

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**Vztah mezi člověkem a Bohem
v teologii K. Rahnera, J. Moltmanna
a V. Losského**

bakalářská práce

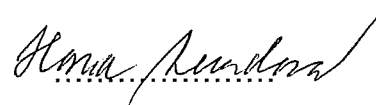
Autor:	Hana Neradová
Vedoucí práce:	Ivana Noble, PhD.
Studijní program:	Teologie
Studijní obor:	Teologie křesťanských tradic
Rok odevzdání:	2007

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci na téma „Vztah mezi člověkem a Bohem v teologii K. Rahnera, J. Moltmanna a V. Losského“ vypracovala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby má bakalářská práce byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 11.5.2004



podpis studenta

Anotace

Má práce se zabývá pojetím vztahu Boha a člověka v dílech tří teologů, kteří pocházejí z rozdílných křesťanských tradic, pravoslavného teologa V. Losského, katolického teologa K. Rahnera a evangelického teologa J. Moltmanna. V první kapitole seznamuji čtenáře s dobou v níž všichni tři teologové žili a na ni navazují tři kapitoly, každá věnovaná životu, dílu a teologii jedné ze tří osobností.

Všechny tři spojuje zážitek II. světové války, a jakoby navzdory této tvrdé zkušenosti také důraz na to, že člověk má svůj původ v Bohu, přičemž tento základ mu Bůh neodnímá, ani v situaci hříchu. Rahnerovy myšlenky odhalují, že člověk má vnitřní cit, smysl pro transcendenci – „předsah“, který mu umožňuje překračovat hranice svého světa a poznávat Boha. Losský i Moltmann ukazují, že vrcholem cesty člověka, na níž poznává Boha je stát se Bohu podobným, ba stát se přímo Bohem a podílet se na jeho životě a kráse.

My work considers the relationship between human beings and God according to three theologians from different Christian traditions: Orthodox theologian V. Losský, Catholic theologian K. Rahner, and Protestant theologian J. Moltmann. In the beginning, I introduce the historical setting of their theology, and then I continue with chapters focused on the lives, scholarly work, and interpretation of the God-man relationship of these three theologians. The connecting thread through my thesis is the shared belief among these theologians that, despite the hard experience of living through World War II., they all insist on the divine origin of humankind which God does not take away even when people sin. Rahner's interpretation uncovers that people have an "inner sense" for transcendence – "Vorgriff", which allows him to overcome the limits of his world and to know God. And then Losský and Moltmann reveal that the aim of human life is to be like God and to share his life and beauty.

Poděkování

Ráda bych poděkovala PhD. Ivaně Noble za její trpělivé a laskavé vedení při konzultacích mé bakalářské práce a též po celou dobu studia a také řediteli IES, Martinu Vaňáčovi, za jeho vstřícnost a rady ohledně přípravy na obhajobu práce a pomoc s formálními náležitostmi.

Obsah

Úvod.....	1
1. kapitola Moderní teologie na pozadí doby.....	2
2. kapitola Vladimír Losský (1903 – 1958)	
2.1. Život a dílo.....	9
2.2. Vztah mezi člověkem a Bohem v teologii Vladimíra Losského.....	12
2.2.1. Apofatická a katafatická cesta poznání Boha.....	13
2.2.2. Trojice – společenství osob – původ člověka.....	15
2.2.3. Svoboda – předpoklad vztahu člověka k Bohu.....	16
3. kapitola Karl Rahner SJ (1904 – 1984)	
3.1. Život a dílo.....	18
3.2. Vztah mezi člověkem a Bohem v teologii Karla Rahnera.....	21
3.2.1. Člověk jako osoba a subjekt.....	21
3.2.2. Člověk jako bytost transcendence.....	22
3.2.3. Svoboda a zodpovědnost člověka.....	24
3.2.4. Stvořenost: vztah člověka k jeho transcendentnímu základu.....	24
3.2.5. Člověk jako událost božího sebesdílení.....	25
4. kapitola Jürgen Molnann (*1926)	
4.1. Život a dílo.....	27
4.2. Vztah mezi člověkem a Bohem v teologii Jürgena Moltmanna.....	32
4.2.1. Člověk jako obraz Boha v dějinách	33
4.2.2. Mesiášské povolání lidí: imago Christi.....	35
4.2.3. Eschatologické oslavení lidí: gloria Dei.....	36
4.2.4. Obraz Boha a současně hříšník.....	37
Závěr.....	38
Bibliografie.....	41

Úvod

Vztah člověka a Boha je stěžejním bodem pro většinu teologických konceptů. V této práci se zaměřím na zkoumání tohoto vztahu v teologii pravoslavného teologa V. Losského, katolického teologa K. Rahnera a evangelického teologa J. Moltmanna. Vztah mezi člověkem a Bohem zaujímá podstatné místo v dílech všech tří teologů. Ačkoli jsou rozděleni svou příslušností k různým křesťanským denominacím, spojují je některé podobné důrazy a východiska v jejich teologii. Významným spojovacím článkem je též doba do níž se všichni tři teologové narodili V. Losský (r.1903), K. Rahner (r.1904), J. Moltmann (r.1929) a která nutně ovlivnila jejich dílo.

Nejprve tedy představím dobu v níž všichni tři teologové žili a tvořili. Soustředím se zejména na proměny v myšlení ovlivněné dvěma světovými válkami, které předcházely II. vatikánskému koncilu. Tyto proměny samozřejmě přesáhly rámec Římskokatolické církve a ovlivnily též Moltmanna a Losského. V této části budu čerpat zejména z knihy nizozemského jezuita Teda Schoofa *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí?*¹ Po té se zaměřím na zmíněné tři teology. U každého z nich nejprve představím jejich život, dílo a stěžejní práce a pak se soustředím na jejich pojetí vztahu mezi člověkem a Bohem.

V závěru práce shrnu jejich hlavní důrazy, srovnám jejich pozice a pokusím se ukázat v čem jejich vzájemný dialog může být inspirativní pro dnešní teologii.

¹ Schoof T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí?*, Vyšehrad, Praha, 2004.

1. kapitola

Moderní teologie na pozadí doby

V této kapitole bych ráda nastínila teologickou analýzu doby konce 19. a začátku 20. století. Jakými událostmi se tato doba vyznačovala? Především celou Evropu poznamenala I. světová válka (1914 - 1918), Říjnová revoluce v Rusku 1917 a nedlouho na to II. světová válka (1939 - 1945). Církev byla navíc nucena se vyrovnat s nově postaveným vztahem mezi teologií a vědou. Byly konfrontovány s výdobytky přírodních věd a nové kritické historie.

Katolická církev již od počátku 19. století cítila povinnost vystoupit ostře proti silám označovaným jako modernismus.² Představovali je katoličtí intelektuálové, kteří se snažili v konfrontaci se světskými vědami, a zvláště s pozitivismem, vyjádřit křesťanské myšlení jazykem soudobé vědy. Toto hnutí vyvolalo rozvoj kritického myšlení. Papež Pius IX. odsoudil modernismus encyklikou *Syllabus* (1864) a ještě větší odpor proti němu projevil Papež Pius X. (1903 - 1914) v dekretu *Lamentabili sane exitu* (1907), který odsoudil 65 článků, vybraných ze spisů A. Loisyho a G. Tyrella a byl sestaven nový *Syllabus*. Rozhodující ranou pak byla encyklika *Pascendi Dominici gregis* (1907) v níž papež reagoval na modernismus tím, že jej odsoudil jako herezi. Encyklika doporučovala četná protiopatření: pěstování scholastické filosofie, odstranění modernistických docentů, přísnou cenzuru teologických spisů, zřízení dozorčích úřadů v každé

² „Jako modernismus se v náboženství označuje myšlenkový proud přelomu 19. a 20. století, který se pokusil spojit historické křesťanství s moderní vědou a filozofií. Pojem modernismus byl nejprve použit v protestantství, avšak jeho zásady byly přijímány též teology jiných církví. Reakcí byl uvnitř protestantských církví křesťanský fundamentalismus a evangelikalismus. Modernismus však zasáhl také reformní židovství, především v USA. Nejdůležitějšího rozšíření se však modernismus dočkal v katolické církvi, kde též došlo k tzv. modernistické krizi. Modernismus přišel s aplikací historicko-kritické metody v biblické exegezi a dějinách dogmatu. Dogmatické pravdy nejsou podle modernistů věčné, nýbrž dobově podmíněné.“

viz. Seznam – internetová encyklopedie, heslo modernismus:
<http://encyklopedie.seznam.cz/heslo/139426-modernismus>

diecézi aj. Ostré reakce jednotlivých modernistů pomohly rozšíření konfliktů a způsobily zavedení protimodernistické přísahy (1.9. 1910, v platnosti do r. 1967), která se musela skládat před přijetím vyšších svěcení.³

Až papež Benedikt XV. (1914 - 1922) učinil konec nedůstojné honbě na modernisty, jak ji horlivě a s intrikami uskutečňoval především při kurii činný mons. Umberto Benigni, jenž zorganizoval tajnou skupinu katolických intelektuálů *Sodalitium Pianum* (Solidarita s Piem) – integralistů – která bojovala proti modernistům (a to též prostředky krajně pochybnými).

Jako předchůdce modernismu můžeme označit výjimečného anglického teologa Johna Henryho Newmana⁴ (1801 - 1890). Prosazoval přesvědčení, že „idea“, původní a tvůrčí interpretace lidské skutečnosti, může zůstat identická i ve svém dějinném rozvoji. Tato „dynamická identita“ umožnila pozdějšímu teologickému myšlení ponechat historické bádání i soudobé myšlení v samém srdci teologie a nepovažovat je za protiklad Kristova evangelia a církevních dogmat, ba spíše za nepostradatelného průvodce k jejich smyslu i pro dnešek. Newman nebyl za svou teologii nikdy odsouzen, i přesto že se na něj často odkazovali A. Loisy a G. Tyrell.⁵

Důležitým představitelem modernismu byl ve Francii exegeta Alfred Loisy⁶ (1857-1940). Především mu šlo o uplatnění historicko-kritické metody na vznik Písma svatého a na počátky církve. Svým spisem *Evangelium a církev*⁷ se snažil dát katolickou odpověď na knihu Adolfa von Harnacka *Podstata křesťanství*.⁸ Harnackova základní myšlenka spočívala v přesvědčení, že jádro

³ viz. Zinnhobler R.: „Modernismus a integralismus“, *Teologické texty* 1(2000), s. 24.

⁴ Alois Lang: *John Henry Newman. Úvod do jeho náboženské filozofie a výbor z jeho spisů*, Vyšehrad, Praha, 1947.

⁵ viz. Schoof, *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí?*, s.46.

⁶ o Loisym informuje Houtin A.: *Alfred Loisy, sa vie, son oeuvre*, Paříž, 1962.

Heiler F.: *Alfred Loisy*, München, 1947.

⁷ Loisy A.: *L' évangile et l' Eglise*, Paříž, 1902.

⁸ viz. <http://buh.kvalitne.cz/krestanstvi/krest.htm>

„Adolf Harnack (*1851-1930) je velkou postavou teologie sklonku 19.století. Toto období je v dějinách teologie charakterizováno silným úsilím ve studiu Starého a Nového zákona, vznikají dějiny dogmatu. Adolf Harnack působil jako profesor na Berlínské univerzitě, byl mu udělen šlechtický titul (Adolf von Harnack). Jeho názory vyvolaly ostrou kontroverzi.

křesťanství, totiž všeobecné boží otcovství a „nekonečná hodnota lidské duše“ v jejím osobním vztahu k Bohu a bližnímu, je již od nejstarších dob církve překrýváno četnými historickými nánosy. Nyní je úkolem křesťanstva vrátit se k původnímu jádru. Hlavní tezí Loisyho odpovědi bylo, že smyslem Kristova evangelia bylo vyrůst až v dnešní církev. V žádném případě tedy nemůže jít o zkomolení, nýbrž o naplnění poselství, jež se s pokračující historií vyvíjelo a odívalo do stále nových forem.⁹ Jeho dílo však bylo roku 1903 odsouzeno a autor sám byl v roce 1908 exkomunikován z církve.

Významý přínos měl též další Francouz, katolický „filosof činu“, Maurice Blondel¹⁰ (1861 - 1949), apologet myšlenky věčného v konkrétním: „Pravé nekonečno se nalézá spíše v životě než v poznání; není ve faktech, ani v citech, ani v ideách, nýbrž v konání.“ Papež Jan Pavel II. uznal nakonec jeho dílo jako

Kritizoval oprávněnost apoštolského vyznání, poukazoval na rozpory mezi pojetím náboženství a praxí církve. Odmítal, že Ježíš byl počat Duchem Svatým, nebyl zrozen z Panny Marie, odmítal vzkříšení, což vzbudilo nesouhlas a odpor. Mezi jeho díla patří *Dějiny dogmatu* (*Dogmengeschichte*, 1886 - 89) a *Podstata křesťanství* (*Das Wesen des Christentums*, 1889 - 1890). V těchto dílech vyjádřil svůj názor na původ evangelí a na podstatu církve. Pojetí křesťanské Trojice pokládá za produkt apoštolské doby. Skutečný význam křesťanství je nutno hledat v historickém působení během dějin. Cílem křesťanství je humanizace lidského ducha. Vše nadpřirozené a příčící se rozumu musí jít stranou – božství Kristovo a zázraky. Zůstává pouze člověk Ježíš. Evangelia se musí stát základem lidské mravní kultury. V *Dějinnách dogmatu* vyhlašuje, že pojetí trojice je průnikem helénistického mysticismu do židovského myšlení, který je v rozporu z raně-katolickým myšlením. Ve své knize sleduje vývoj dějin dogmatu až do období raného středověku. Připravil tak cestu pro nábožensko-srovnávací školu. Prosazoval oddogmatizování křesťanství a upření se hlavně na jeho mravně etické základy. Usiloval o ustavení nové náplně křesťanské zvěsti, která bude v protikladu k náplni staré. Jeho dogmatika tak nabývá intelektualistického rázu.“

⁹ Schoof, *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí?*, s.47 – 48.

¹⁰ Lacroix J.: *Maurice Blondel, Sa vie son ouvre*, Paříž, 1961.

Blondel M.: *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. PUF, Paříž, 1950.

Blondel M.: *De Vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*, Paříž, 1893.

Blondel, M : *Dialogues avec les philosophes: Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, Augustin*, Paříž, 1966.

Lefèvre F.: *Filosofický průvodce Maurice Blondela*, Stará Říše, 1940.

Blondel M.: *Logika činu*, Trinitas, Svitavy, 2001.

Blondel M.: *O nárocích soudobého myšlení*. Pravda poznání a činu, Vyšehrad, Praha, 1971.

autentickou křesťanskou filosofii a udělil mu tak posmrtné zadostiučinění, v němž tolik věřil; za jeho života se toto učení mnohým teologům zdálo být nicméně příliš modernistické. Tento silně věřící muž byl v dobové atmosféře ateistického racionalismu nepochopen, opovrhován a přehlížen.¹¹

Jeho nejvýznamnější dílo *L' Action*, má apologetický záměr – z imanentních podmínek lidské aktivity dospět k nutnosti transcendence. Blondelovo myšlení ovlivnilo ve filosofii Josepha Maréchala a v teologii Henriho de Lubaca.¹²

Jsou tu ovšem i jiní významní představitelé modernismu jako například itál E. Buonaiutti, ale tím nejvýznamějším po Loisyem zůstává angličan Georg Tyrell. George Tyrell (1861 - 1909) prosazoval důraz na primát křesťanské zkušenosti nad teologickými formulacemi. Po odsouzení modernismu Piem X. reagoval Tyrrell ostrým odmítavým článkem v časopise *Times* a tím se jeho roztržka s katolickou církví dovršila.

V německé jazykové oblasti byla na počátku 19. století situace ohledně modernismu poněkud mírnější než ve Francii. Církevní věda byla totiž v německu daleko otevřenější a proto i časovější.

V Německu vzniká časopis *Hochland*, který byl věnován katolickému rozhovoru s moderní kulturou. Přispívali do něj teologové, jež dnes řadíme pod široký pojem Reformní katolicismus: Herman Schell, Karl Adam¹³ a Romano Guardini.

Ještě před uchopením moci Hitlerem v roce 1933, je zde patrná krize a přechod již okolo roku 1926 kdy nastává katolická obnova a ústí v četná hnutí. Zatímco v politice se s námahou hledalo východisko z chaosu prvních poválečných let, zpečetila rodící se „dialektická“ teologie zřejmé selhání „kulturního protestantismu“. Válečná vřava nemilosrdně skoncovala s pokrokovým

¹¹ viz. Dřevojánek M.: *Filosof činu*

http://neviditelnypes.zpravy.cz/p_kultura.asp?r=p_kultura&c=A061102_184921_p_kultura_wag

¹² viz. Říha K.: „Maurice Blondel“, *Teologické texty* 4(1999), s.144.

¹³ Adam K.: *Das Wesen des Katholizismus*, 1924 (slov. *Podstata katolicizmu*, Trnava 1943).

optimismem a civilizovanou niterností, v nichž chtěla liberální teologie sjednotit křesťanstvo. Ke slovu se teď dostávalo nekompromisní kázání skupiny teologů, kteří se inspirovali Kirkegaardem a trvali na naprosté nemohoucnosti člověka a všemocné převaze božího slova (patřili sem Karl Barth¹⁴, Friedrich Gogarten¹⁵, Emil Brunner¹⁶, Rudolf Bultmann¹⁷ a Paul Tillich¹⁸).

V letech 1920 – 1930 vzniká a sílí ve společnosti „katolické hnutí mládeže“. Mladí lidé se zaměřili na liturgii, biblistiku a na své poslání laiků v církvi. Jednou z osobností, ovlivňující jejich jednání a myšlení byl Romano Guardini¹⁹ (1885 – 1968). Práce v prostředí mladých studentů dala vzejít Guardiniho originálnímu znovuobjevení smyslu pro znamení a symboly, které mělo dalekosáhlý vliv na vývoj katolické liturgiky a liturgie ve 20. století. Obnova katolické liturgie a její centralita kolem slavení eucharistie je z velké části právě spojena s Guardiniho osobou. Guardini také vyjadřuje víru v obnovenou Evropu, již spojí humanita a křesťanství.

Ve Francii se zatím pomalu zvětšovala propast mezi katolickou církví a sekulárním státem. K obnově dochází až v roce 1930, opět tu svou roli sehrála mládež, ovlivněná literárními osobnostmi jako jsou: Charles Péguy, Georg Bernanos, Francios Mauriac. Vzniká hnutí *Katolické pracující mládeže*.

V teologii byla s úspěchem vypracována nová a takticky velmi účinná metoda útoku proti panující novoscholastice: tvůrčí reinterpretace scholastiky

¹⁴ Barth K.: *Boží božství a boží lidství. Sedm kratších textů*, CDK, Brno, 2005.

Štefan J.: *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických theologů 20. století: Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*, CDK, Brno, 2005.

¹⁵ Bauer A.V.: *Freiheit zur Welt: Zum Weltverständnis und Weltverhältnis der Christen nach der Theologie F. Gogarten*, Paderborn, 1967.

¹⁶ Kegley C.W.: *The Theology of Emil Brunner*, New York, 1962.

¹⁷ Bultmann R.: *Dějiny a eschatologie*, Oikoymenh, Praha, 1994.

Bultmann R.: *Ježíš Kristus a mytologie*, Oikoymenh, Praha, 1995.

¹⁸ Adams J. L., Pauck W.: *The Thought of Paul Tillich*, Harper a Row, San Francisco, 1985.
Tillich P.: *Odvaha být*, CDK, Brno, 2004.

¹⁹ Guardini R.: *Konec novověku*, Vyšehrad, Praha, 1992.

Guardini R.: *Dobro, svědomí a soustředování*, Vyšehrad, Praha, 1999.

Guardini R.: *O živém Bohu*, Vyšehrad, Praha, 2002.

Guardini R.: *Myslet jeho myšlenkami. Výbor z díla (1916-1921)*, KNa, Kostelní Vydří, 2004.

samotné, nyní na základě jejího skripturistického, partistického a historického středověkého pozadí, jež umožnila dát na pořad stěžejní soudobé problémy. Nové pokusy o „aggiornamento“ katolického myšlení vznikaly především ve dvou centrech – dominikánském a jezuitském. Tato centra zrodila i největší osobnosti tzv. „nové teologie“ (Nouvelle Théologie), dominikány: Marie Dominique Chenu²⁰ a Yves Congara²¹ a jezuity: Henri de Lubaca²² a Pierre Teilard de Chardina²³.

Velký vliv na rozvoj teologie v katolické církvi měl vždy učitelský úřad církve. Scholastika a z ní vzešlá novoscholastika, jež získala monopolní postavení, jako myšlenkový systém srostlý s církevní tradicí nemohla v nových přístupech vidět nic jiného než herezi. Ve středověku byla scholastika moderní způsob myšlení, ale po Tridentském koncilu se toto myšlení vůči světu a církvi opožďovalo, až se z něj stal skutečnosti vzdálený systém pojmů.

Část teologů se pustila do skutečné obnovy své vědy. Zaměřili se na různé aspekty novoscholastického systému a poukazovali na pojmy, které jsou odtrženy od křesťanské zkušenosti. Nemohli sice vystavět úplně nové systémy, jako jejich kolegové ze sesterských církví: Barth, Bultmann, Tillich, a později Pannenberg,²⁴ ale prováděli menší úpravy jež byly nezbytné. Cestu hledali v návratu k tradici, svědčící i o jiné interpretaci evangelia, dynamické a osobní, aby na tomto základě vytvořili teologii zaměřenou na skutečnost.

Nutnost hledání prostoru pro novou teologii, jež by nahradila

²⁰ Potworowski Ch.: *Contemplation and Incarnation: The Theology of Marie-Dominique Chenu*, McGill-Queen's University, Montreal, 1998.

²¹ Congar, Yves M.-J., O.P.: *A History of Theology*, Garden City, NY: Doubleday, 1968.
Congar, Yves M.-J., O.P.: *Tradition and Traditions: An Historical and a Theological Essay*, Macmillan, New York, 1967.

²² Lubac de H.: *Katolicismus*, Kna, Kostelní vydří, 1999.

²³ Teilard de Ch. P.: *Vesmír a lidstvo*, Vyšehrad, Praha, 1990.

Teilard de Ch. P.: *Jak věřím*, Vyšehrad, Praha, 1995.

Kuschel K.: *Teologie 20. století. Antologie*. Bůh evoluce, Vyšehrad, Praha, 1995, s.109 - 113.

²⁴ Pannenberg W.: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.

Pannenberg W.: *Jesus – God and Man*, SCM Press, London, 1968.

Kuschel K.: *Teologie 20. století. Antologie*. Cestou nekonečné odkázanosti, Vyšehrad, Praha, 1995, s. 49-57.

novoscholastiku, se projevovalo především v diskuzi o vývoji dogmatu²⁵. Situace církve byla sama o sobě problematická díky její dané neomylnosti. Obsah víry, instituce a zvyklosti – vše pochází neporušeně přímo od Krista. O tom církev nepřipustila pochybnosti.

Francouzský dominikán M. D. Chenu říká k absolutní neměnnosti pravd, že neměnná je pouze skutečnost samého Boha, která je průsečíkem všech soudů víry sestávajících z omezených a proto proměnlivých pojmů. Jeho kolega, Yves Congar přináší další prvek: život církve je zároveň tradicí i reformou, má svůj neměnný pól – slovo, svátosti a apoštolský úřad, ale též reformovatelný pól - život církve s jejími stávajícími institucemi.²⁶

Do diskuse k vývoji dogmatu před II. vatikánským koncilem se zapojuje též Vladimír Losský (1903 – 1958), jenž se snažil pro západního čtenáře otevřít pravoslavnou teologii a reinterpretovat patristiku, také katolický teolog Karl Rahner (1904 – 1984), který se nepřímo vrací k modernistickým důrazům a za pomoci transcendentálního tomismu otevírá nové možnosti dialogu se současným člověkem a světem pro katolickou teologii. A rovněž protestantský teolog Jürgen Moltmann (1926), který se na scénu dostává později, reaguje na podobné problémy.

²⁵ viz. Beinert W.: *Slovník katolické dogmatiky*, MCM, Olomouc, 1994, s. 430-432, heslo: Vývoj dogmat.

též Pöhlmann H. G.: *O teologii. Kompendium evangelické dogmatiky*, Mlýn, Jihlava, 2002, s. 1–24.

²⁶ Schoof, *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí?*, s.148 – 149.

2. kapitola

Vladimír Losský (1903 – 1958)

První osobností, jíž se budu zabývat je jeden z největších pravoslavných teologů 20. století Vladimír Losský.



2.1. Život a dílo

Vladimír Losský se narodil se 26. 5. 1903 v německém Göttingen. Své dětství a mládí prožil v Petrohradě, kde také v 17 letech začíná studovat. V prosinci roku 1922 s rodiči emigroval do Prahy. Tady začala jeho cesta k teologii, studoval u vynikajícího byzantologa N. P. Kondakova²⁷ a vydal svoji první studii *Negativní teologie v učení Dionýsia Aeropagity*. Vladimírův otec, Nikolaj O. Losskij²⁸, křesťanský filosof – intuitivista a autor řady knih, které vyšly i u nás, působil v Praze a později na bratislavské univerzitě téměř až do konce svého života.

Emigrace V. Losského záhy pokračovala do Paříže, kde již zůstal po celý zbytek života. V Paříži studoval na Sorboně, kde získal nejen doktorát, ale také zájem o velké duchovní bohatství pravoslavné patristiky a západního středověkého teologického myšlení.

Roku 1924 se stal členem Svato – Fotiovského bratrstva a v roce 1928 se oženil. Následovaly roky ruských církevních nepokojů a boje za kanonickou Pravdu, za věrnost Ruské pravoslavné církvi. Když se agresivně protisovětská část ruské emigrace ve Francii včetně liberální skupiny (patřil do ní též Nikolaj Berďajev²⁹ a Sergej Bulgakov³⁰), uchýlila k církevnímu rozkolu, zůstal Losský

²⁷ viz. Roháček J.: *Archeologický institut N. P. Kondakova (1931-1952)*.
<http://www.udu.cas.cz/archiv/64CZ.html>

²⁸ Losskij N.: *Nauka o reinkarnaci*, Refugium, Velehrad-Roma, 2004.
Losskij N.: *Dějiny ruské filosofie*, Refugium Velehrad-Roma, 2004.

²⁹ Berďajev N. A.: *Duše Ruska, Petrov*, Brno, 1994.

s Fotiovským bratrstvem v lůně Ruské Matky církve, tak jak určovalo církevní právo. Období církevního boje se schizmatiky vedlo k oživení jeho korespondence s metropolitou Sergejem, budoucím patriarchou. Když v roce 1933 vyšla kniha S. Bulgakova *Beránek Boží*, Losský se postavil proti jejímu obsahu, zvláště pak proti výkladu dogmatu o vtělení. Bulgakovovo dílo a jeho myšlení bylo záhy odmítnuto na posvátné Synodě.

V době vypuknutí II. světové války v roce 1938 přijal Losský francouzské občanství. Porážka Francie v něm vyvolala touhu vstoupit do armády. V říjnu 1940 se stal až do roku 1944 členem francouzského Hnutí odporu a vedl aktivní boj s hitlerovskými okupanty, navštěvoval besedy filosofů a teologů a snažil se vnést optimismus pravoslavného svědectví³¹. Své myšlenky z této zkušenosti vyjádřil v knize *Sedm dní na cestě Francií*³².

Po osvobození v roce 1944 založil pravoslavný Institut Sv. Dionýzie v Paříži a přednášel zde dogmatickou teologii a církevní historii. V letech 1945 – 1953 se stal také děkanem tohoto institutu. Byl vůdcem společenství Sv. Albínija a zakladatelem první pravoslavné farnosti v ulici Sv. Ženevy v Paříži.

Z Losského přednášek z dogmatiky a církevních dějin na Sorboně vznikla jeho slavná kniha *Mystická teologie východní církve*,³³ jejíž tématem byla patristická syntéza. Její 1. vydání vyšlo již roku 1944. Na ni navazovala *Dogmatická teologie*³⁴ v té podobě, jak ji autor přednášel nejprve v Institutu Sv. Dionýzie v Paříži, potom nedlouho před smrtí na pastýřských kurzech pořádaných reprezentací moskevského patriarchátu v Paříži v polovině padesátých let. Texty vycházely až po Losského smrti, díky péči jeho žáka Oliviera Clémenta v časopise

Berďajev N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, Oikoymenh, Praha, 1997.

Berďajev N. A.: *Filosofie svobody*, Votobia, Olomouc, 2000.

Berďajev N. A.: *Vlastní životopis*, Refugium, Olomouc, 2005.

Berďajev N. A.: *Dostojevského pojetí světa*, Oikoymenh, Praha, 2000.

³⁰ Bulgakov S.: *Nevěsta Beránkova: O bohodství*, Refugium, Olomouc, 2004.

³¹ Kubicová A.: „Vladimír Losský“, *Hlas pravoslaví* 7(2005), s. 15 – 16.

³² Lossky V.: *Sept jours sur les routes de France: Juin 1940*, Cerf, Paříž, 1998.

³³ Lossky V.: *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, 1944.

³⁴ Lossky V.: *Théologie dogmatique*, 1964 – 1965, česky 1986 a 1994.

exarchátu moskevské patriarchie v západní Evropě Bogoslovskije trudy³⁵. Losský psal většinou francouzsky a jen málo z jeho děl bylo přeloženo do češtiny, především *Dogmatická teologie*. Další díla jsou *Mystická teologie východní církve*, *Negativní teologie u Mistra Eckharta*³⁶, *Podle obrazu a podoby Boží*.³⁷

Ač Vladimír Losský pocházel z rodiny filosofa a s velkým zájmem studoval i západní středověkou scholastiku (u E. Gilsona)³⁸, dokázal si ve svém myšlení uchovat pozoruhodný odstup od vlivu filosofických koncepcí. V tom se liší od mnohých ruských teologů své doby, např. Sergije Bulgakova, kteří dospěli k teologii přes filosofii – konkrétně Bulgakov odmítnutím marxismu. Sám Sergij Bulgakov přijal s porozuměním Losského kritickou knihu *Spor o Sofii*, vyjádřiv lítost, že její autor nepatří jako on k »problematizující«³⁹ linii bohosloví. V tom však měl Vladimír Losský jasný názor. Velmi obdivoval a podrobně studoval svaté Otce a svou teologickou činnost zasvětil obnově patristické tradice, jediné autentické tradice Církve.

Její stopy sledoval i v západní teologii po schizmatu v r. 1054 a objevoval je u mystiků, např. Mistra Eckharta, jemuž věnoval studii, jež vyšla v r. 1960. Důležitým tématem Losského díla je rozdíl mezi osobou a přirozeností. Podstatným bodem bylo Losského pojednání z r. 1936 o odevzdání se „autentické“ patristice založené na ortodoxii, osvobozené od filosofického diletantismu v ruské tradici (měl hlubokou averzi k Dostojevskému)³⁹. Zbytek jeho, bohužel krátké životní dráhy, zasvětil budování patristické synteze – klasicky vyjádřené v malé knize velkého významu z r. 1944 *Mystická teologie východní církve*.

Vladimír Losský zemřel 7. 2. 1958.

³⁵ Losský V.: *Dogmatická teologie*, Olomouc, 1994, s. 7.

³⁶ Losský V.: *Theologie negative et Connaissance de Dieu Chez Maitre Eckhart*, 1960.

³⁷ Losský V.: *A l' image et a la ressemblance de Dieu*, 1967.

a některá další díla V. Losského např.:

Orthodox Theology: An Introduction, SVS Press, 2001.

The Vision of God, SVS Press, 1997.

The Meaning of Icons, with Leonid Ouspensky, SVS Press, 1999.

³⁸ Gilson E.: *Bytí a někteří filosofové*, Oikoymenh, Praha, 1997.

³⁹ Ford D.E.: *The Modern theologians*, Blackwell publishers Ltd., NY, 1997, s.505.

„Autentická pravoslavná víra a její vyjádření v dogmatu Církve vyžaduje od každého, kdo se rozhodne o ní vydat svědectví, hluboké spočinutí v liturgickém a duchovním životě Církve. Je nutno žít v Církvi z darů v ní přebývajícího Ducha Svatého. O Vladimíru Losském je známo, že přistupoval každou neděli ke svatě eucharistii. Tvrdil, že při sloužení svatě liturgie nelze být v chrámě přítomný jen jako »divák«. »Jenom duchovně silní« — měl na mysli egyptské poustevníky — »mohli přijímat svatě tajiny jednou za život, neboť dosáhnuvše dokonalosti přijímali je jako oheň theose.« K tomuto ohni projevoval celý svůj život nekonečnou úctu. Sám neměl žádné církevní svěcení, byl tedy, jak se povrchně říká, »laik«, jen přísluhoval často skromně v oltáři, pohroužen v modlitbu. Byl přísný k sobě pokud jde o církevní kázeň, nesnášel povrchnost ani nadýmající se hloupost, která se často tváří tak důležitě i v církevním životě. Vždy s sebou nosil řecký Nový zákon a ve volných chvílích jej četl, v době postní přečetl vždy znovu celou Bibli, četl prý často i při chůzi na ulici. Bohoslovím byl prodchnut jeho život neoddělitelně.

Smysl života chápal V. Losský podle sv. Serafíma Sarovského jako »získávání Ducha Svatého«. A v pravoslavném (palamovském) pojetí Boží milosti jako nestvořených energií, jimiž se nám nepoznatelný Bůh odhaluje a s námi se spojuje, viděl hlavní aspekty Kristova spasitelného díla, které umožňuje theosi člověka a v něm celého kosmu.“⁴⁰

2.2. Vztah mezi člověkem a Bohem v teologii Vladimíra Losského

Jak Losský vnímá vztah mezi člověkem a Bohem? Jeho teologie je odpovědí na otázku: jak můžeme Boha poznávat⁴¹ a jak na něm mít podíl? K tomu mu slouží apofatická a katafatická cesta a jeho teologie svaté Trojice. Pravoslavná teologie poznává Boha dvěma cestami: apofatickou a katafatickou. Přičemž Losský považuje apofatickou metodu za teologicky přiměřenější. A to z následujících důvodů: Apofatismus, metoda negací, odmítání toho, co Bůh není, usměrňuje teologa ke zjevené pravdě uvnitř, ke zkušenosti života v tajemství, kde dogma není abstraktní poučkou, ale zkušeností víry. Jiným velkým akcentem, je Losskému Kristova kenose, ponížení Syna Božího k lidskému údělu a vyzdvižení lidské přirozenosti k opětovnému získání života v Bohu - zbožštění.⁴²

⁴⁰ viz. Losský, *Dogmatická teologie*, s. 9.

⁴¹ viz. Beinert, *Slovník katolické dogmatiky*, s. 266, heslo: Poznatelnost Boha

⁴² viz. Losský, *Dogmatická teologie*, s. 8.

Důležitým podnětem pro Losského práci byla hermeneutika. Jeho záměrem bylo rozkrýt v patristické tradici hlavní pramen, který umožní ortodoxii nabídnout řešení napětí v západním křesťanství.

V Losského teologii je zásadním bodem zkušenost dotyku Ducha Svatého, který v nás vzbuzuje víru v Pána Ježíše Krista, jehož vtělení, kříž a vzkříšení nám opět otevírá cestu k Bohu. Boží tajemství spočívá ve Zjevení⁴³ Boha ve svaté Trojici. Jeho trojiční teologie vychází z hlubokého rozpoznání souvztažnosti osob a jejich podstaty.

2.2.1. Apofatická a katafatická cesta poznání Boha

Už samotná možnost poznat Boha ve zjevení u Losského začíná osobním vztahem, protože zjevení je vždy zjevení někomu. Zjevení je vztah Boha ke světu a my lidé jsme do něj zahrnuti, jsme uvnitř něj, bez ohledu na to zda si to uvědomujeme.

Apofatická a katafatická cesta poznání pomáhá Losskému vyrovnat se s velkým paradoxem Boha, který je ve světě v imanenci zjevení, ale vůči stvoření zůstává transcendentním. Transcendentní Bůh uniká z dosahu našeho poznání a naší zkušenosti a krom toho, že nepatří k tomuto světu přesahuje i své vlastní zjevení. Bůh je imanentní a transcendentní zároveň a oba dva tyto póly se vzájemně předpokládají, protože když můžeme postihnout Boha jako transcendentní příčinu světa, znamená to, že je též imanentní.

Losský říká, že pokud se snažíme poznat a myslet Boha v něm samém v jeho skrytém tajemství budeme vždy přivedeni k mlčení, protože do řeči a našich pojmů nemůžeme uzavřít, co je nekonečné. Naše pojmy totiž definují a omezují. Proto připomíná, že řečtí Otcové k poznání Boha zvolili cestu negací⁴⁴ a připomíná tomu odpovídající apofatickou a ji doplňující katafatickou cestu v poznání Boha:

⁴³ viz. Pöhlmann, O Zjevení. *Kompendium evangelické dogmatiky*, s. 25 - 46.
viz. Beinert, *Slovník katolické dogmatiky*, heslo: Zjevení, s. 448.

⁴⁴ Peroutka D.: „Negativní teologie“, *Teologické texty 5* (2005), s. 209 - 211.

„Negativní, čili apofatická cesta se snaží Boha poznat nikoliv v tom, co Bůh je (tj. nikoliv v souladu s naší hmotnou zkušeností), nýbrž v tom, co On není... Apofatismus spočívá v popírání toho, co Bůh není. Nejdřív se odstraní vše stvořené, hmotné, a to i kosmická sláva hvězdného nebe, dokonce i světlo nebe andělského, které lze rozumově pochopit. Potom se vylučují vlastnosti nejvyšší: dobro, láska, moudrost. Posléze se vylučuje bytí samo. Bůh není nic z toho. Jeho vlastní přirozenost je nepoznatelná. On »není« ničím, co je. Avšak — a v tom tkví paradox křesťanství — On je ten Bůh, jemuž já říkám »Ty«. On je Ten, kdo mne volá, Ten, jenž odhaluje sebe jako Osobní, Živý ...

Ovšem souběžně s cestou negací se otvírá také cesta pozitivní, kladná, cesta »katafatická«. Skrytý Bůh, přebývající za hranicemi všeho toho, co odhaluje, je také tentýž Bůh, který odhaluje Sebe. On je moudrost, láska, dobro. Ale jeho podstata zůstává ve vlastních hlubinách pro nás nepoznatelná. Proto On sebe zjevuje.“⁴⁵

Losský upozorňuje, že je důležité řídit se cestou apofatickou a tu korigovat cestou katafatickou, stále očišťovat naše pojmy a nespoléhat pouze na jejich ohraničené možnosti. Spolu se Sv. Řehořem Nysským Losský vyjadřuje vztah člověka k Bohu následovně. V Řehořově komentáři k Písni písní představuje Nevěsta, jež touží po Ženichovi, lidskou duši, která hledá svého Boha. Milovaný se objevuje a mizí, právě tak jako Bůh. „Čím víc Ho duše poznává, tím víc se před ní skrývá, ale tím víc Ho ona miluje. Čím víc ji Bůh nasycuje svou přítomností, tím víc ona žízní po jeho přítomnosti, přítomnosti plnější, a vrhá se po jeho stopách. Čím víc je naplněna Bohem, tím silněji zjišťuje jeho transcendenci.“⁴⁶

Ačkoli je tedy duše člověka plná Boží přítomnosti, přesto Bůh zůstává vždy vzdálený, i když člověk žije ve spojení s ním a to je pro křesťany základní mystická zkušenost transcendence. Losský říká, že tu nejde o splynutí, ale o osobní vztah, který Boha odhaluje jako „druhého“, nového a nevyčerpatelného. Vztah mezi osobností Boha, mezi jeho přirozeností, která je sama o sobě nepostižitelná, a osobností člověka. Člověk dokonce i ve své bezmocnosti zůstává osobností, která v obecnství s Bohem nezmizí, ale proměňuje se a zůstává, anebo lépe řečeno, stává se osobností plně hodnotnou.

⁴⁵ viz. Losský, *Dogmatická teologie*, s.17.

⁴⁶ viz. Losský, *Dogmatická teologie*, s.18.

Vrcholem setkání a spoluúčasti Boha v našem světě je vtělení Syna Božího, Ježíše Krista, kdy se v jeho osobě opravdu spojuje nepoznatelná, transcendentní přirozenost Boží a lidská přirozenost. Právě v Ježíši se odhaluje onen nepostižitelný Bůh a umožňuje nám o sobě mluvit a poznávat jej.

2.2.2. Trojice – společenství osob – původ člověka

Božská trojice je v Losského pojetí původem člověka sestávajícího z páru muže a ženy a vztahy uvnitř Trojice se odrážejí v člověku.

Tajemství Trojjediného Božství vyjadřuje pojem *homoúsios* = identický v esenci. Vztahy v Trojici nespočívají na protikladu nebo porušení jednoty, ale na odlišnosti osob a jejich vzájemné souvztažnosti, tj. ve společenství osob. Každá existence obsahuje Božskou přirozenost v její naprosté plnosti.

Podle Losského, trinitární teologie odhaluje nový aspekt lidské reality – aspekt osobnosti. Osoba je vždy neopakovatelná. Osoby v Trojici chápeme vždy v jejich vzájemných vztazích a rozlišení jejich hypostazí spočívá v rozličném vztahu k společnému zdroji Božství – k Otci.

Trojice je prvotní vztah k jakékoli existenci a každému poznání, které v ní má svůj základ. Ona sama zahrnuje člověka a vzbuzuje v něm chvalozpěv. Losský se vrací k biblické zprávě o stvoření Gn 1,26, kde po stvoření zvířat říká Bůh: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem, podle naší podoby.“ Množné číslo, odpovídá společenství třech osob v Bohu a rozhodnutím tohoto osobního Boha je stvoření svého obrazu – člověka. Vztah společenství uvnitř Boha je tak přenesen do jeho obrazu. Bůh tvoří člověka jedné přirozenosti, ale žijícího ve dvou a jedinečných osobách muže a ženy. Vztahy uvnitř tohoto páru, odpovídají vztahům v Trojici, protože tak jako Duch není nižší než Ten z něhož vychází, tak ani žena není nižší než muž, protože láska vyžaduje rovnost.

Losský zdůrazňuje, že skutečná velikost člověka nespočívá v jeho nesporné příbuznosti s kosmem, nýbrž v jeho účastenství na Božské plnosti. Spočívá v tajemství »obrazu« a »podobenství«, které je v člověku skryto. »Jsem země, a

proto spojen s pozemským životem, — cituje Losský sv. Řehoře Bohoslovce, — ale jsem také i Božská částka, a proto v srdci nesu touhu po životě budoucím.«⁴⁷ V tom, že je člověk bytostí osobní, tkví charakter božského obrazu v něm.

Podobně jako u evangelického teologa Jürgena Moltnanna,⁴⁷ i u Losského je člověk odpovědný za svět a za stvoření před Bohem.

“Spojení člověka s kosmem se jeví jako převrácené v porovnání s antickými pojmy. Namísto aby se člověk »odindividualizoval«, »kosmizoval«, a tudíž rozplynul v nějaké neosobní božskosti, musí mu absolutně osobnostní charakter vztahů k osobnímu Bohu dát možnost »personalizovat« svět. Zde už nikoliv člověk získává spásu od kosmu, nýbrž kosmos od člověka, protože člověk je hypostase veškerého kosmu, jenž participuje na jeho přirozenosti. I země dostává vlastní osobnostní hypostasní smysl v člověku. Člověk znamená pro kosmos naději, naději na milost a sjednocení s Bohem. Ale v člověku tkví pro kosmos také nebezpečí nezdaru a ztráty. »Stvoření toužebně vyhlíží, očekává zjevení synů Božích,« píše sv. apoštol Pavel. A skutečně »stvoření se podířilo ne dobrovolně, nýbrž z vůle toho, který si je podrobil, v naději, že i samo stvoření bude osvobozeno z otroctví porušení hniloby (tlení) a uvedeno do svobody a slávy dítek Božích« (Řím 8, 19-21) . Stvoření bylo z viny člověka podmaněno nepořádku a smrti a právě od něho, člověka, který se stal z milosti Synem Božím, očekává své osvobození.”⁴⁸

Protože člověk je spojen svou přirozeností se světem, může jej osvobodit jen když v sobě bude uskutečňovat svůj obraz – Boha.

2.2.3. Svoboda - předpoklad vztahu člověka k Bohu

U Losského se objevuje také rys, který najdeme u Rahnera⁴⁹ a který vyplývá z faktu, že je člověk bytostí osobní, protože je „podle Božího obrazu“ a tedy je bytostí svobodnou a zodpovědnou. A tak se vztah člověka k Bohu může odehrávat jen ve svobodě Bohem udělené, jako dar a možnost volby. Losský se dále ptá proč Bůh člověka učinil takovou bytostí a odpovídá:

⁴⁷ viz. kapitola 4.2.1. Člověk jako obraz Boha v dějinách, s. 33.

⁴⁸ viz. Losský, *Dogmatická teologie*, s.46.

⁴⁹ viz. kapitola 3.2.3. Svoboda a zodpovědnost člověka, s. 24.

“Jedině proto, že ho chtěl obdarovat povoláním nejvýsostnějším: zbožštěním, theosí. Povolává člověka k tomu, aby se ve směřování, tak nekonečném, jako je nekonečný Sám Bůh, stal skrze milost tím, čím je Bůh Svou přirozeností. Ale tato výzva vyžaduje svobodnou odpověď. Bůh chce, aby tento vzlet byl vzletem lásky. Obecenství bez lásky by bylo mechanické, avšak láska předpokládá svobodu, možnost vybrat si, možnost odmítnout. Existuje pochopitelně i neosobní láska, slepé tíhnutí touhy, otroctví přírodní moci. Ale taková není láska člověka nebo anděla k Bohu, — jinak bychom byli zvířaty, poutanými k Bohu jakýmsi temným pužením, podobným sexuálnímu. Máme-li být tím, čím má být, kdo miluje Boha, musíme připustit možnost opačného. Musíme připustit možnost vzpoury. Pouze svobodný odpor dává smysl souhlasu. Láska, kterou chce Bůh, není fyzické magnetizování, nýbrž živé vzájemné napětí protikladů. Tato svoboda je od Boha. Svoboda je pečeť naší participace na Božství, svoboda je nejdokonalejší výtvar Boží, svoboda je vrcholné Stvořitelovo dílo.”⁵⁰

Osobnost člověka, onen obraz Boží v něm, je jeho svobodou ve vztahu k vlastní přirozenosti. Může se od své přirozenosti osvobodit, ne však aby ji zničil nebo potlačil, ale aby ji proměnil v Bohu. Losský říká, že Bůh nechce slepou poslušnost, ale očekává, že člověk svou přirozenost přijme zodpovědně a bude ji ovládat jako dobro, jako dar. Osobnost člověka je nejvyšším Božím stvořením právě proto, že do ní Bůh vložil schopnost lásky a také odmítnutí. Ve své velkoleposti a schopnosti stát se Bohem je člověk chopen pádu. Bůh se stává bezmocným před lidskou svobodou a jeho láska je tak veliká, že nepřinucuje člověka k víře, protože není lásky bez úcty.

Křesťanství vybízí člověka k poznání Boha ke vztahu k němu. Odhaluje mu totiž v celé plnosti osobního Boha i jeho přirozenost v Kristu a skrze Krista. V něm je lidstvo skutečně spojeno s Božstvím, v něm Božská přirozenost sděluje sebe přirozenosti lidské, aby ji zbožštila. Syn Boží je jednobytný s Otcem a Duchem. Božská přirozenost není mimo osobnost. Naopak: plnost této přirozenosti spočívá ve společenství Božských osob a člověku je sdělována osobním společenstvím.

⁵⁰ viz. Losský, *Dogmatická teologie*, s. 47.

3. kapitola

Karl Rahner SJ (1904 – 1984)

V této kapitole se budu zabývat velkou postavou moderní západní teologie, katolickým teologem Karlem Rahnerem.⁵¹



3.1. Život a dílo

Karl Rahner se narodil 5. 3. 1904 ve Freiburgu in Breisgau jako jedno ze sedmi dětí. Roku 1922 (v 18 letech) vstoupil do jezuitského řádu, stejně jako jeho bratr Hugo, který je rovněž známý teolog. Kněžské svěcení přijal roku 1932. Se studiem teologie začal na fakultě v holandském Valkenburku (1929 – 1933). Na profesuru filosofie se připravoval na Universitě ve Freiburgu mj. také u Martina Heideggera (1934 – 1936). Výsledkem let strávených ve Freiburgu byl text knihy *Duch ve světě*, jež byla zároveň jeho disertací (vydána byla r. 1939). V roce 1936 byl promován doktorem teologie na Katolické teologické fakultě v Innsbrucku. Když se zde o rok později uvolnila stolice teologie, habilitoval se na ni a začal přednášet dogmatiku a dějiny dogmatu v oboru katolická dogmatika.

V roce 1938 ho nacistická okupace vyřadila z university, kam se vrátil až v roce 1949. Za války pracoval ve vídeňském Pastorálním institutu a v duchovní

⁵¹ viz. Neufeld H.K.: *Hugo a Karl Rahnerové*, Refugium, Velehrad, 2004.
Machula T.: „Rahnerův geniální strategický tah?“, *Katolický týdeník* 33 (2004), 10.
Löser W. : „Karl Rahner a Urs von Balthasar“, *Teologické texty* 1 (2000), s. 31 – 33.
viz. Mádr O.: „Karl Rahner, Doktor utilis“, *Teologické texty* 6(1996), s. 72.
Rahner K.: *Základy křesťanské víry*, Trinitas, Svitavy, 2004.
Rahner K.: *Slova do mlčení*, Trinitas, Svitavy, 2004.
Rahner K.: *Rozjímání podle Exercicií svatého Ignáce*, Refugium, Velehrad, 2001.
Rahner K., Welte B.: *Novou odvahu k ctnosti*, Vyšehrad, Praha, 1998.
Rahner K.: *Bůh je s námi*, Zvon, Praha, 1997.
Rahner K., Vorgrimler H.: *Teologický slovník*, Zvon, Praha, 1996.
Rahner K.: *Foundations of christian faith : an introduction to the idea of christianity*, Crossroad, New York, 1998.

správě a působil také v Bavorsku.

Od roku 1949 byl opět profesorem dogmatiky na universitě v Innsbrucku a dále od roku 1964 vedl Guardiniho katedru křesťanského světového názoru a filosofie náboženství v Mnichově. Český teolog Oto Mádr o něm říká:

„Snažil se pomáhat i vedení církve podněty, rozbor, návrhy, a to bez oportunistických ohledů a zábrán. To vyvolalo pochopitelně ostrážitý postoj strážců ortodoxie – před koncilem byla zkoumána jeho pravověrnost, nestal se kardinálem, i nekrolog v *Osservatore Romano* byl poněkud zdrženlivý. Naproti tomu se dočkal veřejného uznání od Pavla VI., od začátku pracoval v II. vatikánském koncilu jako teolog a byl členem římské Mezinárodní teologické komise.“⁵²

Od roku 1967 - 1977 byl profesorem dogmatiky a dějin dogmatu na universitě v Münsteru ve Vestfálsku. Roku 1971 se stal emeritním profesorem, poté působil jako čestný profesor na katedře filosofie university v Mnichově, ale nepřestal intenzivně pracovat, jako po celý život. Až do roku 1972 byl členem Mezinárodní teologické komise. V roce 1970 naštívil profesor Rahner také Prahu a vedl zde čtyři přednášky.

Karl Rahner zemřel 30. března 1984 v Innsbrucku.

Tématicky se odhaluje hloubka Rahnerova myšlení nejvýrazněji v antropologických názorech. Stěžejní tři témata teologie Karla Rahnera jsou: Bůh – člověk – Bohočlověk.

„Rahner nazývá svou teologii přímo „antopocentrickou“, aniž by to pro něho znamenalo protiklad skutečnosti, že středem teologie je Bůh. Člověk je totiž transcendencí k Bohu. Nelze tedy mluvit o člověku, aniž do svého horizontu zahrneme Boha, a nelze vypovídat o Bohu, nenecháme-li promluvit člověka. V rámci této teologie, jež se soustřeďuje na člověka a jeho možnosti a jež byla podle Metzova výroku „vylámana ze skály scholastického objektivismu“, řeší Rahner stěžejní otázky poválečné církve, tak silně vržené zpět do oblasti osobního rozhodování, avšak připravuje též z křesťanské teologie novou základnu pro dialog s nekřesťanskými náboženstvími a

⁵² viz. Mádr O.: „Karl Rahner, Dokror utilis“, *Teologické texty* 6 (1996), s. 72.

s ateistickým marxismem.“⁵³

Ve své práci budu vycházet z již zmíněné knihy *Základy křesťanské víry*⁵⁴. Tento výklad křesťanské víry je zaměřený na chápání života a světa dnešního člověka. Karl Rahner zde říká, co dnes znamená být křesťanem. Ukazuje jak je život člověka objímán a nesen nevýslovným tajemstvím Božím. Děje se tak na úrovni, kterou autor sám nazývá „první stupeň reflexe“, v přesvědčení, že dnešní člověk může a musí intelektuálně poctivě žít svou vírou, aniž by vědecky adekvátním způsobem pronikl celek křesťanství.

Knihy je členěna do devíti oddílů v nichž je úplný výklad křesťanského života a světa. Od člověka a jeho dnešní existenciální situace, od jeho bytostního směřování k transcendentnu, jež ho činí „posluchačem zvěsti“ (1. oddíl)⁵⁵ vede tato cesta k absolutnímu tajemství Boha (2. oddíl)⁵⁶, vůči němuž člověk sám sebe poznává jako bytost, která je radikálně ohrožena vinou (3. oddíl)⁵⁷, ale která zároveň zakouší i svobodné odpouštějící sebesdílení Boží (4. oddíl)⁵⁸. Tento vztah Boha a člověka plný napětí se dějinně zprostředkuje v dějinách spásy a zjevení (5. oddíl)⁵⁹. Jádro a zároveň nejrozsáhlejší část tohoto díla spočívá v pojednání o Ježíši Kristu, jenž je středem křesťanství (6. oddíl)⁶⁰. Zde uvádí autor čtenáře do obsáhlého projektu christologie, jenž je vložena do celkové vize křesťanského života a může pronikavě prohloubit osobní vztah k Ježíši Kristu. Dílo vyznívá (7. - 9. oddíl)⁶¹ v rozvinutí otázky, jak může křesťanství existovat ve světě a v dějinách. Tématy tu jsou nutnost a meze církve, křesťanský život jednotlivce a završení člověka a dějin v eschatologii. Epilog předkládá tři dnes možné krátké formule víry.

⁵³ Schoof, *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí?*, s.108.

⁵⁴ Rahner K.: *Grundkurs des Glaubens - Einführung in den Begriff des Christentum*, Freiburg, 1976.

⁵⁵ viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, s. 55 - 78.

⁵⁶ viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, s. 84 - 129.

⁵⁷ viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, s. 143 - 162.

⁵⁸ viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, s. 176 -198.

⁵⁹ viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, s. 205 - 244.

⁶⁰ viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, s. 256 - 415.

⁶¹ viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, s. 434 - 577.

V tomto díle se projevuje myšlení víry Karla Rahnera, jež je otevřené pro otázky naší doby a zároveň věrné tradici, myšlení jež je stále na cestě a samo uchváčeno tajemstvím – chce být uvedením do mystéria službou naděje jiným. Tak se v tomto celkovém přehledu vědění a svědectví víry, které zahrnuje jak reflexi, tak i meditaci setkáváme s celým Karlem Rahnerem, teologem a duchovním vůdcem.⁶²

Karl Rahner nám zanechal velmi bohatou bibliografii. Jeho četné články a studie pokrývají v neobyčejné šíři současnou problematiku víry a života. Jeho knihy (seznam jeho knih obsahuje více než 3000 titulů), vyšly ve všech světových jazycích. Například *Duch ve světě*⁶³, *Posluchači slova*⁶⁴, *Teologické spisy*⁶⁵ (16 svazků). Menší syntézou jeho teologického myšlení je kniha *Základy křesťanské víry*.

Do svého teologického díla se Rahner snažil celý život zahrnovat zvěstování, kázání a pastorační práci.

3.2. Vztah mezi člověkem a Bohem v teologii Karla Rahnera

V této kapitole se budu zabývat člověkem, z Rahnerova výchozího pohledu, tedy nejprve jako osobou a subjektem, po té bytostí transcence, svobody a zodpovědnosti. Pak vysvětlím pojem stvořenost člověka a co pro něj znamená, že je událostí Božího sebesdílení. Všechna tato témata jsem zpracovala z knihy *Základy křesťanské víry*.

3.2.1. Člověk jako osoba a subjekt

To, že se člověk k Bohu nějak vztahuje a že tady vzniká nějaký osobní vztah vychází z postavení člověka jako „osoby“ a „subjektu“. Člověk si uvědomuje

⁶² viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, obálka knihy.

⁶³ Rahner K.: *Geist in Welt : Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck, 1939.

⁶⁴ Rahner K.: *Hörer des Wortes*, 1941.

⁶⁵ Rahner K.: *Schriften zur Theologie*, 16 Bde. Einsiedeln und Zürich 1954–1984.

sám sebe, jako výsledek něčeho co je mu úplně cizí. Sám sebe klade jako otázku a díky této schopnosti ukazuje svou otevřenost a neohraničenost. Když člověk o sobě přemýšlí a uvědomuje si svou podmíněnost, pak potvrzuje sám sebe jako subjekt. Sám sebe zakouší jako něco co je nutně dřívější a původnější.⁶⁶

Člověk se stále setkává se svou hranicí a svými omezeními, ale tímto uvědoměním je přesahuje – v tom je bytostí transcendentence, bytostí ducha. Této zkušenosti transcendentence se však může vyhýbat. Nelámat si hlavu čímkoli, co je mimo okruh jeho známých vnějších věcí. Nebo pochybovat o smyslu všeho jako celku a tuto otázku po smyslu potlačovat.

3.2.2. Člověk jako bytost transcendentence

Jak naznačuje nadpis tohoto oddílu člověk je pro Rahnera bytost transcendentence. Vyjasním nyní, jak spolu souvisí tyto dva základní pojmy tj. transcendentence a člověk. Začnu s tím, jak Rahner vidí člověka.

Člověk je zasazen do světa a v něm žije. Ve světě stále zakouší svou konečnost. Všichni víme, že jsme bytostí omezené různými hranicemi. Příklad: Víím, že jsem 159 cm vysoká a v tramvaji často nedosáhnu na střešní madlo. Víím, že nebudu nikdy větší a tak v plné tramvaji mám problém s rovnováhou. Ovládám dva světové jazyky a jsem schopna se naučit možná i další, ale pouze omezeně, protože můj život má jen určitou délku. Film na který se dívám je také omezen. Má určitou délku a vymezené téma, to znamená, že má konečné hranice. Z těchto příkladů je jasná lidská konečnost, k níž se však člověk v každodenním životě neustále vztahuje. Konečnost je jako hranice, o níž víme, ale přesto tušíme, že je něco za ní. Je to jako když se díváme na západ slunce. Nevíme přesně kam slunce zapadá, protože jsme omezeni vlastním horizontem, nicméně víme, že zapadá někam za. Proto Rahner tvrdí, že zakoušením konečnosti je sama konečnost přesahována a člověk zakouší sám sebe jako bytost transcendentence⁶⁷. Jak ale člověk vidí sám sebe, když je bytostí transcendentence?

⁶⁶ viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, s. 63 – 64.

⁶⁷ viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, s. 65.

Odpověď tkví ve větě: „Člověk je otázka, jež před ním vyvstává jako prázdná, ale zároveň jako skutečná a nevyhnutelná, a kterou on nikdy nemůže vyřešit a zodpovědět“⁶⁸

Podívejme se podrobněji na to, jak rozumět Rahnerově větě: Člověk je otázka. Totiž člověk se neustále na sebe ptá, protože neustále žije a má svůj život před sebou. Uvedu příklad: Řeknu-li: „Já jsem člověk“. To, že jsem člověk si uvědomuji prakticky denně a vlastně v každém okamžiku si říkám tuto odpověď, protože si neustále uvědomuji, že jsem člověk. Když si dávám odpověď, tak to znamená, že si i neustále kladu otázku. Je to pořád ta samá otázka: Kdo jsem já? Jsem neustále vedena otázkou, na kterou sice vždycky vím odpověď, ale přesto není dostačující, protože se jí znova ptám. Obrazně řečeno: Ocitám se vždy na hranici, ale přitom vím, že za ní je další země. Jak je však možné, že vím o něčem za?

Možnost lidské transcendence je dána díky předsahu (*Vorgriff*)⁶⁹. Předsah je nasměrování tušení, předjímání horizontu za. Jaké je tedy předsah povahy? Kde má místo v lidské zkušenosti?

Předsah není jednoznačně apriorní povahy, ale je povahy aposteriorní, tzn. že je součástí naší zkušenosti, nepředchází ji. Není v tématické zkušenosti, ale v netématické, to znamená, že zkušenost, tak jak ji vnímáme, není něco předem připraveného, ohraničeného tématem. Zkušenost se dá až druhotně reflektovat. Předsah sám pak ukazuje za horizont. Uvedu příklad: Vraťme se k mému základnímu uvědomění, výroku a otázce, že jsem člověk. Samotný výrok je tematizací toho, čemu už vždy pomocí předsahu tzn. netematizovaného rozumím. Jinak řečeno: Předsah je jistý druh implikace (zavinutí), zatímco tematizace je

⁶⁸ viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, s. 66

⁶⁹ viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, s.67: „Člověk je bytost transcendence, pokud veškeré jeho poznání a jeho poznávací činnost jsou založeny na předsahu (*Vorgriff*) k „bytí“ vůbec, v netématickém, ale nevyhnutelném vědění o nekonečnosti skutečnosti. s. 68: Tím, co nese předsah člověka v absolutní šíři jeho transcendence a co jej otevírá, nemůže být tedy „nic“, naprostá prázdnota. Taková věta – vypovídající o „nic“ – by totiž byla zcela nesmyslná. Jelikož však předsah jako pouhá otázka nevysvětluje sama sebe, je nutné jej chápat jako působení toho, vůči čemu je člověk otevřený, tedy bytí vůbec.“

explikací (rozvinutí).

Předsah je však otevřen skrze bytí. Vlastní bytí člověka, klade věčnou otázku, v níž je člověk sám sobě otázkou. Člověk tváří v tvář bytí je „znepokojen „bytím“ a je vystaven nevyslovitelnému – nemůže sám sebe chápat jako *absolutní subjekt* (určuje sám sebe), ale jen ve smyslu přijímání bytí, jen ve smyslu milosti.⁷⁰ Vlastní bytí je dar z něhož už každý nějak vycházíme.

3.2.3. Svoboda a zodpovědnost člověka

Svoboda člověka neznámá, že si mohou dělat cokoli, co se jim zlíbí, ale schopnost sám se rozhodovat za sebe a za své činy a sám se realizovat.

Svoboda člověka vyzývá aby zaujal svůj postoj k tomu „něčemu“, co on sám není a na čem je závislý. A Rahner říká, že právě tato odpovědnost za sebe a vědomí svobody je člověku „spásou“. Spása zde podle něj neznámá něco co jednou v budoucnu přijde zvnějšku jako vysvobození nebo zavržení. Nýbrž spása ukazuje sebezporozumění a pravé sebeuskutečnění člověka ve svobodě před Bohem.⁷¹

A tak tedy člověk ve světě zakouší svou dějinnou podmíněnost, ale také svou nekonečnou transcenci, ve své svobodě a odpovědný sám sobě.

Dále Rahner rozvíjí svoji meditaci o slovu Bůh. Říká, že samo slovo „Bůh“ neříká nic konkrétního z profánního světa. Samo o sobě neříká co znamená. Současná podoba tohoto jména znamená přibližně: „nevyslovitelný“, „bezejmenný“, „mlčící“, který je stále přítomen a přece přehlížený, dá se přejít jako slovo bez významu.

Bůh je osoba, je osobní. Je v absolutní svobodě vůči všemu co vymezuje, jako od sebe rozdílné.

3.2.4. Stvořenost: vztah člověka k jeho transcendentnímu základu

Stvořenost nebo „být stvořen“ a „stvoření“ jsou vztahem a také lidským původem. Rahner tím nemyslí ten příslušný okamžik, kdy byl stvořen příslušný

⁷⁰ viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, s. 68.

⁷¹ viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, s. 75.

tvor, ale proces, který je teď stejně jako dříve – je nadčasový.⁷²

Rahner říká, že stvoření pochází beze zbytku od Boha, je na něm plně závislé, ale Bůh na světě závislý není, je vůči světu svobodný a zakládá se pouze sám v sobě. Je absolutní a nekonečný a od světa naprosto odlišný. Pokud by totiž nebyl, stal by se předmětem chápajícího poznávání, nikoli základem pro toto chápání. Tímto základem ovšem Bůh je a zůstává, i když jej v reflexi pojmenujeme a opisujeme.

Podobně jako u nás v lidském světě, čím více je něco na nás závislé, tím méně se to od nás liší, tím méně to má vlastní znaky a obsah. Právě proto, když přemýšlíme o našem transcendentálním vztahu k Bohu, vidíme, že jak opravdová skutečnost, tak závislost na Bohu, jsou jen dvě stránky jedné věci. My a náš svět se opravdu lišíme od Boha, právě proto, že nás stvořil Bůh a nikdo jiný.

„Teprve tam, kde se člověk zakouší jako svobodný subjekt odpovědný před Bohem a tuto zodpovědnost přijímá, pochopí, co je to svébytnost, a pochopí také, že svébytnost neklesá, nýbrž vzrůstá v závislosti na Bohu. Jen v tomto bodě se nám ozřejmí, že člověk je zároveň samostatný i závislý na svém základu.“⁷³

Svět je cele na Bohu závislý a všechny věci na světě lze poznat jen díky předsahu transcendence ducha vůči Bohu. Rahner říká, že svou stvořenost člověk zakouší v transcendentální zkušenosti, v níž si člověk uvědomuje sám sebe a svůj čas jako nesené nepochopitelným základem. Když při pohledu do vlastního nitra člověk přijímá sám sebe, ale také závislost a zaměření na absolutní tajemství – na Boha, jako na svou budoucnost. Pokušením vždy zůstane nechat svou odpovědnost a svobodu spadnout na Boha a nebo udělat si z Boha partnera, kdy rozdíl mezi člověkem a Bohem pochází odjinud než přímo od Boha.⁷⁴

3.2.5. Člověk jako událost božího sebesdílení

Sebesdílením zde Rahner myslí moment, kdy Bůh sám sebe činí

⁷² viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, s. 123 – 124.

⁷³ viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, s. 126.

⁷⁴ viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, s. 127.

nejvniternějším základním prvkem člověka. Sebesdílení osobního, absolutního tajemství se dává člověku jakožto bytosti transcendence, bytosti duchovně osobní. Člověk může tuto nabídku Božího sebesdílení svobodně přijmout či odmítnout.

Výchozím postavením člověka je jeho původ, který se projevuje v transcendentální zkušenosti. Člověk si je tedy vědom své konečnosti, svého dějinného a prostorového určení, je jsoucnem odlišným od Boha, od něj pocházející a založené v jeho absolutním tajemství. Rahner říká, že Bůh je skutečně dostupný jedině v adoraci, avšak ani v jeho sebesdílení v milosti a bezprostředním patření člověka na něj jej nelze pochopit. Tato bezprostřednost Boha v jeho sebesdílení je právě zjevením, odkrytím Boha jako trvalého absolutního tajemství.

Bůh jako dárce se v sebesdílení stává sám darem. Toto sebesdílení člověka „zbožňuje“, přináší mu spásu a dovršení. Bůh je konstitutivním prvkem člověka.⁷⁵

Člověk je událost absolutního Božího sebesdílení – tuto tezi Rahner vztahuje na všechny lidi, ale není to samozřejmý a zasloužený existenciál. Boží sebesdílení je nabídka pro každého člověka.

⁷⁵ viz. Rahner, *Základy křesťanské víry*, s. 181.

4. kapitola

Jürgen Moltmann (*1926)

V této kapitole představím život a dílo další významné postavy 20. století, evangelického teologa Jürgena Moltmanna. A ve druhé části kapitoly nastíním několik základních rysů jeho pojetí vztahu mezi člověkem a Bohem na pozadí teologie stvoření.



4.1. Život a dílo

Jürgen Moltmann⁷⁶ se narodil 8.4. 1926 v Hamburku. Vyrůstal v osvětové sekulární rodině, prošel nepříliš hlubokou křesťanskou výchovou a vyrůstal spíše s básníky a filozofy německého idealismu: Lessingen, Goethem a Nietzsche.

Na konci r. 1944 byl povolán do německé armády, bylo mu tehdy 18 let. Jako voják sloužil šest měsíců a po kapitulaci byl v Belgii v r. 1945 zajat britským vojákem. Následující tři roky byl ve válečných zajateckých táborech v Belgii, Skotsku a Anglii. V Belgii se setkal s tím, jak se ostatní zajatci vnitřně hroutí, podléhají nemocem a umírají z nedostatku naděje. Od podobného osudu jej zachránila jeho konverze ke křesťanství. Od amerického vojenského kaplana dostal Bibli, kterou začal číst nejprve, aby zahnal nudu, ale postupně byl sám překvapen, jakým způsobem četba Písma dokázala podnítit jeho představivost a uspokojila jeho citovou potřebu. Objevil Boha, jenž byl přítomen i za ostatním drátem tábora. Tyto těžko vyjádřitelné zkušenosti pobídnuly Moltmanna ke studiu

⁷⁶ The Boston Collaborative Encyclopedia of Modern Western Theology
http://people.bu.edu/wildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes.htm#Top

Theopedia - an encyclopedia of Biblical Christianity.

http://www.theopedia.com/Jürgen_Moltmann

Moltmann J.: *Bůh ve stvoření : ekologická nauka o stvoření*, CDK, Brno, 1999.

teologie.

Teologii začal studovat v Anglii v Norton Campu poblíž Nottinghamu, kde tehdy YMCA⁷⁷ založila a s podporou britské armády vedla protestantský teologický tábor. Zkušenost zajatce na Moltmannovi zanechala svou nesmazatelnou stopu, nikdy nezapoměl na utrpení, které naděje dokáže proměnit.

Po návratu do Německa v roce 1948 začal studovat na Göttingenské universitě, kde se též v roce 1957 habilitoval. Na universitě byl silně ovlivněn teologií Karla Bartha, proto byl zpočátku příznivcem dialektické teologie. Po té se však rozhodl opustit úzké pochopení „Barthovy ortodoxie“⁷⁸, protože mu neumožňovala nalézt odpověď na politické a kulturní výzvy poválečných let. Moltman přišel s dilematem, jež se objevuje u D. Bonhoeffera v jeho *Listech z vězení*.⁷⁹ A tak se rozvinul jeho zájem o sociální etiku a spoluodpovědnost církve za společnost.

Další velký vliv na Moltmanna měl Luther a Hegel, díky teologu H. J. Inwandovi⁸⁰. Luther a Inwand jej přesvědčili o osvobozující pravdě reformačního učení o ospravedlnění a teologie kříže. Hegel a Inwand mu pomohli rozvinout jeho dialektickou interpretaci kříže a vzkříšení. Krom toho svou biblickou

⁷⁷YMCA je nejstarší a nejrozšířenější mládežnická nezisková organizace na světě, která působí ve 124 zemích světa. YMCA – Young Mens Christian Association (Křesťanské sdružení mladých lidí) byla založena v Londýně 6. června 1844. Z iniciativy a na přání T. G. Masaryka začala YMCA od roku 1921 působit také v Čechách. YMCA je necírkevní organizací, která si jako motto zvolila verš z evangelia sv. Jana "Aby všichni jedno byli", což znamená, že v YMCA mohou být všichni lidé bez rozdílu národnostních, politických, sociálních, náboženských či rasových. Členy mohou být muži i ženy, lidé věřící i nevěřící. YMCA má pestrý program. Věnujeme pozornost duchovnímu životnímu postoji při respektu k individuálním rozdílům a výchově v rodině, rozvoji tělesné zdatnosti a zdravého způsobu života, vzdělání a novým poznatkům, životu v přírodě i službě všem, kteří ve svízelné situaci zůstali sami. YMCA umožňuje mladým lidem spojení se světem na mezinárodních táborech, výměnných pobytech a vzdělávacích programech.

⁷⁸ Štefan J.: *Karl Barth a ti druzí: Pět evangelických theologů 20. století: Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Inwand*, CDK, Brno, 2006.

Barth K.: *Boží božství a boží lidství : Sedm kratších textů*, CDK, Brno, 2005.

⁷⁹ Bonhoeffer D.: *Widerstand und Ergebung*, Mnichov, 1951.

česky: B. D.: *Na cestě ke svobodě (Listy z vězení)*, Vyšehrad, Praha, 1991.

⁸⁰ Inwand H. J.: *Nachgelassene Werke*, Chr. Kaiser Verlag, Munich, 1962.

teologii zakořenil v díle Gerharda von Rada⁸¹ a Ernsta Käsemanna⁸². Především však byl ovlivněn Otto Weberem, který dohlížel na jeho doktorát, a který mu pomohl získat eschatologickou perspektivu církve jako celosvětové misie pro přicházející Království Boží.⁸³

V roce 1952 se oženil s feministickou teoložkou Elisabeth Wendelovou s níž napsal například knihu *Passion for God - theology in two voices*.⁸⁴

V roce 1958 začal působit jako profesor ve Wuppertalu, kde se seznámil s teologem Wolfhartem Pannenbergem. V roce 1963 převzal katedru systematické teologie a sociální etiky na evangelické teologické fakultě v Bonnu. Tady rok po té vydává *Teologii naděje*⁸⁵. O čtyři roky později (1967) mu byl nabídnut prestižní post profesora systematické teologie na universitě v Tübingen, kde zůstal až od roku 1994, kdy byl emeritován.

Na základě zkušenosti s utrpením za II. světové války vytvořil Moltmann „teologii naděje“, která velmi ovlivnila teologii jako vědu. Právě díky knize *Teologie naděje*⁸⁶, kterou napsal v roce 1964, se stal světově proslulým. Toto přímo revoluční dílo přeložené do mnoha jazyků bylo inspirováno myšlením marxisticky ovlivněného humanisty a židovského filosofa Ernsta Blocha⁸⁷. Jeho *Princip naděje* evangelického teologa Moltmanna fascinoval. Eschatologie - tzv. učení o posledních věcech - bylo pro Moltmanna naukou křesťanské naděje. Tato, v

⁸¹ Rad v. G.: *Old Testament theology, The theology of Israel's historical traditions*, Westminster John Knox Press, 2001.

⁸² Käsemann E.: *Essays on New Testament theme*, SCM, London, 1964.

Käsemann E.: „Úřad a sbor v Novém zákoně“, *Křesťanská revue* 3-4 (1980.)

Käsemann E.: „Eschatologická královská vláda Boží“, *Křesťanská revue* 7-8 (1981).

⁸³ převzato z The Boston Collaborative Encyclopedia of Modern Western Theology.
http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_855_moltmann.htm

⁸⁴ Moltmann J. a Moltmann-Wendel E.: *Passion for God - theology in two voices*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2003.

⁸⁵ Moltmann J.: *Theology of Hope*, Evanston: Harper & Row, New York, 1967.

⁸⁶ Moltmannova teologie naděje se objevuje mimo jiné také v těchto jeho dílech: *Církev moci Ducha, Trojice a Království Boží, nebo Bůh ve stvoření*.

⁸⁷ Bloch E.: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959.

teologii dlouho zanedbávaná dimenze křesťanské víry, se stala úhelným bodem jeho teologického programu. Znamenala pro něj nejenom vytvářet teologii o naději, ale také z naděje.

Moltmannova diskuse s eschatologií se stala spojícím prvkem ekumenického přátelství: O 80. narozeninách Ernsta Blocha roku 1965 v Tübingen poznává Moltmann svého katolického kolegu Johanna Baptista Metz⁸⁸ (žáka Karla Rahnera). Oba dva se zabývají „teologií tváří ke světu“. To, co Metz zdůrazňuje, že otázka po Bohu musí vést k politické teologii, a tím i ke změně společenského jednání, je Moltmannovým nejnitřnějším přáním. Nejhlubší motivace politické teologie byla hrůza nad mlčením církve a teologie tváří v tvář Osvětami. Tady se potkaly životní a válečné zkušenosti obou mužů.

Teologie po Osvětami znamenala pro Moltmanna, který od roku 1967 vyučoval v Tübingen, zcela se upamatovávat na utrpení Ježíše Krista. Kříž a řeč „spolupříčinu Boha“ se staly centrem jeho myšlení. Šlo mu o to, aby pochopil Boha v Bohem opuštěném ukřižování. Četné publikace o „ukřižovaném Bohu“ se od roku 1972 věnovaly této otázce. Moltmannova k utrpení citlivá teologie našla četné ohlasy v Latinské Americe, kontinentu „vzpoury“, a v teologii osvobození⁸⁹.

Nejen teologie osvobození byla pro Moltmanna angažovaným partnerem. Také v Evropě se zúčastnil ekumenického dialogu a rozhovorů mezi Židy a křesťany. Profesor, farář a otec četné rodiny byl zahrnut čestnými doktoráty vyznamenáními a cenami. V roce 2000 obdržel nejhodnotnější světovou cenu, americký Grawemeyer Award in Religion 2000.⁹⁰

Z jeho bohatého a tvůrčího života je možné a nutné zmínit také účast na Německo–polských sešitech a aktivitu v Paulus-gesellschaft (organizace podporující křesťansko-marxistický dialog) v šedesátých letech, dvacetiletou práci v ekumenickém hnutí (Víra a řád) vydávání časopisu Evangelische Theologie a

⁸⁸ Metz J. B.: *Úvahy o politické teologii*, ISE, Praha, 1994.

⁸⁹ FIALA, Petr: „*Politické aspekty teologie osvobození*“, Proglas 9-10 (1993).

Cox H.: *The Silencing of Leonardo Boff: Liberation Theology and the Future of World Christianity*, 1988.

⁹⁰ Dědková L.: „Evangelický teolog Jürgen Moltman“, *Getsemany 11 (2000)*

spoluúčast na vydávání časopisu Concilium.

Jeho knihy byly přeloženy do všech světových jazyků, např. *Teologie naděje*, *Ukřižovaný Bůh*⁹¹, *Církev v moci Ducha*⁹², *Trojice a Království Boží*⁹³, *Bůh ve stvoření*⁹⁴ *Cesta Ježíše Krista*⁹⁵, *Duch života*⁹⁶ a *Boží příchod*⁹⁷. O jeho významu pro teologii 20. století svědčí i celá řada udělených čestných doktorátů a cen.

Kniha *Bůh ve stvoření* z níž ve své práci vycházím je Moltmannovou teologickou odpovědí na současné ekologické výzvy. V knize jsou zřetelné inspirace židovsko – křesťanskou tradicí, ke slovu se dostávají také evropští filosofové i vědci a Moltmann zde vyslovuje smělé teorie, jež vedly k diskuzi po celé ekumeně. Jeho snahou je uvolnit teologickou nauku o stvoření ze zažitého přístupu v němž převládá subjektivita a mechanistické ovládání světa, které vede k ničení přírody a pokračujícímu sebeohrožení lidstva jaderným zbrojením.

Moltmann upozorňuje na nutnost vzniku nové ekologické nauky o stvoření, jež implikuje nové myšlení o Bohu. V jejím centru už nestojí rozlišování Boha a světa, nýbrž poznání Boží přítomnosti ve světě a přítomnosti světa v Bohu.

Moltmann otevírá člověku jiný způsob pohledu na stvoření, v němž být živý znamemá existovat ve vztahu k ostatním. Život je komunikace ve spoluúčasti. Bezvztážnost a izolace znamenají pro všechny živé tvory smrt. Chce-li člověk chápat ono skutečné a živé, musí je poznat v jeho původním a vlastním společenství, v jeho vztazích k okolí. Díky tomuto poznání se mění zájem člověka,

⁹¹ Moltmann J.: *The Crucified God*, Harper & Row, Publishers, New York, 1974.

⁹² Moltmann J.: *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, Harper & Row, New York, 1977.

⁹³ Moltmann J.: *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, San Francisco, 1981.

⁹⁴ Moltmann J.: *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*, Harper & Row, San Francisco, 1985.

⁹⁵ Moltmann J.: *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, San Francisco, New York: Harper, 1990.

⁹⁶ Moltmann J.: *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*, Fortress Press, Minneapolis 1992.

⁹⁷ Moltmann J.: *The Coming of God: Christian Eschatology*, Fortress Press, Minneapolis, 1996.

který již nechce poznávat, aby ovládal, ale aby se podílel a vstoupil do vzájemných vztahů živého. Toto integrující a celistvé myšlení slouží k vytvoření společenství mezi člověkem a přírodou, nábožensky chápané jako „společenství stvoření“, již ne svět který si má člověk podmanit.⁹⁸

Moltmannova křesťanská nauka o stvoření je pojetím světa ve světle Mesiáše Ježíše a z hlediska mesiášské doby, která jím začala a je skrze něj určována. Je zaměřena na osvobození lidí, uspokojení přírody a na spasení společnosti člověka a přírody z moci negace a smrti. Budoucnost stvoření je v Království slávy, v „útulnosti bytí“, kdy Bůh bude úplně a navždy přebývat ve svém stvoření a všichni tvorové se budou podílet na bohatosti jeho věčného života⁹⁹. Autor se snaží ukázat přírodu, jako stvoření naplněné Duchem Božím a které patří spolu s člověkem do „společenství stvoření“.

4.2. Vztah mezi člověkem a Bohem v teologii Jürgena Moltmanna

Vztah Boha k člověku v Moltmannově nauce o stvoření vychází ze základního určení člověka od počátku, tj. člověk je obrazem a důstojností Boha na zemi .

Moltmann Boha nechápe monoteisticky, jako absolutní subjekt, který má ke světu panovnický vztah a svět tedy jako objekt jeho tvoření, uchovávání a spasení. Ale jako jednotu tří osob Otce, Syna a Ducha svatého a takový Bůh má ke svému stvoření vztah společenství.

To, že trojjediný Bůh inspiruje neustále své stvoření Moltmann ukazuje ve svém konceptu „stvoření v Duchu“. Vše, co je, existuje a žije z neustálého přítoku energií a možností kosmického Ducha. Činnost Ducha je tvořící, uchovávající, obnovující a dokonávající působení. Skrze energie a možnosti Ducha je stvořitel sám přítomný ve svém stvoření. Nestojí jen transcendentálně vůči němu, nýbrž vstupuje do něj a je mu zároveň imanentní¹⁰⁰. Stvoření v Duchu je teologickým

⁹⁸ viz. Moltmann, *Bůh ve stvoření*, s. 13.

⁹⁹ viz. Moltmann, *Bůh ve stvoření*, s. 14.

¹⁰⁰ viz. Moltmann, *Bůh ve stvoření*, s. 17.

konceptem, jež nejlépe odpovídá dnes tolik potřebné ekologické nauce o stvoření.

4.2.1. Člověk jako obraz Boha v dějinách

Moltmann, podobně jako Rahner, začíná od člověka – jeho postavením ve stvoření jako *imago mundi* a rozebírá co znamená, že je člověk podobný Bohu v trojím ohledu: 1. v původním určení lidí: *imago Dei*, 2. v mesiášském povolání lidí: *imago Christi*, 3. v eschatologickém oslavení lidí: „gloria Dei est homo“.

Oproti filosofické a teologické antropologii jeho postoj nevychází z toho, co odlišuje člověka od zvířete a co vytváří jeho významné postavení v kosmu, nýbrž začíná otázkou, co spojuje člověka se zvířaty a se všemi ostatními tvory.

Člověk je sice tvorem *imago Dei*, ale ještě dříve mu rozumíme jako *imago mundi*. Je mikrokosmem v němž se znovu nacházejí všichni ostatní tvorové a jenž sám sebe může chápat jen ve společenství s nimi.¹⁰¹ Ve starozákonních zprávách o stvoření je člověk stvořen jako poslední a nejvyšší tvor, ne však „koruna stvoření“, tou je šabat, jímž Bůh korunuje stvoření. To, že je člověk odkázán na všechny ostatní tvory je čitelné ve zprávě o stvoření v knize Gn 2,7. Tady dostává jméno Adam – je vytvořen z „Adamy“, mateřské země, to ukazuje na jeho spojení se zemí. Člověk je „živou duší“ a takto jsou nazvána i zvířata. Společně se zvířaty nachází na zemi svou potravu (Gn 1,20.30; Gn 2,19) a dostává stejné požehnání Stvořitele: „Plodte a množte se.“ (Gn 1,22.28). Společně se zvířaty má tedy člověk živou duši, životní prostor, potravu a požehnání plodnosti. Co jej však od ostatních tvorů odlišuje?¹⁰²

Boží příkaz „podmanit“ si zemi (Gn 1,28), pojmenování zvířat (Gn 2,19) a společenské založení člověka, není dobré, aby zůstal sám, potřebuje jinou bytost, aby mu pomáhala (Gn 2,18).

Teprve po uvědomění společných rysů i rozdílů vůči ostatním tvorům můžeme lépe pochopit určení člověka jako obrazu Božího (Gn 1,26). Právě toto určení člověka mezi ostatními tvory vskutku výjimečně vyzvedá.

¹⁰¹ viz. Moltmann, *Bůh ve stvoření*, s. 150.

¹⁰² viz. Moltmann, *Bůh ve stvoření*, s. 150 – 151.

Celé stvoření očekává parúsi Krista se kterou do stvoření vstoupí Boží sláva, jež osvobodí stvoření od kletby marnosti a překoná smrt. Jak ve stvoření, tak i ve vykoupení není osud člověka izolován a není v protikladu ke světu, ale děje se v trvalé souvislosti celého stvoření. Moltmann nachází v dějinách Boha ohledně světa, stvoření a vykoupení podvojnou funkci člověka:

1. Jako poslední stvořená bytost před Božím šabatem v sobě člověk ztělesňuje také ostatní tvory a zastupuje je před Bohem. Obsahuje všechny jednodušší systémy evoluce života a je na ně odkázán. Chápáni jako *imago mundi*, jsou lidé kněžskými tvory a eucharistickými bytostmi.

2. Zároveň lidé zastupují Boha ve společenství stvoření a reprezentují jeho slávu a vůli. Jsou jeho zástupci na zemi. V tomto smyslu jsou *imago Dei*.

Lidé jsou *imago mundi* a *imago Dei* zároveň. Stojí uvnitř stvoření a před ním. V čem tedy spočívá lidská podobnost Bohu? Moltmann odpovídá dle teologické tradice:

„1. Na základě substanční analogie je duše, rozumová a volní přirozenost člověka, sídlem podobnosti Bohu, neboť je nesmrtelná a podobá se Boží přirozenosti; 2. na základě analogie podoby je to vzpřímená chůze a směrem vzhůru zaměřený pohled člověka; 3. na základě proporcionální analogie spočívá ve vládě člověka nad zemí, pokud odpovídá všeobecné vládě Boha nad světem; 4. podle relační analogie konečně sestává ze společenství muže a ženy, které odpovídá vnitřně trojičnímu společenství Boha.“¹⁰³

Vidíme, že Bůh zaujímá k člověku takový vztah, že se stává jeho obrazem a jeho důstojností na zemi. Lidská podstata vychází z tohoto Božího vztahu k lidem, a ne z té či oné vlastnosti, která člověka odlišuje od ostatních živých tvorů.

Místo v němž se vztah k Bohu k lidem stává nejvíce zjevným je tvář člověka. Moltmann poukazuje na to, že stejně jako můžeme vidět co se děje v mysli a nitru člověka ve výrazu jeho tváře, tak je Boží sláva poznána na tváři Krista a

¹⁰³viz. Moltmann, *Bůh ve stvoření*, s. 175.

tisícinásobně se odráží v obličejích poznávajících. Podle 2K 3,18: „Na odhalené tváři nás všech se zrcadlí slavná žář Páně.“ Neboť Bůh „osvítí naše srdce, aby nám dal poznat světlo své slávy na tváři Kristově“ (2K 4,6).

Další podobnost s Bohem spatřuje Moltmann v sociálním životě člověka, tj. v sexuální diferenci a společenství lidí. Bůh v trojici osob spojuje vztahově bohatou diferenci a jednotu, vytváří věčný život Otce, Syna a Ducha a u lidí určuje časný život žen a mužů, rodičů a dětí. Takto sociálně otevřené životní společenství lidí je Bohu odpovídající formou života.¹⁰⁴ Moltmann označuje vztah muže a ženy jako vztah, jež určuje nezníčitelnou socialitu lidí. Vztah rodičů a dětí podobně označuje za generativitu lidí, které se nelze vzdát. První je současným společenstvím mezi pohlavími v prostoru, druhé je společenstvím generace v čase. A říká, že je-li celý člověk k *imago Dei*, je k tomu určena také skutečná lidská společnost, společenství pohlaví a generací.

Člověk je obrazem vnitřní podstaty Boha – Trojice. Tzv. „vláda“ trojjediného Boha se pak projevuje jako nosné společenství s jeho stvořením a jeho lidem, jak vidíme v Ježíšově velekněžské modlitbě (J 17,21): „Aby všichni byli jedno jako ty, Otče, ve mě a já v tobě, aby i oni byli v nás.“¹⁰⁵

4.2.2. Mesiášské povolání lidí: *imago Christi*¹⁰⁶

Skutečná podobnost Bohu nestojí na počátku, nýbrž u cíle dějin Boha s lidstvem a jako cíl je přítomný i v počátku a každém momentu těchto dějin. Především u apoštola Pavla můžeme v Novém zákoně najít pojem podobnosti Bohu, kde jej užívá k zobrazení zmrtevýchvstalého a proměněného Mesiáše Ježíše jako opravdového věrného obrazu a důstojnosti neviditelného Boha na zemi (2 K4,4).

Apoštol Pavel říká v Ř 8,29, že jediný Bůh dává věřícím podobu svého Syna, a sice skze určení, povolání, ospravedlnění a oslavení.

¹⁰⁴ viz. Moltmann, *Bůh ve stvoření*, s. 178.

¹⁰⁵ viz. Moltmann, *Bůh ve stvoření*, s. 191.

¹⁰⁶ viz. Moltmann, *Bůh ve stvoření*, s. 179 – 181.

Obraz a Boží sláva na zemi patří k sobě, jsou jedním. Když člověk místo Boha zbožšťuje tvory, tzn. přestává poznávat a chápat Boha jako Boha, hřeší a porušuje tuto jednotu. Obnovení obrazu se děje ve společenství věřících s Kristem. Je-li Kristus mesiášské *imago Dei*, stávají se věřící *imago Christi* a dostávají se tak na cestu proměny v *gloria Dei* na zemi. Lidská podobnost Bohu se v mesiášském světle evangelia jeví jako dějinný proces s eschatologickým závěrem, ne jako stav. Lidské bytí je stáváním se člověkem v tomto procesu.

„Obrazem Boha je i zde celý člověk, tělesný člověk, společenský člověk, protože lidé se v mesiášském společenství s Ježíšem stávají celými, tělesnými a společenskými lidmi, které smrt už dále nerozděluje na duši a tělo a které smrt už dále neodděluje od Boha a od sebe navzájem.“¹⁰⁷

4.2.3. Eschatologické oslavení lidí: *gloria Dei*

Lidé jako obraz Boha jsou vytvoření k Boží slávě.

Ještě jednou shrnu odkazy v biblických tradicích na oslavení Boha a lidí: Lidé jsou poslední tvorové před šabatem a pro něj. Jsou kněžskými tvory a zastupují zemi před Bohem a Boha před zemí. Jako pozemský obraz Boha odrážejí slávu Stvořitele. Nejsou jen zmocněnci, představují také způsob zjevení Boha v jeho stvoření.

Mesiášské povolání lidí k přijetí podoby Mesiáše Ježíše je vede do eschatologických dějin nového stvoření: od povolání k ospravedlnění, od ospravedlnění k posvěcení; od posvěcení k oslavení. Když do stvoření vstoupí samotná Boží sláva, stávají se lidé podobnými Bohu a rovnými jeho zjevení. Eschatologická lidská rovnost Bohu spočívá v pojmu uzření, protože uzření Boží tváře a spatření takového, jaký je, proměňuje toho, kdo ho spatřuje, v toho kdo je spatřován a umoňuje mu podíl na jeho životě a kráse.

¹⁰⁷ viz. Moltmann, *Bůh ve stvoření*, s. 180.

4.2.4. Obraz Boha a současně hříšník ¹⁰⁸

V této kapitole přichází na pořad dilema člověka, který je obrazem Boha, ale zároveň hříšníkem. Ztrácí se lidská podobnost Bohu skze hřích (Ř 3, 23) nebo je jen zahalena, jak učí pozdější teologická tradice? Moltmann se zamýšlí nad třemi odpověďmi:

1. Dvojstupňová antropologie, podle níž má člověk přirozené vybavení (rozum a vůli) a nadpřirozené (milost, bohabojnost). Hřích přináší ztrátu nadpřirozeného vybavení člověka milostí a rozervanost jeho přirozenosti, jenž je však stálá, a kterou neztrácí.

2. Reformační teologie říká, hřích není něco zlého na člověku, který byl stvořen jako dobrý, nýbrž zlá, bezbožná moc, pod kterou se člověk dostal vlastním zaviněním. Člověk substancionálně zůstává obrazem Boha.

3. Řešení vidí Moltmann v pohledu na člověka v rámci jeho vztahů v dějinách Boha. *Imago Dei* je především vztah Boha k lidem: Bůh k člověku zaujímá vztah, ve kterém je jeho obrazem. Lidský hřích může zvrátit vztah člověka k Bohu, nemůže ale zničit vztah Boha k člověku. Protože jej Bůh ustanovuje, jen On ho může zrušit. I ve hříchu se na člověku projevuje Boží milost, která navzdory odporu člověka zachovává svoji vztažnost a člověk zůstává obrazem Boha.¹⁰⁹

¹⁰⁸ viz. Moltmann, *Bůh ve stvoření*, s.183 – 185.

¹⁰⁹ viz. Moltmann, *Bůh ve stvoření*, s. 185.

Závěr

Vše co zatím bylo řečeno u všech tří teologů o vztahu člověka a Boha, bych shrnula do této myšlenky: Nekonečný a vše přesahující Bůh stvořil svět a v něm jako nejvyššího tvora člověka a tento Bůh sám sebe, svůj obraz, ukryl do lidského nitra, aby se stal jeho původem i budoucností a vybízí člověka, aby žil svůj život před Bohem a v rozhovoru s ním.

Názory těchto tří teologů se přibližují a prolínají v různých pojetích a důrazech a neobjevila jsem u nich postoje, jež by stály v přímém protikladu k myšlení zbývajících dvou. Spíš jde o upřednostňování určitého tématu před jiným. Velmi zjednodušeně řečeno jsem dospěla k názoru, že Losský své myšlenky zakořeňuje převážně v tradici Otců a v mystice, Rahner ve tradiční tomistické filosofii a Moltmann v biblických, především starozákonních zprávách.

Jedním ze společných rysů, který je významný pro současnou teologii, je rovnost pohlaví v lidském páru. Losský ji zdůvodňuje rovností osob v Božské Trojici. Podobně též Moltmann, ukazuje na společenském životě člověka, tj. na spojení muže a ženy, podobnost Bohu, který žije ve společenství Trojice. Člověk má jednu společnou lidskou podstatu, ale žije ve dvou jedinečných osobách.

Losský stejně jako Rahner vidí výchozí bod člověka v poznání, že je osobou, jež si sama sebe uvědomuje. Tato osoba je za sebe zodpovědná a otvírá se jí aspekt, jež spojuje opět oba teology – svoboda „mít vztah k tomu co ji přesahuje“, k Bohu. Člověk vnímá Boží sebesdílení a má svobodu jej přijmout či ne. Rahnerova myšlenka Božího sebesdílení, přivádí člověka k adoraci, a ústí podobně jako apofatická cesta u Losského, v milosti a bezprostředním patření člověka na Boha, který však i přes to zůstává vzdálený, jiný a nepochopitelný. Tato bezprostřednost Boha v jeho sebesdílení je oním zjevením, odkrytím Boha jako trvalého absolutního tajemství. Též Losský říká, že transcendentní Bůh se zjevuje v imanenci zjevení, ale zůstává stále vzdáleným a nepochopitelným tajemstvím.

Boží sebesdílení u Rahnera, které člověka „zbožšťuje“, přináší mu spásu a dovršení může být paralelou k procesu theoze – božské proměny člověka o které hovoří Losský.

Pro své myšlenky o stvoření člověka užívá Rahner více obecnější a filosofické pojmy narozdíl od Losského a především Moltmanna, pro něž je výchozím bodem skutečný moment stvoření a zprávy o něm v knize Genesis Starého zákona.

Losského pojetí označuje Boha jako absolutní skryté tajemství. Tento Bůh však zaujímá k člověku a ke světu vztah a tento vztah se prezentuje ve zjevení – skrze něj může člověk Boha poznávat. Bůh je původem člověka. Ze vztahů mezi osobami ve svaté Trojici vychází aspekt lidské osobnosti a lidského společenství. Díky svému původu v Bohu má člověk svobodu a zodpovědnost a tedy i možnost volby vztahovat se k Bohu. Je to dar od Boha, který počítá i s lidským „ne“. Povolává ho srze svobodu, aby se ve vztahu k Bohu stal Bohem. Osobnost člověka je nejvyšším Božím stvořením právě proto, že do ni Bůh vložil schopnost lásky i odmítnutí. Skrytý Bůh se odhaluje a sděluje člověku v osobě Ježíše Krista, aby člověka zbožstil. Člověk sám zosobňuje celé stvoření a je pro něj nadějí, když v sobě stále více odráží slávu svého tvůrce – Boha.

U Rahnera je Bůh základem lidského poznávání. Největší Boží dar spočívá v jeho sebesdílení se člověku, v něm se Bůh sám činí nejniternějším základním prvkem člověka a odkrývá sebe ve svém absolutním tajemství. Je dostupný jedině v adoraci. Když si člověk klade otázky ohledně své existence a uvědomuje si sám sebe, jako osobu a subjekt – toto je jeho výchozí postavení jež mu umožňuje vztahovat se k Bohu. Rahner nazývá člověka bytostí transcendence, bytostí ducha. Tím míní, že člověk, když pochopí hranice svého bytí, je osloven možností, že existuje ještě něco za těmito hranicemi a tak je vlastně přesahuje. Člověk má jakési vědění o této nekonečné skutečnosti a tomuto vědění Rahner říká předsah k bytí. Svět i člověk jsou úplně na Bohu závislí, ale jedinečnost člověka neklesá, nýbrž vzrůstá v závislosti na Bohu. Svoboda a zodpovědnost člověka jej povolávají k tomu, aby zaujal postoj ke svému životu a tedy i k Bohu.

Moltmann označuje Boha jako jednotu tří osob, jež má ke stvoření vztah společenství a skrze energie a možnosti Ducha je ve stvoření stále přítomný a inspiruje je. Z faktu, že člověk je obrazem a důstojností Boha na zemi vychází

podstata člověka, ne z odlišnosti od ostatních tvorů. Moltmann rozpoznává čtyři základní funkce člověka ve světě: jako *imago mundi* ztělesňuje všechny tvory na světě a patří do jejich společenství. Jako *imago Dei* je zástupcem všech tvorů před Bohem, ale také uprostřed stvoření ztělesňuje Boha. Je stvořen pro korunu stvoření – šabat, aby zrcadlil Boží slávu ve stvoření. Podobnost Bohu, svému stvořiteli, se ukazuje v sociálním životě člověka, ve společenství žen a mužů, rodičů a dětí. V NZ je opravdu věrným obrazem Boha Ježíš Kristus. V jeho společenství se lidé stávají *Imago Christi*, Ježíš v lidech obnovuje hříchem ztracenou milost - být obrazem Boha. Na konci času nastane eschatologická rovnost člověka Bohu, ten který je nyní Božím obrazem se bude účastnit na životě a kráse Boha „tváří v tvář“ (1 K 13, 12) jako *gloria Dei*.

Bibliografie

- Bible*, český ekumenický překlad, ČBS, Praha, 1990.
- Beinert W.: *Slovník katolické dogmatiky*, MCM, Olomouc, 1994.
- Brož L.: *Cesta Karla Bartha*, Kalich, Praha, 1988.
- Dědková L.: „Evangelický teolog Jürgen Moltmann“, *Getsemany* 117 (2001).
- Fiorenza F.: *Systematická teologie 1-3*, CDK, Brno, 1998.
- Ford D. E.: *The Modern theologians*, Blackwell publishers Ltd., NY, 1997.
- Kubicová A.: „Vladimír Losský“, *Hlas pravoslaví* 7 (2005).
- Kuschel K.: *Teologie 20. století, antologie*, Vyšehrad, Praha, 1995.
- Lane T.: *Dějiny křesťanského myšlení, Návrat domů*, Praha, 1999.
- Lemaitrová N. a kol.: *Slovník křesťanské kultury*, Garamond, Praha, 2002.
- Lohse B.: *Epochy dějin dogmatu*, Mlýn, Jihlava, 2003.
- Löser W.: „Karl Rahner a Urs von Balthasar“, *Teologické texty 1* (2000).
- Losský V.: *Dogmatická teologie*, Pravoslavné vydavatelství, Praha, 1994.
- Machula T.: „Rahnerův geniální strategický tah?“, *Katolický týdeník* 33 (2004).
- Mádr O.: „Karl Rahner, Dokror utilis“, *Teologické texty 6* (1996).
- McGrath A. E.: *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení, Návrat domů*, Praha, 2001.
- Moltmann J.: *Bůh ve stvoření*, CDK, Praha, 1999.
- Neufeld K. H.: *Hugo a Karl Rahnerové*, Refugium, Velehrad, 2004.
- Noble I.: *Po Božích stopách*, CDK, Brno, 2004.
- Peroutka D.: „Negativní teologie“, *Teologické texty 5* (2005).
- Poláková J.: „Vztah k Bohu – diferenciální charakter“, *Teologické texty 2* (2004).
- Pieper J.: *Scholastika. Postavy a problémy středověké filosofie*, Vyšehrad, Praha, 1995.
- Pöhlmann H. G.: *Kompendium evangelické dogmatiky*, Mlýn, Jihlava, 2002.
- Rahner K./Vorglimler H.: *Teologický slovník*, Zvon, Praha, 1996.
- Rahner K.: *Základy křesťanské víry*, Trinitas, Svitavy, 2004.

Říha K.: „Maurice Blondel“, *Teologické texty 4* (1999).

Schoof T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí?*, Vyšehrad, Praha, 2004.

Stehlin K.: „Mistr koncilu – P. Karl Rahner SJ“, *Teologické texty 2* (2000).

kol.: *Ve znamení naděje. Proměny teologie a církve po II. vatikánském koncilu.*

CDK, Brno, 1997.

Ware K.: *Cestou ortodoxie, Sít'*, Praha, 1996.

Zinnhobler R.: „Modernismus a integralismus“, *Teologické texty 1* (2000).

Zvěřina J.: *Teologie Agapé I*, Vyšehrad, Praha, 2003.

Zvěřina J.: *Teologie Agapé II*, Scriptum, Praha, 1994.

Webové stránky:

Seznam – internetová encyklopedie:

<http://encyklopedie.seznam.cz/heslo/139426-modernismus>

Archeologický institut N. P. Kondakova

<http://www.udu.cas.cz/archiv/64CZ.html>

The Boston Collaborative Encyclopedia of Modern Western Theology

http://people.bu.edu/wildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes.htm#Top

Theopedia - an encyclopedia of Biblical Christianity.

http://www.theopedia.com/Main_Page