

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra systematické teologie a filosofie

RNDr. Tomáš Jeníček, Dr.

POJETÍ OSOBY U JOSEFA RATZINGERA

Bakalářská práce

Vedoucí práce: doc. Mgr. Bc. David Svoboda, Ph.D.

Praha 2023

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 4. května 2023

.....

Tomáš Jeníček

BIBLIOGRAFICKÁ CITACE

JENÍČEK, Tomáš. Pojetí osoby u Josefa Ratzingera. Praha, 2023. Bakalářská práce. Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze. Vedoucí práce Doc. Mgr. Bc. David Svoboda, Ph.D., 72 strany

ANOTACE

Práce je zaměřena na interpretaci pojmu osoby v textech Josepha Ratzingera. Ukazuje zprvu tento pojem v kontextu historického vývoje i proudů filozofického a teologického myšlení Ratzingerovy doby. Poukazuje na podmínky a východiska Ratzingerova pojetí osoby. Na třech klíčových textech ukazuje Ratzingerův koncept z různých aspektů a konečně poukazuje i na některé otevřené problémy tohoto konceptu.

KLÍČOVÁ SLOVA

osoba, vztah, dialog, identita, diference, Trojice, nesmrtnost, pravda

ABSTRACT

The thesis focuses on the interpretation of the notion of person in Joseph Ratzinger's texts. It first shows this concept in the context of the historical development and streams of philosophical and theological thought of Ratzinger's time. It highlights the conditions and background of Ratzinger's conception of the person. On the basis of three key texts, it shows Ratzinger's concept from different aspects and finally points out some of the open problems of this concept.

KEYWORDS

person, relation, dialog, identity, diference, Trinity, immortality, truth

POČET ZNAKŮ (VČETNĚ MEZER): 177 795

PODĚKOVÁNÍ

Můj dík patří zejména doc. Davidu Svobodovi za jeho cenné rady a připomínky, dále pak členům mé rodiny za jejich dlouholetou trpělivost a podporu.

OBSAH

Úvod.....	9
Joseph Ratzinger – životopis.....	10
Některé historické obraty Pojmu osoby.....	17
Antika, doba předkřesťanská a raně křesťanské období.....	17
Osoba ve středověku.....	20
Osoba v myšlení XX. století.....	21
Hlavní motivy a směry úvah k problému osoby.....	26
Otázka po člověku.....	26
Eschatologie, Otázka duše a těla.....	28
Téma osoby v textech Josepha Ratzingera.....	30
O pojetí osoby v teologii.....	30
Původ pojmu osoby v otázce po Bohu.....	32
Osoba jako vztah.....	37
Pojem osoby v christologii.....	42
Úvod do křesťanství.....	49
Eschatologie.....	57
Problémy a otázky.....	61
Závěr.....	65
Seznam použitých zkratek.....	67
Seznam literatury.....	68

ÚVOD

Joseph Ratzinger, pozdější papež Benedikt XVI., je nepochybně jedním z nejdůležitějších teologických myslitelů a autorů XX. století. Jeho myšlenková východiska byla určována jak tradiční katolickou dogmatikou, tak dobovými proudy a směry přelomu XIX. a počátku XX. století – fenomenologií, existencialismem a filozofií dialogu. Mnohá témata teologie se překrývala s tématy filozofickými a Ratzinger byl s příkladnou důkladností seznámen s oběma úhly pohledu, s oběma přístupy. Hluboké filozofické i teologické vzdělání mu umožňovaly spojit synteticky zdánlivě disparátní pohledy. Mezi jedno z takových témat patří i pojem osoby.

Přestože vůdčí záměr Ratzingerův spočívá na teologickém horizontu křesťanství, je si vědom toho, že východiskem pro jeho zkoumání musí být antické předkřesťanské filozofické myšlení se svými pojmy, byť posléze křesťanstvím akomodované. Už názorové a naukové spory prvních křesťanských staletí ukázaly, jak důležité je vybudovat pro systematickou křesťanskou nauku pevnou pojmovou bázi. Pojem boží Trojice a osob patřil v tomto ohledu k nejdůležitějším. Přestože se v tradici udržovala pojetí různých křesťanských autorů (Tertulián, Augustin, Boethius, a další), nepovažoval je Ratzinger za udržitelná nebo dostatečně rozpracovaná. Vrací se proto k tomuto tématu osobně a pojednává je na více místech z různých úhlů pohledu.

Předkládaná práce si klade za cíl vykreslit předpoklady, myšlenkové pozadí a dobové okolnosti Ratzingerových úvah, bere v úvahu i některé biografické okolnosti Ratzingerova myšlení a po obecném uvedení do problému se snaží ukázat podrobněji, jak Ratzinger k problému osoby opakovaně přistupuje ve třech svých stěžejních textech.

Ratzingerova koncepce je v některých ohledech originální (byť výslovně navazuje na texty některých jeho předchůdců), avšak přesto zůstává ve spojení s teologickou tradicí. Jádrem Ratzingerova myšlení osoby je problém vztahu a vztahovosti, který je určující pro bytí Božích osob i existenci člověka jako osoby.

Práce v závěru uvádí některé náměty, které autor vidí jako dosud otevřené nebo k další myšlenkové práci vybízející. Tyto náměty – stejně jako ústřední témata práce – vystupují před autorem silněji v perspektivě filozofické, ačkoli aspekt teologický není nijak úmyslně odsouván. Tato inklinace, které si možná může čtenář povšimnout a která je neodstranitelným důsledkem autorovy minulé praxe, snad nezastírá teologické významy, které doufejme práce čtenáři přináší.

JOSEPH RATZINGER – ŽIVOTOPIS

Zařazujeme-li na tomto místě údaje o datech a událostech života Josepha Ratzingera, není to proto, abychom podali pouze informativní, neutrální výčet biografických dat, ale činíme tak s určitým předběžným ohledem. Cílem tohoto textu je pokusit se podat vysvětlení toho, jak teolog Ratzinger rozumí pojmu osoba. Ratzingerovo chápání pojmu „osoby“ je nepochybně závislé také na myšlenkovém prostředí utvářejícím dobu, kdy se „osoba“ dostává na horizont Ratzingerova zájmu. Pojem sám také nese svou historii. Proto následující stručná bibliografie klade důraz zejména na ta období a ty vlivy, u kterých je pravděpodobné, že námi sledovaný problém nějakým způsobem ovlivnily. Z tohoto úhlu pohledu nás některé biografické okolnosti zajímají méně a uvádíme je pouze stručně a pro úplnost.

Joseph Ratzinger se narodil a byl pokřtěn na Bílou sobotu dne 16. dubna 1927 v Marktlu nad Innem, městě v hornobavorského okresu Altötting, v těsné blízkosti hranice s Rakouskem. Sám Ratzinger ve svém životopise zdůrazňuje, že pokřtění čerstvě posvěcenou vodou bývalo zvykem považovat za „zvláštní znamení prozřetelnosti“¹. Povolání jeho otce – byl četníkem – mělo za následek, že rodina vícekrát měnila místo pobytu. Ratzinger zmiňuje, že období jeho raného dětství bylo poznamenáno dvěma silnými vlivy: všeobecnou bídou ekonomické recese a sílicím vlivem německého nacionálně-socialistického hnutí. Jeho otec byl silným a otevřeným odpůrcem nacismu, což se sílicím vlivem nacistů přinášelo komplikace i jeho rodině.² Státní moc se snažila vtáhnout do politického života i školní mládež pomocí organizací Hitlerjugend a Bund deutscher Mädel. Už jako dítě tehdy Ratzinger registroval protikřesťanský tlak vyvíjený nacisty a zejména jejich snahu zlikvidovat církevní školství. V malých poměrech poměrně izolovaného vesnického prostředí Horního Bavorska se však naštěstí tyto erozivní vlivy projevovaly s mizivým účinkem. Ratzinger popisuje vesnický život jako „spojený s vírou,...vše bylo obklopenou vírou“³ Ratzinger opakovaně ve svém životopise zmiňuje vliv svého staršího bratra Georga (nar. 1924), jehož následoval po r. 1935 na gymnázium v bavorském Traunsteinu a posléze v roce 1939 do arcibiskupského semináře. Gymnaziální studia vybavila mladého Ratzingera důkladnou znalostí latiny a řečtiny,

¹ BENEDIKT XVI. a Joseph RATZINGER. Můj život: Vzpomínky na cestu ke kněžství a biskupskému úřadu. 2. vyd. Přeložil Pavel VÁŇA. Brno: Barrister & Principal, 2005, 126 s. ISBN 80-85947-94-3. Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977), str. 6

² Tamtéž, str. 13: zvláště po roce 1933, kdy byl Adolf Hitler zvolen německým kancléřem, „trpěl tím, že nyní musel sloužit státní moci, jejímž nositelem byl člověk, jehož považoval za zločince“.

³ Tamtéž, str. 16

instrumenty, které po zbytek života intenzivně využíval pro teologickou práci. S dovršeným čtrnáctým rokem věku byl automaticky roku 1941 vřazen do Hitlerjugend. Tato skutečnost později vedla k neoprávněným osočením ze sympatií k nacismu, které ale Ratzinger ani v nejmenším nechoval. S postupující válkou byli seminaristé, a spolu s nimi i Ratzinger, povoláni ke službě v protiletecké obraně v Mnichově. I tato negativní okolnost měla pro Ratzingera pozitivní důsledek: setkání s žáky vyhlášeného mnichovského Maximiliánova gymnázia, které mu otevřelo širší intelektuální obzory do jisté míry doposud omezené poměry maloměstského gymnázia v Traunsteinu. Dosažení vojenského věku v roce 1944 mělo za následek povolání k říšské pracovní službě a přesun do oblasti rakouského Burgenlandu. S blížící se frontou byli branci zanedlouho propuštěni a mohli se vrátit domů. Ratzinger naštěstí nebyl povolán na frontu, pouze do vojenské služby v Mnichově, kde strávil čas do konce války. Přítomnost amerických vojáků v domě Ratzingerovy rodiny měla za nepříjemný následek, že Ratzinger nemohl zůstat doma a byl jako německý voják nucen přesunout se do zajateckého tábora, kde zůstal ještě řadu týdnů.

Základní kněžské formace se Ratzingerovi dostalo v kněžském semináři ve Freisingu. Konstatuje nejen materiální a organizační problémy, ale zejména fakt, že do semináře se vraceli také studenti, kteří prošli aktivní službou ve válce a jejichž existenciální i duchovní postoje byly silně touto zkušeností formovány na rozdíl od postojů jejich kolegů, kteří byli vojenské praxe ušetřeni.⁴ Z Ratzingerových slov, jimiž popisuje atmosféru v semináři, ještě dnes vyzařuje nadšení z návratu ke studiu, odhodlání pracovat a obětovat se za „lepší svět“. Zmiňuje také myšlenkové vlivy četby autorů v té době, Claudela, Bernanose, Mauriaca, z teologů zejména Guardiniho. Zvláště důrazně zmiňuje vliv, který na něj zanechaly texty Theodora Steinbüchela, které mu otevřely cestu k Heideggerovi a Jaspersovi, Nietzschemu a Bergsonovi. Obzvláště pozoruhodná a v kontextu této práce navýsost relevantní je poznámka, že Steinbüchel ve své knize „Obrat myšlení“⁵ poukazuje na Ebnerem započaté „směřování k personalismu“. Tento text byl Ratzingerovi patrně silným myšlenkovým impulsem⁶.

⁴ Tamtéž, str. 41: „...mnozí staří válečníci pohlíželi na nás mladé jako na nezralé děti, jimž pro kněžskou službu chybí potřebná utrpení a které neprošli oněmi temnými nocemi, v nichž teprve může přitakání kněžskému životu nalézt patřičnou formu.“

⁵ STEINBÜCHEL, Theodor. Der Umbruch des Denkens: Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung. Regensburg: Friedrich Pustet, 1936, 182 s.

⁶ Můj život, str. 44: „Personalismus byl zřejmě i pro něj obratem na jeho duchovní cestě. Setkání s personalismem, které se s novou přesvědčivostí realizuje v díle velkého židovského myslitele Martina Bubera, se pro mne stalo zásadním duchovním zážitkem, přičemž se mi tento personalismus jaksi sám od sebe spojil s myšlením Augustinovým, s nímž jsem se ve „Vyznání“ setkal v celé jeho lidské vášni a hloubce“

Úvodní studium filozofie ukončil v roce 1947, aby pokročil ke studiím teologickým. Ze svých učitelů zmiňuje a mimořádně si cení Friedricha Wilhelma Maiera, profesora v oboru výkladu Nového zákona. Na jeho exegetické metodě si cenil to, že se udržovala mezi extrémy liberalismu a dogmatismu. Šest let návštěv Maierových přednášek mladého Ratzingera výrazně formovalo, jak sám přiznává⁷. Vliv pastorálního teologa Josepha Marii Paschera přivedl Ratzingera k liturgickému hnutí, což se později odrazilo v jeho výrazné podpoře návrhu konstituce o liturgii během 2. vatikánského koncilu⁸. Ratzinger již v té době zaznamenává sílící distanci německé církve od Říma. Jako třetího učitele, který Ratzingerovo myšlení formoval, zmiňuje profesora fundamentální teologie Gottlieba Clemense Söhnгена, pod kterým se později habilitoval. Složení závěrečných teologických zkoušek v roce 1950 a kněžské svěcení 29. června 1951 uzavírají Ratzingerovu prvotní teologickou a kněžskou formaci.

Po krátkém působení v pastorační službě v jedné z mnichovských farností byl v říjnu 1952 povolán na kněžský seminář ve Freisingu, kde vedl přednášky z pastorální teologie, ale zejména zde dosáhl v roce 1953 doktorátu svou prací „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche“. Téhož roku mu bylo nabídnuto ve Freisingu místo profesora dogmatiky. Pro toto působení bylo nutné se habilitovat, Ratzinger proto pod vedením profesora Söhnгена začal pracovat na své habilitační práci, kterou s určitými obtížemi na jaře roku 1957 obhájil pod titulem „Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura“, aby pak byl následujícího roku jmenován profesorem fundamentální teologie a dogmatiky ve Freisingu. Současně byl jmenován soukromým docentem na mnichovské univerzitě. V roce 1958 obdržel pozvání na katedru fundamentální teologie v Bonnu, kam na jaře 1959 nastoupil. Zde se mimo jiné setkal a navázal osobní přátelství s Hubertem Jedinem, historikem tridentského koncilu.

V lednu 1959 oznámil Jan XXIII. úmysl uspořádat církevní koncil. Jedním z jeho příštích účastníků měl být i Joseph Frings, od roku 1942 arcibiskup kolínský. Fringse oslovila jedna z Ratzingerových přednášek na téma teologie koncilu a zapojil jej do přípravných aktivit budoucího koncilu, zejména mu poskytoval k prostudování návrhy textů, tzv. schemata⁹. Po zahájení koncilu se jej Ratzinger účastnil jako *peritus* kardinála Fringse. Ve svém vlastním životopise se Ratzinger na několika místech¹⁰ zmiňuje o tématu „zjevení“, a to jednak v souvislosti s Bonaventurovou filozofií, dále pak jako

⁷ Můj život, str. 44: „Exegeze byla vždy středem mé teologické práce“

⁸ Tento svůj postoj později výrazně přehodnocuje, viz Můj život, str. 44: „Nedokázal jsem předvídat, že se později v zesílené míře projeví negativní stránky liturgického hnutí a přímo si budou vynucovat samoničení liturgie.“

o problému, který se dostal do pole zájmu během koncilu. Můžeme oprávněně soudit, že Ratzingerovi se toto témajevilo jako navýsost důležité a patrně se odrazilo i v jeho pojetí Boha jako mluvící (a tím zjevující) *personae*.

Po určitém váhání přijal Ratzinger roku 1963 angažmá jako dogmatik v Münsteru. V té době podle vlastních slov „žil a pracoval rozdělený mezi Münsterem a Římem“¹¹, a to pro svou aktivní účast na koncilu a zároveň akademické působení v Münsteru. Už v této době pociťoval rostoucí rozpory mezi názory a atmosférou koncilu a situací lokálních církví v Německu.¹² Ratzingerovo tíhnutí k jihu Německa bylo jednou z příčin proč od letního semestru 1966 přešel na katedru fundamentální teologie univerzity v Tübingen. Ratzinger tu však tíživě pociťoval napjatou akademickou atmosféru, kterou charakterizuje jako „konfliktní“¹³. I když se Ratzinger sám vyjadřuje stručně a velmi zdrženlivě, z jeho slov vyplývá, že během jeho působení v Tübingen došlo k dramatické změně myšlenkové a názorové atmosféry, a to z jeho úhlu pohledu směrem velmi negativním¹⁴. Od těchto radikalizujících tendencí se Ratzinger distancoval, což někteří – mezi nimi i Ratzingerův kolega Hans Küng – považovali za zásadní obrat ke konzervativnímu postoji¹⁵. Z doby tübingského působení pochází patrně nejznámější Ratzingerova kniha „Úvod do křesťanství“¹⁶, shrnující materiál jeho přednášek. Klid pro teologickou práci a odstup od rozjitřené atmosféry v Tübingen se Ratzinger pokusil získat přechodem na nově vzniklou univerzitu v Regensburgu, na kterou byl v roce 1969 po-

⁹ Počátek koncilu byl poznamenán kritickým odmítnutím těchto připravených schemat ze strany progresivních teologů, Ratzingerovo stanovisko však byl podstatně umírněnější, viz *Můj život*, str. 85: „Mnoho věcí (v těchto textech, pozn. TJ) se samozřejmě dalo vytknout, ale k radikálnímu odmítnutí, jaké potom na koncilu mnozí požadovali a také prosadili, jsem neshledával žádný důvod....byly solidně a pečlivě vypracovány.“

¹⁰ Např. *Můj život*, str. 72 a str. 88nn.

¹¹ *Můj život*, str. 95

¹² *Můj život*, str. 97: „...jsem byl ...hluboce zneklidněn změnou církevního klimatu, jež se projevovala stále očividněji.“ Doposud (a zejména na koncilu) byl Ratzinger vnímán jako zastánce progresivnějších tendencí v církvi, ale pod vlivem zmíněného znepokojení, které vyjádřil také navenek, byly v jeho postojích konstatovány určité „konzervativní stíny“. Zde lze možná spatřovat kořen toho, že v pozdějších letech byl stále více považován za církevní konzervativce.

¹³ Tamtéž, str. 99

¹⁴ Tamtéž, str. 99-100: „Jako mávnutím kouzelného proutku se náhle změnil světonázorový ‚vzor‘, z něhož studenti a část docentů vycházeli ve svých úvahách. Jestliže doposud určovala rámec myšlení Bultmannova teologie a Heideggerova filozofie, pak se existencialistické schéma téměř přes noc zhroutilo a bylo nahrazeno marxistickým. ... Existencialismus se rozpadl a marxistická revoluce zaplála na celé univerzitě a od základů jí otrásla.“

¹⁵ Benedikt XVI. Wikipedie [online]. 10. 1. 2023 [cit. 2023-01-26]. Dostupné z: https://cs.wikipedia.org/wiki/Benedikt_XVI.: „Ve stejné době se distancoval od prostředí v Tübingen a marxistických tendencí studentských hnutí v 60. letech, která se během let 1967 a 1968 rychle zradikalizovala, což vyvrcholilo v sériích nepokojů a výtržností v dubnu a květnu 1968. Ratzinger vývoj situace a její projevy (jako upadající respekt k autoritám mezi svými studenty) spojoval s odklonem od tradičního katolického učení. Navzdory svému reformnímu naklonění se jeho pohled stále více dostával do kontrastu s liberálními myšlenkami, které se začaly všeobecně rozšiřovat v teologických kruzích.“

¹⁶ BENEDIKT XVI. *Úvod do křesťanství*. Řím: Křesťanská akademie, 1982. Křesťanská akademie.

volán. Marxistická léze však zasáhla i tuto nově vznikající univerzitu¹⁷. V témže roce byl Ratzinger povolán papežem Pavlem VI. do nově zřízené Mezinárodní teologické komise¹⁸. Ratzingerovi členství v komisi umožnilo setkání s významnými teology jako Hansem Urssem von Balthasar, Henri de Lubacem, Yvesem Congarem nebo Karlem Rahnerem¹⁹. Z velmi zdrženlivých Ratzingerových vyjádření se nicméně dá vytušit, že názorové rozdíly, jimiž byla poznamenána různá stanoviska účastníků koncilu, se přenesly a do jisté míry přetrvávaly i mezi členy komise.

Událostí naprosto zásadního významu bylo roku 1972 založení (nejen) teologického časopisu *Communio*²⁰, společné iniciativy zejména členů teologické komise. Ve své biografii Ratzinger věnuje poměrně velkou plochu události zveřejnění nového misálu Pavlem VI., potlačení dosavadního misálu a důsledky tohoto aktu pro liturgii²¹. Toto faktum může alespoň zčásti osvětlit pozdější vydání *motu proprio Summorum pontificum* roku 2007.

Ratzinger hodnotí své působení v Regensburgu velmi kladně²². Zejména si cení²³ své „Eschatologie“, vzniklé v této době jako dílčí částí většího neuskutečného projektu. Je znát, že řezenské období přineslo do Ratzingerova života určité myšlenkové uklidnění, uzrání a uzavření určité vývojové fáze. Z reflexe této životní situace vyrostl záměr formulovat vlastní dogmatiku, ukázat vlastní koncepce a „řici něco vlastního nového a přece zcela vyrostlého z víry církve“²⁴. Uvidíme dále, že následující léta Ratzingerova života byla téměř výhradně určována jeho působením v institucích církve. Rokem 1977 se tak uzavírá životní období strávené v akademickém prostředí, s převahou aktivit zaměřených na třibení a formulaci vlastních myšlenek a jejich výměnu s intelektuální, akademickou komunitou nebo jejich předávání studentům. Toto do určité míry od vnějšího světa odstíněné prostředí působilo podnětně a zároveň poskytovalo prostor pro intelektuální práci. Nechceme v žádném případě tvrdit, že následující léta byla z intelek-

¹⁷Můj život, str. 104: „Vlny marxistické revolty samozřejmě zasáhly i naši mladou alma mater; zvláště mezi asistenty byli velmi sebevědomí levičáci.“

¹⁸Sdružení ne více než třicet teologů jmenovaných papežem na pět let. Je součástí římské kurie a poradním orgánem Svatého stolce, zejména Kongregace pro nauku víry. Předsedou je kardinál prefekt Kongregace pro nauku víry.

¹⁹Můj život, str. 106-107: „Rahner se ... dal zavázat k progresivním heslům a dal si vnutit dobrodružné politické postoje ... Rahner a Feiner, švýcarský ekumenik, komisi nakonec opustili, protože nebyla ochotná připojit se ve své většině k radikálním tezím.“

²⁰Můj život, str. 107: „... mezinárodní časopis, který měl působit ze společenství ve svátostech a ve ve víře a měl k němu vést ...“

²¹Tamtéž, str. 109-112

²²Můj život, str. 112: „... byla řezenská léta dobou plodné teologické práce ... „

²³Můj život, str. 113: „Podařilo se mi ... napsat ... eschatologii, kterou považuji za svoje nejpropracovanější dílo.“

²⁴Můj život, str. 113: „Pocit, že získávám stále zřetelněji vlastní teologický pohled, byl snad nejkrásnější zkušeností řezenských let.“

tuálního hlediska neúrodnou myšlenkovou pouští, ale máme oprávněný důvod předpokládat, že *gros* jeho myšlenkového, teologického potenciálu se rozvinulo právě ve zmíněné akademické atmosféře. Protože tato práce je zaměřena na jeden určitý pojem Ratzingerova myšlení – pojem osoby – dá se také předpokládat, že do pole Ratzingerova zájmu se tento pojem dostal a svého rozvinutí se dočkal někdy v době jeho akademického působení.

25. března 1977 jmenoval Pavel VI. Josepha Ratzingera arcibiskupem v Mnichově a Freisingu. Ratzinger připouští, že jej nečekaný úkol vnitřně rozkolísal, nicméně jej přijal a 28. května 1977 přijal také biskupské svěcení. Jím zvolené biskupské motto *Cooperatores veritatis* vystihuje to, co Ratzinger považoval za orientační bod svého života – pravdu²⁵. Ještě v témže roce byl Ratzinger jmenován kardinálem. Jako kardinál se pak v roce 1978 stal členem konkláve, které zvolilo Jana Pavla II.

V listopadu 1981 jmenoval Jan Pavel II. kardinála Ratzingera prefektem Kongregace pro nauku víry a předsedou Papežské biblické komise a Mezinárodní teologické komise. Kvůli těmto jmenováním se Ratzinger vzdal počátkem roku 1982 svého mnichovského úřadu. Roku 1993 byl jmenován kardinálem-biskupem, 1998 byl zvolen viceděkanem kolegia kardinálů a o čtyři roky později v roce 2002 děkanem tohoto kolegia. Mezi roky 1986 a 1992 byl také předsedou komise pro přípravu Katechismu katolické církve a práce této komise pod jeho vedením vyústila ve vydání tohoto nového katechismu po jeho schválení Janem Pavlem II. roku 1997. Od roku 2000 byl čestným členem Papežské akademie věd a také celé řady papežských komisí.

Po smrti Jana Pavla II. 2. dubna 2005 předsedal kardinál Ratzinger pohřební mši zemřelého papeže i mši při zahájení následujícího konkláve. Toto konkláve jej ve čtvrtém skrutiniu zvolilo papežem 19. dubna 2005, kardinál Ratzinger přijal jméno Benedikt XVI.

Během svého pontifikátu zastával stanoviska převážně konzervativní (při vší relativitě tohoto výrazu), ve většině názorů na aktuální témata zastával stejná stanoviska jako jeho předchůdce Jan Pavel II. Pro svoje názory a pevnost v jejich hájení i pro svůj odpor proti relativistickým a modernistickým trendům si vysloužil od německé církve přívlastek „Panzerkardinal“.

²⁵Můj život, str. 113: „... v dnešním světě téma pravdy téměř zcela vymizelo, protože se lidem jeví jako příliš velká, ale není-li pravdy, všechno se rozpadá, proto se mi toto motto zdálo také vhodné pro tuto dobu.“

Dne 11. února 2013 Benedikt XVI. oznámil svůj úmysl vzdát se papežského stolce a odstoupit tak z funkce papeže. Byl zvolen roku 2005 v 78. roce svého života a v roce 2013 mu bylo 86 let, své odstoupení odůvodnil věkem a zdravotním stavem.

Joseph Ratzinger, papež Benedikt XVI., žil až do své smrti 31. prosince 2022 ve Vatikánu, pohřben byl 5. ledna 2023 v bazilice svatého Petra ve Vatikánu. O probíhající edici děl Josepha Ratzingera pečuje *Institut Papst Benedikt XVI.* v Regensburgu²⁶.

²⁶Již publikované i budoucí svazky lze nalézt pod <http://www.institut-papst-benedikt.de/joseph-ratzinger-gesammelteschriften-jrgs.html>. Institut poskytuje také užitečnou možnost on-line vyhledávání v Ratzingerových textech.

NĚKTERÉ HISTORICKÉ OBRATY POJMU OSOBY

Máme stále na zřeteli, že cílem této práce je pokusit se objasnit způsob, jakým Joseph Ratzinger rozumí pojmu osoby. Z Ratzingerových textů, ze kterých vycházíme, víme, že se opírá zejména o ty významy a ta vymezení osoby, které mají svůj původ v antice, a které byly rozvinuty a propracovány ve středověku. Při našem exkurzu do dějin zmíněného pojmu sice nemůžeme opominout období novověku a doby nejnovější, která přinesla radikální změny v chápání osoby, ale protože se tyto vlivy v Ratzingerově myšlení otiskly jen v malé míře, budeme se i my v našem historickém přehledu věnovat takovým obdobím méně. Na druhé straně nelze popřít vliv některých dobových proudů na Ratzingera, on sám takové vlivy zmiňuje. Máme tu na mysli zejména Heideggerovu filozofii, která nepochybně utvářela či alespoň výrazně ovlivnila myšlenkové klima od počátku XX. století až dodnes, a také určité vlivy personalismu, zejména Bubera, případně Lévinase.

Pojem „osoba“ (*persona*) má v teologii význam důležitý, ba klíčový. Křesťanské pojetí Boha, jeho filozoficko-teologický koncept spočívá na pojmu osoby. Protože slovo samo (zejména ve formě svého řeckého ekvivalentu) je starší než křesťanská tradice, je zřejmé, že zpočátku mělo význam jiný než současný, který je určován zejména kontextem křesťanské teologie, a že v průběhu času muselo nutně dojít k tomuto významovému posunu. Dále tu vyvstává otázka, proč si teologie vypůjčila právě tento výraz a kdy k tomu došlo. Ratzinger ovšem staví na významech pojmu osoby přejatých z různých období jeho historického vývoje, nebuduje svoje pojetí bez znalosti tohoto vývoje. Jeho koncepce se výrazně odkazuje na předkřesťanské použití pojmu osoby v antické tradici, které bylo impulzem pro christianizaci jeho obsahu, a jeho rozvinutí u některých středověkých myslitelů. Druhým nepopíratelně výrazným vlivem je existenciální filozofie Heideggerova vycházející z myšlenek jeho učitele Edmunda Husserla a filozofie dialogu rozvinutá Buberem a Rosenzweigem s vyústěním do myšlení Lévinasova. Budeme se proto v následující pasáži věnovat těmto vlivům formujícím Ratzingerovu koncepci.

ANTIKA, DOBA PŘEDKŘESŤANSKÁ A RANĚ KŘESŤANSKÉ OBDOBÍ

Kořenem latinského výrazu *persona*, česky *osoba*, je patrně řecký výraz τὸ πρόσωπον. V různých textech nacházíme navrhovaný český ekvivalent „maska“.

Liddell-Scott²⁷ však uvádí na prvním místě anglické ekvivalenty face, visage, countenance tedy spíše tvář, vzhled, výraz a cituje v tomto významu řadu řeckých autorů od Homéra přes Euripida až po Pindara. Další tři uvedené významy uvedené tamtéž, z nichž *person* je na posledním místě, jsou zmíněny s mnohem menší četností. Český výraz maska tu projevuje nevhodnou konotaci²⁸, do popředí vystupuje spíše náznak zastírání, zakrývání, přetvářky a neautentičnosti. Je známo, že πρόσωπον mimo jiné označuje postavu (chtělo by se říci: osobu) v antickém dramatu, a je to právě tento význam, který podnítl následnou vývojovou linii pojmu osoby ve filozofickém a teologickém myšlení. Děj dramatu sleduje pohyb vztahů a událostí probíhajících mezi těmito πρόσωπα. Každé jednotlivé πρόσωπον se vyznačuje – definuje – vlastními akty, a to včetně aktů řečových, tedy jednoduše tím, co dělá a co říká. Nejde tu o vzhled, vizáž, nýbrž o to, *jak* si počíná vůči ostatním πρόσωπα. Činy a akty tohoto πρόσωπου odhalují, ukazují *kdo* „za“ tímto πρόσωπον je, *kým* je. V hypotetické situaci jediného πρόσωπου na jevišti, πρόσωπον, které by se zdrželo jakéhokoli výrazu (činu, slova, gesta, mimiky), by divák nemohl rozumět *kým* toto πρόσωπον je, ba odhlédnuto od morfologické podoby s jinými známými πρόσωπα by ani nebyl schopen poznat, že to πρόσωπον je. Divák identifikuje herce jako určité aktéry nejen na základě jejich promluv a činů, ale také a hlavně z jejich vzájemných vztahů, které skrze tyto činy a tato slova vycházejí najevo. Aby byl divák schopen porozumět podstatě děje, musí se moci identifikovat s těmito πρόσωπον, musí, aby rozuměl, „vstoupit“ do tohoto πρόσωπον, do této postavy, a musí se tak takovým πρόσωπον sám stát. Postava *mluví* k divákovi, a ten se svým rozuměním stává také postavou, i když s jinou rolí. Divák patří k dramatu stejně jako herec, samotný fenomén bytí πρόσωπον je základem jakéhokoli dramatického sdělování. Chtěl bych tu znovu zdůraznit, že každé πρόσωπον je tím *kým* jest a *jak* jest skrze své činy a své promluvy. Toto faktum považuji za naprosto klíčové pro pochopení způsobu, jak je pojmu „osoba“, odvozeného vývojem z πρόσωπον, použito v teologii, a to zejména teologii trinitární. Kteroukoli z Božských osob člověk poznává tím, že k němu tato osoba promlouvá a že nějak konkrétně jedná. Zjevení Boha člověku v jakékoli osobě je vždy *aktem* (promluvou, gestem, slovem, činem, znamením ...).

Vědomí toho, že mluvící osoba (πρόσωπον) se ukazuje jako *jsoucí* osoba a jako *určitá* osoba, tedy že zjevuje to *kým* je, skrze svou promluvu a činy, dovolilo rozvinout

²⁷SCOTT, Robert a H. G. LIDDELL. An Intermediate Greek-English Lexicon. 7th Edition. Oxford: Oxford University Press, 1991. ISBN 0-19-910206-6.

²⁸Lévinas hovoří o „tváři“ spíše než o „masce“, aby zdůraznil autenticitu Druhého, se kterým se můžeme setkat skrze jeho tvář, která ovšem nemá zakrývat, ale zjevovat.

exegetickou, výkladovou metodu užívající tohoto deduktivního postupu od slov k určení mluvčího. Od personifikace mluvčího pak byl krůček k dalšímu posunu: z mluvčí osoby se stala substance²⁹. Osobu už tu nekonstituovala její promluva, nýbrž její bytí bylo na tomto promlouvání nezávislé, spíše bylo předpokladem toho, aby osoba vůbec mohla promlouvat. Bytí začalo předcházet promlouvání. Předsunutí substance před mluvčí osobu (a dedukce bytí této substance ze zkušenosti s promlouvající osobou) je výrazně přítomno v Tertuliánově textu *Adversus Praxean*. Tertuliánovo propojení substance a osoby vyjádřené výrazem *tres personae – una substantia* způsobuje, že osoba je tu něco, co jest *na* substancí a co má vlastně akcidentální charakter. Persona je tedy něco jako ozvláštnění substance. Bytí osobou je nemyslitelné bez bytí substancí, substancialita je primární. Židovské náboženství – a z něj vycházející křesťanství – je náboženství striktně monoteistické. Je zřejmé, že při zkoumání Boha nebylo myslitelné, aby existovalo více Božích substancí, protože to by znamenalo nezávislé bytí více bohů. Na druhé straně Písmo jednoznačně mluví o Otci, Synu a Duchu, Otec, Syn i Duch jednají (a promlouvají) odděleně a různě (máme na mysli jednotlivé akty tak, jak jsou zachyceny v Písmu), tedy ve smyslu prosopografické exegeze³⁰ jsou to různé πρόσωπα, osoby. Pokud je osoba osobou skrze svou diferencí-a-vztaženost k jiným osobám, pak totéž musí platit i „v“ Bohu, chceme-li použít výraz „osoba“ na Otce, Syna i Ducha. V dějinách křesťanského myšlení se úsilím o vysvětlení Božích osob věnovali různí myslitelé. Kappadočtí Otcové ovlivnění novoplatónským myšlením došli ve IV. století k závěru, že různost Božích osob musí být způsobena něčím, nějakým odlišujícím znakem přítomným v každé z těchto osob. Problém však zní: máme toto odlišující „cosi“, myslet jako akcident? Máme věřit, že na bytí Boží substance participují svým bytím nějaké akcidenty? Může vůbec v Bohu být něco akcidentálního? Určitou částečnou odpovědí na tyto otázky je řešení kappadočanů: samotné vztahování se, tedy bytí-ve-vztahu, je tím znakem diferencujícím, avšak zároveň společným všem třem osobám. Boží osoby jsou navzájem *různými* osobami skrze *různé* vztahy, které k sobě navzájem mají. Později bude teologicky vyloučena přítomnost jakýchkoli akcidentů v Bohu a odtud nevyhnutelně se vztaženost stane částí Boží podstaty, nikoli pouhým akcidentem.

²⁹Dobová terminologie používala výrazy ἡ οὐσία ~ substantia ~ podstata a ὑπόστασις ~ persona ~ osoba

³⁰Osoby v prosopografické exegezi jsou zásadně diferencovány trojím způsobem na toho 1. *kdo mluví*, 2. *ke komu se mluví* a 3. *o kom se mluví*. Toto rozlišení je důležité pro trinitární personifikaci. Jinak bychom těžko mohli odpovědět na otázku, proč jsou božské osoby tři a ne jen dvě nebo třeba čtyři.

Nestoriánství a monofyzitismus v V. a VI. století ještě zkomplikovaly otázku po tom, co jsou Božské osoby nastolením problému hypostatické unie, soupřítomnosti božské a lidské přirozenosti (φύσις, *natura*) v osobě (ὀπόστασις) Krista. Boethius se snažil vyřešit problém ve svém spise *Contra Euthychen et Nestorium*³¹. Rází pojem *individuální* substance proto, že pojem osoby nelze vypovídat o obecninách, jen o jednotlivinách, individuích. Mezi různými substancemi rozeznává jako zvláštní ty, které jsou rozumové, a pouze o nich se dá vypovídat pojem osoby. Takovou rozumovou substancí je buď Bůh, anděl nebo člověk. Jiné substance být osobami nemohou. Podle Boethia je osoba (*persona*) *naturae rationabilis individua substantia*, čili individuální substance rozumové přirozenosti. Boethius dochází k závěru, že pojem osoba se dá vypovídat jen o nějaké přirozenosti. Přirozenosti jsou buď substance nebo akcidenty a osobu nemůže konstituovat pouhý akcident, proto osobou může být pouze substance. Nikoliv však každá substance, ale pouze substance rozumové přirozenosti.

Boethius nevybočuje podstatným způsobem ze směru naznačeného Tertuliánem. Pojem osoby tu zůstává neoddělitelný od pojmu substance. V průběhu dalšího vývoje dojde k uvolnění právě této vazby.

OSOBA VE STŘEDOVĚKU

Boethiova definice osoby si uchovává svůj silný vliv i během následující epochy, ale paralelně s ní se začínají objevovat definice variantní. Nejdůležitější je ta, která pochází od Richarda od sv. Viktora (*persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*) a Petra Lombardského (*persona est hypostatis distincta proprietate ad dignitatem pertinente*). Na obou těchto pozdějších definicích je podstatné, že se neodvolávají – na rozdíl od Boethia – na pojem substance. Richard mluví místo o substancí o *existenci*, Petr Lombardský zdůrazňuje jako význačný rys osoby důstojnost (*dignitas*). Richard navíc říká, že osoba je *incommunicabilis* existentia, což se nejčastěji překládá jako nesdílitelná. Význam tohoto adjektiva vynikne, použijeme-li variantně „nesdílená“ nebo „nesdělná“. Vystupuje tu do popředí to, co jsme zmínili výše: dvě *personae* jsou absolutně jiné, jejich diference je totální. Společné mají pouze to, že mohou být pro sebe navzájem osobami. Osoby jsou disjunktní, ale přesto ve svém bytí osobami na sebe odkázané. Richard tu patrně zahlédl tuto úplnou autonomii osoby, její naprostou netoťžnost s osobami jinými a vyjádřil ji výrazem *incommunicabilis*. (Pozn. TJ: přece mají

³¹Boethius. Liber De Persona et Duabus Naturis Contra Eutychem Et Nestorium [online]. [cit. 2023-01-06]. Dostupné z: <https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:latinLit:stoa0058.stoa023.perseus-lat1:4?q=persona&qk=form>

personae něco společného: svět - horizont a zároveň terén pro vůbec každou možnou komunikaci). Vidíme tu vedle sebe pojetí osoby, jež na sebe nejsou převoditelná. Definice založená na pojmu substance bude v průběhu dalšího vývoje postupně odsouvána do pozadí, a novověký pojem osoby bude koncipován podstatně jinak.

Nejvýznačnější teolog vrcholného středověku sv. Tomáš Akvinský podržuje substantialitu osoby, vychází z Boethiovy definice, ale podstatným způsobem ji modifikuje³². Tomáš řeší zejména nejasný pojem „individuální“ v Boethiově definici a stanovuje, že bytí individua, které je osobou, je co do své modality zvláštní a označuje je jako *subsistenci*. Tomáš používá termínu *incommunicabilis*, který známe od Richarda (s explicitním odkazem v I q. 29 a. 3 ad 4), aby naznačil Boží tajemství. Konečně ukazuje, že „osoba“ v Bohu označuje subsistenci, v jejímž základu je vztahovost³³.

OSOBA V MYŠLENÍ XX. STOLETÍ

Jak jsme již uvedli a jak Ratzinger sám přiznává, filozofické milieu doby jeho intelektuálního zrání nutně vtisklo svůj charakter také stylu jeho uvažování, a to je důvod, proč se této době chceme nyní věnovat.

Můžeme zhruba říci, že filozofické myšlení počátku XX. století vycházelo z myšlenkových směrů století devatenáctého, které se neslo v duchu novověkého racionalismu a empirismu, směrů nahlížejících na osobu podstatně odlišným způsobem než myšlení středověké. Dá se také říci, že obrat k subjektu vlastní filozofii novověku, od Descarta, Locka, empiriky, racionalisty až ke Kantovi a německé klasické filozofii, zásadně spoluroučoval myšlenkové proudy posledních dvou století. Dobová témata a vlivy neméně silně ovlivňoval také dramatický rozvoj věd, zejména přírodních. Objevy a výsledky přírodovědných bádání otvíraly otázky po smyslu a způsobu existence člověka ve světě, který se čím dál více stával doménou vědy a techniky. Dalším impulsem obratu k otázkám lidské existence byla zkušenost světové války. Filozofie existence vybíhající od té doby do různých směrů se stala konstantou myšlení XX. století.

Ohromující úspěchy přírodních věd a jejich praktické využití v technice obrátily pozornost k vědecké metodologii. Fenomenologie Edmunda Husserla (myšlenkově navazujícího na Franze Brentana a Bernarda Bolzana) je mimo jiné formována snahou poskytnout filozofickému bádání podobnou metodologickou přesnost jako má pří-

³²AKVINSKÝ, Tomáš, P. Soukup OP., Emilián, ed. Theologické summy svatého Tomáše Akvinského: THEOLOGICKÁ SUMMA. Olomouc: vyd. profesori bohovědného učiliště řádu dominikánského v Olomouci, 1937, 923 s., I 29, str. 246nn

³³I q. 29 a. 4 co.: „Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina.“

rodověda³⁴. Husserl se ptá po předpokladech a možnostech poznání *a priori* a opírá svou fenomenologii o vědomí. I když motiv osoby není v jeho myšlení výrazný, přesto měla fenomenologie silný vliv na další myslitele, kteří se tímto tématem zabývali³⁵.

Klíčovou postavou filozofie XX století je žák Edmunda Husserla Martin Heidegger³⁶. Jeho kniha „*Sein und Zeit*“³⁷ z roku 1927 se stala jedním z hlavních děl evropské filozofie XX. století. Celá řada dalších myslitelů na Heideggera navazovala nebo z něj alespoň vycházela – Sartre, Lévinas, Gadamer, Foucault, Derrida, z českých zejména Jan Patočka. Výchozí teze Heideggerova díla je, že člověk (pobyt, *Dasein*) je zvláštním typem jsoucná, jehož zvláštností a vymezením je, že mu v jeho pobývání (*in-der-Welt-sein*) o jeho vlastní bytí jde. Heideggerova filozofie nezůstala bez vlivu na Ratzingera, on sám zmiňuje silný vliv heideggerovské filozofie na mnichovskou akademickou komunitu.

Dalším z filozofických směrů relevantních pro naše zkoumání je personalismus. Navzájem odlišných charakteristik tohoto směru lze nalézt více^{38 39}, nicméně nalézt jednotnou, jednoznačnou a jednotící definici není lehké. Pokusíme se zmínit nejdůležitější charakteristiky⁴⁰. (a) Osoba je to, co je nanejvýše reálné a od čeho jako primární reality je třeba vycházet. (b) Proto osoba je ontologickým i epistemologickým východiskem veškerého zkoumání. (c) Bytí osoby je to, co vposledku určuje smysl veškeré reality a zakládá všechny hodnoty. (d) Pojem osoby se vztahuje na člověka, ale v principu i na jiná jsoucná, např. Boha (ateistický/teistický personalismus).

³⁴HUSSERL, Edmund. *Filozofie jako přísná věda*. Přeložil Aleš NOVÁK. Praha: Togga, 2013. Vita intellectiva. ISBN 978-80-7476-035-8.

³⁵K problému osoby u Husserla viz např. VERGANI, Mario. *Husserl's Approach to the Theme of the Person*. *Etica & Politica: Ethics & Politics*. 2019, XXI.(3), pp. 647-663. ISSN 1825-5167. Dostupné také z: http://www2.units.it/etica/2019_3/VERGANI.pdf

³⁶FIGAL, Günter. *Úvod do Heideggera*. Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1553-2, str. 7: „Evropská filozofie 20. století se po Heideggerovi nedá bez Heideggera pochopit.“

³⁷Česky HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Přeložil Ivan CHVÁTÍK. Praha: OIKOYMENH, 1996, 477 s. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-86005-12-7.

³⁸Personalism. *Internet Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2023-02-01]. Dostupné z: <https://iep.utm.edu/personal/>

³⁹Personalism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online, ISSN 1095-5054]. First published Thu Nov 12, 2009, Substantive revision Wed Apr 27, 2022 [cit. 2023-02-01]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/personalism/>

⁴⁰Tamtéž: „Personalism posits ultimate reality and value in personhood – human as well as (at least for most personalists) divine. It emphasizes the significance, uniqueness and inviolability of the person, as well as the person's essentially relational or social dimension. ... Personalists believe that the person should be the ontological and epistemological starting point of philosophical reflection. Many are concerned to investigate the experience, the status, and the dignity of the human being as person, and regard this as the starting-point for all subsequent philosophical analysis. Personalists regard personhood (or “personality”) as the fundamental notion, as that which gives meaning to all of reality and constitutes its supreme value. ... For personalists, a person combines subjectivity and objectivity, causal activity and receptivity, unicity and relation, identity and creativity..“

Jak jsme již zmínili, nemálo myslitelů personalismu tvoří buď přímí žáci Edmunda Husserla nebo jeho duchovní následovníci - za všechny jmenujme alespoň Maxe Schellera, Romana Ingardena a Edith Steinovou. Z hlediska teologie stojí nepochybně za zmínku proud francouzského křesťanského personalistického myšlení reprezentovaný např. Mauricem Blondelem, Gabrielem Marcellem nebo Jacquesem Maritainem, a to pro svou blízkost k tzv. dialogickému personalismu⁴¹, zastoupenému Franzem Rosenzweigem, Ferdinandem Ebnerem, a především Martinem Buberem a Emanuele Lévinasem⁴².

Za zakladatele tohoto dialogického personalismu nebo také filozofie dialogu je pokládán Martin Buber a klíčovým textem jeho kniha *Ich und Du*⁴³ z roku 1923. Podstatná Buberova myšlenka je: člověk není jen jedním z disponibilních nitrosvětských jsoucen („Ono“ a rozdíl mezi Já-Ono a Já-Ty). Přístup k druhému člověku tedy nemůžeme získat *manipulací* nebo *použitím*, jak to činíme u jiných typů jsoucen, ale jinak – cestou dialogu, dialogického setkání⁴⁴. V prostoru dialogu, onoho Já-Ty se může uskutečnit setkání s druhým, jen pokud druhého respektuji ve vši jeho identitě a autonomii, kterou mám prvotně a s jistotou já sám. S tímto respektujícím přístupem oslovuji druhého, který co do svého bytí je stejným Já jako mé vlastní Já, avšak pro mne nekonečně cizím – jeho identita nesdílí nic s mou identitou, přesto se mi nabízí jako Ty v dialogu. Vstupuje-li Já do vztahu Já-Ono, je to situace, kdy aktivita ustavující tento vztah setrvává zcela na pólu Já, z něho vzchází a jím se konstituuje. Vztah Já-Ty však nelze ustavit bez *oboustranné* participace partnerů v dialogu, aktivita vzchází z obou pólů a oba póly také dostihuje. Z těchto dvou možných druhů vztahu plyne dvojí: (a) v obou případech je tu účastníkem nějaké již konstituované nebo teprve vztahem se konstituující Já, jakýsi pól identity, a (b) toto Já je vždy v nějakém vztahu, ať už k Ono nebo k Ty, vztahovost tak k Já bytostně patří⁴⁵. Já však musí samo k sobě nějak přijít a to se děje ve

⁴¹K tématu viz např. CHALUPSKÁ, Martina. Dialogický personalismus [online]. České Budějovice, 2009 [cit. 2023-02-01]. Dostupné z: <http://www.nusl.cz/ntk/nusl-51067>. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta. Vedoucí práce PhDr. Jan Samohýl, Ph.D. nebo VRÁNA, Karel. Dialogický personalismus. Praha: Zvon, 1996. Logos (Zvon). ISBN 80-7113-173-3.

⁴²Stojí za povšimnutí, že s výjimkou Ebnera, který byl katolíkem, jsou Buber, Rosenzweig i Lévinas židé. Není náhodou, že se hlavní témata a úvahy setkávají s tradičním židovským myšlením. K tomu viz VALENTIN, Joachim a Saskia WENDEL, ed. Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Darmstadt: Primus Verlag, 2000. ISBN 3-89678-190-1.

⁴³Např. in BUBER, Martin. Das dialogische Prinzip: Ich und Du -- Zwiesprache -- Die Frage an den Einzelnen -- Elemente des Zwischenmenschlichen -- Zur Geschichte des dialogischen Prinzips. 8. Aufl. Gerlingen: Lambert Schneider, 1997. ISBN 3-7953-0016-9.

⁴⁴Tamtéž, str. 12: „Stehe ich einem Menschen als meinem Du gegenüber. spreche ich das Grundwort Ich-Du zu ihm, ist er kein Ding unter Dingen und nicht aus Dingen bestehend.“

⁴⁵Tamtéž, str. 8: „Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es.“

vztahu, a to ve vztahu k jinému Já, které v tomto vztahu je na pólu Ty⁴⁶. Jak může toto Já trvat i když se právě aktivně nevztahuje k nějakému Ty? Trvající identita člověka je založena na sebereflexi, vědomí sebe, to zakládá Já jako individualitu. Individualita reflektuje sebe samu jako subjekt. Být individualitou znamená na jednu stranu reflektovat svou sebe-identitu, na druhou stranu svou absolutní ne-identitu s jinými individualitami. Jak ale mohu vůbec dojít nějaké zkušenosti s jinými individualitami, abych mohl ustavit (potvrdit) svou vlastní individualitu? K tomu potřebuji zkušenost vztahu k těmto Jiným a schopnost vstoupit do takového vztahu ze mne činí osobu. K vlastní osobě získávám přístup pouze ve vztahu k jiným osobám.

Posledním myslitelem, kterého v tomto krátkém přehledu chceme zmínit a nemůžeme opominout, je Emanuel Lévinas. Kořeny jeho myšlení jsou jednak husserlovská fenomenologie, dále pak filozofie Buber a Rosenzweiga, a konečně myšlení Heideggerovo, jsou to však kořeny, které Lévinas později výslovně odmítá a chce se od nich oprostit⁴⁷. Klíčovou situací pro Lévinase je setkání s Druhým, které se neodehrává na rozdíl od Heideggerova pojetí jako událost patřící ke konkrétnímu pobytu, jako „ontologická struktura pobytu (Dasein)⁴⁸“. Ukazuje – podobně jako Buber –, že Druhý, s nímž se setkávám, nemá charakter přivlastnitelného jsoučna, které mohou ovládnout, jsoučna totalizovatelného, to jest vřaditelného do nějakého konceptuálního jednotného celku, totality takového typu, o jaký usiluje cestou syntézy vědění dosavadní tradice západní filozofie. Druhý, se svou absolutní jinakostí a nezrušitelným odstupem, se takovému zacházení zásadně vymyká. Přesto se tato nekonečná jinakost dá překlenout, ovšem tím, že se Jiného nezmocňuji jako neosobního jsoučna, ale setkávám se s jeho Tváří. Lévinas správně poukazuje, že setkání s absolutně Jiným, s Tváří druhého, je *událostí*, to jest dějem s určitou dynamikou a trváním – podtrhuje tu temporální aspekt jako nutnou podmínku takového setkání⁴⁹. Setkání s Tváří druhého, překlenutí absolutní jinakosti Druhého, se děje v mluvení, v dialogu. Ten, který promlouvá, je v aktu své řeči neodvratelně a aktuálně přítomen, identita jeho já je nenahraditelná nějakým symbolem nebo systémem znaků či vlastností – jménem. Moje přítomná Tvář, která promlouvá –

⁴⁶Tamtéž, str. 32: „Der Mensch wird am Du zum Ich.“

⁴⁷Např. LÉVINAS, Emmanuel. Čas a jiné: Le temps et l'autre. Praha: Dauphin, 1997, 174 s. Studie; svazek 2. ISBN 80-86019-33-0. Z francouzského originálu přeložil Zdeněk Hrbata, str. 17 a 29, dále POLÁKOVÁ, Jolana. Filosofie dialogu: (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas). 2. rozš. vyd., (v nakl. Ježek 1.). Praha: Ježek, 1995, 106 s. Studium (Ježek). ISBN 80-85996-01-4. Přel. Oto Mádr, Jan Sokol, Miroslav Kratochvíl, str. 36: „Lévinas zde ukazuje, že vztah k druhému není redukovatelný na strukturu husserlovské intencionality (která nepřekračuje sféru imanence).“

⁴⁸Čas a jiné, str. 29

⁴⁹Filosofie dialogu, str. 36: „Teprve čas – ovšem pojatý bergsonovsky, jako nikoli mrtvá posloupnost – nás může vést k nepřivlastnitelné jinakosti druhého“

a promlouváním zakládá (nebo potvrzuje) vztah k Jinému – není pouhým signálem mého otevření Druhému, ona je tím otevřením, vydáním se. Tato otevřenost proměňuje původní absolutní distanci v blízkost.

Setkání s Tváří druhého však nekončí jen jakýmsi uznáním vzájemné individuality a autonomie. Setkání s Tváří druhého je pro Lévinase primárně událost etická⁵⁰. Setkání s Tváří druhého zavazuje, odpovídání v promluvě k Druhému nás vede v odpovědnosti za Druhého⁵¹. Tvář je také to, co osobě uděluje význam, který není závislý na odkazech k něčemu mimo tuto osobu, význam, který se neustavuje určitým kontextem. „Tvář má smysl o sobě⁵².“ Tento *smysl o sobě* pak nazýváme *o-sobou*. Tvář je tím, co umožňuje setkání s Jiným, aniž zároveň dovoluje zvěcnění tohoto Jiného. Přítomnost Jiného není nějakým bytím ve smyslu Heideggerova pojmu, ale je *skutečným, konkrétním bytím-zde*, Da-sein, neredukovatelným na obecné bytí společné všem ostatním jsoucnům. Je to přítomné bytí, bytí při Druhém. Takové bytí nemůže být nějakou abstrakcí derivováno v nějakou formu, pojem. Lévinas říká, že „se Tvář svým významem vymyká z bytí jakožto korelátu poznání.⁵³“

Kratší exkurz do dějin pojmu osoby zmiňující a podtrhující jen některé dílčí momenty uzavřeme opakováním toho, co bylo řečeno na počátku: náš výběr je veden cílem naznačit možné kontexty, ve kterých se zřejmě utvářelo Ratzingerovo pojetí osoby. Nikoli náhodou jsme tento dílčí výčet uzavřeli pasážemi o Buberovi a Lévinasovi, protože – jak doufám – v dalším zřetelněji vystoupí podobnost jejich myšlenek s úvahami Ratzingerovými.

⁵⁰LEVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994. Oikúmené (ISE). ISBN 80-85241-67-6, str. 178: „...myslím že setkání s tváří je záležitost naveskrze etická....Tvář je vystavená, ohrožená, jakoby přím vyzývající k aktu násilí. A přitom právě tvář je to, co nám brání zabít.“

⁵¹Tamtéž, str. 179: „Tvář a rozhovor jsou navzájem spjaté. Tvář hovoří. Hovoří v tom smyslu, že právě ona umožňuje a začíná každý rozhovor. ... autentický vztah k druhému nelze zachytit pojmem vidět; tímto autentickým vztahem je právě rozhovor, přesněji řečeno odpověď či odpovědnost.“

⁵²Tamtéž, str. 178-179: „Tvář je význam, a to význam bez kontextu. Tím chci říci, že druhý v přítomnosti své tváře není osobou v kontextu. ...význam v běžném smyslu slova je vždycky význam v nějakém takovém kontextu: věc má smysl sama o sobě. Ty jsi prostě ty.“

⁵³Tamtéž, str. 179: „(tvář)...je něco, co se nemůže stát myšlenkově pojatým obsahem; Tvář je neobsažitelná, vede vás ‚za‘. Právě takto se tvář svým významem vymyká z bytí jakožto korelátu poznání.“

HLAVNÍ MOTIVY A SMĚRY ÚVAH K PROBLÉMU OSOBY

Jak bylo řečeno, historický exkurz jsme uzavřeli pasáží o personalismu nikoli náhodou. Ratzinger ve svém životopise výslovně zmiňuje vliv personalistické filozofie Martina Bubera a nazývá setkání s touto filozofií zážitkem nejen intelektuálně podnětným, ale „duchovním“⁵⁴. Pro teologa Ratzingera je – jako ostatně pro každého teologa – prvním a posledním tématem úvah Bůh, ať už *explicite* či nikoli. Bůh je konstantou teologického myšlení. Chceme-li ale uvažovat o Bohu a docházet k určitým závěrům, musíme mít k předmětu těchto úvah nějaký přístup. Bůh ale není takovým objektivizovaným jsouncem, jakým se ve svých zkoumáních zabývá přírodověda. Boha poznáváme a k Bohu máme přístup jedině skrze člověka. Ve zjevení Bůh oslovil člověka a povolal jej do vzájemného vztahu. Vztah mezi Bohem a člověkem je tedy jedinou cestou, která se pro naše poznání Boha otevírá, a chceme-li se dostat k pólu „Bůh“ tohoto vztahu, musíme nejprve prozkoumat (a) kdo je člověk, který je jedním z konstituentů tohoto vztahu a (b) co je tento „vztah“. Na následujících řádcích chceme v synoptické zkratce ukázat schéma Ratzingerovy koncepce osoby, kterou on sám rozvíjí ve svých textech do podrobností.

OTÁZKA PO ČLOVĚKU

Počátek veškerého tázání spočívá v člověku. Člověk je vždy původcem tázání, často adresátem tázání a nezřídka jeho objektem. Mohlo by se namítnout: z Písma známe mnoho situací, kdy tím, kdo se táže, je Bůh. Je ale Bůh skutečně tím, kdo se táže? Potřebuje se Bůh tázat? Není spíše tím, kdo člověka vybízí k otázce a nemá taková Boží otázka spíše vůdčí, pedagogický motiv? Tázání v pravém slova smyslu patří k *lidské* existenci. Člověk ale ve svém tázání vždy předpokládá existenci určitého neprázdného smyslu, který se mu na jeho tázání zjevuje, očekává, že existuje nějaká odpověď. Položená otázka implikuje víru v nějakou potenciální odpověď, byť třeba aktuálně nedosažitelnou. Bylo by vůbec možné, aby se člověk tázal a nepředpokládal alespoň potenciálně existenci odpovědi na své tázání? Mohla by být třeba lež považována za odpověď? Míříme k tomu, že položení každé otázky implikuje také předpoklad existence

⁵⁴Můj život, str. 44: „Setkání s personalismem, které se s novou přesvědčivostí realizuje v díle velkého židovského myslitele Martina Bubera, se pro mne stalo zásadním duchovním zážitkem, přičemž se mi tento personalismus jaksi sám od sebe spojil s myšlením Augustinovým.“ Silný vliv existencialismu a personalismu u Ratzingera konstatují i jiní autoři, viz např. BLANCO SARTO, Pablo. *The Theology of Joseph Ratzinger: Nuclear Ideas*. Theology Today. Jul 2011. SAGE Publishing, 2011, 68(2), 153-173. ISSN 0040-5736. Dostupné z: doi:10.1177/0040573611405880, str. 154,

pravdy, která v potenciální odpovědi – i té, která se třeba nedostaví – má být obsažena. Posledním cílem tázání je vždy *pravda*. Má-li se pravda skrze odpověď ukázat, je třeba odpovědi porozumět, je třeba ji vyložit. Možnost výkladu, srozumitelnost a odhalenost obsahu – pravdy – teprve legitimuje odpověď jako odpověď vůbec na určitou otázku. Výklad, který může ukázat smysl a tím i vůbec přítomnost odpovědi nemůže být sám o sobě založen pouze v odpovědi samotné – to je princip hermeneutiky. Porozumění nějaké skutečnosti je možné pouze na základě porozumění nějaké jiné, vztažené skutečnosti. S určitou nepřesností řečeno, jednu věc vykládáme jinou věcí, k porozumění potřebujeme nějaký „vnější“ hermeneutický klíč nebo princip. Výkladový, hermeneutický princip je ale překvapivě často obsažen již v otázce samotné, byť třeba v nezjevné formě. Pokud je ale odpověď předznačena již v otázce, je namístě se ptát, zda je pak vůbec možné získat tázáním nějaké *nové* poznání, nějak – jakkoli – se přiblížit k pravdě skrze nějaké tázání? Každé předporozumění se opírá o hermeneutický klíč, který, byť v tázání zahrnut, je tomuto tázání vnější a jeho existence teprve vůbec umožňuje nějakou přijatelnou, pravdivou odpověď. Ale odkud takový výkladový klíč čerpá svou pravdivost, která jej uschopňuje k tomu být klíčem ke smyslu a pravdě? Pokud každý hermeneutický princip rekuruje k jinému principu, je možné vůbec někde zakotvit pravdu nebo se ocitáme v prostoru absolutní relativity? Na otázku po možnosti přístupu k pravdě skrze tázání můžeme odpovědět kladně tehdy, budeme-li předpokládat, že existuje pravda, jejíž pravdivost již není závislá na žádném hermeneutickém aktu, na jeho kvalitě, východiscích a předpokladech, pravda, ke které můžeme rekurovat jako k *poslednímu referenčnímu bodu* ukotvujícím pravdivost *absolutním* (nerelativním) způsobem. Je to *Pravda*, která se nedá vyložit nějakou nadřazenou pravdou - všechny pokusy o její výklad nutně selhávají a jsou tudíž ve striktním slova smyslu nepravdivé. Přes tuto svou nedosažitelnost je přesto *absolutním* vztažným bodem veškerého parciálního tázání a veškerého hermeneutického rozumění. Tato poslední – a první – pravda je nevykazatelná z jiných pravd, ale přesto jest, a jest nezávisle na jiných pravdách či jsoucnech. Její absolutní bytí splývá s její absolutní pravdivostí. Není překvapením, že tímto jediným, absolutně pravdivým, pozitivně a nezávisle jsoucím je – Bůh.

Ukazuje se, že z žádného tázání nelze vyškrtnout člověka – ať už jako původce, adresáta nebo jako předmět tohoto tázání. Není v moci člověka sebe sama „uzávorkovat“, vyškrtnout se ze svého horizontu. Člověk je v tázání vždy tak či onak přítomen. Nejvlastnější otázkou člověka je otázka po člověku samém: co je člověk, jaká je pravda o člověku? Bůh člověku zjevil sebe, stvoření, zjevil to, že člověk je součástí tohoto

stvoření, a zejména to, že stvoření bylo Božím záměrem, nikoli náhodnou hříčkou. Přes nepochybnou skutečnost a trvalou přítomnost tohoto záměru ve stvoření je záměr sám něčím, co člověka transcenduje a není plně uchopitelné. Přesto se člověk nepřestává snažit o to, aby se alespoň přiblížil k pravdě o sobě samém, své „roli“ v Božím záměru. Nemůže než vykládat sebe sama, a má-li tento výklad přinést alespoň částečné poznání, nemůže se hermeneuticky opírat o člověka samotného. „Hermeneutickým klíčem tu je Bůh, nikoli člověk.“ Vodítkem při výkladu, nástrojem pro porozumění a vysvětlení možných znaků (slovo, jméno, jazyk), která Bůh směřoval k člověku v historii zjevení, je tu člověk uchopený jako osoba. Založit pokus o hermeneutiku člověka s vyloučením Boha – v čisté filozofii – znamená od počátku rezignovat na byť částečnou pozitivní odpověď. Mezi pravdou rozumu a pravdou zjevení je hierarchický rozdíl, avšak nepopíratelná částečnost a možná gradualita rozumového poznání neimplikuje úplnou nepravdivost tohoto poznání. Ratzinger důsledně udržuje vztah mezi vírou a poznáním (*credo ut intelligam*). Pravdy o člověku se nelze dobrat vyloučením víry, hermeneutický výklad musí být proveden na terénu teologie, nikoli pouhé filozofie. „... k pravdě o člověku se můžeme přiblížit pouze, budeme-li chápat pojem osoby založený teologicky“.

Úplná pravda o člověku jako osobě nám však již *byla zpřístupněna* v osobě Ježíše Krista – pravého Boha a pravého člověka. Na něm se nám ukazuje dokonale, co znamená být člověkem jako osobou, i osobou Boží trojice. Trinitární teologie osoby proto musí být vzata za základ hermeneutického výkladu osoby lidské. Je-li bytí osob v Boží trojici založeno ve vztazích – tyto vztahy jsou bytím těchto osob –, pak totéž platí i o lidské osobě – vždyť v Kristu jako jedné (integrální) osobě se nám tato identita ukazuje. Teoreticky by se dalo namítnout, že použití pojmu osoba na Krista-Boha a pojmu osoba na Krista-člověka je užití dvou *různých* pojmů, které se nekryjí. Ale to by znamenalo, že v Kristu je porušena jednota, že on sám je konglomerátem dvou různých osob – osob v různém významu –, což vede a vedlo k dobře známým herezím počátku křesťanské éry. Tak jsou tedy u člověka (stejně jako u Boha) esencí osoby její vztahy. Zásadní rozdíl je, že lidské vztahy jsou na jedné straně směrem k Bohu, na druhé straně vzhledem ke světu a druhým lidem. Člověk nemůže být osobou, aniž by měl vztah k Bohu a k druhým.

ESCHATOLOGIE, OTÁZKA DUŠE A TĚLA

Lidská existence ve své jednotě (nikoli nějaké dualistické podvojně struktuře) zahrnuje stránku duchovní i tělesnou. Hermeneutika lidské existence nemůže ignorovat

toto lidské tělesně-duchovní ustrojení, klade-li otázku po důvodu a smyslu existence člověka. Jakkoli tělesnost patří také neodlučitelně k lidské existenci, vlastní individuální určení člověka, to, co činí člověka osobou mocnou vztahu, je to, co tradičně nazýváme duší. Duše je kořenem vztahovosti a dialogického charakteru člověka jako osoby.

Ratzinger se výrazně distancuje od úvah o možném odloučení duše a těla, akceptuje Tomášovo učení o duši jako formě těla, které vystihuje, že nelze myslet bytí jednoho bez bytí druhého. S problémem jednoty člověka je spojen problém nesmrtelnosti: nesmrtelnost není v člověku samotném; je založena na relaci, na vztahu k tomu, co je věčné a co činí věčnost smysluplnou. To přetrvávající, co může dávat a naplňovat život, je pravda, láska. Člověk může žít věčně proto, že je schopen vztahu k tomu, co dává věčnost. To, na čem spočívá tento vztah v člověku, nazýváme „duší“. Duše není ničím jiným než schopností člověka mít vztah k pravdě, k věčné lásce.

Krátce jsme naznačili směr a rámeček Ratzingerových úvah o osobě, které se vyskytují s různým kontextem v některých jeho textech. V dalším se budeme věnovat těm třem z těchto textů, které jsou pro naše téma nejvýznamnější. Nechceme tvrdit, že se pojmu osoby Ratzinger nedotýká i v jiných textech, ale námi uvedené tři texty jsou nejobsáhlejší. Texty také nejsou traktovány v chronologickém pořadí, ale jsou řazeny podle relevance, jakou jim připisujeme podle našeho názoru. První text je výslovně celý zaměřen na pojem osoby, další dva texty jej pojednávají jako součást jiného celkového záměru.

TÉMA OSOBY V TEXTECH JOSEPHA RATZINGERA

O POJETÍ OSOBY V TEOLOGII

Klíčovým a nejčastěji citovaným textem Josepha Ratzingera k tématu „osoby“ je text přednášky *Zum Personverständnis in der Theologie* proslovené na kongresu zaměřeném na problematiku osoby v pedagogice (*Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*). Tento text byl zahrnut do souboru vydaného v roce 1973 pod názvem *Dogma und Verkündigung*⁵⁵ a konečně vydán také v časopisecké podobě na podzim roku 1990 v renomovaném teologickém časopisu *Communio*⁵⁶, založeném v roce 1972 Hansem Urs von Balthasarem, Henri de Lubacem a Josephem Ratzingerem.

Základní Ratzingerova teze je: pojem osoby i idea tkvící za tímto pojmem jsou tvorem křesťanské teologie. Nejedná se tu o výsledek ryze filozofického úsilí, nýbrž o střet filozofického myšlení s předměty křesťanské víry, jejichž kořeny se nacházejí v Písmu. Pojem osoby vznikl z úsilí nalézt odpověď na dvě základní otázky: „Co je Bůh?“ a „Kdo je Kristus?“ Již před položením těchto dvou základních otázek křesťanské víry existoval od filozofie i teologie zcela oddělený výraz *τό πρόσωπον*⁵⁷ Použití tohoto výrazu nalezneme jak v LXX, tak v NZ⁵⁸ Je zajímavé, že z kontextu, ve kterém je výrazu užito, vyplývá, že se jím označuje spíše něco nepravého, neautentického, nahodile se jevícího nebo proměnlivého a neobjektivního (2Kor 5,12: „co je před očima, a ne tím, co je v srdci“, 1Tes 2,17: „nakrátko a jen tělem, ne srdcem“, Luk 20,21: „nestraniš nikomu, nýbrž učíš...podle pravdy“, Gal 2,6: „Bůh přece nikomu nestrani“). Tato skutečnost je překvapivá zejména s ohledem na silný akcent pravdivosti a autenticity, který později naopak bude s tímto výrazem spojován.

⁵⁵BENEDIKT XVI. *Dogma und Verkündigung*. 3., veränd. Aufl. München: Erich Wewel, 1977, 458 s. ISBN 3-87904-050-8.

⁵⁶Článek je v anglické verzi dostupný pod <https://www.communio-icr.com/files/ratzinger17no3.pdf>

⁵⁷SCOTT, Robert a H. G. LIDDELL. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. 7th Edition. Oxford: Oxford University Press, 1991. ISBN 0-19-910206-6 uvádí „front, façade, one's look, countenance, mask, dramatic part, character, person“.

⁵⁸Podstatná místa v NZ, kde se termín *πρόσωπον* roužívá: 1Tes 2,17: Ἡμεῖς δέ, ἀδελφοί, ἀπορφανισθέντες ἀφ' ὑμῶν πρὸς καιρὸν ὥρας, **πρόσωπῳ οὐ καρδίᾳ**, περισσοτέρως ἐσπουδάσαμεν τὸ **πρόσωπον** ὑμῶν ἰδεῖν ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ. 2Kor 5,12: οὐ πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνομεν ὑμῖν, ἀλλὰ ἀφορμὴν διδόντες ὑμῖν καυχήματος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα ἔχητε πρὸς τοὺς ἐν **πρόσωπῳ** καυχωμένους καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ. Luk 20,21: καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες, Διδάσκαλε, οἶδαμεν ὅτι ὀρθῶς λέγεις καὶ διδάσκεις καὶ **οὐ λαμβάνεις πρόσωπον**, ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις· Gal 2,6: ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναι τι – ὁποῖοι ποτε ἦσαν οὐδὲν μοι διαφέρει· **πρόσωπον [ὁ] θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει** – ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο

Pro hlubší porozumění výrazu *προσώπων* je užitečné zmínit jeho výskyt jako součást složeniny *ἡ προσωποληψία* (někdy ve tvaru *προσωποληψία*)⁵⁹. Český ekumenický překlad nejčastěji používá výrazu „stranit někomu“. Výjimku tvoří Jak 2,1: „nesmíte dělat rozdíly mezi lidmi“. Zde je jádro výrazu nejpatrnější: aby bylo možno někomu stranit, je třeba jej odlišit od ostatních a přitom se k němu vztahovat, avšak odděleně, odliš(e)ně. V anglickém překladu „respect of persons“ zní latinské *respectus*, ohlížet se, brát ohled na, vzít v úvahu, zohlednit někoho nebo něco. Ať už dáme přednost kterékoli překladové variantě, to, co zůstává společné, je implicitní vztah, který je tu vždy přítomen – ten, který straní, a ten, komu je straněno, ten, který bere ohled, a ten, na nějž se tento ohled bere. Lze se domnívat, že oddělení, vydělení pólu tohoto vztahu se děje právě ve formě *προσώπων*. Zdá se tedy, že skrze *προσώπων* je jsoucno teprve ustaveno, počíná vystupovat jako in-dividuum z nějaké dosud nediferencované „masy“ nebo získává zvláštní význam, kterým je tak výrazně odlišeno od jiných, byť také potenciálně diferencovatelných jsoucen. Vezmeme-li v úvahu, že jeden z významů *προσώπων* je označení dramatického charakteru, určité jednající „osoby“ v antickém dramatu, můžeme si vypomoci příkladem, kdy taková dramatická osoba je sebou samou právě a jen pouze skrze svou odlišnost/odlišenost/odlišitelnost od ostatních osob, nespadá v jedno s chórem dramatu, s nediferencovanou, vnitřně neodlišitelnou masou.

Je třeba si na počátku položit otázku, zda máme předpokládat, že použití výrazu *προσώπων*-osoba na nestvořené jsoucno – Boha, božské osoby – se děje ve stejném rámci jako jeho použití na jsoucna stvořená – člověka, anděly, atd. Jinými slovy: vypovídáme-li „bytí osobou“ o stvořeném a nestvořeném jsoucím, jde o výpověď stejného řádu nebo spočívá rozdíl ve způsobu/stupni bytí nebo označuje výraz osoba v těchto dvou výpovědích něco podstatně jiného?

Pro Ratzingerovu argumentaci je podstatné, že výraz *προσώπων* tu byl jako běžný nositel všeobecně známého a přijímaného významu hluboko před příchodem křesťanství. Z jaké příčiny tedy právě toto slovo „získalo nový smysl a otevřelo nový rozměr lidského myšlení“?⁶⁰ Odpověď na tuto otázku je potřeba hledat v jeho původu a násle-

⁵⁹SCOTT, Robert a H. G. LIDDELL: „respect of persons“, v NZ: Skut 10,34: Ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήπτῃς ὁ θεός, Řím 2,11: οὐ γάρ ἐστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ, Ef 6,9: κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς, καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ, Kol 3,25: οὐκ ἔστιν προσωποληψία, Jak 2,9: εἰ δὲ προσωποληπτεῖτε, ἀμαρτίαν ἐργάζεσθε, Jak 2,1: μὴ ἐν προσωποληψίαις ἔχετε, 1Petr 1,17: ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἐκάστου ἔργον

⁶⁰BENEDIKT XVI. Dogma und Verkündigung. 3., veränd. Aufl. München: Erich Wewel, 1977, 458 s. ISBN 3-87904-050-8, str. 201

dujících historických proměnách opírajících se o zmíněné dvojí základní tázání: otázku po Bohu a po Kristu.

V tomto nasazení se dostáváme na poněkud nejistou půdu: Zprvu nám půjde o vyjasnění pojmu osoby v kontextu tří božských osob. Vždyť trinitární dogma, postulát existence tří odlišitelných osob v jediném Bohu, je úhelným kamenem veškeré křesťanské víry. Jestliže pro formulaci takové základní pravdy je použit termín, jehož význam nebyl dosud plně fixován (jinak by nemohl být změněn, naplněn, rozšířen), nevystává tu nebezpečí, že v budoucnu dojde třeba k dalšímu posunu nebo rozšíření významu, a tím vlastně ke změně dogmatu, toho, které pro potřebu vlastní definice tohoto termínu využívá? Ratzinger přece sám vychází z *geneze a proměn* pojmu osoby. Je-li tomu skutečně tak, jak Ratzinger tvrdí, že totiž původní běžný pojem osoby získal plnost svého významu teprve v kontextu křesťanské víry, pak může vzbuzovat otázky skutečnost, že tato víra je formulována pomocí pojmu, jehož obsah sama teprve vytváří a který naplňuje specifickým významem. Musíme se tedy ptát: dosáhl pojem osoby křesťanskou interpretací skutečně svého pevného, finálního naplnění?

PŮVOD POJMU OSOBY V OTÁZCE PO BOHU

Vyjasnění původu pojmu osoby vyžaduje kombinaci přístupů historiografického, lingvistického i teologického. Ratzinger se zde výrazně opírá o výsledky práce historika dogmatu Carla Andresena⁶¹. Už titul Andresenovy studie poukazuje na nedělitelnou souvislost mezi vznikem a vývojem trinitární teorie a pojmem osoby. Zajímavá historická okolnost, kterou Andersen uvádí, avšak Ratzinger nezmiňuje, je skutečnost, že vedle Tertuliána (cca 160-220), který je tradičně považován za prvního autora ucelené formulace trinitárního principu, to byl také Kalist (též Kalixt, cca 155-222), kdo se tomuto tématu věnoval a rozvíjel je zejména v polemické diskusi s Hippolytem Římským (cca 170-235), svým hlavním odpůrcem a kritikem⁶². Andersen s odvoláním na

⁶¹ANDRESEN, Carl. Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 1961, 52(1-2), str. 1-39. ISSN 0044-2615. Dostupné také z: <https://www-degruyter-com.ezproxy.is.cuni.cz/view/j/znw.2016.107.issue-1/issue-files/znw.2016.107.issue-1.xml>

⁶²ANDRESEN, Carl, str. 3: ...ungefähr gleichzeitig mit Tertullian (195-etwa 220) auch anderswo der Personbegriff in der theologischen Debatte eine Rolle spielt. Hier wäre als erster Kallist (217—222) zu nennen, zumal wenn man von den beiden Lehrskizzen, die uns sein Gegner Hippolyt hinterlassen hat, der zweiten und konzentrierten Gestalt (Ref. X, 27 3-4) trauen kann. Denn danach hätte Kallist den Gedanken des Monarchianismus dadurch ausgedrückt, daß Gott seinem Wesen nach Person sei. Aller-dings stößt die Stelle auf kritische Bedenken, die am Text selbst geklärt sein wollen; er wird hier aus der indirekten Referatsform bei Hippolyt zurückversetzt...

A. Harnack⁶³ razí domněnku, kterou přebírá také Ratzinger⁶⁴, že totiž Tertulián jako první použil latinského *persona* v novém významu jako paralely k řeckému προσώπων. Již Harnack poukazoval na pozoruhodnou skutečnost, že v italizované verzi *Vetus latina* (známé pod názvem Itala a vzniklé překladem ze Septuaginty a řeckých – patrně původních – verzí NZ), se kterou Tertulián pracoval, se většinou řecké προσώπων nepřekládá *facies*, nýbrž *persona*. Tertuliánův přínos však nespočívá v pouhém pasivním převzetí této specifické překladatelské figury, nýbrž v tom, že – věren svému vzdělání v rétorice a právní vědě – použil v teologii pojmu *persona* v jeho zavedeném právnickém významu⁶⁵. Tak také máme rozumět použití tohoto termínu v již klasické Tertuliánově teologické formuli: *tres personae – una substantia*. Podle Andersena jde o typický případ toho, jak se z biblického termínu vlivem pozdně antické vzdělanosti stane teologické dogma.⁶⁶ Použití pojmu *persona* – osoba v Tertuliánově trinitární formuli považuje Ratzinger za první případ, kdy slovo „osoba“ vystupuje s plnou vahou svého pozdějšího významu.⁶⁷ Pouhé použití v trinitární formuli však nevedlo bezprostředně a samo osobě k pochopení plného významu stojícího za pojmem. Jeho vyjasnění a upevnění spočívalo na výkladové, interpretační metodě zvané *prosopografická exegeze*.⁶⁸ Bates ve své knize odkazuje na původní, antickou definici této metody v *První apologii* Justina Mučedníka.⁶⁹ Její princip spočívá v tom, že i když ten, od koho promluva vychází, je jeden jediný (v případě Boha λογος του Θεου, v případě dramatu, básně, eposu je to sám vypravěč), vnější řečový akt (u dramatických postav i fyzické jednání) je pro příjemce diferencovaným způsobem zprostředkován skrze osobu, προσώπων. Dramatický autor, básník, používá osob a jejich přímé řeči jako určitého dramatizujícího prostředku, který má děj nebo slovo oživit a dodat mu váhu tam, kde by prosté popisné

⁶³ANDRESEN, Carl, str. 3: „Seit Harhack begnügt man sich mit der Feststellung, Tertullian habe den trinitarischen Personbegriff geschaffen.“

⁶⁴Dogma und Verkündigung, str. 202

⁶⁵Zdroj Tertullianus [online]. [cit. 2022-12-30]. Dostupné z:

<https://cs.wikipedia.org/wiki/Tertullianus> s odkazem na HOPPE, Heinrich. Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians. Lund: Berlingska Boktnyckeriet, 1932, 167 s. ISSN 0347-1772 uvádí, že Tertulián položil základy latinského teologického pojmosloví a vytvořil 982 latinských novotvarů.

⁶⁶ANDRESEN, Carl, str. 3: „Das klassische Beispiel für die Erhebung eines ursprünglich biblizistischen Begriffs zum theologischen Dogma mit Hilfe der spätantiken Bildung war zudem damit gegeben.“

⁶⁷Dogma und Verkündigung, str. 202: „An dieser Stelle tritt das Wort ‚Person‘ erstmals mit vollem Gewicht in die Geistesgeschichte ein.“

⁶⁸Podrobný popis a vysvětlení této exegetické metody viz BATES, Matthew W. The birth of the Trinity: Jesus, God, and spirit in New Testament and early Christian interpretations of the Old Testament. New York: Oxford University Press, 2015, xii, 234 stran ; 24 cm. ISBN 978-0-19-872956-3. Autor uvádí, že ve své době šlo o metodu běžně používanou: „...the prosopological reading method was definitely current in the Greco-Roman world of the first century CE, as evidenced by the Jewish philosopher Philo and various interpreters of Homer and moreover that the Apostle Paul uses this method numerous times...“ (str. 30)

oznámení pocházející od nezúčastněného pozorovatele nemělo patřičný účinek a postrádalo by důraz. Tertulián si pouze posloužil exegetickou praxí, která tu byla před ním⁷⁰. Nejen Tertulián, nýbrž i jiní autoři vycházející ve svých pracích ze studia biblických textů konstatovali, že podobnou formu personifikované mluvy lze nalézt také na různých místech Písma. Pozornost upoutalo hlavně faktum, že text Písma používá plurálu tam, kde by „logicky“ příslušel singulár.⁷¹ Ten, kdo promlouvá na různých místech Písma je Bůh, je Jediný, avšak sám ve své mluvě používá plurální formy. Použije-li se k vysvětlení tohoto jevu paralela s metodou prosopografické exegeze, znamená to, že i v Písmu hovoří Jeden skrze různé osoby. Zatímco v mimetickém prostředí antického dramatu jsou πρόσωπα pouhými dramatizujícími prostředky, které mají vyvolat žádoucí dojem a účinek na adresáta hry, jejich přítomnost v Písmu nemá jen charakter účelového, uměleckého vyjadřovacího prostředku, nýbrž ona sama jsou skutečností, s Ratzingerem řečeno, jsou „dialogickými realitami“⁷². Z dramatické osoby – pouhé role, *skrze* kterou autor mluví –, se stává reálná osoba, která sama mluví⁷³, k níž také lze mluvit, stává se reálným jsoucnem, které je účastno dialogického děje.

⁶⁹BATES, Matthew W., str. 32: „Fortunately, we are not left on our own in surmising, because we have some theoretical statements from antiquity that explain the technique. Although there are other explanations of the method, the fullest, clearest, early statement in our sources comes from Justin Martyr in his *1 Apology*.“ Řecká verze je převzata z SMITH, Ben C. Biblical Criticism & History Forum - earlywritings.com: A collection of diglot texts of Justin Martyr. Biblical Criticism & History Forum - earlywritings.com [online]. 2015 [cit. 2022-12-30]. Dostupné z: <https://earlywritings.com/forum/viewtopic.php?f=3&t=1874#p41228>: „XXXVI 1. Ὅταν δὲ τὰς λέξεις τῶν προφητῶν λεγομένας ὡς ἀπὸ προσώπου ἀκούητε, μὴ ἀπ’ αὐτῶν τῶν ἐμπενησμένων λέγεσθαι νομίσητε, ἀλλ’ ἀπὸ τοῦ κινουόντος αὐτοῦς θεοῦ λόγου. 2. ποτὲ μὲν γὰρ ὡς προαγγελτικὸς τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι λέγει, ποτὲ δ’ ὡς ἀπὸ προσώπου τοῦ δεσπότου πάντων καὶ πατρὸς θεοῦ φθέγγεται, ποτὲ δὲ ὡς ἀπὸ προσώπου τοῦ Χριστοῦ, ποτὲ δὲ ὡς ἀπὸ προσώπου λαῶν ἀποκρινομένων τῷ κυρίῳ ἢ τῷ πατρὶ αὐτοῦ· ὅποια καὶ ἐπὶ τῶν παρ’ ὑμῖν συγγραφέων ἰδεῖν ἔστιν, ἕνα μὲν τὸν τὰ πάντα συγγράφοντα ὄντα, πρόσωπα δὲ τὰ διαλεγόμενα παραφέροντα.“, český překlad z FRANTIŠEK, DR., Sušil. Spisy svatých otcův apoštolských a Justina Mučedníka. Vydání třetí, opravené a rozhojnené. Praha: Kněhtiskárna Cyrillo-Methodějská, 1874, 460 str., str. 275: „Slyšíce řeči prorocké jakoby nějakou osobou proslovené, nedomnívejte se, že od oněch nadšenců vycházejí, nýbrž od Loga Božího jimi hýbajícího. Druhdy zajisté předvěstně budoucí věci vypravuje, druhdy jako v osobě Pána veškerenstva a Otce Boha mluví, druhdy jako v osobě Krista, druhdy jako v osobě národů, Pánu anebo Otcí jeho odpovídajících; jak i u spisatelů vašich viděti jest an jediný věci všěcky spisuje, ale osoby rozmlouvající zastupuje.

⁷⁰ANDRESEN, Carl, str. 9: „Es ist bekannt, daß Tertullian in seiner Schrift gegen Praxeas sich auf die ältere christologische Exegese der Schriften stützt, die ihm vornehmlich durch die Apologeten, daneben aber wohl auch durch homiletische Tradition vermittelt wurde. Er wertet sie für die exegetische Beendigung seiner Trinitätslehre aus.“

⁷¹Gen 1,26: A Bůh řekl: „Učiňme člověka ke svému obrazu, podle **naší** podoby.“ Gen 3,22: Hospodin Bůh řekl: „Hle, teď je člověk jako jeden **z nás**, zná dobro i zlo.“ Ž110,1: Hospodin řekl mému Pánu:

⁷²Dogma und Verkündigung, str. 204: „die Rollen, die der heilige Schriftsteller einführt, sind Wirklichkeiten, sind dialogische Realitäten“

⁷³Tamtéž: Ratzinger používá termínu „*mitreden*“, česky nejbliže „*spolu*hovoří“. Akcent na *mit/spolu* má zdůraznit dialogický charakter takového hovoru. V češtině můžeme pocítit slabý, ale přesto zřetelný rozdíl mezi „řeč“ a „hovor“ – hovor vždy implikuje vedle promlouvajícího i přítomnost adresáta, dalšího účastníka hovoru. Řeč má vždy spíše jednosměrný, deklarativní charakter.

Je zřejmé, že výrazové prostředky Písma vykazují značnou *strukturní* podobnost s těmi, které jsou předmětem prosopografické exegeze. Otázkou zůstává, zda lze tuto exegezi použít oprávněně jako interpretační klíč k Písmu. Dalším problémem je, zda podobnost na formálně-strukturální rovině sama opravňuje k silnému tvrzení na rovině ontologické. Jinými slovy: plyne z pouhé formy výpovědi nutně existence jsoucna, o kterých se vypovídá? Nejde tu o žádný pokus o popření trinitárního principu a existence tří božských osob, vždyť jiná místa v Písmu hovoří ve prospěch soubytnosti Otce, Syna a Ducha jednoznačně a jasně: Mt 3,17, Mk 1,11, L 3,22, Mt 11,27, Mt 23,9, Jan 3,35, Mt 3,16 a další. Zdá se, že tu splývají dva kroky, dvě úvahy, které by bylo lépe oddělit: Za prvé, a zde nevzniká problém, vyjadřovací prostředky Písma skutečně korelují s těmi, používanými v prosopografické exegezi. Proto použití výrazu *πρόσωπον* – osoba jako interpretačního prostředku se samo nabízí a je oprávněné. Za druhé, a tady zaznamenáváme argumentační cézuru, se z předchozího kroku přechází k tvrzení o reálné existenci těchto *πρόσωπα*.

Tertuliánova argumentace vycházející ze zdánlivé nekonzistence použití singulární a plurální formy se vykytuje na více místech. V *Adversus Praxean*⁷⁴ se obrací zejména ke dvěma místům v Genesis – Gen 1,26 a Gen 3,22. Z formy řečeného: „učiňme člověka ke svému obrazu“, resp. „teď je člověk jako jeden z nás“ se vyvozuje dialogický charakter řečeného, a dialog vždy znamená přítomnost mluvčího i toho, ke komu se promlouvá, tedy více osob. Tato dialogičnost podle Tertuliána odkazuje na ideu osoby, a tato osoba je v dialogu přítomna reálně. Z *metodického* hlediska je klíčem prosopografická exegeze, *reálnost* je zajištěna spolehlivostí pramene, kterým není pouhé člověkem vytvořené literární, dramatické dílo, nýbrž Písmo, pravdivé slovo Boží. Andersen⁷⁵ ukazuje, že Tertulián nebyl zdaleka prvním, kdo dospěl k podobnému závěru a použil podobnou argumentaci, mezi jeho předchůdci jmenuje Theofila z Antiochie, Ireneje z Lyonu a zejména Justinovu pasáž z *Dialogu se židem Tryfónem*⁷⁶ Ratzinger si všimá, že již Tertulián si byl vědom skutečnosti, že rabínské exegeze Písma používají

⁷⁴Adversus Praxean, kap. 12: „Si te adhuc numerus scandalizat trinitatis quasi non connexae in unitate simplici, interrogo quomodo unicus et singularis pluraliter loquitur, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, cum debuerit dixisse, Faciam hominem ad imaginem et similitudinem meam, utpote unicus et singularis. sed et in sequentibus, Ecce Adam factus est tanquam unus ex nobis, fallit aut ludit, ut cum unus et solus et singularis esset numero loqueretur. aut numquid angelis loquebatur, ut Iudaei interpretantur, quia nec ipsi filium agnoscunt?“, The Tertullian Project: TERTULLIANI ADVERSUS PRAXEAN LIBER [online]. 1999 [cit. 2022-12-31]. Dostupné z: https://www.tertullian.org/latin/adversus_praxean.htm. Česky v ALTRICHTER, Michal. Studijní texty ze spirituální teologie II.: Osoba, osobnost, osobitost. Velehrad: Refugium, 2004, 246 s. ISBN 80-86715-32-9.

⁷⁵ANDRESEN, Carl, str. 10

personifikující a dramatizující vyjadřovací styl. Podle Ratzingera je potřeba rozšířit analytické zkoumání vzniku pojmu osoby a zahrnout do něj také rabínskou literaturu.⁷⁷

Dialogický charakter Boží řeči je pro Tertuliána důvodem pro rozlišování dialogických pólů, řečových stanovisek, o nichž prohlašuje, že jsou *skutečně jsoucí* osoby, *personae*, πρόσωπα. Trinitární charakter Božích osob odvozuje z toho, že ten, kdo promlouvá, sám o sobě existuje, je Duch, jeho promluva se nese k Otci jako tomu, ke komu Duch hovoří, a konečně Syn je tím, o kom se hovoří.⁷⁸ Přechod od konstatování určité souhry mezi exegetickou praxí a literární formou Písma k silnému tvrzení o existenci osob, které se skrze řečové akty popisované v Písmu proklamují, je vnímán jako příliš násilný nejen pro nás, nýbrž i pro Ratzingera. Ten si však všímá jiné podstatné skutečnosti, která je v Tertuliánově myšlence spoluzahrnuta. Samotné faktum hovoru (hovor vs. řeč) nemusí nutně a názorně vykazovat, *kdo* je tím, kdo hovoří, ani *ke komu* hovoří, ale nutně značí *přítomné bytí promlouvajícího* (těžko uvažovat o něčem, jako je hovor ustavující sebe sama bez přítomnosti mluvčího). Forma hovoru (oslovení, použité jméno, slovesné tvary) mohou symetricky poukazovat na *přítomné bytí oslovovaného adresáta hovoru*. A konečně *slovo* (Slovo) sdílené/sdělované promlouvajícím směrem k příjemci/naslouchajícímu ustavuje jedinečný *vztah* mezi oběma. Tento vztah však není ustaven pouhou řečí emitovanou promlouvajícím a pasivně recipovanou příjemcem, ale aby byl skutečně vzájemným vztahem, aby se řeč stala (roz)hovorem, je nezbytné, aby slovo, které otevírá rozhovor a je nabídkou k ustavení vztahu, bylo opětováno odpovědí, recepcí ze strany toho, komu bylo prvotní slovo směřováno. Jestliže Tertulián a jeho antičtí předchůdci a současníci soustředili svou pozornost na dialogický charakter vztahu božských osob a na něm stavěli své hypotézy, Ratzinger nalézá pevnější půdu ve

⁷⁶MARTYR, Justin. Dialogue with Trypho: Dialogus cum Tryphone, Chapter 56. Perseus [online]. [cit. 2023-01-02]. Dostupné z:

<https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg00645.tlg003.perseus-grc2:56.11> „Κάγω πάλιν εἶπον · Ἐπὶ τὰς γραφάς ἐπανελθὼν πειράσομαι πείσαι ὑμᾶς ὅτι οὗτος ὁ τε τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ Ἰακώβ καὶ τῷ Μωσῆϊ ὄφθαι λεγόμενος καὶ γεγραμμένος θεὸς ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῶ λέγω ἀλλὰ οὐ γνώμη · οὐδὲν γὰρ φημι αὐτὸν πεπραχέναι ποτὲ ἢ ὠμιληκέναι ἢ ἄπερ αὐτὸν ὁ τὸν κόσμον πονήσας, ὑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι θεός, βεβούληται καὶ πράξει καὶ ὀμιλήσει“, česky FRANTIŠEK, DR., Sušil. Spisy svatých otcův apoštolských a Justina Mučedníka. Vydání třetí, opravené a rozhojněné. Praha: Kněhtiskárna Cyrillo-Methodějská, 1874, 460 str., str. 361: „Ja pak opět dím: Na Písma se odvolávaje, pokusím se přesvědčiti vás, že ten Bůh, o němž se praví a píše, že Abrahamovi, Jakobovi a Mojžíšovi se ukázal, jiný jest od toho, jenž všecko stvořil, Boha, jiný, pravím, počtem, ne však úmyslem; nebo pravím, že nikdy nic neučinil a nemluvil, leda co sám stvořitel světa, nad něhož není žádného boha-, chtěl, aby učinil aneb promluvil.“

⁷⁷Dogma und Verkündigung, str. 205-206 v poznámce pod čarou: „Vielleicht könnte eine nähere Untersuchung zu Tage fördern, daß die patristische Ausbildung des Personenbegriffs nicht von der antiken Literaturwissenschaft sondern von dieser rabbinischen Exegese ihren Ausgang nimmt.“

⁷⁸Dogma und Verkündigung, str. 205 odkazuje na Adversus Praxean, kap. II, 7-10.

fenoménu Boha, který o-slovuje⁷⁹ člověka (dialog mezi Božskými osobami můžeme předpokládat, nikoli však autenticky zakoušet), aby mu nabídl vzájemný (nikoli však symetrický!) vztah, povolal jej k vzájemné lásce. Člověk, který svou odpovědí, reakcí na o-slovení Bohem vstoupí dobrovolně do tohoto vztahu a *osobně* (sic!) jej zakusí, může alespoň paralelním, dílčím způsobem uchopit, jaké jsou vztahy „uvnitř“ Boha, mezi božskými osobami, a protože ve vztahu k Bohu, ve svém odpovídání na Boží oslovení našel sám sebe jako *osobu*, může začít uvažovat o pólech dialogu v Trojici také jako o osobách. Protože teprve v reflexi své vztaženosti spatřil svou osobu a u vědomí toho, že bez vztaženosti/vztahovosti by sebe sama jako osobu neviděl, může začít uvažovat i o vztazích mezi osobami uvnitř Trojice.

Ratzingerův závěr je následující: Za prvé, pojem osoby s sebou nese neoddelitelně myšlenku dialogu. Za druhé, Bůh promluvil a promlouvá k člověku, Bůh je dialogickým jsoucnem⁸⁰. Za třetí, Bůh žije „ve“ slově, a to jako „já“, „ty“ a „my“. Konečně: poznáním dialogického charakteru Boha se člověk sám *ustavuje* a sám sobě *rozumí* novým, specifickým způsobem.⁸¹

OSOBA JAKO VZTAH

První fáze formování křesťanského obsahu původně antického pojmu osoby, která se odehrávala na ve II. a III. století, však nebyla fází konečnou. Plného vyjasnění se tomuto pojmu dostalo teprve na přelomu IV. a V. století, kdy počáteční tvrzení, že Bůh je jediným jsoucnem ve třech osobách, bylo doplněno tezí, že tyto tři osoby jsou bytostně vztahy. Ratzinger tu má očividně na mysli zejména sv. Augustina a jeho trinitární teorii, zejména její formulaci v *De Trinitate*. Není překvapující, že „objev“ personality člověka vede zákonitě k otázkám po tom, co je *persona* či co jsou *personae* v Bohu. Dochází k určitému posunu od *fenoménu* osoby k trinitárnímu zkoumání, jehož součástí otázka po osobě zůstává. Obšírně pojednává o Augustinově trinitologii zejména publikace Pospíšilova⁸². Z klíčových pasáží v *De Trinitate*⁸³ plynou nejen důležité závěry pro trinitární nauku, nýbrž také vyvstávají další obtíže. Na jedné straně se vyjasňuje, že vztahovost není u Boha akcidentem, nýbrž podstatou (*quod tamen relativum non est*

⁷⁹Čeština tu lépe než němčina akcentuje původní, prvotní *slovo*, které otevírá rozhovor a ustavuje vztah. Srov. oslovit vss. ansprechen.

⁸⁰Ratzinger používá německého *Wesen* které se obvykle překládá jako *byt(n)ost, podstata*. Záměrně volím výraz akcentující *bytí* promlouvajícího.

⁸¹Dogma und Verkündigung, str. 206.

⁸²POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie. Třetí vydání. V Praze: Krystal OP, 2017. Teologie (Karmelitánské nakladatelství: Krystal OP): Krystal OP). ISBN 978-80-7575-020-4, zejména ss. 324-349 s těžištěm v kap. VII. 1. 5.

accidens quia non est mutabile), a protože relationalita implikuje personalitu, Boží osoba je vztahem.⁸⁴ Pospíšil vidí v Augustinově pojetí zřetelně rozpory: vztahovost k Boží substanci podstatně patří, dokonce můžeme říci, že jest touto substancí⁸⁵, zároveň však tvrdit, že něco vnímaného tak zřetelně akcidentálně jako je vztahovost má substanciální povahu a ztotožnit substanciálně chápanou *personam* s akcidentalitou vztahu bylo pro Augustina nepřekročitelně obtížné.⁸⁶ Sám Augustin výslovně užívá pojem *persona* jako pomocný.⁸⁷

Ratzinger se právě v tomto bodu pouští na terén, který se Augustinovi zdál patrně příliš vratký. Snaží se ukázat, že právě ten krok, před kterým Augustin couvl, je tím, který je nutno učinit, aby se vyjasnila personalita pólů⁸⁸ v Boží Trojici a jejich vztah k tomu, co nazýváme Boží substancí. Osoba pro Ratzingera není nějakým substanciálním „podkladem“ pro akcidenty a akty, které by byly jen druhem akcidentů. Pokud by plození⁸⁹ jedné Osoby druhou bylo pouze jedním z těchto (akcidentálních) aktů, pak by i plozená osoba byla také co do svého bytí pouhým akcidentem. První osoba tu není tím, kdo vykonává (a mohl by tedy nevykonávat) akt plození, ale ona je tímto aktem, tímto vydáním se. Otec se vydává, dává sám sebe, není tu ovšem nějaké preexistující *terminus* teprve umožňující nějaké *relatio*, dávání sebe sama není uskutečněním, naplněním něja-

⁸³S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA - editio latina: De Trinitate libri quindecim. S. AURELII AUGUSTINI OPERA OMNIA: PATROLOGIAE LATINAE ELENCHUS [online]. [cit. 2023-01-03]. Dostupné z: <http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>, český překlad NOVÁK, Josef. Patristická čítanka. 2. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1988. Teologické studie (Ústřední církevní nakladatelství), str. 97: „5.5.6. U stvořených a proměnlivých věcí vedle toho, co je podstatné, lze mluvit i o tom, co je nepodstatné. Poněvadž v Bohu není nic proměnlivého, nelze u něho mluvit o něčem nepodstatném. Mluvíme tu o vztahu k něčemu, například o vztahu Otce k Synovi a Syna k Otci, a to se netýká něčeho, co je nepodstatné. Otec je vždy Otcem a Syn vždy Synem. Ne v tom smyslu, že by Syn zrozený z Otce nebyl někdy Synem a Otec že by nebyl někdy Otcem, ale v tom smyslu, že vždy Syn byl zrozen a nikdy nezačal být Synem. I když je rozdíl mezi otcovstvím a synovstvím, není tu rozdílná podstata, poněvadž se tu nemluví o podstatě, nýbrž o vztahu. **Poněvadž vztah je neměnný, není něčím, co by nepatřilo k podstatě.**

⁸⁴Dogma und Verkündigung, str. 207: „Person heißt in Gott Relation. Die Relation, das Bezogensein, ist nicht etwas zur Person Hinzukommendes, sondern sie ist die Person selbst, die Person besteht ihrem Wesen nach hier überhaupt nur als Beziehung.“

⁸⁵Jako v nebi, tak i na zemi, str. 347: „...vnitrobožské relace...mají substanciální povahu...“

⁸⁶Tamtéž: „...Augustin sice identifikuje vnitrobožský vztah s božskou podstatou, má však obtíže s vymezením kategorie ‚osoba‘, která podle tohoto myslitele není relace, nýbrž podstata....Definovat osobu jako vztah připadá Augustinovi jako příliš velká novinka, a proto se tohoto kroku zřetelně obává.“

⁸⁷S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA - editio latina: De Trinitate libri quindecim. „5.9.10 Dictum est tamen „tres personae“, non ut illud diceretur, sed ne taceretur.“

⁸⁸Toto slovo používám ve výrazové nouzi, chci se vyhnout formulacím personalita osob nebo personální charakter osob. Jindy mluvíme běžně o osobách v Trojici.

⁸⁹Německé *zeugen*, které Ratzinger používá, má – snad náhodou – několik možných významů, které ale v daném kontextu poutají obzvláště pozornost. Předně zde použité české *rodit*, *plodit*. Druhým významem je *svědčit*, *dosvědčovat*, *dokazovat*, které je v relaci k *zeugen*, ukazovat, vykazovat. Zvláště důležité je brát v potaz tyto významy tam, kde se slovesem *zeugen* charakterizuje vztah první božské osoby k osobě druhé, k Synovi. Otec tedy Syna nejen plodí, ale tento akt je zároveň jeho ukazováním a dosvědčováním.

ké potence na straně první Osoby, ale tato osoba sama je tímto dáváním, je *čistou aktualitou*⁹⁰, můžeme snad s nadsázkou říci, že osoba tu je konstituována svým aktem a jakožto akt. Podotýkám, že konstituce tu neznačí nějaké ustavení ontologické, ale logické. Jde nám tu především o genezi *pojmu* osoby. Boží osoby tu pro nás vystupují *skrze vztah a jako vztah*. Pochopit tyto *skrze vztah* ukázané (zeugen/zeigen) osoby jako substance by přímo otevřelo cestu k nějaké trinitární herezi, popírající jedinnost Boha. Ratzinger spolu s Augustinem důrazně upozorňují, že relativita, vztaženost Božích osob neimplikuje mnohost na rovině substance – Boží substance je jedna –, avšak zároveň k Boží substanci neoddělitelně patří. Ratzinger hovoří o dialogické rovině⁹¹, rovině čisté relativity. Protože podle Augustina v Bohu není nic akcidentálního⁹², Boží substance je jediná a nedělitelná, avšak protože z Písma lze dovodit bytí více Božích osob, a ty se lidskému rozumu ukazují jako vztahy, je třeba toto bytí-vztahem nebo bytí-ve-vztahu chápat jako *další kategorii* vedle klasických *substance* a *akcident*. Ratzinger považuje objev čisté relativity jakožto *vlastní podstaty pojmu osoby za zásadní přínos křesťanského myšlení k tradici myšlení antického*. Podporu pro své tvrzení nachází zejména v janovské teologii, zvláště poukazuje na dvě místa, kde Kristus výslovně vyjadřuje svou vztaženost k Otci.⁹³ Kristus tu nedefinuje sám sebe jako samostatnou, od ostatních izolovanou substanci, nýbrž poukazuje na svou totální vztaženost k Otci. Extrémně vyjádřeno, Kristus deklaruje, že na něm není nic v plném slova smyslu vlastní, že není sebou samým o sobě, nýbrž jen a pouze ve vztahu k Otci. Tato skutečnost přenesená do antropologické roviny se odráží v tom, že Kristus učí své učedníky pochopit, že stejně jako on je svým vztahem k Otci a nikoli primárním izolovaným jsoucím ke kterému vztah sekundárně přistupuje, tak i člověk jest sám sebou teprve ve svém vztahu k druhým a k Bohu. Teprve v otevřenosti Druhému a v opuštění marné snahy stát se sebou samým tak, aniž by toto stávání se bylo utvářeno vztahem k Druhému, dochází člověk k sobě samému a svému naplnění. Můžeme v krajní zkratce říci, že jádrem novozákonního evangelia je láska. S Augustinem a Ratzingerem jsme došli k závěru, že osoby v Boží trojici se pro nás ustavují jako vztahy. Na druhé straně, v Písmu nacházíme četná vyjádření o povaze tohoto vztahu a víme, že tento vztah je láskyplný, že je lás-

⁹⁰Dogma und Verkündigung, str. 207: „Ein Gedanke,...daß es die reine Aktualität gibt.“

⁹¹Tamtéž.

⁹²S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA: „In Deo nihil secundum accidens dicitur, sed secundum substantiam aut secundum relativum, quod non est accidens, quia non est mutabile.“

⁹³Jan 5,19: „Ježíš jim na to řekl: »Syn nemůže sám ze sebe konat nic, nýbrž jen to, co vidí, že koná Otec; co totiž koná on, koná stejně i Syn“ a Jan 10,30: „Já a Otec jedno jsme.“

kou.⁹⁴ Božské osoby jsou vzájemně ve vztahu lásky. Na antropologické rovině jsme konstatovali, že člověk nalézá sebe sama⁹⁵ jako osobu a toto nalézání se děje stejným způsobem ve vztazích k druhým lidem i k Bohu. Člověk ve vztahu odkrývá že jest a *jak* jest. Vyzývá-li nás Písmo na mnoha místech, abychom milovali Boha i Druhé, pak tuto výzvu k lásce máme pochopit jako výzvu k otevřenosti, ke vstupu do vztahů a reflektování této naší vztáženosti, která nám může autenticky ukázat modalitu našeho bytí a toto bytí skutečně naplnit.

Doposud se mohlo zdát, že pojem osoby, jenž pocházel z oblasti mimoduchovní, který ale nabyl plného významu na základě exegeze Písma, se dá použít stejnou měrou na osoby Trojice stejně jako na osoby lidské. Ratzinger tu však přeci jen jemněji diferencuje: pojem sám nevyjadřuje nějakou do sebe uzavřenou substanci, nýbrž vyjadřuje úplnou relativitu, vztáženost, ta však se může lišit co do svého naplnění. V nejvyšší míře je tato relativita vyjádřena v Bohu, božské osoby se vztahují k sobě navzájem, ale protože jsou osobami v jediném Bohu, jde tu o vztah nejvyššího jsoucna k sobě samému. Bytí všech ostatních jsoucen má personální charakter v té míře, v jaké se vztahuje k Bohu, Bůh tu působí jako určité směrové určení vztahů ustavujících personalitu⁹⁶. V Janovské teologii lze tuto relativitu silně a opakovaně nalézt silně vyjádřenu ve formulacích užívajících výrazu „poslal, poslaný“⁹⁷. Ratzinger poukazuje na dnes již ne vždy zřejmý fakt, že ten kdo byl někým poslán, zastupoval posílajícího a vykonával jeho příkazy nebo mluvil v jeho zastoupení se stejnou platností, jako by byl přítomen posílající sám. Poslaný plně odkazuje na posílajícího, aniž si přitom osobuje nějakou privátní sféru vlastního já. V tomto smyslu pak Ježíš je svou plnou existencí přítomností Otce, plní jeho vůli, neboť vůle Kristova je vůlí Otce (srv. Jan 10,30: „Já a Otec jedno jsme“). Kristova slova se však nezastavují u zdůraznění vlastní poslanosti, která vyjadřuje identitu Boží v diferencii božských osob, nýbrž vybízí i svoje učedníky k tomu, aby i oni se sjednocovali s Bohem skrze své poslání: Jan 20,21 „Jako Otec poslal mne, tak i já posílám vás“. Jan 17,21: „Aby všichni byli jedno jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni v nás byli jedno, aby svět věřil, že jsi mne poslal ty“). Člověk odhaluje

⁹⁴Jan 3,35: „Otec miluje Syna a všechno mu dal do rukou.“, Jan 5,20: „Vždyť Otec Syna miluje a ukazuje mu všechno, co sám koná.“

⁹⁵Úmyslně se vyhýbám formulaci „stává se osobou“, což by opět implikovalo osobu pojatou substanciálním způsobem a dále otevíralo otázku po „vzniku“ osob v Trojici. Nejde tu tedy o nějaký děj geneze, ale spíše ukázání se, odkrytí či odhalení toho, co „se děje“, co „už je“. S určitou rezervovaností lze použít i „ustavení osoby“.

⁹⁶Dogma und Verkündigung, str. 209: „...das Phänomen der totalen Relativität...das aber den Richtungspfeil alles personalen Seins angibt.“

⁹⁷Jan 3,17; 4,34; 5,23; 5,24; 5,30; 5,38; 6,29, aj.

sebe sama jako osobu ve vztahu a posledním úběžníkem každého takového vztahu je Bůh. Může být neskutečné přijmout, že k sobě samým máme cestu skrze pochopení své vztaženosti, která se zdá odvádět nás od nás samých, že teprve její reflexe nám otevírá, kým jsme nebo kým můžeme být. V této vztaženosti se sami sobě neztrácíme, nerozplýváme se v beztvarem všeobecně, ale stáváme se součástí jednoty Boží. Vlastní já není preexistujícím substrátem, ale je něčím co se formuje v odpovědi na oslovení nějakým Ty. Mohlo by se zdát, že osoba, která dochází k reflexi sebe samé skrze vztah, který si však nemůže dát, je tedy na tomto vztahu – a na tom, kdo jej svým oslovením otevírá – plně závislá, a tedy v nejvyšší míře nesvobodná. Je tomu však právě naopak. Moci být osloven, mít Jméno (sic! - důležitost jména u Židů), kterým mne někdo volá a dává mi šanci odpovědět, je vrcholem svobody, možností být povolán k plnému (přítomnému/Dasein) bytí. Člověk jest v pravém a plném smyslu teprve tehdy, když se ke svému bytí hlásí tím, že na oslovení odpovídá: „Tady jsem“, ukazuje se jako osoba.

Ve světle řečeného se také vyjasňuje tradiční překlad výrazu λόγος jako Slovo v Jan 1,1, přestože toto často citované místo nabízí více alternativních překladových možností. Samotný λόγος byl často traktován již v antické filozofii, avšak v kontextu Písma obdrželo toto slovo novou náplň. U Jana není nějakou fixní, nadřazenou sumou moudrosti nebo univerzální ideou, ale je *vyřčeným* slovem – vyřčeným *od* někoho a *vyřčeným k* někomu. Slovo ustavuje vztah mezi promlouvajícím a naslouchajícím. Ale protože u Boha není žádný akt pouze akcidentální, je i Slovo Boží samotným Bohem. Už presokratici používali pojem ἀρχή k označení toho, z čeho vše jsoucí vzniká. Dá se předpokládat, že pisatel Janova evangelia dobře znal význam tohoto slova v kontextu antické filozofie a použil je záměrně, aby vyjádřil: nikoli ἄπειρον, nýbrž λόγος je, z čeho pramení bytí všech věcí – je ἀρχή. Není žádné jsoucí, které by své bytí nemělo jen a pouze skrze Boží promlouvání, Boží slovo. Ale promlouvané slovo ustavuje vztah a vztah personifikuje. Boží slovo bylo πρὸς τὸν θεὸν, což přes obvyklý překlad „u Boha“ je možné také chápat „k Bohu“⁹⁸ a Bůh byl tím slovem. Přijmeme-li Ratzingerův (a Augustinův) názor, že nic, co patří k Bohu nemůže mít charakter akcidentu a tudíž všechny akty Boží jsou „součástí“ Boží substance, což platí i pro vztaženost, která zjevuje Boží osoby, pak tu můžeme spatřovat interpretační vodítko k tvrzení, že vše, co jest, je stvořeno skrze Krista. Nemáme tu chápat Krista jako cosi odděleného nebo vyděleného od Otce, někoho, na koho je delegována moc stvoření, pouhého prostředníka

⁹⁸SCOTT, Robert a H. G. LIDDELL. An Intermediate Greek-English Lexicon. 7th Edition. Oxford: Oxford University Press, 1991. ISBN 0-19-910206-6. „of Relation between two objects, in reference to, in respect of, touching“

mezi Otcem a stvořením. Bůh svým promlouváním, které je vyjádřením vztahu, zjevuje sebe jako osoby a tímto zjevováním v promluvě zároveň tvoří. Párus z nicejského vyznání vyjadřuje jiným způsobem totéž: γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ. Syn není stvořen, je zjeven, stává se zjevným skrze Otcovo promlouvání, skrze jeho Slovo, ale toto Slovo není nějaké nové, aditivní (akcidentální) jsoucno; protože je slovem Božím, zůstává „v“ Bohu, jest Bohem samotným. Při čtení SZ i NZ se může zdát, že Bůh se zjevuje postupně: nejprve jako Otec – Stvořitel, pak jako Syn a konečně jako Duch. Boží promlouvání, Boží Slovo ale zjevuje už tím, že *je* promlouváním, Boží *personae* jsou přítomny v každém Božím aktu. Možnost přijmout toto faktum a porozumět mu je ale vázána na limity lidské existence a lidského rozumu. Aby se člověk mohl pokusit porozumět tomu, co jsou osoby v Bohu, musí nejprve porozumět sobě samému jako osobě. A to je možné jen v ustavení a přijetí takových vztahů k jiným osobám, jejichž úběžníkem je vposledku vztah k Bohu. Boží promlouvání k člověku teprve vůbec otevírá možnost intendovat božské osoby a chápat je jako osoby. Lidská existence je také nutně temporální a tento její časový charakter utváří v důsledku i možnosti a procesy poznávání. Spíše než zjevením je Boží promlouvání k člověku zjevováním, má charakter děje, obsahuje pro člověka přístupnou dynamiku a časový rozměr. Lidský rozum se pak nesehnadno vyrovnává s růzností mezi tím *co* Bůh zjevuje a *jak* to zjevuje, zejména když se ztratí z horizontu časovost jako určující faktor lidského poznání. Zřetelným důsledkem jsou christologické spory v prvních stoletích po Kristu.

Svým promlouváním – sesláním Slova – Bůh určitým způsobem zjevuje sám sebe a skrze toto Slovo tvoří vše jsoucí. Akt promlouvání – přítomnost Slova – poukazuje na Boží osoby jako „dialogické póly“. Porozumět tomu, co je „být osobou“ může člověk jen v aktivním výkonu – odpovídání na oslovení, jímž vstupuje (je „vtahován“) do vztahu v němž a skrze nějž se sám sobě ukazuje jako osoba. Zatímco u Boha je bytí osobou bytím samým – a nikoli jakousi modalitou nebo manifestací bytí –, pro člověka je bytí osobou možností, která otevírá cestu k vlastnímu uchopení bytí člověka – jako vztahové bytosti.

POJEM OSOBY V CHRISTOLOGII

V christologických zkoumáních vystupuje pojem osoby v jiném kontextu. Ratzinger zprvu nastínil dva aspekty problému osoby a vyjádřil je dvěma otázkami, z nichž druhá je: „Kdo je Kristus?“

Základním problémem je tu vztah Kristovy přirozenosti a osoby⁹⁹. Dogmaticky byl definován na druhém konstantinopolském koncilu roku 553.¹⁰⁰ V jedné osobě Kristově jsou tedy přítomny dvě přirozenosti (*natura*, φύσις), a to božská a lidská. Také tady vystupuje pojem osoby a vyvstává tak otázka, jak mu v tomto kontextu máme rozumět a zda na tomto místě značí něco jiného než co jsme vyznačili výše při popisu geneze tohoto pojmu v rámci nauky o Bohu.

Základní problém zní: Jsou-li v Kristu dvě přirozenosti, božská a lidská, a to oddělené a nesmíšené, neměl by Kristus sdružovat odděleně a nesmíšeně také dvě osoby – božskou a lidskou? Jestliže – jak církev učí – je Kristus jednou z Božích osob, neznamená to, že člověkem – osobou je méně, třeba jen dílčím způsobem, zatímco Bohem je zcela? Není Kristovo člověčenství jen „zabarvením“ osoby, která je plně božská? A konečně: nevzniká problém tím, že nesprávně utváříme pojem osoby? Je legitimní použít na Boha stejný pojem osoby jako na člověka?

Dějiny církevních dogmat ukazují, že tyto problémy a otázky vyvstaly již na samém počátku vývoje a ustavování křesťanské nauky a jejich přítomnost se odrážela ve vzniku a existenci celé řady myšlenkových proudů, které posléze nemohly být do křesťanského učení z různých důvodů akceptovány – dnes je známe jako historicky určené a klasifikované hereze (Ratzinger zmiňuje ariánství, apollinarismus, monofyzitismus, monotheletismus a monoenergismus). U kořene těchto bludných učení je podle Ratzingera úporná snaha používat pojmu osoby ve stejném významu, v jakém jej doposud používala řecká a latinská filozofie. Jde o úsilí chápat pojem osoby určitým substanciálním způsobem a učinit jej součástí psychické „výbavy“ entity, které je tento termín přisouzen.¹⁰¹ Ústřední Ratzingerovou tezí je, že je nutné opustit to chápání osoby, jež je vlastní antickému myšlení, totiž substanciální, a začít myslet osobu existenciálně. Jako příklad myslitele, který setrvává v mezích klasického antického chápání pojmu *persona*

⁹⁹Je na místě připomenout si alespoň základní formulace z KKC: 464:Jedinečná a zcela zvláštní událost vtělení Božího Syna neznamená, že Ježíš Kristus je zčásti Bůh a zčásti člověk, ani že je v něm beztvárně smíšeno božství s lidstvím. Stal se opravdu **pravým člověkem** a zůstal přitom opravdu **pravým Bohem**, Ježíš Kristus je pravý Bůh a pravý člověk. 468: ...pátý ekumenický koncil v Cařihradě v roce 553 prohlásil: „Je jen jedna jediná hypostáze [nebo osoba]..., totiž náš Pán, Ježíš Kristus, Jeden z Trojice.“ A tedy všechno v Kristově lidství musí být přiřítáno jeho božské Osobě jako svému vlastnímu subjektu, nejen zázraky, nýbrž i utrpení a sama smrt: „Náš Pán Ježíš Kristus, ukřižovaný ve svém těle, je pravý Bůh, Pán slávy a Jeden ze svaté Trojice.“

¹⁰⁰DENZINGER, Henrico. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Editio duodecima. Friburgi Brisgoviae: B. Herder, 1913, str. 89-90, kán.. 213-214 „Εἰ τις οὐχ ὁμολογεῖ πατὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος **μίαν φύσιν ἤτοι οὐσίαν**, μίαν τε δύναμιν, καὶ ἔξουσίαν, **τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἧγουν προσώποις προσκυνουμένην**· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω...Εἰ τις οὐχ ὁμολογεῖ, **τοῦ Θεοῦ λόγου εἶναι τὰς δύο γεννήσεις**, ... ἀνάθεμα ἔστω.

¹⁰¹Dogma und Verkündigung, str. 212: „Alles dieses sind die Versuche, irgendwo im psychischen Inventar den Personenbegriff anzusiedeln.“

je použit Boethius a jeho definice osoby.¹⁰² Ratzingerova kritika vychází z faktu, že pojem osoby tu zcela závisí na pojmu substance¹⁰³.

V opozici k Boethiovi uvádí Ratzinger pojetí osoby u Richarda od sv. Viktora. Richard nejenže kritizuje a odmítá Boethiovo stanovisko¹⁰⁴, nýbrž navrhuje vlastní definici osoby¹⁰⁵. Zásadní rozdíl spočívá v tom, že kde Boethius při definování osoby hovoří o *substantia*, používá Richard výraz *existentia*. Pro Boethia je substance *naturae rationalis*, pro Richarda je existence *naturae spiritualis*. V teologickém kontextu není tedy pro Richarda osoba esencí, nýbrž vykazuje se na terénu existence. Tímto krokem vstupuje kategorie existence do pole zájmu filozofického a teologického myšlení. Nejednalo se tu zprvu o pojem existence v jeho plném, dnes běžně používaném rozsahu, nýbrž zpočátku zůstal omezen na pole christologického a trinitologického zkoumání. Dokonce, a to Ratzinger vytýká Tomáši Akvinskému, se současně používala *persona* v substanciálním významu ve zkoumáních *filozofických*, a ve významu existenciálním v úvahách *teologických*, přičemž existenciálně pochopená *persona* byla vnímána jako svého druhu výjimka ze substanciálního pojetí, které bylo primární a vůdčí. Neochota přejít zcela od substanciálního chápání osoby k existenciálnímu měla v christologii jiný důležitý důsledek. Kristovo bytí člověkem se liší od bytí jiných lidských bytostí stejně, jako se osoba Krista liší od osob jiných lidí. Ratzinger nazývá takto pochopené Kristovo bytí jedinečnou ontologickou výjimkou.¹⁰⁶ Tak se lidství Kristovo stává zdánlivě jakýmsi „třetím stavem“ mezi bytím Bohem a bytím člověkem. Není třeba zdůrazňovat, že takové vidění Kristova lidství má hluboké naukové důsledky a není v souladu s magisteriem. Přinejmenším se tu problematizuje výraz *ενανθρωπήσαντα* použitý v nicejském vyznání. Je-li Kristus člověkem jinak než ostatní lidé proto, že je osobou v jiném významu

¹⁰²Boethius. Liber De Persona et Duabus Naturis Contra Eutychem Et Nestorium [online]. [cit. 2023-01-06]. Dostupné z: <https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:latinLit:stoa0058.stoa023.perseus-lat1:4?q=persona&qk=form>, odd. 4: „persona vero rationabilis naturae individua substantia“

¹⁰³Jedním z důrazných kritiků Boethiova pojetí založeného na substanci byl Heidegger, jak zmiňuje SIMPSON, Peter. The Definition of Person: Boethius Revisited. The New Scholasticism: The Journal of the American Catholic Philosophical Association. Issue 2. Spring 1988, 28. 4. 2016, 62, str. 210-220. ISSN 0028-6621. Dostupné z: doi:<https://doi.org/10.5840/newscholas198862223>

¹⁰⁴DE SAINT-VICTOR, Richard. De Trinitate. Lib. IV, cap. XXI, v digitalizované formě: JACQUES-PAUL, Migne, ed. Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS: Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt .. [online]. Vyd. neuvvedeno. Paříž: Garnier Fratres, 1844 [cit. 2023-01-08]. Dostupné z: <https://archive.org/details/patrologiaeacurs104unkngoog/page/n491/mode/2up>

¹⁰⁵Tamtéž, cap. XII: „spiritualis naturae incommunicabilis existentia“. K tomuto tématu též viz BUŽEK, Radomír. Osoba Ducha svatého v pojednání De Trinitate Richarda ze Svatého Viktora. Studia theologica [online]. 15. Olomouc, 2013, říjen 2013, podzim 2013(3), str. 29-42 [cit. 2023-01-08]. ISSN 2570-9798 (Online). Dostupné z: doi:[10.5507/sth.2013.030](https://doi.org/10.5507/sth.2013.030)

¹⁰⁶Dogma und Verkündigung, str. 213: „Christus sei die schlechthin einmalige ontologische Ausnahme“.

než ostatní lidské osoby, má vůbec dobrý smysl říkat, že se „stal člověkem“? Podobně σαρκωθέντα pak může znamenat, že Kristus sice měl tělo vizuálně a morfologicky podobné tělu lidskému, ale svou podstatou s tělem lidským neidentické. Jestliže za nás tělesně trpěl, ale ne v lidském těle, jestliže za nás zemřel, ale jeho smrt nebyla smrtí bytosti žijící lidským životem, smrtí uzavírající lidskou existenci, neztrácí se tím význam této „smrti“, a nevyprazdňuje její vykupitelský význam? Naznačené otázky ukazují jen zlomky důsledků, které by plynuly z takového pohledu na Kristovo bytí pochopené jako „parciální bytí člověkem“. Řešení se nabízí v úvaze o výjimečnosti výjimky samotné. Ratzingerovi se přes Teilharda de Chardin vybavuje myšlenka, kterou dnes známe spíše ze známé Kuhnovy knihy¹⁰⁷. Výjimka, která je výjimečná proto, že se nedá nekonfliktně integrovat do stávajícího paradigmatu, může být poukazem na to, že samo paradigma je mylné nebo neúplné, a může být podnětem ke změně tohoto paradigmatu, k posunu k jinému paradigmatu. V našem případě je paradigmatem substanciální chápání osoby, a osoba jako existence má právě charakter takové výjimky. Opuštění tohoto podvojného, z větší části v pojmu substance zakotveného pojmu osoby a posun k existenciálnímu chápání má dva zásadní důsledky. Jednak se tím řeší výše naznačené (katastrofální) věroučné důsledky, jednak se tím pojmu osoby použité na člověka dostává zcela nové dignity. Osoba Kristova, zbavená *speciální* modality svého bytí člověkem, se nám pak nabízí a otevírá jako klíč k pochopení lidské existence a podstaty člověka.¹⁰⁸ Současně tím z teologického kontextu získává pojem osoby novou náplň. Kristovo člověčenství, bytí člověkem, je co do své modality totožné s bytím jiných lidských bytostí. Skrze pochopení Krista a jeho bytí člověkem – bytí člověkem v nejplnějším smyslu – se nám otevírá cesta k pochopení našeho vlastního lidského bytí. Naprosto klíčovou roli tu hraje fakt identity, nikoli odlišnosti nebo výjimečnosti.

Ratzinger shrnuje řečené do následujících závěrů:

I.) Duch je svou podstatou vždy bytím-ve-vztahu, což předpokládá schopnost reflektovat sebe sama, vidět Druhého jako toho, k němuž je vztah zaměřen, a schopnost reflektovat neodstranitelnou diferencí mezi póly vztahu. Zmíněna je v této souvislosti zajímavá – nepokrytě heideggerovsky inspirovaná – formulace pocházející z pera Hedwig Conrad-Martius¹⁰⁹. Duch nejenže prostě jest (nur da ist), nýbrž vykonává i pohyb, jímž

¹⁰⁷KUHN, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. Přeložil Tomáš Jeníček. Praha: Oikoymenh, 1997, 206 s. Oikúmené. ISBN 80-86005-54-2.

¹⁰⁸Dogma und Verkündigung, str. 213: „Christus nicht die ontologische Ausnahme, sondern von seiner Ausnahmestellung her die Enthüllung des ganzen Wesens Mensch ist.“

¹⁰⁹CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*. München: Kösel-Verlag, 1957, 141 str. Autorka byla členkou mnichovského fenomenologického kroužku, později křesťanskou mystičkou a kmotrou Edith Steinové.

se vrací k sobě samému, a tím zdvojuje své bytí¹¹⁰; vedle toho, že prostě jest, i sám sobě rozumí a tak sebe sama vlastní. Tento pohyb od sebe, kterým se ale duch k sobě samému vrací, je sebe-rozvrhování (to, co je tu rozvrženo je hmota, matérie), a v tomto sebe-rozvrhování překračuje duch sebe sama, otevírá se mu výhled na to, co je Druhé, a ve vztahu k tomuto Druhému zahlédá sebe sama a to, jak sám jest.¹¹¹ Tato otevřenost navenek, otevřenost celku, je vlastní podstatou ducha. Bytí ducha nespočívá jen v čirém pasivním bytí-sebou-samým, ale také v aktivním sebezpřekračování, vycházení ze sebe¹¹². Sám k sobě dospívá a sebe samého uchopuje jen skrze jinakost Jiného, Druhého, pobýváním u toho, čím sám není. Být u sebe může jen v diferenci, v bytí u Jiného. Klíčem k pochopení je tu podmínka vztáhnout řečené nejen na existenci ducha v teologickém smyslu, nýbrž i na existenci člověka. Lidská existence dosahuje své plnosti pouze v diferenci k tomu, čím sama není, co však přesto o sobě jest. Jinakost bytí jiného otevírá možnost uchopení bytí vlastního. Opuštění sebe je počátkem cesty návratu k sobě.

Co je ale ono Jiné, u kterého se původně ven směřující pohyb obrací, na kterém se odráží, aby se vrátil k sobě (ke svému Já, které se teprve ukazuje jako cíl tohoto zpětného pohybu)? Toto Jiné musí být jsoucí stejného řádu, jsoucí, které je také v potenci schopno vztáhnout se k vlastnímu bytí a uchopit je, jsoucí, které není pouhou pasivní matérií, ale které v reciproční reflexi může být Jinakým stejně, jako je Druhý Jinakým pro ně. Toto Jiné může pouze – duch.

Schopnost vyjít ze sebe samého a v pohybu tohoto vycházení směřujícího k Druhému dojít plnosti pochopení sebe sama je pouze jedním aspektem duchovního bytí. Nitrosvětské jsoucní, k němuž se lidský duch při svém vycházení vztahuje, je co do svého bytí souřadné, je bytím stejného řádu. Klíčovým aspektem lidského ducha je však schopnost vztáhnout se k tomu, co je jsoucí absolutně, ke jsoucní mimosvětskému. Jestliže přijmeme domněnku, že prostředkujícím článkem ve vztahu dvou nitrosvětských jsoucní je svět, pak je otázka, jak je možné vstoupit do vztahu s něčím/někým, kdo tento svět „nemá“, jehož bytí k tomuto světu vztaženo není. A přece tu schopnost takového vztahu a jeho reflexe jsou – tímto absolutně jsoucím je Bůh a vztah, zakoušený člověkem, je vztahem transcendence. Vzhledem k Bohu tak nezakoušíme pouze jinakost, ale absolutní diferenci – absolutní v tom smyslu, že ji nelze reálně zakoušet nějakou komparací – a bytí, které není bytím ve světě a pouze skrze svět se (relativně)

¹¹⁰Vyhýbám se tomu, přeložit tu *Dasein* jako pobyt nebo snad existenci.

¹¹¹CONRAD-MARTIUS, Hedwig, str. 133

¹¹²Srv. Hegelův postup ve *Fenomenologii ducha*

ukazujícím, nýbrž bytím absolutním. V procesu ukazování a uchopování vlastního bytí se tu zdá vystoupit určitá gradualita tohoto bytí. Protože sebeuchopení (jako vycházení, které zjevuje východisko i cíl tohoto pohybu) se může uskutečnit jen vztahem k různým Jiným, i modalita (gradualita) tohoto sebeuchopení je určena „mírou“ jinakosti tohoto Jiného. Plnosti tohoto sebeuchopení je dosaženo ve vztahu k absolutně Jinému, k Bohu.¹¹³ V absolutní odkázanosti na nejzazší cíl svého možného vztahu – Boha – se ukazuje vlastní bytí člověka v plnosti.

II.) Je jednou z pravd víry, že Kristus má dvojí nesmíšenou a nespojenou přirozenost, božskou a lidskou, a že tato dvojí přirozenost je přítomna v jediné božské osobě, Synu – λόγος. Jak jsme již řekli, Kristovo lidství není nějaké částečné, není pouhou nápodobou bytí člověkem, není zvláštní, výjimečnou modalitou lidského bytí. Na jedné straně obsahuje Písmo mnoho míst, ze kterých vyplývá personální jinakost Syna a Otce (např. Mat 3,17) na druhé straně Ježíš sám proklamuje svou identitu s Otcem (Jan 10,30). Ve světle řečeného není třeba tuto podvojnost chápat jako logický spor. Co do *podstaty* je Ježíš identický s Otcem, avšak jeho *existence* je od Otce odlišuje. Toto odlišení (a zjevení této odlišnosti) je ale možné jen *ve vztahu*, který předpokládá diferentní póly. Protože to, k čemu je Ježíšova existence vztažena, je absolutně Jiné, je Ježíšovo lidské bytí uskutečněno v absolutní, nejzazší míře. Ježíš tedy není člověkem v nějakém omezeném privativním módu, ale je člověkem *par excellence*.¹¹⁴ Je-li – řečeno s Heideggerem – člověk (pobyť, Dasein) jsoucnem, jemuž v jeho bytí o toto bytí samo jde¹¹⁵, pak asymptotou tohoto zájmu o vlastní bytí, o jeho uchopení, je bod, ve kterém se toto bytí realizuje v absolutní plnosti – a tím je Ježíšovo bytí člověkem. Ježíš tu ovšem nemá roli pouhého referenčního bodu, měřítka nebo ideálního vzoru, ale – a to zejména – cíle. Není cíle, který by sám neimplikoval možnost nějaké cesty, nějakého přiblížení – pohybu vztaženého k takovému cíli. Lidská existence má dynamický charakter, postoj zájmu o vlastní bytí není statický, ale vyvolává (přinejmenším *má* vyvolávat) pohyb. K pobytu patří jeho temporalita, dynamičnost, dějinnost. Tato dějinnost se netýká pouze individua, osoby, ale protože osoba jest osobou nejenak než svými vztahy k druhým osobám, musíme tu uvažovat o lidských *dějínách* jako celku. Rozumíme-li Ježíši jako úběžníku úsilí o uchopení vlastního bytí, pak dynamika pohybu tohoto úsilí – dějiny –

¹¹³Dogma und Verkündigung, str. 216: „Der Geist kommt zu sich selbst am anderen, er wird vollends er selbst, je mehr er beim ganz Anderen, bei Gott ist“

¹¹⁴Tamtéž, str. 217: „In Christus, dem Menschen, der ganz bei Gott ist, wird das Menschensein nicht aufgehoben, sondern kommt zu seiner höchsten Möglichkeit...“

¹¹⁵HEIDEGGER, Martin. Bytí a čas. 2. opravené vyd. Praha: OIKYMENH, 2002. ISBN 80-7298-048-3, str. 28

směřují k Ježíši, k bodu vyústění dějinného pohybu, k věčnosti, ἔσχατον.¹¹⁶ Člověk je osobou protože se vždy vztahuje k jinému, s nímž není identický, a v tomto vztahování se sám sobě zjevuje jako osoba a chápe se svého bytí. Toto vztahování a uchopování však není jednorázovým, singulárním aktem, nýbrž „výkonem“ bytí samým, tento charakter lidského bytí nazýváme dějinností.

III.) Osoba vykázaná na základě dialogického principu, vztahu k jiné osobě či osobám, má izolovaný, atomární charakter. Uvažujeme tradičně o vztahu jako kategorii, která v sobě zahrnuje dva póly (např. *subiectum* a *terminus*). Můžeme myslet osobu, mající více vztahů k jiným osobám, ale tyto vztahy vidíme spíše jako paralelní sdružené ve své synchronní existenci, a také tím, že jsou „vázaný“ k jedné osobě. Naši představivosti se však vymyká myslet *jeden* vztah, který by měl mnohočetné *termini*. Osoba vstupující pouze jako atomární uzel do pletiva bipolárních vztahů sice potvrzuje nebo zjevuje sobě samé svou personalitu, na druhé straně se však ocitá v pustině zaplněné individualizovanými Já. Ratzinger upozorňuje, že teologické pojetí osoby si nevystačí s pouhým klasicky filozofickým dialogickým principem vztahu Já-Ty, ale musí tuto omezující bipolaritu rozrušit či rozšířit tak aby vznikl prostor pro nějaké integrující My, které dosud zůstávalo mimo náš horizont. Bez možnosti uvažovat o nějakém vztahovém My budeme sotva schopni hovořit o Božím lidu, o církvi, o společném dějinném horizontu, dějiny spásy se stanou souhrnem individuálních, disparátních soukromých historií jednotlivých lidských osob a Boží lid pouhou matematicky pojatou množinou oddělených elementů. Teologické pojetí personality – a tady je Ratzinger velmi málo konkrétní – v sobě musí zahrnout ustavení tohoto My na pólu vztahové osoby. Boží lid jako celek, nikoli pouze mechanický souhrn izolovaných individuí, má být tím, kdo stojí jako *per-se-unum*¹¹⁷ před tváří Božího Ty. Ale ani na „straně“ Boha nemluví jedna jediná osoba, nýbrž osoby tři, proto je namístě (a již jsme uvedli příklady z Písma, že tomu tak je dokonce už ve SZ) namísto singulárního Já použít plurálního My. Teologický pojem osoby se tak podstatně liší od pojmu ukotveného v antické, klasické filozofii. Tam, kde antické myšlení tíhne k jedinosti, jednotě – protože mnohost byla vnímána jako degradace jednoty a jednoduchosti –, tam teologie podržuje současně jednotu i mnohost. Tritární My pak připravuje půdu pro jednotící my na straně člověka. Podle Ratzingera má

¹¹⁶Dogma und Verkündigung, str. 216: Ratzinger používá v tomto kontextu těžko přeložitelný výraz *das Unterwegssein*, být na cestě, putovat.

¹¹⁷Zde ve významu o-sobě-jedno. Zajímavý je jeden z možných etymologických výkladů *persona* z *per-sonare* – zvučet, vydávat zvuk (*sonare*) skrze (*per*) něco jiného. Dostáváme se tak opět do blízkostí řeckého *προσωπον*, původního označení masky, jednající a hovořící postavy antického dramatu.

tato skutečnost svůj liturgický výraz ve slovech *per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem* – Kristus nás (naše my) sjednocuje v Duchu svatém se svým Otcem.¹¹⁸ Tato pluralita na obou pólech vztahu Boha a božího lidu však není nějakým novým vynálezem. Ratzinger dokládá, že byla naopak původně ve způsobech uchopování tohoto vztahu zahrnuta, avšak vlivem Augustinovým z tradice křesťanského myšlení vytlačena. Důsledkem Augustinovy trinitární nauky byla redukce Božích osob na cosi jako vnitřní strukturu Boha, která ale navenek vystupovala ve formě jediného, integrálního Já. Tak se ze vztahu lidského my k Božímu My stal privátní, individualistický vztah Já a Ty, který v pozdějších proměnách prošel další redukcí Ty až k Já chápanému jako transcendentální vědomí.¹¹⁹

ÚVOD DO KŘESŤANSTVÍ

Knih¹²⁰, která pod titulem úvodu do křesťanství vznikla, byla původně souborem textů přednáškového cyklu, který Ratzinger uskutečnil v roce 1967 v Tübingen. Podle vlastních autorových slov¹²¹ je výsledkem deset let trvající projektu, jehož cílem bylo nabídnout introduktivní kurz posluchačům všech fakult. Šíře tohoto záběru a snaha zpřístupnit teologická témata studentům nejrůznějšího zaměření formovala jazyk i formát přednášek a vposledku i z nich vzniknuvší knihy. K textu je třeba přistupovat s vědomím jeho účelu a okolností jeho vzniku.

Při uvedení do toho, co znamená křesťanská víra, není jednoduché vysvětlit, že víra v Boha je vírou osobní¹²² (při všech možných posunech významu tohoto slova) a zároveň, že není a nemůže být individualistická, omezená pouze na jedince. Víra vede vposledku k pospolitosti, ať už s Bohem nebo (spíše „a“) s lidmi – k jednotě církve jako jednotě Kristova těla.

Pro člověka, který se s vírou teprve začíná setkávat, může být víra zprvu něčím jako strukturálním rámcem myšlení, mentální orientací, pouhou akceptací implantované ideologie, sadou idejí, s kterými se lze identifikovat. Slovo „osobní“ tu nemá význam

¹¹⁸Jan 17,20-21 „aby všichni byli jedno jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni byli v nás“

¹¹⁹Dogma und Verkündigung, str. 219: „Einebnung von Ich und Du in ein einziges transzendentes Bewußtsein“

¹²⁰BENEDIKT XVI. Úvod do křesťanství. Brno: Petrov, 1991, 256 s. ISBN 80-85247-13-5. Einführung In das Christentum, 1968.

¹²¹BENEDIKT XVI. a Joseph RATZINGER. Můj život: Vzpomínky na cestu ke kněžství a biskupskému úřadu. 2. vyd. Přeložil Pavel VÁŇA. Brno: Barrister & Principal, 2005, 126 s. ISBN 80-85947-94-3. Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977), str. 102

¹²²BENEDIKT XVI. Úvod do křesťanství. Brno: Petrov, 1991, 256 s. ISBN 80-85247-13-5. Einführung In das Christentum, 1968, str. 35: „... to nejhlubší v křesťanské víře: její osobní charakter.“

„privátní“, oddělený, neveřejný – jen můj. Ratzinger zdůrazňuje, že víra není vírou „v něco“, nýbrž „v někoho“ a – „někomu“. Víra je setkáním a setkání nemůže uskutečnit jen jeden, událost setkání je možná jen tam, kde existuje určitá mnohost, vícečetnost těch, kteří svou přítomností toho setkání vůbec zakládají¹²³. Setkání je možné jen tam, kde je více osob a v pospolitosti setkání a zároveň přítomné oddělenosti jsou jako osoby potvrzeny. V osobě Ježíše se však křesťan neseťká s nějakým náhradníkem Boha, někým, kdo jako surogát zástupně zpřítomňuje toho, s kým primárně se chceme setkat¹²⁴. Ježíš, s nímž se setkáváme, je „přítomností věčného“, je z-osob-něním Boha. Vztah, který se tu člověku nabízí, je láska. Tím, že mne Bůh vyzývá k účasti na láskyplném vztahu – činí ze mne osobu – mi také podle Ratzingera odkrývá poslední smysl světa, terénu, místa, ve kterém se tento vztah uskutečňuje. Svět je τόπος setkávání s Bohem i druhými¹²⁵. Smysl světa – který je před tímto světem, ale zároveň přišel pobývat v tomto světě – není tranzitivní jako naše pozemská existence, ale je trvalý a objektivní. Není to nějaká fixní, abstraktní, netečná idea v platónském smyslu, nýbrž je to osoba, která „mě zná a miluje“¹²⁶.

Toto setkání, které je podstatou křesťanské víry, není jen pouhým pasivním spolubytím, pobýváním (byť diachronním) ve světě, ale víra je aktem, výkonem účasti na Slovu, je dialogem¹²⁷. Nejedná se tu o nějaké zření věčných, neproměnných podstat, intuici pravd, racionální logickou analýzu, ale o přítomnou, aktivní (spolu)účast na dialogu¹²⁸. Víra je tedy aktivní dění, které se odehrává slovem, slovem slyšeným a slovem mé odpovědi. To, co svým odpovídáním přijímám, není ale dialogem víry vytvářeno, ale dáno předem, dialog mi „odhaluje to, co sám sobě dát nemohu“¹²⁹. Primát přijímaného, zjeveného slova jej odlišuje od slov zrozených z filozofického hloubání. Takové hloubání je koneckonců arbitrární a jeho pravdivostní hodnota různá. Slovo otevírající dialog víry je však pravdivé, a proto závazné. Toto slovo také není nějakým privátním, individuálním názorem, nýbrž je sdílené. Je to slovo žijící ve společenství, sdružující „k jednotě ducha jednotou slova“¹³⁰. Akt víry, který se nabízí v dialogu skrze slovo zje-

¹²³Tamtéž: „Já věřím v tebe ... Víra je setkání s člověkem Ježíšem“

¹²⁴Tamtéž: „Ježíš není jen pouhým svědkem Boha, kterému věříme. Ne, on je sama přítomnost věčného v tomto světě.“

¹²⁵Tamtéž: „Smysl světa je ono TY.“

¹²⁶Tamtéž, str. 36

¹²⁷Tamtéž, str. 41: „Chceme-li se dostat až k samému základu křesťanské víry, musíme především myslet na její původní dialogickou podobu.“

¹²⁸Tamtéž, str. 41: „víra není výsledkem osamocené hloubání ... o pravdě; je spíše výsledkem dialogu vyjadřuje, že člověk slyší, přijímá a odpovídá“

¹²⁹Tamtéž, str. 43

¹³⁰Tamtéž, str. 44

vení, neotevívá jen duální interpersonální vztah mezi osobou člověka a Bohem, ale spolu s ustavením vztahu k Ty šíří tento vztah i na ostatní individuální já a vede k my. Slovo víry má vždy a nevyhnutelně komunitární charakter¹³¹. Ratzinger je si vědom, že ne každé mluvení je promlouváním, ne každý rozhovor dialogem. Upozorňuje, že dialog „se stává sdělováním ... kde člověk vkládá do řeči sama sebe¹³²“.

Co přiměje člověka, aby odpověděl na slovo otevírající dialog, ptá se Ratzinger? Odpověď je naznačena již v Gen 2,18: člověk je osamělý a ke svému „já“ přirozeně hledá odpovídající (sic!) „ty“. Ale žádné nalezené lidské „ty“ tuto touhu nemůže zcela uspokojit, člověk usiluje nalézt absolutní, konečně naplňující Ty, kterým je Bůh. Teprve zakoušení Boha prolamuje definitivně hlubokou samotu, která je člověku vlastní¹³³. Jak jsme již uvedli, podle Ratzingera ale ke vztahu k Bohu neoddělitelně patří vztah k druhým lidem. Uvedené místo z Genesis je v tomto směru zajímavé ještě v jiném ohledu: stvořený Adam byl zprvu sám, a osloven Bohem, je vtažen do dialogu se Stvořitelem. Bůh ale vidí, že Adam, i když není sám v přísňém slova smyslu, je přesto osamělý, a stvoří pro něj Evu, kterou Adam s radostí vítá. Hospodin sám tu vytváří člověka jako toho, kdo má vztah ke svému stvořiteli, ale zároveň touží po vztahu k osobě, která jemu samotnému bude rovna.

Ratzinger se snaží přiblížit, jaké bylo chápání Boha u těch, kterým se Bůh svým slovem zjevil, a to pomocí jazykové a etymologické analýzy Božích jmen. Vytvoření Božího jména – a tím i Božího obrazu – pro něj není ničím menším než „východiskem pro vznik a růst izraelského národa¹³⁴“. Ukazuje na to, že jméno Boží samo v sobě obsahuje přivlastňující část – můj Bůh. Tím se vyjadřuje Bohu vlastní vztaženost k člověku, tento Bůh je osobou, je to osobní Bůh a vztahuje se k člověku jako osobě, stručně řečeno, je to osobní Bůh. Nemá všeobecný charakter sdílené modly – totému (připomínáme si tu Freudovu studii), který je osobně neutrální, ale je osobou, partnerem v dialogu, „mým“ partnerem. Neméně pozoruhodná je skutečnost, že výraz používaný Izraelci pro označení Boha – Elohim – je plurální, a nikoli singulární, jak by se slušelo a očekávalo u přísně monoteistického náboženství. Izraelci tím patrně chtěli vyjádřit

¹³¹Ratzingerovými slovy: „Bůh chce k člověku přijít jen skrze člověka. Hledá člověka jen v jeho vzájemném lidském vztahu.“, tamtéž, str. 44, „dialog Boha s lidmi se odehrává jen ve vzájemném dialogu lidí ... Náboženství nespočívá v osamocené cestě mystika, ale jen ve společenství hlásání a poslouchání. Rozhovor člověka s Bohem a rozhovor lidí mezi sebou se vzájemně podmiňují.“, str. 45

¹³²Tamtéž, str. 46

¹³³Tamtéž, str. 55: „... bída osamělosti a zkušenost, že žádné společenství nenaplní naši touhu úplně, vedou k zakoušení Boha“

¹³⁴Tamtéž, str. 66

dávno před jakýmikoli trojičnými úvahami, že Bůh je jednota nekonečné mnohosti, že „překračuje hranice jednotného i množného čísla, leží za těmito hranicemi“¹³⁵. Plurál tu nemá vystihnout vnitřní rozrůzněnost či mnohost částí, ale totální jednotu veškeré myslitelné mnohosti – vše božské, co jest, je v Bohu.

Víra podle Ratzingera je vírou v *osobního* Boha. Víra v tohoto Boha nevyhnutelně a dramaticky mění postoj člověka ke světu. Co jest, jest tak a tak proto, že mu předchází určitý smysl, určitá myšlenka svým bytím původnější než jakékoli jiné jsoucno. Pregnantně to vyjadřuje Jan první větou svého evangelia: „Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος...“. Opět si připomeňme, že u presokratiků ἀρχή neznamenal primárně pouhou „vládu“, ale zdroj či počátek, ze kterého vše vzniká (...a z čeho věci vznikají, do toho též zanikají, podle nutnosti ...DK 12B). Křesťanská víra v Boha je vírou v tento pořadající a bytí propůjčující λόγος, v toto „tvůrčí vědomí“. Pro naše téma osoby je klíčové Ratzingerovo tvrzení, že toto vědomí je *osobní*, že je *osobou* a k osobám se vztahuje¹³⁶. Bůh, který je osobou, se sklání ke člověku a tohoto člověka oslovuje – jako osobu. Ale osoba tu není jen nějaká jednotlivina, která se akcidentálně odlišuje od jednotlivin stejného druhu¹³⁷. Osoba ve vztahu k Bohu je *jedinečná* bytost, ve své jedinečnosti a *neopakovatelnosti* (a nezastupitelnosti ve svém odpovídání) *podobna jedinečnému Bohu* – je *obrazem Božím*. Ratzinger tu načrtává jako charakteristiky křesťanské víry přítomnost trojího primátu: (1) předchůdnost λόγος před vším jsoucím, (2) přednost jednotlivého před všeobecným (osoba člověka neredukovatelný na pouhého zástupce druhu) a (3) primát svobody, svobodné tvorby nedeterminované žádným materiálním vlivem.

Ratzinger spatřuje dělící linii mezi antickým myšlením a křesťanstvím právě v tomto pochopení člověka jako individua, respektive osoby. Řecké myšlení chávalo jednotlivého člověka - individuum – jako jsoucno pokleslé v individuální bytí degradací obecného - ideje – v důsledku spojení s hmotou. Mnohost tu byla cosi odvozeného, druhotného a „méně skutečného“ (δόξα). Jednota a všeobecnost byla to, oč má pravé poznání (ἐπιστήμη) usilovat. Tam, kde Řek viděl pouhé individuum, mluví křesťan o osobě¹³⁸.

Pro pochopení Trojice je nejdůležitější druhý z oněch primátů – přednost zvláštního před všeobecným. Jedinečnost osoby ukazuje podle Ratzingera, že „jednotnost není tím

¹³⁵Tamtéž, str. 69

¹³⁶Tamtéž, str. 94: „Jako víra v osobnost onoho vědomí je též vírou, že původní myšlenka, jejímž myšleným jsoucnem je svět, není anonymní, neutrální vědomí, ale svoboda, tvůrčí láska, osoba.“

¹³⁷Tamtéž, str. 96: „Osoba není v takovém pohledu na svět pouhým individuem, ani exemplářem určeným k rozmnožení a vzniklým rozdělením ideje do hmoty, ale prostě ‚osoba‘.“

¹³⁸Tamtéž, str. 96: „...určitá bytost není nic druhotného, což by nás mělo přivést k částečnému chápání všeobecného jako něčeho vlastního ... jako jedinečné a neopakovatelné je to něco nejvyššího a vlastního ...osoba je více než individuum ...“

jediným a posledním, ale že mnohost má své vlastní definitivní právo¹³⁹“. Zde se patrně nalézá kořen a důvod toho, že o Bohu mluví Písmo v množném čísle. Monotheismus tu ztrácí svůj monolitický charakter, aniž by poklesal do vícebožství, ale otevírá tu možnost pro vnitřní strukturu, aniž by se ztrácela všezahrnující jednota Boží.

Když se ukázala všeobecná legitimita mnohosti vůči jedinstvu, je třeba vysvětlit, jak je tomu s osobami „v“ Bohu. Vycházíme-li z Písma, je tu nepopiratelný fakt existence člověka, který se prohlašuje být Božím Synem. Je nemyslitelné, aby syn neměl přirozenost svého otce. Kočky nemají štěňata, opice nerodí slony. Je-li Syn synem Božím, musí být i on Bohem. Ale Syn může být synem jen na základě vztahu ke svému otci – nemůže být synem sám sobě. Pak tedy Syn je odlišný od Otce, jedná se o dvě různé osoby. I kdyby tomu tak bylo a Syn byl oddělen od Otce, pak by to stále nevysvětlovalo, jak může být člověkem, když Otec je Bohem. Nemůže tedy být nějakým druhem „mezilehlé“ bytosti, zčásti ale ne úplně Bohem a zčásti, ale ne zcela člověkem (cosi na způsob kentaura)? Mohla by taková bytost být prostředníkem mezi člověkem a Bohem, mohla by být cestou k Bohu? „Jeho prostřednictvím by v základě zmizelo a místo prostřednictvím by nastoupilo oddělení, kdyby byl něčím jiným než Bohem, kdyby byl nějakou mezibytostí. Pak by nás nepřiváděl k Bohu, ale pryč od něho.“¹⁴⁰ Syn proto není nějakou „třetí“ bytostí, nějakou výjimečnou, jedinečnou substancí, ale je zároveň Bohem a zároveň člověkem (chtělo by se říci průnikem Boha a člověka). Je bytím Boha, které umožňuje setkávat se s člověkem skrze svět, ne jako Otec, ale jako Syn, a přesto stejný Bůh. Vztah, který máme k Otci a vztah k Synovi není tentýž vztah, i když je to v obou případech vztah k témuž Bohu. I v obyčejné lidské rodině se dítě jinak vztahuje k otci a jinak k sourozencům. V Kristu se nám Bůh otevírá jinak, jako „spolučlověk“, jako Bratr. V Kristu se nám jistým způsobem přibližuje transcendence, která je nám v Otci nekonečně vzdálená a nedosažitelná. A konečně největší blízkost Boží zakoušíme tam, kde Bůh jako Duch přebývá s námi v nás. Je tu třetí, ryze intimní vztah, který k témuž Bohu skrze různé osoby můžeme mít.

Πάθος tohoto krásného konceptu může zkalit námitka: nejsou Boží osoby jen projekce našich vlastních struktur myšlení do obrazu, který si o Bohu vytváříme v naší mysli? Nejsou Boží osoby jen „odrazem ... vlastního vědomí“¹⁴¹? Tato otázka v různých podobách formovala křesťanské myšlení prvních století. Protože její vyústění je nám už známo, Ratzinger shrnuje princip řešení do tvrzení: „Bůh je takový, jak se ukazuje; Bůh se

¹³⁹Tamtéž, str. 97

¹⁴⁰Tamtéž, str. 100

¹⁴¹Tamtéž, str. 101

neukazuje způsobem jak není“. Finální řešení stojí na třech pilířích: (1) faktu, že Kristus není nějaká „třetí“ bytost mezi Bohem a člověkem, ale pravý Bůh a pravý člověk, dále (2) na faktu, že existuje jen jeden Bůh, a konečně (3) faktu, že Syn proklamuje svůj vztah k Otci – a prohlašuje-li se za Syna, nebere na sebe jen nějakou masku, nějakou přijatou druhotnou roli, která zakrývá – maskuje – jeho skutečnou podstatu. Bůh se také nevlévá do našeho vědomí ve třech odlišných formách přístupných našemu rozumu, formách snad pochopitelných avšak maskujících skutečnou Boží podstatu. (Ratzinger tu charakterizuje monarchismus, modalismus a subordinatianismus). Stejně tak není koncept Boha proměnlivým produktem dějinného pohybu, jak naznačuje Hegel a v pokřivené podobě Marx. Bůh nám neukazuje sebe sama skrze masky, které zakrývají pravdu, ale ve třech osobách nám nastavuje svou tvář – jinou a přece stejnou – která nás vybízí k různým vztahům – k témuž Bohu.

Dalo by se namítnout: Bůh je pro člověka v trojí osobě, ale nejsou-li tyto osoby jen šalba nastražená člověku a subsistují-li opravdu osoby v Bohu podstatně, jak je tomu pak s Boží jednotou? Proč rozrůzněnost do tří osob tam, kde by si bylo možno vystačit s osobou jedinou? Předně: stále setrváváme myšlenkově uvěznění v antickém myšlení, kde mnohé je jen pokleslostí jediného. Za další: jedno a mnohé považujeme za antinomické pojmy, mezi jednotou a mnohostí vládne dichotomie. Dále: do značné míry nám splývají pojmy jedno a jednota. Jednota však v sobě nese určité kvalitativní hodnocení, kvalitu, kterou „rozdobená“ mnohost postrádá. Tyto myšlenkové sklony nás vedou na scestí tam, kde uvažujeme o Bohu. „Bůh stojí nad jednotným i množným číslem. Překračuje obojí¹⁴².“ Vícečetnost Božích osob není degradací, poklesem „kvality“ Boha, která by svého vrcholu dosáhla v nějaké nehybné, monolitické nedělitelnosti. Je tomu právě naopak, strukturální jednota (vypůjčíme si tu ne zcela ospravedlnitelný technický výraz) je úplnější, otevírá prostor pro zmnožující a obohacující různorodost (opět limit lidské řeči: mluvit o *různorodosti* Božích osob v původním významu nemá dobrý smysl). Řekli jsme, že vztah není pouhým kladením pólů tohoto vztahu, ale je aktem, výkonem přítomných (*daseiend*) osob. Vztah není, vztah se děje, odehrává. Dialogický vztah v sobě nutně nese nekonečnou svobodu řečeného i zamlčeného, toho, co je do vztahu vneseno, i toho, co zůstává mimo něj. Tak jako fyzikální prostor je podmínkou existence fyzického tělesa, je dialogický vztah prostorem slova. Tento prostor může hostit slovo tam, kde jsou osoby, které do dialogického vztahu vstupují. Ratzinger klade rovnítko mezi vztažností Božích osob, možností řeči a plodností. Mnohost, tvorba, plodnost,

¹⁴²Tamtéž, str. 111

úplnost, dokonalost, to vše je korelátom vzťahů mezi Božími osobami. Namísto statického kladení je tu dynamický Život osob.

Mluvit o osobách tam, kde není vztahu, je nesmysl. „Osoba v absolutním jednotném čísle neexistuje.¹⁴³“ Osoba implikuje vztah a vztah poukazuje na vztaženost osob. „Je-li absolutno osobou, pak to není absolutní singulár. Potud je překročení jednotného čísla nutně zahrnuto v pojmu osoby“¹⁴⁴. Ratzinger se ve svém textu vyjadřuje překvapující formou o pojmu osoby použitým na člověka a na Boha. Uvádí, že „osobitost Boží nekonečně překračuje lidskou osobnost, takže pojem osoba, ať je jakkoli jasný, objevuje se jako nedostatečné přirovnání“¹⁴⁵. Toto místo se zdá být v rozporu s Ratzingerovou statí v *Communio*, kde naopak zdůrazňuje, že též pojem osoby se užívá na člověka i Boha. Domnívám se, že tu chce jen vyjádřit, že o Bohu se z principu můžeme vyjadřovat *per analogiam* a proto jakékoli tvrzení o Bohu je nekonečně vzdálené od skutečnosti.

Pojem osoby hraje klíčovou úlohu v nauce o Trojici a trojiční nauka je stěžejní pro křesťanskou víru. Ratzinger tuto souvislost silně akcentuje a proto se poměrně rozsáhle vyjadřuje k divergentním pokusům o formulaci této nauky v prvních stoletích po Kristu. Došla-li tato nauka po nelehkých peripetiích svého finálního vyjádření v pevně formulovaném církevním učení, je to pro Ratzingera nikoli pouhým důsledkem teoretických teologických diskusí, ale je to způsob, jímž Bůh zjevuje svou podstatu a „strukturu“¹⁴⁶. Snaha formulovat trojiční nauku s vyloučením personalistické struktury smyslu je Ratzingerovi naprostým zcestím víry. Stále znovu se tu však vynořuje též problém: do jaké míry je či není nahodilé, že pro vyjádřená soubytí jednoty a mnohosti v Trojici používáme pojmy podstata a osoba? Nehraje tu nakonec volba těchto výrazů vůdčí roli a nevykresluje tak realitu pouze myšlenou a iluzivní? Při odpovědi na tuto otázku se Ratzinger vyslovuje za pomoci stejných argumentů jako ve své statí v *Communio*: pojem tu nevytváří skutečnost, nýbrž naopak – pojem krystalizuje a dochází své plnosti významu tím, že je odrazem skutečnosti. Vyjasnění a naplnění pojmu je dů-

¹⁴³Tamtéž, str. 112

¹⁴⁴Tamtéž.

¹⁴⁵Tamtéž, str. 112; v německém originálu: „Gleichzeitig werden wir allerdings sagen müssen, daß das Bekenntnis, Gott sei Person in der Weise der Dreipersonlichkeit, einen naiven, antropomorphischen Personbegriff sprengt. In chiffrierter Weise sagt es aus, daß die Personhaftigkeit Gottes das menschliche Personsein unendlich übersteigt, so daß der Begriff Person, soviel er erhellt, doch auch wieder als unzulängliches Gleichnis sich enthüllt.“ in RATZINGER, Joseph. Einführung in das Christentum. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971. ISBN 3-423-04094-7, str. 124

¹⁴⁶Úvod do křesťanství, str. 104: „Výchozím bodem ke všemu zůstává myšlenka, že nauka o Nejsvětější Trojici je vyjádřením historické stránky Boha, totiž, jak se Bůh v dějinách zjevuje.

sledkem či souputníkem procesu poznání toho, co označuje. Pojem osoby stojí na vyjasnění toho, co „osoba“ skutečně a v nejzazším významu znamená na Ježíši Kristu¹⁴⁷.

V nauce o Trojici se spojuje podivuhodným způsobem absolutní a relativní: v absolutním pohledu je Bůh jediný, není možné o něm vypovídat v plurálu. Ve filozoficko-teologické řeči je tato jednota vyjádřena užitím pojmu „substance“. Absolutní singularita Boha tu neotevívá možnost nějaké plurality, trojnosti. Nelze-li ji tedy vyjádřit na substanciální úrovni, musí spočívat na jiné rovině, a tou je rovina vztahovosti, relativity. Že taková rovina není pouhou smyšlenkou nebo produktem lidské spekulace je ukázáno v Písmu. Bůh tu přece *promlouvá*, a to v *množném čísle* (Genesis). Odkrývá se tak skutečnosti vnitřního Božího dialogu, vztahu, který poukazuje na současnou přítomnost já a ty, pólů, bez kterých je dialog nemyslitelný. Z faktu této vztaženosti, relativity, čerpá pak pojem osoba, *persona*, svůj „podstatný“ smysl a svou náplň. Pojem osoby tak neustavuje zdánlivou realitu dialogu a vztahu osob skrze akt dialogu, ale naopak, osoba se ukazuje na základě dialogu, který je faktem na osobu poukazujícím¹⁴⁸.

Interpersonální dialog jako vztah mezi osobami v Boží trojici také dává novou náplň pojmu „vztah“. Co mělo pro Aristotela akcidentální charakter, se tu ukazuje jako stránka, která neodlučitelně patří k podstatě Boha. V Bohu nejsou akcidenty, co jest „v“ Bohu, k jeho podstatě bytostně patří. Dialogický vztah mezi osobami, vztah uskutečňující se Slovem jako vztah Lásky nejen k Bohu „patří“, ale Bohem v pravém slova smyslu jest. Toto faktum může snad pomoci narušit nikoli neobvyklou představu o „hierarchii“ osob v Trojici, jejich „kaskádní“ vycházení: nejprve byl na počátku Otec, z něj pak nějakým způsobem vyšel Syn, aby pak dal povstat Duchu. Otec jako první osoba není prerekvizitou předcházejícím v generickém smyslu Syna, ale *je* (neštává se!) Otcem právě ve vztahu k tomu, který *je* Synem. Je osobou ve svém dávání se Synovi, ve svém vztahování se k němu. Plodí Syna tím, že *je* mu Otcem. Netransformuje sebe sama, nepřetváří se v Otce, ale *v bytí svého Syna je sám sebou* – bytí Otce i Syna je totéž. „Být“ je tu totožné s „dávát se“, a protože bytí není něčím od Boha odděleným – Bůh je bytí – je Bůh tímto dáváním se, je úkonem láskyplného sebedarování. Narážíme tu na hranice klasického filozofického myšlení a vyjadřování: faktum jednoty vyjadřujeme pojmem substance, současně faktum mnohosti a vztažnosti popisujeme pojmem osoba/osoby.

¹⁴⁷Tamtéž, str. 113: „... poprvé se zde objevila realita ‚osoby‘ v plném smyslu; pojem a myšlenka ‚osoba‘ vzešly pro lidského ducha v boji o křesťanský obraz Boha a v boji o vysvětlení postavy Ježíše z Nazareta“

¹⁴⁸Tamtéž, str. 114: „Objevení dialogu v nitru Boha vedlo k přijetí já a ty v Bohu. Je to prvek vztažnosti, rozdílnosti, obracení se na jiného a pro něj se formálně ustálil pojem ‚persona‘. Tento pojem přesáhl teatrální a literární význam a získal nové hluboké měřítko.“

Stejně jako Boží mnohost není zrušena, redukována, pohlcena jedinstvím Boží, tak ani pojem substance v sobě neutápí, nerozpouští pojem osoby. Osobu nejde redukovat na substanci. Bytí Boha tak není bytím jednoduché, jedinečné substance, nýbrž substance a osob. Chápeme-li substanci jako podmínku konstituující jsooucnost, pak tu je „vedle“ substance něco neméně konstitutivního, totiž „osobitost“ (bytí osobou či osobami) a k ní nutně patřící vztahovost (či vztaženost). Ratzinger to vyjadřuje obdivuhodně pregnantním způsobem: „... je objevena relace jako rovnocenný původní způsob pro skutečno¹⁴⁹“.

ESCHATOLOGIE

Josef Ratzinger považuje Eschatologii¹⁵⁰, která byla poprvé publikována v roce 1977, za své nejlépe propracované dílo. Jak sám podotýká ve svém životopise, text měl být začleněn do širšího kontextu učebnic dogmatiky, avšak tento projekt zůstal nedokončen¹⁵¹. Přestože je téma osoby v textu přítomno, nevěnuje se mu autor výslovně a obsírněji. Pojem osoby vystupuje výrazněji v kapitole pojednávající o nesmrtelnosti duše a vzkříšení mrtvých. Základní rámec úvah v tomto směru naznačuje Ratzinger v předmluvě k reedici textu v roce 2006: Po II. vatikánském koncilu se objevilo určité rozkolísání pojmů „nesmrtelnost duše“ a „vzkříšení“, respektive jejich odmítání jako platonizujících konceptů. Ratzingerova pozice bránila tradiční pojmy tělo a duše, což se některým odpůrcům zdálo být rekonstruktivním návratem k platonismu, avšak Ratzinger soustředil své úsilí na vyjasnění pojmu duše, kterou chápe jako „schopnost člověka mít vztah k pravdě, k věčné lásce¹⁵²“. Člověku se otevírá věčnost díky vztahu, který je schopen mít k prameni věčnosti¹⁵³. To je zhruba horizont, na kterém pojem osoby vystupuje.

Ratzinger konstatuje, že vzkříšení se stává nikoli pouze jedním z mnoha aspektů vyznání víry, ale je samotným středem víry. Vzkříšení „se identifikuje s pojmem Boha¹⁵⁴“. Víra v Boha je vírou ve vzkříšení. Tato víra však má konkrétní „formu“, a to formu příslušnosti ke Kristovu vzkříšenému tělu. V tomto bodě vystupuje poprvé výrazně po-

¹⁴⁹Tamtéž, str. 115

¹⁵⁰BENEDIKT XVI. Eschatologie: smrt a věčný život. Třetí, přehlednuté vydání. Přeložil Helena KOZLOVÁ, přeložil Pavel VÁŇA. Brno: Barrister & Principal, 2017. ISBN 978-80-7364-060-6.

¹⁵¹BENEDIKT XVI. a Joseph RATZINGER. Můj život: Vzpomínky na cestu ke kněžství a biskupskému úřadu. 2. vyd. Přeložil Pavel VÁŇA. Brno: Barrister & Principal, 2005, 126 s. ISBN 80-85947-94-3. Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977), str. 113: „Podařilo se mi ... napsat pro Auerovu dogmatiku eschatologii, kterou považuji za svoje nejpropracovanější dílo.“

¹⁵²Eschatologie, str. 182

¹⁵³Tamtéž: „Člověk může žít věčně proto, že je schopen vztahu k tomu, co dává věčnost. To, na čem spočívá tento vztah v člověku, nazýváme ‚duší‘“.

¹⁵⁴Tamtéž, str. 82

jem osoby: Víra ve vzkříšení není nějakou abstraktní teoretickou spekulací, ale má konkrétní, personální výraz – osobu Ježíše Krista¹⁵⁵. Ratzinger poukazuje zprvu na obecný koncept vzkříšení v Mk 12,18-27 a explicitní vazbu vzkříšení na osobu Krista v Řím 6,1-14 a 1Kor 15.

Pro Ratzingera je zjevné, že původní představy o vzkříšení a o tom, kde pobývá „duše“ po smrti, jsou dosud vázány na starozákonní tradici (představa ráje, šeolu, Geheny, atd.). Ráj se tradičně chápal jako τόπος, prostor přebývání duší společně s Mesiášem. Tomu se zdá v běžném chápání odpovídat i Lk 23,42. Ratzinger však říká, že onomu „se mnou (μετ' ἐμοῦ)“ je možné (a je třeba) porozumět jinak. Nejedná se tu o nějaké spolupobývání, ale sjednocení s Kristem, s osobou Ježíše¹⁵⁶. Posun původního židovského vidění života po smrti (u farizejů a zřejmě i esénů) spočíval v zaměření na osobu Krista¹⁵⁷. Pregnantní vyjádření nalézá Ratzinger u Jana: „*Já jsem vzkříšení a život*“ (11,25).

Přijmeme-li jako klíčový bod křesťanské víry, to jest víry v Boha a ve vzkříšení vázanost tohoto vzkříšení na *osobu* Krista, pak je tu na místě se ptát: Co je tedy „to“, co přechází zánik pozemského těla, jehož proměnlivost, fyzickou, biologickou a zejména temporální omezenost každodenně zakoušíme? Od antiky přetrvávající rozdělení člověka na tělo a duši se přenáší i do prvotních křesťanských představ a pochopitelně určuje i způsob chápání nesmrtelnosti. Ratzinger ukazuje, že ani u Platóna nebyla otázka vztahu těla a duše a bytí duše po zániku těla otázkou ryze filozofickou, ale vždy přinejmenším zčásti teologickou. V křesťanském chápání je duše nebo duch určité smrti nezničitelné jsoucí, které je „nosičem bytí s Kristem“¹⁵⁸. V antickém myšlení tkvící pojetí duše a těla často nabývá různých gnostických, dualistických forem, které jsou s křesťanstvím neslučitelné. Autonomní, ode všech dualismů vzdálený pojem duše nalézá Ratzinger u Tomáše Akvinského. Pro naše zkoumání je podstatné, že Ratzinger mluví o duši/duchu jako tom, co činí člověka *osobou*¹⁵⁹. Podobně jako v *Dogma und Verkündigung* se tu ukazuje, že filozoficko-teologický pojem přejatý z dřívější tradice získává v křesťanském kontextu dramaticky odlišný, specifický obsah.

¹⁵⁵Tamtéž, str. 83: „Véra ve vzkříšení ... je vázána na osobu – na Boha v Kristu. Teologizace víry ve vzkříšení ... je vlastně současně personalizací.“

¹⁵⁶Tamtéž, str. 82: „Ráj není ... místo, kde se zdržuje především mesiáš (s mnoha ostatními). Ráj se otevírá v Ježíši. Je spojen s jeho osobou.“

¹⁵⁷Tamtéž, str. 86: „Jednotlivé představy jsou nenásilně přejaty ze židovského prostoru a postupně asimilovány základní christologickou myšlenkou.“

¹⁵⁸Tamtéž, str. 96

¹⁵⁹Tamtéž, str. 97: „... duše náleží tělu jako ‚forma‘, ale to, co je ‚formou‘ těla, je duch, činí člověka osobou a otevírá jej tak nesmrtelnosti. Tento pojem duše je něčím naprosto novým oproti všem antickým názorům na psyché; je produktem křesťanské víry a jejích nároku na myšlení ...“

Z platónského chápání duše se tu však vyvozuje další důležitý závěr: U Platóna je duše člověka tím, co tíhne k pravdě, co usiluje o skutečné oproti zdánlivému a pomíjejícímu. Duše je v člověku tím, co usiluje o nazírání pravdy, vědění je poznáním pravdy a uskutečňuje se zřením, viděním. Ve zření pravdy je jediný skutečný život. Pravda je to jediné, co je autonomně a pozitivně jsoucí, jsoucí tak, jak jest, skutečně, nezástupně a nezkresleně. Filozofie nemůže žádným spekulativním, analytickým postupem zprostředkovat pravdu. Zření pravdy nemůže být jiné než bezprostřední, mimo veškerou spekulaci. Pro křesťana je pravdou Bůh, patření na Boha je zřením pravdy, v platónském smyslu jediným pravým bytím – životem. Žít (věčně) tedy znamená nazírat Boha. Ale na mnoha místech Písma se jasně říká: Boha nikdo nikdy nespatriil, Boha nelze vidět. Kdo by viděl Boha, zemře. Přesto se tu člověku nabízí cesta k Pravdě, a to v osobě Krista. Cesta schůdná nikoli spekulativním myšlením, ale „čistotou prostého srdce, vírou a láskou...“¹⁶⁰ Nesmrtelnost se tak člověku otevírá v *osobním* vztahu ke Kristu, vztahu, který je – dialogický. Člověk je dialogická bytost obdařená schopností poznávat a milovat Boha, a v tom spočívá podstata její existence. Nesmrtelnost člověka tkví v jeho závislosti, vztaženosti a schopnosti se vztahovat k Bohu. Nejedná se tu o nějakou druhotnou, akcidentální vlastnost přidanou k vlastnímu „jádro“ lidského bytí, člověk jest tak, že se může a má vztahovat k Bohu. *Tuto „otevřenost existence“ člověka pro vztah k Bohu nazývá Ratzinger „duší“ a duše, jak jsme viděli, je tím, co činí člověka osobou.* Otevřenost existence, potence vztahu má svou gradualitu, a protože bytí ve vztahu je vlastním bytím člověka, je člověk tím více sám sebou, čím více se vztahu otevírá, čím více je otevřený. Jsem tím více sám sebou, čím méně jsem uzavřený do sebe¹⁶¹. Můžeme s trochou nadsázky říci, že kontury člověka jsou tím zřetelnější, čím více se ukazuje, dává, otevírá vidění druhého. Je-li pravé bytí člověka bytím v nesmrtelnosti, pak je zřejmé, že člověk si toto bytí nemůže dát sám, ale je v plnosti sám sebou – osobou – pouze vztahem k Bohu¹⁶².

Ratzinger uzavírá třemi tezemi:

Za prvé, nesmrtelnost tkví v samotném pojmu Boha. Vztah člověka a Boha má dialogický charakter, proto jej má i nesmrtelnost. Bůh sjednocuje bytí člověka se svým bytím skrze tělo Ježíše Krista. Věčný život není výsledkem individuálního úsilí a aktů jednotlivce, ale je to možnost otevírající se v opačném pohybu – otevírání se. Kde se člověk

¹⁶⁰Tamtéž, str. 99

¹⁶¹Tamtéž, str. 101: „... člověk v celosti a v základě bytí je otevřenou bytostí a skrze „já“ osobou.“

¹⁶²Tamtéž, str. 102: „... schopnost k pravdě a schopnost k lásce (jsou) pro člověka způsoby, kterými povstává věčný život a kterými je věčný život smysluplný ...“

obává o svou samostatnost, integritu, sebeurčení, kde zdánlivě hrozí ztráta sebe sama, vydá-li se člověk navenek, vzdá-li se sám sebe, tam naopak sám sebe jako osobu dokonale realizuje; vyjitím ze sebe dochází ve vztahu k Bohu cele k sobě samému. Bytí ve vztahu je tu klíčem k nesmrtelnosti. Nesmrtelnost Boha není vázána na vztah k člověku, Bůh je vztahem „v sobě samém“. Člověku se otevírá nesmrtelnost skrze možnost a svobodu vztahu. Člověk je sice konstituován jako vztahová bytost, ale ze své svobody může být buď v souladu se svou přirozeností nebo ji odmítat, může do vztahu vstoupit nebo vztahové angažmá odmítnout.

Za druhé, křesťanská naděje se neomezuje jen na jednu stránku člověka, ale předmětem spásy je celý člověk – osoba. Tato „jednota osoby se realizuje v našem tělesném životě¹⁶³“. Člověk v sobě integruje pomíjivé i trvalé, ale přesto vytváří jednotu bez vnitřní duality.

Za třetí, bytí na věčnosti nemá charakter privátního bytí člověka v Bohu, jednotlivý člověk nevede vlastní rozhovor s Bohem (dialogisiert ja nicht einsam mit Gott) spása není soukromým aktem. I tam, kde Bůh v nějakém řečovém aktu obrací na jediného člověka, je adresátem celé stvoření. Bůh vede dialog s lidmi, hovoří v dějinách, lidé hovoří k Bohu skrze druhé lidi. Dialog s Bohem se odehrává v „my“ Božích dětí, to jest v Kristově těle, ve společenství se Synem. Člověk může mluvit k Otci, jen je-li on sám synem stejně, jako je jím Boží Syn. Teprve ve smíření s Otcem skrze Syna nabývá lidský jazyk své schopnosti mluvit k Otci. Člověk se k Bohu může obracet pouze v lidské řeči, Bůh se otevírá této řeči tím, že ji vede jako Člověk. Bůh se v Člověku snižuje k člověku a otevírá dialog. Lidský dialog s Bohem spojuje člověka s dialogem, který spojuje Boží osoby v Trojici.

¹⁶³Tamtéž, str. 103

PROBLÉMY A OTÁZKY

Ratzingerova interpretace pojmu osoby sice vychází z klasického antického pojetí, zmiňovali jsme například jako východiska pojem τὸ πρόσωπον, prosopografickou exegezi, Tertuliánovo pojetí, atd., avšak snaží se ukázat, že teprve použití tohoto pojmu v křesťanském kontextu, a to na osobu Krista, vyznačuje jeho rozsah a dosah nově a úplně. Vycházejí z filozofie dialogu chápe osobu konstituovanou vztahem nebo vztahy. Pojem vztahu na sebe váže některé otázky, které podle našeho názoru zůstávají otevřené, a které bychom tu chtěli zmínit.

DUALITA VZTAHU

Problémem je už samotný pojem vztahu. Nejen náš zkoumaný pojem osoby, ale i pojetí vztahu a vztahovosti procházely různými proměnami. Bylo by užitečné a nutné provést podrobnější zkoumání toho, jak se historicky vyvíjela různá pojetí vztahu a zejména jak rozumí pojmu vztahu Ratzinger. Vztah byl zřejmě nezřídka považován za něco akcidentálního, což je v kontrastu k názoru Ratzingerovu. Když Augustin vysvětluje Trojici a osobu (odvozenou od osob v Trojici) a vychází přitom z pojmu vztahu, pak je nutné vyjasnit, jak samotný vztah přesně chápe. Středověké pojetí vztahu pak pracuje s pojmy subjekt, termín a fundament, předem se jakoby předpokládá určitá základní polarita (a difference) pólů vztahu přičemž se očekává, že póly, *subiectum* a *terminus* existují *nezávisle* na prezenci vztahu, před vztahem, jako něco již ustaveného a do vznikajícího vztahu vstupujícího. Nebo je to mu tak, že jsou ustaveny jako póly teprve svou účastí na vztahu, což by odpovídalo Ratzingerově vidění? Hovoří-li se o vztahu, automaticky se předpokládá přítomnost těchto pólů. Jsou jeho podmínkou nebo důsledkem? V obou případech se implicity předpokládá duální charakter vztahu, dualita jeho pólů. Vztah je tu vztahem mezi *dvěma* póly a z této duality se v analýzách vychází. Je možné přenést takový duálně chápaný vztah do Ratzingerova pojetí osoby?

VZÁJEMNOST VZTAHU

Scholastická teorie kategoriálního vztahu *de facto* předpokládá určitou asymetrii: vztah existuje tak, že inheruje na substanci, která ve vztahu figuruje. Fundament existenci vztahu zakládá, jde typicky o nějakou formu (akcidentální nebo substanciální), která inherencí na subjektu vztah zakládá. Termín je jsoucno, ke kterému se subjekt vztahuje. Vztah tedy jakoby směřoval od subjektu k termínu a přestože k sobě vztah

váže *oba* póly: subjekt i termín – absence kteréhokoli z nich existenci vztahu ruší – pozice termínu a subjektu jsou *nezaměnitelné*. Takové pojetí vztahu je svým založením substanciální, ale poukazuje na důležitou okolnost: Je takový vztah nutně vzájemný? Postačuje nutná přítomnost obou pólů vztahu k tomu, abychom jej nazvali vzájemným? Je vzájemnost vztahu nutnou podmínkou pro to, abychom jeho póly nazvali osobami? Mysleme situaci, kdy A se vztahuje k B, avšak B nemá žádný vědomý vztah k A. Je problémem tvrdit, že na základě takového vztahu jsou obě strany osobami. Jestliže se však *současně* B vztahuje k A, pak hovoříme o vztahu vzájemném a o jeho účastnících uvažujeme v intencích Ratzingerovy koncepce jako o osobách. Kdy máme vztah považovat za vzájemný a kdy nikoli? Vzájemnost neimplikuje nutně totožnost – A se k B má jinak než B k A. Položíme-li vedle sebe pro příklad dvě situace: A se nabízí B v láskyplném otevření a B odpovídá stejně vůči A. V druhém případě však hypoteticky B odpovídá na nabídku A odmítnutím. Jedná se v obou případech o vztah vzájemný, který konstituuje osoby? Můžeme se domnívat, že (a) ne každý vztah zakládá osoby nýbrž jen určitý specifický vztah vzájemný a (b) diference vzájemných vztahů zakládá diferenci osob. I když v Trojici nazveme jediným slovem láska vztah Otce k Synovi i Syna k Otci, diference osob poukazuje na diferenci v modalitě vztahů mezi nimi.

MODALITA VZTAHU

Přijměme jako předpoklad, že osoby jsou ustaveny pouze vztahem, který je vzájemný. Uvažujme o vztahu, v němž se osoba na pozici subjektu vztahuje láskyplně k jiné osobě, která je v tomto vztahu termínem, v tomto vztahu se otevírá a nabízí. Je-li odezvou na toto nabízející otevření jeho přijetí osobou, ke které nabízející vztah směřuje, a která recipročně tento vztah akceptuje a v odpovědi na jeho nabídku se také láskyplně otevírá, jde sice o vztahy vzájemné, ale přesto nikoli identické. Vztah Syna k Otci je modálně jiný než vztah Otce k Synovi, byť jsou to vztahy svrchovaně láskyplné. Podobně láska člověka k Bohu, jakkoli intenzivní, je modálně odlišná od lásky Boha k člověku. Ustavuje-li vzájemný (ale nikoli identický) vztah svoje póly jako osoby, bylo by možno se domnívat, že „bytí osobou“ může mít také určité modální odstíny plynoucí z rozdílu intenzity/plnosti vztahů, v extrémním případě, že může existovat nějaká gradualita „bytí osobou“. Takovou domněnku je nutno samozřejmě odmítnout, nelze osobou částečně být nebo nebýt.

Obecná zkušenost se vztahy mezi lidmi také ukazuje, že mezi dvěma lidskými osobami mohou existovat i vícečetné vztahy, že se tyto vztahy mohou dále časem měnit a vy-

víjet, že vykazují určitou vnitřní strukturu. To se týká nejen vztahů mezi lidmi, ale také vztahu člověka k Bohu. Pokud se tedy vztah mění, a třeba i zaniká, mění se tím (a eventuálně zaniká) i osoba? Co když vztah zanikne, zaniká tím i osoba? I zde bude odpověď negativní, ale je pak na místě se ptát, zda pro bytí osobou je vztah konstitutivní podmínkou nejen nutnou, ale také dostačující. Tím se však poněkud pootevírají dveře pro substanciální pojetí osoby.

VZTAH JAKO DIFERENCE

I tam, kde osoby díky vztahu vystoupí, kde se ukazují jako vztahové póly, se přesto navzájem v tomto vztahu („navzdory“ tomuto vztahu) neidentifikují, neztotožní. Vztah neruší individuaci, nepopírá a neanuluje diferenci, protože pak bychom těžko mohli hovořit o vztahu a už vůbec ne o osobách. Nezbývá než konstatovat, že nepřevoditelnost osob, jejich zásadní jinakost je neoddělitelná od vztahu, vztah jejich diferenci neruší, nýbrž spíše zakládá. V čem ale tato diference spočívá? Lidské osoby se odlišují přinejmenším časoprostorově. Liší se pak způsobem, modalitou bytí? Jak je tomu ale u osob Božích? Jak můžeme současně tvrdit: Otec *je* Bohem, stejně jako Syn *je* Bohem a Duch *je* Bohem, avšak Otec *není* Synem a Duch *není* ani Otcem ani Synem. Možným vysvětlením je, že bytí lidskou osobou není stejné bytí jako mají Boží osoby, ale odtud je možné se ptát: liší-li se osoby Božské a lidské způsobem bytí, liší se patrně i modalitou vztahů, a pokud tomu tak je, jsme oprávněni na Boha používat stejný pojem osoby jako na člověka? Je tento pojem identický? Vztah se tu zdá být poukazem na způsob bytí nebo tímto bytím samotným.

OSOBA, VÍRA, CÍRKEV

Pro věřícího křesťana je základním vztahem jeho víra – vztah k Bohu. Věříme a poznáváme, že víra není osobním „výkonem“, nýbrž odpovědí na Boží dar, nabídku vztahu. Tento vztah víry a nabídka tohoto vztahu se týkají konkrétního člověka – osoby. I když *obsah* této víry sdílíme s jinými – obsah víry je výslovně kolektivní, je to víra církve, společenství –, *vztah* víry má vždy individuální, osobní zakotvení. Nemohu nabýt víry jen tím, že se formálně stanu členem nějakého společenství - církve. Víra je moje, jsem to Já, kdo věří. V tutéž věc, skutečnost, faktum, téže osobě nebo v tutéž osobu mohu svobodně věřit i nevěřit, takový předmět víry je něčím mně vnějším, ode mne odděleným, alespoň ve smyslu pólu vztahu, jímž víra je. Víra mne odděluje a zároveň

poutá k tomu, v co věřím – ať už je můj vztah přijímající nebo odmítavý. Víra mne zosobňuje přinejmenším jako pól vztahu.

Zatímco osobní, intimní vztah k Bohu nemůže být než autentický (aby vůbec nastal) a vzniká jako spontánní odpověď na oslovení člověka Bohem, vztah k církvi má jiný charakter a nese s sebou určitou pečeť institucionality a vnějškovosti, odkazuje mne do sociální sféry. Víra je přímým, bezprostředním vztahem mezi člověkem a Bohem, avšak spása, kterou Bůh člověku nabízí, je přístupná jen skrze církev (*extra Ecclesiam nulla salus*). Protože věříme že církev je tajemné tělo Kristovo, není požadavek vztahu k církvi nijak překvapující. Vztah k církvi tedy reprezentuje vztah ke Kristu. Církev tu však potom vystupuje na základě takového vztahu jako osoba, což teologicky a psychologicky je mnohem obtížněji uchopitelné než Boží bytí osobou/osobami. Zůstává tu otevřená otázka, zda vztah víry v Boha, osobní vztah k Bohu automaticky zakládá vztah k církvi, zda jde o jeden vztah nebo se jedná o vztahy nezávislé, a zda lze vůbec uvažovat odděleně o osobním vztahu k Bohu bez vztahu k církvi.

ZÁVĚR

Záměrem tohoto textu bylo ukázat na specifický způsob, jakým Joseph Ratzinger interpretuje pojem osoby. Protože tento pojem je pro křesťanské myšlení stěžejní, věnoval mu Ratzinger nemalé úsilí a vracel se k němu ve více textech během různých období svého teologického působení.

Aby bylo zřejmé pozadí, na kterém Ratzingerovy úvahy probíhají, provedli jsme krátké shrnutí význačných momentů historie pojmu osoby, ukázali jeho genezi v antickém myšlení, rozvoj ve středověku a konečně vyústění v několika filozofických směrech XX. století. Zejména jsme poukázali na souvislost s řeckým pojem *τὸ πρόσωπον*, který v Ratzingerově myšlení hraje důležitou roli a věnovali jsme se výrazněji pojetí osoby u Tertuliána, Boethia a Richarda de St. Victoire.

Teologické a filozofické myšlení Josepha Ratzingera bylo nepochybně ovlivněno a formováno typem a průběhem jeho vzdělání, a prostředím, ve kterém se Ratzingerovi intelektuální a duchovní formace dostalo. Proto jsme do práce zařadili rozsáhlejší biografickou pasáž, která se záměrně věnovala těm skutečnostem a obdobím v Ratzingerově životě, které podle našeho názoru ovlivnily jeho myšlení nejvíce.

Po rámcovém naznačení hlavních směrů Ratzingerových úvah o osobě jsme uvedli tři nejdůležitější texty, v nichž se problematice osoby věnuje. S ohledem na různý účel i druh těchto textů v nich autor akcentuje různé aspekty problému osoby.

Klíčovým a tematicky nejsevernějším textem je přednáška *Zum Personverständnis in der Theologie*. Ratzinger tu razí tezi, že pojem osoby dochází svého naplnění teprve zasazením do kontextu křesťanského teologického tázání. Poukazuje na genezi pojmu osoby z původního řeckého výrazu *τὸ πρόσωπον* a postup prosopografické exegeze Písma. Dochází k závěru, že je potřeba odmítnout minulá substantizující pojetí osoby a založit osobu na pojmu vztahu. Ukazuje, že jakkoli osoba není substancí, nemá bytí osobou ani akcidentální charakter a považuje bytí osobou skrze vztah jako jakousi třetí danost. Pojem osoby pochopitelně aplikuje i na Trojici a ukazuje oprávněnost použití pojmu osoby na člověka odkazem na osobu Ježíše Krista, sjednocujícího v jediné osobě Boha i člověka.

V *Úvodu do křesťanství* Ratzinger vychází zprvu z analýzy struktury a geneze křesťanské víry a vztahu k Bohu. Akcentuje dialogický charakter tohoto vztahu a to, jak promlouvání konstituuje osoby dialogu. Dialogickou konstituci osob pak aplikuje na objasnění osob v Trojici a popis jejich vzájemných vztahů. Jádrem jeho analýz tu je kon-

statování, že participace ve vztahu není nějakým nahodilým stavem, ale nutným, průvodním jevem bytí, ba tímto bytím samotným.

Ratzingerova *Eschatologie* se k problému osoby dostává nepřímo, primárním předmětem zkoumání jsou tu otázky nesmrtnosti a vzkříšení. Východiskem cesty k osobě jsou tu platónský pojem duše a pravdy. Pravda jako jediné pozitivně jsoucí je tu identifikována s Bohem, avšak přístup člověka k Pravdě je možný pouze skrze osobu Krista. Pravda je to, v čem je zakotvena nesmrtnost člověka, a tato nesmrtnost se člověku otevírá v dialogickém vztahu ke Kristu. Lidská schopnost dialogického vztahu, otevřenost existence člověka pro vztah k Bohu je zakotvena v duši a duše je to, co činí člověka osobou. V jakémsi hlubším obratu se zde vrací to, co Ratzinger vysvětloval v prvním ze tří námi dotčených textů. Člověk je osobou, protože je svou podstatou vztahovou bytostí a vztahem k Bohu se mu otevírá cesta k nesmrtnosti.

Závěrem jsme se pokusili ukázat, že jakkoli je Ratzingerovo pojetí působivé a uchvacující, přesto není prosto některých problémů, které zůstávají otevřené pro další myslitele.

SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK

DK	Diels–Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
KKC	Katechismus katolické církve
LXX	Septuaginta
NZ	Nový zákon
SZ	Starý zákon

SEZNAM LITERATURY

PRAMENY

- BENEDIKT XVI. a Joseph RATZINGER. Můj život: Vzpomínky na cestu ke kněžství a biskupskému úřadu. 2. vyd. Přeložil Pavel VÁŇA. Brno: Barrister & Principal, 2005, 126 s. ISBN 80-85947-94-3. Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977).
- BENEDIKT XVI. Dogma und Verkündigung. 3., veränd. Aufl. München: Erich Wewel, 1977, 458 s. ISBN 3-87904-050-8.
- BENEDIKT XVI. Ježíš Nazaretský. Vyd. 2. Přeložil Daniela BLAHUTKOVÁ. Brno: Společnost pro odbornou literaturu - Barrister & Principal, 2008, 272 s. ISBN 978-80-87029-33-6. Jesus von Nazareth, 2007.
- BENEDIKT XVI. Úvod do křesťanství. Brno: Petrov, 1991, 256 s. ISBN 80-85247-13-5. Einführung In das Christentum, 1968.
- BENEDIKT XVI. Světlo světa: Papež, církve a znamení doby. Brno: Barrister & Principal, 2011, 204 s. ISBN 978-80-87474-14-3. Licht der Welt, 2010.
- BENEDIKT XVI. a Joseph RATZINGER. Můj život: Vzpomínky na cestu ke kněžství a biskupskému úřadu. 2. vyd. Přeložil Pavel VÁŇA. Brno: Barrister & Principal, 2005, 126 s. ISBN 80-85947-94-3. Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977).
- RATZINGER, Cardinal Joseph. Retrieving the Tradition: Concerning the notion of person in theology. Communio. International Catholic Review. 1990, Fall 1990(17), 439-454. ISSN 0094-2065.
- RATZINGER, Joseph. Schauen auf den Durchbohrten: Versuche zu einer spirituellen Christologie. N/a. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1984. ISBN ISBN 10: 3265102750 / ISBN 13: 9783265102757.
- RATZINGER, Joseph. Hledět na probodeného: pokus o spirituální kristologii. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996, 100 str. ISBN 80-85959-11-9.
- RATZINGER, Joseph. Einführung in das Christentum. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971. ISBN 3-423-04094-7.
- RATZINGER, Joseph. O víře dnes: Rozhovor s Vittorioem Messori. Praha: Zvon, 1994, 164 str. ISBN 80-7113-100-8.
- RATZINGER, Joseph. Zum Personenverständnis in der Theologie. In: Dogma und Verkündigung. Munich: Erich Wewel Verlag, 1973, s. 205-223.

SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

- ALTRICHTER, Michal. Studijní texty ze spirituální teologie II.: Osoba, osobnost, osobitost. Velehrad: Refugium, 2004, 246 s. ISBN 80-86715-32-9.
- ANDRESEN, Carl. Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 1961, 52(1-2), str. 1-39. ISSN 0044-2615. Dostupné také z: <https://www-degruyter-com.ezproxy.is.cuni.cz/view/j/znw.2016.107.issue-1/issue-files/znw.2016.107.issue-1.xml>
- AUER, Johann. Person: Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium. Regensburg: Pustet, 1979, 94 s. ISBN 3-7917-0591-1.
- BLANCO SARTO, Pablo. The Theology of Joseph Ratzinger: Nuclear Ideas. Theology Today. Jul 2011. SAGE Publishing, 2011, 68(2), 153-173. ISSN 0040-5736. Dostupné z: doi:10.1177/0040573611405880
- Boethius. Liber De Persona et Duabus Naturis Contra Eutychem Et Nestorium [online]. [cit. 2023-01-06]. Dostupné z: <https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:latinLit:stoa0058.stoa023.perseus-lat1:4?q=persona&qk=form>

- BRASSER, Martin. *Person: Philosophische Texte Von Der Antike Bis Zur Gegenwart*. Reclam, 1999, 219 str. ISBN ISBN: 9783150180242 ISBN10: 3150180244.
- BUBER, Martin. *Das dialogische Prinzip: Ich und Du -- Zwiesprache -- Die Frage an den Einzelnen -- Elemente des Zwischenmenschlichen -- Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*. 8. Aufl. Gerlingen: Lambert Schneider, 1997. ISBN 3-7953-0016-9.
- BUBER, Martin. *Problém člověka*. Přeložil Marek SKOVAJSA, ilustroval Jiří GROSSMANN. Praha: Kalich, 1997, 159 s. ISBN 80-7017-109-X. Přeložil Marek Skovajsa.
- BUBER, Martin. *Ich und Du: Nachwort von Bernhard Casper*. 11. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart, 1983, 143 s. ISBN 978-3-15-009342-9.
- BUBER, Martin. *Já a ty*. 4. Praha: Portál, 2016, 126 s. ISBN 978-80-262-1093-1. Z německého originálu přeložil Jiří Navrátil a Petr Babka.
- BUBER, Martin. *Já a ty*. 3. Praha: Kalich, 2005, 164 s. Kairos; sv. 2. ISBN 80-7017-020-4. Přeložil Jiří Navrátil.
- BUŽEK, Radomír. *Osoba Ducha svatého v pojednání De Trinitate Richarda ze Svatého Viktora*. *Studia theologica* [online]. 15. Olomouc, 2013, říjen 2013, podzim 2013(3), str. 29-42 [cit. 2023-01-08]. ISSN 2570-9798 (Online). Dostupné z: doi:10.5507/sth.2013.030
- COLLINS, Christopher S. *The Word Made Love: The Dialogical Theology of Joseph Ratzinger / Benedict XVI*. Collegeville, Minnesota: A Michael Glazier Book published by Liturgical Press, 2013. ISBN 978-0-8146-8078-0. ISBN 978-0-8146-8079-7 (e-book).
- COLLINS, Christopher Stephen. *Joseph Ratzinger's Theology of the Word: The Dialogical Structure of His Thought*. Boston, MA: Boston College University Libraries, 2012, 267 s. Dostupné také z: <http://hdl.handle.net/2345/2564>. Disertace. Boston College. REV. CHRISTOPHER COLLINS, SJ.
- CHRISTOPHER S. COLLINS. *The Word Made Love: The Dialogical Theology of Joseph Ratzinger / Benedict XVI*. 2013. ISBN 9780814680780.
- CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Das Sein*. München: Kösel-Verlag, 1957, 141 str.
- DENZINGER, Henrico. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Editio duodecima. Friburgi Brisgoviae: B. Herder, 1913.
- DE GAÁL, Emery. *The Theology of Pope Benedict XVI: The Christocentric Shift*. New York: Palgrave Macmillan, New York, 2015, 370 s. ISBN 978-1-349-28983-7. Dostupné z: doi:10.1057/9780230114760 EBOOK ISBN 978-0-230-11476-0.
- DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii: Námitky a autorovy odpovědi*. Přeložil Tomáš MARVAN, přeložil Petr GLOMBÍČEK, přeložil Pavel ZAVADIL. Praha: OIKOYMENH, 2003. *Knihovna novověké tradice a současnosti*. ISBN 80-7298-084-x.
- DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 2. Aufl. Berlin: Weidmansche Buchhandlung, 1906.
- DREXLEROVÁ, Alžběta. *Já a ty: o křesťanství, židovství a jejich vzájemných vztazích*. Praha: Společnost křesťanů a Židů, 2007, 83 s. ISBN 978-80-254-0785-1.
- EMERY GAÁL. *The Theology of Pope Benedict XVI: The Christocentric Shift*. 2015, 49-51. ISBN 0230114768. Dostupné z: doi:10.1057/9780230114760_7
- FIGAL, Günter. *Úvod do Heideggera*. Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1553-2.
- FREUD, Sigmund. *Das Unheimliche*. *Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*. Wien - Leipzig - Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1919, (Heft 5/6), str. 298–324. Dostupné také z: https://archive.org/details/Imago-ZeitschriftFuumlrAnwendungDerPsychoanalyseAufDie_464/page/n1/mode/2up
- HANINK, James G. *Maritain & Ratzinger: Puzzles about the Person*. *Études Maritainiennes/ Maritain Studies*. Ottawa, Ont.: Canadian Jacques Maritain Association, 3-14.
- HEIDEGGER, Martin. *Martin Heidegger: Gesamtausgabe: ausgabe letzter hand : stand: Juni 1987*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1987. Projekt sebraných spisů.
- HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen II-VI: (Schwarze hefte 1931-1938) / Martin Heidegger ; herausgegeben von Peter Trawny*. Vyd. neuvedeno. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,

- 2014, 536 s. Gesamtausgabe. 4. Abteilung : Hinweise und Aufzeichnungen; Band 94. ISBN 978-3-465-03814-6. 2nd ISBN 978-3-465-03815-3.
- HEIDEGGER, Martin. Bytí a čas. 2. opravené vyd. Praha: OIKYMHENH, 2002. ISBN 80-7298-048-3.
- HEIDEGGER, Martin. Bytí a čas. Přeložil Ivan CHVATÍK. Praha: OIKOYMHENH, 1996, 477 s. Oikúmené (OIKOYMHENH). ISBN 80-86005-12-7.
- HOPPE, Heinrich. Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians. Lund: Berlingska Boktryckeriet, 1932, 167 s. ISSN 0347-1772.
- HELLER, Christopher. Ratzinger's Three Relational Persons: The Basis for Personal Encounter. The Dunwoodie Review. Yonkers, NY: St. Joseph's Seminary, 2018, 2018-2019(40), 101-113. ISSN 0419-8379. Dostupné také z: <https://dunwoodie.edu/>
- HUSSERL, Edmund. Filosofie jako přísná věda. Přeložil Aleš NOVÁK. Praha: Togga, 2013. Vita intellectiva. ISBN 978-80-7476-035-8.
- CHALUPSKÁ, Martina. Dialogický personalismus [online]. České Budějovice, 2009 [cit. 2023-02-01]. Dostupné z: <http://www.nusl.cz/ntk/nusl-51067>. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta. Vedoucí práce PhDr. Jan Samohýl, Ph.D.
- JENÍČEK, Tomáš. Franz Rosenzweig. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 1996. Filosofické texty. ISBN 80-85996-04-9.
- KAETHLER, Andrew T J. Freedom in relationship: Joseph Ratzinger and Alexander Schmemmann in dialogue. New Blackfriars [online]. 2014, 95(1058), 397-411 [cit. 2021-01-25]. ISSN 00284289. Dostupné z: [doi:10.1111/nbfr.12074](https://doi.org/10.1111/nbfr.12074)
- KANT, Immanuel. Kritik der praktischen Vernunft: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 3. Auflage. Leipzig: Verla Phillip Reclam jun., 1989, 414 str. ISBN 3-179-00471-5.
- KISS, Rita. Die dialogische Verfasstheit des Menschen in Philosophie und Theologie am Beispiel Martin Buber und Joseph Ratzinger – ein komparativer Ansatz. Wien, 2010, 366 s. <https://doi.org/10.25365/thesis.10307>. Dostupné také z: http://othes.univie.ac.at/10307/1/2010-05-02_6600005.pdf. Dissertation. Universität Wien, Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft. Vedoucí práce Ao. Univ.-Prof. i. R. Dr. Erwin Bader.
- KOBUSCH, Theo. Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. Freiburg im Breisgau: Herder, 1993, 300 s. ISBN 3-451-23066-6.
- KONYE, Michael Nnamdi. Person as Constituted by Dialogical Relationality According to Joseph Ratzinger. Lublin, 2020, 244 s. <http://hdl.handle.net/20.500.12153/1231>. Dostupné také z: https://repozytorium.kul.pl/bitstream/20.500.12153/1231/1/Konye_Michael_Person_as_constituted_by_dialogical_relationality_according_to_Joseph_Ratzinger.pdf. Doctoral Thesis. The John Paul II Catholic University of Lublin, Faculty of Theology. Vedoucí práce Ks. dr hab. Krzysztof Kaucha (prof. KUL).
- LÉVINAS, Emmanuel. Etika a nekonečno. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994. Oikúmené (ISE). ISBN 80-85241-67-6.
- LÉVINAS, Emmanuel. Čas a jiné: Le temps et l'autre. Praha: Dauphin, 1997, 174 s. Studie; svazek 2. ISBN 80-86019-33-0. Z francouzského originálu přeložil Zdeněk Hrbata.
- LÉVINAS, Emmanuel. Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě). Praha: OIKOYMHENH, 1997, 274 s. Oikúmené (OIKOYMHENH). ISBN 80-86005-20-8. Z francouzštiny přeložili Miroslav Petříček, Jan Sokol.
- LÉVINAS, Emmanuel. Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Třetí. Bamberg: Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München, 1998, 356 s. Die deutsche Bibliothek. ISBN 3-495-47883-3.
- MCKENNA, Mary Frances. The Female Line in the Bible: Ratzinger's Deepening of the Church's Understanding of Tradition and Mary. Religions [online]. Basel: MDPI, 2020, 23 June 2020, 11(310), 310-310 [cit. 2021-01-25]. ISSN 2077-1444. Dostupné z: [doi:10.3390/rel11060310](https://doi.org/10.3390/rel11060310)
- NOVÁK, Josef. Patristická čítanka. 2. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1988. Teologické studie (Ústřední církevní nakladatelství).
- PANARO, Antonio. Il personalismo di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI: The Personalism of Joseph

- Ratzinger / Benedict XVI. Roczniki Teologiczne. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL & Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2020, 67(2), 5-14. ISSN 2543-5973. Dostupné z: doi:10.18290/rt20672-1
- POLÁKOVÁ, Jolana. Filosofie dialogu: (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas). 2. rozš. vyd., (v nakl. Ježek 1.). Praha: Ježek, 1995, 106 s. Studium (Ježek). ISBN 80-85996-01-4. Přel. Oto Mádr, Jan Sokol, Miroslav Kratochvíl.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie. Třetí vydání. V Praze: Krystal OP, 2017. Teologie (Karmelitánské nakladatelství: Krystal OP). ISBN 978-80-7575-020-4.
- PRONIEWSKI, Andrzej. Joseph Ratzinger's Philosophical Theology of the Person. Rocznik Teologii Katolickiej [online]. 2018, 17(3), 219-236 [cit. 2021-01-25]. ISSN 16448855. Dostupné z: doi:10.15290/rtk.2018.17.3.16
- RUTSCHE, Markus. Die Relationalität Gottes bei Martin Buber und Joseph Ratzinger. München: Grin Publishing, 2008, 28 s. ISBN 978-3-640-11544-0. Dostupné také z: <https://www.waterstones.com/book/die-relationalitat-gottes-bei-martin-buber-und-joseph-ratzinger/markus-rutsche/9783640115440>
- SALISBURY, Melissa. The Person in Relation: An Analysis of Great Catholic Education via Thomistic Personalism. Studia Gilsoniana. Cromwell, CT: International Étienne Gilson Society, 2018, 7(2 April–June 2018), 263-291. ISSN 2577–0314. Dostupné z: doi:10.26385/SG.070212
- SCHELER, Max. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. 2. unveränderte Auflage. Halle a. d. S: Verlag von Max Neimeyer, 1921.
- SEEWALD, Peter. Benedikt XVI.: Ein Leben. München: Droemer Knauer, 2020, 1149 s. ISBN 978-3-426-27692-1.
- SIMPSON, Peter. The Definition of Person: Boethius Revisited. The New Scholasticism: The Journal of the American Catholic Philosophical Association. Issue 2. Spring 1988, 28. 4. 2016, 62, str. 210-220. ISSN 0028-6621. Dostupné z: doi:<https://doi.org/10.5840/newscholas198862223>
- SKORULSKI, Krzysztof. Ferdinand Ebner und die Position der Dialogphilosophie innerhalb des katholischen Denkens im 20. Jh. Paedagogia Christiana [online]. Toruń: Nicolaus Copernicus University in Toruń, 2011, 27(1), 49-68 [cit. 2021-01-28]. ISSN 15056872. Dostupné z: doi:10.12775/PCh.2011.017
- SOKOL, Jan. Člověk jako osoba. Praha: Institut základů vzdělanosti Univerzity Karlovy v Praze, 2000.
- SOKOL, Jan. Filosofická antropologie: člověk jako osoba. Praha: Portál, 2002, 222 s. ISBN 80-7178-627-6.
- STEINBÜCHEL, Theodor. Der Umbruch des Denkens: Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung. Regensburg: Friedrich Pustet, 1936, 182 s.
- THEUNISSEN, Michael. Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. 2., um e. Vorrede vermehrte Aufl. Berlin: Walter de Gruyter - Berlin - New York, 1977, 538 s. de Gruyter Studienbuch. ISBN 3-11-006780-3.
- VALENTIN, Joachim a Saskia WENDEL, ed. Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Darmstadt: Primus Verlag, 2000. ISBN 3-89678-190-1.
- VRÁNA, Karel. Dialogický personalismus. Praha: Zvon, 1996. Logos (Zvon). ISBN 80-7113-173-3.
- WERNER, Faber. Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis. Ratingen bei Düsseldorf: A. Henn Verlag, 1962, 190 s.
- WIMMER, Klaus-Michael. Der Andere und die Sprache: Vernunftkritik und Verantwortung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1988, 372 s. Reihe Historische Anthropologie; Bd. 4. ISBN 3-496-00973-X.

INTERNETOVÉ ZDROJE:

Personalism. Internet Encyclopedia of Philosophy [online]. [cit. 2023-02-01]. Dostupné z:
<https://iep.utm.edu/personal/>

Benedikt XVI. Wikipedie [online]. 10. 1. 2023 [cit. 2023-01-26]. Dostupné z:
https://cs.wikipedia.org/wiki/Benedikt_XVI.