

Východiskem a cílem každé sociálněetické reflexe je vždy jednotlivý člověk. Určující je zde pro etiku otázka, kým člověk je a kým být má. Na základě toho pak lidé konstituují své jednání a formulují principy, podle nichž chtějí utvářet své vztahy, svět, v němž žijí, společnost a její struktury.<sup>258</sup> V pozadí procesu hledání etických norem a principů stojí vždy nějaká antropologie – určité předporozumění tomu, jaká je podstata člověka, jaké je jeho místo na tomto světě, případně jaký je smysl a cíl jeho života.<sup>259</sup>

Rovněž křesťanská sociální etika vychází z určitého náhledu na člověka. Křesťanská antropologie přitom není založena na čistě „dogmaticky odcítených“ danostech. Lze ji chápat spíše fundamentálně-teologicky.<sup>260</sup> Zkoumá a bere vážně také závěry psychologie, biologie, kulturní antropologie, sociologie a pochopitelně filozofie. Její specifické proprium však představuje křesťanský náhled na člověka. Ten vychází ze židokřesťanského Zjevení zachyceného v Bibli a žitého a konkretizovaného v křesťanském společenství a Božím lidu během celé jeho existence. Proto, hovoříme-li o biblickém étosu v otázkách přijímání cizinců, je nezbytné zabývat se rovněž patřičnými východisky biblické antropologie.

Kromě toho, že je biblický étos odrazem a součástí konkrétního kulturního, sociálního a náboženského kontextu, v němž biblické texty vznikly, případně odrazem prostředí adresátů, jimž byly tyto texty primárně určeny, odráží také určitou antropologii, která stojí v pozadí jednotlivých eticky formulovaných nebo eticky relevantních textů. Dalo by se přitom říci, že tato antropologie biblický étos nejen určuje, nýbrž zároveň sjednocuje a přesahuje. V následujících odstavcích se

258) Srov. R. Marx – H. Wulsdorf: *Christliche Sozialethik*, s. 57.

259) Srov. A. Anzenbacher: *Křesťanská sociální etika*, s. 29.

260) Srov. R. Marx – H. Wulsdorf: *Christliche Sozialethik*, s. 59.

zastavíme u principů biblické antropologie, které jsou významné pro zpracovávané téma.<sup>261</sup>

#### *Teologie stvoření a vykoupění – úvodní poznámky*

Spisy Starého a Nového zákona se nesnaží rozvíjet nějakou systematickou nebo komplexní antropologii. Jejich poselství o člověku, jeho podstatě a určení je značně rozmanité a je rozseto po celém Písmu, a to v souvislosti s různými aspekty lidského života, událostmi a vztahy, včetně vztahu k Bohu. Cílem následující kapitoly není představení komplexní biblické antropologie ani uvedení celého spektra biblickoantropologických textů, nýbrž nastínění vybraných základních linií.

Většina biblických textů pojednávájících o člověku, jeho podstatě a postavení ve světě souvisí určitým způsobem s teologií stvoření – tedy, biblickými slovy řečeno, se stvořením člověka k obrazu Božímu. Novozákonní texty jsou nadto prohloubeny o Kristovo vykupitelské dílo, tedy o kristologické a soteriologické aspekty, o teologii vykoupění.

#### *Člověk stvořený k obrazu Božímu – důstojnost a jedinečnost člověka*

Člověk jako Boží obraz ve starozákonní teologii Patrně nejjasnějším způsobem je biblická antropologie naznačena v prvních kapitolách knihy Genesis, pojednávajících o stvoření světa (Gn 1-3). Zde najdeme dvě zprávy o stvoření světa, které se liší stylem, strukturou vyprávění a dobou vzniku. První zpráva (Gn 1,1-2,4) je pravděpodobně mladší, abstraktnější a teologicky vyříbenější (Stvořitel jako duch, podrobnější a preciznější formulace, diferencovanější struktura od stvoření nebe a země ke stvoření člověka atp.). Autor/autoři či redaktor/redaktorů či spisu pocházeli patrně z kněžských kruhů při jeruzalémském chrámu (kněžský pramen P). Druhá zpráva (2,4b-4,5) je zřejmě starší, vyznačuje se větší barvitostí a zemitostí a líčí Boha antropomorfizujícími obrazy (Bůh jako hrnčič, vdechuje člověku život atp.). Pochází od autora z tzv. jahvistické tradice.<sup>262</sup>

Autoři a redaktori vyprávění o stvoření představují Hospodina jako původce všeho živého. Text lze chápat jako výslednici teologických spo-

261) Tyto principy představují zároveň východisko pro formulování principů křesťanské sociální etiky. Následující pojednání není uvedeno do biblické antropologie jako takové, jeho cílem je stručně představení pro téma zásadních podnětů biblické antropologie.

262) Srov. *Pentateuch. Český katolický překlad*, Kostelní Vydří 2006. Obsáhleji: např. C. Westermann: *Genesis 1-11*, Neukirchen – Vluyn 1983.

rá a polemik, která má ukázat, že osud lidí neurčují bohové ztělesnění sluncem, měsícem, zemí a jinými mocnostmi. Člověk stojí jediné pod vládou Hospodina, transcendentního živého Boha, nikoli nebeských mocností (slunce a měsíce). On sám je vládcem a správcem země. Tato polemika s okolními pohanskými kulty a magickými, modloslužebnými praktikami a s ní související vyznání víry židovského národa v Boha stává do středu příběhu dva akty – Hospodina jako Stvořitele celého světa a člověka jako vrchol stvoření.<sup>263</sup>

Přestože oba narativní celky z prvních kapitol knihy Genesis představují stvoření v jiné chronologii, v obou případech je evidentní, že korunou a vrcholem stvoření je člověk, který je povolán k tomu, aby se stal Božím partnerem. Klíčovou pasáží pro pochopení biblické antropologie zůstává Gn 1,26-27: „I řekl Bůh: Učinme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. [...] Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem,<sup>264</sup> stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muž a ženu je stvořil.“<sup>265</sup>

Vyprávění o stvoření člověka k Božímu obrazu navazuje na mytologie okolních národů, zvláště mytologii asyrskou a egyptskou. Najdeme zde některé styčné body, ale rovněž polemiku s jejich pojetím. V těchto mytologiích bylo obrazem boha míněno zpodobení panovníka jakožto zástupce nebo ztělesnění božstva (např. ve formě sochy). Panovník reprezentoval božstvo a jeho úkolem bylo starat se o blaho a ochranu svých služebníků, kteří pracovali čistě pro jeho užitek.<sup>266</sup> Povolání být pasýřem, tím, kdo má zodpovědnost za druhé, a reprezentantem Boha

263) Srov. J. Heller: *Biblické stvoření světa*, in: *týž: Podvečerní děkávání. Vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha 2005, s. 177-180.

264) Vazba zde užitá, *b'calménú*, doslova „v našem obraze“, je nejednoznačná a ponechává prostor pro množství výkladů. Je pravděpodobné, že se tím chce odkázat na dynamický charakter, tedy na povolání člověka stát se Božím obrazem, příp. být v Boží blízkosti. Stát se Božím obrazem může být chápáno jako napodobování a následování láskyplného jednání milujícího Boha. Takový výklad by zcela korespondoval s pavlovskou teologií, kde pravým obrazem Boha je pouze Kristus (srov. např. Ko 1,15; Žd 1,3). – Srov. J. Heller – M. Prudký: *Obtížné oddálosti knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří 2006, s. 18-20. Srov. rovněž K.-W. Merks: *Gottesebnbildlichkeit*, in: G. W. Hunold (ed.): *Lexikon der christlichen Ethik I*, s. 748-749.

265) Pozdější ozvěnu tohoto textu nacházíme v deuterokanonické Knize Moudrostí: „Bůh totiž stvořil člověka k neporušitelnosti a učinil ho obrazem vlastní nepomíjivosti.“ (Mdr 2,23). A dále v knize Sírachovcové: „Podle své vůle lidi vybavil silou, učinil je takové, aby byli jeho vlastním obrazem.“ (Sir 17,3).

266) Srov. B. D. Leicht (ed.): *Grundkurs Bibel. Altes Testament. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenem II*, Stuttgart 2003, s. 41.

však v židokřesťanské tradici není vyhrazeno králům, nýbrž je rozšířeno na všechny lidi bez rozdílu, na celé lidstvo.<sup>267</sup>

V tomto vztažení „královské důstojnosti“ na všechny lidi spočívá podle Jürgena Moltmanna revoluční potenciál a specifikum uvedeného starozákonního poselství: „Je-li odvození terminologie podobnosti Bohu z královské teologie správné, pak už v samotném odvození spočívá politicko-revoluční potenciál: nikoli panovník, nýbrž [...] každý člověk je obrazem, zástupcem, zmocněncem a odleskem Božím.“<sup>268</sup> Člověk je povolán k tomu, aby vládl nad tímto světem jako reprezentant Boha, ale nikoli jako absolutistický tyran, nýbrž jako služebník Boží, respektující Bohem daný řád. Podobně jako byl faraó v egyptské královské teologii chápán jako vládnoucí obraz božstva, jeho zástupce, odlesk a způsob jeho zjevení na zemi, tak je člověk chápán jako „vztyčený výsostný znak Boha“, jako Boží zástupce<sup>269</sup> – jako „Boží obraz“.<sup>270</sup>

Boha je zakázáno zpodobovat, zobrazovat (Ex 20,4), Bůh je nezpodobitelný. Jediným jeho zobrazením je člověk, který by měl usilovat o rozvíjení Božího obrazu.<sup>271</sup> Zároveň je však i člověk jenom stvořený bytí, není Bohem. Je na Bohu zcela závislý a odkázaný na jeho pomoc. Vidíme tu napětí mezi podobností (obraz) a nepodobností (vztah Stvořitel-tvor).

Toto pojetí ukazuje na klíčovou determinantu utvářející v biblickém pohledu člověka jako člověka – je jí společenství s Bohem. Vyjadřuje zároveň skutečnost, že člověk není otrokem Boha či božstva ani se nepodílí na jeho životě. Obraz „vyjadřuje vztah blízkosti, a přece odlišnosti, vztah dětské závislosti. Člověk je povolán být Božím dítětem.“<sup>272</sup> Na počátku stvoření je Boží akce a oslovení, teprve po něm následuje

267) Srov. D. J. A. Clines: *Obraz, zpodobnění*, in: J. D. Douglas (ed.): *Nový biblický slovník*, s. 689.

268) J. Moltmann: *Bůh ve stvoření: ekologická nauka o stvoření*, Brno – Praha 1999, s. 174.

269) Srov. W. Trilling: *Schöpfung und Fall nach Genesis 1–3*, Leipzig 1984, s. 57.

270) Srov. J. Moltmann: *Bůh ve stvoření*, s. 174. Moltmann tvrdí, že oba hebrejské pojmy použité při stvoření člověka, *celelem* (obraz) a *demút* (podobnost), jsou přezvazaty právě z egyptské královské teologie.

271) Srov. J. Heller – M. Prudký: *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, s. 18–20. V tomto smyslu můžeme starozákonní zákaz obrazů a zvláště zobrazení Boha chápat také jako ochranu důstojnosti člověka jako jediného obrazu Boha. Někteří teologové dokonce spojují člověka s obry obrazu Boží přímo s požadavkem nezpodobňovat žádným způsobem Hospodina. – Srov. C. Link: *Menschenbild – Theologische Grundlegung aus evangelischer Sicht*, in: W. Kraus (ed.): *Bioethik und Menschenbild bei Juden und Christen: Bewährungsfeld Anthropologie, Neukirchen – Vluyn 1999*, s. 57–71 (zvl. s. 66).

272) *Výklady ke Starému zákonu I*, s. 25.

odpověď člověka, který může dojít plnosti svého lidství jen ve společenství se svým Stvořitelem.

Lze shrnout, že každého člověka je možno chápat jako reprezentanta Boha na zemi – myšleno pochopitelně nikoli ve smyslu idolatrize, nýbrž ve smyslu obrazném –, jako toho, kdo má královskou důstojnost. Zároveň je však člověk zodpovědný vůči ostatnímu stvoření a vůči ostatním lidem, má být spravedlivý a chránit slabé, má být *pasýtkem stvoření*, které je mu svěřeno do péče. Být Božím obrazem je tedy nejen dar, ale také úkol.

Tato biblická výpověď tvoří základ důstojnosti člověka. Židovská a křesťanská antropologie chápe každého člověka ve světle stvoření jako jedinečnou, nenahraditelnou bytost, která má určitá práva. Její život je nedotknutelný. Člověku je zapovězeno zacházet s druhým pouze jako s objektem vlastního zájmu, protože každý člověk má specifickou podobnost a vlastní určení: je milovaným Božím dítětem s neodnímátnou důstojností, kterou mu vtiskl sám Bůh, jenž k němu má nezrušitelný vztah.<sup>273</sup> Člověk je však zároveň povolán k tomu, aby toto vlastní určení „být Božím obrazem“ rozvíjel a uskutečňoval.

Každý člověk nachází své naplnění v rozvíjení vztahů s ostatními lidmi. Pokud však z jakéhokoli důvodu na této rovině strádá, neznamená to, že by mu scházela důstojnost – Bůh totiž ke každému člověku zaujímá vztah, má o něj zájem a chce s ním žít ve společenství. *Bůh je tedy garantem lidské důstojnosti*. „Člověk nevděčí za své stvoření bytí ani rozhodnutí pramenícímu z vlastní svobody ani přijetí ze strany druhých, nýbrž pouze stvořitelkému oslovení skrze slovo Boží. To znamená: Člověk vystupuje jako tvor povoláný od Boha k bytí (Dasein).“<sup>274</sup> Zde můžeme spatřovat *proprium theologicum* odůvodnění lidské důstojnosti.<sup>275</sup>

273) V tomto teologickém náhledu na člověka „vyznává Boha jako Stvořitele znamenání odlišovat vlastní stávání se od vlastních schopností tvořit, znamenání sdílet jiná odůvodnění pro vlastní život, bytí [Dasein] a personalitu [Personensein] než ta plynoucí z vlastních možností: nejíme produktem žádné náhody, nýbrž můžeme vyprávět o svém ‚odkud‘ [Woher] to, odkud pocházíme, o svém nade všechny kontingence sahajícím kořenu [Wurzelgrund]. Lidé nejsou produkty svého sebevytváření, nýbrž existují jako ‚předem‘ milovaní a ctnění – z této sebeodňatosti [Selbstentzogenheit] vyrůstá jejich důstojnost. Lidská důstojnost je pak sekulárním ekvivalentem tohoto teologického, metafyzického spojení ‚člověk jako Boží obraz‘.“ – E. Reinmuth: *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen 2006, s. 13.

274) E. Schockenhoff: *Naturrecht und Menschenwürde*, s. 238–239.

275) Gn 1,26nn a související biblické texty jsou brány jako základ pro teologické odůvodnění lidské důstojnosti. Zároveň nelze tvrdit, že se jedná o jedině možné odůvodnění. Ani



Důstojnost člověka, jeho nenahraditelnost a jedinečnost bývá často shrnována do pojmu osoby.<sup>276</sup> Podobné pojetí bez explicitního náboženského odůvodnění později rozpracovává v rámci filozofického diskursu např. Immanuel Kant.<sup>277</sup> Křesťanská etika toto chápání člověka předešlým ve 20. století nejen plně integrovala, ale i dále diferencovala v principu personalitu.

Další klíčový text Starého zákona, který rozvíjí teologii stvoření v tomto aspektu, je Žalm 8: „Co je člověk, že na něho pamatuješ/ syn člověka, že se ho ujímáš? Jen maličko jsi ho omezil, že není roven Bohu, / korunuješ ho slávou a důstojností. / Svěťuješ mu vládu nad dílem svých rukou, všechno pod nohy mu kladěš.“ (Ž 8,5-7)

Předpokládaná starobylost textu a jeho užití v židovské liturgii (při novoroční slavnosti?) hovoří podle mnohých exegetů ve prospěch faktu, že teologie stvoření patří ke starodávným prvkům víry izraelského národa.<sup>278</sup> Člověk je zde korunován jako král důstojností a slávou, která daleko přesahuje ostatní stvoření, a je jistým způsobem podobný Bohu.<sup>279</sup> Je Božím zástupcem (reprezentantem), má jednat spravedlivě a střežit právo, je zodpovědný za druhé. Toto jeho postavení však není jeho vlastním dílem, je svobodným darem Hospodinovým. Neváže se na nějaké schopnosti, nýbrž je zaručeno každému.

by se tento biblický odkaz slovy evangelického teologa Stefana Heusera neměl stát jakýmsi „žolíkem, o němž si myslíme, že bude moci zacelit v teologické antropologii všechny mezery v odůvodnění lidské důstojnosti“. – S. Heuser: *Menschenwürde. Eine theologische Erkundung*, Münster 2004, s. 258.

276) „Z perspektivy teologie je pojem osoby jednoslovným shrnutím toho, co má křesťanská tradice říci o bytí a důstojnosti člověka.“ – *Gott ist ein Freund des Lebens: Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens*, Trier – Gütersloh 1989, s. 42. Citováno podle R. Marx – H. Wulsdorff: *Christliche Sozialethik*, s. 75.

277) Kant formuluje lidskou důstojnost v protikladu cena–hodnota. Člověk má vždy hodnotu, je účelem sám o sobě a nemůže být nikdy smížen na užívání jako nějaký prostředek (včt) k dosažení určitého cíle. Jedna z jeho formulací kategorického imperativu, označovaná jako „materiální formulace“, zní: „Jednej s každou rozumnou bytostí (se sebou samým i s druhým) tak, aby každá rozumná bytost platila v tvé maximě zároveň jako účel sama o sobě, nikdy jako pouhý prostředek.“ – I. Kant: *Základy metafyziky mravů* (1785), přel. L. Menzel, Praha 21990, s. 100.

278) „Žalm 8 je mocným chvalozpěvem na Stvořitelovu velebnost. [...] Připomíná stvořitelskou zprávu z Gn 1 a dokládá, že tyto představy už byly dávno před babylónským zajetím všeobecně známy a zaujímalý v bohoslužbě důležité místo.“ – *Starý zákon. Překlad s výkladem IX*, Praha 1975, s. 57.

279) „Etika žalmisty vychází ze zkušenosti Božího stvořitelského díla a míří na Boží důstojnost, kterou Bůh sdílí se svými tvory podobně jako se staroorientálními králi.“ – S. Heuser: *Menschenwürde*, s. 241.

O důstojnosti člověka nalezneme zajímavé zmínky rovněž na jiných místech starozákonních knih, např. v Sír 17–18<sup>280</sup> a v Mdr 2,23.<sup>281</sup>

Člověk jako Boží obraz v novozákonní teologii Nový zákon teologii stvoření přejímá.<sup>282</sup> Nové pohledy na ni se objevují s příchodem (vtělením) Ježíše Krista a v souvislosti s teologií vykoupení. Ježíš, vtělené Boží slovo, je „obrazem neviditelného Boha“ (srov. J 14,9; Ko 1,15; 2 K 4,4; Žd 1,3). Je vrcholným a pravým obrazem Božím,<sup>283</sup> jeho naplněním. Kdo ho vidí, vidí nebeského Otce (J 14,9), ale zároveň i pravého člověka a naplnění lidství.<sup>284</sup> V něm se uskutečňuje to, co je všem spo- lečné, v něm a prostřednictvím jeho následování mohou lidé nacházet svou identitu, hledat cesty k dobrému prožití života ve světě a pochopit a naplnit svou existenci. V jeho společenství se lidé stávají tím, k čemu byli určeni.

280) V tomto biblickém textu je vyjádřena velikost a důstojnost člověka, ale zároveň též jeho omezenost a pomíjivost. Člověk je Bohem stvořen jako jeho obraz, jako správce stvoření, jako byst obdarěn rozumem, moudrostí a mravním úsudkem, jako byst ve zvláštním úzkém společenství s Bohem. Zároveň je ale tvorem chybujícím, hříšným a smrtelným.

281) Uvedený verš shrnuje důstojnost člověka do následujícího výroku: „Bůh totiž stvořil člověka k neporušitelnosti a učinil ho obrazem vlastní nepomíjivosti.“

282) „Vše, co je ve Starém zákoně řečeno o Bohu-Stvořiteli (a stvoření), si v Novém zákoně zachovává svou platnost a dochází zde svého naplnění.“ – P. Auvray: *Stvoření*, in: X. Léon-Dufour (ed.): *Slovník biblické teologie*, s. 482.

283) V prvních státech se utvořil dvojitý výklad toho, kdo je obrazem Božím. Christocentrická antropologie, jejímž představitelem byl např. Origenes, navazovala na teologii apo- štola Pavla, který za jediný pravý obraz Boží považoval Krista. Člověk má do jeho podoby dorůst. Druhý výkladový proud představoval antropologii zaměřenou na člověka jako obraz Boha. Jejím nejvýznamnějším interpretem je Augustin se svou trinitární teorií. Sladit oba náhledy dohromady a systematizovat nauku o obrazu Božím se pokusil Tomáš Akvin- ský, který rozlišoval mezi stopou (*vestigium* – veškeré tvorstvo), podobností (*similitudo* – člověk v řádu stvoření) a obrazem (*imago* – člověk v řádu milosti). Druhý vatikánský koncil se přiklonil k přísně biblickému a christologickému pojetí, neboť „ozřejmuje dynamickou stránku a objasňuje její postupné uskutečňování v dějinách spásy. Dokonalost Božího obrazu můžeme nazírat jenom v Kristu, a proto autentický výklad člověka jako obrazu je možný jen z pohledu christologického. Koncil tvrdí, že jistý obraz Boha je ve všech lidech, ale jeho nejdokonalejší uskutečnění předpokládá společenství s oslaveným Kristem.“ – Srov. V. Boublík: *Teologická antropologie*, Kostelní Vydří 2001, s. 69–70 (citát s. 70).

284) Srov. text pastorální konstituce druhého vatikánského koncilu o církvi v dnešním světě: „Je skutečnost, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova. První člověk Adam byl předobrazem budoucího, totiž Krista Pána. Kristus, nový Adam, právě zjevením tajemství Otce a jeho lásky plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání.“ – *Gaudium et spes*, čl. 22, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, s. 199. Dále: „Ježíš z Nazareta není pouze úplným a pravým člověkem, jeho lidství sjednocené s osobou Slova se stává nejdokonalejší možnou realizací lidství.“ – C. V. Pospíšil: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha 2002, s. 205.



V Novém zákoně téma „člověk jako obraz Boží“ poněkud ustupuje do pozadí ve prospěch Ježíše. Tato výpověď však neodporuje starozákonní linii, neboť v souvislosti s Kristem se hovoří rovněž o člověku-křesťanu, který chce Krista napodobovat a následovat.<sup>285</sup> Odkazuje však k tomu, že Boží obraz v člověku má dynamický charakter: je k němu třeba dozrát či „proměnit se“, projevuje se jako úkol a zaslíbení, které se má realizovat především následováním Kristovy lásky ke všem lidem bez rozdílu, včetně nepřátel a cizinců. Podobnost Bohu je tedy zároveň darem a úkolem, indikativem a imperativem, je ale rovněž nadějí a zaslíbením, které se dovršují v eschatologické plnosti.<sup>286</sup>

Biblickou antropologii, již lze stručně vyjádřit biblickým výrazem „člověk stvořený k obrazu Božímu a vykoupěný Kristem“, můžeme shrnout do čtyř prvků, vycházejících ze čtyř specifických a lidství konstituujících vztahů:<sup>287</sup>

1. Člověk jako *náboženská bytost*, jako bytost Bohem stvořená, Boha hledající a k Bohu vztahovaná. Tento prvek je naprosto rozhodující. Eberhard Schockenhoff k tomu poznamenává: „Bůh volá člověka svým stvořitelem slovem k bezprostřednímu vztahu se sebou. Tento vztah vyznamenává člověka jako toho, kdo je protějškem Božího Ty, a konstituje ho v jeho osobním bytí. Stvoření lidské osoby k Božímu obrazu spočívá proto na prvním místě nikoli v nějaké zvláštní vlastnosti, jako např. v její duchovnosti či schopnosti svobodně a vědomě se rozhodovat [willentliches Vermögen], kterou byla obdařena „před“ ostatními tvory, nýbrž pouze v jejím nosném vztahu k samotnému Bohu.“<sup>288</sup>

Člověk je utvářen jako Boží obraz především tím, že Bůh má k němu specifický, úzký a nepřerušitelný vztah – tím je zaručena lidská důstojnost každému člověku. Lidská podobnost Bohu ostatně nespočívá primárně v nějaké vlastnosti, která by ho odlišovala od ostatních tvorů,

285) „Člověk jako Boží obraz je nejnámější výpověď biblické antropologie. V Novém zákoně ji však nacházíme pouze okrajově. Mnohem důležitější je zde nová myšlenka, která se vztahuje na Ježíše Krista a jeho dějiny. On je Boží obraz. Také tato představa se vztahuje na biblické dějiny stvoření. Přemáší to, co bylo řečeno o člověku, na Ježíše Krista. Ve Starém zákoně jde o počátky, základy lidského bytí, nyní jde již o něco jiného: Skrze Ježíše Krista je obraz Boží myšlen tak, jak byl mině od počátku. Ti, kteří v něho věří, se mu přpodobní, promění se k jeho obrazu (2 K 3,18).“ – E. Reimnuth: *Anthropologie im Neuen Testament*, s. 217.

286) Srov. J. Moltmann: *Bůh ve stvoření*, s. 179–180.

287) Srov. E. Schockenhoff: *Naturrecht und Menschenwürde*, s. 238–244. Srov. R. Marx – H. Wulsdorf: *Christliche Soziallehre*, s. 68. Podrobněji např. G. Kraus: *Welt und Mensch. Lehrbuch zum Schöpfungslehre*, Frankfurt am Main 1997, s. 424–510.

288) E. Schockenhoff: *Naturrecht und Menschenwürde*, s. 239.

nýbrž v jeho existenci, která je určena vztahem s Bohem a především vztahem Boha k člověku.<sup>289</sup> Garantem lidské důstojnosti je v biblickém pojetí sám Hospodin.

2. Člověk jako *sociální bytost* založená ve vztazích, pohlavně komplementární a vkořeněná do společenství. Člověk je od počátku bytostí směřující k lidskému společenství, která potřebuje pomoc a podporu druhých (srov. Gn 2,18). Lidský život se ve světle biblické zprávy o stvoření (srov. Gn 2,21) může vydat pouze v lidském společenství; člověk jako dialogická bytost může svou existenci plně realizovat jen ve vztahu k osobnímu protějšku. „Vztahovost lidského bytí, které je ve vertikální linii založeno stvořitelem oslovením Božím, se prodlužuje horizontálním směrem v povolání člověka ke vztahu k lidskému Ty.“<sup>290</sup>

3. Člověk jako *individuum* obdařené nezaměnitelnou jedinečností a neodmítnutelnou důstojností – člověk jako osoba. Hospodin, který člověku vdechne život (srov. Gn 2,7) „předal“ různé vlastnosti specifické právě a pouze pro něj (např. racionalitu, mravní svobodu) a „vtiskl mu svou pečť“, pozval každého k rozvíjení těchto přijatých darů, ke svobodnému kreativnímu způsobu života – obecně řečeno k důstojnému, vydařenému a naplněnému životu. Člověk je povolán k celostnímu vztahu vůči sobě samému, k harmonii duše i těla.

4. Člověk jako zodpovědný *správc stvoření*. Jedinečná důstojnost člověka se ukazuje ve zvláštním Božím příkazu, který člověk dostává uprostřed stvoření a v němž je vyzván k zodpovědnosti za ostatní živé tvory. Člověk je povolán k vládě nad stvořením (Gn 1,28). Tato vláda má však mít charakter služby a zodpovědnosti.<sup>291</sup> „Božsky oprávněnou vládu vykonávají lidé pouze jako obraz Boha. V této souvislosti to znamená: jako celí lidé, jako sobě rovní lidé a v lidském společenství, ne na úkor štěpení osoby na ducha a tělo, ne na úkor štěpení lidí na vládc

289) Srov. J. Moltmann: *Bůh ve stvoření*, s. 176. Rád bych zde doplnil, že určitá skupina exegetů a teologů zdůrazňuje, že se v biblické zprávě o stvoření a o člověku jako obrazu Božím jedná především o Boha a jeho jednání, nikoli o „popis člověka“: „Nejde zde o to, co je člověk, ale co dělá Bůh, když tvoří člověka. Celá věta o stvoření člověka chce říci, že Bůh stvořil člověka tak, aby mohl k Bohu mluvit a mohl slyšet jeho slova. [...] Člověk je Božím obrazem jen v Boží blízkosti.“ – V. Žák, *Na počátku: Výklad knihy Genesis*, Praha 1990, s. 30. Vladislav Žák shrnuje v tomto bodě teologické pojetí Karla Bartha (srov. K. Barth: *Kirchliche Dogmatik III/1*, Zürich 1993). Přesto se domnívám, že tato „teocentrická perspektiva“, kterou je potřebné a korektně vyznamenat, je v žádném případě neruší nebo zásadním způsobem neoslabiluje to, co je uvedeno v textu této práce.

290) E. Schockenhoff: *Naturrecht und Menschenwürde*, s. 239–240.

291) Srov. H. W. Wolff: *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, s. 235.

a podmanené, ne na úkor štěpení lidstva na různé třídy,<sup>292</sup> potažmo ne na úkor štěpení lidí do různých národů. Zároveň je člověk určitým způsobem reprezentantem celého stvoření před Bohem.

Centrální pojmy, které rozvíjejí toto biblické pojetí, jsou tedy zejména: důstojnost (stejná pro všechny lidi), vztahovost (na prvním místě k Bohu), společenství, schopnost racionální reflexe, svoboda a etická dimenze zodpovědnosti (zodpovědnost za stvoření v nejšířším slova smyslu).<sup>293</sup>

Pro nás je v tomto ohledu obzvláště důležité to, že *každý člověk* je stvořen k Božímu obrazu a obdařen zvláštní důstojností, a to bez ohledu na hranice mezi lidmi a příslušnost k určitému národu. Všichni lidé bez rozdílu jsou v této perspektivě povoláni k důstojnému životu, který má svůj původ v nezrušitelném Božím vztahu lásky vůči každému člověku. Zároveň je každý povolán k tomu, aby se jako „reprezentant Boha“ a „pastýř stvoření“ nasadil v pomoci a službě pro druhého, zvláště pro toho, kdo je chudý a slabý. V biblickém pojetí jsou všichni lidé povoláni k tomu nést zodpovědnost za druhé a pomáhat si navzájem při nošení svých břemen a těžkostí (srov. Ga 6,2).

Biblický pohled na člověka se odehrává v napětí paradoxů: každý člověk má svoji neodnímatelnou důstojnost vyvěrající z Boží lásky vůči němu (statický prvek, „dar Boží“), ale zároveň je povolán k tomu, aby v sobě rozvíjel Boží obraz k plnému zobrazení tohoto milujícího Boha a k účinnému svědectví o jeho lásce (dynamický prvek). Biblický pojem „člověka jako Božího obrazu“ implikuje řadu výkladů – může být chápán jako danost (důstojnost na základě vlastnosti, které člověku vtiskl Bůh), jako funkce a úkol (člověk má být reprezentantem Hospodina a pastýřem stvoření), jako důsledek vztahovosti (t. na základě vztahu Boha k člověku – Bůh je garantem lidské důstojnosti; 2. na základě vztahu s Kristem-pravým obrazem Boha – následování Ježíše). Je žádoucí neopomíjet žádný z těchto aspektů biblické antropologie, nýbrž interpretovat je ve vzájemné souvislosti a komplementaritě.

Právě důstojnost osoby, vycházející ze stvoření všech lidí k obrazu Božímu, by měla být základním východiskem pro debatu o imigraci, imigrační

292) J. Moltmann: *Bůh ve stvoření*, s. 178.

293) Srov. R. Marx - H. Wulsdorf: *Christliche Sozialethik*, s. 71-74. Srov. K.-H. Menke: *Mensch*. 2. *Systematisch-theologisch*, in: C. W. Hunold (ed.): *Lexikon der christlichen Ethik II*, s. 1158. Menke uvádí širší seznam, vycházející z Rahnerem formulovaných transcendentálních odůvodnění (předpokladů) lidské existence před Bohem: stvořenost, dějinnost, stvoření k Božímu obrazu, personalita, duchovnost, svoboda, tělesnost, socialita, pohlabnost.

politice a přijímání cizinců. Imigrace by měla být reflektována z hlediska lidské důstojnosti a lidských práv. Proto by imigrační politika neměla být formulována pouze na základě pragmatických kritérií národní bezpečnosti, kulturní identity a ekonomického dopadu na přijímající země, jakkoli jsou uvedena kritéria pro eticky zodpovědné uváření imigračních politik důležitá.<sup>294</sup> Musí dbát na lidská práva imigrantů, usazujících se cizinců i občanů přijímajících společností. Právě v napětí mezi zaručováním lidských práv imigrantů a lidských práv občanů přijímající země se odehrává formulování kritérií pro imigrační politiku.<sup>295</sup> Jde o to, aby imigrační politika byla vždy politikou založenou na vědomí, že má přímý dopad na životy jednotlivých lidí – aby nebyla pouze politikou migrace, ale politikou týkající se migrantů. Jak podotýká Albert-Peter Rethmann, v imigrační politice nejde o anonymní struktury, nýbrž o konkrétní lidi. Důležitým cílem a výzvou imigrační politiky je (a má být) „orientovat veškeré jednání státu na neodnímatelnou lidskou důstojnost migrantů“.<sup>296</sup>

Proto představuje azylová politika zvláštní oblast imigrační politiky. V tomto případě je státní suverenita v otázkách regulace imigrace omezena a mezinárodní společenství je zavázáno na základě lidskoprávních dohod (jde o Úmluvu o právním postavení uprchlíků z 28. července 1951, tzv. Ženevskou konvenci) poskytnout těmto osobám pomoc a ochranu. V tomto bodě se chápání práva na azyl jako specifického lidského práva určuje ve smyslu subjektivního právního nároku. „Jestliže se člověku upírají v jeho původní zemi na základě (politického) pronásledování základní práva, musí mu jiný stát zajistit ta práva, na která má nárok jako člověk.“<sup>297</sup> Například u politických uprchlíků, kterým jsou v zemi původu upírána základní lidská práva, či imigrantů ze značně chudých regionů

294) Srov. M. D. Carroll R.: *Christians at the Border*, s. 67-69.

295) Výstižně tuto skutečnost shrnuje Wilhelm Korff: Specifikum v problematice přijímání cizinců spočívá v tom, že „obecná práva, vycházející z nároku lidské důstojnosti a tím náležející každému člověku jako člověku, mohou nalézt uplatnění teprve prostřednictvím odpovídajících státních institucí založených na státním právu. Právě ty jsou ale zaměřeny na soudobý stát, který je ve své suverenitě omezen na určité území a je zavázán vlastním společným dobrem. To však znamená, že stát má nejen právo, nýbrž rovněž povinnost řídit příliv cizinců na své výsočné území se sociální odpovědností. Převedení lidskoprávních nároků na nároky politické se odehrává v rámci regionální kompetence státní suverenity.“ – W. Korff: *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München – Zürich 1985, s. 208-209.

296) A.-P. Rethmann: *Asyl und Migration*, s. 291.

297) A.-P. Rethmann: *Kdo patří k nám? Etické aspekty přijetí a integrace přistěhovalců*, Salve 1, 2004, s. 28.

## **Idea člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství (imago Dei/imago Christi)**

### **2.1 Výchozí biblická místa**

„I řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi. Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil“ (Gen 1,26-27); „...V den, kdy Bůh stvořil člověka, učinil jej k podobě Boží. Jako muže a ženu je stvořil, požehnal jim a v den, kdy je stvořil, dal jim jméno Adam (to je člověk)“ (Gen 5,1-2). Tento text najdeme v kněžské, raně poexilní zprávě o stvoření. Dále se jedná o místo „Kdo prolíje krev člověka, toho krev bude člověkem prolita, neboť člověka Bůh učinil, aby byl obrazem Božím“ (Gen 9,6), které se nachází v ustanovování řádu života po potopě.

Nejčastěji uváděnou obsahovou paralelu k výše uvedenému textu představuje žalm osmý (Ž 8):

„Hospodine, Pane náš, jak vznešené je tvoje jméno po vsí zemi!  
Svou velebnost vyvýšil jsi nad nebesa.  
Ústy nemluvnat a kojenců jsi vybudoval mocný val proti svým protivníkům  
a zastavil nepřitele planoucího pomstou.  
Vidím tvá nebesa, dílo tvých prstů,  
měsíc a hvězdy, jež jsi tam upevnil:  
Co je člověk, že na něho pamatuješ,  
syn člověka, že se ho ujímáš?  
Jen maličko jsi ho omezil, že není roven Bohu,  
korunuješ ho slávou a důstojností.  
Svěřuješ mu vládu nad dílem svých rukou,  
všechno pod nohy mu kladeš:  
všechno brav a skot a také polní zvířata a ptactvo nebeské a mořské ryby,  
i netvora, který se prohání po mořských stezkách.  
Hospodine, Pane náš,  
jak vznešené je tvoje jméno po vsí zemi!“

### **2.2 Zásadní význam, určení a tajemství člověka.**

#### **Důsledky pro étos**

Biblická idea člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství, jak ji najdeme v textech První smlouvy, pochází tedy z hebrejského kánonu, proto se budeme na výklad takového pojetí člověka ptát nejprve autora ze židovské tradice, jenž nám tím zároveň osvětlí i jeden důležitý aspekt příspěvku židovských pramenů k projektu Světový étos a ukáže důležité základní vzorce biblického étosu:<sup>59</sup>

Dle knihy Genesis jako dějin člověka předchází – na rozdíl od ostatního stvořitelského aktu – stvoření člověka vyjevení záměru, že Hospodin Bůh zná člověka už před jeho stvořením. Tzn., že „bytí člověka má kořeny v tom, že ho Hospodin Bůh zná. Jen u stvoření člověka se otevírá pohled do Božích myšlenek, do smyslu, který vládne za tímto tajemstvím“.

Ideu člověka stvořeného podle obrazu (*celem*) a podobenství (*demut*) Boha považuje židovská tradice za zásadní výpověď a nehlubší pravdu o významu, tajemství a určení člověka a jeho existence. Tato idea vystihuje takové pojetí člověka jen ve světle pojetí Boha jako stvořitele, jenž představuje nevyšší spravedlnost a milosrdenství, je pánem nad přírodou a dějinami, které transcenduje. Člověk má účast na božském způsobu bytí (života).

Dále se text ptá, na kterou otázku dává tato idea odpověď, tzn. která otázka předchází této ideji. Je to otázka po člověku, po tom, co a kdo je člověk (na rozdíl od Babyloná, a hlavně Egypta, kde mělo téma smrt centrální místo v náboženském myšlení). Hlavním zájmem je, jak může člověk sebe a svůj život posvětit. Proto taky neznamená idea obrazu a podobenství nesmrtelnost člověka, a už vůbec ne jen jeho duše.

Člověk je zde člověkem hlavně prostřednictvím toho, co má společného s Hospodinem Bohem. Je jako celý člověk partnerem Boha. Idea obrazu a podobenství a na ní vystavěná důstojnost člověka není a nesmí být vázána na nějaké vlastnosti, atributy, ctnosti, zvláštní obdarování či úspěchy, ale je spojena s jeho celým bytím. Rozvíjejí to slova, že obrazem a podobenstvím je „obě, tělo i duše, moudrý i poštilce, svatý i hříšník, člověk v radosti i bolesti, ve své pocitovosti a čestnosti i zlomyslnosti. Obraz není v člověku, obraz je člověk“. Důsledkem je porozumění přikázání lásky, které zní dle Lv 19,18 „budeš milovat svého bližního jako sebe

<sup>59</sup> Srov. Heschel J. Abraham: Der Mensch – ein heiliges Bild. In: Hans Küng / Walter Homolka: Weltheos aus den Quellen des Judentums. Teil 2, 1. Der Wert des Menschen: Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden, Freiburg im Br.: Herder, 2008, s. 57-66.



samého. Já jsem Hospodin“; a jeho odůvodnění: „kdo miluje obraz Boha, ten miluje to, co miluje Bůh, ten má podíl na Boží lásce. Tato láska je bezpodmínečná a nedbá na zásluhu a vyznamenání člověka“. Proto dle tohoto pojetí není láska k bližnímu odpovědí na nějaké tělesné, duševní či mravní hodnoty člověka. Příkázání lásky vyzývá naopak k tomu milovat nejen moudré a ctnostné, nýbrž i zlé a neinteligentní. Dokonce i zločinec je zařazen mezi bližní. Láska zde není omezena na ty, kdo jsou hodnotní, ani závislá na skutečnosti, zda je člověk schopen vzbudit pocity štěstí nebo obdiv. Takový přístup výběru by totiž vedl k vyloučení ostatních.

Odůvodnění lásky k bližnímu i k sobě ilustrují slova rabiho Akiby: „Nejvyšší zásadou Tóry je příkázání miluj svého bližního jako sebe sama. Nesmíš proto říkat, že když mě (můj bližní) zlostil (zesměšnil), mohu taky zesměšňovat; protože jsem byl ponížěn, mohu taky ponižovat.“ A rabi Tahuma dodává: „Když bys to tak dělal, uvaž, koho zesměšníš, neboť Bůh ho stvořil podle svého obrazu.“

Boží láska je darem jeho lidu, ne zásluhou tohoto lidu (srov. Oz 11,1-2; 14,5; Dt 7,7-8).

Pojem obraz Boha je v bibli mimo knihu Genesis jen zřídka. Užít je v souvislosti s připomínkou toho, že vše na zemi bylo učiněno pod vládu člověka, a sice s výjimkou lidského života; a že i tělo člověka je obdařeno božskou důstojností. Idea obrazu a podobenství Boha je využita při odůvodnění vraždy jako zločinu: „A krev, která vás oživuje, budu vyhledávat. Budu za ni volat k odpovědnosti každé zvíře i člověka; za život člověka budu volat k odpovědnosti každého jeho bratra. Kdo prolíje krev člověka, toho krev bude člověkem prolita, neboť člověka Bůh učinil, aby byl obrazem Božím“ (Gen 9,5-6).

Proto se zdůrazňuje velká úcta ke každému člověku. A tedy vzájemná úcta. Lidský život je cenný pro Boha. Každý jediný člověk je drahocenný. Tato myšlenka se přibližuje přirovnáním, že zkazit či zmařit jediný lidský život je stejné, jako přivést ke zkáze celý svět. A naopak, kdo zachrání jediného člověka, jako by zachránil celý svět. Takové myšlení slouží jako pozadí slavnostního nabádání svědků, aby nezpůsobili svým křivým svědectvím smrt nevinného. Souvisí s tím i zdůraznění zákazu, že nikdo nesmí být obětován kvůli tomu, aby se zachránili druzí. Je přiložen příklad skupiny žen, jimž pachatel řekne, aby mu dali jednu z nich, a ostatní že nechá na pokoji. Přístup představovaného židovského výkladu připomene, že mohou být všechny znásilněny, ale ony nesmí zradit a obětovat ani jednu.

Tato transcendentní důstojnost člověka znamená nezadatelná (nezcizitelná) práva i obrovskou zodpovědnost. Máme zde tak dar i úkol. Vědomí božské důstojnosti má proto určovat i vztah člověka k sobě samému jako celku. Poukazuje se na možné vyjádření židovské zbožnosti pomocí nejvyššího imperativu: „Zacházej (jednej) se sebou jako s obrazem a podobenstvím Boha!“ Je připojeno povysvětlení, že jen ve světle tohoto imperativu je možno rozumět příkázání: „Budte svatí, neboť já Hospodin, váš Bůh, jsem svatý“ (Lv 19,2). Vyvozuje se závěr, že svatost jako podstatný atribut Boha se může stávat vlastností člověka; to, co je lidské, se může stávat svatým.

### 2.3 Zodpovědné zpřítomňování a spravování

Z hebrejských pojmů *celem* a *demut* a jejich českých překladů *obraz* (*taky socha, plastika*) a *podobenství* není hned zřejmé, co je obsahem a jaký že obraz a podobenství se myslí. Biblický autor jako citlivý a vnímavý pro dění i mimo své společenství využil těchto pojmů, které byly známy v mimobiblickém prostředí, kde měly svůj obsah a byly s nimi spojeny určité představy. Biblický autor je vezme, začlení do své víry v Hospodina a přeznačí při vyznání toho, co a kdo je pro něho člověk. Proto se seznámíme s původním významem těchto slov, aby nám byla patrna i změna, které se člověku dostane v biblickém podání.

Metafora sochy Boha byla přijata ze staroorientální teologie království. V Egyptě a Asýrii byl král sochou, a proto mocným a činným reprezentantem božstva. Proto dávají bibliční exegeté ve znění ideje člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství přednost výrazu *bet essentiae* (jako obraz / k obrazu) před výrazem *bet normae* (podle obrazu) a připomínají, že se nemyslí kultovní socha.<sup>60</sup>

V egyptské tradici byl král a jeho úřad určován od 3. tisíciletí jako bůh Horus v paláci, dále jako syn boha či bohyně, zejména syn boha Re, a přibližně od roku 1780 do doby Ptolemaiovců jako obraz, socha boha, především nejvyššího boha říše. Nejmladší metafora znamená funkci krále reprezentovat boha a jako jeho reprezentant udržovat a chránit božský řád světa. Král jako socha říšského boha reprezentuje účinně před kosmem právní a záchrannou moc božstva, podobně jako

<sup>60</sup> Srov. Groß Walter: Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, in: Baldermann Ingo, Ernst Dassmann, Otmár Fuchs a kol.: Menschenwürde. Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh), Band 15 (2000), 11-13.

reprezentovala socha úřadujícího faraóna na hranicích říše ochrannou moc před cizími národy. Král je tak označován jako konkrétní obraz boha, pokud vykonává vládu, a jako podoba boha, pokud se srovnává určitá jeho vlastnost či jednání s vlastností či jednáním božstva. Jde tedy celkově o mocnou reprezentaci říšského boha, jež se realizuje prostřednictvím radostně uplatňované vlády, která udržuje a hájí řád kosmu, který chce bůh.<sup>61</sup>

V asyrské tradici se král ve smyslu královské ideologie označuje právě jako socha boha, a to ve výpovědi o stvoření, jež se zaměřuje jen na krále během jeho doby vládnutí. Babylonský text z poloviny 1. tisíciletí pak popisuje dvojí akt stvoření: nejprve je stvořen „normální“ člověk, aby ulevil božstvu v těžké práci, a teprve potom je stvořen královský člověk, jenž je božstvem vybaven insigniemi a plnou mocí královské vlády. U novobabylonského rozlišení stvoření královského člověka vůči člověku „normálnímu“ metafora sochy boha není.<sup>62</sup>

Sochy bohů a kultické obrazy byly také považovány za obrazy boha a potud byly způsobem zjevení a médiem božské moci na zemi.<sup>63</sup> Zde použitý hebrejský pojem pro obraz je možno chápat jako plastickou nebo reliéfní sochu nebo figurku, která je určena k reprezentaci moci. A paralelně použitý pojem podoba označuje podobný charakter toho, co je zobrazeno, se svým vzorem.<sup>64</sup>

Jestliže se králové chápali jako reprezentační obrazy boha na zemi, nárokovali si tak účast na moci božstev, která je chránila a žehnala jim. Toto chápání bylo pak v Izraeli a Judsku demokratizováno tím, že se každý člověk směl a musel chápat jako reprezentační obraz Boha na zemi, participoval na Boží moci, směl si nárokovat svá práva a zároveň byl zavázán k vnímání královské zodpovědnosti vůči bližním a ostatnímu stvoření. A to jako člověk ve své celistvosti, tedy s konkrétním tělem, který takto symbolicky, svátostně zpřítomňuje Boha.<sup>65</sup> Lidé jako živé obrazy tedy podle biblických textů přejímají zmíněnou funkci soch, prostřednictvím těchto lidí chce Bůh stvořitel jako Bůh života sdělovat ve světě svou nejnvtířnější

<sup>61</sup> Srov. tamtéž, s. 13-14, 17.

<sup>62</sup> Srov. Groß Walter: op. cit., s. 15-17.

<sup>63</sup> Srov. Katholisches Bibelwerk e.V. und Barbara D. Leicht (Hrsg.): op. cit., s. 41.

<sup>64</sup> Srov. Schroer Silvia / Thomas Staubli: Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, s. 3.

<sup>65</sup> Srov. tamtéž, s. 4.

podstatu a jako takový dále působit.<sup>66</sup> Vzhledem k tomu, že i Adam plodí svého syna jako svůj obraz (srov. Gen 5,1-3), vyjadřuje proto obraz a podobenství Boží také přibuzenství člověka s Bohem a odtud skutečnost, že má člověk jako syn a dcera Boží spravovat tento svět jako svůj rodný dům.<sup>67</sup>

Královská kvalita se pak v biblických textech připisuje celému lidstvu, a tím se podpořila univerzalizace metafora královské sochy. Metafora sochy zde znamená funkci mocného reprezentanta Boha jako jeho obraz, který je mu podobný. Metafora královského pastýře ukazuje na úkol člověka chránit dům života v celku a celkově umožňovat život živým tvorům a rostlinstvu.<sup>68</sup> Vyjdeme-li z poznatků z mimobiblického prostředí, kde umístěná socha panovníka na hranice říše příchodím dávala jasně najevo, kdo v této zemi vládne, můžeme z použití výrazu *celem* (obraz, socha) z biblického podání vyvodit, že samotná existence člověka vlastně vymezuje území či prostředí, které patří Bohu, resp. kde vše tomuto Bohu stvořiteli patří a On zde vládne.<sup>69</sup>

## 2.4 Bezprostřední vztah, univerzalizace a rovnost

Kromě toho, že je člověk jako i ostatní stvoření stvořen Stvořitelem, jemuž tedy vděčí za celou svou existenci, je pomocí této ideje vykreslen jedinečný vztah člověka ke svému Bohu.<sup>70</sup> Ještě před tím je lépe připomenout Boží vztah k člověku jako předpoklad sebeporozumění člověka, protože se pojem obrazu a podobenství objevuje nejprve ve slovech vlastního Božího projednání a rozhodnutí.<sup>71</sup> Vyjádření „*Učiňme člověka v našem obrazu*“ vyjadřuje prostor, v němž nebo z něhož člověk vzniká (*celem*=obraz, socha - *cel*=stín). Bůh vrhá na zemi stín, z něhož a v němž pak tvoří člověka. Člověk je vystižen jako „*stín, který vrhá Bůh*“. „Osobní rozhodnutí a zvláštní tvůrčí akt Boží, jak je popisuje kniha Genesis pomocí výrazů „*učiňme člověka*“, „*k našemu obrazu*“ či „*v našem obraze*“ či také „*ve stínu*“, tedy v Boží blízkosti

<sup>66</sup> Srov. Katholisches Bibelwerk e.V. und Barbara D. Leicht (Hrsg.): op. cit., s. 41-42.

<sup>67</sup> Srov. tamtéž, s. 42.

<sup>68</sup> Srov. tamtéž, s. 19-22.

<sup>69</sup> Srov. Beneš Jiří / Petr Vařada: Pradějiny, Praha: Kalich, 2010, s. 50.

<sup>70</sup> Srov. Marx Reinhard / Helge Wulsdorf: op. cit., s. 70.

<sup>71</sup> Srov. Wolff Hans-Walter: Anthropologie des Alten Testaments, 7. Aufl., in neuer Ausstattung, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2002, s. 233; Gen 1,26.

kosti, označuje postavení člověka, v němž je člověk člověkem, člověk k obrazu Božímu pak znamená postoj naslouchající, zastupující bytosti před Bohem, vztah člověka stvořeného k podobnosti Božímu, ke svému původci, jako vztah já-Ty.<sup>72</sup>

Člověk tak vděčí za své stvořené lidské bytí pouze stvořitelskému oslovení. Jeho stvořené bytí tedy není výsledkem rozhodnutí vlastní svobody a uděleného povolení od druhých. Vstupuje do bytí jako povoláný Bohem a trvání tohoto stvořitelského povolání ho udržuje v jeho existenci. Bůh volá člověka k bezprostřednímu vztahu, který člověka činí protějškem božského Ty a konstituuje jej v jeho lidském bytí osoby.<sup>73</sup>

Plurál použitý v osobním rozhodnutí Stvořitele „*učíňme člověka*“ vyjadřuje slavnostní formu a člověka jako jedince i lidstvo jako celek.<sup>74</sup> Vyjádřený Boží záměr „*učíňme člověka*“ („*let us make a human*“) evokuje jazyk božského zasedání či shromáždění, jak se objevuje v literatuře starobylého Blízkého východu, podle níž bohové rozhodli o osudu lidstva. Zde činí rozhodnutí pouze Hospodin. Původ člověka je ze strany Hospodina vystižen, jak jsme výše představili, jako „*in our image, according to our likeness – v našem obrazu, podle naší podoby*“. Král se často označoval jako obraz božstva a byla mu svěřena boží autorita, byl tedy bohem právně zaručen. A tento královský jazyk je zde v biblickém textu použit pro každého člověka.<sup>75</sup>

Jedná se o velký rozdíl ve srovnání s mimobiblickým prostředím. Je tím založena nejhlubší rovnost všech lidí. Vyslovená idea má také univerzální charakter, tzn. je vztahena na každého člověka jako člověka. Nemluví se zde např. jen o Židech, křesťanech.

<sup>72</sup> Srov. Novotný Adolf: Biblický slovník, Praha: Edice Kalich, 1956, 107; Léon X. Dufour: Slovník biblické teologie, Praha: Academia, 1981, s. 68-70, 286-287; Beneš Jiří, Pert Vaďura: Pradějiny, s. 50.

<sup>73</sup> Srov. Schockenhoff Eberhard: Narurrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, s. 238-239.

<sup>74</sup> Srov. Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium. Připravila starozákonní překladatelská komise, Praha: Česká biblická společnost, 1991, 24-25.

<sup>75</sup> Srov. Brown Raymond E., S.S., Fitzmyer Joseph A., S.J., Murphy Roland E., O.Carm. (Ed.): The New Jerome Biblical Commentary, London: Cassel Publishers Limited, 1991, 11; v němčině zní podle Neue Jerusalem Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel, Freiburg im Breisgau: Herder, 2000, 15 uvedené anglické výrazy takto: „Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich“.

Ze strany Boha stvořitele toto rozhodnutí a tento vztah věrně trvá. To se nevylučuje se zkušeností, že ze strany člověka na základě konstitutivní důležitosti vztahu mezi ním a Bohem platí, že je obrazem a podobností natolik, nakolik „*si tento Boží vztah k sobě uvědomuje a je schopen ho předávat ve vztazích k ostatnímu stvoření*“.<sup>76</sup> Zde se od daru dostáváme k etické výzvě či zodpovědnosti vnímat, uvědomovat si a naplňovat.

## 2.5 Plné lidství a jeho praxe

V pozadí použití motivu člověka jako obrazu a podobnosti Božího je představa dobrého pastýře a krále, jenž se stará o to, aby byla země životním prostorem pro všechny, jak to dokládá historický poznatek, že byl král v Egyptě považován za obraz boha, když chránil jako místodržitel boha oázu Nilu proti tomu, aby se nezměnila ve step, a proti vnějšímu a vnitřnímu nepříteli. Biblický text rozšiřuje tuto královskou funkci bez rozdílu na všechny lidi.<sup>77</sup> Protože člověk sám stojí v bezprostředním vztahu ke svému původci, není odkázán na obrazy bohů, ale je povolán, aby se stal ztělesněním a plným vyjádřením pravdy, lásky, moci a slávy svého stvořitele.<sup>78</sup>

Vztah obdoby je tak možno nejprve spatřovat v tom, že člověk naslouchá a odpovídá Božímu oslovení. Dále v tom, že je člověk určen k tomu, aby zacházel s ostatním stvořením jako jeho zodpovědný zmocněnec a správce, ne svévolně, protože jeho právo a povinnost vládnout jsou zobrazující. Výraz podobnosti chce zdůraznit blízkost, důvěrný a přátelský vztah a příbuznost, ale také poukázat na rozdílnost, což se má projevat při vztahu člověka k ostatnímu stvoření, zejména pak k dalším lidem.<sup>79</sup>

Vládnutí člověka ve světě nesmí proto ohrožovat člověka a ovládnutí člověka člověkem falšuje obraz Boží.<sup>80</sup> Člověk je tedy obraz Boží ve vnímání svého úkolu, aby vládl v tomto světě, ovšem ne jako absolutistický vládce oddělený od svého stvořitele, protože člověk není měřítkem všech věcí, je tu Bohem daný řád ve prospěch člověka a celého stvoření, který vylučuje násilnické a vykořisťující lidské vlády.

<sup>76</sup> Beneš Jiří, Pert Vaďura: Pradějiny, s. 50.

<sup>77</sup> Srov. Katholisches Bibelwerk e.V. und Barbara D. Leicht (Hrsg.): op. cit., s. 41.

<sup>78</sup> Srov. Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON, s. 25.

<sup>79</sup> Srov. Wolff Hans-Walter, s. 234-236.

<sup>80</sup> Srov. Wolff Hans-Walter, s. 241.



nutí.<sup>81</sup> Bůh je totiž ve své moci nezpodobitelný, ale chce ji sdělovat a zveřejňovat v člověku a prostřednictvím lidí a chránit je před nebezpečím zbožšťování a demonizování toho, co je stvořené. Naopak je člověk kvůli sobě samému vyzván, aby se jako svobodný podřídil Hospodinu.<sup>82</sup>

Vyjadřuje se tak vztah blízkosti i odlišnosti, vztah dětské závislosti, přičemž je člověk povolán a určen být Boží dcerou a synem. Člověk tedy není a nesmí být otrokem. Je poznamenán Božím dotykem a přijat Bohem za vlastního, a to jako bytost, jako nedílný celek, tedy neštěpený na různé složky. Hospodin chce prostřednictvím něho projevat svou pravdu a lásku, sdělovat v určení a poslání člověka sebe sama, svou vůli i moc. Člověk tak může dosáhnout své plnosti jen ve vztahu ke svému původci, člověka činí člověkem společenství s Hospodinem. Biblisté nás upozorní také na jazykovou příbuznost hebrejských slov *Adam* (člověk, obecné označení druhu) a *adama* (země). Stejně souhlásky (1. os.) vyjadřují sloveso „podobám se“, které má svůj odraz ve tvaru *demut* (podobenství) v ideji *imago Dei*. Na základě takového jazykového rozboru dojde znalec hebrejštiny a biblista k výroku, že „člověk je stvořen, aby se podobal Bohu, či je stvořen podle podoby Boží“ a vyvodí závěr, že v tomto spočívá „podstata lidství“: „člověk je stvořen Bohem a Bohu se podobá. Pokud tuto svou danost naplňuje, je adam skutečně člověkem; v opačném případě zůstává pouze živočichem“.<sup>83</sup>

Člověk žije jako protějšek Boha a tato konstitutivní skutečnost se týká všech rozměrů jeho existence, jeho pomíjivosti, konečnosti, potřebnosti, zranitelnosti i smrtelnosti. Fakt, že je lidská osoba obrazem a podobenstvím Božím, neznamená, že se jedná o nějakou zvláštní vlastnost či vlastnost jako duchovnost a záměrnou schopnost, která by jej odlišovala od ostatního stvoření a byla přidána ještě navíc k jeho stvořenému vlastnímu bytí, ale spočívá jako celek stvořeného života v nosném vztahu k stvořiteli, který umožňuje rozvoj tohoto života a překonává, transcenduje jeho empirické znaky.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Srov. Katholisches Bibelwerk e.V. und Barbara D. Leicht (Hrsg.): Grundkurs Bibel. Altes Testament. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen, Band 2, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2003, s. 41.

<sup>82</sup> Srov. Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON, s. 25.

<sup>83</sup> Beneš Jiří / Petr Vařura: Pradějiny, s. 49; Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON, s. 25.

<sup>84</sup> Srov. Schockenhoff Eberhard: Narurrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, s. 238-239.

V Tenaku znamená obraz něco jako dvojníka toho, koho ztělesňuje, člověk má Boha jako svůj protějšek a zároveň je reálnou, viditelnou přítomností Boha. Celý člověk a všichni lidé jsou ve svém celistvém a nedělitelném lidském bytí epifanií (sebesdělením, zjevením) Boha. V člověku je tak bezprostředně přítomno to, co je božské, proto nemůže člověk učinit člověka pouhým prostředkem pro sebe nebo pro své určité cíle, protože každý člověk má v sobě své určení, totiž, aby byl Božím obrazem a podobenstvím. Pomocí porozumění člověku jako obrazu a podobenství Božímu byla také zdůvodněna nedotknutelnost lidského života a ten, kdo by se tímto způsobem provinil, porušuje práva samotného Boha.<sup>85</sup>

K vyznávajícímu a žitému zaslíbení o člověku jako obrazu a podobenství Boha patří pak i svědectví zasazovat se za důstojnost člověka v různých oblastech. Tam, kde ti, jejichž lidská důstojnost je porušena, znovu nabývají své důstojnosti v určitém způsobu života a zacházení. Tam, kde se tato důstojnost chrání, je možno poznávat něco o lidském bytí, jež se zaslubuje v pojmu člověka jako obrazu a podobenství Boha, a objeovat, kým je člověk v očích Boha.<sup>86</sup> Nemusíme připomínat, jakou roli hraje v různých etických úvahách pojetí, které spatřuje v každé lidské bytosti její bezpodmínečnou mravní hodnotu.

Určení být *imago Dei* pro bližní znamená podle staroorientálního porozumění také královskou spravedlnost a ochranu slabých, vnímání odpovědnosti za druhé. Královský pár má zrcadlit bližním obraz a podobenství Boží ve spravedlnosti a milosrdenství a vnímat tak jejich životní zájmy, a to uprostřed sebezáchovy a prosazování vlastních zájmů. Tento duchovně etický potenciál ideje člověka stvořeného k obrazu a podobenství Boha je pak možno přeložit do nenáboženských kontextů.<sup>87</sup> Proto židokřesťanská tradice spatřuje v lidskoprávním principu lidské důstojnosti nenáboženský výraz biblické ideje. Z toho důvodu je lidská důstojnost důležitým nástrojem argumentace teologické etiky i církevních stanovisek. Idea člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství představuje určité jiskry či impulzy pro lidsko-právní princip lidské důstojnosti. Lidskoprávnímu, etickému

<sup>85</sup> Srov. Hasenhüttl Gotthold: Glaube ohne Mythos. Band 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2001, s. 161-163.

<sup>86</sup> Srov. Heuser Stefan: Menschenwürde. Eine theologische Erkundung, Ethik im Theologischen Diskurs, Band 8, Münster: LIT Verlag, 2004, s. 259-260.

<sup>87</sup> Srov. Welker Michael: Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: Menschenwürde. Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh), Band 15 (2000), s. 259-260.

a právnímu principu lidské důstojnosti se věnujeme na jiném místě této publikace.

Královská vláda má také aspekty výkonu moci ohledně potlačování a trestání zločinců, jedná se tak podle staroorientálního vzoru kromě vnitřního řádu a zachování práva o ochranu před nepřáteli.<sup>88</sup>

Člověk je stvořen jako muž a žena a tento závažný a závazný Boží řád poukazuje na jednotu a rovnost obou pohlaví a na skutečnost, že je člověk teprve v této podvojnosti celým člověkem, jenž je schopen naplnit své poslání. Jedná se také o ochranu před nebezpečím zbožšťování mužství nebo ženství.<sup>89</sup> Označení královského člověka a jeho význam se tedy týká každé ženy a každého muže, jak rozvineme více později. Popisuje člověka v jeho vztahu k Bohu a v jeho vztahu k ostatnímu tvorstvu, který vyplývá ze vztahu k Bohu podle stvoření. Takový člověk jako Boží reprezentant je zodpovědný Bohu a vládne jen v rámci podmínek stanovených Bohem a má zodpovědnost za sebe i za další oblasti života. Použitím mocenských prostředků se nemyslí na brutální prosazení vlastních zájmů, ale na zachování řádu stvoření včetně zajištění životního prostoru, možnosti rozvoje a svobody před agresí a smrtelným násilím. Při zkušenostech s násilím a při nějakém životním boji se může člověk zase rozpomínat na to, že byl Bohem původně zamýšlen lepší, pokojnější řád, a tak si uvědomit důstojnost a úkol člověka. Toto určení má také zajistit člověku i přes různá nebezpečí jeho důstojnost a právo na život jako úkol od Boha a ukládá zodpovědnost reprezentovat Boha před veškerým stvořením, zodpovědnost, jež přesahuje jeho vlastní zájmy.<sup>90</sup>

V Gen 5,1 biblický autor navazuje na Gen 1,26-28, tedy na to, co je původní, a konstatuje, že Boží dílo pokračuje, i když je člověk narušen hříchem. Obrat, že „Adam zplodil syna ke své podobě, podle svého obrazu...“ (Gen 5,3), vyjadřuje jeho touhu žít v synovi dál i skutečnost synovy porušenosti.<sup>91</sup>

Podle výše citovaného verše Gen 9,6 je výsadní právo na lidský život vyhrazeno Bohu, který svěčuje část svého soudu a práva člověku, čímž v něm potvrzuje svůj obraz. Současně „chrání před smrtí odlesk svého majestátu i v porušeném obrazu člověka“<sup>92</sup>

<sup>88</sup> Srov. Groß Walter, s. 23.

<sup>89</sup> Srov. Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON, s. 26.

<sup>90</sup> Srov. Groß Walter, s. 32-35.

<sup>91</sup> Srov. Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON, s. 48.

<sup>92</sup> Srov. tamtéž, s. 62.

## 2.6 Postavení a úkol být médiem Hospodinova působení

Centrálním tématem tohoto hymnu (Ž 8; zejména „Co je člověk, že na něho myslíš?“ 8,5a) je zvláštní důstojnost člověka a jeho nesrovnatelné postavení ve stvoření, jak to napovídají královské predikáty důstojnosti, zejména hebrejský predikát (כבוד, tedy *čest / důstojnost, uznání, vážnost / respekt*). Uplatňuje se zde univerzální zaměření zakusitelného Hospodinova působení na této zemi a pro ni a pro životní prostor člověka. Hospodinova stvořitelská moc a moc vládce, jeho vznešenost / svrchovanost / majestát tvoří pozadí výpovědi o člověku.<sup>93</sup>

Jsou zde spojeny Hospodinova perspektiva a antropologická perspektiva: Hospodin se ve svém jednání váže na člověka a skutečnost, že jej zahrnuje do svého působení, určuje úkol a postavení člověka ve světě.<sup>94</sup>

Děti zmíněné ve třetí verši reprezentují obecně v Tenaku tu nejslabší a na druhé nejodkazanejší část společenství lidu, do jehož osudu jsou zahrnuty, aniž by přitom ale mohly samy jednat či se vyslovovat. Jsou ale zahrnuty do vykonávání Boží moci a stávají se podobně jako proroci médiem božsky účinného slova, získávají podíl na Hospodinově moci, protože jejich slovu či výroku náleží síla, která je vlastní Hospodinu. Jedná se o vyznávající chválu proti ohavným řečem a činům a proti popíračům Boha. Jde o slovo, jež uznává Hospodina nebo prosazuje jeho právo, o konstitutivní funkci slova jako mocenského postavení a opory proti nebezpečným nepřítelům. Hospodin tak jedná v potírání nepřátel zprostředkovaně, a sice paradoxně skrze děti, které ztělesňují člověka odkázaného na druhé a člověka, jenž potřebuje pomoc, a přestože jsou samy beze cti a důstojnosti, bez mocenských nároků a slávy, přiděluje se jim královská moc, když skrze ně jedná Hospodin.<sup>95</sup>

Sledujeme tedy, jak se Hospodinova moc prokazuje ve výroku dětí a hraje roli ve vztahu Hospodin-člověk, když vděčí člověk za své postavení ve struktuře stvoření Hospodinově náklonnosti. Od Hospodina dostává královskou důstojnost a čest. Současně se konstatuje, že je z životního světa člověka vyloučeno všechno, co je

<sup>93</sup> Srov. Neumann-Gorsolke Ulrich: „Mit Ehre und Hoheit hast Du ihn gekrönt“ (Ps 8,6b). Alttestamentliche Aspekte zum Thema Menschenwürde. in: Menschenwürde. Jahrbuch für Biblische Theologie, Band 15 (2000), s. 42-43.

<sup>94</sup> Srov. tamtéž, s. 46-49.

<sup>95</sup> Srov. tamtéž, s. 50-51; Výklady ke Starému zákonu. Překlad s výkladem, 9 – Žalmy, Praha: Kalich, 1982, s. 57.

člověku nebezpečné a nepřátelské, což je nezbytným předpokladem pro rozvoj určení člověka v uspořádaném světě.<sup>96</sup>

V dalších verších (5-9) se zaměřuje otázka přímo na člověka, který je vzhledem ke kontrastu s nesmírností nebes nadále představen jako nepatrný a ztracený. Ovšem otázka nezůstává u člověka, ale pohlíží na Hospodinovo jednání s člověkem, takže se vyznává, že zvláštní postavení člověka člověku nenáleží ze sebe sama. Cílem otázky je skutečnost, že Hospodin vstupuje do vztahu s člověkem, myslí na něj a pečuje o něho. To znamená, že nicotnost, malost nebo pomíjivost nejsou cílem tohoto výroku. Užití příslušného slovesa (přeloženého jako *myslet na/ vzpomínat/ zamýšlet/ pamatovat na*) znamená, že Hospodin (ú)činně přistupuje k člověku, zabývá se jím, a obsahem tohoto přístupu je požehnání a spása. Tento pozitivní zájem dokumentuje i výraz péče o člověka, jemuž lze rozumět jako spásnému, záchrannému, uzdravujícímu obrácení Hospodina k jednotlivému člověku i lidu jako celku, a to ve smyslu pozorně pohlížet, všimát si někoho, dávat na něj pozor, ujímat se někoho.<sup>97</sup>

Hospodin se obrací k člověku, aby se člověk mohl obrátit, tzn. změnit smýšlení, postoje, jednání, uvědomit si, kým je, může a má být on i ti druzí. Takto vykreslený přístup Hospodina k člověku je současně výzvou pro člověka a jeho úkolem, aby jednal stejným stylem vůči lidem a ostatnímu stvoření.

Výraz „jen o něco jsi ho omezil, že není roven Bohu“ (Ž 8,6) odkazuje k božskému zasedání či shromáždění, jak bylo již zmíněno u biblického místa Gen 1,26.<sup>98</sup> Stejnou otázku po člověku si klade i autor žalmu 144: „*Hospodine, co je člověk, že ho bereš na vědomí, co syn člověka, že na něj myslíš?*“ (Ž 144,3) či kniha Jób: „*Co je člověk, že mu přikládáš význam, že se jím zabýváš v srdci, že na něj dohlížíš každého rána a každou chvíli ho zkoušíš?*“ (Jób 7,17-18).

Další predikát *ověčnit, opatřit korunou/ učinit korunou (vrcholem)* znamená trvalý stav. Ten, kdo je zachráněný, oznamuje svou zkušenost spásy, vysvobození

<sup>96</sup> Srov. Neumann-Gorsolke U.: „Mit Ehre und Hoheit hast Du ihn gekrönt“ (Ps 8,6b), s. 51.

<sup>97</sup> Srov. tamtéž, s. 52-53.

<sup>98</sup> Srov. Brown Raymond E., S.S., Fitzmyer Joseph A., S.J., Murphy Roland E., O.Carm. (Ed.), s. 528; německý překlad pro projednávané téma stěžejních veršů 5-6 Žalmu 8 podle Neue Jerusalem Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel zní takto: „*Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst, des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst? Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.*“

života ze zkázy, ověčnění milosrdenstvím a slitováním (srov. Ž 103,4). Věнец či koruna cti, důstojnosti, zmocnění je přijatá a prožita zkušenost záchranu, vysvobození, a tedy odůvodněním nově získaného života, což se vše děje z Boží dobroty a milosrdenství. Zdůrazňuje se tak existenciální vazba lidského života na Hospodina, který je Bohem plnosti a vysvobozeného, uzdraveného života. Kniha Izajáš zmiňuje korunu v této souvislosti: „*Budeš nádhernou korunou v Hospodinově ruce a královským turbanem v dlaních svého Boha*“ (Iz 62,3). Jób ve své bolesti říká, že „*Mou slávu ze mě svlékl a snal korunu z mé hlavy*“ (Jób 19,9); tím se v situaci vykořenění a sociální marginalizace pranýřuje ztráta toho, co činí člověka člověkem. Královský člověk je zde ničen, beze cti a koruny je nahý nic bez důstojnosti a vzhledu, dochází k zásahu do jeho tělesné integrity, a tím lidské identity. Královský motiv na pozadí staroorientálních představ o propůjčení koruny králi Hospodinem ukazují verše žalmu 21: „*Vyšels mu vstříc štědrým požehnáním, na hlavu mu kladeš korunu z ryzího zlata. O život tě prosil; daroval jsi mu jej do nejdělních časů, navěky a navždy. Díky tvému vítězství je velká jeho sláva, obestřel jsi ho velebnou důstojností*“ (Ž 21,4-6).

Vyjadřuje se tím, že Hospodin sděluje své vlastnosti a schopnosti, pověřuje a má úzké spojení se svým člověkem, což vše je potřeba k vydařenému životu jedince i celku. Královský člověk participuje ve svém úřadu na Hospodinově moci a důstojnosti a tak vystupuje podle této důstojnosti jako jeho zástupce s novým statutem osoby. Úkolem takového královského člověka na základě jeho bytí a smyslu je garantovat řád stvoření a právo.<sup>99</sup>

Vztah Boha a člověka je popsán jako „*blízkost v diferencii*“, protože Hospodin určuje místo člověka ve svém stvoření, člověk žije z Boží náklonnosti, je mu svěčena vláda a zodpovědnost. Tato důstojnost člověka má habituální charakter, to znamená, že se jí takto vyznamenáný člověk pro sebe či u druhých nemůže zbavit nebo k ní ve své existenci nepřihlížet, protože tato důstojnost konstituuje jeho bytí a smysl, přičemž se zohledňuje křehkost i možná zdrcenost člověka. Biblický text totiž vzniká v době zápasu o porozumění člověku, které souvisí se situací a zkušeností bezmoci a opuštěnosti Bohem v exilu a po něm, se ztrátou chrámu jako symbolu náboženské identity, a nabízí tak univerzální koncept proti ponížení člověka, protože člověk bez této důstojnosti je „*doslova svlečen ze svého lidského bytí*“. Proto

<sup>99</sup> Srov. Neumann-Gorsolke Ulrich, s. 53-59.



se předkládá zkušenost a pojetí člověka, který má účast na Hospodinově utváření a manifestuje božskou náklonnost, jež konstituuje lidský život.<sup>100</sup>

Tato důstojnost není tak vázaná na kvality či vlastnosti člověka či spolu s dalšími právy vyhrazena jen těm, kteří jsou schopni ji a je požadovat, ale naopak je darovaná, od základu za ni člověk vděčí. Náleží i těm, kteří jsou sociálně slabí, nemocní, zranitelní nebo nějak závislí, čímž se také vyjadřuje rovnost všech lidí. Konstitutivní je také pro takto zmocněného člověka souvislost důstojnosti a odpovídajícího jednání v různých oblastech života. Jedná se tak v tomto žalmu o pozitivně zaměřenou teologickou antropologii, jež konstatuje, že je „důstojnost člověka propůjčena všem Bohem, a proto je pro člověka nedotknutelná“.<sup>101</sup>

Porozumění člověku jako věrnému Božímu obrazu je základním pojmem teologické antropologie a vychází z vnímání člověka v dějinách, jak jej zachycují biblické texty, v nichž výpovědi víry svědčí o člověku, který tím zakouší více o sobě, než může zakusit ze sebe sama. Zakouší se v Božích dějinách, v nichž se prožívá jako ten, kdo je Bohem osloven, jako oslovený stojí před Bohem a může tohoto Boha oslovit.<sup>102</sup>

## 2.7 Způsobilost rozlišovat, rozhodovat a jednat v kontextu dobra a zla

Řecký překlad Gen 1,26-27 vykazuje určité změny: objevuje se předložka podle, slovo ὁμοίωσις znamená učinit podobným, přičemž je hlavním pojmem εἰκών, tedy podle obrazu. Člověk je tedy stvořen podle obrazu Boha a tento výrok se pak interpretuje bez kontextu dalšího tvorstva z perspektivy od člověka k Bohu.<sup>103</sup>

Stvoření člověka popisuje také Sírachovec: „Podle své vůle je vybavil silou, učinil je takové, aby byli jeho vlastními obrazem. Uložil všem tvorům, aby se člověka báli, jemu pak, aby panoval i nad šelmami a ptactvem“ (Sir 17,3-4). Text pak pokračuje těmito verši: „Dal lidem jazyk a oči a uši, schopnost rozhodování a mysl

<sup>100</sup> Srov. tamtéž, s. 60-62.

<sup>101</sup> Srov. tamtéž, s. 62-65.

<sup>102</sup> Srov. Schneider-Flume Gunda: Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, s. 324-325.

<sup>103</sup> Srov. Groß Walter, s. 35-36.

k přemýšlení. Naplnil je chápavostí a rozumností a ukázal jim, co je dobré a co zlé“ (Sir 17,6-7). Hlavním pojmem je opět podle obrazu.<sup>104</sup>

A verše knihy Moudrosti hovoří takto: „Bůh totiž stvořil člověka k neporušitelnosti a učinil ho obrazem vlastní nepomíjivosti“ (Mdr 2,23). Biblický autor zde sice používá hlavní slovo εἰκών, ale současně používá hebrejské předložky *bet essentiae*, tedy stvořil člověka jako obraz Boží, ne podle obrazu. Odkazuje tak směrem k Bohu a člověk jako obraz Boží se chápe jako bytostné vybavení člověka, bytostná obraznost božského vzoru, ne tedy funkčně. Obsahem je Boží věčnost, z níž plyne určení člověka k nepomíjivosti. Člověk je obrazem Boha jen z pohledu věčnosti, když v hebrejském znění reprezentoval Boha jen z pohledu vlády. Obraz věčnosti obsahuje kromě určení člověka i konstituční podobnost Bohu, která předchází veškerému zodpovědnému jednání. Toto εἰκών-theologumenon přijímají pak v Novém zákoně jen pavlovské a deuteropavlovské listy:<sup>105</sup> „Bůh tohoto světa oslepil jejich nevěřící mysl, aby jim nevzešlo světlo evangelia slávy Kristovy, slávy toho, který je obrazem Božím (...) dal poznat světlo své slávy ve tváři Kristově“ (2 Kor 4,4.6b); „On je obraz Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření“ (Kol 1,15); „Které předem vyhlédl, ty také předem určil, aby přijali podobu jeho Syna, tak aby byl prvorozený mezi mnoha bratřími“ (Řím 8,29); „Na odhalené tváři nás všech se zrcadlí slavná zář Páně, a tak jsme proměňováni k jeho obrazu ve stále větší slávě – to vše mocí Ducha Páně“ (2 Kor 3,18); „Neobelhávejte jeden druhého, svlechte se sebe starého člověka i s jeho skutky a oblecte nového, který dochází pravého poznání, když se obnovuje podle obrazu svého Stvořitele. Potom už není Řek a Žid, obřezaný a neobřezaný, barbar, divoch, otrok a svobodný – ale všechno a ve všech je Kristus“ (Kol 3,9-11); „Jako jsme nesli podobu-obraz pozemského, tak ponese-me-nesme i podobu nebeského“ (1 Kor 15,49).

## 2.8 Imago Christi

Nový zákon navazuje při odůvodnění etického požadavku na První smlouvu Bible a její univerzální ideu člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství, jak do-

<sup>104</sup> Ekumenický překlad odkazuje pod písmenem e na širší znění s veršem 5: „Obdrželi od Hospodina do užívání pět činností; jako šestou jim daroval schopnost rozlišovat a jako sedmou slovo vykládající jeho činnosti.“

<sup>105</sup> Srov. Groß Walter, s. 37-38.

kládá např. tato biblická výpověď: „*Lidstvo se pokouší zkrotit každý druh zvířat, ptáků, plazů i mořských tvorů a daří se mu to, ale jazyk žádný člověk zkrotit neumí. Je to nevládnutelné zlo, plné smrtelného jedu. Jím dobrořečíme Pánu a Otci, jím také zlořečíme lidem stvořeným k Boží podobě*“ (Jak 3,7-9).

Zároveň je pro Nový zákon jediným zcela pravým a vrcholným obrazem a podobstvím neviditelného Boha Ježíš Kristus, jak nastínilo výše citované biblické úryvky. Podle prologu Janova evangelia „*Zákon byl vydán skrze Mojžíše, milost a pravda (neskrytost, odhalení a trvalé účinné dynamické Boží působení) však přišla skrze Mesiáše Ježíše*“ (Jan 1,17), jenž vyložil či vylíčil (exegezato) neviditelného Boha, kterého nikdo nikdy neviděl (srov. Jan 1,18), proto můžeme označit Ježíše Krista jako živý nepřekonatelný výklad či interpretaci Boha.<sup>106</sup> Kdo chce poznat osobně živého Boha, může a má se dle křesťanského poselství obrátit na trvale živého, protože vzkříšeného Ježíše Krista a jeho příběh, jak jej zachycují biblická svědectví se svými příběhy. Z druhé strany lze vyznat, že živý a pravý Bůh se skrze Ježíše Krista a jeho příběh vrcholně a jedinečně lidsky vyslovil a dal poznat. Představil tím původní a již obnovenou ideu *imago Dei* a s ní spojené plně zdařilé lidské bytí. Proto je a musí být pro křesťany hlavním měřítkem, principem, zrcadlem či normou pro jejich cestu mravnosti a spirituality právě On a jeho dílo a stálé působení. Skutečné lidství viditelné a zakusitelné v Ježíši Kristu a na Něm je proto také základní orientací pro stálou obnovu a obrácení křesťanů a jejich společenství. Proto se píše o těch, kdo jej přijali a jdou jeho cestou víry v Boha a pojetí člověka, jako o „*novém stvoření*“.

Podle něho může člověk poznat, jak nalezne sebe sama, svou identitu, a sice tím, že se účastní na tomto novém stvoření, že zakouší v tomto smyslu své znovuzrození. Být v Kristu znamená, že se v konkrétním životě uskutečňuje to, co je společné všem lidem, skutečné lidské bytí. Ježíš Kristus je tak obrazem Boha i lidstva, a to obrazem s definitivní platností, naplněním konkrétní lidské existence a cílovým údajem pro všechny lidi, podle něhož se mohou uskutečňovat; lidský život je tak plně smysluplný.<sup>107</sup>

<sup>106</sup> Srov. Die vier Evangelien und die Apostelgeschichte. Übersetzt von Eugen Drewermann, Ostfildern: Patmos, 2011: „*Er ist die Deutung.*“ Srov. „*Všechno je mi dáno od mého Otce a nikdo nezná Syna, jedině Otec, a ani Otec nikdo nezná, jedině Syn a ten, komu by ho Syn chtěl zjevit*“ (Mt 11,27).

<sup>107</sup> Srov. Hasenhiittl Gotthold: Glaube ohne Mythos. Band 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2001, s. 164-165.

Člověk je v důsledku takových zpráv a zkušeností stvořen jako obraz a podobství tohoto jedinečného obrazu a podobství, tj. Ježíše Krista (proto již *imago Christi*), který se má odrážet v jeho životě, postojích, smýšlení, rozhodování a jednání a jemuž se má stále více připodobňovat, resp. nechat se jeho Duchem proměňovat a spolupracovat s tímto proměňováním.

Můžeme tak vyjádřit, že člověk je stvořen podle tohoto nepřekonatelného Božího obrazu a podobství. Je zde vykreslen příběh člověka, jenž žije zcela z toho, že je protějškem Boha. A je zde zároveň Bůh, jenž se přibližuje v obrazu člověka. Člověk, který odpovídá Božím záměrům a přáním, je jeho obrazem a podobstvím, se stal vrcholně a zcela dějinnou skutečností v konkrétní lidské osobě, právě v Ježíši z Nazaretu, v jeho životě, postojích, jednání, utrpení, umírání a vzkříšení z mrtvých. Možná účast každého člověka na božském životě zprostředkovaném Ježíšem Kristem a tím uskutečňování Božího obrazu a podobství je na jedné straně nepomíjivým Božím darem a současně ze strany naplňování člověkem stále neúplná a nedokonaná. Vystihuje to napětí mezi tím, že je člověk stvořen podle obrazu a podobství Boha a že se má zároveň stále více stávat obrazem a podobstvím Boha. Z pohledu úkolu může tedy růst, stagnovat i propadat do regrese. „*V Ježíši Kristu se projevuje skutečná tvář člověka jako v jasně osvětleném obrazu a podobství bez všech znetvoření a zatemňování, která ulpívají na každém obrazu, který si člověk koncipuje sám o sobě, nebo si o něm činí druhí. V Ježíši Kristu nám Bůh staví před oči svůj obraz a podobství, abychom poznali, k jaké důstojnosti jsme povoláni (...) Teprve v Ježíši Kristu jako praobrazu skutečného lidského bytí je zřejmé, co pro člověka znamená život ve svobodě a lásce, spravedlnosti a solidaritě.*“<sup>108</sup>

Ukazuje se, k jaké důstojnosti je každý člověk povolán a že Bůh chce být se svou láskou a přízní v každém člověku a u každého člověka. Pojetí člověka jako obrazu a podoby Boží už tak neodkazuje jen na cíl, k němuž je člověk na cestě, ani jen pověření, jež má naplnit. V Ježíši Kristu lze spatřovat krajní cíl a nejvyšší naplnění lidského života.<sup>109</sup>

Již v realismu biblických textů, v dosavadních dějinách i v současnosti se projevuje skutečnost, že se může obraz a podobství Boží ze strany člověka korum-

<sup>108</sup> Schockenhoff Eberhard: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, s. 189-190.

<sup>109</sup> Srov. Schockenhoff Eberhard: Narurrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2002, s. 245-246.

povat, zvrhnout, pokrýt, když se ztratí střed, když se zapomenou hranice stvořeného života. Když člověk sám sebe dosadí za střed a měřítko, což ničí podle daných svědectví způsobilost člověka mít a utvářet spravedlivé láskyplně vyvážené vztahy.<sup>110</sup>

Vrcholným střetem perverze Božího obrazu a podobenství s věrným obrazem a podobenstvím Boha – a tak s lidskostí a vzorcem pravého lidství – byla likvidace ukřižováním nevinného, čistého sjednocení lidskosti a Boha v Ježíši Kristu. Ztělesnil tak úděl spravedlivého Božího služebníka, jehož „vzezření bylo tak znetvořené, že nebyl podoben člověku (...) jemuž byla odňata důstojnost (...) plný bolestí, zkoušený nemocemi (...) opovržený (...) zařazen mezi svévolníky, ačkoli se nedopustil násilí a v jeho ústech nebylo lsti (...) jenže byl zmučen pro naši nepravost a nevěrnost“ (srov. Iz 52,13-53, 12). Přesto zůstal věrný a byl Bohem plně navždy rehabilitován.

V Ježíši Kristu se přislíbují a objasňují zkušenost povolání a pověření člověka k přikázání lásky, a to včetně její radikální podoby lásky k nepřítelům. V utrpení Ježíše Krista se také ukazuje člověk jako obraz a podobenství Boha v propasti opuštěnosti, hříchu a smrti, což ale zase znamená, že už neexistuje situace a propast lidské existence, v níž by nebylo možno zastihnout a dosáhnout *imago Dei*. A lidskou důstojnost podle takového odůvodnění a interpretace není možno člověku odebrat či její zbavit. Dále je neodebratelnost lidské důstojnosti dle křesťanského pojetí opřena o eschatologicky uskutečněné Boží určení člověka. Opět platí, že i když je způsob lidského života jakkoli znetvořen, deformován a zkreslen a jakkoli ho mohou utvářet deformující a zraňující sociální i tělesně-emoční praktiky, člověk nemůže být zbaven lidské důstojnosti a dané hlubiny své osoby.<sup>111</sup>

Pojem obraz a podobenství Boží znamená i bezpodmínečný prostor ochrany pro každého člověka, opět nezávisle na jeho silách a schopnostech, tedy i pro toho, kdo selhal či se dokonce dopustil zločinu.<sup>112</sup>

Poselství o ospravedlnění skrze víru v Ježíše Krista odůvodňuje zaslíbení a naději, že ten, kdo vynáší poslední soud nad člověkem, není člověk, ale Bůh.<sup>113</sup>

<sup>110</sup> Srov. Schneider-Flume Gunda: Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, s. 329.

<sup>111</sup> Srov. Welker Michael: Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: Menschenwürde. Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh), Band 15 (2000), s. 261-262.

<sup>112</sup> Srov. Schneider-Flume Gunda: Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte, s. 329; Gen 4, 15.

<sup>113</sup> Srov. Heuser Stefan: Menschenwürde. Eine theologische Erkundung, Ethik im Theologischen Diskurs, Band 8, Münster: LIT Verlag, 2004, s. 156.

Bůh se nesetkává ve stylu Ježíše Krista s člověkem ve všeobecných požadavcích na to, co má být, co se vyžaduje, ale přichází k němu také jako slabý, nemocný, poškozovaný, osamocovaný, smutný a umírající. Přichází k těm, kteří touží po spravedlnosti, k chudým, poníženým, zotročeným, i k těm, kteří potřebují být osvobozeni od pocitu vlastní spravedlnosti. Ve svědectví reálné Boží přítomnosti ve spravedlnosti jde o lidskost člověka, která znamená také blízkost těm, kdo jsou ztraceni, o identifikaci s těmi, jejichž důstojnost je porušena. Pro ty, kteří se orientují podle lidské důstojnosti, to znamená sdílet tento přístup poznáný v Ježíši Kristu a milosrdný soud nad důstojností a bídou člověka. Takové konání toho, co je spravedlivé, je pak součástí ekonomie osvobodování, kterou uvedla do pohybu Boží spravedlnost vstupem do tohoto světa. Člověk je totiž v Ježíši Kristu nově stvořen (2 Kor 5, 17).<sup>114</sup>

Bůh, který je vykreslen a dosvědčen v biblických zkušenostech, se staví na stranu těch, jejichž důstojnost je ohrožena či již porušena, jeho láska patří i těm, jejichž život provází nemoc, utrpení a selhání. Nikdo tak před Bohem neztrácí svou důstojnost za žádných okolností. Tato Boží opce pro člověka a zejména pro lidi, jejichž důstojnost je porušena, představuje existenciální základ pro prosazování myšlenky lidské důstojnosti, pro spravedlivé, pečlivé a solidární vzájemné setkávání lidí a pro princip opce pro chudé, tzn. zejména pro ty, kdo jsou zbaveni svých práv.<sup>115</sup>

Toto porozumění vychází i z vybraných následujících biblických míst: „*Utištěným dopomáhá k právu, hladovým chléb dává. Hospodin osvobozuje vězně. Hospodin otevírá oči slepým, Hospodin sehnuté napřimuje, Hospodin miluje spravedlivé. Hospodin ochraňuje ty, kdo jsou bez domova, ujímá se sirotka i vdovy, svévolným však mate cestu*“ (Ž 146,7-9);

„*Človče, bylo ti oznámeno, co je dobré a co od tebe Hospodin žádá: jen to, abys zachovával právo, miloval milosrdenství a pokorně chodil se svým Bohem*“ (Mi 6,8);

a v souvislosti s rozhodujícím soudem lidského života zazní: „*Pojďte, požehnaní mého Otce, ujměte se království, které je vám připraveno od založení světa. Nebot jsem hladověl, a dali jste mi jíst, žíznul jsem, a dali jste mi pít, byl jsem na cestách, a ujali jste se mne, byl jsem nahý, a oblékli jste mě, byl jsem ve vězení, a při-*

<sup>114</sup> Tamtéž, s. 265-267.

<sup>115</sup> Srov. Gruber Hans-Günter: Ethisch denken und handeln. Grundzüge einer Ethik der Sozialen Arbeit, Stuttgart: Lucius 2005, s. 54-55.

šli jste za mnou. Tu mu ti spravedliví odpovědí: Pane, kdy jste mě viděli hladového, a nasytili jste tě, nebo žíznivého, a dali jsme ti pít? Kdy jsme tě viděli jako pocestného, a ujali jsme se tě, nebo nahého, a oblékli jsme tě? Kdy jsme tě viděli nemocného nebo ve vězení, a přišli jsme za tebou? Král odpoví a řekne jim: Amen, pravím vám, cokoliiv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili“ (Mt 25,34-40).

Zde se Ježíš Kristus doslova ztotožňuje s těmi, jejichž základní životní potřeby nejsou nasyceny, s těmi, kdo jsou ztraceni a zranitelní, i s těmi, kdo selhali. Podle přístupu k těmto lidem se ukazuje následování jeho cesty lidskosti prozářené živým Bohem a vydává rozsudek o naplnění lidského života.

Ježíš Kristus je dle křesťanského chápání a zkušenosti určen jako obraz. Boží a obraznost vztažená přímo na Krista se odděluje od prvního stvoření všech lidí. Být obrazem se dynamicky a eschatologicky vyhrazuje křesťanům, a to ve smyslu stávat se tímto obrazem.<sup>116</sup>

Dle křesťanského pojetí je vrcholným Božím obrazem a podobenstvím Ježíš z Nazaretu přijatý jako Kristus. On nepřekonatelně a naprosto věrně naplnil ideu člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství. Každý člověk tím dostává nabídku ze strany stvořitele, podle níž se může orientovat i v naplňování ideje člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství. Může a má se stávat obrazem a podobenstvím Božím podle Ježíše Krista jako plně a čistě ztělesněného obrazu a podobenství Boha. Proto se hovoří o *imago Christi*. Pak rozumíme slovům z křesťanské etiky a mravnosti, která vyznívají ve smyslu „následovat Krista“, „stále více se mu podobat“, „nechat se proměňovat k jeho obrazu“, „žít jako nové stvoření“, „žít jako znovuzrození“. To vše jsou základní východiska a cíle křesťanské mravnosti a stěžejné orientační měřítko křesťanské etiky.

<sup>116</sup> Srov. tamtéž, s. 38.

## Celistvé pojetí člověka

### 3.1 Úvodem

Porozumění člověku jako stvořenému obrazu a podobnosti Božímu a užasně obnovenému a nabídnutému příběhem Ježíše z Nazaretu rozvineme v rámci vztahu člověka k sobě samému a stále aktuální problematice vztahu duše a těla.

Začneme v návaznosti na příklad sexuálního zneužívání dětí, jež je uvedeno v kapitole o lidské sexualitě a o vztazích mezi mužem a ženou, tím, že se v souvislosti s prostitucí dospělých někdy či dokonce často hovoří o tom, že doryčné osoby prodávají své tělo, nebo že zákazníci požadují těla či určité tělesné části žen, mužů či dětí v prostituci. Tomu pak odpovídají některé texty na varovných letáčcích: například ve znění *Tvé tělo patří tobě!* Naopak se někdy označuje sexuální zneužívání dětí či dokonce pojednání o prostituci jako vražda duše.<sup>207</sup>

V prvním případě jakoby se zapomínalo na psychologický rozměr a v druhém zase na tělesný. Ovšem následky sexuálního zneužívání dětí i vykořisťování dětí v prostituci ukazují na tělesné i psychologické následky a následky sociální, mravní i duchovní. Závažnost celkových krátkodobých i dlouhodobých následků se projevuje také v souvislosti se *strategiemi zvládnání*, dokládá ji *posttraumatická stresová porucha* i *disociační posttraumatická amnézie*. Toto vše – spolu ještě s potřebami partnerů druhého ovládat a mít nad ním moc – vede ke zjištění, že se prakticky sexuálního zneužívání dětí i obchodu se ženami do sexuálního průmyslu týkají celé osoby dítěte a žen a že se tak jedná o prodej celého člověka. Toto téma tedy bude souviset s pojetím člověka vzhledem k napětí tělo-duše, a tím i se vztahem člověka k sobě samému. Proto bude nyní představen biblický pohled na věc, který vychází z chápání člověka jako obrazu a podobnosti Božího, jak jsme již předstali.

<sup>207</sup> Srov. např. Bange Dirk: Definitionen und Begriffe. In: Bange Dirk / Kömer, Wilhelm (Hrsg.): Handwörterbuch Sexueller Missbrauch, Göttingen: Hogrefe, 2002, s. 47-48; Engler Andreas: Formen der Misshandlung von Kindern – Definitionen, Häufigkeiten, Erklärungsansätze. In: Egle Ulrich, Tiber, Hoffmann Sven Olaf und Joraschky Peter (Hrsg.): Sexueller Missbrauch, Misshandlung, Vernachlässigung. Erkennung, Therapie und Prävention der Folgen früher Stresserfahrungen, 3. Auflage, Stuttgart: Schattauer, 2005, s. 11-12; Wirtz Ursula: Seelenmord. Inzest und Therapie, Zürich: Kreuz Verlag, 2. Auflage, 1990; Wirtz Ursula: Vražda duše. Incest a jeho terapie, Praha: Portál, 2005.

### 3.2 Základní biblická antropologická gramatika

Český překlad bible uvádí v kontextu Hospodinova stvořitelského díla toto: „I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země, a vdechl mu v chrápní dech života. Tak se stal člověk živým tvorem“ (Gen 2,7). Důležité pro porozumění věci je, jaký hebrejský výraz se v něm nachází. Pojmem živý tvor se překládá slovo *nefeš*, jež se pak také překládá na jiných místech slovem duše. Ovšem na rozdíl od našeho chápání ovlivněného řeckým myšlením, které člověka rozkládá na tělo a duši – člověk pak podle toho má tělo a duši – zde člověk *nefeš* nemá, ale *nefeš* je a jako *nefeš* žije.<sup>208</sup>

Někteří<sup>209</sup> považují vtělení za svorník biblického pojetí světa. K tomu citují zejména text z listu Kolosanům: „...aby dospěli k plnému rozvinutí chápání, které jim dá vniknout do tajemství božího, totiž Krista, v němž jsou skryty všechny poklady moudrosti a poznání“ (Kol 2,2-3) a „...neboť v něm tělesně přebývá celá plnost božství“ (Kol 2,9). Podle něj je celá struktura biblického myšlení přizpůsobena Vtělení; Vtělení ji předpokládá a naopak od samého začátku ztvárňuje. Vtělení implikuje jisté pojetí konkrétní smyslové skutečnosti a dějin a je právě pravým opakem dualismu. Dát totiž v daném člověku „tělesně přebývat celé plnosti božství“, znamená spojovat oba póly, které řecký dualismus odděloval, dvě protikladné skutečnosti, které jsou si nekonečně vzdáleny: smyslovou skutečnost a skutečnost srozumitelnou. Z platónského hlediska je vtělení upadnutím do těla, *ensōmatōsis*. Dualismus staví tak i tělo a duši proti sobě. V biblickém pohledu, který nezná dualitu těla a duše, není vtělení upadnutím do těla. To, co se v bibli nazývá *tělem*, se nekryje s tím, čemu tak říká Platon, Plotin a po nich Descartes. Odtud je možno pak přikročit k porozumění onomu „*ho logos sarx egeneto*“. Slovo se stalo *tělem*“ (Jan 1,14). Podle Tresmontanta se tedy biblická antropologie vyznačuje dvěma významnými rysy:<sup>210</sup> chybí zde dualismus těla a duše, což má samozřejmě závažné důsledky, a setkáváme se zde se zcela novou dimenzí – s biblickým pojmem ducha, *ruach*, který se pak v Septuagintě překládá slovem *pneuma*, jež se pak objevuje často v Novém zákoně, zejména výrazně u Pavla. Tato nová dimenze uvádí jistou dialektiku, kterou nelze redukovat na platonickou antinomií *duše-tělo*. Dialektiku, jež vládne

<sup>208</sup> Srov. Schockenhoff Eberhard: Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2002, s. 242.

<sup>209</sup> Srov. Tresmontant Claude: Bible a antická tradice, Praha: Vyšehrad 1970, s. 78-80.

<sup>210</sup> Srov. tamtéž, s. 81-98.



vztahům mezi člověkem a tou částí v něm, která ho hnuje a povolává k údělu, který by bez ní nemohl předvídat a v nějž by nemohl doufat.

V bibli je tedy člověk chápán vždy celostně a jednotlivé pojmy překládané jako tělo, duše, duch či srdce představují určité aspekty či způsoby jeho života nebo jeho celého.<sup>211</sup> Tyto základní antropologické pojmy či tato antropologická gramatika ohledně člověka označují celého člověka v konkrétní jednotě jeho existence, a to z různých hledisek či aspektů:

### 3.2.1 Básár

Pojem *básár* – překládaný jako tělo – vyjadřuje celého člověka v jeho slabosti, křehkosti, nespolehlivosti, pomíjivosti, chatrnosti, chudobě, náchylnosti k vině a hříchu, v jeho vztahu k lidskému společenství, k rodině. V kontextu příkladů z oblasti sexuality lze konkrétněji zmínit řád pohlavního života a jeho zákaz pohlavního styku s příbuznými (stov. Lv 18,6.12.17; 20,19; 21,2; 25,49), kde se vyskytuje pojem *prokřvené tělo* pro pokrevně, tělesně příbuzného (šeer) na rozdíl od *básár* jako právníckého termínu pro rodinného příbuzného. I *básár* má počítky jako duše či srdce (stov. např. Jb 14,22; Ž 6,3; Jer 23,9);

### 3.2.2 Nefěš

výraz *nefěš*, který se právě překládá jako duše, pak znamená život vázaný na tělo, živé tělo, živou bytost, která k něčemu směřuje a něco potřebuje, tělesnou nebo duševní touhu, člověk proto nemá nefěš, ale je nefěš. Jedná se o živého celistvého člověka. Původně tento výraz znamenal hrtan či hrdlo, dýchání, a tedy sílu člověka k životu. Neexistuje ale dýchání bez dýchacího orgánu, proto ani duše bez těla;

### 3.2.3 Ruach

výraz *ruach* vystihuje opět celého živého člověka s jeho vlastním smýšlením a chřením, jeho vitalitu a vášnivost, člověka s vědomým prožíváním svého já, člověka, jenž je pod Božím vedením ve službě dějinám spásy, je z(plno)mocněným, znamená dynamický vztah mezi Bohem a člověkem, sféru božské moci, v níž člověk žije;

<sup>211</sup> Stov. více Milfarit René: „Tělo a krev“. Biblicko-antropologická studie eucharistického jednání, Praha: Sif, 2005, s. 7-36.

### 3.2.4 Léb(áb)

*Léb(áb)* se překládá nejčastěji jako srdce a znamená rozumného člověka v jeho hluboké dimenzi, jeho nejvnitřnějším jádru, z něhož vychází dobro i zlé myšlenky a činy, v něm dělá člověk osobně a svobodomyšlně ta poslední rozhodnutí. Vyjadřuje jednotu rozumu, emoce a vůle, citový a duchovní postoj člověka<sup>212</sup>, jak si přiblížíme více v kontextu tématu svědomí.

### 3.3 Inkarnační hledisko pro solidární existenci

Biblická antropologie není proto dualistická, ani duchovně-monistická, ani materialistická. Důležité je hledisko inkarnační, kde v inkarnaci přijímá Boží Syn lidské tělo.<sup>213</sup> Toto pojetí se opírá o hymnus apoštola Pavla, který je předáván v listu Filipským (stov. Fil 2,5-11): „*Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nepěl, nýbrž sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí. A v podobě člověka se ponížil, v poslušnosti podstoupil i smrt, a to smrt na kříži*“ (Fil 2,5-8). Můžeme proto konstatovat, že „*víra, která se v těchto větech vyjadřuje, chrání – za prvé – před podceněním lidské tělesnosti: Boží Syn přijal lidské tělo. Současně chrání před redukováním člověka na jeho tělesné funkce: člověk je více než jeho tělo. Tělo je přesto to, co umožňuje člověku existenci ve světě a solidární existenci. Každá antropologie, která by ráda nosila jméno křesťanská, musí směřovat k této základní myšlence. Dualistické myšlení nezapadá do křesťanského obrazu člověka.*“<sup>214</sup> Člověka nelze proto nikdy najít jen jako tělo nebo jen jako duši: „*To, co nazýváme naší niterností, je niternost tělesně konkrétního ducha, vtěleného ducha. A to, co nazýváme zevnějšíkem člověka, je vnějšík právě tohoto vtěleného ducha,*“ proto je každé – i jen sublimní – rozhodnutí ducha *ztělesněným* rozhodnutím.<sup>215</sup>

<sup>212</sup> Stov. Hasenöhrl Gotthold: Glaube ohne Mythos. Band 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunif, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2001, s. 169-171; Kuneika Franíšek: Úvod do liturgie svátostí, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 172-173; Schockenhoff Eberhard: op. cit., s. 242-243; Wolff Hans Walter: Anthropologie des Allen Testamentes, 7. Aufl., in neuer Ausstattung, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2002; Rehmann Albert-Peter: Düstojnost těla a zranitelnost duše, in: Salve 2 [2007] 12-13.

<sup>213</sup> Stov. Rehmann Albert-Peter: Der Mensch und sein Leib nach dem Tod, Praha: manuskript, 2003; Rehmann Albert-Peter: Düstojnost těla a zranitelnost duše, in: Salve 2 [2007] 13.

<sup>214</sup> Tamtéž, s. 2.

<sup>215</sup> Rahner Karl: Der Leib in der Heilsordnung, Freiburg: Schriften zur Theologie 12, 1975, s. 407-427, zde: s. 418-420, in: Rehmann Albert-Peter: Der Mensch und sein Leib nach dem Tod, s. 2-3; Rehmann Albert-Peter: Düstojnost těla a zranitelnost duše, in: Salve 2 [2007] 13.

Negativně pohlíží na tělo pojetí člověka jako duše či jako osoby v těle. Biblický model ale hovoří o přijatém, integrovaném těle do osoby, jež patří do personality člověka. Proto může být řeč o těle v osobě, která je diferencovaným celkem. Můžeme-li tedy pohlízet na člověka jako na *oduševnělé tělo a ztělesněnou duši*, není tělo objektem stojícím proti já člověka, ale předpokladem, že člověk může říci já. Tělo se také považuje za jedinou součást světa, jež se pocituje zevnitř a vnímá zvenku. Tělo se ve své materiální substanci proměňuje, a proto člověk neztrácí svou identitu a kontinuitu. Člověk je ve světě přítomný a činný tak, že se jeho každý úkon má projevovat jako ztělesnění ducha a zduchovnění těla.<sup>216</sup>

*Tělesnost v celistvém novozákonním pohledu na člověka hraje důležitou roli v jednání a při soudu: „Vybízám vás, bratři, pro Boží milosrdenství, abyste sami sebe (v poznámce: své tělo) přinášeli jako živou, svatou, Bohu milou obět; to ať je vaše pravá (v poznámce: rozumná, tj. ne ceremoniální) bohoslužba“ (Řím 12,1); „Vždyť se všichni musíme ukázat před soudním stolicem Kristovým, aby každý dostal odplatu za to, co čínil ve svém životě, ať dobré či zlé“ (2 Kor 5,10). Tam, kde se objevuje diferenciace těla a ducha, duše a těla, chtějí se zdůraznit jednotlivé aspekty člověka, které se však nestaví proti sobě: „Neboť já, ač tělem vzdálen, duchem však přítomen...“ (1 Kor 5,3); „Žena (...) dívka (...) svatá tělem i duchem“ (1 Kor 7,34); „Sám Bůh pokojně nechť vás cele posvěť a zachová vašeho ducha, duši i tělo bez úrazu a poskvrny do příchodu našeho Pána Ježíše Krista“ (1 Tes 5,23).*

Pojem těla může ale v některých případech symbolizovat něco negativního: „Ve své nejnějtěnější bytosti s radostí souhlasím se zákonem Božím; když však mám jednat, pozoruji, že jiný zákon vede boj proti zákonu, kterému se podřizuje má mysl, a činí ubohý jsem to člověk! Kdo mě vysvobodí z tohoto těla smrti?“ (Řím 7,22-23); „Jak tedy hřích neovládá vaše smrtelné tělo, tak abyste poslouchali, čeho se mu zache; ani nepropůjčíte hříchů své tělo za nástroj (zdroj) nepravosti, ale jako ti, kteří byli vedeni ze smrti do života, propůjčíte sami sebe a své tělo Bohu za nástroj (zdroj) spravedlnosti“ (Řím 6,12-13). Vyjadřuje se tak ohrožení člověka vinou, hříchem, slabostí, smrtí a nabízí síla k překonání tohoto a ke službě spravedlnosti.<sup>217</sup>

<sup>216</sup> Srov. Kuneika František: op. cit., s. 176-177.

<sup>217</sup> Srov. Dautzenberg Gerhard: Leib, Leiblichkeit. In: IThK, Band 9, Freiburg im Br.: Herder, Sonderausgabe 2006, s. 765-766.

### 3.4 Příklad celostní bolestné zkušnosti

A tělo může rovněž prozrazovat celkovou duševní rozháranost zneužívaného dítěte (jeho tvář, držení těla, chůze, ruce, pohyby, oči). Zvíšť se pak seperť duše a těla projeví v sexualitě jako v prožitku, který doslova zachvátí duši, v našem případě dítě v něm samém. V prostituci se sexualita a něžnost redukuje na tělesnou zkušnost. Přitom se v sexualitě prolíná tělesná i duševní zkušnost. Nedají se zde oddělovat pocity duševní a tělesné. Zkušnost tělesného prožívání utváří svou trvalostí či opakováním, jak se to děje v sexuálním zneužívání dětí, i citění duše dítěte a jeho porozumění sobě samému, tzn. jeho morální identitu. Mluvíme-li v této souvislosti o duši dítěte, jedná se tak o jeho identitu, jeho sebeporozumění, vztah k sobě samému i k okolnímu světu.<sup>218</sup>

Sociální učení církve zdůrazňuje, že z chápání člověka v jeho tělesně duševní jednotě vyplývá „pouto, jež váže rozum a svobodnou vůli se všemi tělesnými a smyslovými schopnostmi. Lidská osoba, včetně těla,“ a to je důležité, aby si uvědomili ti, co mají co činit s praktikami sexuálního zneužívání dětí, „je zcela svěřena sama sobě a právě jako jednota duše a těla je též subjektem vlastních morálních úkonů. Skrze světle roztoku a s pomocí ctnosti lidská osoba objevuje ve svém těle předznamenání, význam i příslib vlastního darování se...“<sup>219</sup> Tělesný rozměr rovněž jako srdce podléhá vzhledem k svému poranění hříchem scestným sklonům, které jej chtějí učinit otrokem a obětí.<sup>220</sup>

#### 3.4.1 Důsledky dualistického štěpení

Proto lze označit obraz člověka v biblickém pojetí jako holistický či syntetický a vztahový. Duše není částí člověka, ale jedním aspektem a výrazovou formou. Nebezpečné důsledky má naopak ono štěpení na duši a tělo, když se pak vše, co je na člověku viditelné a hmatatelné, učíní jen vnější věcí, a tedy pouhým materiálem, a subjektivita, vůle, já člověka se vidí jen v jedinečné, nesmrtelné a nemateriální duši. Může z toho plynout i chápání, že se tělo stává pouhým prostředkem pro účely duše či dokonce pouhým automatem, který se chová podle pevně stanove-

<sup>218</sup> Srov. Reithmann Alber+Peter: Düstojnost těla a zranitelnost duše, in: Salve 2 (2007) 15-16.

<sup>219</sup> Jan Pavel II.: Encyklika Veritatis splendor. O základech morálního učení církve z 6. srpna 1993, čl. 48.

<sup>220</sup> Srov. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, čl. 127 a 128.

ného schématu podmínětné reakce. Z uvedeného je možno vnímat, jaké důsledky tak může mít diskriminační nepoměr mezi nesmrtečnou duší a bezcenným tělem.<sup>221</sup> Právě v praktických sexuálních zneužíváních dětí hraje pro pachatele tělo dětí roli pouhého materiálu pro uspokojení jejich potřeb a pouhého automatu, který má reagovat na jejich popudy. Dítě je pro pachatele něčím a ne někdo.

Z druhé strany je však třeba chránit i aspekt duše dítěte. To, co se páchá na těle dítěte či ono musí konat na těle někoho jiného, zasahuje přece i jeho psychiku. A obraz člověka v teologické antropologii ukázal, že hovoří-li se o duši člověka, myslí se tím živý člověk, jemuž se nesmí nic (zlého) přivodit. Pojem duše tak dostrává ochrannou funkci, a sice na základě toho, že i schopnost trpět spočívá v duši, resp. schopnost přijmout utrpení a vyrovnat se s ním. Rovněž se snahou chránit pojem duše prostřednictvím právního porozumění souvisí skutečnost, že z toho, co na člověka, tedy i na dítěti, pouze vidíme, nelze odečíst, čím nebo kým je, ani že je to vše, co o něm lze vypovědět.<sup>222</sup>

Z toho vyplývá, že si pachatelé v komerčním sexuálním zneužívání dětí či obchodu se ženami do sexuálního průmyslu neberou či nekupují jen tělo dětí a žen, ale celé živé dítě a celou ženu. A pro ty děti, které se v prostituci nabízejí, tedy platí, že se dávají všanc či prodávají jako celé bytosti. Proto nemůže být beztržná činnost těch, kteří sex za odměnu od dětí vyžadují, a nemůže být řeč o smlouvě, protože se zde s člověkem zachází jako se zbožím, je celkově instrumentalizován. Holistické pojetí člověka a seznamování s ním od dětství tak hraje významnou roli v jejich ochraně a v prevenci tak závažného sociálně nežádoucího jevu, jakým je vykořisťování dětí v prostituci.

#### 3.4.2 Potřeba celistvé, upřímné lásky a pomoci

Problém označovaný jako tělo-duše se tak týká jádrové oblasti lidského bytí. Pravdivost tohoto tvrzení můžeme spatřovat zejména tehdy, je-li normalita lidského života ohrožena či poškozena. Tím více se může projevit důležitost toho, že k někomu jinému i k sobě samým přistupujeme jako k někomu, kdo je jako celý někdo,

<sup>221</sup> Srov. Graf Michael: Mensch mit Leib und Seele. Eine kurze Überblick und einige Bemerkungen zum Leib-Seele-Problem. In: Graf Michael, Mathwig Frank, Zeindler Mathias (Hrsg.): „Was ist der Mensch?“. Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2004, s. 234-235.

<sup>222</sup> Srov. tamtéž, s. 246.

a ne něco. Různé prožitky, nemoci, zkušenosti, traumata či názory mohou sice člověka velmi změnit, ale stále se jedná o tutéž osobu s její nepřetržitou tělesnou kontinuitou. Může dojít vzhledem k různým podnětům a vlivům k vnitřní změně člověka, ale nejedná se o změnu provedenou na člověku zvenjšku. Stále tedy i přes velká poškození zůstává jako protějšek tento člověk, a ne nějaký nový člověk. Je pak důležité mu pomoci, aby se znovu našel a navracel do života. Takového člověka, jenž se stal či je pasivním objektem změny, lze sice považovat za toho, kdo už není tím starým člověkem v tom smyslu, že je méně tím, kým byl, ale nelze ho odmítnout jako člověka, kdo se stal někým jiným.<sup>223</sup>

Prostředí sexuálního zneužívání dětí zanechává na dětech vnější i vnitřní stopy. Jako pasivní objekty změny jsou stále touž osobou dítěte s její nepřetržitou tělesnou kontinuitou a vyžadují celostnou pomoc v době zapojení do nežádoucích praktik i při znovuzačleňování do života v případě vystoupení z tohoto prostředí. Jsou stále někým, někdo. Podobně lze uvažovat i o pachatelích a práci s nimi. I když druhé reduktují na něco, páchají trestné činy a pokrývají i obraz člověka na sobě samých, nepřestávají být také někým a touž osobou.

Různá chcení a přání se také vtělují do jednání. A ztělesnění je zase podmínkou uskutečňování já člověka, jež si postupně osvojuje své tělo, které k němu patří. Tento proces zrání či přisvojování těla závisí na tom, jak na něho zejména v dětství druhý pohlíží, jak se jej dotýká a jak jej objímá, jinými slovy, zda byl v lásce přijat či odmítnut nebo dokonce zvěčněn. Proto je třeba pohlížet na tělesnost jako formu existence osoby jako na personálně zprostředkovanou, a tím i dějinnou.<sup>224</sup>

Zkušenosti se zacházením s vlastním tělem dětí v prostituci ukazují, že stav těla utváří celého člověka, proto je nutná pro sebeuvědomění při celistvém vnímání – tedy i vnímání sebe – poctivá pozornost věnovaná tělesnosti. Tato pozornost vůči svému vzhledu může souviset s citivostí pro tělesnou atraktivitu i s nutností učit se rozumět vlastnímu tělu i druhým lidem a umět se do nich vcítit. Sociální uplatnění a s ním spojené vědomí vlastní hodnoty určují také důvěra či nedůvěra, sympatie či antipatie, pozitivní nebo negativní předsudky. Vzhledem ke své tělesnosti může i osoba dítěte zažít negativní i pozitivní zkušenosti: na jedné straně zranitelnost, to, že je

<sup>223</sup> Srov. tamtéž, s. 244-245.

<sup>224</sup> Srov. Haermer Gerd: Leib, Leiblichkeit. I. Philosophisch. In: IThK 6, s. 764.

vystavena násilí, vydáno někomu napospas, na straně druhé zkušenosti pomoci a záchrany. Proto představují tělesnost a smyslovnost také médium intimitity a ochrany před dotěrností a vtíravostí a stud hraje důležitou úlohu při vlastní ochraně prostřednictvím zachování odstupu vůči jakýmkoli vykořisťujícím substitučním sexuálníím praktikám.<sup>225</sup>

Z jednoty těla a duše se odvozují všechna práva dítěte, jež mu náleží jako člověku. Sexuální či sexualizované násilí, které se působí na jeho těle, se působí dítěti samému. V lidské důstojnosti dítěte jde o jeho tělesně duševní celistvost. Dítě nemá své tělo k dispozici jako věc, ale je i tělem, na něž se ale nesmí redukovat. Každé dítě je konkrétní lidskou bytostí ve svém těle. Být člověkem přitom znamená i pro dítě učit se přijímat samo sebe v jednotě těla a duše, přitakávat sobě samému a v síle takového přitakání přijímat i druhé. Jestliže se ale sexualita při vykořisťování redukuje na tělesnost, takže nevyjadřuje přijetí druhého člověka, ale stává se prostředkem k uspokojení tělesných a dalších potřeb druhých, vznikají hluboké rány ve vědomí vlastní hodnoty. Dítě je hluboce zraněno ve své schopnosti milovat, tzn. ve své morálnosti. Není už schopno přijímat sebe i druhého jako člověka s tělem a duší. Tělesnou lásku není schopno vnímat jako výraz celistvé lásky. Proto bude potřebovat ke svému uzdravování jiné formy náznaků upřímné lásky.<sup>226</sup>

Zmíněná blízkost sexuality s tělesností člověka a současně s jeho celostním pojetím nás vede k tomu, že se budeme právě lidskou sexualitou zabývat ve vlastní kápitole.

<sup>225</sup> Srov. Eid Volker: Leib, Leiblichkeit. IV. Theologisch-ethisch. In: LThK 6, s. 767.

<sup>226</sup> Srov. Rethmann Albert-Peter: Důstojnost těla a zranitelnost duše, in: Salve 2 (2007) 16-17.

## Novozákonní antropologie

Apoštol Pavel se nejvíce ze všech novozákonních autorů zabýval antropologií. Apoštol Pavel sice někdy mluví dualisticky o "vnitřním a vnějším člověku" (2Kor 4, 16) nebo o fyzickém a psychickém člověku (1Kor 15, 42nn), ale typická je pro něj následující antropologie:

- **Sóma** - živé tělo = osoba jako celek. Bez těla není člověka, křesťanskou nadějí není nesmrtelnost duše, ale těla vzkříšení. Sóma nikdy neoznačuje mrtvolu. V těle se ztělesňuje i hřích, samo tělo však není ani hříšné ani zdrojem hříchu.

- **Sarx** - "maso" (Podobně viz starozákonní básar). Pojem označuje tělo s důrazem na pozemskost, tělesnost, slabost, hříšnost - ovšem ani sarx není zdrojem hříchu, pouze zdrojem žádostí (Gal 5,16). Sarx také znamená vázanost, omezení svobody Řím (8,12). Mezi sóma a sarx není někdy rozdíl, jindy označují různá hlediska.

- **Psyché** - duše (srov. starozákonní nefesh). Označuje sídlo vůle a nálad, nebo život jako celek (Řím 16,4), vnitřní život křesťana (2Kor 1,23), někdy totéž jako sarx: pozemský život. Protikladem duše není tělo, ale duch (1Kor 2,13-15).

- **Nous** - "rozum" - sídlo myšlení a rozhodování. Umožňuje i poznání Boží vůle (Řím 12,2).

- **Pneuma** - duch, třeba odlišit od Božího Ducha. Označuje též vědomí já.

Nejde tedy o to, že by se člověk skládal z nějakých částí, ale že má vztah k Bohu, k bližnímu a k sobě.