Lidský život – dar i závazek

Petr Pokorný

Human Life – a Gift and Obligation. Problems of human being as discussed in science and in humanities including theology are compared. Special problems: role of witness in humanities (law, history, theology), origins of the term "theology" as overcoming the myth in Plato.

Christian anthropology beginning with the traditional teaching about sin (alienation) is interpreted against the background of the life-story of Jesus culminating in death and resurrection = a divine revelation of the very humanity and a guarantee of its eschatological fulfilment in community with God.

Keywords: biblical anthropology, nature, creation, eschatology, witness, resurrection, Church, theology

1. Metodika

Jestliže moji předchůdci v této řadě přednášek byli přírodovědci a já jsem biblista, tj. školením především filolog a historik a zaměřením své práce také teolog nebo filozof, plyne z toho, že moje kladení otázek je jiné než v přírodních vědách. Nejde tedy o jiný výklad vzniku života a fylogeneze člověka, ale o odpověď na jiné otázky. Přírodní věda (*science*) musí být přesná, musí se soustředit na změřitelné jevy a rozměry skutečnosti. To je její velká výhoda, je však nutně redukcionistická, takže některé otázky, které si člověk klade (a proto jsou „skutečné") zodpovědět nemůže a přizná to, pokud chce zůstat vědou a nezdegenerovat v ideologii, jako to bylo v době marxismu a jak to přežívá v ortodoxně pozitivistických kruzích. Například otázka, *proč je tu člověk*, stejně jako otázka, *jak má člověk žít*, která je historicky základní otázkou filozofie i teologie, se přírodním vědám vymyká, i když přírodovědci jako lidé jsou si jí vědomi.

Jestliže přírodní vědy vycházejí z předmětného zkoumání, které lze zopakovat, potvrdit a upřesnit experimentem a zpracovat pomocí matematiky, vycházejí humanitní vědy především z jazyka, z analýzy jeho funkcí, z kritické rekonstrukce fenoménu lidského jazykového světa, z literárních i příležitostných textů. To je jejich „tvrdý" základ. Ostatně se ukazuje, že i biologie je vědou o vztazích, interakcích, a k jejich charakteristice se spíše než matematické modely hodí modely gramatiky sémiotických kódovacích systému, jejichž je lidský jazyk vrcholným představitelem. Pří-

kladem takové interakce může být mutace v základním regulačním úseku DNA nebo zakotvená přímo v regulačním genu.[1] V humanitních vědách nahrazuje roli svědectví, jehož autenticitu lze posoudit podle přesně stanovených podmínek (nevynucenost, shoda dvou nezávislých svědectví, kongruence předmětu svědectví s ostatními znalostmi o zkoumaném jevu – faktu, události, ideji). Zkoumání textů a v nich obsažených svědectvích tvoří většinou 90 % práce historika, filozofa nebo teologa (*scholar*), ale vlastní práce je reflexe závěrů, včetně úvahy o povaze myšlení (ultra-reflexe). V tomto svém rozměru nejsou filozofie ani teologie vědou ve striktním smyslu slova, jsou myšlením o vědě, které usiluje o celkový pohled. Ten vzhledem k povaze vědy nelze dosáhnout exaktním zkoumáním, ale jen reflexí za použití analogie nebo metafory. Jazyk dovede vyjádřit jen to, co alespoň části mluvčích určitého jazyka je známé, takže rozumí příslušnému jazykovému kódu. Nové je třeba vyjádřit metaforou. Společná přírodním i humanitním vědám je potřeba tvořivé hypotézy, která se výzkumem vždy postupně testuje.

Role uvažujícího a zkoumajícího subjektu je v humanitních vědách tématem, není to něco, co je nutné vytlačit jako v pozitivismu, naopak součástí poznání je vždycky i změna poznávajícího jako subjektu. V tomto smyslu je současné převažující pojetí univerzitních věd postpozitivistické. Metodicky je v mnoha případech potřebí subjektivní zaujetí vyzávorkovat, ale právě k tomu je potřebí o něm vědět, připustit je a umět je popsat. Výsledek lepšího poznání člověka, ať už konkrétního jedince nebo člověka jako takového, je to, že se mění i sám poznávající. To je nápadný rozdíl mezi metodikou přírodních a humanitních věd. I v přírodních vědách se poznáním nových skutečností mění i sám vědec, ale pro přírodní vědy to nepatří do jejich programu a k jejich instrumentáriu.

Přes to všechno jsou přírodní a humanitní vědy spojeny ve svých počátcích i na svém horizontu. Na svém počátku obě nahradily mýtus. Přírodní vědy svým exaktním („tvrdým") způsobem začaly člověka osvobozovat od mýtu, který je svazoval a ve formě předsudků či tradic svazuje dosud. Jejich závěry stojí na experimentem ověřitelném poznání. Jiným způsobem se od mýtu emancipovala teologie. První výskyt termínu *theologia* (styl vyprávění o bozích – *typoi peri theologias*) mimo Bibli je v Platónově *Ústavě* (379 /2. kniha/). Teologie, která historicky s pozdější teologií v křesťanském smyslu nesouvisí, ale v některých svých rysech je její analogií, je tu kritikou homérských představ o bozích, které jim přičítají lidské vlastnosti, včetně

[1] J. Lhotský, Útržky ze zápisníku živého přírodovědce, in: A. Markoš (ed.), *Jazyková metafora živého*, Praha: P. Mervart, 2010, 21–42, zde 39n.

toho, že bohové bez rozmyslu (losem) míchají do lidských osudů dobré a zlé (*Ilias* XXIV, 527–532). Neodmítá se tu univerzální mytické vyprávění ani vědomí nepodmíněného protějšku, který je na člověku nezávislý. Jde o to, aby tento protějšek nebyl zaměňován za lidské představy. Teologie i filozofie tak nemilosrdně odhalují tendenci náboženství vytvářet si předmět kultu z vlastních představ. Teologie musí usilovat o tuto otevřenost, přírodní věda si musí uchovávat svůj sekulární charakter, aby se nestala ideologií jako za časů jediného tzv. vědeckého světového názoru. Kritický přístup k lidskému poznání je tak společným, ekumenickým rysem vědeckého bádání zahrnujícím humanitní i přírodní vědy.

Nakonec pár slov k rozdílu mezi teologií a filozofií. Z hlediska sekulární společnosti je teologie zvláštní typ filozofie, která soustavně testuje, do jaké míry by bylo možno z hlediska autenticity křesťanských vyznání řešit základní soubor otázek, které si klade současná filozofie, včetně definice člověka a jeho poslání v dějinách. Protože navazuje na tradice hebrejského i řeckého myšlení a je zakotvena v historii, zahrnuje na rozdíl od filozofie více metodicky kontrolovatelné práce lingvistické a historické.

Protože přírodní vědy i teologie mají společného předchůdce v mýtu, který je prvním (nikoli analytickým, ale narativním) pokusem vyjádřit jednotu a vnitřní souvislosti přírody a dějin, jejich těžiště jsou rozdílná a musejí si uvědomit, jak se k dosažení společného cíle potřebují – že jsou dvojčaty, jako Luisa a Lotka.

2. Člověk mezi přírodou a Bohem

Teologie se opírá do značné míry o práci biblistiky, která vybrané nejstarší dokumenty hebrejské a křesťanské víry vykládá tak, aby současní lidé rozuměli tomu, jak základním probíraným otázkám (v tomto případě jde o určení a poslání člověka) tehdy lidé rozuměli. Systematická teologie vykládá, jak bychom to mohli využít pro dnešní orientaci v dějinách a v lidském životě. Prakticky je však každý biblista také trochu systematickým teologem, takže se při zachování metodického postupu pokusím být do jisté míry i aktuální.

V Bibli je člověk (hebr. *ádám*, ř. *anthrópos*) především stvořením Božím (Gn 1,27; Iz 45,12). Stvořen byl člověk z „prachu“ (*áfár*, Gn 2,7), ale Bůh mu svěřil „vládu nad dílem svých rukou […] postavil ho nad] všechen brav a skot a také polní zvěř“ (Ž 8,5–9). Člověk tedy stojí mezi Bohem a ostatním stvořením. Bůh je nad ním a jeho jméno proto nesmí vyslovit, nemůže s ním manipulovat. Za ostatní stvoření má odpovědnost a je povolán

k tomu, aby je pojmenoval (Gn 2,18–20). Postavení člověka líčí pověst literárního pramene tzv. Kněžského spisu jako poslední etapu vzniku přírody v pořadí: kosmická tělesa, země, rostliny a stromy, ryby, „létavci", „dobytek" a – člověk (Gn 1). Člověk byl stvořen jako „Boží obraz" (Gn 1,27), představitel Božích úmyslů a cílů. Pověst o stvoření patří k mladší vrstvě Pěti knih Mojžíšových a schéma posloupnosti stvoření poznali Židé patrně v babylónském exilu v 6. stol. př. n. l. Jenže v Mezopotámii podle eposu *Enúma eliš* bylo nebe i země zosobněním božstev a příroda se tak stávala místem soupeření božských sil, které podle tehdejších představ zároveň osudově determinovaly lidské životy. Jestliže v Bibli je jediný Bůh (Jahve – Hospodin) stvořitelem všeho a příroda včetně nebeských těles byla jeho stvořením, znamenalo to, že příroda není božská a člověk, jemuž nad ní byla svěřená vláda, má právo ji zkoumat a poznávat. Nejde tu ještě o počátky přírodovědy, ale o její předpoklady, o odtabuizování přírody. V etice šlo o to, že zákony přírody neplatí mezi lidmi. Staré a nemocné kusy nemohou být ponechány dravcům, moudrost je třeba hodnotit výš nežli sílu, slitování je silnější a účinnější než zastrašování.

Mimochodem: po dvou a půl tisíciletích se ukazuje, že tento epochální krok hebrejské teologie má i své stíny, jimž je bezohledné vykořisťování země v současnosti.

V této situaci je proto potřebí připomenout druhou stránku biblického narativního umístění člověka mezi Boha a jeho stvoření. Člověk má právo obdělávat zemi, ale současně jde o bytost odpovědnou, podléhající Božímu soudu, na rozdíl od ostatního stvoření o bytost forensní, která se rozhoduje, zná dobré a zlé, má zákony, Bůh s ní uzavírá smlouvu (Ex 19–24) a člověk podléhá jeho soudu. Proroci dokonce očekávali novou smlouvu, která bude na konci věku vepsána do lidských srdcí (Jr 31,31–34). Člověk má odpovědnost za ostatní stvoření (Ž 8; Gn 1,28), Izrael má být knězem ostatním národům (Ex 19,1–6).

Odpovědnost Bohu měla i další a základní rozměr zázemí, jistoty a smyslu, jaký stvořitel dává svému stvoření. Svoboda ve vlastním, plném smyslu je možná jen s tímto zázemím, jinak se stane vydaností, v níž nevypočítavá kontingence dění drtí ty, kteří nejsou ničím vázaní, ale postrádají pevný vztah a perspektivu života. „Obzor archetypů a opakování může být v základě beztrestně překonán jen přijetím filozofie svobody, která nevylučuje Boha."[2]

To je velmi schematický náčrt biblické antropologie, který napodobuje její narativní charakter a současně naznačuje i aktuální rysy tohoto

[2] M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, Praha: Oikoymenh, 1993 (český překlad), 101.

obrazu člověka. Při této příležitosti se přece jen musíme vrátit k některým metodickým otázkám. Biblické vyprávění (narace) je svým charakterem mytické, je si však vědomé toho, že mytický rámec není plným vyjádřením skutečnosti a současně nás upozorňuje na to, že i současný člověk si tvoří svůj jazykový svět, který „přehlédne" – fenomenologicky povězeno „dvůr" (E. Husserl) nebo „mýtinu" (M. Heidegger), v němž si čas představuje jako ubíhající prostor (H. Bergson) a svůj život jako cestu „dopředu". Jde o ustálenou metaforu, protože kde je v newtonovském vesmíru „vpředu"? Tak myslíme, a musíme si to uvědomit. Jakmile si uvědomíme, že vlastně jde o metafory, které lze vyložit buď jen zase metaforou, nebo rozložit na přesné přírodovědné údaje, ale vzdát se celkového obrazu, který stále s sebou podvědomě neseme, mění se mytický pohled, který je dnes sám o sobě naivní v „druhou naivitu", v reflektovanou práci s metaforami, tak jak to běžně děláme (P. Ricoeur). Uvědomit si, že druhá naivita je integrální součástí našeho jazykového světa, je závažnou pomocí při filozofické reflexi i při hodnocení výsledků přírodovědeckého zkoumání.

3. Odcizení a nový začátek

Zřetelněji než v obecném povědomí se v Bibli mluví o tom, že člověk ve svém poslání opakovaně a tragicky selhává. V Bibli se v této souvislosti mluví o hříchu, zprvu tak, že se mluví o jednotlivých hříších jako překročeních Božího zákona (v podstatě Desatero, rozpracované v dalších souborech předpisů v knihách Exodus až Deuteronomium), později u apoštola Pavla (Pavel z Tarsu) o hříchu v singuláru jako stavu člověka, když neplní smlouvu, kterou s ním Bůh uzavřel. Pojem odcizení, který lze použít jako synonymum tohoto pojetí hříchu, je zakotven v Bibli (Ef 2,19; 4,18; Ko 1,21) a znamená v podstatě odcizení Bohu Abrahamovu, Izákovu a Jákobovu, Bohu takovému, jakého ctil Ježíš Nazaretský. Toto lidské selhání znamená narušení harmonie Božího stvoření.

Raně křesťanské biblické texty tuto situaci hodnotí z dvojího hlediska. (1) První reakce vyjadřuje existenciální krizi, v doslovném smyslu propadnutí na Božím soudu. Odcizení je chápáno jako absurdní rozhodnutí, jako nepochopitelné tajemství zla (*mysterium mali*), které se kupí a objektivuje v podobě satana (hebr. *sátán*, protivník, ř. *diabolos*, pomluvač). V synoptické tradici bylo vrcholem zla a odcizení (= neodpustitelným hříchem) rouhání proti Duchu svatému, konkrétně tvrzení, že Ježíš uzdravuje nemocné pomocí nečistého ducha (Mk 33,29; Q 12,10). To není jen selhání, ale zvrácení hodnot. Člověk tak vyhlašuje, co je dobré a zlé,

staví se na místo Boha. Jde tedy o zásadní desinformaci, která společnost ohrožuje v základech. Pozdější učení o prvotním hříchu, které rozvinul apoštol Pavel, není kauzálním vysvětlením toho, jak hřích vznikl, ale vyjadřuje, že Adam je modelem odcizeného člověka, i když ostatní „hřešili jiným způsobem než Adam" (Ř 5,12–17). V tomto případě jistou demytologizaci biblické pověsti provedli již sami první (novozákonní) autoři a svědkové víry. Selhání a odcizení člověka, který zneužil darovanou svobodu a odpovědnost, je základní námitkou proti Boží strategii, která se ozývá už v Bibli samotné. Holocaust, nukleární zbraně a ekologické katastrofy signalizují nebezpečí absolutního konce lidské civilizace. Ježíš coby reprezentant Boha (Syn Boží), popravený na kříži, je toho názornou ilustrací. „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil…" jsou jeho poslední slova.

(2) Druhý pohled na tuto situaci, který se začíná rýsovat opět již v pavlovských listech, je globálnější a syntetičtější. Pokládá lidské selhání jako možnost, která je dána lidskou svobodou, má-li člověk být skutečně spontánním partnerem smlouvy s Bohem a ne jen Boží loutkou. Ježíšovo vystoupení se potom nejeví jako pouhá reakce na lidské selhání, která Boha přinutila jednat, ale jako od věků plánovaný výchovný krok. Takové pojetí rozpracované poprvé Ireneem z Lyonu (2. stol.) vychází z dějinné zkušenosti s Ježíšem – z jeho mimořádně silného působení, které se po jeho popravě znásobilo a pro které užili jeho stoupenci metaforu vyvýšení nebo vzkříšení. Mysleli patrně na počátek všeobecného vzkříšení všech lidí k Božímu soudu na konci dějin, které očekávaly některé židovské skupiny té doby (farizeové, apokalyptika, esejci), a vyvolali tak v život hnutí, které mělo silné prvky chiliastického entuziasmu. Abychom mu porozuměli, musíme se nejdříve ohlédnout zpět, do doby pozemského působení Jošuy, syna Josefova – Ježíše Nazaretského.

Ježíš jako prorok, žák Jana Křtitele a reformátor židovství hlásal blízký příchod království Božího. Jeho příchod očekával v blízké budoucnosti, ale víc než jeho blízký příchod zdůrazňoval to, jak tato perspektiva (horizont) zasahuje do současnosti, mění stupnici hodnot a některé lidi ukazuje v „novém světle": chudé, nemocné, ženy, děti, Samařany jako etnickou menšinu (mimochodem zhruba skupiny, které bere v ochranu *Všeobecná deklarace lidských práv*, kterou se svými ústavami spojila většina zemí – Ježíšův velký úspěch). Vyjadřoval to provokativní, hyperbolickou řečí („Jestliže tě svádí oko, vyloupni je; lépe je pro tebe, vejdeš-li do Božího království jednooký, než abys byl s oběma očima uvržen do pekla," Mk 9,47), prorockými symbolickými činy (vjezd do Jeruzaléma na oslu, ustavení 12 žáků jako bylo 12 kmenů Izraele) a stolováním (se spravedlivými

i nespravedlivými), které chápal jako předjímku vztahů v království Božím. Mojžíšův zákon i Desatero zredukoval na přikázání lásky k Bohu a k bližnímu.

Ježíšova reforma Izraele však ztroskotala podobně jako úsilí Jana Křtitele. Zvítězil reformní program strany farizeů a Ježíš byl popraven. Zdálo se, že s jeho smrtí skončí jeho působení. Jeho výkřik úzkosti, který křesťanské reinterpretace nemohly zcela vyretušovat, se toho zdá být dokladem. Jen jediná nitka vztahu k Bohu, jemuž se se svým zklamáním svěřil, jej dělila od zoufalství. Nevolil východisko, které Jobova žena navrhovala svému manželovi: „Zlořeč Bohu a zemři!" (Jb 2,9). Jeho vztah k Bohu visel na vlásku, který se však ukázal jako nosný a nečekaně pevný: svěřil se i se svým zklamáním a úzkostí Bohu jako Otci. Ježíšovo „vzkříšení" se tak stalo rehabilitací jeho díla, jeho příběh základem nového lidství. Apoštol Pavel pokládá Ježíše za „nového Adama". V Bibli se „Velikonoce" tj. společná zkušenost části jeho stoupenců, o níž mluvili jako o „vzkříšení" nebo „vyvýšení", nechápe jako zázrak, mirákulum, ale jako odhalení nejhlubšího charakteru Boha, který se tím zjevuje jako Bůh, který křísí mrtvé (Ř 4,24). Nejsou přímí svědkové aktu vzkříšení, nejde o návrat do života v čase tak, že bychom se museli ptát, kdy opravdu Ježíš umřel. Není to ale „jen" vyjádření významu. Svědkové prožili novou přítomnost Ježíše jako událost. Jako „nové stvoření", tj. jako absolutní projev té síly, která působí, že dobré v dějinách nemizí, přesto, že bořit je snazší než stavět a že od nejstarších literárních dokladů lidské kultury se objevují předpovědi jejího brzkého konce. *Mysterium boni* je zcela nesamozřejmé, jde zřejmě o mocnější sílu než je záhadné zlo. Je to otázka, kterou literární prameny a nepřímá svědectví o křesťanské víře kladou před oči celému lidskému společenství. Přes všechna zneužití víry a selhání křesťanů je svědectví o vzkříšení páteří živého křesťanského dědictví. Křesťanské věroučné výklady se pokouší jazykem poplatným době svého vzniku vyjádřit dosah, jedinečnost i smysl zkušenosti s Ježíšem – tím, že jeho příběh prohlašují za událost, skrze niž se zjevila[3] podstata „tajemství dobrého": jeho obsah je v Ježíšově učení a „zvěstování" (*kérygma*), ale jeho dynamika přichází z druhé strany – z toho, že tu jedná sám Bůh – Stvořitel ve svém slitování. To jsou výroky autorů nejstarší dochované křesťanské literatury. Jak vidíte, nejde tady o otázky přírodních věd. Jde o „zjevení" – odhalení, pojmenování vlastní lidské otázky, včetně zdroje naděje, kterou Ježíš oslovoval jako svého nebeského Otce. Zde si musíme opět uvědomit povahu lidské řeči

[3] Jde o věroučnou kategorii zjevení, ne o zjevení ve smyslu apokalyptickém, jak je známe z religionistiky.

prosycené druhou naivitou. Boha „poznáváme“ modlitbou, která jej oslovuje jako osobu. Neznamená to, že Bůh je osobou jako člověk, ale jen to, že si nic vyššího než osobu nedovedeme představit, můžeme předpokládat, že Bůh jako nepodmíněný protějšek člověka s námi jako osobnost může jednat nebo spíše: že setkáním s ním se lidé jako osobnosti sami formují.

Ježíš je tak v křesťanské tradici nejen protějškem člověka jako skutečný obraz Boha v tom smyslu, že jeho život je naplněním Boží vůle (všimněme si, že se tu mluví teleologicky, ne kauzálně). Je ale také modelem člověka a jeho vzkříšení je ujištěním o dobrém smyslu lidského života, který smrtí není zrušen, ale uchován v Boží paměti. To, co křesťanská věroučná tradice označuje jako zástupné utrpení Ježíše Krista, vyjadřuje skutečnost, že Ježíšovo utrpení přichází k dobru ostatním lidem proto, že mohou poznat, jak člověk ani tehdy, když ve smrti prožívá úplné osamocení (v tom je psychologicky nejhorší tíha smrti), není opuštěn Bohem. Ježíš tuto předem danou jistotu neměl, ale křesťan už ví, že ani skrze „rokli šeré smrti“ neprochází sám (Ž 23), protože ve skutečnosti ani Ježíš sám nebyl a Bůh se k němu přiznal. To je zjevení Boží přítomnosti, které nešlo autenticky zprostředkovat jinak, než skrze smrt. A podstata víry nespočívá v uznávání nějakých iracionálních skutečností, ale v důvěře, že lidský život je ohraničený narozením a smrtí se vztahuje k něčemu, co tento rozměr přesahuje a dává mu smysl i novou perspektivu. Víra je tak základní oporou lidské aktivity, „stavem duše nakloněné k činu“ (E. Rádl). V tom je humánní charakter teologie.[4]

4. Parametry lidského života

Když jsem se právě zmínil o smyslu a nové perspektivě, snažil jsem se tím cudně naznačit, že v pohledu víry sahá lidská naděje až za smrt. Ta cudnost není dána tím, že bych se za tento zvláštní rozměr naděje přece jen trochu styděl, ale tím, že zdrženlivost ve vypsání tohoto rozměru naděje patří k biblickému svědectví. Ne proto, že by si bibličtí svědkové nebyli svou nadějí jisti, ale proto, že do své naděje nechtějí vkládat své vlastní představy. Pojem naděje má v našem slovníku dva rozměry. Lze mluvit o naději v tom smyslu, že sice víme přesně, co je jejím obsahem, ale nejsme si jisti, zda to nastane. To je naděje typu loterie. Vím přesně, co si koupím, když vyhraju, ale nemám jistotu, že vyhraju. Tak to v Bibli s nadějí není.

[4] P. Teilhard de Chardin vyjádřil (ač nebyl teologem) zásadní rozdíl mezi člověkem v jeho personalizaci a ostatní přírodou: P. Teilhard de Chardin, *Le Phenomène humain*, Paris: du Seuil, 1955, kap. II. a epilog; týž, *Jak věřím*, Praha, 1997 (český překlad), 32nn. 134nn.

Tam je jisté, že Bůh to s člověkem myslí dobře, ale člověk se musí postupně učit, co je pro něj nejlepší.

Zásadně je v Bibli lidský život časný, omezený narozením a smrtí. Věčný život v čase není nadějí. Znamenal by své naprosté znehodnocení a znicotnění, protože všechno dobré by se dalo nekonečněkrát pokazit a zlé napravit. Takové hrůzy nekonečnosti se buddhismus bojí jako nejhoršího prokletí a osvobození z kola převtělování je mu skutečnou nadějí. Základní smysl života je přijmout vymřený čas jako čas příležitostí k vytváření vztahů, společenství a výchově nových generací. Apoštol Pavel psal Filipským z vězení, že touží už umřít a být s Kristem, je vystaven utrpení a unaven. „Ale zůstat v těle je potřebnější pro vás," uzavírá svůj výklad a hned píše o tom, jak se připraví na obhajobu ve svém procesu, jak se snad uzdraví a jak se s adresáty sejde. Člověk si život nemůže jen užívat, je stavěn (stvořen) k tomu, aby o něco usiloval, podstupoval rizika a pracoval. Skutečně uspokojující cíl života je ten, pro který stojí za to žít a v krajním případě i zemřít. Je to krajní hranice, ale bez ní člověk nedojde ke skutečnému zakotvení svého života a ke štěstí v nejhlubším smyslu. Zkušenost, že mladí, zbožní lidé padli pro víru v době Makabejské revolty, vedla židovské teology k závěru, že ani smrt nemůže přerušit společenství s Bohem, o něž se opírá víra (Král vesmíru je vzkřísí k životu v novém věku /2Mak 7,9/). Nejde o prodloužení života, ale o jeho nové stvoření podle dat uložených v Boží „paměti". Dokonce i v nejskeptičtější biblické knize Kazatel čteme o tom, že „Bůh vyhledá, co zašlo" (Kaz 3,15). Ve většině vrstev novozákonních textů se počítá s tím, že lidský život má jako celek ve své konečnosti vztah k věčnosti.

Apoštol Pavel si to představoval tak, že cílem lidského života je setkání s Bohem na konci věků. Celý lidský život bude přenesen před jeho tvář. Nejstarší písemný doklad této křesťanské naděje je v 1Te 4,13–18. Jde o událost očekávanou v rámci apokalyptického obrazu dějin na konci věků. Mrtví budou do té doby spát nebo budou předběžně roztřídění do Edenu nebo Šeolu (lukášovské spisy NZ). Je to představa, mytická, ale její funkce je zcela jasná. Osobní a dějinnou naději člověka nelze oddělit. Člověk potřebuje pro něco žít i umírat, ale současně toto jeho odevzdání musí být spontánní a jeho lidství by bylo ničeno, kdyby byl použit jako nástroj k dosažení nějakých vyšších nadlidských a ve skutečnosti ne-lidských cílů, jako je beztřídní společnost, vyšší konzum nebo národ. Člověk jako osoba je ve své ontogenetické jedinečnosti cílem Božího záměru, máme-li to naplno vyjádřit církevním idiolektem, a nelze ho zvenčí zinstrumentalizovat. To je snad poměrně srozumitelné sekulární vyjádření smyslu a dopadu víry ve věčný život.

Tělo (*sóma*) je v biblickém myšlení základním znakem člověka. Stavu duše bez těla se apoštol Pavel bál (2K 5) a v 1K 15 uvažoval, že nový život bude znamenat také nové tělo. Bude to ale tělo „duchovní". To neznamená tělo nehmotné, ale tělo vedené Duchem svatým, nezneužité lidským odcizením. Na tom, že to bude tělo, trval proto, že bez těla si nelze představit komunikaci s druhými lidmi: tvář, hlas, podaná ruka, pohled do očí – to je lidská komunikace. Jedinečnost člověka jako osobnosti a sociální rozměr života jsou spojité nádoby. Jen z různých součástí lze utvořit živé společenství, stroj nebo organismus. Ze stejných prvků lze utvořil jen masu.

Horizontem lidského života je proto v Bibli nový věk (království Boží), do něhož se otvírá cesta z druhé strany (království Boží „přichází"), a to Božím slitováním („milostí"). Tak jako věda zákony a zákonitosti přírody popisuje a využívá, ale nevytváří (podle Alberta Schweitzera vlastně popisuje zázrak života), tak teologie může poslední horizont pohybu přírody a dějin odvodit jen analogií toho, co zná. Apokalyptický model proto není k zahození. Je tak mytický, že nikdo jej nebere doslova, a vnitřně tak promyšlený, že za něj nemáme jinou, stejně přehlednou představu, která by ukázala, že každý lidský život má šanci podílet se na samotném cíli dějin, že Boží poslední soud mu dává nedocenitelnou hodnotu a že jde o skutečnost sociální, ustavenou vztahem k druhému člověku a k Bohu. Vlastní teologická reflexe to musí vyjádřit přesnějším analogickým modelem, ale výrazy jako „setkání s Bohem tváří v tvář", jak je to pověděno v hymnu lásky v 1K 13, a zapsání jména v knize života (Fp 4,3; Zj 3,5: „jeho jméno nevymažu z knihy života") jsou výrazy naděje, které svou poetickou silou nejhlouběji poznamenaly obraz člověka v křesťanské civilizaci. Tady se zkušenost a reflexe víry dopracovala již k plné personifikaci naděje. Proto lze povědět, že člověk není ani určen k tomu, aby splynul s Bohem, jak je to v buddhismu. Je určen ke společenství s Bohem.

Jako závěr pro praxi plného, lidského a skutečně šťastného života lze použít citát rakouského teologa s maďarským jménem L. Borose: „Žít život neuspokojený a nešťastný je to nejpohodlnější, co člověk může udělat. Žít život naplněný, vnitřně bohatý a lidský stojí velké úsilí, vzájemný respekt a kázeň."

(Přednáška na Přírodovědecké fakultě Palackého university v Olomouci 24. 4. 2012, dosud nevydáno)