

Imago Dei a jeho význam v teologickej antropológii¹

Adriána Belanji Biela

The Image of God and its Meaning in Theological Anthropology The article focuses on the doctrine of the image of God (*imago Dei*) that is crucial for our understanding of who we are as the creation of God and which serves as a foundation for theological anthropology. Specifically, it examines and critically analyses three different approaches to human identity – structural, functional, and relational approach – which have long been used in theology. In the final paragraph, the paper introduces the holistic view of the image of God as a balanced theological perspective that can be effectively used in the postmodern discourse concerning fragmented and decentered human identity.

Záujem o človeka, ktorý má svoje miesto v spoločnosti, a rovnako tak aj samotná existenciálna otázka, čo znamená byť človekom, boli, sú a neustále budú predmetom uvažovania rôznych vedných disciplín. O to viac v dnešnom postmodernom kontexte, v ktorom dochádza k dekonštrukcii ľudskej identity. Na človeka tu už nemožno nazeráť ako na celok, na osobu s permanentným, koherentným a konzistentným self,² ale ako na kompiláciu rôznych skúseností, pocitov a vzťahov, ktoré sú podmienené určitými kultúrnymi, historickými a lokálnymi faktormi.³ Identita človeka je

- 1 Tento príspevok vznikol v rámci riešenia grantového projektu VEGA 1/0261/19 – „Náboženská argumentácia v liberálnej demokracii z pohľadu koncepcie verejného rozumu Johna Rawlsa“.
- 2 Pojem *self* nemá medzi vednými disciplínami univerzálne akceptovanú definíciu. Mark Leary a June Price Tangney uvádzajú 5 rozdielnych definícií „self“, s ktorými je možné sa stretnúť v psychológii, sociológii či iných humanitných vedách: *self* ako osoba, *self* ako osobnosť, *self* ako subjekt alebo „Ja“, *self* ako agent (executive agent), *self* ako predstavy o sebe samom, ktoré má človek. Leary a Tangney ďalej uvádzajú, že spoločnou črtou rozdielnych definícií *self* je vedomá sebareflexia osoby. K tejto problematike pozri viac: Mark R. Leary – June Price Tangney, *The Self as an Organizing Construct in the Behavioral and Social Sciences*, in: Mark R. Leary – June Price Tangney (eds.), *Handbook of Self and Identity*, New York: The Guilford Press, 2012, 1–18.
- 3 V tejto súvislosti ide o postmodernú reakciu na esencialistické chápanie človeka, u ktorého sa predpokladá určitá daná, biologicky podmienená prirodzenosť. Človek ako osoba má podľa esencializmu špecifické osobnostné črty, pri ktorých je možné vidieť stabilitu, kontinuitu a koherenciu, a tieto sa v priebehu času menia len minimálne. Tieto osobnostné črty následne determinujú správanie a konanie človeka. Viac k téme: Vivien Burr, *An Introduction to Social Constructionism*, London: Routledge, 1995, 12–14.

fragmentovaná, decentralizovaná⁴ a má mnoho selves, ktoré sa neustále menia a môžu byť dokonca v konflikte. Identita teda nie je niečo, čo je vopred dané, ale je výsledkom sociálnej interakcie a komunikácie.⁵ Preto aj poznanie a správanie nie je niečo, čo by ľudia „mali“, ale je tým, čo spoločne vykonávajú.⁶

Keďže teologická antropológia berie ľudskú bytosť ako dôležitý predmet teologickej reflexie, je v jej prirodzenom záujme vstúpiť do dialógu s postmodernou, vziať do úvahy jej spôsoby uvažovania o človeku, na ich základe prehodnotiť tie vlastné, a napokon svojou časťou prispieť do diskurzu o ľudskej identite. Podstatnou otázkou ale je, akým spôsobom môže teologická antropológia prispieť do vzájomného dialógu?

Špecifikom teologického uvažovania o človeku je biblický koncept *imago Dei*, podľa ktorého má ľudská bytosť v porovnaní s inými živými tvormi pred Bohom zvláštne postavenie. Tento koncept sa tiež dlhodobo ukazuje ako morálne a eticky signifikantný, čo dosvedčujú cirkevné vyjadrenia a teologické dôrazy, ktoré sa v prípade ohrozenia dôstojnosti a života človeka priamo na *imago Dei* odvolávajú.⁷ *Imago Dei* sa v súčasnosti sk-

4 Centrum predstavuje stabilitu a vytvára dojem, že v človeku existuje nejaký stabilný základ, pomocou ktorého sa dá uchopiť jeho identita. Decentralizácia v psychológii znamená, že jednota medzi *self* a identitou zaniká.

5 Psychoanalytik Erich Fromm navrhol, že ľudská prirodzenosť je produktom určitej spoločenskej a ekonomickej štruktúry, do ktorej sa narodíme. V kapitalizme sa tak napríklad formuje spoločnosť okolo jednotlivcov a organizácií, ktoré spolu súperia o postavenie, prácu, trh, etc. V takejto spoločnosti najviac uspeje ten, kto je konkurencie schopný. „Súťaživosť“ alebo „žiadostivosť“ tak nie sú nejakými esenciami v ľudskej prirodzenosti, ale sú skôr produktami spoločenskej a ekonomickej štruktúry. Erich Fromm, *The Fear of Freedom*, London: Routledge, 2001, 9.

6 Pre postmodernu je charakteristická pluralita názorov, takzvané „malé diskurzy“, ktoré ovplyvňujú postmoderné nazeranie na identitu. Pri utváraní a formovaní identity tu dôležitú úlohu zohráva jazyk. Ako uvádza sociolingvistka Judith Baxter, identity sa vzájomne utvárajú prostredníctvom a cez jazyk, no zároveň sa identity podieľajú na produkovani a reprodukovani inovatívnych foriem jazyka. Znamená to, že identita nemá jeden fixný význam, ako to bolo typické pre modernu, ale sa neustále mení, a to aj vzhľadom na diskurz, v ktorom sa momentálne jednotlivci nachádzajú. Identita a jazyk sa tak neustále vzájomne podmieňujú a menia. K tejto téme pozri viac: Judith Baxter, *Positioning Language and Identity. Poststructuralist Perspectives*, in: Siân Preece (ed.), *The Routledge Handbook of Language and Identity*, London: Routledge, 2016, 34–49. Postmoderný prístup k identite popisuje tiež psychologička Burr, *An Introduction to Social Constructionism*, 22–30.

loňuje aj v súvislosti s rovnosťou a slobodou v diskurze ľudských práv.⁸ Zároveň sa tento koncept zdá byť neuchopiteľný a vzhľadom k počtu explicitných zmienok v Písme tiež významovo nejednoznačný. Preto sa treba pýtať, čo je vlastne *imago Dei*, prečo je takým dôležitým konceptom v teologickej antropológii?

Tento príspevok sa snaží odpovedať na vznesené otázky, najprv všeobecným predstavením biblického konceptu *imago Dei* v rámci teologickej antropológie a následne špecifickejšie na základe troch klasických prístupov k *imago Dei* (štrukturálneho, funkčného a relacionalného). Nejedná sa tu však o ich hĺbkovú analýzu. Príspevok si skôr všima argumenty „pre“ a „proti“ jednotlivým prístupom a v závere predstavuje možnú alternatívu v podobe holistického uvažovania o človeku, ktorá by bola využiteľná pri riešení súčasných výziev týkajúcich sa ľudskej identity v postmodernom kontexte.

Človek ako *imago Dei*

Základným presvedčením teologickej antropológie je, že o človeku možno plne uvažovať jedine z teologickej perspektívy, pretože tá pri svojich antropológických výpovediach neberie do úvahy len učenie o stvorení človeka na Boží obraz, ale si všima tiež vplyv hriechu na ľudskú prirodzenosť, následné vykúpenie hriešnika Kristom, človeka ako nové stvorenie a jeho eschatologickú glorifikáciu.⁹ Akákoľvek antropológická perspektíva, ktorá by sa tak sústredila len na jednu dimenziu ľudského života, by bola preto neuspokojujúca, málo realistická a nedostatočná.

V kontexte uvedeného antropológického prístupu k človeku zohráva od nepamäti dôležitú úlohu učenie o *imago Dei*. Učenie, že človek bol stvorený na Boží obraz, ako to dokladajú biblické zmienky v Starej a Novej

7 Napr. *Christian Perspectives on Theological Anthropology: A Faith and Order Study Document*, Geneva: World Council of Churches, 2005, [23.06.2020] dostupné na <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/v-theological-anthropology/christian-perspectives-on-theological-anthropology>.

8 Pozri napr. štúdie od: Daniel J. Louw, *Identity and Dignity within the Human Rights Discourse. An Anthropological and Praxis Approach*, *Verbum et Ecclesia* 35 (2014/2), 1–9; Nico Vorster, *A Theological Perspective on Human Dignity, Equality and Freedom*, *Verbum et Ecclesia* 33 (2012/1), 1–6.

9 Jan-Olav Henriksen, *Creation and Construction. On the Theological Appropriation of Postmodern Theory*, *Modern Theology* 18 (2002/2), 158.

zmluve.¹⁰ V kresťanskej tradícii pritom nikdy nedošlo ku vzájomnému konsenzu v otázke, čo sa vlastne myslí pod slovným spojením „byť stvorený na Boží obraz“, „čo je obraz Boží“ alebo „v čom spočíva podobnosť človeka Bohu“. Teológovia interpretovali a interpretujú *imago Dei* rôznym spôsobom – niektorí v zmysle vyšších kognitívnych schopností (vôľa, rozum, intelekt), iní ako pôvodnú spravodlivosť, mandát spravovať svet alebo svoje výklady uvedeného pojmu zakladajú na schopnosti človeka nadväzovať vzťah k Bohu a k iným ľuďom.¹¹

Interpretáciu problematizuje aj podvojný hebrejský výraz v Starej zmluve תְּצַלֵּם (*tselem* – obraz) a דְמוּתָא (*d'muth* – podoba) v 1M 1,26–27: „Učínme človeka na svoj obraz, podľa našej podoby“. ¹² Už dlhodobo sa vedie diskusia, či obraz a podobu vnímať ako synonymá, alebo je medzi nimi rozdiel. Exegéti sa vyjadrujú, že hoci nejasná etymológia výrazu תְּצַלֵּם (*tselem*) v Biblii komplikuje výklad uvedených veršov, slovné spojenie „podľa podoby“ sa môže považovať za vysvetľujúcu poznámku, ktorá spresňuje význam „obrazu“. Medzi človekom a Bohom teda existuje určitá analógia, ale popri podobnosti aj odlišnosť.¹³ Človek stvorený na Boží obraz tak reprezentuje/odráža Boha v stvorenom svete a treba zdôrazniť, že je to človek v absolútnom slova zmysle – ako muž a žena – a teda každý človek bez výnimky.¹⁴

10 V Starej zmluve explicitne na troch miestach (1M 1,26–28, 1M 5,1–3, 1M 9,6), v Novej zmluve na šiestich miestach (1K 11,7; 2K 3,18; 2K 4,4–7; Ef 4,22–24; Kol 1,13–15; Jk 3,9). Implicitne je obsiahnutý napr. v Ž 8,3–8; R 8,29; Žid 1,3. Biblické skratky citujeme podľa SEP – Biblia. Písmo sväté Starej a Novej zmluvy, Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1999.

11 K dejinám interpretácie pojmu pozri napr.: Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, Philadelphia: The Westminster Press, 1985, 48–51 (anglický preklad nemeckého originálu Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983).

12 Septuaginta prekladá tieto výrazy ako εἰκών a ὁμοίωσις, Vulgata ako *imago* a *similitudo*.

13 Podrobné exegetické spracovanie a možné výklady, na čo výrazy obraz a podoba poukazujú pozri v: Peter Bujko et. al., *Komentáre k Starému zákonu 1: Genézis*, Trnava: Dobrá kniha, 2008, 73–76.

14 V 1M 1,27 sa imago vzťahuje na ľudskú bytosť v úplnosti (čo vyjadruje hebrejské slovo človek, ľudská bytosť alebo ľudstvo vo všeobecnosti – אָדָם) a zahŕňa muža (samčí jediniec – אָדָם) a ženu (samica – אִשָּׁה) – je tu dôležité pohlavné rozlíšenie na fyziologickej úrovni (nie na psychologických a spoločenských rozdieloch), čo potvrdzuje následne 28. verš, ktorý bližšie formuluje rolu človeka v stvorenom svete – rozmnožovanie. Pozri viac: Martin Prudký, *Genesis I: 1,1–6,8*, Praha: Centrum biblických štúdií AV ČR a UK, Česká biblická spoločnosť, 2018, 119–120; Bujko, *Komentáre k Starému zákonu 1: Genézis*, 78–79.

Imago Dei človeka je však vplyvom hriechu narušené (1M 3),¹⁵ a preto je k jeho obnove potrebný Ježiš Kristus, ktorý je skutočným a pravým obrazom Božím – *eikon* (Kol 1,15; 2K 4,4; F 2,5–6; Žid 1,3). Je podstatné zdôrazniť, že hoci sú človek a aj Kristus *imago Dei*, je medzi nimi diametrálny rozdiel. Nová zmluva rozvíja starozmluvné chápanie *imago Dei* zameriavaním sa na osobu Ježiša Krista, ktorý zjavil neviditeľného Boha (J 14,9) a je si s Bohom rovný. Kristus teda nie je *ako* Boh, ale *je* Boh, zároveň je však pravý človek, posledný Adam (1K 15,45) – bezhriešny, je „novým stvorením“, a preto je obrazom pravého ľudstva, pravej ľudskej podstaty. Prostredníctvom Ježišovho Kristovho vykupiteľského a spasiteľského diela, s pomocou Ducha Svätého, cez Božie ľudstvo v Ježišovi Kristovi je možné dosiahnuť obnovu narušeného *imago Dei* „starého človeka“ (R 6,8–11; 2K 5,14–21; Ef 4,21–24; Kol 3,5–10). Nová zmluva zároveň nabáda, aby sa človek nasledovaním Ježiša Krista pripodobňoval Božiemu Synovi (R 6,5–7; 8,29; 1K 15,49; 2K 3,18).¹⁶ K úplnej obnove dôjde samozrejme až na konci zavŕšenia dejín spásy, kedy bude človek cez Krista jedno s Bohom. *Imago* má tak v Novej zmluve kristologický rozmer. Nie je to však jediný rozmer, o ktorom sa dá hovoriť.

Teologické uvažovanie o človeku má tiež teleologický a eschatologický rozmer, pretože ľudská bytosť nie je statickou, ale dynamickou a rozvíjajúcou sa bytosťou, ako to vyplýva už z vyššie uvedeného.¹⁷ Potvrzuje to napokon i vertikálna rovina vzťahu Boha k človeku, ktorá je pre existenciu a formovanie človeka určujúca. Boh je účinnou príčinou (*causa efficiens*) vzniku ľudskej identity, pretože Boh prostredníctvom svojho tvorivého slova utvára človeka, dáva mu život (1M 1,26–27) a vyvádza človeka

15 Väčšina teológov sa zhoduje v tom, že došlo k určitej ujme na Božom obraze, rozdiel je však v stupni.

16 Výstižné spracovanie kristologického rozmeru *imago Dei* pozri v: Nathan Jastram, Man as Male and Female: Created in the Image of God, *Concordia Theological Quarterly* 68 (2004/1), 39–41.

17 Teleologickému a eschatologickému rozmeru *imago Dei* sa obsiahlejšie venuje napr. Wolfhart Pannenberg vo svojej teologickej antropológii a v systematickej teológii: Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 43–79; Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 2, London: T&T Clark International, 2004, 202–231 (anglický preklad nemeckého originálu Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie 2*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991). Atribúty teologickej antropológie v súčasnosti veľmi výstižne popisuje tiež teológ Petr Gallus, Co je člověk? Teologická antropologie ve světle reformační teologie, *Studie a texty ETF* 30 (2018/1), 139–151.

z omylu, že je tvorcom seba samého a že pri ňom ide o vlastnú sebarealizáciu.¹⁸ Vzťah medzi človekom a Bohom preto nie je nejakým prídavkom k už kompletnej, uzatvorenej a izolovanej ľudskej prirodzenosti, ale je jej konštitutívnym prvkom, je predpokladom jej existencie, bez ktorého nie je človeku možné porozumieť.¹⁹

Božie slovo je tiež predpokladom a základom komunikácie medzi Bohom a ľuďmi. Boh človeka slovom oslovuje a očakáva od neho spätnú odpoveď.²⁰ Človek na základe odkázanosti na komunikáciu s Bohom dospieva k poznaniu, že táto je smerodajná pre jeho vzťah k Stvoriteľovi, no i pre jeho vzťah k inému človeku.²¹ Božie slovo má v prípade ľudskej identity teda tvorivú, formujúcu, ale aj zachovávajúcu moc.

Kristus ako Božie Slovo je pritom cieľom – *telos*, ku ktorému človek smeruje (2K 3,18; 4,14; Ef 4,24; Kol 3,10)²², a zároveň je neotrasiteľným základom ľudskej prirodzenosti. Ježiš Kristus je pravou eschatologickou existenciou, v ktorej dosahuje svoje naplnenie existencia človeka. V Ježišovi Kristovi teda človek spoznáva a nachádza svoje pravé ľudstvo, pretože v Kristovom pravom ľudstve sa aktualizuje jeho pôvodné určenie.²³ Za zmienku tu stojí Lutherova definícia človeka ako kresťana z hľadiska ospravedlnenia, kde viera správne umiestňuje hriešnika k zdroju života, ktorým je Kristus. Človek preto nežije v sebe, ale extra se, v Kristovi.²⁴

18 Oswald Bayer, *Martin Luther's Theology. A Contemporary Interpretation*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008, 97 (anglický preklad nemeckého originálu Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007).

19 Marc Cortez, *Theological Anthropology. A Guide for the Perplexed*, London: T&T Clark, 2010, 5.

20 Bayer, *Martin Luther's Theology*, 101–103.

21 Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption. Dogmatics*, vol. 2, Philadelphia: The Westminster Press, 1952, 53–55 (anglický preklad nemeckého originálu Emil Brunner, *Dogmatik II: Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*, 1950).

22 Vorster, *A Theological Perspective on Human Dignity*, 3.

23 Gallus, *Co je člověk?*, 140–143.

24 WA 56: 158.10–14: *Deus enim nos non per domesticam, Sed per extraneam Iustitiam et sapientiam vult saluare, Non que veniat et nascatur ex nobis, Sed que aliunde veniat in nos, Non que in terra nostra oritur, sed que de celo venit. Igitur omnino Externa et aliena Iustitia oportet erudiri.* [WA = *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe (Weimarské vydanie), Weimar – Graz 1883nn]. V rovnakom duchu sa vyjadruje Karl Barth, pre ktorého je kristológia alfou a omegou antropológie. Podľa Barth a človeka a ľudstvo nemožno interpretovať z hľadiska „Adama“, a teda z biologického, historického alebo filozofického hľadiska. Predpokladom správneho chápania ľudskej prirodzenosti je Božie zjavenie sa v Ježišovi Kristovi. Karl Barth, *Christ and Adam. Man and*

Kristus ako Slovo života je manifestáciou Božej lásky, a tým sa v Kristovi láska stáva seba-vyjadrením života (R 8,38–39; 1J 4,16). Prenesené do antropologickej roviny, inkarnácia Boha v Ježišovi Kristovi nie je len potvrdením záujmu Boha o život každého jedného človeka (1J 4,9–10), ale, ako zdôrazňuje vo svojej teológii aj protestantský teológ Jürgen Moltmann, zároveň dáva životu človeka hodnotu:

Neexistuje bezcenný život, ktorý môže byť zničený. Ani život iných, ani ten vlastný. Každý život v sebe nesie iskru večného života. Právo na život je neporušiteľným ľudským právom a jeho dôstojnosť musí byť chránená pred komercializáciou prostredníctvom patentov a licencií.²⁵

Tu sa potom dostáva do popredia humánny spôsob života, keďže človek je schopný žiť tiež nehumánne. Tento horizontálny aspekt ľudského života vystihuje Lutherova druhá časť definície kresťana, podľa ktorej kresťan žije prostredníctvom lásky rovnako vo svojom blížnom.²⁶ Hodnota života spočíva v potvrdzovaní a prijímaní života ako takého a nie v jeho odmietaní. Byť ľudským preto znamená zaujímať sa aktívne o iných a participovať vo vzťahoch, v ktorých sa človek nachádza. Tým je vyjadrená dynamika života, pretože človek má záujem žiť plnohodnotný a dobrý život.²⁷

Na základe povedaného sa dá dospieť k nasledujúcim záverom, ktoré v teologicko-antropologickej diskusii predstavujú všeobecný konsenzus. Každý človek bez ohľadu na pohlavie, rod, rasu alebo status je stvorený na Boží obraz. Tento je určitým spôsobom poznačený hriechom, a preto je k jeho obnove potrebný Kristus. *Imago Dei* má tak kristologický a escha-

Humanity in Romans 5, New York: Harper and Brothers Publishers, 1957, 12–13 (anglický preklad nemeckého originálu Karl Barth, *Christus und Adam nach Römer 5*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1952).

25 Jürgen Moltmann, *Ethics of Hope*, Minneapolis: Fortress Press, 2012, 59 (anglický preklad nemeckého originálu Jürgen Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, Güttersloh, 2010).

26 „Ja ti však radím, ak chceš niečo urobiť, modliť sa, postiť, nerob to v domnení, akoby si chcel pre seba niečo dobré urobiť, ale rozhoduj sa slobodne pre toto, aby druhí ľudia mali z toho úžitok a rob im dobre; [...] Hľa, tak musia Božie dobrodenia prúdiť od jedného k druhému a stať sa spoločnými, aby sa každý ujímal svojho blížneho, akoby bol ním samým. Z Krista sa vlievajú do nás, On sa nás ujal vo svojom živote, akoby On sám bol tým, čím sme my.“ Martin Luther, O slobode kresťana, in: Ján Michalko (ed.), *Dr. Martin Luther: Výber zo spisov*, Bratislava: Vesna, 1990, 31–32; WA 7: 37–38.

27 Moltmann, *Ethics of Hope*, 62–64.

tologický rozmer a je zároveň teleologickým konceptom, pretože sa vyvíja a smeruje k určitému cieľu.

V teologickej antropológii sa naproti tomu vyskytujú aj diskutabilné oblasti. Problematickou je napríklad otázka ohľadom jedinečnosti človeka, ktorá ho odlišuje od ostatného stvorenstva, s tým súvisiaca otázka, v čom spočíva podobnosť človeka Bohu, a tiež univerzálnosť *imago Dei*? Súčasná teologická antropológia pozná tri klasické prístupy (štrukturálny, relaci-onálny a funkčný), ktoré sa snažia tieto sporné oblasti objasniť.²⁸

Štrukturálny prístup k *imago Dei*

Štrukturálne chápanie *imago Dei* má v kresťanských dejinách dominantné postavenie. Pod obrazom sa tu zvykne myslieť určitá kvalita reflektujúca vzťah medzi Božou a ľudskou prirodzenosťou. Ide pri ňom o analógiu medzi Bohom a človekom.²⁹ Niektoré interpretácie sa prikláňajú napríklad k fyzickému make-upu, a teda k podobnosti človeka Bohu po fyzickej stránke. Podľa Millarda Ericksona môže takáto interpretácia vychádzať práve z doslovného chápania hebrejského slova **צֶלֶם** (*tselem*) v 1M 1,26 ako sochy alebo formy.³⁰ Obvyklejšie chápanie sa ale skôr prikláňa k určitej duchovnej, psychologickej alebo kognitívnej kapacite nachádzajúcej sa v ľudskej prirodzenosti. Pod touto kapacitou sa najčastejšie myslí intelekt, rozum a vôľa. Človek sa nimi podobá Bohu a tie ho odlišujú od iných zvierat/živočíchov.³¹ Marc Cortez medzi iným uvádza schopnosť symbolického myslenia, seba-určenie, seba-transcendenciu, seba-konanie (*self-*

28 Toto rozdelenie spomína napr.: Millard J. Erickson, *Christian Theology*, Grand Rapids: Baker Book House, 1985, 498; Cortez, *Theological Anthropology*, 14–30; Olli-Pekka Vainio, *Imago Dei and Human Rationality*, *ZYGON: Journal of Religion and Science* 49 (2014/1), 121; Helen De Cruz – Yves De Maeseneer, *The Imago Dei. Evolutionary and Theological Perspectives*, *ZYGON: Journal of Religion and Science* 49 (2014/1), 96.

29 Aku Visala, *Imago Dei, Dualism, and Evolution. A Philosophical Defense of the Structural Image of God*, *ZYGON: Journal of Religion and Science* 49 (2014/1), 103.

30 Erickson, *Christian Theology*, 498.

31 Toto nazeranie bolo typické pre ranú cirkev a pretrvalo tiež v scholastike. Predstaviteľmi sú Ireneus, Tertulián, Klement Alexandrijský, Pelagius, Gregor z Nyssy, Atanázius, Ambróz, Augustín, Tomáš Akvinský, etc. Pozri viac: Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996, 202; Erickson, *Christian Theology*, 498.

agency) a schopnosť človeka robiť morálne rozhodnutia.³² Tieto kapacity robia človeka v porovnaní so živočíchmi výnimočným a jedinečným a na základe analógie s Bohom osobitou bytosťou s vnútornou hodnotou, dôstojnosťou zakotvenou priamo v Bohu.³³

Tradičný spôsob stotožňovania ľudských schopností s obrazom sa samozrejme nevyhol kritike. Podľa Corteza väčšina súčasných teológov štrukturálny prístup odmieta, pretože nie je biblicky a exegeticky podložený, čo môže viesť k stotožňovaniu *imago* s kultúrnymi konceptami danej doby na základe požiadavky aktuálnej antropológie. Ďalším argumentom je, že celé stvorenie reflektuje Boha, a že človek a zvieratá sa odlišujú iba v určitom stupni ich schopností a sú si preto veľmi podobné.³⁴ Erickson zase uvádza, že štrukturálny prístup sa sústreďuje iba na jednu stránku človeka, intelektuálnu kapacitu, a keďže tá môže byť pri ľuďoch rozdielna, môže vytvárať dojem, že Boží obraz je pri niektorých ľuďoch prítomný viac a pri iných menej.³⁵ Olli-Pekka Vainio sumarizuje názory, podľa ktorých štrukturálny prístup môže celkovo viesť k degradácii fyzickej podstaty ľudskej prirodzenosti, preceňovaniu teoretickej a abstraktnej analýzy, k ovládaniu a kontrole, môže tiež navodzovať statické chápanie ľudskej prirodzenosti a je filozoficky, biblicky a vedecky zastaraný.³⁶

Z týchto oprávnených námietok automaticky vyplýva, že štrukturálne nazeranie nie je adekvátnym spôsobom chápania obrazu a bolo by možno potrebné sa ho vzdať. Je to ale iba jedna strana mince, nakoľko v súčasnom diskurze zaznievajú rovnako dôvody, prečo by sme štrukturálne chápanie nemali celkovo odmietať, respektíve, žeby sme mali niektoré domnienky štrukturálneho chápania prehodnotiť. Uvediem zopár názorov, prečo by tento spôsob chápania nemal byť na čiernej listine.

Vainio tvrdí, že schopnosť vedomého rozmýšľania je vstupným predpokladom k tomu, aby sme mali vzťahy, ktoré sú komplexnejšie a vedomejšie, a mohli zároveň vykonávať určité funkcie, resp. úlohy. Byť rozumnou bytosťou podľa neho znamená aplikovať vhodné prostriedky v správnom

32 Cortez, *Theological Anthropology*, 18.

33 Visala, *Imago Dei, Dualism, and Evolution*, 103.

34 Cortez, *Theological Anthropology*, 18–19.

35 Erickson, *Christian Theology*, 510–512.

36 Vainio, *Imago Dei and Human Rationality*, 122.

prostredí, a preto štrukturálne nazeranie nie je len o vlastnení určitej kapacity, ale aj schopnosti použiť ju správnym spôsobom.³⁷

Argument proti preceňovaniu intelektuálnej kapacity ponúka zase Aku Visala, podľa ktorého je osoba kompozitom formy (duše) a látky (tela), kde sú mentálne a fyzické vlastnosti od seba závislé a sú v korelácii. Nie sú to preto len mentálne schopnosti, ktoré robia človeka osobou, ale celý človek je osoba. Telo a rovnako tak aj duša sú nevyhnutné k existencii človeka a jeho fungovaniu. Štrukturálne chápanie preto netreba interpretovať v duchu karteziánskeho dualizmu, ale skôr v zmysle zloženého dualizmu (*compound dualism*), ktorý nedegraduje fyzickú stránku človeka.³⁸ K jedinečnosti človeka Visala dodáva, že modifikované štrukturálne nazeranie namiesto čistej alebo rýdzej jedinečnosti v porovnaní so zvieratami skôr poukazuje na určitú kontinuitu ľudského vývoja so zvyškom stvorenia a zároveň tým ponecháva priestor pre ľudskú špecifickosť alebo zvláštnosť v rámci stvorenia. To znamená, že *imago Dei* sa dá stotožniť s vývojom určitých ľudských dispozícií a schopností,³⁹ pretože človek sa nerodí ako hotová bytosť *per se*. Takéto uvažovanie sa dá vzťahovať na individuálny vývin a rovnako tak na vývoj ľudstva, ktorý smeruje k svojmu *telos*.

Byť stvoreným na Boží obraz je podľa upravenej štrukturálnej teórie teda graduálnou záležitosťou, počas ktorej môže človek odrážať alebo odzrkadľovať Boha vo svete vo väčšej alebo menšej miere v rámci alebo podľa svojich daných schopností a toho, ako tieto schopnosti využíva. Určite z toho ale nemožno vyvodiť záver, že jeden človek je obrazom Božím viac ako človek druhý. Každý človek je *imago Dei* a v porovnaní so zvieratami je jedinečnou ľudskou bytosťou. Novodobý prístup okrem toho zdôrazňuje

37 Pri tomto argumente Vainio vychádza z Tomáša Akvinského a Roberta W. Jensiona. Podľa Akvinského sú ľudia rozumní vtedy, ak žijú cnostným životom. Dôležitým však nie je len to, že človek je schopný robiť dobré skutky, ale ako ich robí. Je to teda správna voľba alebo rozhodnutie a nielen konanie na základe nejakého impulzu alebo vášne, čo je dôležité. Jenson rozumnosť stotožňuje s cnosťou, ktorá je darom od Boha a na ktorej základe je človek schopný vynášať pozitívne a negatívne sudy, je poslušný Bohu a otvorený budúcnosti s Bohom. Aj tu je ale podstatná schopnosť správneho používania kapacity/cnosti. Pozri viac: Vainio, *Imago Dei and Human Rationality*, 124–126 a 130.

38 Tieto tvrdenia Visala dôvodí na základe výsledkov evolučnej psychológie a neurovied. K problematike dualizmu a jeho rôznych foriem pozri viac: Visala, *Imago Dei, Dualism, and Evolution*, 105–111.

39 Visala, *Imago Dei, Dualism, and Evolution*, 115.

význam obidvoch, mentálnej a fyzickej stránky človeka, ich vzájomnú závislosť i prepojenosť, a za nevyhnutné považuje rovnako vzťahy ako kontext, v ktorom sa jednotlivec formuje a vyvíja.

Funkčný prístup k *imago Dei*

Druhým spôsobom chápania je funkčný prístup k *imago Dei*, ktorý sa zameriava skôr na to, čo človek koná, než na to, čím je a čo vlastní. Byť stvorený na obraz Boží tu znamená reprezentovať Boha v stvorení. Táto teória sa odvíja od starovekých predstáv o *imago Dei* v Egypte, Mezopotámii a Asýrii, kde to bola výlučne osoba kráľa reprezentujúca a stelesňujúca božstvo na zemi.

Podľa starovekého nazerania na *imago Dei* mal kráľ v rámci svojho kráľovského mandátu neobmedzenú politickú moc a jeho úlohou bolo podmaniť si a vládnuť nad jemu zvereným svetom.⁴⁰ Kňazská správa naproti tomu podáva odlišnú interpretáciu *imago Dei*, ktorá sa vzťahuje na všetkých ľudí bez rozdielu, a preto je každý človek reprezentantom Boha na zemi.⁴¹ Pri otázke, v čom človek reprezentuje Boha, je najčastejšou zmienkou vláda človeka nad celým stvorenstvom (1M 1,26–28; Ž 8,7–8).⁴²

Človek dostal od Boha mandát, aby dohliadal, strážil a staral sa o všetko na Zemi a zároveň tým udržiaval v rámci stvorenia určitý poriadok. Že sa jedná o zodpovednú vládu možno doložiť odvolávkou na židovských kráľov v neskoršej dobe. Od kráľov sa očakávala svedomitá a zodpovedná vláda bez ohľadu na ich vlastný prospech a so záujmom o prosperitu ich vlastného ľudu.⁴³ Zo žiadosti Izraela o kráľa v 1S 8,10–18 sa však dá usúdiť, že vláda kráľa nie je len pozitívnou záležitosťou, ale môže mať svoje konzekvencie, konkrétne hierarchickú vládu vyznačujúcu sa útlakom a dominanciou jednotlivca nad ostatnými ľuďmi. Z tohto textu zároveň vyplý-

40 J. Richard Middleton, *The Liberating Image? Interpreting the Imago Dei in Context*, *Christian Scholars Review* 24 (1994/1), 11–12.

41 Ide tu o demokratizáciu antických kráľovských predstáv, a to s cieľom podvrátiť, respektíve odstrániť represívny sociálny systém a nahradiť ho egalitárianskym spôsobom nazerania na ľudí. Pozri viac: Middleton, *The Liberating Image?*, 16–21; Vorster, *A Theological Perspective on Human Dignity*, 3; Cortez, *Theological Anthropology*, 21.

42 Erickson, *Christian Theology*, 508–510; Cortez, *Theological Anthropology*, 21–24.

43 Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1, Philadelphia: The Westminster Press, 1961, 92 (anglický preklad nemeckého originálu Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Teil 1, 6. durchgesehene Aufl., Stuttgart: Klotz, 1959).

va, že takáto forma vládnutia nie je žiaducou a nie je v súlade s Božou vôľou.

V tejto súvislosti sa do popredia dostáva tiež prepojenie kráľovského majestátu s osobou Ježiša Krista. Kristova vláda je vládou Božej lásky zjavenej na kríži a je v pravom slova zmysle láskavou službou blížnemu (Mk 10,43–45). Byť stvorený na obraz Boží tak znamená byť formovaný eticky, čo vylučuje despoticú a vykorisťujúcu vládu človeka nad iným človekom či stvorením. Láskavá služba predstavuje tiež limit ľudskej slobody. Ako výstižne uvádza Hans Schwarz, byť slobodným neznamená, že si človek môže robiť, čo chce. Je to skôr sloboda žiť podľa Božej vôle. Vo vzťahu k Božiemu stvoriteľskému činu, ktorý Boh označil za „veľmi dobrý“, to znamená tiež úlohu človeka spolupodieľať sa na ochrane Božieho diela a zabrániť všetkému, čo by sa snažilo zničiť alebo poškodiť toto „veľmi dobré“ dielo.⁴⁴ Erickson dodáva, že v prípade vlády človeka nad stvorením je to rovnako jeho schopnosť porozumieť a učiť sa o stvorení, aby človek vedel predvídať, čo sa stane, a mal tak nad určitým dňom kontrolu a vedel naň správne reagovať. Je to súčasťou zodpovednosti človeka ako reprezentujúceho Boha.⁴⁵

Ani funkčné chápanie sa však nevyhlo kritike. Jednou zo slabých stránok funkčného prístupu je, čo si všíma už Walter Eichrodt, že autorita a poverenie vládnuť nad stvorením je viac konzekvenciou vyplývajúcou zo stvorenia na Boží obraz než obrazom samotným.⁴⁶ K tomuto kritickému ohlasu možno pridať tiež interpretáciu významu *imago Dei*, kde je často problémom príliš úzke zameriavanie sa na prvú kapitolu Genezis.

Cortez upozorňuje, že pri výklade treba brať do úvahy i druhú kapitolu Genezis a celkovo kánon. Druhá kapitola totižto popisuje vládu človeka nad stvorením, jeho nadväzovanie zmysluplného vzťahu s Bohom, s iným človekom a so stvorením. Je tu špecifikované, že človek má veľa spoločného s inými zvieratami a je od nich v tej istej chvíli odlišný, je pred Bohom morálne zodpovedný a z antropologického hľadiska tu dochádza k významnému momentu, k spojeniu muža a ženy ako dôležitej súčasti toho,

44 Hans Schwarz, *The Human Being. A Theological Anthropology*, Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Co., 2013, 23–24.

45 Erickson, *Christian Theology*, 510.

46 Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 2, Philadelphia: The Westminster Press, 1967, 127 (anglický preklad nemeckého originálu Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Teil 2/3, Stuttgart: Klotz, ⁵1964).

čo Boh zamýšľa pre ľudskú bytosť. Ak by bol preto obraz interpretovaný iba v kontexte prvej kapitoly, bol by izolovaný od celkového naratíva, ktorý nekončí pri druhej kapitole, ale sa tiahne naprieč celou Novou zmluvou.⁴⁷ Pri funkčnom prístupe k *imago Dei* je preto dôležité si všímať celkový biblický naratív, na základe ktorého sa dá zistiť, že Boh má s človekom určitý zámer, a že v ňom človek nie je pasívnou a hotovou ľudskou bytosťou.

Možné vysvetlenie toho, ako by mohol byť mandát vlády samotným Božím obrazom a nie jeho následkom, sa ponúka v prepojení reprezentácie Boha s osobou Ježiša Krista. Keďže je Ježiš Kristus pravým *imago Dei*, znamená to, že dokonalým spôsobom reprezentuje Boha. To sa udialo inkarnáciou Boha v a skrze ľudskosť Ježiša Krista, kedy sa Boh stal reálne prítomným v stvorenom svete (1Kol 2,9). Ježiš Kristus ako obraz zahŕňa potom prítomnosť toho, koho zobrazuje, a tým pádom obraz so sebou nesie aj autoritu a vládu zobrazovaného. Človek zase reprezentuje Boha pomocou Krista, čo vystihujú Pavlove slová v G 2,20: „nežijem už ja, ale žije vo mne Kristus“. Reprezentácia Boha človekom takto už nie je následkom, ale je *imago Dei*. Preto *imago Dei* netreba chápať len v jeho protologickej význame, ale taktiež z kristologického a eschatologického hľadiska.⁴⁸

Relacionálny prístup k *imago Dei*

Teologická antropológia vychádza pri definícii človeka tiež z jeho špeciálneho postavenia, určenia a vzťahu k Bohu, k iným ľuďom, k stvorenstvu a k svetu. Pri antropologickej otázke teda zohľadňuje vertikálny (Boh – človek) a rovnako i horizontálny rozmer (človek – človek) života ľudskej bytosti. Podľa relacionálneho prístupu preto *imago Dei* nie je niečo, čo s inherentne nachádza v človeku, je to konkrétne vzťah, ktorý má človek k Bohu a k ostatnému stvorenstvu. Napríklad podľa Luthera je ale človek vždy

⁴⁷ Cortez, *Theological Anthropology*, 22–24.

⁴⁸ K tejto téme pozri viac: Stanley J. Grenz, *The Social God and the Relational Self. Toward a Theology of the Imago Dei in the Postmodern Context*, in: Richard Lints – Michael S. Horton – Mark R. Talbot, *Personal Identity in Theological Perspective*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006, 82–85; Nico Vorster, *Created in the Image of God*, Eugene: Pickwick Publications, 2011, 16–21; Cortez, *Theological Anthropology*, 31–33.

najprv povolany do vzťahu s Bohom, a preto je tento pre ľudskú bytosť konštitutívny.⁴⁹ Vyjadrené slovami Petra Gallusa,

človek je konstituován a určen ve své podstatě Bohem a svými mnohovrstevnatými vztahy a komunikací s ostatními lidmi a se světem. Člověk je velmi komplexní propojený individuality a sociality, které je nesené zásadním vztahem k Bohu. [...] Identita člověka je tedy konstituována a garantována zvenčí.⁵⁰

Teológovia, ktorí sa prikláňajú k relacionálnemu prístupu, uvádzajú väčšinou štyri základné exegetické argumenty, prečo práve vzťah možno považovať za *imago Dei*.⁵¹ Prvý argument sa opiera o 1M 1,26: „učíňme človeka na svoj obraz“. Sloveso „učíňme“ sa dá na tomto mieste vysvetliť viacerými spôsobmi. Z hľadiska novozmluvných textov môže plurál poukazovať na osobu Ježiša Krista (J 1,1; Kol 1,16; Žid 1,2), ktorý bol spolu s Otcom aktívny pri stvorení, čo prvotná cirkev považovala za podklad pre učenie o Trojici. Zo vzťahu medzi tromi osobami sa následne vyvodila relacionálnosť aj v prípade človeka. Uvedené vysvetlenie sa dá však vnímať ako anachronizmus, pretože biblický autor na tomto mieste takto o Bohu ešte neuvažoval.⁵² Celkové učenie o Trojici, ktoré má v cirkvi dogmatický status, ale vzťahovosť v súvislosti s 1M 1,26 nevylučuje.

Podobne sa relacionálnosť vyvodzuje aj pri druhom možnom výklade, ktorý hovorí o Bohu ako o kráľovi zdieľajúcom svoje zámery anjelom, respektíve svojmu kráľovskému dvoru (1Kr 2,19–23, Job 1,6–2,6, Ž 82, 89, Iz 6,1–8).⁵³ V obidvoch prípadoch pritom platí, že človek je relacionálnou bytosťou, pretože je ňou aj Boh.⁵⁴

Druhý argument nadväzuje na prvý a opiera sa o nasledujúci 27. verš 1M 1, kde porovnáva Boží obraz s vyhlásením, že Boh utvorí človeka ako muža a ženu. Na tomto mieste sa na jednej strane do popredia dostáva pohlavná diferenciácia človeka, respektíve jeho biologický potenciál, ktorý

49 Týmto tvrdením Luther samozrejme nepopiera význam substanciálneho chápania človeka. Pozri viac Lutherov spis *Disputatio de homine* z roku 1536 (WA 39 I: 174–180).

50 Pozri viac Gallus, *Co je člověk?*, 142–143.

51 Medzi ostatnými je to napr. Karl Barth, Emil Brunner, Paul Tillich, Jürgen Moltmann, Dietrich Bonhoeffer, etc.

52 Bujko, *Komentáre k Starému zákonu 1: Genezis*, 72–73.

53 Cortez, *Theological Anthropology*, 25.

54 Za biblický text podporujúci oba uvedené výklady možno považovať Job 38,4–7, kde sa spomínajú „nebešťania“ – odvolávka na nebešťanov môže zahŕňať anjelov, kráľovský dvor, zbor, Ježiša Krista. Bujko, *Komentáre k Starému zákonu 1: Genezis*, 73.

je dôležitý vzhľadom k vytvoreniu a zachovávaní ľudstva, nakoľko individuálna existencia so sebou nesie neúplnosť, respektíve vnútornú túžbu po úplnosti.⁵⁵ Na druhej strane človek potrebuje k svojej existencii iného človeka, a to bez ohľadu na pohlavie, pretože je interaktívnou bytosťou, čo sa prejavuje v jeho schopnosti komunikovať a kultivovať.⁵⁶

Tretí argument sa odvoláva na širší kontext správy o stvorení a berie do úvahy 2. aj 3. kapitolu Genezis, v ktorých sa dá vidieť, že človek nadväzuje vzťah najprv s Bohom (v. 8–12), potom so stvorením (v. 18–20), a nakoniec s iným človekom (v. 21–22). Tretia kapitola prispieva k relacónalnemu nazeraniu na *imago Dei* tiež tým, že poukazuje na konzekvencie hriechu v už existujúcich vzťahoch: medzi človekom a Bohom (v. 8), v medziludských vzťahoch (v. 7, 12, 16) a medzi človekom a stvorenstvom (v. 18–19). Narušenie týchto troch vzťahov je následne poprednou témou, ktorá nie je špecifickou len pre spomenuté kapitoly, ale sa tiahne naprieč celým biblickým príbehom.

Stredobodom štvrtého, novozmluvného argumentu je osoba Ježiša Krista. Keďže je Ježiš Kristus pravým obrazom Božím, respektíve manifestáciou skutočného Božieho obrazu (2K 4,4; Kol 1,15; Žid 1,3) a človek sa prostredníctvom Krista stáva nositeľom tohto obrazu (R 8,29; 1K 15,49; 2K 3,18), tak sú pre pochopenie *imago Dei* ako vzťahu dôležité tri faktory: vzťah Ježiša Krista k Otcovi a Duchu Svätému, ktorý je viditeľný v celom Ježišovom živote (J 1,1–18, 32–33; 5,17–29; 14–16), Ježišove medziludské vzťahy počas jeho pôsobenia na zemi (učeníci, Mária a Marta etc.), a výsledok jeho diela pri človeku, ktorý je novým stvorením, s dôrazom na všetky ľudské bytosti a ich vzťah ako členov/častí jedného Kristovho tela (1K 12,12–31, Ef 2,15, Kol 3,10).⁵⁷

Podobne ako pri predchádzajúcich dvoch prístupoch k *imago Dei*, ani relacónálny prístup sa nevyhol kritickým ohlasom. Okrem nedostatočnej exegetickej opory sa v očiach kritikov ako problematická ukazuje najmä univerzálnosť *imago Dei*. Pri ľuďoch, ktorí sú voči Bohu indiferentní alebo neveria, zaznieva oprávnená otázka, či je u nich vôbec obraz prítomný? Ešte radikálnejšou sa táto otázka stáva v prípade tých, ktorí vedome rebelujú proti Bohu.

55 Pozri viac: Grenz, *The Social God and the Relational Self*, 86–89.

56 Pozri tiež Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 2, 205–206.

57 Cortez, *Theological Anthropology*, 24–27.

O zodpovedanie tejto otázky sa pokúsil už Emil Brunner, podľa ktorého je Boží obraz univerzálny bez ohľadu na postoj človeka voči Bohu. Aj keď sa človek odvráti od Boha, nemení to nič na skutočnosti, že sa nachádza vo vzťahu k Bohu. Pri človeku a Bohu ide vždy o vzťah, tento je buď pozitívny, alebo negatívny.⁵⁸ Okrem tohto argumentu univerzálnosť *imago Dei* potvrdzuje tiež zákaz vraždy obsiahnutý v 1M 9,6 či zákaz preklínania v Jk 3,9–10.

Imago Dei možno v rámci tohto kontextu skloňovať tiež v súvislosti s dôstojnosťou a rovnosťou v diskurze ľudských práv, na čo poukazuje v súčasnosti aj Vorster. Vorster dôvodí, že ľudská dôstojnosť je darom od Boha, ktorý je udelený všetkým ľuďom, a to práve na základe relacionálnej štruktúry, do ktorej sa človek narodí. Garantom dôstojnosti je tu Boh (Ž 8,6). Človek pritom dôstojnosť nevlastní, a práve preto je dôstojnosť neodnímateľným právom každej ľudskej bytosti bez ohľadu na jej pohlavie, rasu, rod, schopnosti, etc.⁵⁹

Mnohostranný alebo holistický prístup k *imago Dei*

Z predchádzajúcej charakteristiky troch prístupov k *imago Dei* vyplýva, a to aj na základe ich kritiky, že ani jeden z nich sa nejaví ako uspokojujúci – buď na základe nedostatočného množstva explicitných zmienok v Biblii, nejasného výkladu, alebo ak ide o príliš jednostrannú interpretáciu. Dá sa zároveň tvrdiť, že každý z nich výnimočným spôsobom prispieva k pochopeniu *imago Dei*, a tým k pochopeniu človeka ako takého. V teologickej antropológii je preto najlepšie vziať do úvahy všetky tri nazerania na *imago* (štrukturálny, funkčný, relacionálny), ktoré predstavujú východiskovú pozíciu komplexnejšieho a vyváženjšieho prístupu k človeku. Takýto prístup k *imago* sa označuje ako holistický alebo mnohostranný, pretože sa sústreďuje na viaceré aspekty Božieho obrazu.

Medzi zástancov holistického prístupu patrí Anthony Hoekema, ktorý tvrdí, že jednotlivé prístupy sa môžu vzájomne dopĺňať:

Musíme o Božom obraze v človeku uvažovať len ako o zahŕňajúcom to, čo človek je a nie čo robí, alebo iba čo robí a nie aj čo je, alebo oboje – čo je a čo robí? Je obraz Boží

⁵⁸ Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, 57–58.

⁵⁹ K tejto tematike pozri viac Vorster, *A Theological Perspective on Human Dignity*, 5–6.

iba opisom spôsobu, akým človek koná, alebo je tiež opisom druhu bytia, akým on alebo ona je?⁶⁰

V tejto súvislosti by sa dalo dodať, že *imago Dei* nezahŕňa len to, čo človek je alebo koná, ale aj to, kde – v akých vzťahoch realizuje svoju existenciu.

Podľa holistického chápania je celý človek *imago Dei*, čo dosvedčuje aj prvá kapitola 1M v 26. verši, kde nie je explicitne vyjadrené, že sa jedná buď o určité schopnosti, vzťahy, alebo ľudské konanie. R 1,20 zase dosvedčuje, že človek vo svete odzrkadľuje viaceré Božie vlastnosti.⁶¹ Uvažovanie o človeku tu má preto pluralitný rozmer a nevylučuje, že je naň možné nazeráť z viacerých perspektív.⁶²

Podľa holistického chápania je človek ako *imago Dei* komplexnou bytosťou, ktorej identitu ovplyvňujú mnohé faktory. Ľudská identita tu nie je len produktom určitých schopností, ktoré človek má, ale je do veľkej miery formovaná vzťahmi, na ktorých človek participuje. Vyjadrené v duchu teológie Paula Tillicha, človek nie je autonómnou bytosťou, ktorá existuje len vo svojom vlastnom svete. Ako osoba stojí vždy vo vzťahu k ostatným veciam, na ktorých aktívne participuje. Žije v prostredí, na ktoré pôsobí svojou prítomnosťou, alebo v ňom priamo koná.

Platí to i v opačnom prípade. Prostredie rovnako vplýva na človeka, a preto sa človek a prostredie vzájomne determinujú a rozvíjajú.⁶³ Človeka preto nemožno redukovať len na bytosť s mentálnymi schopnosťami, ktorá sa nachádza vo vzťahoch. Bytie človeka vo vzťahoch predpokladá, že človek je aktívne konajúcou bytosťou, ktorá smeruje k *telosu* svojho života. Ak preto vedľa seba postavíme kresťanské učenie o človeku ako *imago Dei* a postmoderné *self*, dajú sa tu vidieť určité paralely.

60 Citáť v hlavnom texte je vlastným prekladom autorky: „Must we think of the image of God in man as involving only what man is and not what he does, or only what he does and not what he is, or both what he is and what he does? Is ‚image of God‘ only a description of the way in which the human being functions, or is it also a description of the kind of being he or she is?“ Anthony A. Hoekema, *Created in God's Image*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1986, 69.

61 Cortez, *Theological Anthropology*, 28.

62 Henriksen, *Creation and Construction*, 158.

63 Paul Tillich, *Systematická teológia*, Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2009, 145–146 (slovenský preklad anglického originálu Paul Tillich, *Systematic Theology I-III*, Chicago: University of Chicago Press, 1951–1957–1963).

Význam holistického prístupu sa napokon ukazuje pri zodpovedaní otázky, akým spôsobom môže teologická antropológia prispieť do aktuálneho diskurzu o fragmentovanej ľudskej identite, kde je *self* človeka pluralitné, decentralizované, nestabilné a v procese neustálej zmeny. Inak povedané, kde sa z človeka stáva *homo optionis*, ktorý musí kontinuálne robiť enormné množstvo rozhodnutí a žije v nestabilnom svete, ktorý charakterizuje premenlivý systém hodnôt a významov. Kde je jednotlivec vystavený pluralite spoločenských rolí, mnohým – často až nesplniteľným – očakávaniam a v neposlednom rade množstvu medziludských vzťahov, ktoré sa aj kvôli globalizácii a spoločenským médiám stávajú neosobnými a nestálymi. Človek ako jednotlivec i celá spoločnosť sú teda vystavení rôznym zmenám a adaptácia je nanajvýš problematická.⁶⁴

Trajektóriu, ktorá položila základy tomuto súčasnému ponímaniu *self*, možno nájsť už u Augustína,⁶⁵ ktorého život bol tiež poznačený vnútornou roztrieštenosťou vyvolanou rôznymi životnými skúsenosťami, udalosťami a aj dobou, v ktorej žil. Neustály zápas o identitu preto nie je neznámym fenoménom. Augustín vo svojich *Vyznaniach* ponúka ale i návod, ako dosiahnuť jednotu a stabilitu roztriešteného vnútra, respektíve fragmentovaného *self*:

Vo všetkých týchto veciach, ktoré preberám a spytujem sa ťa o radu, nenachodím istého miesta pre svoju dušu, kde by sa mohla vymaniť zo svojej roztržitosti, iba v tebe, a nič môjho nesmie sa vzdialiť od teba.⁶⁶

Stabilitu a jednotu vnútorného sveta, svojho *self*, človek nadobúda podľa Augustína jedine prostredníctvom Boha a v Bohu.⁶⁷ A ako uvádza Grenz, v Augustínovom myslení predstavuje toto *self* trvalú realitu, ktorá konštituuje individuálnu ľudskú bytosť.⁶⁸ Neotrasiteľným základom, na ktorý sa môže teda človek spoľahnúť a ktorý je stabilizujúcim a nemenným prvkom ľudskej identity, je Boh ako centrum nachádzajúce sa mimo človeka – *extra se*. Je to Ježiš Kristus ako pravý človek v pravej eschatologickej existencii, ktorého ľudská podstata nie je fragmentovaná.

64 Možné príčiny fragmentovaného *self* veľmi dobre rozoberá Léon Turner, *Theology, Psychology, and the Plural Self*, Ashgate: Routledge, 2008, 37–89.

65 Pozri viac knihu 2.1., 6.11., a 8.10. Augustínových *Vyznaní*.

66 Sv. Augustín, *Vyznania*, Bratislava: Lúč, 1997, 10.40.

67 Sv. Augustín, *Vyznania*, 1.1., 12.16.

68 Grenz, *The Social God and the Relational Self*, 72.

Učenie o človeku ako *imago Dei* má zároveň teleologický a eschatologický rozmer, preto je utváranie a formovanie ľudskej identity z perspektívy budúcnosti otvorenou udalosťou, a to v obidvoch rovinách – horizontálnej i vertikálnej, pretože človek svoju pravú ľudskosť nadobúda v Ježišovi Kristovi. Človek má preto potenciál meniť sa a vyvíjať.

Tento proces je komplikovaný, nakoľko je človek vystavený viacerým faktorom, ktorého ho ovplyvňujú. Medzi iným je to pôsobenie hriechu, ktorý destabilizuje *self* radikálnym spôsobom. Preto je pre vyvíjajúce sa *self* rovnako dôležitý Kristus ako zdroj obnovy a cieľ, ku ktorému *self* smeruje. Toto dvojaké určenie ľudskej existencie dobre vystihuje aj Lutherovo známe *simul iustus et peccator*, kde sa starý hriešnik z eschatologickej perspektívy prostredníctvom Krista mení na nového a spravodlivého človeka.⁶⁹ A táto realita je dôkazom toho, že ani na *self* nie je možné nazerať ako na jednoduchú nemennú antisociálnu esenciu, pretože človek potrebuje k svojej existencii a premene Boha i spoločenstvo s ostatnými ľuďmi.

Adriána Belanji Biela, PhD.

Inštitút kontextuálnej teológie
Evanjelická bohoslovecká fakulta UK
Bartókova 8
811 02 Bratislava
Slovenská republika
biela@fevth.uniba.sk

⁶⁹ WA 56: 272.17.