Co je člověk? Teologická antropologie ve světle reformační teologie[1]

Petr Gallus

What Is a Human Being? Theological Anthropology in the Light of Reformation Theology. From the perspective of the Christian faith, the subject of theological anthropology is the human being in his/her eschatological existence, i.e. in the existence *coram Deo*. The eschatological existence, however, is founded externally, and therefore it goes beyond the human self-experience. The eschatological existence is founded in God and constitutes the true identity of every human, as it was fulfilled in Jesus Christ. The eschatological existence is hence at the same time a critical measure of every actual human existence and shows its sin and ambiguities. The new, contingently arisen understanding of one's own existence in the light of the eschatological existence constitutes a new freedom of responsibility and love.

Keywords: theological anthropology, human, eschatological existence, Jesus Christ, understanding.

Tento text je pokusem o krátký a hutný náčrt toho, jak by z mého pohledu mohla a měla vypadat současná teologická antropologie, opřená o některé trvalé poznatky reformační teologie. Formálně jsem se inspiroval Lutherovou disputací *De homine* a své myšlenky jsem shrnul do 18 tezí, které budu postupně procházet a komentovat.

(1) *Všechny teologické věty jsou věty z perspektivy křesťanské víry*. To je hned na začátek poměrně samozřejmá věta, která však říká zásadní věc: teologická antropologie – stejně jako teologie vůbec – chce vyložit racionalitu křesťanské víry. Nepotřebuje tedy jako svůj předpoklad žádná antropologická prolegomena, filosofický úvod nebo empirické bádání. Předpokládá pouze křesťanskou víru. Pokud existuje víra, lze z její perspektivy formulovat věty, a to bez ohledu na to, zda daný teolog tuto víru také sám sdílí. Teolog sám věřit nemusí. Přesto může (a vlastně musí) mluvit z perspektivy křesťanské víry, chce-li být teologem.[2]

(2) *Teologické věty o člověku si kladou nárok na univerzální platnost.* Ačkoli jsou věty teologické antropologie formulovány vždy z perspektivy

[1] Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

[2] Srov. I. U. Dalferth, *Radikale Theologie*, Leipzig, 2010, 266n.

křesťanské víry, neznamená to, že něco vypovídají pouze o věřícím člověku. Teologická antropologie chce formulovat věty, které platí o člověku obecně.[3] To je obrovský nárok, který říká: neexistuje žádný člověk, který by z dosahu vět teologické antropologie mohl uniknout. Luther zdůvodnil tento univerzální teologický nárok argumentem, že filosofická antropologie ve srovnání s antropologií teologickou o člověku „téměř nic neví", protože neví nic o člověku před Bohem.[4] To nemá znamenat, že křesťanská teologie má monopol na pravdu a může svůj nárok na pravdu postavit absolutně. Univerzální nárok teologické antropologie stojí vedle řady dalších univerzálních nároků (sekulárních i náboženských), proto bude také vždycky sporný. Univerzální nárok teologické antropologie je ovšem vposledu zakotven christologicky (srov. níže teze 7 a 8), je tedy univerzálním nárokem z pohledu křesťanské víry.

(3) Protože se tedy teologie zajímá nikoli o člověka obecně, nýbrž o člověka v teologickém pohledu, *je předmětem teologické antropologie* – řečeno s E. Jüngelem – *člověk ve své eschatologické existenci*.[5] Eschatologickou existencí rozumím člověka *coram Deo*, nového člověka v jeho Božím určení s jeho eschatologickým prézentním i futurálním rozměrem, které říkají, jaký člověk již je a jaký být má a jaký bude. Eschatologická existence tak není žádný statický stav, nýbrž proces, v němž má člověk do své eschatologické existence stále více vrůstat. Eschatologická existence je prostor, v němž má člověk stále více přicházet sám k sobě a nalézat své pravé lidství.[6] V teologické antropologii tedy jde o antropologickou ontologii.

(4) Antropologická ontologie je však možná teologicky jen tehdy, pokud ví o zakládajícím Božím vztahu k člověku. Dokud antropologie ví o člověku jako o člověku před Bohem, měla by dokázat odpovědět i na patrně nejobtížnější antropologickou otázku, totiž: Co je člověk? Je zajímavé – a ukazuje se to také v novodobých dějinách – že mezi otázkou po člověku a otázkou po Bohu vládne nepřímá úměra: čím jasnější je odpověď na otázku, co je člověk, tím záhadnější a komplikovanější je odpověď na otázku, co nebo kdo je Bůh, a obráceně. Dokud antropologie vychází z toho, že člověk má svůj původ mimo sebe v Bohu, zůstává jasné, co je člověk: je Boží stvoření, je určený ke vztahu k Bohu a k životu podle Božího určení. Při této

[3] Srov. I. U. Dalferth, Homo definiri nequit, *ZThK* 76 (1979), 223: „To, co teologie říká o člověku, platí, pokud tomu tak je, o každém člověku."

[4] M. Luther, *Disputatio de homine* (1536), WA 39/1, 174–180, teze 11.

[5] Srov. E. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, in: týž, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, 1980, 290.

[6] Srov. M. Luther, *D. Martin Luthers Epistel-Auslegung*, 1. Band, Der Römerbrief, Göttingen, 1963, 101; týž, Großer Katechismus, in: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Göttingen, 1959[4], 704.

odpovědi však antropologie stále více naráží na Boží tajemství a nevysvětlitelnost. Dokáže definovat člověka, ale nedokáže definovat Boha, protože zjišťuje, že to přesahuje lidské schopnosti, že o Bohu lze říci jen to, co není, anebo používat jen lidské metafory a antropomorfní symboly. *Deus definiri nequit*.[7]

V době moderny a postmoderny s její koncentrací na člověka a jeho subjektivitu se však ukazuje opačná tendence. Moderna přišla s tvrzením, že ví, kdo je Bůh – Bůh je regulativní idea, pojem, více nebo méně nutný obraz a projekt lidského subjektivního rozumu a intersubjektivních vztahů.[8] Bůh ztrácí svoji tajuplnost a stává se vysvětlitelným. Hádankou se však v témže momentě stává člověk. Místo učení o Bohu zde obsadila epistemologicky zúžená teorie subjektivity, jejíž pointou je člověk v osvíceném sebevztahu a ve svobodě vůči vnější skutečnosti. Všechny pokusy vysvětlit člověka jen z něho samotného, jen z jeho vlastní existence a z jeho vlastního sebeurčení nakonec docházejí buď k jakémusi idealizovanému obrazu svobodného individua, anebo pouze k psychologické či sociologické fenomenologii, a tak nedokáží uchopit člověka jako celek. Takže dnes, zdá se, platí spíše: *homo definiri nequit*.[9]

Má-li teologická antropologie zůstat teologickou, musí vyjít od založení člověka v Bohu, od této spjatosti, kterou si člověk sám nedal a dát nemůže.[10] Z teologické perspektivy tedy platí jako definice člověka skutečnost, že se na člověku definoval Bůh sám jako Bůh právě tohoto člověka.[11]

(5) Svoji definici tedy člověk dostává zvenčí, nelze ji nalézt v něm, v jeho životě, v jeho konání nebo v jeho podstatě. To však znamená, že řeč o eschatologickém člověku překračuje to, co o sobě člověk dokáže říci na základě analýzy své existence a zkušenosti. Tím se zde tvrdí pro současnou dobu velmi provokativní věc, že člověk sám sebou plně nedisponuje, že je právě v nejhlubším bodě svého bytí odkázán kamsi jinam. Člověka v jeho podstatě a v jeho úplnosti nelze uchopit zevnitř jeho života. Člo-

---

7 Srov. E. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, in: týž, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, 1980, 292nn.

8 Nejnověji M. D. Krüger, *Das andere Bild Christi*, Tübingen, 2017, 538n: „Lidské vědomí Boha je projekcí člověka, kterou lze nejen vysvětlit jejím založením v lidské obrazotvornosti, ale lze ji na základě interní struktury této obrazotvornosti také sledovat a pochopit."

9 Srov. E. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, in: týž, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, 1980, 295; I. U. Dalferth, Homo definiri nequit, *ZThK* 76 (1979), 191–224.

10 Srov. Lutherův Malý katechismus, *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* 510: „Věřím, že mě Bůh stvořil spolu se všemi ostatními tvory." Heidelberský katechismus 1: „Nejsem sám svůj, ale své věrného Spasitele Ježíše Krista."

11 E. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, in: týž, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, 1980, 297.

věk nemůže bez dalšího pochopit sám sebe. Aby se mohl pochopit, musí vystoupit mimo sebe, musí se na sebe podívat s odstupem, musí se svou dosavadní zkušeností učinit zkušenost novou.[12] V teologické perspektivě není člověk pouhou sumou svých vlastností, zkušeností nebo vztahů. Aby byl člověkem, potřebuje založení zvenčí, potřebuje Boha, jehož také jako Boha pozná a uzná. Řečeno pointovaně s E. Jüngelem: „Chce-li se člověk zakusit jako *totus homo*, musí zakusit víc než jen sebe."[13]

Tak jako nelze člověka vysvětlit z něj samotného, nelze ho vysvětlit jen na základě horizontálních vztahů (pomocí vztahů k druhým lidem) nebo jen na základě vztahů vertikálních (pomocí jeho vztahu k Bohu), nýbrž v propojení obou těchto rozměrů: člověk je konstituován a určen ve své podstatě Bohem a svými mnohovrstevnatými vztahy a komunikací s ostatními lidmi a se světem.[14] Člověk je velmi komplexní propojení individuality a sociality, které je neseno zásadním vztahem k Bohu.

(6) Člověk je tedy velmi komplexní bytost, jeho identita je podstatně širší než to, co vyjadřují tradiční pojmy jako duše, osobnost, subjekt nebo já. I sekulární antropologie mluví dnes o člověku jako o bio-psycho-socio-spirituální jednotce. Dokonce pro člověka samotného je proto nemožné uchopit a nahlédnout svoji vlastní identitu v její komplexnosti a úplnosti. Člověk jakožto komplexní propojení individuality a sociality *coram deo* – což už samo o sobě označuje nedozírně širokou oblast – se nadto ještě mění v čase, takže ani jeho vlastní schopnosti jako paměť nedokáží integrovat a udržet všechny zkušenosti, vztahy a zážitky. Člověk je natolik komplexní bytost, že se ve své komplexitě do značné míry sám přesahuje a tím zůstává sám sobě ve své identitě nedostupný.[15] Teologicky je tato skutečnost vyjádřena zakotvením v Bohu, které člověk dostává zvenčí.

Identitu jednotlivého člověka proto nakonec udrží pouze Bůh, který je jediný schopen uchovat konkrétního člověka v jeho komplexnosti. Identita člověka je vposledu zajištěna pouze Bohem, v člověku samotném není nic, co by bylo možné označit jako centrum jeho identity. Nejlépe je identita člověka vyjádřena ve vlastním jménu, které člověk na počátku dostává zvenčí (křest) a jehož pomocí je (alespoň na určitý čas) znám a uchopitelný pro některé lidi v jeho okolí a věčně pak pro Boha, i přes hranici smrti.[16]

---

12 E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, ⁶1992, 40.

13 E. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, in: týž, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, 1980, 292.

14 Srov. A. Beutel, *Martin Luther*, Praha, 2017, 148.

15 Srov. I. U. Dalferth, *Existenz Gottes und christlicher Glaube*, München, 1984, 284.

16 Srov. S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford, 1993, 96; a jeho teorii vlastních jmen jako rigidních designátorů.

Identita člověka je tedy konstituována a garantována zvenčí. Člověk se tak vyznačuje zásadní a konkrétní pasivitou, protože je ve svém nejniternějším já a v průběhu celého života odkázán na ostatní (markantně na počátku a na konci života: je odkázán na rodiče při svém zplození a narození a na konci pak na Boha ve své identitě i přes hranici smrti).

(7) *Naplněním eschatologické existence jako existence člověka v neporušené otevřenosti vůči Bohu je Boží lidství v Ježíši Kristu.* Na pozadí starocírkevních vyznání z této teze vyplývá, že jak teologické věty o člověku, tak také teologické věty o Bohu nevycházejí z obecné antropologie či z nějakého pojmu člověka či Boha, ale vycházejí od Ježíše Krista.[17] Boží lidství v Ježíši Kristu je tou pravou eschatologickou existencí, tj. existencí, která bez úzkosti a strachu a s důvěrou v budoucnost a v Boha žije z takové důvěry právě už v současnosti.[18] Lidství Ježíše Krista je proto měřítkem a normou veškeré eschatologické existence člověka. A přísně vzato právě Ježíš Kristus, ovšem Ježíš Kristus *qua homo*, je pravé *imago Dei*. Takto Ježíš Kristus naplňuje a znovu umožňuje a aktualizuje původní určení člověka, původní určení *natura humana*.

(8) A právě *proto je eschatologická existence univerzální možnost každého člověka, která ontologicky předchází jeho skutečné existenci.* Není nikdo, pro něhož by byla eschatologická existence nemožná, protože nevyžaduje žádné specifické předpoklady, schopnosti nebo podmínky. Každému člověku je otevřená možnost věřit, tj. poznat a pochopit svoji vlastní existenci jako eschatologickou existenci před Bohem. To, že se to stane, je však svobodné a kontigentní dění (viz níže, teze 14).

(9) Chce-li tedy teologická antropologie mluvit o skutečném člověku, musí být v úzkém kontaktu s hmatatelnou skutečností, musí dokázat dobře analyzovat aktuální lidskou situaci. *Pevnou součástí teologické antropologie proto musí být fundovaná diagnóza lidské existence, která nemluví pouze o abstraktním člověku nebo o člověku obecně, nýbrž taková diagnóza, v níž se člověk sám může poznat. A více: v níž se člověk může poznat nově, tj. ve své pravé svobodě.* Protože v lidské existenci jde vždy o konkrétní existenci, je trefné diagnostické myšlení naléhavou nutností doby. Teologické myšlení proto nesmí být jen abstraktní a spekulativní, ale musí být zcela konkrétní a vztažené ke konkrétní situaci, musí dokázat uchopit člověka v jeho konkrétní skutečnosti. Vedle vědecké teologie je toto velkým úkolem církevního zvěstování.

---

[17] E. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, in: týž, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, 1980, 297.

[18] Srov. W. Pannenberg, *Systematische Theologie II*, Göttingen, 1991, 288.

Diagnostické myšlení zde však není chápáno jen jako prosté nastavení zrcadla, v němž se konkrétní člověk sám může poznat. Teologická diagnóza má člověka zároveň vést také dál, takříkajíc nad sebe, aby byl člověku umožněn nový pohled na sebe samého. Teologická diagnóza lidské existence by měla člověku otevírat nové dimenze jeho vlastní existence. Pokud platí Lutherovo tvrzení, že teologická antropologie ví více a dokáže uchopit plnost lidství, měla by být schopna diagnostikovat to, co se skrývá za jednotlivými střípky mozaiky naší dennodenní existence; ano teologická antropologie by měla být schopna na těchto střípcích ukázat celý obraz člověka, který ovšem nevznikne pouhým složením těchto střípků dohromady.

Teologická antropologie by tedy měla být schopna číst člověka takříkajíc dvojím způsobem: v jeho konkrétní existenci a v jeho existenci eschatologické.[19] Toto dvojí čtení však nestojí prostě vedle sebe, nýbrž – a to činí antropologii teologickou – teologická antropologie čte faktickou existenci člověka na pozadí jeho eschatologické existence. Takto se odliší vlastní bytí člověka, jímž člověk nedisponuje, od všech jeho vlastních seberealizací a tím se zároveň odliší důstojnost člověka od jeho konání. Takto je člověk teologicky chráněn před všemi tendencemi redukovat ho pouze na některé z jeho dílčích aspektů, funkcí nebo rolí.[20]

Toto je také pravý moment pro pojem lidské svobody. Také pro ni zásadně platí, že je člověku darována zvenčí. Svoboda člověka tedy není žádná konečná svoboda založená na sebevztahu, k níž se člověk dostane sebeprojasněním vlastního rozumu (*Selbstaufklärung der Vernunft*),[21] nýbrž je to nová svoboda otevřená zvenčí a v tomto smyslu zásadním způsobem osvobozená, tj. právě od své nekonečné sebevztahovosti osvobozená svoboda, která ví, že stojí před Bohem. Ruku v ruce s touto svobodou jde však také zodpovědnost člověka, kterou – právě v této své darované svobodě – má vůči sobě, vůči druhým, světu a také vůči Bohu: zodopovědnost být Bohu odpovídajícím člověkem (*ein Gott entsprechender Mensch zu sein*).

(10) *Jedním ze základních problémů teologické antropologie je tedy to, že mluví o člověku jako o konstituovaném christologicky zvenčí* (*extra me*). *Tato skutečnost však musí být pro člověka poznatelná právě v prostoru jeho vlastní existence, aby se pro něj mohla stát zásadní a orientující skutečností*

[19] Srov. I. U. Dalferth, *Radikale Theologie*, Leipzig, 2010, 254nn.

[20] I. U. Dalferth, E. Jüngel, Person und Gottebenbildlichkeit, in: A. Raffelt, K. Rahner (Hgg.), *Anthropologie und Theologie*, CGG 24, Freiburg, 1981, 63, 69.

[21] Ke kritice tohoto konceptu srov. Ch. Schwöbel, Imago libertatis, in: týž, *Gott in Beziehung*, Tübingen, 2002, 233–243.

(extra me *jako* pro me). Lze ji poznat vždy až zpětně, a sice jako již vždy platnou a trvající a vždy v neredukovatelné dvojité perspektivě skutečného a eschatologického lidství.[22]

To rozhodně neznamená, že by člověk měl jakéhosi svého eschatologického dvojníka mimo sebe, který by představoval jeho pravou identitu a tím jeho pravé lidství. Člověk ve své skutečné existenci je plně u sebe, ale jeho konstituce probíhá zvenčí. A právě takto a pouze takto je člověk sám sebou: bytostně vztažen k Bohu mimo sebe, který člověka oslovuje jako ‚ty'. Teprve tímto založením od Boha, teprve Božím vztahem k člověku se člověk stává osobou.[23]

Z toho však nutně nevyplývá, že by člověk jako takový byl „nevyléčitelně náboženský",[24] že by byl od přirozenosti *homo religiosus*. Založení člověka v Bohu ještě neznamená, že by bylo možné v člověku najít či definovat nějaké náboženské založení.

Člověk je tedy konstituován od Boha – konkrétněji: christologicky, svým lidstvím, které je založeno v lidství Ježíše Krista. Tím je však zároveň člověk odlišen od sebe samého, jeho skutečné („staré") lidství je odlišeno od jeho lidství eschatologického.[25]

(11) *Eschatologická existence je kritika každé skutečné existence člověka a ukazuje ji na jedné straně v její neúplnosti a fragmentaritě a na druhé straně v její soběstřednosti a pýše. Skutečná existence je existence porušená, která ústí do smrti.* Na lidství Ježíše Krista lze jasně poznat, co se eschatologické existenci protiví. Eschatologická existence je tak kritikou a krizí vší faktické existence, vůči níž je eschatologická existence v rozporu.[26] Z tohoto rozporu musí být člověk osvobozen, tj. musí být osvobozen od sebe samého, od svého starého lidství a díky tomuto osvobození od sebe získat odstup.

Teologická antropologie v sobě tedy nese eminentní kritický potenciál, před nímž by neměla uhýbat. Eschatologická existence, kterou má teologická antropologie v pojmech a souvislostech vylíčit, se týká všech

---

[22] Srov. I. U. Dalferth, *Existenz Gottes und christlicher Glaube*, München, 1984, 302, který se odvolává na Luthera, WA 2, 586, 16n: *Sunt duo toti homines et unus totus homo.*

[23] Srov. paralelu u F. D. E. Schleiermachera, *Der christliche Glaube* (1830/1831), § 100, 92: „[Dovnitř člověka] pronikající činnost Kristova se nemůže uchytit v jednotlivci, aniž by v něm nevytvořila osobu."

[24] Tak P. Tillich, ačkoli tuto frázi u něj nikde nelze písemně doložit, srov. W. Schüssler, „Der Mensch ist unheilbar religiös", in: týž, *„Was uns unbedingt angeht", Tillich-Studien 1*, 2015[4], 33–46.

[25] Srov. I. U. Dalferth, *Existenz Gottes und christlicher Glaube*, München, 1984, 281.

[26] Toto je vlastní kontext často citovaného Lutherova slova o pravém člověku, srov. M. Luther, WA 5, 128, 38: Svým vtělením nás Kristus činí *ex infoelicibus et superbis diis homines veros, idest miseros et peccatores*. Srov. také M. Luther, AWA 2, 226, 5–7.

rovin života, jimž nastavuje kritické zrcadlo. Úkolem teologické antropologie je také vyslovit tuto kritiku a obracet se tím proti všem tendencím, které člověku jako individuu nebo člověku uprostřed ostatních lidí připisují postavení, které překračuje určení člověka: ať ve formě zbožštění a absolutizace, nebo naopak odlidštění a zneuctění; ať ve formě individualizace bez ohledu na ostatní, anebo naopak ve formě zglajchšaltování všech do jednoho stáda, v němž jednotlivec ztrácí svoji nezaměnitelnou osobní důstojnost.

Eschatologická existence je ovšem oproti skutečné existenci do značné míry kontrafaktická, tj. odporuje aktuálně prožívané skutečnosti. Toto napětí je jednak výrazem nově darované svobody (eschatologicky jsem ještě jiný, moje existence se nevyčerpává v aktuální fakticitě) a jinak – a právě jen takto – je třeba toto napětí unést, protože bude zrušeno až v eschatonu.

(12) *Takto zná teologická antropologie člověka ve dvojím pohledu dvou celostních dimenzí jeho lidství: v jeho vztahu k Bohu (tj. v jeho původním určení jako* imago Dei), *který je z Boží strany nezrušitelný; a v jeho hříchu, který původní určení korumpuje, ale lidskými silami ho nelze přemoci.*

Člověk se vyznačuje několika znaky, které mu přisuzují ve stvoření výsostné postavení. Jak v horizontální, tak ve vertikální rovině má značnou svobodu k sebeurčení a seberealizaci. Ovládá řeč, jíž uchopuje, formuje a konstruuje svět. Řeč je také důležitým nástrojem pro reflexivitu a sebereflexivitu, která se sama zakládá v lidské kreativní obrazotvornosti a fantazii. Tato výbava člověka je pak korunována rozumem, tou „nejkrásnější a nejnádhernější věcí“.[27]

Na druhou stranu jsou to právě tyto znaky lidství, které jsou ve skutečné existenci porušeny hříchem coby celostní dimenzí skutečného člověka, takže do tohoto porušení spadá také vztah člověka k Bohu. Hřích ve své vlastní kreativitě a rozmanitosti se zmocňuje člověka ve své aktivní i pasivní formě: jako sebeláska, která fakticky staví do středu a na první místo života sama sebe namísto Boha; a jako lenost nebo rezignace, v níž se projevuje lidská slabost v boji s vlastní porušeností. A hřích se zmocňuje člověka také ve své individuální a nadindividuální formě: jako vlastní vinou vybuzená úzkost o sebe sama a o vlastní seberealizaci; a jako lež, která přichází zvenčí, strhává člověka, snaží se zastřít pravdu a žene člověka do pýchy.[28]

(13) Potud skutečnost eschatologické existence. Nyní je na řadě otázka její možnosti, tedy jak k ní vůbec může v životě člověka dojít. Jak jsem již naznačil, *tento pohled na člověka není všeobecně přístupný. Fenomenolo-*

[27] M. Luther, *Disputatio de homine* (1536), WA 39/1, 174–180, teze 24.

[28] Srov. k tomu P. Gallus, Verantwortliche Rede von der Sünde, *Communio Viatorum* (v tisku).

gicky se každý člověk nachází v jednom ze dvou možných postojů: buď člověk své eschatologické určení ještě neodhalil a žije fakticky nenáboženský, etsi deus non daretur, *anebo člověk chápe svoji existenci eschatologicky a tím se mu v životě otevírá nová perspektiva ospravedlněného hříšníka, perspektiva víry*. U těchto dvou možných postojů tedy nejde o protivné pozice nevíry a víry, starého a nového člověka, hříchu a milosti, nýbrž o dva faktické, jediné možné postoje v konkrétní životní praxi. Prvním možným postojem je pozice faktické ne-víry (*Nicht-Glaube*), indiference, s níž se lze běžně setkat (u nás obzvlášť).[29] Pro takového člověka mají pojmy jako Bůh nebo hřích zcela jinou referenci, anebo také žádnou skutečnou. Nejedná se tedy právě o žádnou více či méně vědomou nevíru (*Unglaube*), o žádný více či méně kvalifikovaný ateismus. Taková interpretace by rychle vedla ke křesťanskému triumfalismu, který vedle ospravedlněných, zachráněných a věřících křesťanů zná už jen nevěřící, hříšný svět, který ve zlém leží a odmítá Boha.

Druhým možným postojem je pochopení vlastní existence v eschatologickém horizontu, aniž by to každý musel nazývat právě takto, tedy perspektiva víry. V tomto pochopení se pak otevírá dvojí pohled na vlastní existenci, jak jsem o tom mluvil výše (teze 12): pohled na Boží určení a na vlastní nedostatečnost, pohled na sebe sama jako na starého a nového člověka zároveň, na sebe sama jako na *simul iustus et peccator*. S tímto postojem pak člověk může dál zacházet, lze ho reflektovat a lze se také vědomě postavit proti němu (a teprve pak by bylo možné mluvit o kvalifikovaném ateismu).

(Metodicky, jakoby zvenčí, je tak třeba rozlišovat v pohledu na člověku perspektivy tři: neteologickou perspektivu faktické nevíry a dvě teologické perspektivy starého a nového, hříšníka a ospravedlněného. Ve vnímání vlastního života, tj. jakoby zevnitř – ale právě pouze zde – dochází při změně perspektivy ve zpětném pohledu k teologickému překvalifikování vlastního někdejšího nenáboženského postoje na starou perspektivu hříšného člověka, perspektivy jsou tedy jen dvě.)

(14) *Přechod z jednoho postoje do druhého si však nedokáže člověk přivodit sám. Vnímá ho vždy až ze zpětného pohledu, teprve až když tento přechod nastal. Děje se na základě Božího svobodného působení ve svobodném zvěstování evangelia skrze lidskou komunikaci a člověku je kontingentně přihrán při respektování oboustranné svobody – Boží i lidské. Na základě tohoto přechodu pak člověk chápe eschatologickou existenci jako svoji vlastní existenci.*

[29] Srov. I. U. Dalferth, *Radikale Theologie*, Leipzig, 2010, 254n.

V eschatologické perspektivě se jedná bytostně o nové sebepochopení člověka. Pochopení není záležitostí vůle, k níž by se člověk mohl svobodně rozhodnout (proti rozšířenému teologickému pojetí víry jako rozhodnutí). Že člověk něco pochopil, lze nahlédnout až v momentě, kdy už člověk něco pochopil. Pochopení tedy v tomto smyslu není věcí vlastní svobody. Tak také pochopení eschatologické existence jako vlastní existence se otevírá teprve takto zpětně, až když fakticky nastalo.

Tato nová perspektiva vzniká ze svobodného Božího působení ve svobodné lidské komunikaci. Ta probíhá vždy ve znacích, ale právě semióza (komunikační znakový proces) je prostorem Ducha svatého, který respektuje lidskou svobodu a kontingentně přihrává nové pochopení.[30] K tomuto pochopení musí každý přijít sám, je ale vždy zprostředkováno skrze a spolu s komunikací s ostatními lidmi. V souladu s výše řečeným pak chápe člověk toto nové pochopení jako darované zvenčí („ospravedlnění", „víra", „vykoupení", „spása" apod.).

Kontingence tohoto procesu je zaručena jeho bytostně svobodným průběhem. To je v tomto ústředním antropologickém bodě velmi důležité. Zároveň vyjadřuje metafora přihrávky více, než to na první pohled může vypadat. Přihrávku nelze interpretovat tak, že by člověk byl svobodný ji přijmout nebo odmítnout. Tím bychom znovu upadli zpět do konceptu víry jako rozhodnutí. Přihrané pochopení přichází k člověku zvenčí a najednou je tady. A s tím si lze pěkně hrát: dobrá přihrávka přicházívá od vynikajícího hráče, který většinou na konci vyhraje díky své kvalitě, ačkoli se předem nedá říci, jak přesně dosáhne vítězství. Mistrovský hráč dokáže najít cestu, také v závislosti na protihráčích a spoluhráčích. A Bůh je mistrem své hry. Metafora přihrávky se svým bytostným důrazem na kontingenci celého dění není daleko od vhledu Jednoty Bratrské, která mluvila o „sladkosti slova Božího",[31] nebo od konceptu Boží persuazivity, který zastává procesuální teologie.[32]

Kontingence celého dění je tak přesněji kvalifikovanou kontingencí, protože Bohem zaručenou kontingencí.

(15) Pomocí nutné okliky, která odpovídá exterioritě lidského založení v Kristu, jsme se dostali zpět k eschatologické existenci a její možnosti.

---

[30] Srov. I. U. Dalferth, *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis*, Leipzig, 2004, 106nn; P. Gallus, Orientující teologie, in: P. Gallus, P. Macek, *Teologie jako věda*, Brno, 2007, 56nn.

[31] Tak veršuje J. Augusta v písni „Ve jméno Krista doufáme", in: *Evangelický zpěvník*, 1979, č. 244, sloka 3.

[32] Srov. např. D. R. Griffin, *God, Power and Evil: A Process Theodicy*, Philadelphia, 1976, 276nn.

A znovu se i z této strany potvrzuje, že *stará perspektiva zcela nemizí. Na základě nové, eschatologické perspektivy a z jejího pohledu se nyní člověk chápe a vnímá také sám ve dvou rozdílných perspektivách zároveň: jako starý a nový člověk, jako hříšník a ospravedlněný zároveň* (simul iustus et peccator).[33] Co bylo, zůstává živé, zůstává v paměti, ve vzpomínkách, ve zkušenosti. Zároveň však tentýž člověk žije a chápe sám sebe nově.

A jak rovněž již řečeno, obě tyto perspektivy neleží pouze vedle sebe, ale stará perspektiva je vnímána a chápána z pohledu eschatologické perspektivy, která je základem a normou. Nejedná se ani o dvě dílčí perspektivy, jak by to mohlo chybně vyplývat z luterského *simul*, nýbrž o dvě celostná určení lidské existence. A více: nejedná se o žádné statické veličiny, nýbrž jde o jejich dynamický vztah, který má jasný spád. Je to neustálé opouštění staré a neustálé pronikání nové perspektivy, jedná se tedy o pokus o neustálý pokrok ke stále širšímu a hlubšímu uskutečňování eschatologické perspektivy na úkor perspektivy staré, navzdory její kontrafakticitě v konkrétním lidském životě. Dobře to znázorňuje a ztělesňuje situace večeře Páně, k níž člověk přichází jako ten starý, po níž však odchází jako právě osvobozený a nový.

Pouze v tomto kontextu, tj. pouze na základě faktu a s vědomím, že eschatologická perspektiva je nyní určující, se lze odvážit věty, že starý člověk a stará perspektiva je již překonána. To platí pouze v rámci *simul* a jeho spádu, nelze to překroutit do křesťanského triumfalismu. Tak daleko ještě nejsme.

(16) Eschatologická existence není izolovaná existence. *Spočívá na prvotní konkrétní pasivitě, vzniká vždy ze společenství (skrze komunikaci o lidech a Bohu a s lidmi a s Bohem), sama v konkrétním společenství žije (církev) a vede k rozmanitému společenství v rámci všeobecné lidské společnosti (solidarita).*

Ačkoli se eschatologická existence týká vždy konkrétního nezastupitelného jednotlivce,[34] nejedná se nikdy o osamoceného jednotlivce. Člověk ve své eschatologické existenci žije vždy ze společenství, ve společenství a pro společenství s druhými, které nadto tvoří jednu z důležitých rovin jeho vlastní identity (viz výše, teze 6). Toto společenství je společenství s Bohem, které trvá déle než život, ale také společenství s ostatními lidmi, z něhož každý biologicky vznikl, z něhož každý žije a díky němuž se může v životě orientovat (kultura jako pluralita znakových systémů), a pak zcela

[33] Srov. M. Luther, WA 56, 272, 17 aj. Srov. O. Bayer, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen, 2004², 164–166.

[34] K nezastupitelnosti člověka, především ve smrti, srov. klasicky M. Luther, první kázání *Invokavit*, WA 10/III, 1.

zásadně také společenství víry, tedy církev se zvěstováním evangelia, na němž se člověk v eschatologické existenci také podílí.

A protože eschatologická perspektiva nepohlíží jen na jednotlivého člověka, ani jen na vlastní společenství víry, ale na člověka a na vše lidské vůbec, rozšiřuje se její zájem v tomto univerzálním horizontu na celou lidskou společnost se vší její rozmanitostí v dobrém i ve zlém a se všemi rozdíly v životě i ve víře. Eschatologická existence žije v principiální, byť také kritické solidaritě s druhými a snaží se o odpovídající životní praxi pro sebe i pro druhé. To lze zdůvodnit také christologicky: na základě pravého lidství Ježíše Krista a jeho vztahu ke společnému Otci je každý člověk bratrem Ježíše Krista a tím jsou si všichni lidé navzájem bratry a sestrami. Anebo řečeno zcela prostě: univerzální lidské společenství je založeno, neseno a přikázáno tím, že Bůh není jen Bohem mým, ale také Bohem toho druhého a těch druhých.[35]

(17) *S ohledem na dosavadní ontologické a epistemologické úvahy lze nyní vyjmenovat i ta nejdůležitější materiální vymezení člověka v teologickém pohledu. Spočívají v následujících polaritách*: imago Dei *a hřích, svoboda a poslušnost, individualita a společenství, smrt a naděje.*

Skutečnou existenci člověka na pozadí jeho eschatologické existence lze uchopit nejlépe pomocí polarit, které nejlépe odpovídají ambivalencím lidského života v jeho komplexních vztazích.[36] O *imago Dei* a hříchu byla řeč již v tezi 12. Stejně tak byl zmíněn i pojem svobody (teze 9), v níž jde o zvenčí osvobozenou svobodu eschatologické existence. Protože pravá svoboda je konstituována zvenčí, jde ruku v ruce s poslušností vůči Bohu. Pravá svoboda tak ví o svých hranicích, a proto je charakterizována skromností a pokorou.

Také vztah individuality a společenství jsem již zmínil: jednak kvůli jejich nutné spjatosti při ustavení individuální identity (teze 6), jednak v průběhu praktického života (teze 16). V prvé řadě zde jde o člověka jako muže nebo ženu a zároveň o intimní vztah muže a ženy a tím o všechny s tím související a komplikované otázky vztahu pohlaví a bioetiky vůbec, které se dnes na základě nových konstelací a vědeckých i společenských možností kladou zcela nově.

Nakonec je člověk charakterizován jako bytost tělesná a v této své tělesnosti jako bytost prostorově i časově konečná, která si je své konečnosti vědoma a svůj život žije vědomě v tomto horizontu. Ten je však v escha-

---

[35] E. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, in: týž, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, 1980, 301.

[36] K dvojznačnostem a ambivalencím lidského života srov. P. Tillich, *Systematische Theologie II*, Berlin – New York, 1987[8], 69nn.

tologické existenci prolamován nadějí, že od Boha – tedy z téhož ‚zvenčí' jako při konstituování lidského subjektu – může být překonána i tato konečnost, ačkoli člověk jako takový v sobě nemá nic, co by ho mohlo přenést přes hranici smrti.

(18) Toto vše by bylo možné z jiné perspektivy a souhrnně také pojednat pod pojmem lásky, protože právě v tomto pojmu se protíná hlavní určení i hlavní úkol člověka ve všech jeho dimenzích. Právě láska, zakotvená v lásce trojičního Boha a v jeho lásce k člověku je prostorem realizace eschatologické existence: je to prostor růstu víry i prostor kontrafaktické praxe. *Láska je hlavním určením a hlavním úkolem člověka ve všech dimenzích jeho existence a ve všech jeho vztazích. Vlastním cílem bytí, kterého má člověk dosáhnout a kterého v Ježíši Kristu již dosáhl, tedy není nadčlověk nebo Bůh, nýbrž lidštější člověk,*[37] *člověk v lásce. Láska je pointou Božího vtělení, a proto také lidského určení a teologické antropologie.*

[37] E. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, in: týž, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, 1980, 317.