, ...nikdo neshledí...*“ Srov. Lenz, str. 141.

⁴⁶⁰ Srov. tamtéž.

⁴⁶¹ zaměřená na přítomnost, budoucnost a na rozdíl od zvířat i minulost. Srov. Lenz, str. 148.

⁴⁶² Mt 10,28; Mt 10,39; Mt 16,25; Srov. Lenz, str. 154.

⁴⁶³ Lk 16, 19nn; Lk 23,43.

⁴⁶⁴ II. Kor. 5, 10; Žid. 9, 27nn. Lk 12,5. Poznamenejme, že Lenz podává solidní přehled o mytologických představách o nesmrtelnosti duše také u řady starých národů – Egyptanů, Indů, Slovanů, Germánů, Mexičanů a dalších.

Justina, který rozlišuje boží nesmrtnost a nesmrtnost lidské duše, jejíž nesmrtnost je závislá od vůle Boha, nikoli jako vlastnost, kterou má jen Bůh.⁴⁶⁵ Je tedy nesmrtnost duše závislá na Bohu, jako je život člověka milostí Boží a nikoli jeho přirozeností.

Mezi rozumové důkazy nesmrtnosti duše počítá touhu po pravdě a jejím poznání, tedy i poslední svrchovanou příčinu všech věcí, Boha. Přijetí pravdy a tedy odměna dobrého a potrestání zla. Pokud by duše byla smrtelná, znamenalo by to ztrátu základu mravnosti, neboť by zlo spáchané na tomto světě nebylo potrestáno, ani dobro odměněno a to nejen v řádu jednotlivců ale celé společnosti.⁴⁶⁶ Jedním z charakteristických znaků duše je sebevědomí. Tuto vlastnost přirovnává způsobu, jakým můžeme chápat nesmrtnost duše. Sebevědomí uchovává touhu po trvání po svém Esse.⁴⁶⁷ Kromě touhy po pravdě a spravedlnosti má duše i touhu po blaženosti. A protože tato touha směřuje k blahoslavenému životu navždy je i duše navždy nesmrtná.⁴⁶⁸

Zastavíme se ještě u diskuse o nehmotnosti a nesmrtnosti zvířecí duše. *Anthropologie* se odvolává na Tomáše Akvinského, který tvrdí, že zvířecí duše je nedělitelná a v každé části těla jednotná a tedy nehmotná. Otázku smrtelnosti zvířecí duše může ozřejmit její zaměření. Duše zvířat má úkonnost vegetativní a senzitivní, to znamená zaměřenou na tělo. Zvířecí psýché je sice k dobru puzena, avšak nikoli rozumově, ale v tělesném řádu a nikoli k bytí bez konce, které předpokládá rozumovou představu nekonečného bytí. Stejně tak není duše zvířat zaměřena k dobru a věčné blaženosti ani schopná páchání hříchu.⁴⁶⁹ Není tedy rozumového důvodu pro nesmrtnost zvířecí duše. Otázka její materiální povahy zůstává otevřená. Očekávající ve stvoření řád musíme se spíše přiklonit na stranu mínění sv. Tomáše.

⁴⁶⁵ „...nesmrtnost, ta jest vůlí Boží jí přidělena.“ Srov. Lenz, str. 155. Srov. též Sv. Augustin: „Duše člověcká nesmrtná jest podle jistého způsobu svého. Neboť není nesmrtnou každým způsobem jako Bůh, o němž bylo řečeno: jenž sám má nesmrtnost.“ str. 157.

⁴⁶⁶ Srov. Lenz, str. 168 – 171. Při analýze této části úvah o nesmrtnosti duše a spravedlnosti odkazujeme na Úvod (*Dipl.*), v němž jsme upozornili na jeden z hlavních motivů Lenzovy práce. Je jím obrana důstojnosti člověka. V úvahách o nesmrtnosti duše a konečné spravedlnosti se prolínají odkazy na zlo, které je ve světě stále přítomné: „Také víme, že přemnohý ctnostný člověk sestoupil do hrobu, jsa o svou čest' oloupen, zneuctěn, snad dokonce nespravedlivě proklínán, kdežto zase naopak člověk nešlechtný až ke hrobu a i za hrob byl ctěn, veleben a oslavován...“ Srov. též: „Pokud smrtí vše končí, nestojí idea spravedlivého Boha za seriózní úvahu.“ MACHULA Tomáš, *Boží všemohoucnost a problém zla*, in *Teologické texty* roč. 1996 č. 4. str. 138.

⁴⁶⁷ Srov. Lenz, str. 172. Esse definuje Tomáš Akvinský jako bytí existující samo o sobě, které dává forma podstatná. Srov. tamtéž, str. 108.

⁴⁶⁸ Lenz nazývá učení o nesmrtnosti duše *palladiem lidské mravnosti*. Srov. Lenz, str. 173.

⁴⁶⁹ Srov. tamtéž, str. 175-176.

K čemu vedou právě probrané úvahy o podstatě duše člověka a zvířete? Jestliže jsme se v předchozím textu zabývali otázkou vztahu evoluce a stvoření, je zřejmé, že úvahy o charakteru duše vedou k závěru o diskontinuitě stvoření, která odpovídá první biblické zprávě. Zjednodušeně řečeno, zvířata jsou stvořena jiným způsobem než člověk, mají jiný vztah ke Stvořiteli. Totéž lze říci i o vztahu zvířat a člověka. Člověk se nemá ke zvířeti jako zvíře ke zvířeti. Tomu odpovídá i biblická zpráva. Bůh nejdříve stvořil zvířata a jako posledního stvořil člověka. Podle druhé zprávy byl stvořen člověk a k němu Bůh přivádí zvířata, aby se stal jejich pánem a pojmenoval je. Pojmenování odkazuje na tento zcela jiný vztah člověka a zvířete. Ukazuje na schopnost člověka pojmenovat a „zavázanost“ zvířete jméno přijmout. Bůh do tohoto vztahu nezasahuje, je prvním aktem svobodné vůle člověka. Je tak i potvrzením „jiné“ kvality lidské duše, schopné jméno formulovat a vztáhnout k danému zvířeti. Tím se stává nositelem vztahu a prvním vnějším ukazatelem intelektu. Stejně tak je zvýrazněn rozdíl mezi člověkem a zvířetem tím, že žádné z nich mu nemohlo být pomocníkem. Není sděleno v čem, ale tuto skutečnost považuje svatopisec za důležité sdělení. Vždyť stačilo pouze sdělit, že Bůh stvořil ženu. V biblické zprávě jde o vyjádření vztahu. Vztahu souladu – pomocník – nikoli podřízenosti nebo otroctví. Člověk, kterého stvořil Bůh je jednotou duše a těla v dichotomii, nikoli v dualismu. Takto je také stvořena žena. V jednotě těla a duše a v jednotě s člověkem. Není žádného rozdílu. Rozumějme z hlediska stvoření, důstojnosti. Jediným rozdílem je vzájemné doplnění, vztah protějšku (český studijní překlad Bible) do dokonalosti stvoření před hříchem. Člověk je obrazem Božím.

3.2.2 Mohutnosti lidské duše.

Mohutnosti lidské duše jsou rozdílné od podstaty samé tedy od „*Esse animae*.“⁴⁷⁰ Rozdíl mezi mohutnostmi navzájem vyplývá z jejich funkčního určení a v případě mohutnosti **vegetativní** a **senzitivní** funkčního spojení s různými tělesnými orgány. **Rozum a svobodná vůle** jsou naopak mohutnosti duše, které nejsou závislé na tělesných orgánech. Po smrti člověka jsou tělesné síly součástí duše v základu. Odtud také odvozuje rozdílnost poznání duše po smrti, kdy duše poznává prostřednictvím pojmů a představ vlitých od Boha.⁴⁷¹ Zde hlavně poukazuje na chyby nominalistů, kteří

⁴⁷⁰ „... kdyby podstata a její mohutnost v jedno splývaly, byla by duše v tom Bohu rovna, neboť v Bohu jest princip (bezprostředný) působnosti,“ Srov. Lenz, str. 178.

⁴⁷¹ Srov. tamtéž, str. 179.

tvrdili, že v duši nejsou mohutnosti, i Descartovu teorii o myšlení, jako podstatě duše a vůbec bytí.

Mohutnost rozumová se dělí na dvě kategorie:

- **rozum trpný**, který na základě podnětů vytváří obrazy (podobizny) skutečnosti a uchovává je.⁴⁷²
- **rozum působivý** (činný), který abstrakcí tvoří všeobecné pojmy a poznává nadsmyslové pravdy a Boha samotného.⁴⁷³

Proces rozumového poznávání definuje jako cestu od představy k vytvoření rozumového bytí představy a pojmu (*esse intelligibile*). Tímto procesem je schopen poznávat lidský rozum vnější svět a toto poznání je postupné. Tento závěr se týká charakteru poznání lidské duše a Boha, které je člověku přístupné právě skrze poznání vnějšího světa a úkonů duše. Takový mechanismus poznání je rozporu s jinými směry.⁴⁷⁴

Daleko více než rozumové mohutnosti duše se Lenzova *Anthropologie* věnuje otázce svobodné vůle. Svobodnou vůli definuje jako duchovou vložku, kdy člověk „*to volí, co volí*“. Jde o charakteristiky jednání, kdy kromě svobodné volby rozlišuje ještě donucení (vnější síla) a nezbytnost (vnitřní síla, mimo volbu). Oproti svobodné vůli stojí determinismy

- a) **determinismus fyzický**, který dělí na fatalismus (podřízení osudu) a determinismus pantheistický (podřízení božstvům); materialistický (podřízení kosmickým, fyzikálním a fyziologickým zákonům)
- b) **determinismus náboženský** (všechny úkony jsou nezbytně předurčeny Bohem, Wiclif)
- c) **determinismus psychologický** (všechny úkony jsou určeny psychickým vnímáním – člověk volí to, co se mu zdá lepší, k čemu jej vedou pohnutky, Leibnitz, Kant).

Je zřejmé, že popsané kontradikce vůči čistě svobodnému jednání lidské duše skutečně omezují lidskou svobodu. Víme, že v dalším vývoji byl zejména psychologický determinismus podpořen výzkumy v oblasti psychologie a hlubinné psychoanalýzy, jejímž průkopníkem byl Sigmund Freud a pokračovatelem Carl Gustav

⁴⁷² intellectus possibilis

⁴⁷³ intellectus agens

⁴⁷⁴ „*jest podstatně rozdílné od názoru Cartesiova, Leibnitzova a idealismu vůbec, jakož jest protivno sensualismu, skepticismu, materialismu a nejnovější teorii ontologismu.*“ Srov. tamtéž, str. 182.

Jung⁴⁷⁵. Tyto výzkumy skutečně odhalují jisté determinace (nebo spíše psychologické ovlivnění) svobodného jednání, leč nevyvracejí tezi o svobodné vůli, jako mohutnosti duše. Je také zapotřebí zdůraznit, že právě psychologický determinismus je založen na výzkumech v uvedených oborech psychologie, kdežto předchozí dva deterministické směry jsou spíše spekulativní. Logicky shrnuje katolické učení o svobodné vůli a svobodě člověka, jako základní vlastnosti lidské osoby, kterou nazývají teologové a katoličtí filozofové indeterminismem.⁴⁷⁶

Základní výpovědi o existenci svobody člověka je opět Písmo. Bůh ponechává člověku absolutní svobodu rozhodování. Ta není omezena ani zákazy v ráji, ani příkazy smluv, které Hospodin s člověkem uzavírá. Bůh ví o hodnotě i nebezpečí darované svobody⁴⁷⁷ proklamuje tresty a hrozby pro případ přestoupení, aby člověka ochránil. Konkrétnímu činu však nebrání.⁴⁷⁸ Svoboda spočívá v tom, že nakonec na předchozím poznání, vůli a uvažování je konečné rozhodnutí člověka. Při rozhodování lze uznat vliv psychologických vlivů,⁴⁷⁹ ale svobodné rozhodnutí je vždy úkonem vůle a nikdo jiný je nemá ve své moci. *Anthropologie* tu abstrahuje od určitých determinací, které jsou spojeny s osobnostními charakteristikami a charakteristikami temperamentu a výchovy. Musíme však dát za pravdu, že vůle je primárním principem volby a ta je svobodná a neovlivněná zmíněnými faktory primárně, leč sekundárně.⁴⁸⁰ Má se za to, že lidská vůle je schopná se vzepřít různým žádostivostem, což potvrzuje její svobodu v rozhodování. Rovněž i samotná volba je často rozdílná od rozumového poznání.

⁴⁷⁵ Sigmund Freud (*1856 Příbor, † 1939 Londýn), zakladatel psychoanalýzy. Osobnost přirovnává k ledovci, přičemž vrcholek nad hladinou nazývá vědomím. Pod touto vrstvou je předvědomí – zážitky a myšlenky, které si kdysi člověk uvědomoval, ale aktuálně se ve vědomí nenacházejí. Nevědomí je prostor zakázaných představ, tužeb, obrazů skutečnosti. Carl Gustav Jung (*1875 Kesswil, Švýcarsko, †1961 Küsnacht, Švýcarsko), zakladatel hlubinné analytické psychologie, zavedl pojmy introverze, extroverze, archetyp. Na tomto příkladu můžeme ukázat, v čem spočívá problém kompetence. Ač by se mohlo zdát, že se jedná o důkaz popření existence svobodné vůle, podle našeho mínění jde o spíše důkaz složitosti problematiky, pokud opouštíme teologickou rovinu. Opustíme-li ji, začínáme se nejen potýkat s empirickou složitostí a komplikovaností, která může mít i podobu více teorií, které se navzájem mohou popírat. Není pochyb, že na empirické úrovni lze prokázat deterministická ovlivnění, avšak fenomén (mohutnost duše) svobodné vůle popřít nemohou. Můžeme zde také použít Lenzovu argumentaci k prvotnímu, resp. dědičnému hříchu (viz dále). Jde tedy spíše o kompetence každé oblasti – teologické a psychologické – kdy každá řeší jiné zadání, než o boj o místo na pravdě.

⁴⁷⁶ Srov. tamtéž, str. 184.

⁴⁷⁷ „Likvidace možnosti lidského rozhodnutí ke zlému by byla sama o sobě zlem.“ Srov. MACHULA Tomáš, *Boží všemohoucnost a problém zla*, in Teologické texty roč. 1996 č. 4. str. 138.

⁴⁷⁸ „Budeš-li chtít přikázání zachovávat, a na věky víru libou činiti, zachovají těbe.“ Sír 15,15.

⁴⁷⁹ „Pravda jest arci, že psychologický pořádek úkonův při poznávání tužeb, předmětů jejich, prostředků ku jich dosahu, vniterné ceny jejich, vlivu jejich ku našem u zdaru nenásleduje vždy tak, jakž bylo udáno...“ srov. tamtéž, str. 187

⁴⁸⁰ „přese všecko opačné dokazování není možno, aby pravda neučinila hustým mrakem lži průlomem, a aby se tím hlasitěji neohlašovala ...“ srov. tamtéž, str. 188. Na tomto místě si dovolíme odkázat na dílo sv. Ignáce z Loyoly k tematice svobodné volby.

Odtud také vyvozuje nezávislost vůle na rozumu a uvádí ji, vedle rozumu, jako samostatnou mohutnost duše. Nepřímo vyplývá důkaz autonomie svobodné vůle z existence právních norem, které slouží k regulaci společenského jednání, tedy s pojmem *práva a povinnosti*. Právní normy nejsou ničím jiným, než společenskou definicí těchto pojmů. S tím souvisí i pojmy dobrého a zlého i společenské rozhodování právních věcí.⁴⁸¹

Na svobodné vůli je koneckonců založena i otázka vykoupení, trestu a zásluh. Bez existence svobodné vůle člověka by tyto pojmy ztratily svůj smysl a smysl by ztratila i Kristova oběť. V tomto smyslu je oběť Ježíše Krista obětí nejen za vykoupení člověka, ale jeho svobodu. Přesvědčivější důkaz existence svobodné vůle lze těžko podat.⁴⁸²

Na závěr pojednání o mohutnostech lidské duše hodnotí *Anthropologie* argumenty systémů, které vlastnost svobody, která je člověku vlastní upírají. Zajímavá je oponentura materialismu, který svobodu popírá na základě kosmických, fyzikálních, a fyziologických zákonů. Právě při neměnnosti těchto zákonů, by nebylo možné, aby z neorganického světa vznikl organický a života-schopný.⁴⁸³

Tuto tezi potvrzuje i zajímavý a související pohled, který přináší prof. Pospíšil jako možné překlenutí propasti mezi odmítáním inteligentního plánu a jeho přijetím. Základní postoj neodarwinistů spočívá na výlučně nepředvídatelné nahodilosti evolučního procesu. To implikuje odmítání jakékoli účelovosti. Prof. Pospíšil však ukazuje, že v dostatečně velkém souboru se určitá zákonitost projeví. Ta je daná pravděpodobností jednotlivých jevů, které v souboru mohou nastat, tedy určitou determinací. V oblasti společenského rozhodování můžeme učinit analogické závěry o chování sociálních zájmových skupin.⁴⁸⁴ Jde tu tedy o srovnání pozorované nahodilosti uvnitř malých souborů se zákonitým chováním souborů velkých. Jakým způsobem lze aplikovat uvedený příklad na řešení základního problému vztahu stvoření a evoluce je zřejmě věcí budoucnosti. Prof. Pospíšil je toho názoru, že pokud nemá být inteligentní plán ideologií, musí počítat i s nahodilostí uvnitř malých souborů, a tedy vytvářet prostor svobodě jednotlivce. Pokud promýšlíme tuto možnost do důsledků, je

⁴⁸¹ „Nikdy, jak daleko paměť lidská sahá, nebyl po právu a spravedlnosti někomu přičten čin, jenž nijakž nebyl na vůli jeho závislý.“ Srov. tamtéž str. 190. K tomu musíme připojit poznámku, která z tohoto pravidla vyjímá totalitní systémy, které ovšem otázku svobody upravují zcela jinak. Pokud ovšem jde o svobodu osobní, ani takové okolnosti její podstatu nevyvracejí.

⁴⁸² „Pravá svoboda je v člověku nevšedním znamením Božího obrazu.“ Srov. KKC 1712, 1741

⁴⁸³ Srov. Lenz, str. 193-196.

⁴⁸⁴ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost*. Str. 363-364.

to určitý konkrétní příklad konvergence, kterou jsme zmínili jako „budoucí“ řešení obou koncepcí světa, které dnes stojí zdánlivě proti sobě.

3.2.3 Původ lidské duše.

V úvodu této podkapitoly se nejdříve budeme zabývat vztahem těla a duše. Jak jsme ukázali v úvodu kapitoly, tvoří fyzickou přirozenost člověka jednota těla a duše. V následujících částech jsme pojednali o vlastnostech funkcionálních a mohutnostech. Dotkli jsme se také duše člověka, jako rozumové oživující formy lidského těla a srovnali s charakterem oživující formy ostatních živočichů. Zmínili jsme, že tento poslední vztah mezi člověkem a ostatními živočichy je předmětem diskusí, které pramení z poněkud zkresleného vědomí, kým vlastně člověk jako tvor je a jaký má původ.

K otázce původu lidské duše uvedme nejdříve stručně kritiku nesprávných tezí, jak je analyzuje Lenz v *Anthropologii*.⁴⁸⁵

a) Preexistence

- preexistence duší má soteriologický důsledek, totiž vzkříšení těla nedává smysl, neboť duše jsou poslány do těla za trest.
- pokud duše na onom světě zhřešily, není jasné, proč nebyly za trest poslány do těl všechny.
- je též v rozporu s očistným účelem potopy, která hubí tělesné lidstvo pro hřích.
- v rozporu s tím je také vzkříšení Lazara (Jan, 11,6nn), Jairovy dcery (Mk 5,41; Lk, 8, 49nn) a mladíka z Naim (Lk, 7,11nn).
- Stvoření duší na počátku světa odmítá sv. Tomáš Akvinský. Lidská duše je určena ke spojení s tělem, aby s ním tvořila jednu přirozenost. Není plnou podstatou, která existuje o sobě, ale je podstatnou formou, která je oživujícím principem těla. Lenz také uvádí tezi Bellarminovu⁴⁸⁶: „*Všecky duše byly šestého dne stvořeny, ale ne „actu“ , alebrž „virtute.*“⁴⁸⁷ Připouští, že by Bůh přestal tvořit věci nové, ale zároveň tvrdí, že neustal v díle a pokračuje v zachovávání a množení toho, co povolal k životu.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Srov. Lenz, str. 205.

⁴⁸⁶ Sv. Robert Bellarmino, (* 4. 10. 1542, Montepulciano, Toskánsko, † 17. 9. 1621, Řím) italský katolický teolog, kardinál, člen jezuitského řádu.

⁴⁸⁷ Srov. tamtéž, str. 206.

⁴⁸⁸ Blíže tamtéž.

V jistém smyslu slova by tento přístup mohl být cestou k řešení otázek o původu člověka o jeho přirozenosti. V každém případě však naráží na fenomén svobody, která nemůže být zpochybněna. Domníváme se, že aplikací tohoto pohledu je popřen význam svobodné vůle člověka s rozsáhlými etickými důsledky v oblasti ochrany života a početí.⁴⁸⁹

b) traducianismus a generacionismus

- duše člověka povstává z rodičů podobně jako tělo.⁴⁹⁰ Otcem těchto představ je Tertulián, který tvrdil, že duše byly všechny in *potentia* v duši Adamově. Lenz uvádí, že byl spíše překvapivý počet otců, kteří se k Tertuliánově tezi přikláněli. Zmiňuje též Augustinovu nerozhodnost v této věci a nakonec ani církve k ní nezaujaly žádné stanovisko.⁴⁹¹

Nejde tedy jen o formulaci stanovisek nebo učení, jde o tajemnou hloubku samé podstaty člověka, která není v jeho moci, toto tajemství je člověku nedosažitelné. Lze si představit hloubku poznání v genetice, ale lze si představit vůbec, že člověk někdy dojde k poznání v otázce původu, přirozenosti, charakteru duše? A není to třeba tak, že již jasno má, ale ve své pýše si to nechce přiznat? Podívejme se na problém z jiného úhlu pohledu. Naše poznání směřuje ke stále stejně vzdálenému cíli ve dvou směrech co do podstaty. První z nich je podstaty hmotné. Tam máme k dispozici exaktní metody výzkumu a pravidla ověřitelnosti. Dá se říci, že takové poznání se prohlubuje s technickými (rozumějme hmotnými) „občas“ rozumem předběhnutými možnostmi. Nepoměrně složitější je nehmotná podstata poznání. Jeho míra závisí na rozumu⁴⁹² ale také na víře.⁴⁹³ Nejen rozum, ale i víra je pramenem poznání. Je závislá čistě na rozumové duši. Zatímco u hmotné podstaty čerpáme z empirie uchopené rozumem,⁴⁹⁴ u nehmotné podstaty našeho poznání se mnohdy tomu zdráháme. A tak se zdá, že vítězí poznání materiální, empirické. I toto poznání má své limity, které mohou svádět na falešnou cestu iluze. Augustinova formulace, kterou reflektuje i církve je cestou

⁴⁸⁹ Odtud vyplývá jeden důležitý aspekt celé antropologie. Pokud se začnou při úvahách o jedné oblasti skutečnosti člověka opomíjet jiné, vede to nutně buďto k uvědomění si chybné cesty a návratu ke korekci závěrů (konvergence), nebo k sejití z cesty k pravdě (divergence).

⁴⁹⁰ K tomu srov. BOUBLÍK, Vladimír. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*. Str. 57.

⁴⁹¹ „... anať Církev o těžkém učení tom to až dosud neučinila výroku...“ Srov. Lenz, str. 208.

⁴⁹² Srov. výše diskusi o rozumové mohutnosti duše.

⁴⁹³ Víra je z hlediska poznání největším kamenem úrazu při „konfrontaci“ poznání exaktního a teologického. Řada lidí dokonce odmítá uznat víru jako prostředek poznání. V diskusích jakoby nefungují zjevené pravdy, jejich logika a závaznost není brána vážně. Lze sledovat i určitou asymetrii v tom jak která strana bere druhou vážně.

⁴⁹⁴ Viz výše.

k pravému poznání. Jde o to připustit, že nevíme. Jde o to připustit s pokorou tajemství. Teorii traducianismu odmítá sv. Tomáš a ve středověku byla zavržena obecně, neboť duše rozumová, která nemá úkonnost tělesnou, nemůže povstat z úkonů tělesných.⁴⁹⁵ Pokud se jedná o *generacionismus*, tedy že duše rodičů přechází na potomky, argumentuje se již prokázaným faktem jednoduchosti lidské duše a odmítá jej jako analogický materialistickému způsobu plození těla, tedy ve své podstatě materialistický⁴⁹⁶.

Co můžeme a musíme připustit je paradox spojení, přímo průniku, podobnosti a naprosté originality nového života.⁴⁹⁷ Člověk nezapírá své rodiče, ani pokud jde o tělo, ani pokud jde o duši, a přitom je jedinečný a neopakovatelný originál.⁴⁹⁸ Správně argumentuje neuskutečnitelností přenosu duše, která je jednoduchá, z rodičů na děti via partes. Musely by být odděleny, okopírovány nějaké části a ty by musely splynout. Ovšem z axiomu jednoduchosti plyne, že nelze okopírovat část a dát ji dohromady s kopií částí jiné. Pokud však je tomu tak, pak jediným myslitelným způsobem, jak toho dosáhnout je akt stvoření.⁴⁹⁹

Musíme se ještě z důvodů analytických zmínit o názoru sv. Tomáše Akvinského, který tvrdí, že lidské tělo na sebe bere nejdříve psyché vegetativní (původem z ženy) a senzitivní a až po uzpůsobení k přijetí duše rozumové ji přijímá jakýmsi procesem zničení duše předchozí.⁵⁰⁰ Již v Lenzově době byl tento názor opuštěn. Lze jen domyslet, jaké důsledky tento středověký názor přinášel.

Důsledkem nepravdivosti generacionismu je nutnost vyjasnění otázky dědičného hříchu.⁵⁰¹ Tento problém řeší Tridentýský koncil ustanovením, že

1. dědičný hřích se z Adama „*přelévá propagatione*“ protože v něm máme společný původ. Propagace je příčinou převodu, nikoli hříchu samotného.

⁴⁹⁵ Srov. Lenz, str. 211.

⁴⁹⁶ Srov. tamtéž, str. 215.

⁴⁹⁷ Děti se podobají svým rodičům fyzicky i v duševních rysech a zároveň jsou nekonečně odlišné a originální osoby a osobnosti.

⁴⁹⁸ Tento fakt je obecně znám.

⁴⁹⁹ Viz dále diskuse o kreacionismu. Ještě před jejím otevřením můžeme vyslovit hypotézu, která je konzistentní s obecnou zkušeností příbuzných tělesných rysů rodičů a potomků. Pokud jde o tělesnou podobnost, pochází z úkonů tělesných, přenosem tělesným. Námitky nejsou. Pokud jde o podobnost duší, Lenz příliš nediskutuje jedinou možnost – záměrný tvůrčí akt Stvořitele.

⁵⁰⁰ Srov. tamtéž, str. 218. Důsledky v oblasti etické a bioetické, není zapotřebí rozebírat.

⁵⁰¹ „...není-li *Generatianismus* na pravdě, stanoviti, že mrtvá hmota, z rodičů zplozena, jest způsobila k tomu, aby vinu hříchu měla, tj. aby byla držitelkou hříchu. ...a že dědičný hřích přechází z těla do duše.“ Srov. tamtéž, str. 220.

2. prvním hříchem je porušeno tělo i duše. Je tedy porušena celá lidská přirozenost, která se přenáší na potomky⁵⁰².

Creacianismus je v souladu s církevní naukou, totiž, že každou duši tvoří Bůh a ta je oživujícím principem těla, které je zplozeno mužem a ženou. Creacianismus charakterizuje papež Lev Veliký: „*Katolická víra stále a podle pravdy hlásá, že duše lidské, dříve nežli byly vdechnuty tělům, neměly bytu a že do těl bývají vlévány ne od jiného, leč od stavitele Boha, jenž jest jejich tvůrce a i také těl*“.⁵⁰³

K tomu podává *Anthropologie* následující argumenty:

1. Nehmotnou duši není možné tělesně zplodit. Bůh ji tvoří bezprostředně.
2. Duše je nehmotná a jednoduchá, nemůže přecházet z rodičů část duše na potomky.
3. Duše je jednoduchá a nesložená z duší rodičů.
4. Je-li duše nesmrtelná, nemůže přecházet z rodičů na potomky, má svoje vlastní bytí.

Podívejme se ještě jednou na problematiku dědičného hříchu a jeho propagace. Jako neznáme a nebudeme nikdy znát okamžik splynutí duše, kterou tvoří Bůh, s tělem nového lidského života, tak nebudeme znát ani „mechanismus“ přechodu, nebo spíše přijetí skutečnosti (znamení) dědičného hříchu novým životem. Jediným vodítkem (důkazem) je víra, že tomu tak je. Skutečnost našeho života je také mimo zahradu Eden, která je viditelně oddělená od země, kterou dal Adamovi. (Gn 3,23-24)⁵⁰⁴

3.2.4 Lidská přirozenost a Boží obraz

Pod vlivem dualistických názorů byla teze o Božím obrazu identifikována pouze s lidským duchem.⁵⁰⁵ Tělesnost stejně tak jako duše je podstatnou součástí lidské přirozenosti a identity. Nelze tedy tvrdit nic jiného, než že člověk je tělo i duše. Jak hebrejské, tak řecké označení pro tělo vyjadřuje celého člověka, celou bytost.⁵⁰⁶ Je zapotřebí odmítnout tvrzení, že k vysvětlení teze o Božím obrazu vede pouze skutečnost, že duši člověku Bůh vdechuje jako oživující formu. Je to tentýž Bůh, který

⁵⁰² O hříchu viz dále.

⁵⁰³ Srov. *Lenz*, str. 231.

⁵⁰⁴ S trochou nadsázky, kterou si snad můžeme dovolit lze říci, že ani Bůh po lopatě nezjevuje skutečnost následků Adamova prvního hříchu a „mechanismus“ jeho antropologického přenosu na potomstvo. Může ale být výmluvnějšího obrazu než cheruby střežená hranice mezi oběma skutečnostmi, kterou člověk překročit nemůže, ale Bůh ji prostřednictvím nabízené milosti překročit může a překročí vždy, když chce?

⁵⁰⁵ Srov. SELMAN, Francis. *The soul - an inquiry*. Str. 8-9.

⁵⁰⁶ Srov. MTK. Společenství a služba... čl. 28, str. 23.

volí z prachu materiální formu celé a úplné lidské bytosti. Dokonce nám biblický obraz umožňuje tento stvořitelství akt umocnit, neboť Bůh volí materii z již stvořeného. Tento fakt ukazuje, že i po materiální stránce je člověk stvořen jako pán (a správce) všeho stvořeného.⁵⁰⁷ Je to tedy nutně i tělo, které se s duší podílí na obsahu, formě a významu stvoření člověka k Božímu obrazu. Tělo má v pochopení lidské přirozenosti zásadní roli. Je nositelem a zprostředkovatelem materiálních znamení, která člověka spojují a sjednocují s Kristem, jeho mystickým tělem prostřednictvím viditelných znamení.⁵⁰⁸ Magisterium vidí tělo a duši jako materiální a duchovní póly jedné lidské bytosti. Takové pojetí neodporuje nejnovějším vědeckým objevům.⁵⁰⁹ V Novém zákoně je nauka o Božím obrazu zaměřena christologicky. Kristus je dokonalým Božím obrazem, k němuž je zaměřeno cílení lidské bytosti. Syn je obrazem Otce protože představuje a dokonale zjevuje Otcovu lásku. Otcova láska se v Kristu dokonale zjevuje v jeho vzkříšení a věčném oslavení. Křesťané na obrazu oslaveného Krista mají účast už v dějinách spásy. K jejímu dovršení dojde ve věčném životě.⁵¹⁰ K pochopení vede článek víry, který říká, že Kristus třetího dne vstal z mrtvých, vstoupil na nebesa, kde sedí po pravici Otce. Nelze si myslet nic jiného, než že Kristus Syn Boží je ve společenství s Otcem a v tomto společenství je vzkříšené Tělo oslavené. Lidství se navrátilo fyzicky ke svému Stvořiteli. Zárukou tohoto návratu je Kristova oběť na kříži a vzkříšení.

3.2.5 Lidská přirozenost a eschatologie

Pojednání o lidské přirozenosti by nebylo metodicky úplné, kdybychom se nezabývali její stránkou eschatologickou. Ostatně ta je naznačena již v předchozím článku. Nejde nám však o eschatologii jako takovou, ale o její význam při chápání polární lidské přirozenosti.⁵¹¹ V souvislosti s předešlým článkem je důležité připomenutí závěru XI. sněmu v Toledo roku 675, který odmítl, že by ke vzkříšení došlo v nějakém éterickém těle. Sněm tvrdí, že ke vzkříšení dojde tom těle, které má

⁵⁰⁷ „Where the standard translations have ‚natural‘ I have put the ‚ensouled,‘ because the word used by St. Paul is not *physikon*, which would mean ‚natural‘ but *psuchikon*, the adjective from *psuche*, which means soul. ... The biblical view of human beings, in the Old as in the New Testament, is that we are ensouled bodies.“ Srov. SELMAN, Francis. *The soul - an inquiry*. Str. 9.

⁵⁰⁸ Srov. tamtéž, čl. 29, str. 24.

⁵⁰⁹ Srov. tamtéž, čl. 30, str. 25.

⁵¹⁰ Srov. BOUBLÍK, Vladimír. *Teologická antropologie*. Str. 68-69. „Ve slovníku sv. Pavla slovo ‚obraz‘ znamená podobnost vnější, ale životodárnou účast a dokonale projevení.“

⁵¹¹ Viz výše.

člověk za svého pozemského života, v němž žije, subsistuje, pohybuje se. To ostatně zjevuje i Kristus, když učedníkům, zvláště Tomášovi ukazuje své rány nebo jí pečenou rybu.⁵¹² Je zřejmé, že jako v učení o Božím obrazu, tak i v náhledu a chápání věci posledních má lidské tělo jako nedělitelná součást a jeden z pólů lidské přirozenosti své pevné místo. Máme za to, že ani teze o oddělení nesmrtelné duše od těla v okamžiku smrti tento fakt nenarušuje. Tělo i duše zemřelého člověka dále existují, tudíž není důvodu se domnívat, že již neexistuje jejich vztah, pokud jde o polaritu lidské přirozenosti. Pokud tento vztah uznáme za konstantu, můžeme odvodit, že po smrti trvá jinou formou, která je dána skutečností hříchu. Lze také odvodit, že taková forma nebyla Stvořitelem zamýšlena, leč jako reflexe hříchu byla „ustavena“. Přesto Bůh člověka neopouští a jako Bůh Otec se Synem a v Duchu Svatém ustavuje nové stvoření.⁵¹³ MTK zmiňuje, pokud jde o představu těla určité napětí mezi reálnou kontinuitou těla a jeho slavným proměněním. Jako možné řešení náhledu proměněného těla uvádí, že tělo nyní je formováno duší (psyché) a při vzkříšení bude formováno duchem (*pneuma*).⁵¹⁴

Důležitou otázkou, kterou je potřeba odpovědět i antropologicky je stav zemřelých po smrti. Hebrejská tradice jim vymezuje místo zvané *šeol* (שְׁאוֹל), kde zemřelí přebývají ve stadiu *refaim* (רֵפָאִים).⁵¹⁵ Izrael postupně konstituuje víru ve vzkříšení, která v Ježíšově době v Izraeli (mimo saduceů) převládala. V té době je *šeol* chápán jako rozdělený pro spravedlivé a bezbožné. V novém zákoně se hovoří o určitém intermediálním stavu jako přežívání bezprostředně po smrti. Lukáš uvádí Ježíšův výrok o ráji, což je technický termín pro *Gan Eden* (גַּן־עֵדֶן; Zahrada Eden). Ježíš přijímá lotra na základě jeho vyznání do svého společenství.⁵¹⁶ Pavel má ve svém výroku: „Život, to je pro mne Kristus, a smrt je pro mne zisk.“⁵¹⁷ takový intermediální stav na myslí.

Odtud v souladu s křesťanskou tradicí vyplývá, že existuje vědomý prvek člověka „duše“ (*psyché*), který je adresátem odplaty. Duše tedy po smrti přežívá a je nositelem identity a kontinuity mezi člověkem, který žil a který vstane z mrtvých. „*Díky duši*

⁵¹² Lk 24, 39; Jan 20 24-29

⁵¹³ Srov. 2. Kor 5:17 - 19

⁵¹⁴ Srov. MTK. *O některých aktuálních otázkách eschatologie*. Čl. 465, str. 33.

⁵¹⁵ Srov. tamtéž, čl. 481, str. 43. Jde o stadium oddělení od Boha.

⁵¹⁶ Srov. tamtéž, čl. 482 – 485, str. 44.

⁵¹⁷ Srov. tamtéž, čl. 487, str 46. Flp 1:21

konkrétní člověk nikdy neupadá do stavu totální neexistence.”⁵¹⁸ Toto pojetí duše, jako nositele intermediálního stavu odmítali gnostikové, kteří na vzkříšení nahlíželi jako na nové stvoření a dále někteří evangeličtí teologové na základě teze, že smrt je trestem za hřích a týká se celého člověka. Takové pojetí však ztrácí existenciální kontinuitu a termín vzkříšení nemá opodstatnění.⁵¹⁹ Tradiční křesťanské myšlení považuje intermediální stav za proces, v němž se „*bratři v Kristu postupně sjednocují s Kristem a v Kristu. ... Toto sjednocení dosáhne svého vrcholu na konci dějin, když budou lidé prostřednictvím vzkříšení přivedeni k plnosti své existence, a to i tělesné.*”⁵²⁰

Konstituce 2. vatikánského koncilu *Gaudium et spes* uvádí: „*Zárodek věčnosti, který v sobě nosí a jež nelze převést na pouhou hmotu, povstává proti smrti. Všechno úsilí techniky, byť sebeužitečnější, nedovede upokojit úzkost člověka: prodloužená biologická dlouhověkost nemůže uspokojit touhu po dalším žití, která nezničitelně tkví v jeho srdci.*”⁵²¹ GS hovoří o duši člověka jako o zárodku věčnosti a zároveň vysvětluje, že tuto touhu po věčnosti nedovede uspokojit jakákoli instance hmotného světa ani technická, ani biologická. Církev proto učí, že jedině Bůh je stvořitelem nesmrtelné duše v každém člověku.⁵²² Je proto možné hovořit o duši jako nositeli objektu i subjektu dvou stadií eschatologie, která osvědčuje antropologické schéma lidské přirozenosti ve formě tělo-duše. Jak jsme uvedli výše, toto schéma není v žádném případě dualistické, ale polární. Z výpovědi GS 18 je zřejmé, že duše je zaměřena k věčnosti, zachování života a není hmotné podstaty. Má-li však dojít ke vzkříšení, musí se týkat celé přirozenosti člověka. MTK cituje Tertuliánův výrok: „*Bylo by nedůstojné Boha přivést ke spáse jen část člověka.*”⁵²³ A dále: „*A nebojte se těch, kdo zabíjejí tělo – duši zabít nemohou. Spíše se bojte toho, který může zahubit v pekle duši i tělo.*”⁵²⁴ I po smrti pokračuje a přežívá určitý prvek vybavený vědomím a vůlí, v němž subsistuje totéž lidské „já“.⁵²⁵ Sv. Tomáš má za to, že oddělená duše není osoba, ale substance a nemůže se v ní projevit ono „já“.⁵²⁶ Máme za to, že tuto námitku lze zhojit, pokud si uvědomíme

⁵¹⁸ Srov. tamtéž, čl. 490, str. 48. „*Podle Ireneje z Lyonu má celá Boží oeconomia právě v těle svůj sjednocující prvek. Bůh totiž stvořil člověka v těle a svého Syna poslal v těle, aby zachránil lidské tělo.*“ Viz tamtéž pozn. 52.

⁵¹⁹ Srov. tamtéž, čl. 493, str. 50.

⁵²⁰ Srov. tamtéž, čl. 497, str. 53.

⁵²¹ Srov. GS, čl. 18.

⁵²² Srov. MTK. *O některých aktuálních otázkách eschatologie.* Čl. 503, str. 56.

⁵²³ Srov. tamtéž, čl. 504, str. 57-58.

⁵²⁴ Srov. tamtéž, čl. 506, str. 58. (Mt 10,28).

⁵²⁵ Srov. tamtéž, čl. 508, str. 59.

⁵²⁶ Srov. tamtéž, čl. 509, str. 59.

výše řečené, že vztah duše a těla smrtí nekončí, nemá pouze atribut žítí a tento vztah se realizuje v tíhnutí duše k tělu a potencialitě vzkříšení.

Tato diskuse k eschatologickým otázkám může významně napomoci antropologickému chápání podstaty lidské přirozenosti, která je zaměřena směrem ke svému Stvořiteli a vrcholí právě v okamžiku vzkříšení. V tomto okamžiku na konci dějin se antropologický princip setkává s Christologickým a odtud plyne naplnění dějin člověka.

3.2.6 Shrnutí

V řádu přirozeném dospíváme ke dvěma závěrům, které potvrzuje i další vývoj vztahu teologického bádání a poznatků přírodních věd.

1. **Fyzická jednota lidstva.** V *Anthropologii* se uvádí, že lidstvo pochází z jednoho páru pomocí nepřímých důkazů. Jistým způsobem takovému názoru dávají za pravdu výsledky moderních bádání v oblasti genetického původu lidstva. To může být překvapivé, pokud vezmeme v úvahu další fenomén, totiž tzv. rasové dělení lidstva. V předchozím jsme ukázali, že rasová konstrukce nemá oprávněné základy v genetických výzkumech. Celá otázka fyzické jednoty se zdá však nadále otevřená tak jako byla v době Lenzově, byť s určitým posunem empirického poznání v tom, co bylo uvedeno k problematice výše. Ukazuje se, že řešení otázky fyzické jednoty lidstva je zásadním momentem pro další úvahy o stavu člověka v řádu nadpřirozeném a zejména o dědičném hříchu a milosti.
2. **Vztah duše a těla ve stvoření.** Opíráme-li se důsledně, nikoli však naivně doslovně o Písmo a filozofické závěry zejména Tomáše Akvinského, který prokazuje neoprávněnost různých dualistických a trichotomických koncepcí a zdůvodňuje mechanismus principu jednoty těla a duše v lidské přirozenosti, nalézáme cestu k pochopení tohoto velkého tajemství stvoření. V tomto smyslu lze použít termín dichotomie, dokonce jsme oprávněně použili termín polaritu ve vztahu dvou podstat lidské bytosti. O materialistických koncepcích se ukazuje, že nepodávají vysvětlení lidské přirozenosti, neboť nutně ústí do nesvobody. Proti nim lze legitimně postavit víru ve stvoření a Stvořitele, který je garantem svobody a svobodné vůle, která objektivně existuje, je součástí lidské přirozenosti a důstojnosti.

Předchozí závěry opravňují k tvrzení svobody a důstojnosti člověka a Stvořitele jako jejich principu. Současně představují silný protipól soudobým zejména materialistickým a evolucionistickým teoriím, které byly mnohdy prvoplánově vyhrocené proti teologickým koncepcím pohledu na člověka ve jménu jeho „osvobození“. Zde jde především o materialismus 19. a počátku 20. století a jeho pokračovatele materialismus dialektický a historický, který se zmocnil⁵²⁷ Darwinovy teorie. Dynamickým prvkem v těchto systémech není Stvořitel, ale dialektika, jejímž prostřednictvím mají být vysvětleny kvalitativní změny hmoty na kvantitativních základech a myšlení jako nejvyšší takto vzniklou kvalitativní formu hmoty. Jestliže teologie čelí takto vyhrocenému dobovému pojetí, je pochopitelné, že svou obranu pojímá taktéž nekompromisně.⁵²⁸ Jde skutečně o ostrý protiklad dvou koncepcí v době vzniku *Anthropologie*. Historická zkušenost dává obavám za pravdu. Jak jsme ukázali výše, dochází až mnohem později k nástupu vzájemného vnímání a k pokusům přijmout nezpochybnitelné výsledky lidského poznání jako cesty k rozšíření a obohacení teologického chápání skutečnosti stvoření.

3.3 Člověk první v řádu nadpřirozeném

Nyní se budeme zabývat nadpřirozeným stavem prvního člověka, jeho vlastnostmi a důsledky, kterými zasahuje do předmětu křesťanské antropologie. Budeme opět stavět na srovnání a analýze Lenzovy *Anthropologie* se současným myšlením.

3.3.1 Pojem řádu nadpřirozeného

Pojem přirozeného (*naturale*) je definován etymologicky, tedy to co je zrozené, co je společné původem. Empiricky, co je součástí přírody (*φύσις*). Nebo souhrn podstat a sil, jimiž působí. Pojem nadpřirozeného (*praeternaturale*) je definován jako to, co není součástí onoho souboru podstat a sil, jimiž působí, ale „naléhá“ k nim tak, že i bez něho je přirozenost plná a celistvá.⁵²⁹ Nejběžněji nějaký počátek dobra, nebo nějaká *praeformance*.

⁵²⁷ „Už v roce vydání ‚Přirozeného výběru‘ píše Engels Marxovi o ‚velkolepém Darwinově pokusu‘, který ‚porazil‘ teologii a ‚prokázal historický vývoj v přírodě‘“. Srov. CORETH, Emerich, *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*. Str. 35-36.

⁵²⁸ Připomeňme zde již zmíněnou encykliku Lva XIII. *Rerum novarum*. Na jiném, avšak souvisejícím poli, se zabývá identickým problémem, otázkou svobody a důstojnosti člověka.

⁵²⁹ „...což k přirozenosti věci nezbytně nenáleží ... což ale, ač ji zdokonaluje, jí přece nad její řád nevyšuje...“, srov. Lenz, str. 242.

Nadpřirozené síly lze rozdělit na pasivní (schopnost přijmout nadpřirozené - *praeternaturale*) a aktivní (schopnost k úkonům nadpřirozeným - *supernaturale*).

Souhrn dober a pravd převyšujících soubor přirozený je řádem nadpřirozeným. Tento řád však nelze poznat rozumem, je přístupný pouze prostřednictvím zjevení.⁵³⁰ Příklady z Písma ukazují, že ani moudrým světa nebylo přístupné tajemství evangelií. Uvádí se, že tato přístupnost je možná pouze v lidském nitru (נֶטֶן), srdci (χαρδία), nikoli mysl, ale celé nitro, duchová podstata člověka je schopna přijmout nadpřirozené pravdy.⁵³¹

Nadpřirozeným pravdám odpovídají též dary. Bůh jimi zahrnuje ty, které volá.⁵³² Jsou to dary nadpřirozené, které nejsou řádu přirozenému nezbytně nutné. O nich vydává svědectví Duch. Tak je vysvětlena podstata daru synovství a spasení, jako milost, na niž není nárok, jako dar, který je nadpřirozený – přirozený řád přesahující. K dalším darům náleží: poznání Otce,⁵³³ Nejsvětější Trojice, Trojjediného Boha.

Poznání v nadpřirozeném řádu je přístupné nejen z Písma a tradice Boží, ale i prostřednictvím Otců, kteří rozlišují další dary: posvěcení, účast v duchu, Božská forma, synovství Boží, bezprostřední poznání Boha (*visio intuitiva*).

Cestou a způsobem přijetí daru synovství je přijetí Ducha Syna, který je svatý svou podstatou.⁵³⁴ Tyto dary působí v člověku víru, spásu, připodobnění a spojení s Bohem.⁵³⁵

Také scholastici přičítají do nadpřirozeného řádu vše, co nemá mohutnosti přirozené a vše, co směřuje k „filiaci“ Boží a patření na tvář Boží. Tomáš má tezi, že milost se dává zdarma a tím je odlišná od povinného, které má původ buď v zásluze, nebo v přirozenosti. Dar nadpřirozený povyšuje na jisté bytí – *esse divini*.⁵³⁶

Dary se rozdělují na dary, bez nichž přirozenost nemůže být a dary, bez nichž je přirozenost celostná a které povyšují nad přirozenost.

⁵³⁰ „... pravdy, jež drží do sebe evangelium Páně neboli náboženství křesťanské, nejsou (veskrze) toho druhu, aby jich člověk sám ze sebe silou svého rozumu, byť i neporušeného, dostoupiti mohl ...“ Srov. Lenz, str. 244.

⁵³¹ „...Nám pak to zjevil Bůh skrze Ducha svého; neb Duch zpytuje všechny věci, také i hlubokosti Božské... Tak ani těch věcí, kteréž jsou Boží, žádný nepoznal, leč jen Duch Boží“ srov. tamtéž.

⁵³² „Nepřijali jste zajisté ducha služebnosti, ale přijali jste ducha vyvolení synů, v němž to voláme: Abba“ (Řím. 8, 15.). Srov. tamtéž, str. 245.

⁵³³ „Žádný nezná Otce: aniž Otce kdo zná jedině Syn a komuž bude chtíti Syn zjeviti.“ (Mat, 11, 27.) Srov. tamtéž str. 246.

⁵³⁴ Srov. tamtéž, str. 247.

⁵³⁵ „Syn vzal na se lidskou přirozenost, abychom se stali bohy“ Srov. tamtéž str. 248

⁵³⁶ Srov. tamtéž str. 250.

3.3.2 Cíl člověka je nadpřirozený

Cílem člověka je blaženost.⁵³⁷ Blaženost není stvořené dobro, ale je v řádu nadpřirozeném.

Přirozená dobra se dělí na vnější (bohatství, důstojnost, sláva...) a vnitřní (zdraví, život, slast...). Cíl člověka je svrchované dobro, které člověka plně uspokojí a bude trvalé. Vnější dobra nemají vlastnosti požadované pro svrchované dobro buď pro nestálost, nebo plnou neuspokojivost.⁵³⁸ U vnitřních dober se ukazuje, že tělesná nemohou naplnit svrchovanost, neboť nad tělem je duše, která je oživujícím principem lidské přirozenosti. Stejně tak jsou tělesná dobra nestálá, neboť podléhají změnám věku, anebo vedou ke zlu, či přímo zničení člověka.⁵³⁹ V neposlední řadě jsou závislá na konečné přirozenosti lidského těla. Lenz pro ilustraci cituje Cicera: „*kdyby cíl člověcký takový byl, byl by ne snad pouze se zvířeckým vespólný, alébrž klesl by neskonale hlouběji pod zvířecký.*“ Nakonec ani vnitřní dobra duchovní nejsou sto naplnit podmínku svrchovaného dobra. Pro nedokonalost vědění, které nemůže nikdy dosáhnout dokonalosti. Ani kdyby bylo možno dosáhnout dokonalosti vědění, nebylo by dostatečné, neboť duše je nesmrtelná a má „*po svém způsobu účast v dokonalosti.*“⁵⁴⁰ Ani ctnost není svrchovaným cílem, neboť ten je nad všemi ctnostmi. Z této analýzy plyne, že cíl člověka není v řádu přirozeném, ale nadpřirozeném. **Cíl člověka nemůže být mimo jeho základ, jímž je Bůh.**⁵⁴¹

Lenz dále hovoří o tom, že lidé si stanovují sami svrchované cíle, které se nacházejí ve stvořeném řádu. O nich má člověk vědomí a poznává je. Takový cíl se nazývá přirozený. Z povahy duše, která má vlohy k poznávání pravdy a konání dobra, lze vyvodit i povahu posledního cíle člověka. Cílem člověka je tedy poznat pravdu, která má svůj původ v Bohu. Je-li v Bohu pravda, má odtud člověk i schopnost poznání dobra a zla i konání dobra. Kromě toho se jedná o pravdu a dobro absolutní.

⁵³⁷ Srov. Gn 1, 28; Jn 3, 16.

⁵³⁸ „*V dobrech tedy vnějších nezakládá se svrchované dobro člověka, neboť ta dobra mají sobě připojená i zla a nedostatky, a jsou tak člověku zhusta na škodu.*“ Srov. Lenz, str. 252-253.

⁵³⁹ „*...musilo by býti člověku volno, všech prostředků užití, aby tělesných pochotí se stal účastným, a tím způsobem by opilství a ožralství, rozvlnění pohlavných vášní, smilství v rozmanitých podobách, ano i výstřednosti naproti přírodě musily býti dovoleny.*“ Tento Lenzův výčet je dostatečně ilustrativní pro důvody, kvůli nimž odmítá tělesná dobra jako svrchovaný cíl člověka.

⁵⁴⁰ Srov. Lenz, str. 254.

⁵⁴¹ „*...nemůže ani obstáti bez svrchovaného a nezměnitelného základu svého, jenž jest Bůh, ba ani povaha lidské přirozenosti se nesnáší s tím, aby poslední její cíl kromě Boha byl.*“ Srov. tamtéž, str. 255.

V konání spočívá i zdroj uspokojení, v opačném případě podléhá člověk nepokoji jako trestu za hřích. Tato přirozenost ukazuje cestou rozumu, že Bůh ustanovil za dobré odměnu a za zlé trest. Duše má však touhu po věčné a plné blaženosti. Důležitá je úloha rozumu a svobodné vůle, která umožňuje, aby člověk svého cíle dosáhl vědomě a dobrovolně, nikoli jako zvíře.⁵⁴² Cíl člověka a jeho jakost je právě z tohoto důvodu rozdílný od ostatního stvoření.⁵⁴³

O cíli člověka, který je v Bohu, hovoří i odkazy na Písmo.⁵⁴⁴ Ukazuje se také, že **pravdy Písma přesahují lidský rozum a musí tedy být řádu nadpřirozeného**. Písmo ukazuje nadpřirozený cíl, pokud o něm hovoří. Tyto pravdy pak mohou být hlášány pouze za pomoci Ducha svatého. K tomu je zapotřebí dar nadpřirozený.

K dosažení cíle jsou zapotřebí nejen dary nadpřirozené, ale také vůle člověka, která se dovršuje v lásce a víře, v aktivní odpovědi člověka na Boží nabídku. Tato odpověď se uskutečňuje v Duchu svatém, kterého Bůh člověku skrze Syna neustále daruje.⁵⁴⁵ Podle nadpřirozených darů, které člověk dostává, má i nadpřirozené dědictví, které představuje nadpřirozený cíl člověka. Nadpřirozenost nevyplývá jen ze zjevení písma, ale stvrzují ji i Otcové a teologové, kteří učí, že články víry jsou přirozeným rozumem nepostizitelné.⁵⁴⁶ Nemohou však být s přirozeným rozumem v rozporu.

Z předchozího konečně v *Anthropologii* plyne, že člověk byl povolán k nadpřirozené víře, nadpřirozené naději, nadpřirozené lásce a nadpřirozené blaženosti. Tento cíl se zakládá v trvalém synovství.

3.3.3 Prvotní stav prvního člověka

Podívejme se na charakteristiky stavu prvního člověka, jak je uvádí *Anthropologie*:

1. Duše byla ve stavu posvěcující milosti, člověk měl nadpřirozenou víru, naději, lásku a ctnosti; měl vlitou znalost věcí přirozených a zjevené náboženství; byl plného souladu mezi tělem a duší, nebyla v něm žádostivost.
2. Tělo bylo nesmrtelné, nebylo podrobena nemocem.

⁵⁴² Srov. tamtéž, str. 256

⁵⁴³ „Jest tedy člověk stvořen, aby Boha poznal (Jemu se klaněl). Jeho miloval a v Něm neskonaleho blahoslavenství dosáhl. Cíl tedy náš poslední, byť i byl jen přirozený, jest Bůh, neskončené dobro a blahoslavenství naše.“ Srov. tamtéž.

⁵⁴⁴ „Jdouce, učte všechny národy;“ praví Kristus Pán (Mat. 28, 18. 19.). Srov. tamtéž, str. 257.

⁵⁴⁵ „Kristus Pán žádá na nás a velí nám, abychom nadpřirozenému zjevení věřili, láskou téhož řádu Boha a bližního milovali; ...víra sama a láska Boží vlévá se nám posvěcující milostí Boží, neboť tou se děje „elevace“ (vyvýšení) člověka až ku příčasti v přirozenosti Boží, a uděluje se nám nadpřirozené „Esse“ Srov. tamtéž, str. 259.

⁵⁴⁶ Srov. tamtéž, str. 259-260.

3. Měl dokonalou vládu nad přírodou.
4. Přebýval v ráji
5. Lidská přirozenost byla celá a úplná, nebyla porušená, nadpřirozenými dary byla vyvýšená.

V následujících odstavcích se budeme věnovat charakteristice nadpřirozených vlastností a darů prvního člověka. Některé pasáže *Anthropologie*, které uvádíme, by si zasloužily důkladnější diskusi. Uvádíme je alespoň v textu zvýrazněné, jako možnost dalšího postupu při formování současné křesťanské antropologie.

3.3.3.1 Nadpřirozený stav prvního člověka

Podle článku víry byl člověk postaven do stavu svatosti a spravedlnosti. Těmito dary byl vyvýšen nad přirozený řád. Někteří teologové rozlišovali prvotní spravedlnost od milosti posvěcující. Později byla svatost – milost, která činí člověka Bohu milým.

Tridentský koncil měl přijmout tezi, že první lidé byli již ve stavu svatosti stvoření, z důvodu souladu s dalšími teologií však přijal učení o tom, že první lidé byli v ráji ve stavu svatosti a spravedlnosti.⁵⁴⁷ Nejen k obrazu Božimu, ale i k podobnosti byl člověk stvořen a odtud vyvozuje, že měl dar Ducha svatého, svatost a spravedlnost.⁵⁴⁸ Svatoť a spravedlnost se nabývá milostí, která je principem synovství. Člověk v ráji byl v tomto stavu povýšen do mimořádného – nadpřirozeného stavu a byl nesmrtelný. Teze o mimořádném stavu podporuje slova apoštola Pavla.⁵⁴⁹ Soudí, že někteří tato slova vykládají o Kristu. Jiný výklad má za to, že nový člověk znamená stvořeného Adama, právě ve stavu svatosti a spravedlnosti. Autor *Anthropologie* je přesvědčený, že oba výklady souhlasí s míněním o stavu Adamově v Ráji. Pavlova výzva neznámá nic jiného, než požadavek odpovědi člověka Bohu. Tento smysl nalézá i v dalších listech apoštola Pavla.⁵⁵⁰ Rozumovou úvahou se dospívá k závěru, že je-li člověk k nadpřirozenému cíli určený, musí být k tomu i nadpřirozeně obdarovaný, neboť v řádu přirozeném není sám o sobě sto cíle dosáhnout.

Jak bylo uvedeno, výše Tridentský koncil se nevyjádřil k otázce stvoření prvního člověka ve stavu svatosti a neporušenosti, když konstatoval, že první člověk se v ráji ve

⁵⁴⁷ Lenz se odkazuje na výroky Písma Gn 1,26; Mdr 2,23.

⁵⁴⁸ Srov. Lenz, str. 276.

⁵⁴⁹ „Obnovte pak se duchem myslí své a oblecte člověka nového, podle Boha stvořeného v spravedlnosti a svatosti pravdy“ (Efes. 4, 23-24).

⁵⁵⁰ Srov. Lenz, str. 278

stavu svatosti a spravedlnosti „pouze“ nalézal. Lenz se k této otázce vrací, když prokázal první skutečnost za pomoci výkladu Pavlových listů, otců i rozumové úvahy. Opírá se o výklad knihy Kazatel (7, 30)⁵⁵¹ a zde přenesený význam slova přímý (hebr. ישׂר) ve smyslu spravedlivý. Další odkaz na Písmo směřuje do knihy Moudrosti (2, 23-24).⁵⁵² Odtud vyvozuje, že člověk měl hned od počátku podobenství Boží, které vykládají Otcové jako stav posvěcující milosti. Stav nesmrtelnosti lze z textu odvodit rovněž. Podobné závěry vyvozuje i z dalších citací Písma⁵⁵³ a učení Otců.⁵⁵⁴ Dále se uvádí rozumové důvody pro tezi, že člověk byl ve stavu svatosti a spravedlnosti již stvořen. Zde si povšimněme jeho výroku: „*Nad to jest podle souhlasného učení theologů jisté, že, kdyby byl Adam ve zkoušce sobě uložené obstál a tak v milosti setrval, děti by se rodily, ano i počaty byly ve stavu svatosti a spravedlnosti (což již z toho jde, že nyní jsou děti již v početí hříchem dědičným poskvrněné).*“ Zde máme za to, že se jedná o hypotézu, která by měla být více prokázána. Pokud se *Anthropologie* odvolává na tezi o dědičném hříchu, potom se dopouští logického kruhu, kde se vytrácí, co je primární vlastnost, která buď je, nebo chybí. Jestliže budeme předpokládat, že člověk byl stvořen ve svatosti a stavu posvěcující milosti, nutně z toho plyne, že jeho tělo bylo neporušené ve stavu integrity. Plozením (vycházíme z Lenzovy logiky) tělesným se předávají vlastnosti těla, tedy i jeho neporušenost v tomto případě. Jestliže další premisou je stvořitelství úkon Boha v případě duše nového lidského života, pohybujeme se stále v řádu lidské přirozenosti spojení těla a stvořené oživující duše. Není tu explicitně uvedena skutečnost nadpřirozeného daru milosti. Nezbyvá, než vyvodit její implicitní existenci z faktu stvořitelství úkonu duše ve spojení s neporušeným tělem. Jestliže by byl stav milosti takto zdůvodněn i pro potomstvo Adama a Evy, potom z této premisy vyplývá i teze o dědičném hříchu.

Ještě se zastavíme u důsledků, které vyvozuje ze stavu milosti, v níž byl první člověk stvořen.⁵⁵⁵ Měl tedy nejen teologické ctnosti, ale i mravní, což odpovídá integritě osoby. Autor hovoří o dobrém uspořádání bytosti.

⁵⁵¹ „Toliko to jsem našel, že učinil Bůh člověka upřímného (*rectum*, ישׂר) ale on vpletl se v otázky bezčíslné“ Srov. tamtéž str. 282.

⁵⁵² „Bůh zajisté stvořil, člověka neporušitelného, a k obrazu podobenství svého učinil jej. Ale závistí ďábla přišla smrt na okršlek země.“ Srov. Lenz, str. 282.

⁵⁵³ Sirach. 17, 5 – 10; Efes. 4, 23, 24 – Pavel píše o obnově svatosti, tedy toho, co již bylo skutečností.

⁵⁵⁴ Srov. tamtéž, str. 284.

⁵⁵⁵ „Poněvadž prvý člověk byl ihned v prvním bytu svém habitualnou milostí obdařen, měl dojísta i ctnosti teologické, Bohem vlité, víru, naději a lásku odpovídající nadpřirozenému *Esse* a, jež bylo dáno jemu ihned v prvním okamžení života jeho.“ Srov. tamtéž, str. 285.

Dalším tématem je povaha znalostí prvního člověka. Podle něj měl dokonalejší vědomosti⁵⁵⁶ než my, ale neměl znalosti o Božích tajemstvích.⁵⁵⁷ Neměl také vědomosti blažené. Kdyby je měl, nemohl by hřešit z důvodu morální nemožnosti.⁵⁵⁸ Přirozené poznání prvního člověka bylo dokonalejší, neboť mu byly poddány smysly neporušeného těla, měl vlitou víru k poznávání Boha nejen jako poznání v řádu přirozeném, ale jako předmět nadpřirozeného blahoslavenství a jako jeho dárce a princip. **Bylo mu též zjeveno tajemství Nejsvětější Trojice, tedy i tajemství o vtělení Božího Syna.** Odkazuje se na slova Adamova po stvoření Evy:

„Tato jest kost nyní z kostí mých, a tělo z těla mého..., Protož opustí člověk otce svého i matku, a přidrží se manželky své: a budou dva v jednom těle.“ (Gn. 2, 23. 24.). Dále cituje Pavlova slova o prototypu nezrušitelného křesťanského manželství⁵⁵⁹ ve vtělení Páně: *„Tajemství toto veliké jest, ale já pravím v Kristu a v církvi“* (Efes. 5, 32.). Znalost vtělení však směřovala nikoli k vykoupení, ale k dovršení cíle člověka.⁵⁶⁰ Adam také znal tajemství o lidské a Božské přirozenosti v osobě Syna.

Posledním z darů, který Lenz zmiňuje, je milost účinná. Ta nebyla Adamovi darována z důvodů posílení a uzdravení, protože měl tělo neporušené, ale jako pomoc k zachování nadpřirozených darů, k setrvání v milosti a konání nadpřirozených skutků.⁵⁶¹

3.3.3.2 Nadpřirozené dary

a) dar k rozumu

Vychází z textu Sir 17, 5nn. Vyvozuje, že Adamovo vědění bylo nadpřirozené v souladu s nadpřirozeným cílem člověka. To však také znamená vědění přirozené, které naopak vyplývá z úkolu, který člověk dostal od Stvořitele. Člověk má schopnost pojmenovat ostatní stvoření. To znamená i množství pojmů, které musel

⁵⁵⁶ „... mezi poznáním naším a oním, jímž poznávají Boha svatí a andělové... Srov. tamtéž, str. 287

⁵⁵⁷ „nebyla poznáváním článkův těchto, neboli tajemství Božích bezprostředným, čili vědoucnost Adamova nadpřirozená nebyla patřením na Boha tváří v tvář (visio beata). Že tomu tak jest, poznati lze ze slov písmo sv.: „Boha nikdy žádný neviděl... (Jn 1,18)“ Srov. tamtéž, str. 286.

⁵⁵⁸ sv. Tomáš k tomu uvádí: „O své vůli nižádný se netrhá od blaženosti, ani jeden každý chce býti štasten, fysickou nezbytností.“ Srov. tamtéž, str. 287.

⁵⁵⁹ Srov. Efes. 5, 22-32.

⁵⁶⁰ Srov. Lenz, str. 289.

⁵⁶¹ Dle Tomáše Akvinského: „...že k úkonům řádu nadpřirozeného i přirozenost' neporušená měla potřebí milosti nadpřirozené, aby chtěla působiti a působila v řádu nadpřirozeném...“ Srov. tamtéž, str. 291.

myslet a schopnost aktivní řeči.⁵⁶² Nejen to, jak plyne z poznámky, první člověk měl schopnost vidět podstatu *všeho* v přirozeném řádu. Tedy i sama sebe, svou ženu. Měl poznání manželského svazku. S tím souhlasí i scholastikové. Adam měl vědění o fyzických věcech dokonalou. Podle sv. Tomáše Akv. byl Adam dokonalý podle duše i podle těla. A jako tělo bylo plozením principem potomků, byla duše principem jejich vědění skrze vyučování.

Důvody, pro které bylo vědění Adamovo dokonalé: ⁵⁶³

- Bůh stvořil vše dokonalé,
- první člověk měl být praotcem i vychovatelem lidského rodu,
- měl od Boha vlité pojmy a schopnost jazyka,⁵⁶⁴
- skutečnost pravědění je patrná i z tradic národů.⁵⁶⁵

Je zřejmé (viz dále), že lze nějakým způsobem dospět k určitému přiblížení koncepce stvořitelské a evoluční. Je nutné upozornit, že pokud přijmeme koncepci ontologického skoku, nebo nějakou syntézu Mivartovy a Braunovy teze, které zmiňujeme výše, bude nutné podrobně zpracovat i náhled na stav prvního člověka, jak je zde popsán. Zatím se příslušné úvahy se odehrávají v rovině kompetencí teologie. Lze však v takto závažné záležitosti odvolat pouze na disjunkci kompetencí teologie a přírodních věd?

Anthropologie pokračuje kritikou názorů, které měli na otázku původu řeči, pravědění a jeho dokonalosti soudobí filozofové. Opírají se o evolucionistické a materialistické představy, případně jednoduše obhajují tezi, že veškeré poznání je výsledkem postupného empirického a rozumového bádání a ověřující praxe. Pokud jde o řeč, stojí proti sobě dvě koncepce: řeč jako vlitá schopnost rozumová a řeč jako vyvinutá schopnost pudová. **Můžeme jen konstatovat, že obě nejsou prokázané. Stejným způsobem lze nahlížet obecně na pravědění.** Tyto otázky jsou však také

⁵⁶² „*Jak nazval Adam každou duši živou tak jest jméno (נש) její.* Gn 2, 19-20. Lenz uvádí, že hebrejské slovo נש neznamenal znak, jímž se lišila věc od věci, ale její podstatu, bytnost, věc samu až do útroh její. Srov. Lenz, str. 295.

⁵⁶³ Blíže tamtéž, str. 298-299.

⁵⁶⁴ Lenz zde odkazuje na filologický exkurz v díle o přirozeném stavu člověka a jeho původu: „*V každém jazyku jest zakryta a v (grammatické a syntaktické stavbě důsledně provedená soustava (až na skrovné výjimky a anomalie), kteráž obdivu našeho v plné míře zasluhuje, filosofie to nestihlá, obrazu Božímu do duše naší vrytému věru souměrná.*“ Lenz dodává, že u všech národů i těch nejprimitivnějších. Jde o univerzálnost, která má podle něj příčiny v prastavu člověka. Srov. tamtéž, str. 299.

⁵⁶⁵ „*Zbytky starobylé osvěty tyto slouly, jakož na jiném místě bylo dotčeno, sloupy Thotovy neboli Noemovy. Z těch sloupů prý čerpali Pythagoras, Demokrit a jiní svou vědu. Aspoň nezapíral ani Plato, ani Aristoteles, že z tradice vážili.*“ Srov. tamtéž, str. 300.

svázány s daleko obecnější bipolaritou evoluce vs. stvoření. Mějme na paměti, že s problematikou souvisí i spor o stadium, v němž byl první člověk stvořený: **jako dítě, či jako dospělý?**

Vlastnosti pravědění prvního člověka rozlišuje *Anthropologie* takto:

- bylo nadpřirozené způsobem předání, nikoli vědění,
- dokonalé k věcem přirozeným, dokonalost spočívá jednak v poznání a jednak v absenci bludu v tomto poznání. Tato vlastnost však vyplývá z daru neporušenosti.⁵⁶⁶ Integrita tedy vylučuje blud jako zlo. V tomto stavu je člověku příroda cele poddána tak, aby člověk mohl poznávat pravdu,
- pravědění bylo Adamovi vlité, protože byl prvním člověkem, praotcem lidstva.⁵⁶⁷
- omezení poznání prvního člověka:
 - věci závislé na rozhodnutí a svobodné vůli,
 - věci minulé, před stvořením,
 - poznával druhy, ale nepoznal všechny členy druhu.

b) dary k vůli

Tyto dary dostává člověk s milostí posvěcující. Obdržel je tedy i Adam v ráji.

- vůle prvního člověka byla prostá náchylností k hříchu,
- první člověk měl vlité kromě poznání i ctnosti,⁵⁶⁸
- soulad mezi silami vyššími a nižšími – harmonie.⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ Srov. Lenz, str. 306.

⁵⁶⁷ „Tou měrou se může říci: že byl Adam největší theolog, největší filosof, největší matematik, největší astronom, největší znalec přírody, největší fyziolog...“ Srov. tamtéž, str. 308.

⁵⁶⁸ „Ku dokonalosti člověcké na počátku náležely stejnou měrou per accidens vlité ctnosti mravné, jako vědoucnost' člověku prvním u vlitá. Ano podle souhlasu katolických theologů náležejí mravné ctnosti prvému člověku per accidens vlité ještě spíše ku prvotné dokonalosti jeho, nežli vlitá jeho vědoucnost'.“ Srov. Lenz, str. 310.

⁵⁶⁹ člověk je jednotou těla a duše, odtud plyne potence protivenství sil, které k jedné nebo druhé straně náleží. Senzitivita a intelekt. Tyto síly byly v prvním člověku v harmonii. „...nemohly v něm povstati hnutí předcházející úkon rozumový, a nesoucí se ku touhám nižším, rozumu protivným, a ještě méně mohly hyby takové povstati přese všechn rozkaz neboli zákaz, a přese všechn vzdor rozumový.“ Srov. tamtéž, str. 311. Lenz k tomu dodává, že spíše byly nižší síly senzitivní podřízeny vyšším rozumovým. Častá otázka o původu zla. Jedním z vysvětlení je onen nesoulad mezi silami vyššími, intelektovými a silami nižšími, senzitivními. Takové vysvětlení je logické a má i reflexi ve vědeckém poznání. Již jsme zmínili psychologické disciplíny, které se o sobě zabývají právě interakcí mezi senzitivními a rozumovými silami. Na rozdíl od teologie tvrdí, že těmi určujícími jsou síly senzitivní, tělesné. I když je v současné době teorie S. Freuda překonaná, je to právě ona, která ukázala na strukturu a povahu těchto sil. Konec konců i Lenzem uváděné odkazy z Písma (Gn 2, 25) nehovoří o ničem jiném. Zbývá kritická reflexe protikladů mezi poznáním teologickým a v tomto případě psychologickým (obecně empirickým) jak bude cesta k pravdě (která je jediná) postupovat. V každém případě dovolíme si s trochou eufemismu

c) dar nesmrtnosti

Jako měl Adam k duši nadpřirozený dar svatosti, poznání, a ctností, přináležel k tělu nadpřirozený dar nesmrtnosti. Rozebírají se heretické pohledy pelagianistů, kteří tvrdili, že nesmrtnost byla pouze vlastností duše, což se vyvrací odkazem na Písmo (Gn 2, 16-17). Dále vyvozuje z Písma, že pokud by Adam nezhřešil, nebyla by smrt jako trest za hřích na lidstvo uvalena.⁵⁷⁰ Lenz ukazuje dva momenty, které se k nesmrtnosti prvního člověka pojí:

- pokud by nezhřešil, byl by nesmrtelný
- dar nesmrtnosti nebyl vlastní přirozenosti lidské, ale byl darem nadpřirozeným

Dokonce z učení Otců vyvozuje, že přirozenost prvního člověka nebyla ani smrtelná, ani nesmrtelná. V diskusi o možnosti rozumového zdůvodnění nesmrtnosti uvádí, že a priori nelze předložit důkaz. Ukazuje, že nesmrtnost není proti přírodě, když vychází z faktu prodlužování života a nesmrtnost je nekonečným prodloužením života. Na druhou stranu uvádí, že nelze vyhlásit, že prodlužování života je proti přírodě, protože by to znamenalo, že život vůbec je proti přírodě.

Tato argumentace je opět kruhového schématu. K Lenzově postupu je nutné podotknout, že v přirozeném řádu se po události hříchu nesmrtnost nevyskytuje. Nesmrtnost lze prokázat pouze prostřednictvím poznání zjevení z víry. Máme za to, že argumentačně je spíše přijatelné osvědčení nesmrtnosti prvního člověka na základě prokázaného tvrzení o nadpřirozenosti daru nesmrtnosti těla, než jakkoli jinak. Lenzovo schéma si právě ve skutečnosti prokazatelnosti nadpřirozeného daru přirozenými prostředky odporuje. Jakým způsobem mohla být nesmrtnost uskutečněna, ukazuje na úvahách teologů. Luis Molina měl za to, že se jedná o nějakou formu habituálního daru, vnitřní vlastnosti těla. Sv. Augustin a sv. Tomáš Akv. měli za to, že šlo o vnitřní vlastnost přidělenou duši, která se přelévala i na

podotknout, že Gn 2,25 je předzvěstí hlubinné psychologie. Konečně sv. Pavel v Řím 7, 14-25 nehovoří o ničem jiném, což hodnotí sv. Augustin: „že podle pravdy mají slova ta se rozuměti o člověku ospravedlněném, ano o osobě sv. Pavla samého, jenž zde živě popisuje vnitřní boj ducha se žádostivostí.“ Lenz uzavírá, že ve stavu neporušeném byla tělesná síla plně rozumu poddána.

⁵⁷⁰ Srov. Lenz, str. 316.

tělo.⁵⁷¹ Francisco Suarez tvrdil, že šlo o zvláštní ochranu, kterou tělu uděloval Bůh. Kromě výše uvedených úvah o způsobu nesmrtnosti těla uvádí také strom života, jehož ovocem mělo být tělo člověka zachováno.⁵⁷²

Z uvedených závěrů vyplývá, že Adam měl dar nesmrtnosti těla. Tento dar nebyl přirozenou vlastností stvoření, ale darem, který svým jednáním mohl ztratit a také jej ztratil. Položme tedy otázku: **Co kdyby Adam tento dar neztratil?** Otázka je hypotézou, neboť vývoj událostí se tímto směrem neubíral. Takto položená otázka ukazuje na opodstatněnost nejen teologické kompetence Písma, které člověku svým zjevením „vysvětluje“, aby vůbec pochopil smysl své existence, protože bez takového pochopení je už jen jediná cesta stvoření, a to do záhuby chaosu a nesvobody. Jde o otázku sebepochopení člověka a fenoménu jeho svobody. *Anthropologie* na mnoha místech rozebírá základní poznatky empirických věd, které ukazují kamsi do tajemna skrze fenomén etických, jazykových a vývojových podobností teritoriálně zcela oddělených skupin lidstva. Jak už jsme uvažovali výše, stojíme znovu před řešením otázky stvoření a fyzického původu lidstva. **Nejde náhodou její řešení nápadně ruku v ruce s řešením tohoto problému?** Písmo říká reálnému dnešnímu člověku „přestoupíš-li“ pokyn zemřeš. Nebudeš žít. Nepřestoupíš-li, život zachováš. Je to příkaz, ale máš svobodu jej přestoupit.

d) panství nad přírodou

Také panství nad přírodou je podle katolického učení darem nadpřirozeným.⁵⁷³ Nejdříve se ukazuje přirozený charakter panování člověka nad přírodou. Poté ukazuje, že ve stavu neporušenosti byl charakter jeho panství podstatně dokonalejší.⁵⁷⁴ Z toho plyne, že panování člověka se nutně uskutečňovalo v ráji způsobem nadpřirozeným. Dále se konstatuje, že přirozenost ostatních tvorů nebyla dle sv. Tomáše Akv. hříchem dotčena.⁵⁷⁵ Způsob vlády podle sv. Tomáše Akv. byl rozdílný: pro živočichy rozkazem (*imperando*), pro rostliny a živly užíváním

⁵⁷¹ „...Bůh učinil duši člověka prvního tak mocnou, že se s blažeností její přelévávala plnost zdraví na tělo, jakož i pružnost neboli živost neporušitelnosti.“ Srov. tamtéž, str. 319.

⁵⁷² Srov. tamtéž, str. 323. Není účelem této práce se podrobněji zabývat těmito tématy a tak ponecháváme pouze odkaz.

⁵⁷³ Srov. Lenz, str. 324.

⁵⁷⁴ „Všeliká zajisté přirozenost hověd a ptactva a zeměplazů a jiných bývá zkrocena a jest zkrocena od Přirozenosti lidské“ (Jak. 3, 7.).

⁵⁷⁵ „Neboť pro hřích nebyla přirozenost zvířete změněna tak, aby ti, jejichž přirozenost to sebou nese, po žírati masa jiných, byli žili o bylinách, jako lvové a sokolové...“ Srov. Lenz, str. 327.

(*utendo*).⁵⁷⁶ Člověk však neměl vládu nad celým stvořením, neboť neměl vládu nad anděly. Pouze v potenci. Pokud by ji od Boha dostal. V přírodě tak panuje řád podle vůle Boží. Tento řád je přirozený, kdy méně dokonalé slouží dokonalejšímu. Po pádu člověka tento přirozený řád pokračuje, ale je obsáhlejší z důvodu rozsáhlejších potřeb člověka.

V závěrečné části pojednání o panství nad přírodou se *Anthropologie* zabývá panováním člověka nad člověkem. Ukazuje, že vztah pán – otrok byl v ráji zcela nemožný, neboť odporuje obrazu a podobě Boží, důstojnosti a dokonalosti ráje. Odsuzuje se otroctví, neboť dobro je v tomto vztahu určeno pouze pro jednoho.⁵⁷⁷ Jinak to vidí při uspořádání, kdy účast na dobru mají všichni. Zde připouští možnost panování člověka nad člověkem v ráji, pokud je pro dobro toho, komu se vládne, nebo pokud jde o dobro společné. Ani ve stavu dokonalosti by nebyli všichni lidé stejní. Od přirozenosti je člověk také tvor společenský. Každý má od Boha různé dary a tak i společnost musí mít své uspořádání, aby dobré vlastnosti mohly být k prospěchu druhých. To předpokládá existenci řízení i v ráji.⁵⁷⁸

Z Lenzova výkladu plyne, že je myslitelná určitá forma hierarchie. Podmínku stanovuje nutnou i dostatečnou pro případ ráje, tedy prostředí harmonie a dokonalosti, výsledky dobra pro všechny zúčastněné. Cílem člověka je blaženost, k jeho dosažení mají sloužit struktury společnosti, které si ve své svobodě člověk vytvoří. Mějme na paměti, že se neustále jedná o společnost bezhrádnou.

e) přiměřené místo

Tím místem je ráj, který je místem pozemským. Uvádí se některé jiné názory, jako například ráj v nebi, nebo pouze duchovní. Ráj nebyl podle *Anthropologie* místem bájným ani alegorickým, nebo mystickým, ale skutečným, pozemským a smyslům přístupným a blaženým.

Diskutuje se, zda byl ráj jen na části země, nebo hned na celé, neboť Písmo uvádí jeho ohraničení. Uvažuje o možnosti postupného rozšiřování ráje na zemi.⁵⁷⁹ Dále

⁵⁷⁶ Srov. tamtéž, str. 328

⁵⁷⁷ „a poněvadž k dobru tíhne člověk, jest otroctví k zármutku, a tak zlo jest, dobro-li, v němž i otrok měl míti účast, připadá jednomu výhradně. Panství tedy člověka nad člověkem, pokud otrocké jest, bylo v ráji nemožné, odporující i blaženosti prvotné, i důstojnosti lidské.“ Srov. tamtéž, str. 330.

⁵⁷⁸ „A bsolutná rovnost, absolutná volnost a bratrství nebyla by bývala ani v neporušeném stavu člověckém; zvláště však proto, poněvadž absolutná volnost a absolutná rovnost na tvory přenesená hrotem jest společnosti lidské, anarchie a vzpoura trvalá, ano sama sobě odporná a absurdná.“ Srov. tamtéž, str. 331.

⁵⁷⁹ Srov. tamtéž, str. 333 – 334.

diskutuje logické otázky o naplnění země a její kapacity.⁵⁸⁰ **Kromě toho se diskutuje i možnost, že ne Adam, ale někteří z jeho potomků by zhřešili.** Jistě by tedy opustili ráj a osídlili zbytek země. Těžko si představit vztah obyvatel ráje a zbytku země i to jakým způsobem by existovaly tyto dvě reality. Písmo pouze uvádí, že Hospodin uzavřel ráj a jeho hranice střežili cherubové. O umístění ráje zmiňuje Lenz některé teorie Otců a o jeho charakteru se pokouší spekulovat z tradic národů. Do úvah také promlouvá skutečnost potopy, která je zachycena nejen v Písmu, ale i v tradicích téměř všech starých národů, jak se uvádí v předchozím dílu. Řeší se otázky místa, kde byl ráj rozložen a možnosti jeho existence. Úvahy jsou poplatné době a poznání. Je zajímavé, že pokud se jinde opírají důsledně o Písmo, je v této otázce spíše benevolentní, neboť nevyužívá biblické zprávy o stavu ráje po vyhnání. Jednak byl člověkem opuštěn, jednak byl střežen.⁵⁸¹ Podle Otců ráj trvá doposud, ale je lépe zde nečiniti nálezu.⁵⁸² Ráj byl člověku darován jako nadpřirozený dar, ale nebyl mu dán povinně. V Písmu je popisován jako zahrada, do níž Bůh člověka uvedl⁵⁸³ a stvořil tam Evu.

f) neporušený stav

Podstatné charakteristiky uvádíme ve stručnosti dle *Anthropologie*:

1. Potomci neporušeného člověka by zdědili integritu a v tomto stavu by se rodili jako děti. Nevyskytovala by se neplodnost.
2. Potomci by byli počati a rodili by se ve svatosti a spravedlnosti. Svatost je darem od Boha celé přirozenosti daným. Svatost ani spravedlnost by ale nebyla přirozená.
3. Potomci by se rodili v integritě, ale ne v té míře, jako Adam, neboť by se rodili jako děti. Vědomosti by nabývali v řádu přirozeném.⁵⁸⁴ Disponovali by lehkostí učení.
4. Otázka možnosti hříchu u potomků. Dle sv. Anselma by Adam ušetřil potomstvo možnosti hříchu.⁵⁸⁵ Jan Duns-Scotus tuto tezi podmiňuje vítězstvím v prvním

⁵⁸⁰ K tomu Lenz uvádí: „A však o tom, jak dlouho by byli potomci Adama nekleslého žili na zemi, nedá se nic určitého říci, ač spíše tvrditi lze, že by brzy byli naplnili míru zásluh svých, aby ku oslavení svému do nebe se odebrali.“

⁵⁸¹ Srov. Gn 3, 24

⁵⁸² „Vážný jest výrok sv. Augustina a jiných otcův ss., a proto snad lépe jest, zde nečiniti nálezu, zvláště, aniž důvodové protivní taktéž nejsou přesvědčiví, a byl-li by potřeben rozhod, lépe jest, raději se sv. Augustinovi podříditi, leč by církví o tom bylo jinak prohlášeno.“ Srov. Lenz, str. 338.

⁵⁸³ „...aby tam bytoval po všecken čas tělesného (animalis) života, až by nadešla doba, aby obdržel život duchový, a přesazen byl do nebes.“ Srov. tamtéž.

⁵⁸⁴ Viz výše: praotcovství a učitelství Adama vzhledem k potomkům.

rozhodnutí. Jiní však zastávají odlišný názor o trvalosti integrity (sv. Augustin, sv. Tomáš Akv.).⁵⁸⁶ Sv. Tomáš uvádí, že člověk je měnivý a tím trvá u něj možnost hříchu. Potomci by tedy neměli výsadu nehřešení.⁵⁸⁷

5. Ani rodiče, ani potomci nebyli „nehřešní“.⁵⁸⁸ Těžko by s lidmi jinak naložil, kdyby Adam nezhřešil. Tj. jak uvedeno výše základním hlediskem je lidská svoboda.
6. V případě hříchu by existovala možnost pokání, které by však bylo mnohem drsnější než pokání člověka ve stavu kleslém. Nelze říci nic o konání Boha.⁵⁸⁹
7. Otázka všedního hříchu:⁵⁹⁰ neruší stav posvěcující milosti, ale neobstojí integrity a zejména spravedlnost. Stejně tak je uvedeno, že ani všechny ctnosti by nebyly všedním hříchem ztraceny.⁵⁹¹
8. I přes pokání by nebyla člověku vrácena neporušenost, byť by se vrátil do stavu svatosti. Usuzuje na základě učení církve, že nikdo nemá jistotu, že je ospravedlněn, pokud by to Bůh nezjevil. Neporušenost dává jistotu, že je člověk ve stavu posvěcující milosti.
9. Posvěcující milost by měli potomci Adama ihned vlitou. Lenz se však domnívá, že svatost udělovaná člověku ve stavu neporušeném, který ji dostává pro Krista, je menší než svatost udělovaná člověku ve stavu kleslém, který ji obdržel nejen pro Krista ale i pro Jeho utrpení.
10. Velikost milosti udělovaná člověku neporušenému ba byla naopak daleko větší, než ta, která je udělena člověku ve stavu kleslém a to pro lásku k Bohu (*bohoslovnou*), která je v neporušenosti daleko větší. Vzhledem k okolnostem

⁵⁸⁵ Srov. Lenz, str. 346.

⁵⁸⁶ „Naproti Scotovi však jest obecnější a věrohodnější učení to, že by potomci Adama neporušeného, ač by se byli rodili ve svatosti, nikoliv nebyli v dobrém tak utvrzeni, aby nemohli hřešiti“ Srov. tamtéž.

⁵⁸⁷ Zde předně musíme uvést otázku svobody. Má-li být zachována svoboda, potom navzdory tomu co uvádí Lenz, musíme připustit možnost hřešení potomků rodičů, kteří zachovali svatost a spravedlnost. Jiný přístup by znamenal omezení, které není patrné ani u prvního člověka, který byl dle uvedených charakteristik oproti všem potomkům v určitém výsadním postavení.

⁵⁸⁸ Viz poznámka k předchozímu bodu.

⁵⁸⁹ Zde nelze zcela souhlasit. Adam zhřešil ve stavu svatosti a spravedlnosti, přesto se Bůh o něj i v potomstvu stará. Srov. Gn 3, 21.

⁵⁹⁰ „...anať jest sice ‚conversio ad creaturam inordinata‘ (nezřízené se obrácení ku tvoru), ale nikoliv ‚aversio a Deo‘ - (odvrácení se od Boha). Srov. Lenz, str. 348.

⁵⁹¹ Pokud jde o působení všedního hříchu, jde o protivenství proti duši, tedy rozumu. Ten ztrácí vládu nad tělem a ruší stav spravedlnosti. Důsledek spočívá v tom, že člověk sice podléhá jen časnému trestu, ale i ten jej odděluje od cíle. V případě ctností jde o ztrátu těch, vůči nimž je hřích namířen. Lenz na tomto místě diskutuje ještě podrobnější aspekty a okolnosti všedního hříchu a jeho důsledků v ráji na integritu a nadpřirozené dary. Uvažuje okolnosti plného či neplného uvažování a závažné či lehké podstaty provinění, nebo hříchu z hnutí, která nejsou plně v moci člověka. Lenz uzavírá, že člověk v neporušeném stavu nemohl hřešit všedně, protože byl ve stavu ochrany, která tuto možnost nedovolila.

mohou být zásluhy dobrých skutků daleko větší ve stavu kleslém, než ve stavu neporušeném.⁵⁹² K otázce účinné milosti se uvádí, že pro utrpení Pána by byla ve stavu kleslém daleko větší.⁵⁹³ Upozorňuje se na rozdílnou míru udělování milosti různým lidem, a to jak ve stavu kleslém, tak ve stavu neporušeném.

11. Ve stavu neporušeném by nebyla smrt. Přesto se hovoří o ukončení pozemského života i ve stavu neporušeném⁵⁹⁴ ve formě dospění k úplnému vývoji na těle i na duši a o zkoušce v rozhodnutí pro Boha jako podmínce oslavení.⁵⁹⁵

3.3.3.3 Povinnost nadpřirozených darů

Nadpřirozené dary člověk dostává a nejsou nijak potřebné k úplnosti lidské přirozenosti.⁵⁹⁶ Nadpřirozené dary náleží k nadpřirozenému řádu. (*supra naturae ordinem*). Specifikujeme zde tedy dle Lenze charakteristiky řádu přirozeného, mimopřirozeného a nadpřirozeného. Rozlišuje a analyzuje tyto stavy lidské přirozenosti:

a) naprostá přirozenost, bez milosti a bez hříchu s prostými vlohami. Tomuto stavu přisuzuje všeobecnou pomoc Boží.

b) neporušená přirozenost (integrita), k níž náleží mimopřirozené dary, jako vlitá vševědoucnost, vlité ctnosti per accidens, soulad vnitřních i vnějších sil, impassibilita a blaženost.⁵⁹⁷

⁵⁹² „...ve stavu neporušeném by nebylo závaží žádostivosti, ana člověka mešká a zdržuje ve vzletu jeho ku ctnostem a ku Pánu Bohu, byla by láska ku Pánu Bobu pružnější a intenzivnější a tou měrou i odměna větší.“ Srov. Lenz, str. 353.

⁵⁹³ „... ‚Touto milostí,‘ dí sv. Augustin, ‚se stává, aby člověk volil, a tak volil, a takovou vroucností miloval, aby nad pochotí tělesnou, žádající odporných věcí, vůli ducha vítězil.‘ ...“ Srov. tamtéž.

⁵⁹⁴ „... vzal by jednou pozemský tento život za své, a ukončil by se tak zvaný ‚status viae‘, a sice přenosem k oslavení i těla i duše lidské.“ Srov. tamtéž, str. 354.

⁵⁹⁵ Povšimněme si zde zmínky o úplném vývoji na těle i na duši. Lenz tento vývoj nijak nespecifikuje, ani neukazuje jeho cíl. V této pasáži se Lenz zmiňuje o některých eschatologických aspektech. Zde se vyjadřuje o osudu lidí ve smrtelném hříchu, a ve smrtelném hříchu, kteří se „nedokáli“. Smrtelně zhřešivší podlehnou smrti na konci života a sestoupí do pekla. V okamžiku vzkříšení bude jejich duše spojená s tělem a v pekle navěky trápená. Ti, kteří nedosáhli dostatečného pokání, budou v očistci očištěni a jejich duše bude sloučena s tělem při zmrtvýchvstání.

⁵⁹⁶ Lenz vysvětluje: pro lidskou přirozenost (*esse*) je nezbytné tělo, duše, jejich spojení v jedno bytí, rozum a svobodná vůle v duši. Viz výše. Mezi *praeternaturální* dary počítá Lenz ty, které k přirozenosti nepatří, ale mají v ní podklady a stopy a zdokonalují ji. Nadpřirozené dary jsou ty, které nenáleží k přirozenosti a nemají v ní ani žádné stopy i když je člověk schopen je přijmout. Zde jmenuje pozvednutí člověka ke společenství s božskou přirozeností. Srov. Lenz, str. 355-356.

⁵⁹⁷ Lenz uvádí i jiný termín - integritu v širším smyslu, která zahrnuje *praeternaturální* dary. (Integrita v užším smyslu je stav souladu vnitřních a vnějších sil, nebo také původní spravedlnost.) sv. Tomáš hovoří o posvěcující milosti, od které se odvozuje integrita, neboť milost posvěcující podřizuje pánu rozum, který proto vládne tělu. K problému impassibility uvádí Vladimír Boublík, že představy o dokonalém štěstí v ráji jsou přeháněním: „Realističtější a konkrétnější pohled na člověka na počátku dějin spásy nám umožňuje objevit v „ráji“ základní prvky utrpení nutně přítomného v životě každého člověka povoláného k uskutečňování neznámé budoucnosti, jejíž realizace přesahuje schopnosti jeho svobody.“ Srov. BOUBLÍK, Vladimír. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*. Str. 44nn.

c) **prvotní svatost**, která zahrnuje milost posvěcující a nadpřirozené dary, které směřují k prvotnímu cíli.

Analýza nadpřirozenosti jednotlivých darů.

1. **Integrita**⁵⁹⁸ je přidaným darem k lidské přirozenosti. Člověk, jako jednota duše a těla logicky čelil různým popudům. Proti nim se nemohl bránit jinak než pomocí ctností, které však nemohly mít původ v přirozenosti a být její součástí. **Skutečnost vlitého poznání je odvozena od pojmenování věcí, kterým dával člověk jména, která jejich podstatu vystihovala, aniž by dříve tuto jejich podstatu jakkoli zkoumal.** Dále se odvozuje z bezhříšnosti, že toto poznání bylo pravdivé. Přirozeností těla je jeho smrtelnost (prach). Jeho nesmrtelnost musí být tedy důsledkem mimo-přirozeného stavu. Odolnost proti nemocem a utrpení vyplývá ze souvislosti s darem nesmrtelnosti. Pokud by člověk podléhal smrti, tím spíše bude podléhat nemocem. Vláda nad přírodou vyplývá z poměru člověka a přírody.

2. **Svatost je darem milosti.** Tento dar je akcidentální. Milostí posvěcující se stává člověk účastným na přirozenosti Boží, adoptivním synem Božím⁵⁹⁹ a toto povýšení není v moci lidské přirozenosti.⁶⁰⁰

⁵⁹⁸ Lenz upřesňuje pojem integrity jako vlité ctnosti *per accidens* a soulad vnitřních a vnějších sil lidských; vlité poznání; nesmrtelnost, *impassibilitu* a vládu nad přírodou.

⁵⁹⁹ K tomu Lenz uvádí příklad: „*Ducha viděti, jak jest o sobě, nelze lidskému oku tělesnému, ale dobře jest v moci ducha viděti ducha; viděti tedy ducha není nad přirozeností vůbec, ale pouze nad přirozeností, ana není pouhým duchem. Nadpřirozené jest, což přesahá vůbec přirozenost.*“ Srov. Lenz, str. 363.

⁶⁰⁰ Dále dokazuje, že stav neporušenosti a svatosti jsou rozdílné dary. Lenz dokonce ukazuje, že jednotlivé dary neporušenosti jsou oddělitelné (Panna Maria měla dar nadpřirozených ctností, avšak nebyla ušetřena bolesti). Jestliže jsou tedy rozdělitelné dary neporušenosti, lze oddělit od neporušenosti i dar milosti posvěcující. Sv. Tomáš však má za to, že spravedlnost je u prvního člověka důsledkem milosti posvěcující. Milost je dar, jímž se stává člověk formálně svatým a je základem integrity, ale integrita v ní není formálně obsažena. Milost je jiného nadpřirozeného řádu než integrita. Lenz uzavírá tuto diskusi, že spravedlnost a integrita mohou být nazvány také milostí, ale nikoli milostí posvěcující. Srov. tamtéž, str. 365-366.

3. Stav pouhé lidské přirozenosti je možný.⁶⁰¹ V diskusi analyzuje tři teologické úvahy:

a) Stav pouhé lidské přirozenosti byl i s ohledem na Boží jednání mocí uspořádanou možný. Tuto tezi hájí Tomisté a tvrdí, že člověk by nebyl v tomto stavu pro hřích raněný v přirozených darech.⁶⁰²

b) Augustinovská teologie tvrdí, že stav pouhé přirozenosti možný je, ale **v tomto stavu nemůže člověk dosáhnout svého cíle, což znamená těžký trest bez viny, který by odporoval Boží spravedlnosti.** K tomu uvádí Lenz, že jestliže Bůh stvořil člověka a povolal ho k nadpřirozenému cíli, nemohl ho stvořit bez milosti, jednal-li mocí uspořádanou. Pokud by jednal mocí absolutní, mohl jej stvořit v pouhé lidské přirozenosti i bez milosti.⁶⁰³ Tento přístup v podstatě možnost reálné existence člověka ve stavu pouhé lidské přirozenosti odmítá, i když se tak netváří. Povšimněme si ještě otázky touhy patření na Boha v lidské přirozenosti. Podle *Anthropologie* tato touha není přirozenosti člověka vlastní. Naopak fakt, že žádostivost není od Boha, vyplývá z rozdílnosti dvou podstat, které jsou spojeny v jedné přirozenosti, a jejich soulad je možný pouze milostí Boží. Bolesti a utrpení tak nejsou trestem za hřích, ale nedostatkem či zlem. Nelze usoudit z vlastní vědomosti člověka, že by byly trestem.⁶⁰⁴

c) Bůh nemusel stvořit člověka mocí uspořádanou ve stavu nadpřirozeném, ale pouze v harmonii nižších a vyšších sil. Takto by hříchem nic neztratil z podstaty přirozenosti, ale byl hříchem uvedený do horšího stavu – porušen, zraněn.⁶⁰⁵ Na základě sv. Tomáše Akv. dochází k závěru, že hříchem se nemohla zmenšit žádná z přirozených mohutností člověka, neboť ani duše, ani rozum, ani vůle nejsou kvůli své jednoduchosti dělitelné.

⁶⁰¹ Zde se omezíme pouze na nástin postupu a výsledek úvah. Lenz široce diskutuje různé přístupy k možnosti pouhé přirozenosti lidské, prosté všech darů. V diskusi uvažuje dva způsoby Božího jednání, kdy může Bůh jednat absolutně (podle zákonů absolutní všemocné spravedlnosti) nebo podle řádu uspořádané spravedlnosti (spravedlností, která je uspořádána moudrostí, slušností, dobrotou). Lenz poznamenává, že toto rozlišení nemá dogmatický charakter. S ohledem na ně však analyzuje uvedené přístupy. K možnosti stavu čisté lidské přirozenosti uvádí Vladimír Boublík: „Čistá přirozenost by byl člověk zaměřený na poznání Boha, jež odpovídá jeho přirozeným schopnostem a požadavkům. Ve skutečnosti zaměřil Bůh lidstvo k nadpřirozenému cíli.“ Více srov. BOUBLÍK, Vladimír. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*. Str. 110 nn.

⁶⁰² Srov. Lenz, str. 370-371.

⁶⁰³ Srov. tamtéž, str. 374 a násl. kde Lenz také diskutuje téma, zda je člověku přirozená touha patřit na Boha a vyvozuje, že nikoli, že tato touha není vlastní pouhé lidské přirozenosti.

⁶⁰⁴ Lenz uvádí, že sv. Augustin věděl ze zjevení, že jsou trestem za hřích. Srov. Lenz, str. 375.

⁶⁰⁵ Srov. tamtéž str. 377.

Tělo sice podlehlo smrti a nemocem, ale ani na něm se neudála žádná změna podstaty a ani mu nebylo nic zlého přidáno.⁶⁰⁶

Z diskuse tedy vyplývá, že **není v podstatě rozdíl mezi pouhou lidskou přirozeností a lidskou přirozeností ve stavu hříchu, pouze ve schopnosti konat dobro, neboť člověku ve stavu pouhé přirozenosti poskytuje Bůh svoji pomoc k překonávání žádostivosti a konání dobra.** Zásadní vliv hříchu spočívá ve zranění ze ztráty nadpřirozených darů, které člověka **chránily** před rozporu sil nižších a vyšších a vedly jeho vůli ke konání dobra a rozum k poznání pravdy. Stav ztráty ochrany prostřednictvím nadpřirozených darů je zřejmý z Gen, 2,21. Stvořitel však poskytuje člověku náhradu, která nemůže být darem nadpřirozeným jako ve stavu neporušeném, což lze dovést z nutnosti zachování svobody i ve stavu porušeném. Nadpřirozené dary se ve stavu porušeném stávají objektem svobodného rozhodnutí člověka.

Pojednání o obrazu Božím v člověku

V analýze aspektů nadpřirozeného stavu člověka se v *Anthropologii* uvádí tři vrstvy, které se vztahují k problematice Božího obrazu. My jsme tématu věnovali podrobně v kapitole o přirozeném řádu člověka. Analýzu těchto úvah v *Anthropologii* uvádíme pro úplnost, neboť zde vidíme potřebu zachování potřebné koherence s výše uvedenými závěry o Božím obrazu (viz poznámka).⁶⁰⁷ Tuto část záměrně ponecháváme, aby byla zřejmá určitá nutnost hlubší revize, neboť v některých aspektech se Lenz dopouští mylných závěrů i v kontextu teologického mínění své doby. Problematické body uvádíme opět výrazně. Takováto struktura vede k interpretaci, že obrazů je několik různé kvality. Správnější by bylo problematiku rozpracovat a upřesnit v rámci vlastností Božího obrazu, které by mohly být vztaženy k jednotlivým mohutnostem stavu prvního člověka.

1. Podstatný přirozený obraz Boží - směřuje k podstatě lidské duše a jejím vlohám.

- a) Je obrazem **podle povahy duchové**, nedílné, nehmotné. Je v každé části lidské osoby, těla. Bůh je v celém světě, celý na každém místě.

⁶⁰⁶ „Jestliže se pro hřích prvotný ztratily ‚formy accidentalné‘, tož to byly dary ku celistvosti lidské přirozenosti nepovinné, přidané, nadpřirozené a praeternaturalné, nikoliv vlohy ‚naturaliter‘ duši přistvořené.“ Pokud jde o tělo, uvádí Lenz, že k žádným změnám hříchem nedochází, protože hřích je jen nedostatkem, který neodnímá nic přirozeného, pouze milost a spravedlnost a je založen pouze odvrácením se od Boha. Nesnadnost konat dobré vidí Lenz v nevědomosti nebo žádostivosti těla. Srov. tamtéž, str. 380-381.

⁶⁰⁷ Vhodnější by bylo, abychom se vyhnuli náznaku dualismu, uvést spíše pojem vlastnosti, nebo mohutnosti obrazu Božího v člověku. Lenz zdůrazňuje stvořenost tohoto obrazu.

b) Je obrazem **podle mohutností duše** – vůle, rozumu. Bůh je rozum, Bůh je vůle. Rozumem duše poznává pravdy, vůlí směřuje k dobru.

2. **Mimopřirozený (přidaný) obraz Boží**, který směřuje k mimopřirozeným

(*praeternaturalným*) Božím darům lidské duše, podle darů se také nazývá a spočívá

- a) ve ctnostech vlitých per accidens – dokonalá vláda nad sebou
- b) v dokonalé vládě nad přírodou
- c) v dokonalém poznání věcí přirozených
- d) v nesmrtelnosti

3. **Nadpřirozený (přidaný) obraz Boží**, který směřuje k nadpřirozeným

(*supernaturalným*) Božím darům lidské duše a spočívá

- a) ve svatosti, milosti posvěcující⁶⁰⁸ a je Bohu podobná podle ctností nadpřirozených
- b) ve svatosti a spravedlnosti, jestliže je rozmnožována nadpřirozeně dobrými skutky⁶⁰⁹
- c) v nastávajícím oslavení duše i těla podkladem tohoto obrazu je posvěcující milost. V *Anthropologii* je toto pojednání zaměřeno ke zdůvodnění důstojnosti člověka. V pravdě o člověku jako obrazu božím spočívá podle autora význam křesťanství. Obraz Boží je umístěn do duše člověka. Pokud jako obraz má vztah k tělu, pak jen jako stopa.

3.4 Člověk prvý a přirozenost lidská ve stavu kleslém

Tato kapitola je rozčleněna na dvě oblasti podle vztahu k osobě prvního člověka. Prvotní hřích jako osobní hřích Adamův a prvotní hřích jako hřích přirozenosti lidské, tedy hřích dědičný. *Anthropologie* podává některé pasáže jako skutečnou událost, proto i zde je zvýrazňujeme jako podklad k další diskusi.

3.4.1 Adamův hřích jako hřích osobní

Základem této události je přikázání, které dává Bůh prarodičům, které charakterizuje jako obdarované tolikými dary.⁶¹⁰ Stejně tak trvá na skutečnosti stromu poznání a jeho ovoce. O důvodu jména, které, jak víme, vyjadřuje podstatu věci, uvádí Lenz, že znamená nikoli získání poznání pro Adama, který měl vlité veškeré poznání, ale že jde

⁶⁰⁸ V řádu přirozeném je učiněna *esse animae naturale* podle něhož je k obrazu Božím stvořena, která milostí posvěcující dostává v řádu nadpřirozeném *esse supernaturale*. Srov. Lenz, str. 388.

⁶⁰⁹ „čím více se duše rozšířila k tomu, co je věčné, tím více se přiblížila k obrazu Božím.“ Srov. tamtéž.

⁶¹⁰ Srov. Lenz, str. 394.

o poznání zkušenosti dobra a zla na sobě.⁶¹¹ V poznámce o případné malichernosti příkazu se Lenz vyjadřuje v tom smyslu, že vlastně nebylo jiného smysluplného příkazu, který by první člověk měl v Ráji dostat. Navíc se zmiňuje i jeho obtížnost k plnění, protože byl stav prvních lidí velkolepý. Druhým aspektem, který vidí Lenz jako podstatný na celém příběhu, není materie (ovoce), ale vůle Boží.

Význam první smlouvy:

1. Osvědčení vztahu člověka k Bohu ne jen vědomostí, ale skutkem.
2. Aby se nadpřirozené dary staly dědičnými, bylo zapotřebí skutkového rozhodnutí obdarovaného pro dárce. Tento rozměr smlouvy má ve svém důsledku christologický dopad, neboť osvědčuje zásluhu Ježíše Krista, který se rozhoduje diametrálně odlišně s lidsky katastrofálními důsledky.
3. První přikázání je řádu nadpřirozeného, neboť cíl člověka je nadpřirozený.

Anthropologie se odvolává na článek víry, že lidé přestoupili první přikázání, které dostali. Stalo se to nikoli z přímé pohnutky člověka, ale pokušením.⁶¹² Odvolává se kromě řady odkazů na místa v Písmu, které se na příběh o prvním hříchu odvolávají, nebo jej zmiňují, také přehled mytologie řady národů, které vyprávějí o přestoupení nadpřirozeného zákazu.⁶¹³ Příběh o přestoupení zákona, hříchu a následcích je univerzálním příběhem lidstva. Obecně se zabývá identifikací pokušitele jako hada (viz předchozí poznámky) v Písmu, v Tradici Otců, ale i v mytologických textech.⁶¹⁴ Dokonce hovoří o heretickém uctívání démona, jako „*prvého původce rozvoje lidského rozumu.*“

⁶¹¹ „Na sobě tedy poznal Adam hřeše dobro, jež ztratil, a zlo, jež na sebe uvalil, shledávaje, jaké měla „dobro“ pro něho poslušnost, a jaké „zlo“ neposlušnost...“ Srov. Lenz, str. 395.

⁶¹² Lenz zde zmiňuje d'ábla, ačkoli připouští, že v Písmu o něm takto zmínka není. Proto i my zde používáme slovo pokušitel a pokušení. Lenz vysvětluje, že v Písmu je o pokušiteli zmínka jako o určité, všem známé rozumové bytosti (hebrejský člen ך). Osobu d'ábla tedy dedukuje, když zdůvodňuje, že to nemohl být ani Bůh, ani anděl. Upozorňuje též na jeho vyjímečnou chytrost, o níž se Písmo zmiňuje. Srov. Lenz, str. 400. Připojuje také odkaz Mdr 2, 23-24, kde se Písmo zmiňuje o závisti d'áblův. „Ale závisti d'ábla přišla smrt na okršlek země“. Lenz připomíná, že smrt je trestem za hřích, odtud tedy plyne, že pokušitelem je d'ábel. Připojuje též z Janova evangelia, kde říká Kristus: „Vy z otce d'ábla jste a žádosti otce svého chcete činiti. Ten byl vražedníkem od počátku, a nestál v pravdě, neb pravdy v něm není: Když mluví lež, z vlastního mluví, neb jest lhář a otec lži“ (Jan 8, 44). Srov. také: „Kdo však se dopouští hříchu, je z d'ábla, protože d'ábel od počátku hřeší. Proto se zjevil Syn Boží, aby zmařil činy d'áblův.“ (Jan 3,8). V této souvislosti uvádí ještě Lenz z knihy Zjevení: „A veliký drak, ten dávný had, zvaný d'ábel a satan, který sváděl celý svět, byl svržen na zem a s ním i jeho andělé.“ (Zj 12,9). Je zřejmé, že texty Novozákonní se odkazují na texty Starého zákona, ale máme z Janova evangelia k dispozici přímou Kristovu řeč, o níž se obecně soudí, že je autentická.

⁶¹³ Lenz k tomu uvádí: „Víra o hříchu prvých lidí jest tedy povšechná, a věc tato jest tak všeobecně známa, že ani ti, kdož víru křesťanskou ze své mysli odklidili, nemohou zapřítí, že víra ta jest stěžejným základem všech tradic národů veškerých, a úhlavním článkem všech náboženství.“ Srov. tamtéž 398.

⁶¹⁴ Srov. Lenz, str. 401nn.

Dále se upozorňuje na některé představy o zakázaném ovoci, jímž bylo v alegorii tělesné obcování Adama s Evou, než to dovolil Bůh a ukazuje jejich neopodstatněnost, neboť Adam poznal Evu až po vyhnání z ráje. Vyvrací také představu, že postava hada byla pouze obrazem Satana v Evině mysli.⁶¹⁵

V diskusi o povaze hada se přiklání k názoru, že had byl skutečný a skrze něj mluvil lidskou řečí d'ábel. Na skutečnost odkazuje v Gn 3, 14. Otázkou je zdůvodnění schopnosti řeči, kterou tedy had měl. I když by byl zvířetem nejchytřejším, přece jen jako zvíře nemohl být obdařen rozumem. Odkazujeme na výše vedené diskuse o způsobu a vlastnostech stvořeného člověka. Tuto otázku nutno v Lenzových úvahách považovat za otevřenou.⁶¹⁶ Pokud jde o vlastnost poznání Evy, která byla v řádu přirozeném dokonalá, vysvětluje možný rozpor s tím, že nepoznala hadovu pravou podstatu, která je nadpřirozeným řádem duchů. Eva v tomto řádu opravdu nemusela mít poznání pravdivé.⁶¹⁷

Hřích Evin a Adamův

Podstatu hříchu Evy vidí *Anthropologie* v souladu s teologií v okamžiku, kdy bere ovoce a jí. V tomto okamžiku se jedná o hřích propuklý naplno.⁶¹⁸ Neboť vyjadřuje porušení stavu, kdy vyšší síly ovládají nižší. Zdůrazňuje, že tomuto však předchází hnutí ducha, bez něž by změna nastat nemohla.⁶¹⁹ Nikoli tedy vzpoura těla proti duchu, ale niterný hřích – pýcha.⁶²⁰ Až z ní vyplynuly další žádosti: touha po jídle, nezřízená touha po vědění. Zamýšlí se, kde se vzala ona touha po vlastní výbornosti a uvádí, že člověk přirozeně touží jen po tom, co nemá. Toužil tedy po podobnosti s Bohem. Tu spatřuje ve třech věcech: podobnost podle přirozeného bytí, podobnost v poznání, kterou měl člověk v potenci a podobnost v moci a působení, kterou neměl ani člověk, ani anděl. Člověk tedy zhřešil v touze po podobnosti Boží v poznání dobrého a zlého⁶²¹ a sekundárně člověk zhřešil, když žádal podobnost v moci, aby podle svého dosáhl

⁶¹⁵ Pokušení ab intra. Lenz k tomu ukazuje, že had musel být vně, neboť se táže a Eva odpovídá. Srov. tamtéž str. 402-403. Tyto argumenty jsou jasné. Není však jasný Lenzův závěr: „*Jest tedy jisto a to jistotou víry, že d'ábel pokoušel člověka v ráji způsobem ‚zevnitřním‘, a sice pod způsobem hada.*“

⁶¹⁶ Srov. tamtéž str. 403-405.

⁶¹⁷ Srov. tamtéž, str. 405.

⁶¹⁸ Srov. tamtéž, str. 407. V tomto okamžiku nastává odvrácení člověka od Boha.

⁶¹⁹ Srov. tamtéž, str. 408: „*Svatost těla se neztrácí, dokud trvá svatost duše.*“ „...*prvá nespořádanost lidské žádosti té povahy byla, že sobě žádal způsobem nespořádaným nějakého dobra duchového...*“

⁶²⁰ „...*sobě žádal přestoupiti zákona kvůli něčemu jinému. To prvé, čehož sobě nespořádaně žádal, byla jeho vlastní výbornost.*“ Srov. tamtéž, str. 409.

⁶²¹ Aby sám určil, co je dobré a zlé. Vzpomeňme na dva způsoby Božího jednání v moci absolutní a v moci uspořádané. Srov. tamtéž, str. 410.

cíle.⁶²² Není tedy hříšná touha po podobnosti, ta je nakonec cílem, ale nezřízený způsob jejího dosažení, které člověk uskutečňuje v rozporu s Božím řádem. K pýše přistupuje nevěra, když uvěřila ďáblovým slovům: „*Budete jako bohové*“ a konečně žádost po zakázaném ovoci. Zde jde nejen o ovoce, ale i cizí majetek i svedení Adama k hříchu.

O podstatě hříchu Adamově se uvažuje stejně. První je pýcha.⁶²³ Adam byl také zevnitř pokoušený, ne sice ďáblem, ale Evou. O možnosti nevěry Adama vůči Bohu se uvádí názory Otců, které nejsou v tomto v souladu. Podle názoru apoštola Pavla (1. Tim 2, 13-14)⁶²⁴ Adam nebyl sveden, ale oba přestoupili zákon. Sv. Augustin však říká, že Eva byla svedena a Adam zhřešil pro nezřízenou lásku k ženě. Té ale předcházela láska k sobě – pýcha.⁶²⁵ Nezřízenost lásky k ženě spočívá v jejím upřednostnění oproti lásce k Bohu.⁶²⁶ Třetí hřích spatřuje ve zvědavosti po pravdivosti ďáblových slov. Analýzu uzavírá konstatováním, že nemohlo jít o všední hřích, neboť Adam i Eva měli v ráji neporušenost bytí a tedy šlo o hřích smrtelný.

Dále se zabývá otázkou, kdo zhřešil vážněji. Přehled hříchů Adama i s důsledky: „*pýcha, nezřízená láska k ženě, nevěra, zvědavost, neposlušnost zjevná, omlouvání hříchu, poškození celého lidstva, neboť, v Adamovi umírají všichni*“ a Evy: „*pýcha, nevěra, žádost po ovoci zapověděném, neposlušnost zevnitřní, přemlouvání Adama k hříchu a konečně poškození lidstva, neboť od ženy stal se počátek hříchu, a skrze ni umírají všichni*“⁶²⁷

Prvotní hřích jako hřích osobní

Anthropologie považuje Adamův hřích osobní za nejtěžší, jakého se kdy člověk na světě dopustil a uvádí tyto důvody:

1. obdarování mimopřirozenými a nadpřirozenými dary
 - a) vlité dokonalé poznání, poznávali dokonale Boha v přirozeném řádu
 - b) vlité mravní ctnosti, vůle k dobru, vláda nad sebou samým, soulad mezi duší a tělem
 - c) byli ve stavu svatosti a spravedlnosti, v milosti posvěcující

⁶²² „...aby mohl mocí přirozenosti své působiti ku dosahu blaženosti.“

⁶²³ Lenz zde uvádí některé názory opačné: „Adam zhřešil z nezřízeného a převráceného přátelství k Evě“ Srov. Lenz, str. 412.

⁶²⁴ „Prve zajisté Adam jest stvořen, potom Eva; a Adam nebyl sveden, ale žena jsouc svedena byla v přestoupení.“

⁶²⁵ Srov. Lenz, str. 414.

⁶²⁶ Srov. tamtéž.

⁶²⁷ Srov. tamtéž, str. 415.

2. dokonalé poznání Boha, které nebylo ničím zahaleno, všech darů i vědomí ochrany, kterou u něj měli
3. Adam věděl, že hříchem nejen na sebe ale i na celé lidstvo uvalí bídu a smrt časnou i věčnou.

Absolutní závažnost hříchu Adama a Evy spočívá v jeho spáchání ve stavu dokonalosti.⁶²⁸

Tresty za hřích

Jestliže Adam a Eva přestoupili Boží zákaz, následuje jednání Boha, který se k nové situaci staví jako suverénní pán. Hodnotí jednání Adama, Evy ale i hada a oznamuje jim budoucnost. Tato oznámení můžeme podobně jako tresty rozdělit na tresty osobní, ke každému zvlášť a tresty společné. V *Anthropologii* jsou rozděleny podle povahy na tělesné a duševní.

Tresty oznámené Evě:

- a) „*Rozmnožím bídy tvé a početí tvá*“. Uvažuje se, že i ve stavu neporušeném by ženy rodily, ale bez „svízelnů“. Domnívá se, že v neporušeném stavu by nebyla neplodnost a těhotenství i porod by byly bez bolesti. O plodnosti se uvádí, že by se uskrovnila, byla menší. Bolesti, které Bůh oznamuje, by nebyly v neporušeném stavu, neboť by se neshodovaly s rajskou blažeností. Sv. Tomáš uvádí, že tyto tresty směřují ke všem ženám, kromě Panny Marie. Protože její početí nebylo podle přirozeného řádu.
- b) „*V bolestech budeš roditi děti*“. O těchto bolestech se Lenz domnívá, že nemají povahu trestu, ale souvisí se stavem porušenosti těla, které již samo o sobě bolestem podléhá.⁶²⁹
- c) „*Pod mocí muže budeš a on bude panovati nad tebou*“. Řád v rodině byl ustanoven i v ráji. Zde ovšem neobsahoval nic „odporného“. Porušení řádu vidí v tom, že žena žádá v rodině věci, které nejsou v souladu s rodinou.⁶³⁰

⁶²⁸ „Avšak směrem ku stavu osob, které zhřešily, byl hřích tento na výsost těžký pro dokonalost, v níž se nalézaly.“ „...poněvadž byl spáchán v okolnostech, v nichž nižádný hřích lidský spáchán nebyl...“ Srov. tamtéž, str. 420.

⁶²⁹ K tomu viz výše úvaha V. Boublíka o utrpení v ráji.

⁶³⁰ „z čehož povstává odpor mužův, manželské nechvíle, spory a zármutek ženin; anebo že správa mužova ve stavu kleslém se stala tvrdou, napomínání jeho hrdým a spurným, a vlada jeho jak o tyranií.“ Srov. tamtéž, str. 423.

Tresty oznámené Adamovi:

- a) „*Zlořečená země v díle tvém*“. Povaha země, kterou Bůh stvořil a požehnal, aby vzdávala plody v hojnosti pro člověka, zůstává stejná. Trest však směřuje k neplodnosti a neúrodnosti. Trest spočívá v obtížích, které nastupují pro porušený stav člověka. V neporušeném stavu by těžkosti zřejmě nebyly a člověk by užíval hojnosti rajských plodů. Práce na zemi byla snadná, neboť země byla úrodná a byl by dostatek. Vyhnáním však z tohoto ráje odchází a ztrácí Boží ochranu.
- b) „*Trní a hloží tobě ploditi bude*“. Tento trest se vykládá, jako opak úrodnosti země. V době neporušenosti Bůh zemi žehnal, vlivem hříchu Adam a s ním země toto požehnání ztrácí. Lenz ve formulaci trestu vidí právě onu ztrátu požehnání.
- c) „*V potu tváři jísti budeš chléb, dokavadž se nenavrátiš do země, z kteréž vzat jsi: nebo prach jsi a v prach se navrátiš*“. Tato formulace má podle Lenze význam nejen vlastní – chléb, ale i přenesený na všechny druhy práce, která bude těžká a namáhavá a bude naplňovat celý život člověka až do konce, kdy přijde vrchol trestů – smrt.

Tělesné tresty stíhají oba rodiče zvlášť, avšak týkají se společného údělu v rodině.⁶³¹

Duševní jsou společné a opět jsou v *Anthropologii* rozděleny do tří složek⁶³²:

- a) vzpoura těla proti duchu
- b) pokárání pro vinu
- c) hrozba budoucí smrti.

Následky prvotního hříchu

Tyto důsledky nejsou podle trestem, ale vyplývají automaticky. Nebyly tedy Bohem oznámeny, ale jsou logickým důsledkem porušení stavu, který panoval v ráji.

V *Anthropologii* jsou opět strukturované:

1. Ztráta posvěcující milosti. Plyne ze skutečnosti, že Bůh Adama s Evou trestá a kárá. Jak jsme uváděli výše, prvotní hřích byl nejtěžším hřichem, jaký byl kdy spáchán. V jedné duši nemůže přebývat hřích a život v milosti – Boží synovství. Doslova je

⁶³¹ V případě Evy jde o plození dětí a rodinný život, v případě Adama je to starost o obživu a celou rodinu. Srov. tamtéž, str. 425. Je zřejmé, že Bůh ustanovuje nový rodinný řád, který je strukturovaný a diferencovaný, pokud jde o úlohy jednotlivých rodičů. Řád rodiny v ráji Bůh nestanovil, kromě stvoření ženy jako pomocnice muže.

⁶³² Srov. tamtéž.

uvedeno, že se duše „*sšeredila*“ – poskvnila.⁶³³ Se ztrátou milosti souvisí i ztráta ctností.

2. Ztráta spravedlnosti a neporušenosti – integrity.

- co do rozumu

a) ztráta stavu, podle něhož nemohl člověk klamat, ani nemohl podlehnout bludu.

Rodiče byli uchvácení strachem a skrývali se před Bohem. Blud se projevuje v omlouvání sebe sama a svalování viny na druhého.

b) ztráta vlády nad sebou, člověk se stal náchylný k zlému, vůle se stala převrácenou, odvrácenou od směřování k Bohu.⁶³⁴

- co do těla

3. Ztráta daru nesmrtelnosti a současně impassibility těla. Člověk trpí nemocemi a bolestmi.

4. Ztráta podílu přírody na *praeternaturáném* stavu člověka. Příroda měla jako stvořená pro člověka účast v *praeternaturálném* stavu a tuto účast ztrácí.⁶³⁵ *Anthropologie* zdůrazňuje, že před hříchem byla příroda člověku plně poddána. Člověk neztrácí vládu nad přírodou úplně, ale již ji nemá plně pod svou mocí.

5. Narušení poměru člověka k člověku. Před hříchem nemohla mít vláda Adama v manželství nic zlého, po něm už to neplatí.

6. Člověk upadá do moci ďábla, který jej může pokoušet i ovládnout prostřednictvím žádostivosti.

7. Adam s Evou byli vyhnáni z ráje, neboť ráj bylo místo přiměřené neporušenému stavu člověka.

Přes tresty a důsledky odvrácení se od Boha nebyla porušena lidská přirozenost. Tresty tedy spočívají ve ztrátě darů mimopřirozených a nadpřirozených.

Trest vůči hadovi

Boží hněv směřuje nikoli vůči hadovi jako tvoru, ale vůči ďáblu. Bůh nevyslovuje trest podstatný, který vyslovil již při ďáblově pádu, ale trest akcidentální. Ďábel bude mít ve své moci ty, kteří si neváží zákona Páně, což mu bude nakonec trestem.⁶³⁶ Slova

⁶³³ Srov. tamtéž, str. 426.

⁶³⁴ „*i otevřiny jsou oči obou dvou: a když poznali, že jsou nazi, navázali listí fíkového, a udělali sobě zástěry.*“ Srov. Tamtéž, str. 427.

⁶³⁵ „Zlořečená země v díle tvém“

⁶³⁶ Srov. *Lenz*, str. 432.

o plazení se po bříše jsou určena d'áblovi skrze hada.⁶³⁷ Význam obrazu plazení po zemi spočívá v tom, že d'ábel získá a bude mít ty, které oklame žádostivostí a ve způsobu svádění, totiž zvědavosti.⁶³⁸ Nepřátelství mezi d'áblem a ženou pak vykládá Lenz jako způsob pokušení, které je možné jen přes tělesné žádostivosti. Nepřátelstvím patě ženy myslí uchvácení člověka majícího zalíbení v nízkých nedovolených věcech.⁶³⁹ Lenz podává i jiný výklad, který říká, že Bůh skrze nepřátelství dává příslib Vykupitele. Jde tedy o „*protoevangelium*“, které ohlašuje nepřátelství mezi d'áblem na jedné straně, a Vykupitelem a jeho Matkou na straně druhé. Zde také odkazuje na podobnost s mýty starých národů o vykoupení.

První lidé jsou spaseni

Lenz s odkazem na Písmo uvádí, že Adam i Eva našli odpuštění pro jeho moudrost a plnost poznání.⁶⁴⁰ Stejně učí i Otcové. Nikdo na světě nebyl tak blízko Boha jako Adam a Eva a že tato milost mohla vzbudit u nich lítost, aby dosáhli odpuštění hříchu, byla jim navracena milost posvěcující, sňata skvrna hříchu a věčný trest. Nebyl jim prominut časný trest a vráceny *praeternaturáné* dary. Uvádí se, že není jisté, kdy Adam s Evou odpuštění dosáhli. Otcové tuto hypotézu podle Lenze zastávají také, avšak uvádějí, že se neví, kdy se tak stalo.⁶⁴¹ V závěru je zmíněna tradice, která o Adamově hrobě tvrdí, že se nachází na Kalvárii.⁶⁴²

3.4.2 Hřích Adamův, jako hřích dědičný.

Nauka o dědičném hříchu je podstatnou částí antropologie a člověka vůbec. Dědičný hřích je jeden, je nám vlastní a přechází na všechny nikoli následováním z Adama, ale tím, že lidstvo z Adama pochází.

A) Existence dědičného hříchu

Na základě Nového zákona zejména Pavlových listů opírá existenci dědičného hříchu o skutečnost, že od Adama do Mojžíše nebyl zákon, kromě příkazu Adamovi, pro nějž by bylo možno pojmenovat osobní hřích. Adamovi potomci však, pokud

⁶³⁷ „I řekl Hospodin Bůh hadovi: „Protože 's to učinil, budeš proklet, odvržen ode všech zvířat a ode vsí polní zvěře. Polezeš po bříše, po všechny dny svého života žrát budeš prach!“ Srov. Gn 3,14. Lenz k tomu pěkně uvádí: „*pase se na myšleních člověka od Boha k zemi obrácených, jakoby zlé myšlenky byly jeho pokrmem po všechny dny jeho života, tj. až k té době, kde mu bude možno prováděti tuto moc, až ku dni soudnému.*“

⁶³⁸ Srov. zvědavost Evy!

⁶³⁹ Srov. tamtéž, str. 433.

⁶⁴⁰ Srov. Mdr 10, 1-2

⁶⁴¹ Srov. Lenz, str. 435.

⁶⁴² Srov. tamtéž, str. 436.

nehřešili osobně, také zemřeli. Odtud se vyvozuje, dostatečné zdůvodnění existence dědičného hříchu, neboť hřích na ty, kdo nehřešili, přechází z Adama.⁶⁴³ Adam má také, podle něj, společný rys s Ježíšem Kristem v tom smyslu, že něco z každého přechází na potomstvo: „*Kristus Pán zasloužil spravedlnost a převádí ji na nás znovuzrozením, Adam však hřích převedl a převádí.*“⁶⁴⁴ Považuje se tedy nesprávný výklad Pelagiův, že všichni hřeší ne proto, že pochází z Adama, ale proto, že jej v hříchu následují.⁶⁴⁵ Jako další důkazy z Písma se uvádí Řím (5, 12)⁶⁴⁶, kdy se pouští do obhajoby výkladu, že hřích Adama přechází na potomstvo jako hřích dědičný. Má také za to, že trest za dědičný hřích na potomstvo Bůh nevaluje, protože na tomto hříchu nemá vinu, ale pouze zkoušky, aby nás zkoušel.⁶⁴⁷ Dále dokládá, že člověk umírá pro hřích spáchaný v Adamovi, nikoli náklonnost ke hříchu a připojuje další příklady z listů apoštola Pavla, kde je možné ukázat konzistentní úvahy o podstatě dědičného hříchu a tedy jeho existenci. Ta vyplývá také z nezbytnosti křtu pro dosažitelnost Božího království, jak plyne z Janova evangelia.⁶⁴⁸ Tělo zde znamená narození pouze bez milosti a síly Páně. Je tedy potřebná „obroda“ - ospravedlnění. Je-li to tak, potom každý byl před ospravedlněním v hříchu. Ten ale nebyl a nemohl být osobní.

Dále podává Lenz analýzu Starozákonních textů.⁶⁴⁹

Lenz také rozebírá tradici, o níž se zmiňuje v tom smyslu, že zanechává zprávy, jak prvotní církve vykládala Písmo a přistupovala k dědičnému hříchu. Lenz píše, že odpůrci tvrdí, že nauka o dědičném hříchu je v církvi ustálená až od sv. Augustina a ukazuje, že byla naopak v církvi předávaná již u Otců před ním.⁶⁵⁰ Lenz uvádí jako důkladné představitele nauky Tertuliána a Augustina. Uveďme za všechny Lenzovu citaci Cypriána ze synody v Kartágu: „...*že nic nevdí, aby nemluvně ihned bylo křtěno, ježto nic nezhrěšilo, leč že sobě prvým narozením nákazu smrti staré přitáhlo, a jež tedy*

⁶⁴³ „*Ježto však je přesto přese všechno stihla smrt, nezemřeli proto, poněvadž osobně zhřešili, alebrž za tou příčinou, poněvadž v Adamovi zhřešili.*“ Srov. tamtéž, str. 445. Srov. tak: „*Smrt však vládla od Adama až po Mojžiše i nad těmi, kdo hřešili jiným způsobem než Adam. On je protějšek toho, který měl přijít.*“ Řím 5, 14.

⁶⁴⁴ Srov. Lenz, str. 445. Srov. také Řím 5, 18-19.

⁶⁴⁵ Srov. tamtéž, str. 446.

⁶⁴⁶ „*Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili.*“

⁶⁴⁷ Srov. Lenz, str. 449. Lenz se zde dopouští nepřesnosti, když píše, že Bůh na nás může uvalit zlo, aby nás zkoušel. To odporuje vlastnosti milujícího Boha a jsme přesvědčeni, že se jedná o nechtěnou formulaci, která není konzistentní s Lenzovým konceptem výkladu dědičného hříchu.

⁶⁴⁸ Srov. Jn 3, 5-6.

⁶⁴⁹ „*Kdo dokáže, aby čisté vzešlo z nečistého? Vůbec nikdo.*“ Jób 14,4. a také „*Ano, zrodil jsem se v nepravosti, v hříchu mě počala matka.*“ Ž 51, 7.

⁶⁵⁰ Srov. Lenz, str. 456n.

tím spíše ku odpuštění má býti připuštěno, ježto se mu odpouští ne osobný, ale ten v Adamovi spáchaný.⁶⁵¹ Odtud Lenz odvozuje smysl křtění malých dětí⁶⁵² a také hovoří o exorcismech malých dětí.⁶⁵³ Pelagiané naproti tomu tvrdili, že církve křtila malé děti kvůli říši Boží a nikoli pro dědičný hřích. Pro ilustraci uveďme ještě články Kartaginského sněmu, jak je uvádí *Anthropologie*:

- a) navrhuje, že by byl Adam zemřel, i kdyby byl nezhřešil „*necessitate naturae*“
- b) stanoví, že dítky pokřtěných rodičů mají býti křtěny
- c) že nekřtěňátka do nebe nevejdou, a že není místa, kde by blaženě žila
- d) milosti Boží že jest potřebí

Zmiňují se i výroky dalších sněmů – Efeského, Toledského, Oranského. My zde ještě uvedeme některé kánony koncilu Tridentského, který je, jako předchozí zmíněné, v soulase s Kartaginským⁶⁵⁴:

III. dědičný hřích jest původem svým jediný, že jest každému vlastní a že se přelévá pocházením z Adama, a nikoliv následováním ho ve hříchu.

IV. i dítky pokřtěných rodičů mají býti křtěny.

V. dědičný hřích se křtem plně shlazuje, tak že se snímá z toho, jenž se křtí, všecko, což by mělo povahu hříchu.

Důsledkem je, že všichni lidé, bez ohledu na národ jsou hříšní. Odtud také plyne univerzalita vykoupení. Toto vykoupení však je přístupné jen skrze druhé narození⁶⁵⁵ – křest a je potřebné pro dosažení nadpřirozeného cíle člověka.

O možnosti důkazu existence dědičného hříchu rozumovými prostředky Lenz uvádí, že není možný, neboť je součástí tajemství víry. V našem bytí, které je zatíženo hříchem, je postižen rozum možností bludu. Člověk ztratil vlité dokonalé poznání přirozeného řádu. Rozum je schopen poznávat, ale jeho poznání je omezené a věci jsou nesnadné.⁶⁵⁶ Lenz zde vyzdvihuje možnosti lidského ducha a zároveň vyjadřuje skepsi ohledně lidského poznání. Pokud jde o poznání Boha, tvrdí, že nemá člověk jinou

⁶⁵¹ Srov. tamtéž, str. 457.

⁶⁵² „Církev sama tuto víru vyznává křtem svatým, i nemluvnatům udělovaným, neboť jako píše Origenes, obdržela od apoštolů podání, i dítky křtíti, poněvadž ti, jimžto tajemství Boží byla svěřena, věděli, že jsou ve všech skvrny hříchů, jež mají býti skrze vodu a ducha obmyty.“ Srov. tamtéž, str. 458.

⁶⁵³ „V exorcismech těch vyznávala, že malé dítě osobného hříchu dosud nepoznavši, přece v moci zlého ducha jest.“ Srov. tamtéž.

⁶⁵⁴ Srov. tamtéž, str. 460-461.

⁶⁵⁵ „*nativitate sekunda*“

⁶⁵⁶ „Musíme zajisté ku svému velikému pokoření říci, že rozum náš, který zalétá do výšin nepřehledných, ani nepoznal života byliny a zvířete, a neprozkoumal tajemství jeho, ba on ani nepoznal života vlastního těla svého nevěda, kterák ono účast má v životě duše své. Právem tudíž dí písmo: ‚Všecky věci jsou nesnadné: nemůže jich člověk vypravit řečí.‘ (Kaz. 1, 8.)“ Srov. Lenz, str. 465.

možnost, než poznání Boha skrze stvoření a skrze poznání své duše. O tomto poznání píše, že je velmi skrovné a člověk z duše poznává pouze své náchylnosti.⁶⁵⁷ Také píše o touze po vědění, která je však chorá, neuspořádaná a nezřízená a často se mění na hříšnou zvědavost.⁶⁵⁸ Stejně míní i o naší vůli. Naší druhou přirozeností je konat dobro, ale neděje se tak. *Anthropologie* na tomto místě podává obecnou etickou charakteristiku své doby, která není příliš vzdálená charakteristice doby naší. Vidí neustálé vzdalování se od cíle a jeho nahrazení věcmi časnými.⁶⁵⁹ Vidí růst zloby ve společnosti, takže je nutné ji chránit vymyšlením nových trestů, které stejně nemají účinek. Ani ospravedlněný nemá tolik síly, aby se ochránil hříchu.

Lenz v duši člověka nalézá dva pudy: pud k dobrému a odpuzování škodlivých věcí; a pud k vášním a slastem, který jej strhává k zemi. Charakteristika, kterou podává je rozsáhlá, ale on ji uzavírá dvěma závěry:

1. Člověk jako tvor je na tom tak bídě, že na žádného nedoléhá tolik nemocí, béd, hoře a bázně z přítomnosti, přesto že má tak velikou důstojnost, kterou mu dal Bůh.
2. S lidskou přirozeností se *musela stát velká pohroma*, že je tu takový protiklad mezi charakterem lidské přirozenosti a lidskou skutečností

To ukazuje možnost rozumového důkazu existence dědičného hříchu jako oné pohromy, která má za následek tento rozpor mezi přirozeností a realitou.⁶⁶⁰

Na druhou stranu, máme-li takto postupovat k důkazu existence dědičného hříchu z rozumu, uvádí Lenz, že je těžko pochopitelné, že za hřích otce má být hříšníkem syn. Není také pochopitelné, že příčinou ne příliš radostné charakteristiky doby je prvotní hřích a že v Adamovi všichni lidé zhřešili. Vždyť všechny bolesti se dají vysvětlit z dvojí povahy duše a těla, které jsou proti sobě.

Anthropologie proto ukazuje, že člověk má svobodnou vůli a že se může svobodně rozhodnout pro jednu ze stran. Stejně tak je možné přijmout vysvětlení existence zlých duchů. Takto se však dostává člověk do roviny zjevení mimo přirozené vysvětlení. Závěr o nemožnosti prokázání existence dědičného hříchu je zřejmý. Tvrdí však

⁶⁵⁷ „Ale právě v poznání duše své jsme veleskrovni, neboť zřídka poznáváme dobře svých náchylností, svých vášní, a hřešivše nevíme zhusta ani, zdali a pokud jsme se provinili.“ Srov. tamtéž.

⁶⁵⁸ Srov. tamtéž str. 466.

⁶⁵⁹ „vymýšlejí sobě na místo nesmírného, osobného, sebevědomého, vševědoucího, atd. Boha, nějakou příšeru ... názory to, jež by s těžkým uspokojily amerického Indiany anebo afrického Hottentotta.“ Srov. tamtéž, str. 467.

⁶⁶⁰ Poznamenejme, že Lenzovu charakteristiku lze bez velkých úprav aplikovat na naši dobu.

zároveň, že jestliže nelze existenci dědičného hříchu dokázat rozumovými prostředky, není přesto proti rozumu.

Dále pokračuje rozbořem námitek proti dědičnému hříchu. My se omezíme pro stručnost pouze na jejich výčet:

- a) odporuje výměru o hříchu vůbec,
- b) rozpor se svatostí, spravedlností a dobrotivostí Boží,
- c) rozpor s dogmatem o účincích svátosti křtu,
- d) rozpor se svátostí stavu manželského,
- e) odporuje dogmatu, že všecko, což stvořeno jest, dobré jest,
- f) odporuje písmu
- g) z části odporuje Otcům zvláště na Východě

B) Universálnost dědičného hříchu

Podle článku víry přechází dědičný hřích na všechny „*propagatione*“ společným původem z Adama. A všichni tedy dědičnému hříchu propadají.⁶⁶¹

Opírá se o již zmíněný odkaz Řím 5, 12 a 5,18 a též zmíněné Otce např. Cyprián. K tomu podává zdůvodnění o Kristově vyjmutí z univerzálního hříchu: Kristus na sebe vzal přirozenost lidskou vyjma dědičného hříchu, neboť mu nemohl podlehnout a byl jej absolutně prost.⁶⁶²

- Kristus je Bůh a člověk v jedné osobě – v Kristu jsou nerozlučitelně spojeny dvě přirozenosti – lidská a božská a je nemožné, aby byla lidská přirozenost zbavena spojení s božstvím.⁶⁶³
- lidská přirozenost Krista byla hned v počátku vtělení obdařena milostí posvěcující, Kristus byl hned svatý stvořenou svatostí a viděl podstatu Boží tváří v tvář. Kromě svatosti stvořené byl posvěcen i svatostí nestvořenou vzešlou z hypostatického spojení s božstvím.⁶⁶⁴

⁶⁶¹ Srov. Lenz, str. 475.

⁶⁶² Srov. Lenz, str. 478-480

⁶⁶³ „Je třeba v Kristu neoddělovat, rozlišovat a nesměšovat dva základní způsoby jednání, které odpovídají příslušným přirozenostem.“ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010. 4. vydání. 462 stran. ISBN 978-80-87183-21-2 (Krystal OP), ISBN 978-80-7195-394-4 (KN). Str. 258. Tomuto kritériu Lenzova teze odpovídá.

⁶⁶⁴ Tato Lenzova formulace by mohla být chápána jako jakési rozdvojení, neboť Ježíšově osobě přisuzuje dvojí posvěcení. S ohledem na předchozí poznámku a fakt, že v předešlém Lenz jednoznačně hovoří o jedné osobě, uveďme ještě důležitý fakt: „*Jedinost Ježíšova „Já“ má pro křesťanskou soteriologii tentýž význam, jako jednota jeho osoby.*“ Srov. tamtéž, str. 259. Z Lenzova textu nikde nevyplývá, že by se od tohoto přístupu nějak odchyloval.

- Kristus je Vykupitel a přišel zničit všechny skutky ďáblovy⁶⁶⁵ a učinit dost za všechny hříchy⁶⁶⁶ zvláště za dědičný.
- Kristus nebyl počatý způsobem přirozeným (*modo naturali*), ale mimopřirozeným (*modo praeternaturali*).⁶⁶⁷ Dědičný hřích přechází z muže a není možné, na Krista počatého *modo praeternaturali* z Ducha sv. přešel dědičný hřích.

Důležité je v souvislosti s dědičným hříchem prohlášení o neposkvrněném početí Panny Marie, která byla zvláštní výsadou dědičného hříchu uchráněna. Tento článek víry byl vyhlášen Piem IX. Uchráněna byla v okamžiku spojení duše s tělem v lůně matky Anny. Tato výsada je ohlášena už v protoevangelium.⁶⁶⁸

C) Definice neboli podstata dědičného hříchu

Církev neformulovala žádnou definici k pojmu dědičný hřích.⁶⁶⁹

Protestantský pohled má za to, že dědičný hřích spočívá v žádostivosti a to i prvotní. Z toho by vyplývalo, jak tvrdil Luther, že člověk hřeší v každém skutku. To by znamenalo, uvádí Lenz, že jsou zatraceni i ti, kdo jsou pokřtěni.⁶⁷⁰ Podle této konstrukce by Kristova oběť neměla žádný smysl. Lenz k tomu uvádí výrok sv. Augustina: „...nezatracuje se leč ten, kdož žádostivostí těla souhlas dal ku zlému.“⁶⁷¹ Odkazuje také na Písmo a uvádí, že „že se ukázal Syn Boží, aby zkalil skutky ďáblovy (I. Jan 3, 8), a že proto se zjevil, aby sňal hříchy naše (I. Jan 3, 5).“⁶⁷²

⁶⁶⁵ „Neopomenutelnou součástí soteriologického významu Ježíšova díla je tedy vítězství nad silami zla, nad hříchem, nad smrtí a nad ďáblem, a vysvobození člověka.“ Srov. tamtéž, str. 373. I zde je Lenzovo pojetí v souladu se současným náhledem teologie.

⁶⁶⁶ Otázka dostičinění, jako naplnění spravedlnosti a vyrovnání dluhu i se satisfakcí „morální“ újmu a bolest, je ve světle Ježíšova kříže tajemstvím lásky Boha k člověku, a odevzdáním se člověka Bohu. Dovolujeme si zde odkázat na výklad profesora Pospíšila, který z důvodu rozsahu nelze uvést zde. Přesto je pro pochopení tohoto Lenzova důvodu potřebný. Srov. tamtéž, str. 377-386.

⁶⁶⁷ Lenz touto svou formulací je v naprostém souladu s následujícím: „... počátek Mariina mateřství je podle evangelia nutno hodnotit jako specifický stvořitelský úkon Boží.“ Srov. tamtéž, str. 235.

⁶⁶⁸ Srov. Gn 3, 15; Lenz zde podává rozsáhlé vysvětlení protoevangelia a současně doplňuje pojednání o neposkvrněném početí Panny Marie, Matky Spasitele. Srov. Lenz, str. 481 – 545. Ke zdůvodnění univerzality dědičného hříchu zcela postačuje uvedené.

⁶⁶⁹ Lenz vychází ze sv. Tomáše Akv. „že povaha hříchu dědičného neboli ‚formale‘ jeho se zakládá v odvrácení se vůle od Boha a ve ztrátě spravedlnosti; ‚materiale‘ však v nezřízeném obrácení ku dobru stvořenému a měnivému.“ Srov. Lenz, str. 550.

⁶⁷⁰ Srov. Lenz, str. 552.; Řím 8, 1.

⁶⁷¹ Srov. tamtéž.

⁶⁷² Na tomto místě si dovolueme trochu odbočit a upozornit, že tento výrok má nejen antropologický význam, ale i christologický. Jedná se ovšem o širší problematiku, která se dá vyjádřit otázkou „proč vlastně přišel Kristus?“ „Odpověď na to, zda primárním účelem vtělení je vykoupení člověka od hříchu,

K samotné povaze dědičného hříchu se v *Anthropologii* uvádí na základě výroku Tridentského koncilu: „že jest dědičný hřích v pravdě a skutečně hřích, jeden v původu svém, a nám vlastní.“⁶⁷³ K tomu poukazuje ještě na dvojí povahu hříchu, jako aktu (*actu*) a jako stavu po přestoupení (*habitus*). Nejde o hříchy dva, ale jeden.

Lenz srovnává akt hříchu a jeho důsledky ve dvou lidských stavech – ve stavu pouhé přirozenosti a ve stavu svatosti. Důsledky hříchu ve stavu svatosti (první hřích Adamův) jsou neskonale horší, právě vzhledem k darovanému nadpřirozenému řádu lidské přirozenosti.⁶⁷⁴ Lenz ukazuje intuitivně rozdíl této „kvality“ použitím jmen „Pán“ a „Otec“ jako objektů odvrácení a odtud plynoucí rozdíl následků hříchu v řádu pouhé přirozenosti a v řádu milosti. V řádu přirozeném se v lidské přirozenosti nemění nic, avšak v řádu nadpřirozeném dochází ke ztrátě nadpřirozeného bytí (*esse supernaturale*). To označuje za sebevraždu v řádu nadpřirozeném. Tedy ztráta směřování k nadpřirozenému cíli. Dále odvozuje, že dědičný hřích je stav (*habitus peccati*). Upozorňuje, že se nejedná o nabytou vlastnost, ale ztrátu vlastnosti, tedy privaci. V konečném důsledku stav odvrácení od Boha a ztráty milosti, svatosti a spravedlnosti. K tomu uvádí výrok Tridentského koncilu: „*prvý člověk ihned, jak přikázání Božího přestoupil, svatost' a spravedlnost', v níž se nalézal, ztratil ...že svatost' a spravedlnost, již byl ztratil, i nám ztratil*“⁶⁷⁵ Ve stavu ztráty milosti vidí Lenz konstitutivní prvek dědičného hříchu. Svoje úvahy doplňuje ještě míněním sv. Tomáše Akv., který srovnává základ hříchu osobního v neuspořádanosti úkonu, ale základ hříchu dědičného vidí v neuspořádanosti s ohledem na nadpřirozený cíl člověka.

Pokud jde o podmínku základu hříchu ve svobodné vůli, potom ukazuje, že tomu tak je u hříchu Adamova. Připouští, že je tajemstvím, že i my jsme v Adamovi zhřešili co do podmínky svobodné vůle – v Adamově neposlušnosti.⁶⁷⁶

Pokud jde o otázku hříchu všech v Adamovi, podává Lenz vysvětlení, které spočívá v předpokladu, že Adam obdržel nadpřirozené dary jako hlava lidské rodiny pro celou lidskou přirozenost, přirozenost každého Adamova potomka. Svobodnou vůlí, která

nebo zda vtělení představuje korunovací díla stvoření má poměrně zásadní význam pro celou teologickou reflexi.“ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Str. 223.

⁶⁷³ Srov. Lenz, str. 563.

⁶⁷⁴ „jest tedy hřích v řádu přirozeném vzpourou spíše naproti Stvořiteli Bohu a Pánu, čelí vzpoura tato v řádu milosti zvláště naproti Bohu „Otcí“ a Hlavě té rodiny, k níž až dosud spravedlivý náležel.“ Srov. tamtéž, str. 564.

⁶⁷⁵ Srov. tamtéž, str. 565.

⁶⁷⁶ „...vždy musíme doznati: že hřích Adamův, pokud dědičný jest, byl v prvém vzniku svém na způsob nevystihlý i hřichem naším...“ Srov. tamtéž, str. 567. Souhlasně vyznívají i zde uvedené výroky Otců a teologů.

vedla ke hříchu, tyto dary ztratil, neboť jeho vůle rozhodovala o celém pokolení. Lenz se odvolává na sv. Tomáše Akv. když míní, že úkon Adamův ve svobodné vůli byl úkonem celého lidského pokolení, tedy svobodnou vůlí lidského pokolení.⁶⁷⁷ Lenz ji nazývá „vůli přirozenosti“ a odtud není dědičný hřích hříchem osoby, ale hříchem přirozenosti.⁶⁷⁸ Lenz doplňuje, že mohutnost vůle, vzhledem ke společnému způsobu podstaty dědičného hříchu je umenšena na nejnižší míru, ale je přítomná, tedy i hřích je nejmenší. Přesto je míra provinění vzhledem ke stavu milosti a provinění proti nadpřirozenému stavu přirozenost ta největší. Lenz doplňuje ještě podstatu přístupu augustinských teologů, kteří se opírají o mínění sv. Augustina. Ta klade podstatu dědičného hříchu do žádostivosti a její vlády. Dodává, že církev o tomto nerozhodla.

D) O převodu dědičného hříchu.

K tomu uvádí Lenz výklad Tridentského Koncilu, že převod hříchu je tajemstvím víry, jako převod spravedlnosti a lapidárně dodává: „...*bylo by snad více radno, rozum svůj podrobiti víře, nežli zakryté cesty té se domáhati, kteroužto z Adama hříšníci učinění jsme.*“⁶⁷⁹ Lenz zde v podstatě opakuje princip uvedený výše, který vychází z úvah sv. Tomáše a který můžeme shrnout jako princip přenášení daru, který byl dán celé lidské přirozenosti ve smyslu všech členů lidského pokolení jako mimopřirozený k ní bezprostředně nenáležící. Pokud byl dar svobodnou vůlí ztracen, naléhá svoboda vůle Adama jako hlavy odpovědné⁶⁸⁰ za celé pokolení na celé pokolení a tedy předání privace ztraceného daru ve způsobu dědičného hříchu. Je třeba podotknout, že privace sama není hříchem, ale trestem za hřích.⁶⁸¹ Svrchu jsme viděli, že Lenz hovoří o hříchu celé přirozenosti, k němuž vedlo svobodné rozhodnutí Adama, jako hlavy celého pokolení. Zopakujeme ještě též výše uvedenou skutečnost, že dědičný hřích se převádí z Adama, nikoli z Evy. Pokud by tedy zhřešila pouze Eva a Adam ne, nebyl by dědičný

⁶⁷⁷ „A však hřích Adamův by nemohl působiti v nás viny, kdyby nebyl „hřích ten úkon pokolení lidského (actus generis humani).“ Srov. tamtéž str. 571. Lenz uvádí ještě další Tomášovy úvahy. My se domníváme, že uvedné zcela postačuje, pokud si uvědomíme, že neporušená přirozenost by se na celé pokolení přenášela, pokud by se Adam svobodným úkonem od ní neodvrátil.

⁶⁷⁸ Srov. tamtéž, str. 573.

⁶⁷⁹ Srov. tamtéž, str. 576.

⁶⁸⁰ Plyne z dokonalého poznání Adama v řádu přirozeném i jeho schopnosti poznání Boha v řádu nadpřirozeném.

⁶⁸¹ Zde si dovolíme po zralé úvaze navrhnout termín poněkud obecnější, který podle našeho úsudku více odpovídá Božímu jednání, které po celé dějiny spásy osvědčuje nepochybně Boží milosrdenství. V tomto ohledu se přikláníme k náhradě termínu trestu výrazem důsledek. Neboť veškerá problematika se týká důsledku jednání prvního člověka, které je porušením vztahu se Stvořitelem. Odtud také lze ve smyslu výše uvedené diskuse zřetelněji zdůvodnit následky odvrácení od vztahu se Stvořitelem, jež jsou vyjádřeny ztrátou mimopřirozených a nadpřirozených darů.

hřích.⁶⁸² Lenz uvádí, že od Adama se nedědí žádný jeho osobní hřích, pokud jím zhřešil po prvotním hříchu.

E) O trestech a následcích dědičného hříchu

Protože jsme základní věci Lenzova pojednání rozebrali již v předchozích kapitolách, uvedeme pouze přehled ve dvou bodech:⁶⁸³

1. ztráta nadpřirozených darů, zejména „*Esse supernaturale*“
2. ztráta *praeternaturalných* darů,

Lenz zde rozvádí jednotlivé důsledky trestů za dědičný hřích. Pomineme ty, které plynou z podstaty neporušené lidské přirozenosti, a uvedeme ty, které lze považovat za druhotné následky. Především vychází Lenz z porušení vztahu mezi mužem a ženou. Uvádí nejrůznější zla v rodině, která jsou v podstatě realitou i dnes a dokonce se prohlubují o zla další, jako masivní trend rozpadu manželství, zakládání homosexuálních pseudorodin, státní dohled nad rodinou.

Lenz uvádí, že z porušené rodiny vyrůstá i porušená společnost. Nerespektování práv, novodobé otroctví (gamblerství, drogy, prostituce). Narušení mezinárodního práva, které snad nemusíme komentovat. Lenz dedukuje, že tato všechna zla pochází z dědičného hříchu, z něhož vychází blud, který zatemňuje lidské poznání. Doslova hovoří o poddanosti lidstva ďáblu – knížeti tohoto světa.

Lenz ještě upozorňuje, že přes ztrátu darů nadpřirozených jsme neztratili přirozený obraz Boží. Tato Lenzova úvaha jde proti výše diskutované kategorizaci Božího obrazu. Boží obraz nelze ztratit, neboť je dán skutečností stvoření. Hříchem dochází ke ztrátě nadpřirozených darů. V tomto smyslu lze chápat, že došlo k porušení Božího obrazu ve stvoření.

O svobodné vůli člověka ve stavu pokleslém jako podstatné části lidské přirozenosti uvádí Lenz řadu odkazů, aby ukázal, že ji člověk následkem dědičného hříchu neztrácí.⁶⁸⁴

3.5 Shrnutí

Ve třetí části jsme se věnovali propojení předchozí analýzy *Anthropologie* Antonína Lenze s výsledky současného teologického poznání metodou integrace a komparace. Cílem bylo ukázat některé překonané apologické náhledy období vzniku *Anthropologie*

⁶⁸² Srov. Lenz, str. 587.

⁶⁸³ Srov. tamtéž, str. 590

⁶⁸⁴ Srov. Lenz, str. 595nn.

Dr. Antonína Lenze, kdy před antropologií stála úloha filozofického a teologického uchopení nástupu evolucionismu a materialismu a srovnat se současnými přístupy. S ohledem na obsah druhé části jsme v kontextu s tématy jednotlivých kapitol uvedli některé rozšiřující pohledy vývoje předmětu. I když třetí část vychází zejména z výsledků analýzy magisterské práce, byl její obsah kontextuálně doplněn o současné mínění Magisteria a další teologické poznání tak, aby vznikl celek, který by integroval nesporný metodologický i obsahový přínos Lenzovy *Anthropologie* se současným stavem vývoje předmětu. V úvodu této části práce jsme se v souladu s Lenzovou metodikou věnovali otázkám spojeným s původem člověka. Ukázali jsme pohled Lenzův, který jsme již v magisterské práci rozšířili o moderní náhledy na řešení rozporu dvou směrů, totiž evoluce a stvoření. Zde jsme téma doplnili o výsledky empirického výzkumu, který se tématem zabýval z pohledu genetiky a jejích možností přispět k odpovědi na tyto otázky. Původní analytické výsledky jsme dále rozšířili v oblasti současné chápání aspektů týkajících se přirozenosti člověka stvořeného k obrazu Božímu, vztahu duše a těla a doplnili jsme některé úvahy související s problematikou eschatologie. Problematice lidské podstaty jsme se z historického pohledu věnovali ve druhé kapitole a zde jsme kontextuálně doplnili. V poslední části jsme se věnovali analýze Lenzova přístupu k otázkám cíle člověka a problematice dědičného a osobního hříchu. Vzhledem k rozsahu této práce jsme se omezili pouze na schematickou analýzu s vědomím, že tato část si zaslouží dalšího doplnění. Cílem této třetí části práce bylo v kontextu předchozích kapitol vytvořit určitou relecturu Lenzovy *Anthropologie* a výsledky syntetizovat se současným stavem poznání tak aby bylo možno z metodického i obsahového hlediska práci dále využít v praxi. Například při výuce nebo dalších analytických či syntetických výzkumech. V tomto smyslu se nám jedná o analýzu dokumentů MTK, z nichž jsme v této části zapracovali z hlediska vztahu k antropologické výpovědi nauky církve dva.⁶⁸⁵ V neposlední řadě bude jistě probíhat vzájemná konfrontace antropologických témat z hlediska teologie a přírodních věd.

⁶⁸⁵ Viz výše. Rozsah práce neumožňuje širší zpracování, proto je ponecháváme jako podnět k další práci. Domníváme se, že bude žádoucí.

4 Význam a perspektivy předmětu

V poslední části naší práce se budeme zabývat rolí, jakou předmět křesťanské antropologie naplňuje při úsilí o porozumění fenoménu lidské bytosti a lidského bytí. V úvodu práce jsme položili základní otázku předmětu, která se táže na tajemství člověka, jak je lze rozluštit, pochopit, analyzovat. V našem podvědomí má slovo člověk synonymum tvor. Tento pojem není statický⁶⁸⁶ *per se*, ale vztahový, neboť předpokládá tvůrce. Vysvětlení této základní (nejen) antropologické dichotomie, která vyplývá ze Zjevení jako fundamentu řešení je proto plně v kompetenci oboru, který se v rámci teologie v průběhu dějin konstituoval jako křesťanská antropologie. Z hlediska obsahu, z hlediska principů, z nichž pochází naše povědomí o přirozenosti dvojice tvůrce-tvor.

4.1 Závěrečné poznámky k principům

V první části práce jsme formulovali principy, z nichž předmět křesťanské antropologie vychází. Námitky, které jsou ve vztahu k předmětu vznášeny, jsou namířeny právě jejich směrem.

Jde v první řadě o otázku existence Boha, jenž se dává poznat ve Zjevení. Ukázali jsme, že lidstvo je od samého počátku vlastního vědomí, od primitivních forem společenské existence, doprovázeno úsilím porozumět tomu, co jej přesahuje, totiž principu vlastního bytí. V tomto směru je objektivně zjištěn vztah člověka k transcendentnímu tajemství, které má své konkrétní vyjádření v náboženském chování. S pokrokem lidského poznání však přichází i zpochybnění principiálního fenoménu vztahu člověka s nikoli abstraktním Stvořitelem a snaha člověka vložit své bytí do buď vlastních rukou, nebo do víry v tajemné abstraktní „něco,“ přičemž se ztrácí integrální vnímání lidské bytosti, která je rozkládána na více či méně podrobnější činitele.⁶⁸⁷ V období přelomu 18. a 19. století paradoxně přichází na pomoc věda, která

⁶⁸⁶ Jak se v současné o tomto pojmu uvažuje. Ve vlastních průzkumech, jak se tomuto pojmu rozumí, nacházíme nejistotu, která je plodem neuvědomělého, bezobsažného a hluboce zažitého užívání tohoto základního pojmu ve vztahu nejen k člověku, kterým jsme v úvodu a nyní opět poukázali na prvotní princip předmětu. Ze skutečnosti vazby pojmu tvor k člověku však vyplývá důležitá skutečnost, totiž, že člověk si sama sebe uvědomuje jako tvora, jako bytost, která je konfrontována s něčím, co ji přesahuje ve smyslu vlastního bytí.

⁶⁸⁷ „Ale Kant nevidí člověka jako bytost organickou (integrální pozn. aut.) Rozštěpuje člověka na nositele čistého rozumu a rozumu praktického. Člověk rozumu teoretického odnímá člověku rozumu praktického právě ty hodnoty, kterých nezbytně potřebuje.“ Kantův člověk je člověk autonomní: „Já chci, jsem svoboděn, příroda je proti mně bezmocná; žádný člověk mi nesmí poroučet nebo radit; sám si určuju své jednání; ani Bůh nemá moci nade mnou; nemohu poslouchat nějakého cizího zákonodárce; já sám jsem si zákonem; není pána mimo mne ani nade mnou, jen ve mně; mám-li poslouchat, musím si poručit sám;

měla zničit víru člověka, jež se naopak s integrálním principem věčné otázky potkává ve fenoménu Božího zjevení. Nalezen byl pravý opak. Lidská víra v Tvůrce vystupuje jako fenomén skutečný a nezpochybnitelný. Vztah člověka ke Stvořiteli není iluzí, ale fenoménem, který je lidskému bytí přirozený a plně vlastní. „*Člověk je stvořen a není totožný s Bohem; ale je stvořen k obrazu Božímu a není totožný se světem.*“⁶⁸⁸

V historickém exkursu jsme ukázali, vývoj antropologického myšlení, který vyústil ve spor o uchopení možností lidského poznání a který vedl ke Kantovskému zastření vztahu Boha a člověka separací mohutností lidské osobnosti na systém disjunktních vzájemně sice kooperujících složek, které však byly vzdáleny Božímu záměru a tím axiomu neporušitelné jednoty lidské přirozenosti, která je stvořena k Božímu obrazu⁶⁸⁹ a tedy k nerozlučné jednotě. **Nelze tedy oddělit člověka od podstaty, která vyplývá z podobnosti s Tvůrcem, aniž bychom nedospěli k antropologické limitě, která nekonečný prostor lidské přirozenosti redukuje na cosi konečného.**⁶⁹⁰ „*Život je nekonečně bohatší než všechny racionální definice ... žádné vyjádření nemůže nahradit sám život v jeho tvořivosti a schopnosti vytvářet v každé chvíli a na každém místě nové skutečnosti. ... Skutečné poznání pravdy je myslitelné v lásce a pouze v lásce a naopak, poznání pravdy se projeví prostřednictvím lásky*“⁶⁹¹

V analýze Lenzovy *Anthropologie* jsme se zabývali sporem, který vedl k ustavení křesťanské antropologie jako samostatné disciplíny, nejdříve s apologickým nábojem obrany článků víry, posléze k uvědomění si nutnosti přijmout **nezpochybnitelné** výsledky přírodovědného bádání a prostřednictvím formulace vlastních kompetencí vybudovat platformu, která bude i v moderní době schopná čelit nesprávným a tendenčním interpretacím vědeckého poznání, či chybným metodologickým postupům obou sfér, jak v oblasti přírodovědné, tak v oblasti teologické. Materialismus popřípadě dualismus zakořenil ve způsobu lidského chápání. Proto je obecně složité v současné

*mám-li povinnosti, musím si je uložit sám' – tak mluví člověk Kantův ... místo ‚znajíce dobré a zlé‘ praví Kant: ‚stanovíce si dobré a zlé.‘“ a dále: „... místo Boží je cele vyplněno člověkem a to člověkem plným antinomií a přece zabsolutnělým, člověkem radikálně zlým a přece vlastní silou zlo v sobě přemáhajícím. Ten člověk, svéprávný titán a chladný pedant povinnosti, je předchůdcem nadčlověka stojícího mimo dobro a zlo.“ PEČKA, Dominik. Člověk. *Filozofická antropologie. I. díl*, str. 290.*

⁶⁸⁸ TENACE, Michelina. *Vybrané kapitoly z antropologie: stvoření člověka k obrazu a podobenství Božímu*. Str. 98-99.

⁶⁸⁹ Srov. Gen 1, 27. Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím,...

⁶⁹⁰ „*As our knowledge of so many features of the world becomes ever more exact, we are in danger of forgetting our own nature.*“ Srov. SELMAN, Francis. *The soul - an inquiry*. London: St Pauls Publishing, 2000, 142 s. ISBN 0854396861. Str. 7.

⁶⁹¹ Srov. TENACE, Michelina. *Vybrané kapitoly z antropologie: stvoření člověka k obrazu a podobenství Božímu*. Str. 11.

moderní době přijmout existenci něčeho, co není ověřeno svědectvím přírodních věd, nebo racionální spekulace.⁶⁹² Tendenční myšlení můžeme ilustrovat na jednoduchém příkladu způsobu konstrukce dualismu René Descarta.⁶⁹³ Ke svému pevnému bodu „*cogito ergo sum.*“ dospěl myšlenkovým postupem, který však předpokládá aparát, který samotné myšlení umožňuje. Tím aparátem je lidská řeč, v níž jsou dány pojmy, jimiž lze prostřednictvím soudů dospět k závěrům. Tento aparát si však je lidská bytost schopná osvojit pouze prostřednictvím tělesného vnímání.⁶⁹⁴ Ve vztahu je zapotřebí se vymanit z racionálně vědecké upjatosti, aniž bychom však opustili podmínku vzájemného ověřování kognitivních složek. „*Vztah k Bohu je stejného řádu jako vztahy mezi lidmi, jsou živější, pravdivější, jestliže nesledují účelovou logiku.*“⁶⁹⁵ V takovém poznání, které je založeno nejen na odosobněné logické řadě, ale na vztahu, lásce, má nezastupitelné místo důvěra a víra. Vystupujeme z přísné vědeckosti, aniž bychom vystupovali proti vědeckému poznání, nebo jej snad negovali, protože našimi vědeckými možnostmi nelze existenci Boha ani prokázat, ale ani popřít. K dispozici je pouze vzájemná spolupráce vědy a teologie v řádu ověření, rozšiřování obzoru bádání, interpretace dosaženého poznání prostřednictvím nástrojů toho druhého. „*Dnes se zdá, že více než kdykoli před tím se stává stále významnější věta Louise Pasteura: ‚Trocha vědy od Boha vzdaluje, mnoho vědy k němu vede.‘*“⁶⁹⁶ Je-li víra charakteru subjektivního, neobstojí před kritériem pravdy, protože ztrácí svou otevřenost, ať je toto uzavření založeno na bázi „vědy“, či ideologie. Pouze víra, která je založena na věděni a transcendována vědomým vztahem k osobnímu Bohu obstojí.

Pouze z takové víry, která je založena na vztahu a poznání obsahu a principu plyne fenomén náboženství. Je to náboženství vztahu mezi osobami, smlouva. Člověk je povolán ke svobodnému souhlasu se vztahem. Toto povolání má svou dějinnou stránku ontologickou i „*pléromatickou.*“⁶⁹⁷ Bůh se stará o člověka i lidstvo. Smlouvu křesťanství ustanovil Ježíš Kristus ve Velikonočním tajemství. Křesťanství je hermeneutickým prostorem nekonečné dimenze jeho uskutečnění.

⁶⁹² Srov. SELMAN, Francis. *The soul - an inquiry*. Str. 8.

⁶⁹³ Viz 2.3.

⁶⁹⁴ Srov. SELMAN, Francis. *The soul - an inquiry*. Str. 20-21. „*Descartes forgot that he could not have had the thought ‚I think therefore I am‘ (cogito ergo sum) unless he had first learnt the words with which he had this thought.*“

⁶⁹⁵ TENACE, Michelina. *Vybrané kapitoly z antropologie: stvoření člověka k obrazu a podobnosti Božímu*. Str. 99.

⁶⁹⁶ Srov. tamtéž, str. 100.

⁶⁹⁷ Viz výše, Řehoř z Nyssy.

4.2 Význam a perspektiva křesťanské antropologie

Jakákoli antropologie se tím, či oním způsobem musí dotknout tří základních otázek, které se týkají člověka. „*Kdo jsem?*“ „*Odkud přicházím?*“ „*Kam putuji?*“ Tyto otázky si lidstvo klade a pokouší se na ně nejrůznějšími způsoby odpovědět po celou svou existenci.⁶⁹⁸ Nejde pouze o vědomí historické, ale skutečně po celou existenci lidského rodu. Jak z religionistických výzkumů, tak z výzkumů biblických plyne, že zdroj tohoto tázání spočívá hluboko před historickou epochu písemných pramenů, které máme k dispozici. Ukázali jsme genezi předmětu, která nakonec proměnila v usilovném hledání odpovědí počáteční tázání se v integrální křesťanskou teologickou nauku o původu člověka, který je stvořený k Božímu obrazu Bohem, jenž je Otcem vtěleného Syna Ježíše Krista. „*Ve všem, co existuje, je Bůh, který tvoří v Synu*“⁶⁹⁹ Křesťanská antropologie hledá a nachází zdůvodnění, které je postaveno na znalosti, zkušenosti a víře. Základní úlohou předmětu je srozumitelné vysvětlení otázek původu člověka, jeho podstaty a vztahu člověka k Bohu. Toto zadání plyne ze skutečnosti, že báze předmětu je lidské bytosti nejbliž, protože se obrací na ni a vychází ke Stvořiteli. Potkává se s ostatními teologickými disciplínami a vytváří s nimi kontrastní látku, která umožňuje tvořit porozumění hlubokému tajemství původu člověka, viny a vykoupení. Křesťanská antropologie svou vazbou k ostatním naukám poskytuje reflexi christologickou, soteriologickou i eschatologickou. Stává se člověku bránou k porozumění jeho současnému stavu a jeho cíli. Přivádí jej k cestě zbožštění, protože je schopná ukázat odkud vychází, čím prochází a kde je pravé naplnění jeho cesty. Tato transcendentní funkce předmětu by byla málo, pokud by se ze svých principů nedotýkala věcí běžného života, pocitů, starostí, radostí i smutků jednotlivce i celé společnosti. Tam, kde Kant nacházel kategorický imperativ praktického rozumu, tam křesťanská antropologie „objevuje“ pro člověka vztah smlouvy s Bohem, který ji trpělivě a milostivě pro každého jednoho obnovuje v daru víry, který se tak stává antropologickým principem předmětu a z něž porozumění fenoménu člověk vyplývá. Křesťanská antropologie ukazuje, že bez víry není pochopení možné. Křesťanská antropologie vyrostla z dramatu hledání, tázání, konfliktů a objevování. Viděli jsme, že jednotlivé antropologické koncepce vznikají, rostou a upadají, antropologie křesťanská s každým novým pohledem sílí. Každý poctivý příspěvek k poznání člověka je

⁶⁹⁸ Srov. SELMAN, Francis. *The soul - an inquiry*. Str. 7.

⁶⁹⁹ TENACE, Michelina. *Vybrané kapitoly z antropologie: stvoření člověka k obrazu a podobnosti Božímu*. Str. 105.

i příspěvkem k reflexi antropologie na křesťanském základě. Proto před křesťanskou antropologií stojí jako jeden z úkolů moderní doby stát se tím, k čemu vyzývá prof. Karel Mácha, totiž integrálním principem lidství par excellence a ten bez církve a náboženství není možný.

Závěr

Cílem mé rigorózní práce bylo prohloubení a rozšíření výsledků analytického zpracování Anthropologie Dr. Antonína Lenze a vytvoření, v rámci daného rozsahu, celku, jehož jádrem je struktura předmětu vytvořená Dr. Lenzem a doplněná výsledky současného poznání a mínění v oboru křesťanského chápání člověka. Z praktického působení jsem vnímal potřebu vytvořit určitý základ předmětu, který by vysvětloval jak je to v dnešním světě s poznáním Boha jako tvůrce veškeré lidské skutečnosti, jak lze přijmout skutečnost, že tento fenomén má v poznání lidské skutečnosti podstatné místo i pro nevěřícího člověka jako východisko, kterým má smysl se vážně zabývat. Proto jsem se rozhodl předřadit tyto úvahy na začátek práce. Ve druhé části jsem se zabýval analýzou vývoje křesťansko antropologického myšlení určité části křesťanské epochy od počátků křesťanství do antropologického „koperníkovského obratu“ Immanuela Kanta a vzniku křesťanské antropologie jako samostatné disciplíny. Tyto přípravné práce poskytly nové zázemí pro rekturu a update analýzy, kterou jsem zpracoval ve své magisterské práci z roku 2016. Došlo k rozšíření zdrojového aparátu i ujasnění jednotlivých oblastí předmětu, které je zapotřebí daleko rozpracovat podrobněji, což formát této práce nepředpokládá. Tato práce poskytuje dalšímu rozvoji analyticko syntetický základ.

Literatura:

Písmo svaté, dokumenty církve

BIBLE Písmo svaté Starého a Nového zákona, Ekumenický překlad, 9. vydání. Česká biblická společnost, 2002. ISBN 80-85810-30-1.

BENEDIKT. *Verbum Domini: po synodní apoštolská exhortace o Božím slově v životě a poslání církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, 151 s. ISBN 978-80-7195-271-8. Dostupné též na:

https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=13639#_ftnref6

Dei Verbum: věroučná konstituce o Božím zjevení. Praha: Scriptum, 1991, 22 s. ISBN 8085528010. Dostupné též na:

[Http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_cs.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_cs.html)

FRANTIŠEK. *Encyklika Laudato si*. Překlad redakce Vatikánského rozhlasu. Vatikán: 2015.

Katechismus katolické církve, české vydání. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. ISBN 80-7192-488-1

MTK. *O některých aktuálních otázkách eschatologie*. Přeložil Ctirad Václav POSPÍŠIL. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008, 103 s. Hlas Velehradu. ISBN 9788074120046.

MTK. *Společenství a služba: lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*. Přeložil Ctirad Václav POSPÍŠIL. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-9271-971-9.

MTK. *Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria*. Autor úvodu POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Olomouc: Univerzita Palackého, 2013, 72 s. ISBN 978-80-244-3278-6.

PIUS IX. *Ineffabilis Deus*. Papežská bula z 8. prosince 1854.

LEV XIII. *Rerum novarum*. Papežská encyklika z 15. května 1891.

PIUS XII. *Humani Generis*. Papežská encyklika z 12. srpna 1950.

2. vatikánský koncil, *Pastorální konstituce „Gaudium et spes“ o církvi v dnešním světě*. Dostupné z:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_cs.html.

Primární

- BOUBLÍK, Vladimír. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*. Přeložil Terezie BRICHTOVÁ. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. ISBN 80-7192-490-3.
- HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. Přeložil Břetislav HORYNA. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2000, 351 s. Dějiny filosofie, 2. díl. ISBN 80-7182-105-5.
- LENZ, Antonín. *Anthropologie katolická: skromný příspěvek ku dogmatické teologii*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1882. 644 s. ISBN 978-80-86715-00-1.
- LENZ, Antonín. *Mariologie, čili, Učení církve katolické a v církvi chované o Matce Boží*. Praha: Kněhkupectví Cyrilometodějně (J. Zeman a spol.), 1879. 272 s.
- LENZ, Antonín. *Socialismus v dějinách lidstva a jeho povaha a církev katolická jedině schopná ku řešení sociální otázky*. Praha: Cyrillo Methodějské knihkupectví (G. Franc), 1893. 392 s.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria: struktury myšlení v dogmatické teologii*. 2. vyd. Praha: Krystal OP, 2010, 294 s. Teologie (Krystal OP). ISBN 978-80-87183-16-8.
- POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010. 4. vydání. 462 stran. ISBN 978-80-87183-21-2 (Krystal OP), ISBN 978-80-7195-394-4 (KN)
- POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010. 2. vydání. 590 stran. ISBN 978-80-87183-14-4 (Krystal OP), ISBN 978-80-7195-465-1 (KN)
- POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Zápolení o naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2014, 1. vydání. 281 s. ISBN 978-80-244-3855-9.
- POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2017, 1. vydání. 414 s. ISBN 978-80-246-3441-8.
- SKALICKÝ, Karel, *Po stopách neznámého Boha*. Svitavy: Trinitas, 2011. ISBN 978-8086885-50-6.

VEBER Tomáš. *TEOLOG POLEMIK. ANTONÍN LENZ (1829 - 1901)*, Teologické texty, roč. 2010, č. 4, Dostupné z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2010-4/Tomas-Veber-TEOLOG-POLEMIK-ANTONIN-LENZ-1829-1901.html>

VEBER Tomáš, Teolog - polemik Antonín Lenz (1829-1901): počátky teologické antropologie v českých zemích v 19. Století, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2008

MIKEŠ Jan. *Polemiky Antonína Lenze s Alfonsem Šťastným z Padařova*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2010

Sekundární

BALABÁN, Milan. *Hebrejské člověkosloví*. Praha: Herrman & synové, 1996.

CORETH Emerich. *Co je člověk?: základy filozofické antropologie*. 1. vyd. Přeložil Bohuslav VIK. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-098-2.

Komentáře k Starému zákonu. Editor Peter DUBOVSKÝ. Trnava: Dobrá kniha, 2008. ISBN 978-80-7141-626-5.

FORSTER, Peter. *Ice Ages and the mitochondrial DNA chronology of human dispersals: a review*. London: The Royal Society, Philosophical Transactions: Biological Sciences, Vol. 359, No. 1442. 2004. Dostupné z: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1693320/pdf/15101581.pdf>

HABERMANN, Tomáš. *Historický Ježíš a vznik křesťanství*. Praha 2008. Diplomová práce. UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE, Filozofická fakulta.

KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Instrukce k některým otázkám ohledně působení a chování katolíků v politickém životě*. Praha: Sekretariát České biskupské konference, 2003.

KRAFT, Heinrich a Jiří DVOŘÁK. *Slovník starokřesťanské literatury: život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců*. Přeložil Jiří KAPLAN, autor úvodu Tomáš ŠPIDLÍK. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, 319 s. ISBN 8071925160.

KRÁL, Tomáš František. *Víra jako základ poznání*. Č. Budějovice, 2018. disertační práce (Ph.D.). JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH. Teologická fakulta.

KRÁSL, František. *Anthropologie katolická*, in Časopis Katolického Duhovenstva, roč. 1882, č. 3. Str. 180nn.

- KRUMPOLC, Eduard. *Antropický princip v dialogu mezi přírodními vědami, filozofií a teologií*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2006. ISBN 80-2441-523-2.
- MÁCHA, Karel. *Das Prinzip „integral“*. Nordhausen: Traugott Bautz GmbH, 2016.
- MÁCHA, Karel. *100 tezí o integrální antropologii*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2004.
- MACHULA Tomáš. *Boží všemohoucnost a problém zla*, in *Teologické texty* roč. 1996 č. 4. str. 138. Dostupné z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/1996-4/Bozi-prozretelnost-a-problem-zla/138>.
- McGRATH, Alister E. *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*. editor Alister E. McGrath ; odborní poradci D. Forrester ... [et al. ; překlad Jan Dus ... et al.]. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2001. 593 s.
- NOVOTNÝ, Vojtěch. *Kudy vést dialog o genderu*. *Katolický týdeník: Perspektivy*. 2019, č. 30.
- OVEČKA, Libor. *"Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré--": česká katolická morální teologie 1884-1948*. Vyd. 1. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 2011. ISBN 978-80-2461-957-6.
- PAVLAS, Petr, 2010. *Teilhard, Monod a Dawkins aneb Není evolucionismus jako evolucionismus*. *Teologické texty. Časopis pro teoretické a praktické otázky teologie*. 4. ISSN 0862-6944. dostupné z <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2010-4/Teilhard-Monod-a-Dawkins-aneb-Neni-evolucionismus-jako-evolucionismus.html>.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. 2006. *Teologické texty. Časopis pro teoretické a praktické otázky teologie*. *Univerzální spasitelství Ježíše Krista a prehistoričtí lidé či hominidé*. 4. Dostupné z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2006-4/Univerzalni-spasitelstvi-Jezise-Krista-a-prehistoricti-lide-ci-hominide.html>.
- PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. I. díl*. Řím: Křesťanská akademie, 1970.
- PECKA, Dominik. *Člověk. Filozofická antropologie. III. díl*. Řím: Křesťanská akademie, 1971.
- ŘEHOŘ Z NYSSY. *O stvoření člověka: řecko-české vydání*. Autor úvodu Magdalena MARUNOVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2013, 273 s. *Knihovna raně křesťanské tradice*, 14. ISBN 978-80-7298-484-8.
- ŘEHOŘ Z NYSSY. *On the Soul and the Resurrection*. in Gregory of Nyssa: *Dogmatic Treatises, Etc.* Christian Classics Ethereal Library.

Dostupné z <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf205.x.iii.ii.html>.

SOKOL, Jan. *Kant jako antropolog a pedagog*. Dostupné z:

<http://www.jansokol.cz/2014/03/kant-jako-antropolog-a-pedagog/>.

TENACE, Michelina. *Vybrané kapitoly z antropologie: stvoření člověka k obrazu a podobnosti Božímu*. Editor Pavel AMBROS, přeložil Pavel AMBROS. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2001, 142 s. ISBN 8086045765.

STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. 8. čes. vyd. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, přeložil Petr REZEK, přeložil Karel ŠPRUNK. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, 653 s. Studium, sv. 2. ISBN 978-80-7195-206-0.

VÁCHA, Marek, Orco. 2005. *Katolický týdeník, Perspektivy*. Je pravda jedna, nebo dvojí? 41, Dostupné z: <http://www.katyd.cz/clanky/marek-orco-vacha-je-pravda-jedna-nebo-dvoji.html>.

VÁCHA, Marek, Orco. *Věda, víra, Darwinova teorie a stvoření podle knihy Genesis*. Brno: Cesta, 2014, 1. vydání 214 s. ISBN 978-80-7295-184-0.

VÁCHA, Marek Orko. *Tančící skály: o vývoji života na Zemi, o člověku a o Bohu*. Brno: Cesta, 2003, 187 s. ISBN 807295041X.

VELIKÝ, Basileios a Růžena DOSTÁLOVÁ. *Devět kázání o stvoření světa: řecko-české vydání*. Přeložil Karla KORTEOVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2004, 301 s. ISBN 8072981021.

VLKOVÁ, Gabriela Ivana. *Slovo Boží a slovo lidské*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2007. 2. upravené vydání. ISBN 978-80-244-1587-1.

WALKER, Peter. *Po stopách Ježíše. Ilustrovaný průvodce svatou zemí*. Přeložil Dušan Zbavitel. Praha: Euromedia Group, k.s. 2008. ISBN 978-802422100-7.

ZILLMER, Hans-Joachim. *Evoluce - podvod století: neandrtálci a další podvrhy lidských dějin, potlačovaná fakta, zakázané důkazy*. Přeložil Vladimír ČADSKÝ. Praha: Euromedia Group - Knižní klub, 2006, 268 s., [32] s. obr. příl. ISBN 8024217317.

Vlastní zdroje

MATYÁŠEK, Aleš, *Antropologie Antonína Lenze*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2016. (Dipl)

MATYÁŠEK, Aleš, *Křesťanská antropologie, obsah, metoda, význam*, Brno: Vysoké učení technické v Brně, 2016. (DPS).

MATYÁŠEK Aleš, *Zkušenost s Pánem v souvislosti s ignaciánskými exerciciemi*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2014.

Jiné zdroje

<http://www.kkvys.cz/obrazova-a-portretni/antonin-lenz-20-2-1828-2-10-1901/>

Ottův slovník naučný, 19. díl. Praha: J. Otto, 1902. str. 155–156. Dostupné z: <http://archive.org/stream/ottvslovnknauni37ottogoog#page/n173/mode/1up>

Ottův slovník naučný, 15. díl. Praha: J. Otto, 1900. str. 861–862. Dostupné z:

<http://www.pdfknihy.maxzone.eu/books/OSN/otto15.pdf>

<http://www.pdfknihy.maxzone.eu/otto.html>

<https://biblehub.net>

Zkratky:

Písmo svaté

| | |
|------------|--|
| Gn | Kniha Genesis |
| Job | Kniha Job |
| Ž | Žalmy |
| Mdr | Kniha Moudrosti |
| Sir, Eccli | Kniha Sírachovova |
| Kaz, Eccl | Kniha Kazatel |
| Mt | Evangelium podle Matouše |
| Mk | Evangelium podle Marka |
| Lk | Evangelium podle Lukáše |
| Jn | Evangelium podle Jana |
| Řím | List sv. apoštola Pavla Římanům |
| 1 Kor | 1. list sv. apoštola Pavla Korint'ánům |
| Ef | List sv. apoštola Pavla Efesanům |
| Flp | List sv. apoštola Pavla List Filipánům |
| 1. Tim | 1. list sv. apoštola Pavla Timotejovi |
| Zj | Kniha Zjevení svatého apoštola Jana |

Ostatní

| | |
|-------|-------------------------------|
| č. | číslo |
| GS | Gaudium et spes |
| KKC | Katechismus katolické církve |
| MTK | Mezinárodní teologická komise |
| např. | například |
| roč. | ročník (časopis) |
| s. | stran (počet) |
| str. | strana |
| srov. | srovnej |
| sv. | svatý |
| tj. | to je |
| tzn. | to znamená |

A n o t a c e

Tématem předložené rigorózní práce syntéza metodicko obsahové náplně předmětu křesťanská antropologie. První část obsahuje analýzu oprávněnosti základů předmětu, na nichž je vybudován. V úvodu se zabývá diskusí k tématu pojmu Bůh na základě biblických i mimobiblických skutečností. Navazuje analýza role víry v procesu lidského poznání a hermeneutického vztahu k poznání rozumovému a zkušenostnímu. Uvádí rovněž výsledky různých religionistických přístupů k výzkumu náboženského chování člověka a prokazuje objektivní existenci fenoménu náboženství. Ve druhé části představuje historii vývoje křesťanské reflexe člověka. Ve třetí části předkládá práce přehled křesťansko antropologických témat s využitím strukturální metodologie antropologie Antonína Lenze a porovnáním jeho přístupů buduje metodicko obsahový aparát předmětu. V závěru stručně rekapituluje výsledky práce ve vztahu k principům předmětu a shrnuje význam předmětu v moderní době.

Klíčová slova

Antonín, Lenz, křesťanská, antropologie, teologie, přírodní vědy, lidská bytost, stvoření, evoluce, Zjevení, víra, religionistika

A b s t r a c t

This thesis deals with the synthesis of methodical content of the subject Christian anthropology. The first part contains an analysis of the justification of the foundations of the subject on which it is built. The introduction deals with the discussion of the concept of God based on both biblical and non-biblical facts. It follows the analysis of the role of faith in the process of human knowledge and hermeneutic relation to intellectual and experiential knowledge. It also presents the results of various religionistic approaches to the research of religious behavior of man and demonstrates the objective existence of the phenomenon of religion. The second part presents the history of Christian reflection of man. In the third part, the thesis presents an overview of Christian anthropological topics using the structural methodology of anthropology of Antonín Lenz and by comparing his approaches he builds a methodical content apparatus of the subject. At the end it briefly summarizes the results of the thesis in relation to the principles of the Christian anthropology and resumes importance of it in modern time.

Keywords

Antonín, Lenz, Christian, anthropology, theology, natural sciences, human being, creation, evolution, Revelation, faith, religion