

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Disertační práce

Člověk jako otevřenost

V myšlení W. Pannenberg
a K. Rahnera

Mgr. Jan Valeš

Katedra Systematické teologie
Vedoucí práce Prof. Jan Štefan
Studijní program *Teologie*
Studijní obor *Systematická a praktická teologie*

Praha 2013

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Člověk jako otevřenost* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 30. dubna 2013

Jan Valeš

Poděkování

Děkuji svému školiteli prof. Janu Štefanovi za prvotní nasměrování k tématu, které se ukázalo jako plodné, a také za trpělivost na mé mnohaleté cestě krajinou systematické teologie. Děkuji *Columbia Theological Seminary* a *John Bullow Cambell Library*, kteří mi velkoryse poskytli rok studia a podmínky k bádání. Poděkovat musím starodávné Univerzitě Karlově – často až v konfrontaci s cizinou si člověk uvědomí, kolik pro něho znamená jeho domácí zázemí.

Děkuji své milé manželce Janě, která vydržela přes deset let mého ustavičného odbíhání k otevřenosti člověka a všemu, co s tím souviselo.

Bibliografická citace

Člověk jako otevřenost [rukopis] : V myšlení W. Pannenberg a K. Rahnera : disertační práce / Jan Valeš ; vedoucí práce: Jan Štefan. -- Praha, 2013. -- 196 s.

Anotace

Práce se zabývá termínem ‚otevřenost‘ v theologickém významu, pokud je jím míněna bytostná charakteristika člověka. Ze všech autorů 20. století, u kterých se tento pojem vyskytuje, vynikají K. Rahner a W. Pannenberg soustavností, s kterou pojem používají, a hloubkou jeho obsahu. První a nejrozsáhlejší část analyzuje detailně použití tohoto pojmu u obou autorů od prvních děl až po vrcholná systematicko-theologická kompendia. Druhá část ověřuje pojem otevřenosti na pozadí učení o stvoření člověka k Božímu obrazu, učení o lidském hříchu a na pozadí zvěsti Evangelia o Boží záchraně v Ježíši Kristu. Oba autoři jsou zde konfrontováni se sekundární literaturou. Výsledkem této kapitoly je mimo jiné zjištění, že lze mluvit o jednom pojmu otevřenosti, neboť společné body převažují nad rozdíly. Třetí část práce naznačuje možnosti tvořivé práce s pojmem otevřenosti. Závěr obsahuje navrženou definici pojmu otevřenosti člověka u sledovaných autorů.

Klíčová slova

otevřenost, Weltoffenheit, Offenheit, openness to the world, antropologie, imago Dei, hřích, Wolfhart Pannenberg, Karl Rahner

Summary

The thesis *Human openness : In theology of Karl Rahner and Wolfhart Pannenberg* is dealing with the term 'openness' in a theological sense when it speaks of an essential characteristics of human being. Rahner and Pannenberg surpass all the other authors in 20-th century who use this term in their consistency of usage and richness of its meaning. First and largest part of the thesis offers analysis of both authors and their usage of the term, from earliest works to the final comprehensive presentations of their systematic theology. Second part takes the term under the test of *imago Dei* doctrine, teaching about sin, and about the salvation in the Gospel of Jesus Christ. Secondary literature helps to see value of their theology. One of the results of this test is the fact that we can speak about one notion of openness since the similarities of both authors prevail over the differences. Third part of the thesis offeres creative possibilities of work with notion of openness. Conclusion contains suggested definition of the notion by these two authors.

Keywords

Openness of man, openness to the world, Offenheit, Weltoffenheit, theological anthropology, imago Dei, sin, Wolfhart Pannenberg, Karl Rahner

Obsah

Úvod

| | |
|---|----|
| Výzkum | 9 |
| Vstup do theologické antropologie | 10 |

I. Otevřenost u K. Rahnera a W. Pannenberg

| | |
|--|----|
| Karl Rahner | 15 |
| 1. Přehled Rahnerových děl obsahujících pojem otevřenosti | 16 |
| 2. Pojem otevřenosti člověka | 25 |
| Otevřenost člověka jako struktura subjektu | 25 |
| Otevřenost člověka jako úkol | 29 |
| Otevřenost bytí samého | 32 |
| 3. Filozofické pozadí pojmu | 34 |
| Exkurz: Martin Heidegger (1889-1976) | |
| 4. Ohlasy a kritika | 38 |
| 5. Pojem otevřenosti v souvislostech jeho theologické antropologie | 40 |
| Wolfgang Pannenberg | 43 |
| 1. Přehled Pannenbergových děl obsahujících pojem otevřenosti | 43 |
| Exkurz: Max Scheler (1874-1928) | |
| Exkurz: Helmuth Plessner (1892-1985) | |
| 2. Pojem otevřenosti člověka | 50 |
| Určení člověka ke společenství s Bohem | 51 |
| Hříšnost člověka | 56 |
| 3. Filozofické pozadí pojmu | 60 |
| 4. Ohlasy a kritika | 62 |
| 5. Pojem otevřenosti v souvislostech jeho theologické antropologie | 73 |
| Závěr první části | 78 |

II. Křížová témata

| | |
|--|-----|
| 1. Dvě velká témata theologické antropologie | 84 |
| A) Sláva člověka (imago Dei) | 84 |
| B) Lidská bída (hříšnost) | 105 |
| 2. Volání: Připravte cestu Páně! | 124 |
| 3. Poučení z dějin | 139 |
| Závěr druhé části | 148 |

III. Tvořivě s pojmem otevřenosti

| | |
|--|-----|
| Jazykové možnosti | 155 |
| Problém, který se snažíme pojmenovat | 159 |
| Otevřenost a přivlastňování | 161 |
| Možnosti biblického zakotvení | 163 |

Závěr

Seznam literatury

Rejstříky

Přílohy

| | |
|---|-----|
| Příloha 1: Časopisy obsahující bibliografie | 192 |
| Příloha 2: Klíčová periodika | 194 |

Zkratky

| | |
|-------|---|
| ATP | Pannenberg, Anthropologie in theologische Perspektiv, 1984. |
| GG | Rahner, Grundkurs des Glaubens, 1976. Zkratka ZkV odkazuje na české vydání z roku 2002, Základy křesťanské víry. Někde se objeví oboje čísla stránek podle potřeby. |
| GW | Rahner, Geist im Welt, 1957. |
| HW | Rahner, Hörer des Wortes, 1997. |
| ST-II | Pannenberg, Systematische Theologie, Band 2, 1991. |
| WM | Pannenberg, Was ist der Mensch? 1962. |
| ZkV | viz GG |

Biblické citáty jsou podle ČESKÉHO EKUMENICKÉHO PŘEKLADU vydaného roku 1990, není-li uvedeno jinak.

Úvod

Schválený badatelský projekt z dubna 2006, jehož výsledky přináší tato disertační práce, je vymezen takto:

Cílem projektu je analyzovat pojem otevřenosti v jeho historických kořenech a vytěžit možnosti tohoto pojmu v širších systematicko-theologických souvislostech. Předmětem bádání je pojem otevřenosti člověka (Offenheit, Weltoffenheit; openness), pokud je v kontextu theologické antropologie použitý pro vyjádření podstaty člověka (ne v etickém smyslu pro jeho jednání nebo myšlení).

Badatelskému projektu předcházela výzkum autorů a děl 20. století, který přinesl jednoznačný závěr: Jsou to především Karl Rahner a Wolfhart Pannenberg, kteří používají tento pojem v uvedeném smyslu a soustavně.

I. část je nejobsáhlejší a přináší všechna základní data z primárních, příp. sekundárních pramenů. Obsahuje podrobnou analýzu každého z autorů. Závěr této části práce shrnuje klíčová zjištění.

II. část prověřuje pojem otevřenosti K. Rahnera a W. Pannenberga v několika podstatných systematicko-theologických souvislostech. V čem a do jaké míry pojem obstál, shrnuje závěr druhé části.

III. část je pokusem o tvořivý příspěvek. Snaží se mimo jiné formulovat nově otázky, na které by pojem otevřenosti člověka mohl být odpovědí.

Závěr práce shrnuje dosažené výsledky, pojmenovává zůstávající otázky a přejícně předestírá možnou budoucnost pojmu otevřenosti.

Text práce obsahuje 66.857 slov (tj. 459.123 znaky) na stranách 9 až 168, tj. bez bibliografie a příloh.

Výzkum

V úvodu badatelského projektu proběh několikaměsíční intenzivní výzkum primárních zdrojů, který vedl k identifikování šestice theologů 20. století, kteří užívají pojem „otevřenost člověka“ ve výše uvedeném významu, takže se týká lidské podstaty a jde o theologický pojem. Podmínky a podporu ve výzkumu poskytla knihovna John Bullow Cambell Library při Columbia Theological Seminary a její pracovníci (Atlanta, USA), kterým patří poděkování.

První fázi výzkumu bylo hledání klíčových slov spřízněných s pojmem otevřenosti (zejména anglicky a německy): v bibliografiích, disertacích,

odborných člancích, monografiích a jejich recenzích, nakonec ve sbornících. Seznam theologických periodik pravidelně obsahujících bibliografie představuje příloha č. 1. Příloha č. 2 obsahuje seznam klíčových periodik a jejich indexovanosti pro první polovinu 20. století, pro jeho druhou polovinu jmenuje vybrané časopisy pro theologickou antropologii, které poskytnou globální záběr. Běžně dostupné databáze totiž dobře pokrývají poslední desetiletí, nejstarší z nich sahají až do doby po 2. světové válce. Pozornost se více soustředila na články. Vyhledávání knih využívalo standardní nástroje: bibliografie, recenze, knihovní databáze významných světových theologických knihoven, WorldCat.org. Výsledkem první fáze byl seznam primárních zdrojů.

Druhá fáze spočívala ve studiu zdrojů odkazovaných v primárních pramenech. Výsledkem byl doplněný seznam primární literatury a vznikající seznam sekundární literatury (např. filozofická díla obsahující pojem otevřenosti).

Třetí fáze výzkumu představovalo procházení výrazných theologů a jejich antropologických monografií nebo kapitol.

Pro účely výzkumu bylo třeba projít přes 5.000 dokumentů (článků, sborníků, monografií, apod.), z toho cca 1.200 se blíže vztahovalo k badatelskému projektu. Výzkum ukázal, že v theologii 20. století pojem otevřenosti použilo prokazatelně šest autorů. Karl Rahner (od roku 1941) a Wolfhart Pannenberg (od roku 1962) opakovaně, další čtyři pouze jednou: Raimondo Panikkar (v roce 1966), Eric L. Mascall, Morris Inch (oba v roce 1971) a Daniel Hardy (1975).

Tito čtyři, kteří nejsou v centru pozornosti této práce, použili pojem otevřenosti člověka v rámci své theologické antropologie, nejednalo se však nikdy o monografii, nýbrž o článek. Svým rozsahem a hloubkou zůstávají v užívání pojmu otevřenosti dosti na povrchu. Jejich společným rysem je skutečnost, že v užívání pojmu otevřenosti se jen příležitostně (a bez kritického zkoumání) odvolávají na jiné autory (nejde však o Rahnera nebo Pannenberga). Často pojem zůstává jejich vlastním momentálním vyjádřením, a je sporné, zda se jedná o pojem, nebo o běžné vyjádření. Pojem otevřenosti použili spíše na začátku své kariéry a později na „svůj“ pojem otevřenosti nenavazují. Nabízí se dojem, že v 60. a 70. letech visela myšlenka otevřenosti ve vzduchu a vystihovala částečně společenské ovzduší západní civilizace.

Vstup do theologické antropologie

Na úvod je třeba říci, že pojem otevřenosti člověka nepatří mezi hlavní ani mezi standardní pojmy užívané v souvislostech křesťanského učení o člověku.

Mezi klíčové koncepty tohoto dogmatického článku patří především pojem *imago Dei* (stvoření člověka k obrazu Božímu), původní spravedlnost (*iustitia originalis*), hříšnost, původní hřích (*peccatum originale*), otázky kořene hříchu (např. žádostivost), svoboda lidského rozhodování, vztah (lidské) přirozenosti a (Boží) milosti nebo stavba lidské osoby (vztah tělesné a netělesné složky, úloha rozumu, tělesnost). Tyto základní koncepty tvoří theologický kontext pojmu otevřenosti.

Jelikož téma disertace předpokládá „nějakou“ lidskou přirozenost, něco, co lze nazvat lidstvím a co lze charakterizovat jako otevřenost, je třeba předběžně jmenovat klíčové theologické důvody, které vyžadují **řeč o lidské přirozenosti**. Jsou to pomyslné otázky či zadání, které teologie klade filozofii:

- a) Událost Božího sebezjevení v Ježíši, Mesiáši, představuje v příběhu jediného člověka cestu pro celé lidstvo (před ním i po něm) a tím zřetelně předpokládá jednotu lidstva. Všichni lidé všech dob tu stojí jako Boží protějšek zastoupeni jediným prostředníkem mezi člověkem a Bohem.
- b) Z povahy Ježíšova díla spásy – vykoupení z moci hříchu – plyne, že hřích je společnou charakteristikou všech lidí. Tento argument předpokládá, že co se týká všech lidí, nějak souvisí s lidskou přirozeností.
- c) Podobně to vyplývá z povahy darovaného spasení: spasení se člověka dotýká tak hluboce, že jeho proměnu nelze vysvětlovat pouze změnou jednání nebo hodnot. Biblické metafory mluví o novém zrození, o věčném životě odlišném od života pozemského, povstání ze smrti. Tuto novou „přirozenost“ mají společnou ti, kdo „již přešli ze smrti do života“ (J 5,24).
- d) Pojetí lidské přirozenosti je třeba vztáhnout na Ježíšovu osobu ve vztahu k jeho božství.
- e) Písmo dosvědčuje také společnou jedinečnou charakteristiku lidí stvořených k Božímu obrazu, která je základem hodnoty a důstojnosti každého jednotlivce.
- f) Řeč o lidské přirozenosti předpokládají také konkrétní biblická místa. Např. ap. Pavel mluví v 1K 15 o dvou Adamech, v kterých je obsaženo celé lidstvo.

Theologická antropologie se však neodehrává mimo běh dějin. Naopak je jednou z těch oblastí theologického myšlení, která výrazně podléhá kulturním a dějinným proměnám. Jaká je cesta theologické antropologie za **poslední dvě**

staletí? Osvícenství přineslo dobu lidského sebeuvědomnění (ve filozofii je to vymezeno kantovskými pojmy transcendence), lidské poznání vstupuje do nové fáze osamostatněním věd a jejich rozvojem (také separací jednotlivých oborů). Pokrok západní civilizace prochází hlubokými sociálními otřesy souvisejícími s průmyslovým a technologickým rozvojem, dvěma hrůznými světovými válkami i nekonečnou řadou menších válečných konfliktů. Vzrůstá vědomí mnoha národů na sebeurčení (zejména v koloniích) i potřeba hledání cest k mírovému soužití spolu s rozšířením demokratického stylu vedení společnosti tváří v tvář řadě absolutistických vlád. V poslední generaci se novými jevy ozývá proces globalizace.

Ve filozofii a theologii získává na důrazu role poznávajícího subjektu (tzv. antropologický obrat). Optimistické vidění člověka a jeho možností se posléze střetává s tragickou realitou 20. století. Církev hledají odvahu zastat se sociálně znevýhodněných či utlačovaných skupin (např. situace dělníků v západní Evropě v polovině 19. století, rasismus 20. století nejen ve Spojených státech amerických). Theologické porozumění člověku prochází mnoha testy. Bylo by možné citovat řadu autorů na podporu tvrzení, že 20. století je stoletím antropologie – člověk se sám sobě stává zásadní otázkou, humanitní obory vč. theologie na to pomalu ale jistě reagují.

Všechny uvedené změny probouzí také zájem theologie o nově nastolované otázky. Ty klade zejména filozofická antropologie, ostatní vědy přináší otázky především v etice, dalším zdrojem jsou změny ve způsobu života (např. úvahy o postliteratečním člověku u H. Coxe nebo přehodnocení role velkoměsta).

Max Scheler na počátku 20. století vyzýval k vytvoření „nějaké jednotné představy člověka“¹. Daniel J. Price říká rozhodně: „Vědecké a dogmatické antropologie by se neměly navzájem vylučovat.“² Do třetice výrok S. Grenze, který celý proud theologické antropologie ve 20. století charakterizuje takto: „Stručně řečeno, tento obor je pokusem rozvinout theologický význam a apologetickou hodnotu lidského sebeporozumění, jak je přináší humanitní obory.“³ Theologická antropologie tudíž stojí před úkolem čestvě formulovat biblické svědectví o Božím jednání s člověkem jak v tradici předešlých generací theologů, tak v souvislostech současných podmínek.

Pojem otevřenosti člověka patří rozhodně do druhého z obou jmenovaných pramenů současné theologické antropologie, je pokusem theologicky interpretovat soudobé přemýšlení o člověku. Jak dobře je pojem definován? V čem se pojem otevřenosti v theologii liší od otevřenosti ve filozofické

1 M Scheler, DIE STELLUNG DES MENSCHEN IM KOSMOS, 1928, str. 9.

2 D. Price, KARL BARTH'S ANTHROPOLOGY IN LIGHT OF MODERN THOUGHT, 2001, str. 5.

3 S. Grenz, THEOLOGY FOR THE COMMUNITY OF GOD, 1994, str. 169.

antropologii? Jsou si sledovaní autoři vědomi pojmu otevřenosti? Otázka, na kterou otevřenost člověka odpovídá, není otázkou, kterou před nás klade biblický text, ale probuzené vědomí člověka. Je třeba vyjasnit obsah pojmu otevřenosti, kriticky jej zhodnotit a ohledat jeho potenciál pro budoucnost.

I. Otevřenost u K. Rahnera a W. Pannenberg

První část je věnována dvěma konkrétním osobnostem, jejich myšlení a kritice jejich práce s pojmem otevřenosti člověka v souvislostech jejich díla, spolu s některými reakcemi na jejich přínos. Kritika v širších souvislostech je přenechána kapitole následující.

Po úvodním přehledu jejich díla s ohledem na antropologii a pojem otevřenosti následuje analýza pojmu samého, která vychází vždy z jejich uceleného a také závěrečného životního díla. Díky tomu je možné předchozí theologický vývoj zařadit do kontextu té nejzralejší podoby jejich myšlení.

Je třeba začít Karlem Rahnerem, protože použil pojem otevřenosti člověka jako první roku 1941.

Karl Rahner

Římskokatolický německý theolog Karl Rahner (1904-84) je podle výzkumu prvním, kdo použil pojem otevřenosti člověka v souvislostech theologické antropologie tak, jak odpovídá kritériím této práce, tj. pojmem otevřenosti člověka vystihuje *theologické* uchopení *podstaty* člověka (viz str. 9). Postup studia Rahnerových textů byl dvojitý. Nejprve podle dostupných indexů a bibliografií (viz bibliografie Rahnerových děl použitých v této práci). Poté formou procházení klíčových děl a esejů týkajících se antropologických témat.

Rozsah Rahnerova díla je ohromující, vždyť Albert Raffelt došel k pěti tisícům položek v Rahnerově bibliografii! Především však vliv jeho myšlenek na utváření římskokatolické theologie ve druhé polovině 20. století vylučuje důkladný rozbor pojmu otevřenosti člověka v celé šíři jeho díla. Patnáct čestných doktorátů ilustruje jeho vliv na akademickou theologickou práci. Tato práce si tedy klade za cíl zmapovat pojem otevřenosti v primárních pramenech s důrazem na vývoj a obsah tohoto pojmu. Ze sekundární literatury je použita ta, která se přímo zabývá Rahnerovou antropologií a standardní úvody do Rahnerova myšlení, avšak bez nároku na úplnost.

Jedná se o německy píšícího autora. Sledovanými slovy jsou: *die Offenheit* – otevřenost, příp. *Geoffenheit* – znovu potvrzovaná otevřenost (tvar není v běžných slovnících), *Eroffenheit* – otevřenost toho, co bylo úspěšně otevřeno, a slovesné a adjektivní formy *öffnen* – otevřít, *eröffnen* – otevřít, začít, resp. *offen* – otevřený, *eroffen* – již otevřený. Jednotlivé slovní varianty mají pochopitelně mírně odlišný významový odstín.

1. Přehled Rahnerových děl obsahujících pojem otevřenosti

Slovo *Offenheit* v uvedeném významu poprvé K. Rahner použil v Salzburgu v roce 1937 v sérii přednášek o filozofii náboženství. Přednášky vyšly roku 1941 pod názvem **HÖRER DES WORTES** (dále jen HW). Pravda, asi čtyřikrát se výraz *Offenheit* objevil v jeho odmítnuté disertaci **GEIST IN WELT** (dále jen GW) v roce 1936. Slovo se tam však objeví pouze v nadpise kapitoly či podkapitoly, a jde tudíž o vysvětlující slovo, které vhodně nadepisuje následný výklad, v kterém již Rahner používá jiné pojmy. GW tedy předjímá další vývoj, ale neobsahuje pojem otevřenosti ve smyslu používaném v této disertaci.

Přednáška **HÖRER DES WORTES** je většinou dostupná v autorizovaném druhém vydání upraveném od J. B. Metzke z roku 1963. První vydání z roku 1941 se stalo dostupným opět v roce 1997 v paralelním vydání dvou předchozích vydání (**SAMTLICHE WERKE**, díl 4). Přednáška formuluje základy Rahnerovy filozofie náboženství.

Exkurz: Nástin obsahu **HÖRER DES WORTES**

S ohledem na pojem otevřenosti člověka lze argument knihy představit takto: Metafyzika je spojnicí věd. V našem případě filozofie náboženství spojuje filozofii a teologii. Pojítkem těchto dvou věd je jmenovitě metafyzická antropologie. Základní metafyzická otázka antropologie zní: „Jaké je bytí (smysl bytí) toho, co jest?“ Z předpokladů obsažených v této otázce vyvozuje Rahner trojí:

1. Jde o bytí obecně, v jeho celku, které přísluší dané věci.
2. Na bytí je třeba se ptát.
3. Na bytí se ptáme u věcí, které jsou, a proto je třeba rozlišovat mezi bytím a existencí.

Bližší zkoumání těchto tří stránek metafyziky tvoří osnovu knihy. Z **prvního** aspektu (kap. 3-5) vyvozuje: Základní povahou bytí je prapůvodní jednota poznání a poznání se, která stojí komplementárně k absolutní otevřenosti člověka jakožto ducha. Poznání a poznání se v reflexi subjektu (*reditio completa*) navazuje na scholastický pojem *intellectus agens*. To je umožněno přesahující schopností člověka, předsahem (*Vorgriff*), tj. člověk přistupuje ke *quidditas* každé věci v horizontu totality poznání, a tedy absolutní receptivity vůči čistému bytí.

K **druhému** aspektu dokládá (kap. 6-8), že ptát se po bytí je stejně nutné jako světlá povaha bytí samotného, tj. i když člověk ve svém *Vorgriff* předjímá horizont bytí v jeho celkovosti, není zjevení ani zbytečné ani vynutitelné. A člověk stojí před Bohem jako svobodným absolutním bytím, které se může zjevit takové, jaké je. Bytí člověka se totiž zakládá činem Boží lásky, v kterém mu Bůh dává podíl na svém bytí.

Za **třetí**, rozlišení bytí a existence (kap. 10) slouží jako vymezení prostoru, v kterém se možné Boží sebezjevení uskutečňuje. Teprve uvědomělé bytí se stává existencí – bytí *existuje*, nakolik „má“ bytí. Receptivní povaha poznání předpokládá, že prvotní impuls přichází zvenčí. To odpovídá povaze bytí.

Však také poznání (bytí-sobě-přítomné) souvisí s bytím. Poznání je vlastně smyslovým poznáním, kterým člověk jakožto duch vstupuje do neuvědomělého bytí, tj. světa.

Slovem **Offenheit** je nadepsána druhá část knihy, kapitoly 3-5, které popisují jádro Rahnerovy reflexe subjektu. Protože Rahner používá výraz Offenheit v těsném vztahu s pojmem předsah (*Vorgriff*), je třeba si jej nejprve přiblížit. Předmětem následující analýzy pak je vztah tohoto pojmu ke slovu Offenheit. Přitom užívání slova Offenheit se nedá srovnat s péčí, kterou Rahner věnuje definování tohoto pojmu.

Vorgriff je pojem, který Rahner pečlivě včlenil již do své disertace *GEIST IN WELT*⁴. Smyslové vjemy okolních předmětů jsou poznávajícím subjektem chápány jako jedny z podob možných forem bytí – strom je jednotlivinou, které rozumím (chápu její charakter) a vím, že je součástí většího celku (podobných stromů je velké množství). Tomuto myšlenkovému pohybu říká Rahner spolu s Tomášem Akvinským *abstractio*, které v sobě sdružuje jak rozlišování (tento strom je jiný než ostatní) tak syntézu (přesto se jedná o druh stromu). *Vorgriff* je konceptem, který právě toto umožňuje. Odpovídá totiž na otázku: Jak může člověk vědět, že tento strom je jen jednou součástí většího celku? Je to díky tomu, že strukturou lidského subjektu je povědomí o širším horizontu, jehož je každý smyslový předmět dílčí součástí. Ještě než strom vstoupí do našich smyslů, my už víme, že to, co smysly uchopí, bude jen součástí celku. Podstatný výsledek pak je, že *Vorgriff* tak předjímá všeobsažnost bytí.

Aby uvedené věty byly srozumitelné, je třeba dodat několik podstatných vysvětlení. Bytí (*esse*) je poznatelné jen smyslově na reálných věcech. Takto to tvrdí již Tomáš. Nejedná se tudíž o prapůvodní podstatu všeho, z níž všechny věci pramení, nýbrž o to, co je formou té i oné věci (*ens*). Struktura lidského subjektu (*Vorgriff*) se tudíž dotýká samého bytí, když poznává ve smyslových věcech to, čeho jsou součástí.

Je třeba dále vyjasnit, že pro Rahnera bytí a sebepoznání tvoří nedělitelnou jednotu: „*Podstata bytí je poznávat a být poznán v prapůvodní jednotě.*“⁵ Z premisy, že v poznání jde zásadně o poznání sebe jakožto subjektu, vyplývá následující: Jelikož poznání prakticky znamená sebepoznání (a to je

4 Svou disertaci na univerzitě ve Freiburgu neobhájil, vydali mu ji však knižně v Innsbrucku v roce 1936 (tam také získal doktorát za práci věnovanou původu církve v raných Kristových).

Následující odstavce jsou napsány podle GW (zejména str. 142-145 a 226-238 anglického překladu) a souhrnných poznámek P. Burkeho, *REINTERPRETING RAHNER*, 2002, str. 11-31.

5 K. Rahner, HW, 1941, např. str. 55 (vyd. z roku 1963) a na mnoha dalších místech: „*Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkenntsein in einer unsprünglichen Einheit.*“

neoddělitelné od samého bytí), pak lidské poznávání okolního světa je možné jen díky vycházení lidského ducha vsříc smyslovému vnímání, v kterém se již nechápe jako lidský subjekt, ale v poznání uchopuje i další věci tohoto světa. Jsme tak sami sobě subjektem i objektem zároveň v dynamicky provázaném celku. A právě toto dynamické nastavení lidského subjektu (vycházení a vracení v bytostné jednotě), kterému Rahner říká *Schwebe* (všemožný visutý pohyb a dynamika), umožňuje člověku nezůstat ve smyslovém poznání věcí, ale vracet se k vlastnímu lidskému subjektu.

V uvedených tezích Rahner interpretuje a reinterpretuje Tomáše Akvinského a jeho epistemologii. Pojem *Vorgriff* odpovídá podle Rahnera Tomášovu pojmu *excessus*: „*Ač tento terminus nelze u Tomáše takto bezprostředně nalézt, přesto je věcně obsažen v tom, co Tomáš za použití podobného obrazu ‚excesus‘.*“⁶ Zdá se však, že Rahnerova koncepce celého vnitřního pohybu *abstractio* je jedinečná a přesahuje dílo Tomáše Akvinského.⁷ Více v GW o původu pojmu *Vorgriff* není.⁸

Jiným pojmem v blízkosti otevřenosti člověka je scholastická **potentia oboedientialis**, *schopnost poslušnosti*. Rahner jej používá často jako vysvětlující poznámku o lidském potenciálu k příslušné reakci na Boha. Vystihuje jím situaci člověka, který je v zásadě schopen slyšet Boží zjevení, a zároveň v případě, že je uslyší, jeho podstata jej volá k poslušnosti tomuto zjevení.

V GEIST IN WELT se tedy výraz *Offenheit* objevuje v nadpisu kapitoly, která se týká „techničtějšího“ pojmu *Vorgriff*. V HÖRER DES WORTES přichází oproti GW nové téma – Boží zjevení. Tématem Rahnerovy analýzy jsou **podmínky**

6 K. Rahner, GW, 1939 str. 116, v poznámce odkazuje na S.T. I, q.84, a.7, ad 3. „*Ist dieser Terminus auch so nicht unmittelbar bei Thomas zu finde, so ist er doch sachlich in dem enthalten, was Thomas ‚excessus‘ (Überschritt) nennt unter Verwendung eines ähnlichen Bildes.*“

7 G. A. McCool tento koncept nazývá „*one of Rahner's contributions to the metaphysics of knowledge*“ a všimá si, že již v roce 1958 byl tento Rahnerův pojem zahrnut do filozofické příručky nikoli nevýznamné německé školy. THE PHILOSOPHY OF THE HUMAN PERSON IN KARL RAHNER'S THEOLOGY, 1961, str. 541.

8 Routledge encyklopedie uvádí, že Rahner pro svůj koncept používá Heideggerův výraz *Vorgriff*, kterým vystihuje skutečnost, že člověk předjímá celek bytí, kdykoliv dochází porozumění jednotlivé existenci. Edward Craig, ROUTLEDGE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, 1998, heslo: Rahner, str. 37.

G. L. Ormiston a A. D. Schrift potvrzují, že tento pojem hraje u M. Heideggera důležitou roli. V úvodní studii k čítance filozofických textů jmenují tři Heideggerovy důležité pojmy: *Vorhabe*, *Vorsicht* a *Vorgriff*. THE HERMENEUTIC TRADITION, 1990, str. 16.

O původu pojmu *Vorgriff* u K. Rahnera není mezi badateli velký zájem. Důvodem může být to, že znalost pozadí pojmu nepomůže v pochopení toho, co tím myslí Karl Rahner. Minimální závěr je, že Rahner zde navazuje na M. Heideggera. A to nejen v této oblasti (viz níže).

nadpřirozeného zjevení, jehož posluchačem, příjemcem by člověk mohl být. Z toho plyne, že přirozenost člověka nemůže být neslučitelná s nadpřirozeností Boží. Tuto skutečnost K. Rahner formuluje slovy „*duch ve světě*“, kde duch značí čiré bytí, které je přítomné v konkrétní existenci. Jedině člověk je takovým duchem ve světě. V HW již tento výrok, doložený v GW, nazývá prvním výrokiem metafyzické antropologie:

Výrok o transcenci poznání bytí vůbec jakožto základní struktura člověka coby ducha je první větou metafyzické antropologie, která se zabývá filozofií náboženství jakožto zdůvodněním možnosti zjevení v podobě Slova.⁹

Přednáška **HÖRER DES WORTES** si klade za cíl prokázat možnost Božího zjevení, které by bylo více než jen objektivizací lidského poznání, a také vymezit, do jaké míry je člověk tomuto zjevení otevřen:

Na druhé straně musí být tento důkaz proveden tak, aby bylo jasné, do jaké míry má člověk vnitřní otevřenost pro přijetí takového zjevení, a tak bude pochopitelné, že a jak takové zjevení, aniž by svou vnímavostí předjímal jeho obsah, může a musí přijmout, když nastane, a proč se pak zjevení nejeví jako dialektický korelát vůči člověku, jenž zůstává uzavřen ve své konečnosti.¹⁰

Těžiště HW neleží v samotném konstatování, že člověk je otevřen Božímu zjevení, neboť tato skutečnost je vlastně východiskem HW a tedy nemůže být závěrem. K. Rahner vychází ze skutečnosti, že člověk je adresátem Božího zjevení. Těžiště tudíž leží v objasnění podmínek, za jakých je takové nadpřirozené zjevení možné. Následující věta se ještě více soustředí na lidské podmínky přijetí zjevení a **otevřenost** v nich hraje důležitou roli:

Naším úkolem je tedy ukázat, jak patří k bytostné struktuře člověka tato pozitivní otevřenost vůči události možného Božího zjevení, (a tudíž i pro teologii), aniž by se proto ono ve svém obsahu stalo

9 K. Rahner, HW, 1941, str. 87n: „*Der Satz also von der [notwendig thematisierten – doplněno 1963] Transzendenz der Erkenntnis auf das Sein überhaupt als der Grundverfassung des Menschen als Geist ist der erste Satz einer metaphysischen Anthropologie, die ausgerichtet ist auf eine Religionsphilosophie als Begründung der Möglichkeit einer [worthaften – doplněno 1963] Offenbarung.*“

10 K. Rahner, HW, 1941, str. 42-43: „*... auf der anderen Seite muß dieser Nachweis so geführt werden, daß einsichtig wird, inwiefern der Mensch eine innere Offenheit zum Empfang einer solchen Offenbarung hat, und so verständlich wird, daß und wie er eine solche Offenbarung, ohne sie in ihrem Inhalt schon in seiner Empfänglichkeit vorwegzunehmen, entgegennehmen kann und muß, wenn sie ergeht, weshalb sie dann auch nicht als das dialektische Korrelat zu dem in seiner Endlichkeit befangen bleibenden Menschen erscheint.*“

pouhým korelátém předmětné povahy určitelným z této otevřenosti.¹¹

Za povšimnutí stojí, že Rahner nepoužije jiného výrazu než otevřenost. Mluví přímo o konstituci člověka a spojuje koncept otevřenosti s možností Božího zjevení. Zde se začíná odvíjet samostatná cesta pojmu otevřenosti. Následující výklad se soustředí na ty prvky, v kterých se HW odlišuje od GW.

První kapitoly HW opakují základní otázky kolem bytí: bytí obecně, potřeby lidského tázání po bytí při současném rozlišování mezi bytím a existencí. To je pochopitelné vzhledem ke skutečnosti, že se jedná o univerzitní přednášku v Salzburgu v létě roku 1937, kde tak mohl studenty seznámit s výsledky svého dosavadního bádání. V přímém vztahu k tématu filozofie náboženství pak postuluje dva pro nás nové předpoklady (kap. 4): 1. Bytí musí být rozumově uchopitelné, tedy sdělitelné lidské mysli, má povahu Logu. 2. Člověk musí disponovat otevřeností, receptivitou vůči tomuto Logu. Rahner vztahuje tuto otevřenost k předchozím úvahám o bytí těmito slovy:

Proto je třeba výslovně říci, co první aspekt této otázky znamená pro metafyzickou antropologii. Říká: člověk je absolutní otevřenost pro veškeré bytí (pro bytí vůbec, vyd. 1963), nebo řečeno jedním slovem, člověk je duch. Transcendence vůči bytí vůbec tvoří základní utvoření člověka. Tímto jsme vyřkli první větu naší metafyzické antropologie.¹²

Pojem **Vorgriff** představuje K. Rahner v HW znovu svým novým posluchačům. Činí tak pomocí hry se slovy bewußt (poznáný, vědomý) a wissen (vědět, znát): *Vorgriff* umožňuje „otevřít horizont“ na základě poznání, vědomého (bewußt), a takto vytvořený horizont slouží k poznání (gewußt ist) dosud neznámého předmětu: „*Predsah je vědomé otevření horizontu, v kterém je poznáván jednotlivý předmět lidského poznání.*“¹³ V tom

11 K. Rahner, HW, 1941, str. 43: „*Unsere Aufgabe ist es demnach, zu zeigen, wie zur Wesenskonstitution des Menschen die positive Offenheit für eine möglicherweise ergehende Offenbarung Gottes, also für Theologie, gehört, ohne daß diese darum in ihrem Inhalt nur das von dieser Offenheit her bestimmbare Korrelat gegenständlicher Art wird.*“

12 K. Rahner, HW, 1941, str. 70: „*Es gilt darum, ausdrücklich zu machen, was der erste Aspekt dieser Frage für eine metaphysische Anthropologie besagt. Er besagt: Der Mensch ist die absolute Offenheit für alles Sein [für Sein überhaupt – verze 1963], oder, um dieses in einem Wort zu sagen, der Mensch ist Geist. Die Transzendenz auf das Sein überhaupt ist die Grundverfassung des Menschen. Damit haben wir den ersten Satz unserer metaphysischen Anthropologie ausgesprochen.*“

13 K. Rahner, HW, 1941, str. 77: „*Der Vorgriff ist die bewußtmachende [bewußte, 1963] Eröffnung des Horizontes, innerhalb dessen das einzelne Objekt der menschlichen Erkenntnis gewußt wird.*“

se ukazuje předsah (*Vorgriff*) jako apriorní schopnost ducha (HW 1963, str. 78). Přesné vymezení *Vorgriff* K. Rahner poskytuje, vymezení pojmu otevřenosti však nikoli, neboť v následujících pasážích se ani výraz *Offenheit* neobjevuje (HW 1963, str. 78-84).

V jednu chvíli se Rahner zastaví a shrnuje dosavadní úsek přednášek s otázkou, zda se příliš neodchýlil od původního tématu filozofie náboženství (pochopitelně, že ne). Když takto shrnuje dosavadní výtěžky, vrátí se k pojmu *Offenheit*. S ohledem na význam tohoto počínání, je vhodné uvést celou souvislost:

Začali jsme otázkou, co naše první metafyzická otázka bytí ve své první části vypovídá o podstatě člověka coby možného subjektu zjevení. Tato otázka byla zatím zodpovězena tak, že k základnímu ustrojení člověka patří absolutní otevřenost vůči bytí veskrze. V člověku se trvale děje transcendence vůči bytí samému skrze předsah [Vorgriff], který je podmínkou možnosti objektivního poznání i zakotvení člověka v sobě samém. Člověk je první z oněch konečných poznávajících, které jsou vůči plnosti bytí otevřeny zásadně tak, že tato otevřenost je podmínkou možnosti každého jednotlivého poznání. ... Neexistuje tedy žádná oblast bytí, jež by mohla ležet zcela mimo onen horizont, v němž člověk poznává své předměty a ve svém poznání, ukotven sám v sobě, se svobodně vztahuje k sobě samotnému a může určovat svůj osud. Toto základní utvoření člověka, jemuž přitaká v každém svém poznání a v každém svém činu, nazýváme jedním slovem jeho duchovostí. Člověk je duch, t.j. žije svůj život v trvalém natahování se k absolutnu, v otevřenosti vůči Bohu. A tato otevřenost vůči Bohu není jen nějaká příhoda, cosi, co by mohlo podle lidského přání nastat tu a tam nebo vůbec ne, nýbrž jde o podmínku možnosti toho, co člověk je a být má a vždy také je i v nezapadlejší všednodennosti. V tom je právě člověkem, že je vždy již na cestě k Bohu, ať o tom výslovně ví, či nikoli, ať to sám chce, či nikoli, poněvadž je stále nekonečnou otevřeností [Geöffnethet] konečného vůči Bohu.¹⁴

14 K. Rahner, HW, 1941, str. 85: „Wir begannen mit der Frage, was unsere erste metaphysische Seinsfrage in ihrem ersten Aspekt über das Wesen des Menschen als eines möglichen Subjekts einer Offenbarung auszusagen hat. Diese Frage hat sich nun dahin beantwortet, daß zur Grundverfassung des Menschen die absolute Offenheit für das Sein schlechthin gehört [1963: schlechthin in bleibender unvollendeter ontologischer Differenz „ist“]. Im Menschen geschieht durch den Vorgriff, der die Bedingung der Möglichkeit der gegenständlichen Erkenntnis und der Inselbstständigkeit des Menschen ist, dauernd die

V uvedeném citátu vidíme dvojí: Předně Rahner pojem otevřenosti použije opakovaně bez potřeby jej blíže vysvětlovat, přitom jej vztahuje k pojmům svého dosavadního myšlení (*Geist*). *Offenheit* v tomto smyslu značí širší koncept, než je *Vorgriff*. Tento širší koncept vystihuje danost lidského subjektu specificky ve vztahu k možnému zjevení. *Vorgriff* je podle GW důkladně definován ve vztahu k bytí, tudíž se zřejmě pro kontext zjevení nehodí.

Na druhé straně zde vidíme jisté váhání – asi uprostřed citovaných vět stojí: „*tato otevřenost je podmínkou možnosti každého jednotlivého poznání.*“ Což je zároveň i definice pojmu *Vorgriff*! Výraz *Offenheit* začíná dostávat velmi konkrétní význam, ale jeho role není zatím pevná. Pro vyjádření vztahu člověka k Božímu zjevení je však vhodnější než obdobný, avšak v GW již příliš konkrétně definovaný *Vorgriff*. Je tedy možné pro účely této práce předběžně definovat pojem otevřenosti člověka jako *předsažnost subjektu (Vorgriff) vztaženou k možnosti Božího sebedílení ve zjevení.*

Tento závěr potvrzuje výklad hesla *Anima naturaliter christiana*, který vyšel v roce 1957. V něm K. Rahner nabízí čtverý věcný výklad tohoto latinského výrazu z pera Tertulliana. S ohledem na formulaci těchto čtyř výkladů lze soudit, že jsou seřazeny od toho nejvýznamnějšího k okrajovému. Prvním výkladem je možnost přirozeného poznání. Druhý je velmi pregnančně formulován jednou větou, obsahuje Rahnerův vlastní jazyk a obsahově navazuje na HW. Lze tedy soudit, že toto je Rahnerovo vlastní stanovisko: „*Otevřenost vůči možnému zjevení v dějinách a Slovu patří k podstatě člověka; jeho přirozenost má potentia oboedientialis pro takové (svobodné) zjevení Boží.*“¹⁵

Nyní až do vydání GRUNDKURS DES GLAUBENS v roce 1976 máme k dispozici **řadu článků** na různá témata. Ve stejném roce, v jakém Rahner přednáší HW

Transzendenz auf das Sein überhaupt. Der Mensch ist das erste jener endlichen Erkennenden, die für die absolute Fülle [1963: Selbstgelichtetheit] des Seins grundsätzlich so offenstehen, daß diese Offenheit die Bedingung der Möglichkeit für jede einzelne Erkenntnis ist. ... Der Mensch ist Geist, d. h. er lebt sein Leben in einem dauernden Sichausstrecken nach dem Absoluten, in einer Offenheit zu Gott. Und diese Offenheit zu Gott ist nicht ein Vorkommnis, das etwa je nach Wunsch im Menschen sich hie und da einmal begeben könnte oder auch nicht, sondern die Bedingung der Möglichkeit dessen, was der Mensch ist und zu sein hat und immer auch im verlorensten Alltagsleben ist. Er ist dadurch allein Mensch, daß er immer schon auf dem Weg zu Gott ist, ob er es ausdrücklich weiß oder nicht, ob er es will oder nicht, denn er ist immer die unendliche Geöffnetheit des Endlichen für Gott.“

15 K. RAHNER, ANIMA NATURALITER CHRISTIANA, 1957, In SAMTLICHE WERKE 17-1, str. 119: „*Die Offenheit auf eine mögliche Offenbarung in Geschichte und Wort gehört zum Wesen des Menschen; seine Natur hat eine potentia oboedientialis für eine solche (freie) Offenbarung Gottes.*“ Zbývající části HW již nepřinášejí nic nového k pojmu otevřenosti.

vychází také jeho článek o žádostivosti, *concupiscentia*, v kterém naznačuje další směřování svého myšlení o lidské přirozenosti. Pro tuto práci významnou souvislostí je otázka *vztahu milosti a přirozenosti*, která byla velmi živá ve čtyřicátých i padesátých letech v katolickém prostředí. Rahner se k této aktuální otázce vyjadřuje opakovaně, nejprve r. 1950, znovu o devět let později. Hájí a pomocí pojmu otevřenosti člověka vysvětluje nezaslouženost a prioritu milosti. Příznačně vychází v padesátých letech (1952) také Rahnerův článek o lidské svobodě a důstojnosti, kde akcentuje další prvek v pojmu otevřenosti – závazek otevírání se člověka. V polovině padesátých let začínají vycházet sborníky esejů *SCHRIFTEN ZUR THEOLOGIE (ST)*, Rahner je mezinárodně uznávaný a je zván vyslovit se k mnoha různým otázkám. Roku 1957 vychází také znovu péčí J. B. Metzeho jeho kdysi odmítnutá disertace, *GW*. Od roku 1961 se K. Rahner aktivně v oficiální roli teologa koncilu podílel na přípravách i průběhu druhého vatikánského koncilu (1962-65). Segrál také důležitou roli při zpracovávání a zpřístupňování závěrů koncilu.¹⁶ Šedesátá léta jsou vrcholem aktivní pedagogické činnosti. Roku 1964 přechází ze svého letitého působiště, Innsbrucku, do Mnichova. Mezi lety 1960 a 1969 se pojem otevřenosti člověka objevuje v rychlém sledu 8 článků na různá témata: *pravdivost je otevřenost vůči bytí jakožto duchu* (1960); *dětství je charakteristické právě svou otevřeností a důvěrou, která vrcholí v otevřenosti Božích dětí* (1962); dokonce i u *hmoty* nalézá Rahner rovinu otevřenosti, když hledá ontologickou jednotu hmoty a ducha (1963)¹⁷. V roce 1963 také vychází z iniciativy Rahnerových přátel knižně *HW*, kterou Rahner považoval za nutné přepracovat (jestli by to bylo vůbec po tolika letech možné), ale souhlasil s ediční úpravou od J. B. Metzeho. V soudobých otázkách kolem *ideologie* potkáváme pojem otevřenosti jako synonymum pro milost nebo pro přivlastněnou zkušenost transcendentální otevřenosti (1964); při výkladu o *jednotě lásky k bližnímu a k Bohu* vystupuje otevřenost člověka jako širší souvislost Rahnerova theologického myšlení (1965); v konfrontaci s *marxistickou utopií* zdůrazňuje otevřenost jako poslání náboženství tváří v tvář smrti, jde o otevřenost vůči absolutní budoucnosti (1965b); v souvislosti s *katolickým učením o Bohu* vztahuje otevřenost také na osobu teologa, kde znamená trvalý výhled i přes obzory svých dogmat (1965c); v článku o *tajemství života* pojem otevřenosti provází celý výklad – od otázky po

16 Překvapivě v medailonku O. Mádra toho o Rahnerově roli na koncilu mnoho není, třebaže byl napsán několik měsíců po jeho smrti v samizdatovém tisku *THEOLOGICKÉ TEXTY*. To může souviset s atmosférou komunistického Československa a tehdejší dostupnosti informací.

17 Toto je u K. Rahnera ojedinělý případ. Pouze u jednoho dalšího teologa přinesl výzkum otevřenost, která by nebyla jedinečně lidská: D. Hardy, *MAN THE CREATURE*, 1977.

otevřenosti hmoty, posléze života a zvláště života člověka až po otevřenost Boží v jeho sebesdílení (1965d). Roku 1967 vychází první díl encyklopedie *Sacramentum mundi*, kde se v hesle ANTHROPOLOGIE pojem otevřenosti opět vyskytuje.¹⁸ A když je tento theologický slovník s rozsáhlými změnami o šest let později překládán do angličtiny, pojem otevřenosti člověka se zde také používá (heslo MAN). Roku 1971 odchází pan profesor K. Rahner do důchodu a stěhuje se zpátky do Rakouska. V této době připravil úvodní přednášky, tzv. theologickou encyklopedii, pro čerstvé adepty kněžství na theologických fakultách, kterou napsal celou v duchu transcendentální zkušenosti, GRUNDKURS DES GLAUBENS, vyšla v roce 1976.¹⁹ Pojem otevřenosti člověka v ní hraje významnou roli. K. Rahner zemřel v roce 1984.

Při čtení Rahnerových textů trvale přichází pochybnost, zda je mu otevřenost opravdu theologickým *pojmem*. To namnoze souvisí s jeho esejistickým stylem. Často se otevřenost objeví jako snad srozumitelnější vyjádření příležitostného shrnutí dosavadních myšlenek.²⁰

Že se určitě jedná o vědomý pojem potvrzují nejvíce stránky vrcholného díla GRUNDKURS DES GLAUBENS (dále jen GG, zkratka ZkV odkazuje pouze na české vydání). Objevuje se zde důležitá skutečnost – definování otevřenosti člověka jako *struktury* subjektu, jeho sebezpřivlastnění. Poprvé jej programově zavádí v předpokladech své práce jako nástroj.

Na stránkách GG se pojem otevřenosti objeví postupně ve dvou základních podobách podle toho, kdo je subjektem otevřenosti: člověk či bytí samo. Bude zřejmé, že oba rozměry pojmu otevřenosti se objevují již v dřívějších člancích. To potvrzuje kontinuitu Rahnerova myšlení. V úvodní části a prvních dvou oddílech se otevřenost objevuje jako struktura subjektu. Když Rahner v druhých dvou oddílech mluví o lidské vině a Božím odpuštění, je subjektem případné zmínky o otevřenosti spíše Bůh než člověk. Navíc pojem otevřenosti se objevuje především v úvodní části GG. Jakmile je řeč o přijetí Božího sebesdílení (soteriologie), otevřenost je nahrazena slovy o milosti a důvěře. Ve výkladu o člověku jako *události Božího sebesdílení* opakovaně vysvětluje, jak je toto sebesdílení Boží nezaslouženou milostí a zároveň něčím, co není lidské

18 Zato v hesle *Mensch*, které vyjde o dva roky později se pojem otevřenosti nevyskytuje.

19 Česky pod názvem ZÁKLADY KŘEŠŤANSKÉ VÍRY (ZkV) vychází roku 2002. Citáty jsou převzaty z českého vydání, zkratka GG nadále odkazuje na německé vydání, příp. se někde objeví oboje čísla stránek.

20 D. Coffey o pojmu *nadpřirozený existenciál* říká, co by mohlo platit také o pojmu otevřenosti: „As with so many of his original technical terms, he evidently presumed that its meaning would be instantly clear to his readers.“ THE WHOLE RAHNER ON THE SUPERNATURAL EXISTENTIAL, 2004, str. 95.

přirozenosti ničím vnějším. Ač na těchto stranách nemluví o otevřenosti, mluví zde o tom, co jinde spojuje s pojmem otevřenosti – Boží milost není lidské přirozenosti něčím docela vnějším a cizím. Znovu se Rahner k pojmu otevřenosti vrátí v kapitole věnované křesťanskému životu, zejména v části o zodpovědnosti.

Následující tři číslované oddíly postupují vždy od GG s pozadím GW a HW na mysli a s využitím textů z mezidobí k objasnění detailů a vývoje Rahnerova myšlení.²¹

2. Pojem otevřenosti člověka

Otevřenost člověka jako struktura subjektu

Rahnerova představa struktury subjektu se vyvíjí zřetelně a v jednotné linii ve všech třech jeho velkých dílech, od GW, přes HW až po GG. Pro účely přehledné theologické encyklopedie úvodního kurzu teologie (tj. GG) představuje tuto strukturu lidského subjektu stručně a komplexně s přesahem pro teologii. Nejde tudíž do takové hloubky a detailu jako např. v GW. V jedné z úvodních kapitol *APRIORITÄT UND GRUNDSÄTZLICHE OFFENHEIT, APRIORNOST A ZÁSADNÍ OTEVŘENOST* pomocí otevřenosti definuje apriorní strukturu sebevlastnění subjektu – ta spočívá v čiré otevřenosti vůči všemu bytí: „*Subjekt je zásadně a svou povahou ryzí otevřeností úplně pro vše, pro bytí vůbec.*“ (str. 48.) Je důležité, že s pojmem otevřenosti se v GG setkáváme hned na úvodních stránkách. Poté, co Rahner představí projekt theologické encyklopedie, současného adresáta teologie v podmínkách myšlenkového pluralismu a nastíní obsah, přistupuje k několika základním problémům teorie poznání.

Exkurz: GRUNKURS DES GLAUBENS, kapitola K NĚKTERÝM ZÁKLADNÍM PROBLÉMŮM TEORIE POZNÁNÍ

Nejprve rozehrává napětí původního sebevlastnění subjektu a sebereflexe. Napětí spočívá v tom, že sebevlastnění i reflexe vycházejí z původnější jednoty: bytí-u-sebe se trvale transponuje do pojmového jazyka a v opačném pohybu se to, o čem mluvíme, pomalu stává součástí sebevlastnění. I v případě, že předmětem našeho poznávání není tato sebereflexe (tedy my sami), je v aktu poznání dán i jeho subjekt – existence osvětleného prostoru, v kterém jsou poznatelné okolní předměty. „*Struktura subjektu je naopak sama apriorní, tj. tvoří předem danou zákonitost pro to, co a jak se může poznávajícímu subjektu ukázat. Např. uši jsou apriorním zákonem, jakýmsi rastrem, který určuje, že uši mohou registrovat pouze tóny.*“ (str. 47) Apriorní struktura poznávajícího subjektu se projevuje v subjektivém sebevlastnění,

21 Pro stručné přiblížení obsahu GG srov. exkurz na straně 110.

reditio completa. „Na otázku, jaké jsou apriorní struktury tohoto sebevlastnění, je třeba odpovědět, že tento subjekt je zásadně a svou povahou ryzí otevřeností úplně pro vše, pro bytí vůbec.“²² (str. 48) Úvodní poznámky GG končí Rahner myšlenkou, že v této struktuře prostoru poznání je již netematicky také poznání Boha, jako „nikam nezařaditelného horizontu“ transcendence.

V uvedených úvodních poznámkách potkáváme většinu toho, co známe z GW a HW: jednotu bytí a sebepoznání, apriorní struktura subjektu jako možnost poznání nebo vztahení nejzazšího horizontu k osobě Boha, také *reditio completa*. Rahner však nepoužije pojmu *Vorgriff*. Namísto toho se spokojí slovem *Offenheit*. Podle všeho je však třeba si to představit tak, že je tím stručně shrnut celý komplex dvoupóle oscilace *abstractio–conversio*, *Schwebe*, které staví na funkci *intellectus agens* a *Vorgriff*.

Následující první oddíl GG odpovídá svou funkcí prolegomenům theologického kompendia – DER HÖRER DER BOTSCHAFT, POSLUCHAČ ZVĚSTI. Tento oddíl je pro porozumění pojmu otevřenosti klíčový.²³ Člověk je osoba a subjekt. To je nutný předpoklad zaslechnutí křesťanské zvěsti. Pak již představuje svůj koncept transcendentality lidské osoby – to, čemu zatím říkal subjektivost člověka. Tento pro nového čtenáře ne zcela srozumitelný koncept přibližuje pomocí předsažné struktury poznání (*die vorgreifende Struktur*), tj. porovnání horizontu lidského tázání a dílčího charakteru předmětů poznání. Jedním z důsledků této struktury je: „Člověk je otázka, jež před ním vyvstává jako prázdná, ale zároveň jako skutečná a nevyhnutelná, a kterou on nikdy nemůže vyřešit a adekvátně zodpovědět.“²⁴ (str. 66.) Přitom zkušenosti transcendence se lze vyhýbat. Po zběžném představení vysvětluje Rahner podrobně, co míní pojmem předsah (*Vorgriff*). Činí tak vyslovením podmínky, kterou považuje za splněnou: „Člověk je bytost transcendence, pokud veškeré jeho poznání a jeho poznávací činnost jsou založeny na předsahu (*Vorgriff*) k „bytí“ vůbec, v netematickém, ale nevyhnutelném vědění o nekonečnosti skutečnosti.“²⁵ (str. 67.) Novým zdůvodněním takto definovaného pojmu je

22 K. Rahner, GG, 1976, str. 31: „Wenn wir fragen, welches die apriorischen Strukturen dieses Selbstbesitzes sind, dann ist zu sagen, daß dieses Subjekt grundsätzlich und von sich aus die reine Geöffntheit für schlechthin alles, für das Sein überhaupt ist.“

23 Následující přehled opomíjí ta místa, kde Rahner slov o otevřenosti používá jen velice obecně, např. GG, 1976, str. 46, 52.

24 K. Rahner, GG, 1976, str. 43: „Der Mensch ... ist die Frage, die leer, aber wirklich und unausweichlich vor ihm aufsteht und die von ihm nie überholt, nie adäquat beantwortet werden kann.“

25 K. Rahner, GG, 1976, str. 44: „Der Mensch ist das Wesen der Transzendenz, insofern alle seine Erkenntnis und seine erkennende Tat begründet sind im Vorgriff auf das „Sein“ überhaupt, in einem unthematishcen, aber unausweichlichen Wissen um die Unendlichkeit der

nyní prázdnota nicoty, která nemůže být horizontem tázání na něco skutečného. Následující citát objasňuje, že obsah pojmu *Vorgriff* není myslitelný bez jeho vztáženosti k otevřenosti:

Tím, co nese předsah člověka v aboslutní šíři jeho transcendence a co jej otvírá, nemůže tedy být „nic“, naprostá prázdnota. Taková věta – vypovídající o „nic“ – by totiž byla zcela nesmyslná. Jelikož však předsah jako pouhá otázka nevysvětluje sama sebe, je nutné jej chápat jako působení toho, vůči čemu je člověk otevřený, totiž bytí vůbec.²⁶

Na stejné stránce ještě jednou v rámci oddílu prolegomen používá pojem otevřenosti, aby vyjasnil, co myslí transcendencí:

Je třeba stále zdůrazňovat, že transcendencí tu nemíníme tematicky představovaný „pojem“ transcendence, v němž je transcendence předmětně reflektována, nýbrž apriorní otevřenost subjektu vůči bytí vůbec, která nastává, když se člověk zakouší jako ten, který se stará, pečuje, strachuje a doufá, vystaven rozmanitosti svého každodenního světa.²⁷

Zde se zřetelně vrací k tomu, co již bylo výše řečeno o apriorní struktuře osoby. A v závěru této části shrnuje: „Tím se člověk stává bezvýhradně otevřeným vůči tomuto tajemství a tak si sebe sama uvědomuje jako osoba a subjekt.“²⁸

Opět se zde potvrzují některé **známé skutečnosti** z GW a HW: Pojem otevřenosti se objevuje v blízkosti pojmu *Vorgriff*. Ten si drží svůj technický význam. Otevřenost charakterizuje člověka na nejhlubší rovině jako toho, ke kterému bytí patří, který je vůči bytí otevřen, na ně je zacílen. Otevřenost je širším kontextem, do kterého je *Vorgriff* včleněn jako přesné označení detailu. Stojí za povšimnutí způsob, kterým pojem otevřenosti používá. Nejednou svou myšlenku vyjádří nejprve negativně, jak mu nemá být rozuměno. Pak celou věc znovu vyjádří kladně. Pojem otevřenosti má své místo v tom druhém, kladném případě.

Celý GRUNDKURS si lze představit jako mohutnou síť, v níž jsou všechny podstatné části přímo spojeny se středem sítě, kterým je **transcendentální zkušenost**. K. Rahner se opravdu důsledně snaží každý další koncept či pojem

Wirklichkeit.“

26 K. Rahner, GG, 1976, str. 44-45, ZkV, str. 76.

27 K. Rahner, GG, 1976, str. 45, ZkV, str. 77.

28 K. Rahner, GG, 1976, str. 46, ZkV, str. 77.

odvodit od transcendentální zkušenosti (kniha tak někdy působí jako nové variace výchozího motivu). Jen těžko by šlo položit příliš velký důraz na tento základní stavební kámen Rahnerova myšlení, který pochopitelně není bez problémů a otázek. Rahner je příkladem teologa 20. století, který svou teologii založil na fundamentální theologické antropologii. Otevřenost je vedle prostého *Transzendenz* nejdůležitějším vystižením reflexe této transcendentální zkušenosti. Protějškem lidské transcendence je absolutní bytí. Protějškem lidské otevřenosti je otevírající bytí. Karl Rahner tak může říci, že ‚svaté tajemství‘ „*otevírá naši transcendenci*“ (str. 109). Ve chvíli, kdy začne pro základ nekonečného horizontu používat označení „*das heilige Geheimnis*“, zůstává otevřenost subjektivním břehem tohoto vztahu. V celkovém rozvrhu GG najde své hlavní uplatnění pojem čiré otevřenosti v té části, kterou lze nazvat prolegomeny: v kapitole o situaci viny pojem otevřenosti neuplatňuje, v kapitole o člověku jako Božím sebesdílení již převládá vztažení otevřenosti na Boha, vůči kterému se otevíráme. Z toho plyne, že otevřenost není pojem, kterým by K. Rahner vyjadřoval specificky situaci lidské viny (hamartologie), přijetí milosti (soteriologie) nebo hypostatickou unii (christologie) či jiné dílčí téma. Pojem otevřenosti má své místo v obecných předpokladech člověka.

Není otevřenost člověka tedy spíše *vlastností* podstaty člověka než přímo jeho podstatou? Na tuto otázku je třeba odpovědět cestou transcendentální reflexe, která se netýká kategoriálního, nýbrž existenciálního. Rahner si dává práci s tím opakovaně vysvětlit, že to, co říká, se netýká zakoušeného ve světě (kategoriálního). Je to slovní označení, nástroj reflexe, který však odkazuje ke skutečnosti, která je transcendentální, která předchází každou smyslovou zkušenost. Člověk tedy svou transcendentální zkušenost reflektuje jako otevřenost vůči bytí samému, otevřenost, kterou toto bytí samo jako nekonečný horizont otevírá způsobem, který lze nazvat svobodný a laskavý.

Jen dohadovat se lze v otázce, proč se vůbec K. Rahner rozhodl pro slovo *Offenheit* oproti jiným slovům, která mohl použít. Jednak je tu jeho pojem *Vorgriff*, pak je zde obecný výraz transcendentalita, který zachycuje transcendentální zkušenost jako celek, aniž by vypichoval některý její zvláštní aspekt. Může jít o to, že předsah (*Vorgriff*) tím svým *vor-* naznačuje až příliš, že subjekt aktivně něco předjímá.²⁹ Spíše než předjímání vyjadřuje otevřenost stav **připravenosti**. To lépe vyjadřuje myšlenku, kterou se snaží říci: jestli *Vorgriff* stojí vůči horizontu, pak otevřenost se vztahuje k bytí. *Vorgriff* je strukturou vnímání, otevřenost má také něco z morálního postoje otevírání se.

29 V rámci Rahnerova konceptu poznávání se stále odehrává oscilace sebevlastnění (*Schwebe*) v oblasti důvěrně známého prostoru subjektu, zatímco otevřenost vůči bytí samému není důvěrně známý terén. *Vorgriff* vystihuje člověka ve vztahu k sobě.

Ve vztahu pojmů otevřenosti člověka a *Vorgriff* je třeba s ohledem na jejich trvalou blízkost reflektovat, v čem je koncept *Vorgriff* pomocí při výkladu pojmu otevřenosti a v čem naopak brání uchopit její jedinečnost.

Souhrnně lze říci, že pojem otevřenosti člověka jako apriorní struktury se v Rahnerově myšlení objevuje od počátku až do konce v podobě, která se jen mírně dotváří. Je třeba jej považovat za nedílnou součást jeho myšlení.³⁰ V HW otevřeností míní strukturu lidského subjektu, která je protějškem možného Božího zjevení. V průběhu let se vyjasňuje vztah otevřenosti vůči pojmu *Vorgriff*: *Vorgriff* se týká horizontu poznání, otevřenost používá, když mluví o realitě Božího zjevení. Člověk si v transcendentální zkušenosti uvědomuje sama sebe jako osobu otevřenou vůči absolutnímu bytí, ale také jako osobu závislou, která nemá sama sebe ani svůj život ve své moci.

Otevřenost člověka jako úkol

To je druhá rovina, která přijde ke slovu především v kapitolách věnovaných Božímu sebesdílení a křesťanskému životu – otevřenost jako úkol.³¹ Otevřenost je strukturou subjektu. Zároveň je třeba se vůči nekonečnému bytí trvale a opakovaně otevírat. Tento možná nečekaný obrat je pochopitelný v souvislostech Rahnerova myšlení. Často zdůrazňuje nesamozřejmost poznání Boha (např. GG str. 125n, 173n), prakticky všudypřítomný je důraz na hledání³² a tomuto tázání je třeba věnovat pozornost (např. GG str. 33n, 87), Boží sebesdílení je člověku úkolem (GG str. 135)

30 Za poznámku stojí tento detail: Překladaelé Rahnerova GG přeložili úvodní věty Rahnerova výkladu o předsažné struktuře lidského subjektu takto: „Člověk má navzdory konečnosti svého systému sebe sama neustále před sebou jako celek. Může všechno činit předmětem otázky; v předsahu všeho a otevřenosti ke všemu se může přinejmenším tázat na všechno, co lze jednotlivě vyjádřit. Tím, že člověk stanoví možnost pouze konečného horizontu tázání, je tato konečnost již překonána a člověk se prokazuje jako bytost nekonečného horizontu.“ (Str. 65, GG str. 42.) A mohlo by se jevit, že Rahner zde jádro svého přístupu k člověku vysvětluje pomocí svých pojmů *Vorgriff* i *Offenheit*. Německý text však žádné slovo *Offenheit*, *öffnen* neobsahuje. Domnívám se, že překladaelům se jednak původní obrat jevil těžko přeložitelný, a proto jej opsali, jednak považovali tento způsob opisu za korektní a „rahnerovský“. K analogické situaci dochází také v již citovaném odstavci GG ze strany 44-45, kde pro změnu překladaelé pomocí slov o „otevírání nekonečného horizontu bytí tímto bytím samotným“ a otevřeném bytí překládají Rahnerovo „Aufgehen des unendlichen Seinshorizontes“ a posléze „Aufgang“.

31 K. Rahner, ZkV, strany 176-198, 525, 532 a 536, ale také 70, 191 nebo 561.

32 Srov. již vstupní úvahu v HW, podle které se na bytí *musíme ptát*, viz výše str. 16.

a člověk je *může* přijmout³³. Nakonec je zde také širší kontext Rahnerovy existenciální filozofie, v které ne každý život je autentickým životem.³⁴

Zrod tohoto významu otevřenosti lze sledovat zpětně v Rahnerových esejích. Nejvýraznější je to v textu z roku 1952 *WÜRDE UND FREIHEIT DES MENSCHEN* na téma důstojnosti a svobody člověka. Zde programově říká, že důstojnost člověka je strukturou osoby i úkolem:

*Bytostná důstojnost člověka spočívá v tom, že ... se může a má otevřít [öffnen kann und öffnen soll] vůči bezprostřednímu osobnímu společenství s nekonečným Bohem v lásce v Ježíši Kristu, v které tento Bůh sdílí sám sebe.*³⁵

V následující větě parafrázuje, že důstojnost člověka je tedy „*Anlage und Aufgabe*“, vklad i úkol. Otevřenost pak zachycuje právě ten úkol – člověk se může a také má otevřít Boží lásce. Je příznačné, že tématem je právě důstojnost každé lidské osoby – koncept znovuobjevený západní civilizací v druhé polovině pohnutého 20. století.

Článek spojuje téma důstojnosti s otázkou svobody. Ta má obdobné rysy: vklad i úkol. Svoboda je Rahnerovi velmi drahá – bez svobody si Rahner člověka představit nedokáže. A také svoboda ve své podstatě předpokládá a vyžaduje otevřenost, která přesahuje to, pro co se člověk ve svobodě rozhoduje³⁶.

Když Rahner v *GRUNDKURS DES GLAUBENS* otevírá oblast etiky, pojem otevřenosti mu pomáhá vstoupit do mravní situace, kdy je člověk znovu a znovu v zodpovědnosti stavěn před otázkou, zda se chce otevřít vůči vnitřní otevřenosti bytí k Bohu³⁷. Z pojmu otevřenosti Rahner vyvozuje

33 K. Rahner, GG, 1976, str. 134n pojednává o podmínkách přijetí Božího sebesdílení člověkem. Rahnerův důraz leží na podmínce takového nadpřirozeného sebesdílení. Bez jejího splnění by člověk vůbec neměl možnost sebesdílení Boha přijmout. Rahnerovým cílem je ukázat, že člověk tuto možnost má. Z toho je jasné, že na straně člověka se nejedná o samozřejmost.

34 Srov. Heideggerův důraz na potřebu autentičnosti existence.

35 K. Rahner, *WÜRDE UND FREIHEIT DES MENSCHEN*, 1952, str. 250: „*Die wesenhafte Würde des Menschen besteht darin, daß ... auf die unmittelbare personal Gemeinschaft mit dem unendlichen Gott hin sich der diesen Gott selbst mitteilenden Liebe in Jesus Christus öffnen kann und öffnen soll.*“

36 K. Rahner, *WÜRDE UND FREIHEIT DES MENSCHEN*, 1952, str. 259.

37 K. Rahner, výslovně: „*ob er offen sein will für jene innerste Geöffnetheit des Daseins auf Gott hin*“, GG, 1976, str. 394, ZkV, 2002, str. 532.

zodpovědnost³⁸ a svobodu³⁹. Ve smrti se rozhodne, zda se člověk otevřel v čínech života budoucnosti Boží.⁴⁰

Lze tento důraz najít již v HW? Snad jedině v některých větách 5. kapitoly, kde Rahner mluví o tom, že člověk má aktivně vyhlížet možné zjevení. Náznaky HW jsou pak rozvinuty v eseji *WÜRDE UND FREIHEIT DES MENSCHEN* (1952) a dalších textech, bez kterých by nebylo možné tvrdit, že otevřenost má také povahu závazku, úkolu.

Před zkušeností transcendentality je možné **se uzavírat**, vyhýbat se jí. Rahner popisuje tři možné způsoby vyhýbání se⁴¹: 1. naivně, vzdálení sobě se vžíváme do vnějších věcí, 2. vzít na sebe kategoriální existenci, a pak otázku uzavřít s tím, že odpověď na ni nelze nalézt, 3. v zoufalství tuto otázku považujeme za nesmyslnou. Později v GG možnost člověka uzavřít se vykládá již specificky křesťansky jako přijetí nebo odmítnutí nabídky Božího sebesdílení.⁴²

Na této rovině pojmu otevřenosti je patrný velký rozdíl oproti předsahu, *Vorgriff*. Vyniká tu **morální charakter otevřenosti člověka**. Nikde nenalzáme, že by *Vorgriff* byl člověku úkolem, neboť je jeho bytostnou součástí jako poznávajícího subjektu.

Je vidět, že k pojmu otevřenosti patří také nebezpečí uzavírání se nebo vyhýbání se transcendentální zkušenosti. Nakolik je transcendentální zkušenost základním kamenem Rahnerova uvažování, natolik je tato zkušenost také nesamozřejmá a globálně snad i neobvyklá.⁴³ Kniha jako celek působí dojmem vřelého doporučení otevřít se transcendentální zkušenosti a Bohem nabídnutou milost přijmout.

38 K. Rahner, GG, 1976, str. 46.

39 Tamtéž, str. 388.

40 K. Rahner, *MARXISTISCHE UTOPIE UND CHRISTLICHE ZUKUNFT DES MENSCHEN*, 1965.

41 K. Rahner, GG, 1976, str. 43n.

42 Tamtéž, str. 134.

43 Je zajímavé, jak nepřesvědčivě působí v české kultuře 21. století Rahnerovo snění o tom, že snad většina lidí přijala nabídnutou milost Boží jako výsledek svobodného činu celého svého života. GG, str. 175. Lze se jen dohadovat, zda je to dáno jeho zkušeností v katolickém Rakousku.

Otevřenost bytí samého

Jak bylo naznačeno, v GRUNDKURS DES GLAUBENS Rahner mluví jednak o otevírání se bytí samého, ale také o tom, že toto absolutní bytí otevírá horizont člověka. Vzhledem k Rahnerově ontologii (GW) se zde otevírají dosti zajímavé otázky. Výslovné odpovědi na ně však u K. Rahnera nenajdeme, jelikož se snaží vše odvodit z transcendentální zkušenosti – její reflexe se týká lidského subjektu, nikoli Boha.

Nuancí otevřenosti bytí je skutečnost, že toto bytí otevírá i horizont člověka. To je patrné na str. 67 ZkV z toho, že *Vorgriff* jako pouhá otázka nevysvětluje sama sebe. Je nutné jej tedy chápat jako působení toho, vůči čemu je člověk otevřený, totiž bytí vůbec. Transcendentním pohybem lidského subjektu nedochází totiž k utváření nekonečného prostoru, nýbrž k otevírání nekonečného horizontu bytí tímto bytím samotným.⁴⁴

V GRUNDKURS DES GLAUBENS je rozeznatelný dynamický pohyb. Začíná se transcendentální zkušeností, která konstituuje člověka jako transcendentální osobu. Mezi klíčové danosti této osoby patří svoboda. Ve chvíli, kdy otevírající nejzazší horizont nazve K. Rahner svatým tajemstvím, přisuzuje mu tutéž svobodu a lásku. To je myslitelné pouze na pozadí otevřenosti bytí samého, které otevírá horizont člověka.

Náznamy otevřenosti bytí lze spatřovat již v HW, kde Rahner mluví o světlé povaze bytí (kap. 7). Také v eseji DIE EINHEIT VON GEIST UND MATERIE IM CHRISTLICHEN GLAUBENSVERSTÄNDNIS (1963) je možné tušit rozměr otevřenosti bytí, když o jednotě ducha a hmoty říká, že hmota je podobou Logu, který má podobu jinakosti, konečnosti: „*Hmota je tedy otevřenost a sebe-vyjevení osobního ducha v konečnosti, a proto se od svého počátku týká ducha, je okamžik ducha.*“⁴⁵ Vedle toho Rahner připomíná také negativně, že Bůh není přístupný odděleně od materie či ducha jako něco, co je nám již otevřené.⁴⁶

Také esej VOM GEHEIMNIS DES LEBENS (1965) o povaze biologického života mluví o otevřenosti ve vztahu k bytí mimo člověka. Opět K. Rahner otevírá otázky týkající se hmotného světa. Pojem otevřenosti je Rahnerovým

44 Ve výkladu o Božím zjevení rozlišuje přirozené a vlastní zjevení. O druhém platí, že „*spíše otevírá to, co je ještě pro člověka neznámé: vnitřní skutečnost Boží a jeho osobní svobodný vztah k duchovnímu tvorů.*“ ZkV, 2002, str. 244-245.

45 K. Rahner, DIE EINHEIT VON GEIST UND MATERIE IM CHRISTLICHEN GLAUBENSVERSTÄNDNIS, 1963, str. 206: „*Materie ist also die Eröffnetheit und das Sich-in-Erscheinung-Bringen des personalen Geistes in der Endlichkeit und darum von ihrem Ursprung her geistverwandt, Moment am Geist...*“

46 K. Rahner, DIE EINHEIT VON GEIST UND MATERIE IM CHRISTLICHEN GLAUBENSVERSTÄNDNIS, 1963, str. 187.

průvodcem od neživé hmoty přes živé organismy až k člověku: mrtvá hmota nezná otevřenost, pak ale narůstá v konečnou, nakonec v nekonečnou (tj. člověka) a své naplnění má v Božím sebedílení, kdy se Bůh sám stává základem života, který se mu otevírá:

Toto je svrchovaně svobodné, nezasloužené sebedílení, ale tak konečná plnost života, protože to, vůči čemu se život otevírá, se nyní stává také jeho nejvnitřnějším základem a nejniternějším vlastnictvím, protože svět života se stává životem života samého: vita aeterna.⁴⁷

V oddílech věnovaných Božímu sebedílení Rahner vyjasňuje vztah zkušenosti tohoto sebedílení a struktury subjektu, jinými slovy vztah ke zkušenosti, kdy absolutní bytí otevírá lidskou existenci. Důležitost této myšlenky podtrhuje skutečnost, že Rahner pro ni používá samostatné označení: milostí charakteristická transcendence (*gnadenhaften*), modalita či modifikace transcendence milostí (spolu s důrazem na nezaslouženost milosti, GG str. 135-138). Sebedílením Božím, otevřením lidského horizontu dochází k „modifikaci“ struktury lidského subjektu. Podle Rahnera se však pohybujeme na samých hranicích reflexe transcendentální zkušenosti, neboť obojí (strukturu subjektu a sebedílení Boží) od sebe nelze přesně rozeznat. Této nemožnosti věnuje zbytek výkladu v kapitole GNADENERFAHRUNG UND IHRE VERHÜLLTHEIT. Zřejmě je třeba jeho „*ein Mensch*“ na stranách GG 136-137 rozumět tak, že zde sděluje svou vlastní zkušenost s Bohem. Otevírání lidského horizontu je tedy dané zvenku (i když je možné je odmítat), stejně jako základ našeho bytí. A stává se tak místem tajemství⁴⁸.

Shrnutí otevřenosti bytí: Lze tedy uzavřít, že v jistém smyslu patří otevřenost už absolutnímu bytí. Tam však, kde Rahner mluví o povaze bytí samotného, vystupuje do popředí spíše jeho skrytost (tajemství) než jeho odhalenost či otevřenost. Podstatná souvislost otevřenosti bytí (Boha) a člověka přichází tam, kde Bůh sám otevírá lidskou zkušenost. Pouze naznačeny zůstávají myšlenky o společné povaze bytí člověka a bytí absolutního a tím také otázky po skrytosti člověka na základě skrytosti bytí, jehož je člověk existencí. Z uvedeného by bylo možné vyvodit ještě jeden

47 K. Rahner, VOM GEHEIMNIS DES LEBENS, 1965, str. 184: „Dies ist souverän freie, ungeschuldete Selbstmitteilung, aber so die letzte Erfüllung des Lebens, weil das, woraufhin sich das Leben öffnet, jetzt auch sein innerster Grund und sein innerlichster Besitz wird, weil die Welt des Lebens das Leben des Lebens selbst wird: vita aeterna.“

48 K. Rahner, GG, 1976, strany 74, 81-83, 174.

závěr, který však K. Rahner výslovně neříká: Otevřenost má tudíž dvojitý pramen: Předně je odvozena od předsažné struktury lidského subjektu. Otevřenost však je také odvozena od otevřenosti absolutního bytí, neboť člověk je duch.⁴⁹

Z předcházejícího výkladu lze připravit tabulku, která užití pojmu otevřenosti člověka v GG organizuje podle toho, kdo je subjektem otevřenosti.

| | | |
|--------------------|---------------|---|
| A) Člověku | je otevřenost | strukturou i úkolem. |
| B) Svaté tajemství | otevívá | horizont člověka a je samo otevřené. |

Dosavadní výsledky lze **shrnout** takto: Především je otevřenost apriorní strukturou člověka vůči absolutnímu a neomezenému bytí. Tento pojem otevřenosti provází celé Rahnerovo myšlení. Zde je třeba rozlišovat mezi *Vorgriff* a otevřeností: otevřenost se může stát úkolem, je však také mimo náš dosah jako dar, který může být dán. Nebezpečí uzavírání se člověka není podle Rahnera tak veliké. Bytostná otevřenost člověka se odvíjí jednak od předsažné struktury subjektu, ale také z milosti Boží, ve které Bůh sám otevívá člověka k přijetí jeho sebesdílení v poznání a lásce.

3. Filozofické pozadí pojmu

K. Rahner v užívání pojmu otevřenosti člověka navazuje na filozofii 20. století. Také jeho theologická antropologie má výrazné filozofické rysy – pohybuje se téměř výhradně na rovině formální a fundamentální theologie⁵⁰, navíc podle jeho vlastních slov ani neusiluje o vytvoření ucelené materiální

49 Tento závěr by vedl k pojmenování dalšího podstatného rozdílu mezi otevřeností člověka a předsahem. Ten totiž Rahner nikde neodvozuje od bytí samého.

50 Uvedené sousloví si zaslouží vysvětlující poznámku, kterou k němu připojuje W. C. Shepherd. Podivuje se nad tím, jak může Rahner křesťanskou filozofii náboženství ztotožňovat s křesťanskou antropologií a tu zase s fundamentálně-theologickou antropologií. Provizorně vysvětluje Rahnerovo „*formale und fundamentale Theologie*“ jako svébytné spojení fundamentální (tj. filozofické) theologie a dějinného výkladu zjevení. W. C. Shepherd, *MAN'S CONDITION*, 1969, str. 126.

theologické antropologie⁵¹. Nejzávažnější je otázka, jak filozofické pozadí, z kterého přijímají řeč o otevřenosti, formuje jeho theologické použití.

K Rahnerovu stylu patří, že příliš neodkazuje na své zdroje. Snaží se být především tvůrčím myslitelem. První dvě velká díla GW a HW výslovně odkazují především na Tomáše Akvinského. Většina jeho ostatních textů má podobu esejí.

V úvodní části své přednášky HW pokládá základ svého dokazování a postupuje přitom velmi podobně jako M. Heidegger v BYTÍ A ČAS, §2. To naznačuje vliv tohoto myslitele, se kterým se také setkal za studií. Podobnost je zejména v tom, jakou klade otázku, jak na ni odpovídá a že ji vůbec pokládá. Otázka je položena heideggerovsky: Co je *smyslem* bytí, které je? A otázka také ve svém kladení obsahuje rozvrh dalšího hledání. A výslovně na Heideggera navazuje (ač jej nezmiňuje), když trvá na rozlišování mezi bytím a existencí.

Je tu zároveň rozdíl. Rahner vychází z toho, že v subjektu se jedná o nedělitelnou a dynamickou jednotu bytí a sebepoznání. Na rozdíl od něho Heidegger chápe poznávání jako konkrétní formu pobytu, který se na bytí táže. U Rahnera kognitivní rozměr proniká hlouběji – subjekt je především subjektem poznávajícím. V této otázce Rahner upřednostnil myšlení Tomáše Akvinského.

Kdo četl Heideggera a otevře Rahnerova HW nebo některý z jeho esejů, brzy rozpozná míru Heideggerova vlivu na Rahnerovo vyjadřování a myšlení. V kontrastu s tím je skutečnost, že Rahner o Heideggerovi nemluví. Tím však není řečeno, že Heidegger je jediný, na koho Rahner v tomto ohledu navazuje, nebo že není samostatným myslitelem. Naopak tvůrčím způsobem vytvořil syntézu tomismu a existenciální filozofie. Sledování detailů Rahnerova navazování na Heideggera je však znesnadněno tím, že Rahner na něho neodkazuje. Že si tyto otázky zaslouží velkou pozornost je patrné z toho, jak se rozrůstá počet studií na vztah těchto dvou myslitelů.⁵² Známy je Rahnerův „nadopřirozený existenciál“, kterým obohacuje existenciální filozofii o ne-heideggerovský pojem.

Exkurz: Martin Heidegger (1889-1976)

S ohledem na myšlenkový svět K. Rahnera je třeba charakterizovat Heideggerovo rané myšlení v BYTÍ A ČAS (SEIN UND ZEIT, 1927). Tématem jeho přemýšlení je bytí, *Sein*. Odmítá však metafyziku a jeho výchozím bodem je konkrétní bytí, *jsoucno*, a to takové, kterému o jeho vlastní bytí jde – *pobyt*, *Dasein*. Ve slově *Dasein* je důležité to prostorové ukotvení *da*, česky: tu, zde.

51 K. Rahner, MAN (ANTHROPOLOGY) – III. THEOLOGICAL, 1975, str. 891b.

52 V katalogu disertací na WorldCat je jich uvedeno hned devět mezi lety 1971 a 1994, z nichž některé i vyšly knižně.

Tímto *pobytovým jsovcem* je člověk. A Heidegger velmi ostře odlišuje pobytové jsovcno od výskytového, věcí. Jeho filozofie je tedy filozofickou antropologií. Pobyť vždy již je ve své konkrétní existenci. To ilustruje následující citát, který je vzat z výkladu o subjektu svědomí: „*Pobyť přece existuje vždy fakticky. Pobyť není žádné zcela volné seberozvrhování, nýbrž jsa určen vržeností jako faktum jsovcna, kterým jest, pokaždé již byl a stále zůstává vydán existenci.*“⁵³ Daří se mu přitom najít přiměřeně významné místo silným lidským emocím úzkosti, tísně, starosti, nálady (naladěnosti) nebo to, že si nikdo z nás nemůže vybrat, zda se chtěl narodit. Vše podstatné na pobytu nazývá „*způsob (modus, charakteristika) bytí pobytu*“. Těchto charakteristik je předem neurčené množství.

M. Heidegger provádí existenciální analytiku pobytu. Existenciální, neboť výchozím bodem je existence, pobytu, neboť pobyť je tím jsovcem, kterému o jeho vlastní bytí jde. Jeho metodou je fenomenologie: Tématem fenomenologického ukazování je to, „*co se zprvu a většinou právě neukazuje, co je oproti tomu, co se zprvu a většinou ukazuje, skryté, co je však zároveň něčím, co k tomu, co se zprvu a většinou ukazuje, bytostně patří, a to tak, že tvoří jeho smysl a základ.*“⁵⁴ M. Heidegger začíná výslovně od toho, co je „*zprvu a většinou*“, tím se zaměřuje na tzv. původní fenomény existence. Analyzuje bytí člověka v jeho „*každodennosti*“: Jeho předmětem není člověk ve svých výšinách a světlých okamžicích (nebo výjimečných jednotlivcích), jde mu o ten převládající, nejobvyklejší a většinový modus lidské existence. Ve svých úvahách se nebrání paradoxním výpovědím ani tvrzením, které svým obsahem člověku nelichotí. Celkový obraz o člověku je realistický, a přesto nadějný. Argumentace samotná postupuje jednak trefnými a dobře balancovanými formulacemi, které jsou očividné a odpovídají běžné zkušenosti člověka, jednak vyvozováním závěrů ze základních vztahů ve větě: podmět odpovídá přísudku a naopak, otázka již sama ukazuje jak a odkud by mohla být zodpovězena. Výraznou inspirací je mu jazyk, jmenovitě řecký a německý.

Heideggerova analýza pobytu se točí kolem paradoxu, který se snaží pečlivě pojmenovat: To, co se jeví jako očividné a jasné, zakrývá to, co je skutečně podstatné – člověk ve své každodennosti není autentickým pobytem, nýbrž neautentickým „*ono se*“. Podmětem existence tedy není *Dasein*, nýbrž *Man*. Pro účely tohoto popisu dokonce vyvíjí vlastní terminologii. Jeho metodě odpovídá, že pomoci si může pobyť sám, neboť jestli v charakteristikách pobytu je upadání a neautentičnost, musí tam být přítomna původně také možnost autentičnosti: „*je třeba prozkoumat, zda vůbec a jakým způsobem pobyť ze svého nejvlastnějšího ‚moci být‘ dosvědčuje možnou autentičnost své existence, a to tak, že nejen naznačí, že je existenciálně možná, nýbrž prokáže, že ji sám vyžaduje.*“⁵⁵ Říci však, že pobyť může zachránit sám sebe, u Heideggera neznamená, že každý jednotlivý člověk má spasení dostupné

53 M. Heidegger, *BYTÍ A ČAS*, 1996, str. 276. Formou definice: „*Bytnost' pobytu spočívá v jeho existenci.*“ Str. 42, kurzíva původní.

54 Tamtéž, str. 35.

55 Tamtéž, str. 267.

sám v sobě. V některých ohledech totiž Heidegger naznačuje širší rámec: Vřiveností je člověku (pobytu) existence dána jako úkol jaksi z venčí. A svoji roli sehrává také druhý člověk, spolupobyt.

Již v SEIN UND ZEIT používá Heidegger slova *otevřenost* a *odemčenost*. Také ve svém druhém období po 2. světové válce mluví o otevřenosti vůči bytí, zejména v kontrastu vůči „vůli k moci“, která je jedním ze způsobů, jak na původní otevřenost zapomenout: „Výrazy ‚odemčen‘ a ‚odemčenost‘ budeme nadále používat terminologicky ve významu ‚otevřen‘ – ‚otevřenost‘. ‚Být odemčen‘ neznamená tedy nikdy něco takového jako ‚být získán zprostředkovaně, pomocí nějakého klíče, pomocí úsudku‘.“⁵⁶

U M. Heideggera slova *otevřenost*, *odemčenost* podobně jako slova *způsob*, *modus*, *charakteristika pobytu* patří mezi ty výrazy, které ve svém myšlení zvláště nedefinuje, nýbrž je používá k tomu, aby svébytné pojmy svého myšlení srozumitelně vyložil. A podobně také K. Rahner používá celou skupinu slov (mezi nimi i *otevřenost člověka*), aby vyložil své svébytné porozumění člověku a Bohu. M. Heidegger používá také výraz *existenciální modifikace* (*eine existenzielle Modifikation*) např. pro zásadní proměnu neautentického a neosobního ‚ono se‘ v autentické ‚bytí sebou‘.⁵⁷ Také u něho nalezneme vypracovávání horizontu.⁵⁸ Heideggerovo myšlení ovlivnilo celou řadu myslitelů 20. století.⁵⁹

V rozboru Rahnerova pojmu otevřenosti se ukázalo, že je tu spřízněnost otevřenosti člověka a otevírajícího absolutního bytí. Obdobnou analogii vidí M. Beistegui v Heideggerově myšlení. Člověk vlastně nemá specificky své vlastní bytí, nýbrž se podílí na bytí vůbec:

To je důvod, proč je tento přímočaře antropologický výklad Heideggera nemožný: Heideggerova základní intuice, podle které to, co zakládá lidství samotné, jeho podstata, chcete-li, není samo o sobě lidské. Přesto tím nesměruje otázku po lidském podstatě ani k nižším bytostem (animalitas) ani k vyšším (divinitas). Neboť podstata člověka je vskutku podstatou člověka, která člověku tím nejbližším způsobem patří, ale takovým způsobem, že člověk je od samého počátku díky ní něčím víc než jen člověkem.⁶⁰

56 M. Heidegger, BYTÍ A ČAS, 1996, str. 75. Více o odemčenosti a otevřenosti zejm. v § 44.

57 Tamtéž, str. 267.

58 Tamtéž, § 45.

59 S ohledem na pojem otevřenosti člověka stojí za zmínku zvláště **Emmanuel Lévinas** (1906-95), který mluví o otevřenosti člověka vůči „druhému“, otevřenosti v čase i otevřenosti vůči životu jako základu lidského subjektu. Jeho myšlení vyrůstalo v ostré polemice vůči Heideggerovi. Tím se od Rahnera zásadně liší. Sledovat otevřenost člověka u Lévinase proto není součástí této práce. Bergo Bettina. Emmanuel Levinas In THE STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, 2011.

60 M. Beistegui, THINKING WITH HEIDEGGER DISPLACEMENTS. STUDIES IN CONTINENTAL THOUGHT, 2003, str. 13.

4. Ohlasy a kritika

Není snad třeba příliš zdůrazňovat, že myslitel Rahnerova rozsahu a vlivu získal veliké množství ohlasů, souhlasných i výrazně nesouhlasných, a to v celém průběhu života. Vzpomeňme jen jeho odmítnutou disertaci GW. K tomu přispívá také skutečnost, že za jeho života a ne mimo jeho osobu se odehrával velký mezník vývoje katolické církve, druhý vatikánský koncil. Bylo by přínosné předložený výklad pojmu otevřenosti člověka vztáhnout k důležitým dokumentům, např. GAUDIUM ET SPES. Rahnerovu bibliografii a další věcné bádání pořídil freiburský theolog zaměřující se na otázky filozofie, spirituality a dogmatických prolegomen Albert Raffelt (*1944). V roce 1976 napsal svou první monografii uvádějící do Rahnerova myšlení jeho žák a papežský poradce pro dialog s ateismem Herbert Vorgrimler (*1929). S Rahnerovým odkazem soustavně pracoval také severoamerický jezuita Leo O'Donovan (*1934), který získal doktorát v Münsteru pod vedením Karla Rahnera. Roku 1992 napsal další monografii o Rahnerovi překladatel GW nebo GG do angličtiny William V. Dych.⁶¹

Severoamerický theolog z Northamptonu **William C. Shepherd** mluví o tom, že v Rahnerově antropologii je možné vysledovat tři úseky vývoje, které se radikálně liší úhlem pohledu⁶²: metafyzika poznání (GW); theologické obsahy plynoucí z předpokladů metafyziky poznání (HW); a formální fundamentální theologie. Poslední jmenovaný přístup spočívá v kladení theologicky motivovaných otázek, odpovědi však formuluje s použitím rozumových metod. Jednotlivé přístupy je však třeba chápat ne jako odlišné uchopení antropologie, ale jako narůstající celek.⁶³ W. C. Shepherd mimo jiné odpovídá na otázku, jaké zjevení zřejmě Rahner myslí, když říká „das Wort“. Shepherd má za to, že se tím myslí zvláštní zjevení, které J. B. Metz ve svých poznámkách nazývá *kategorial*.⁶⁴

61 Mezi hlavní kritiky lze zařadit: Johann-Baptist Metz, George Lindbeck a Hans Urs von Balthasar. Podle G. T. Kurian and J. D. Smith. THE ENCYCLOPEDIA OF CHRISTIAN LITERATURE., 2010 heslo: Karl Rahner, str. 534

62 W. C. Shepherd, MAN'S CONDITION, 1969, od str. 122

63 W. C. Shepherd svoji knihu o Rahnerově theologii píše několik let před vydáním GG, které však integrálně navazuje na v tu dobu již vydané texty. V případě třetího úseku se Shepherd odvolává na SACRAMENTUM MUNDI a KLEINE THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH. Jeho počátky jsou zřejmě již v HW, byť Rahnerem nereflektované. Shepherdova kritika tudíž platí přiměřenou měrou i o GG.

Dalším autorem, který Rahnerovu theologii studoval před vydáním GG byl Klaus Fischer (*1941) katolický kazatel, člen *Oratorium des Heiligen Philipp Neri* v Heidelbergu.

64 W. C. Shepherd, MAN'S CONDITION, 1969, str. 130.

Severoamerická feministická theoložka a členka institutu BLESSED VIRGIN MARY **Anne E. Carrová** (1934-2008) obhájila disertaci o Karlu Rahnerovi na Chicago Divinity School. Pojmenovává pět hlavních dimenzí lidské zkušenosti u Rahnera: subjektivita lidské osoby, horizont poznání (zejm. koncept *Vorgriff*), svoboda se zodpovědností, spasení v dějinách, závislost. Ačkoli se A. E. Carrová nesoustředí na pojem otevřenosti, nýbrž se snaží uchopit Rahnerovu antropologii jako celek, poznamenává nekompromisně: „*Především, není to zjednodušeně koncept transcendence, o kterém se můžeme pokusit přemýšlet jako o téma studia. Je to spíše otevřenost vůči bytí, která je vždy přítomná a kterou vždy jsme.*“⁶⁵

A. E. Carrová zdůrazňuje, že Rahner člověkem myslí nikoli jeho jednotlivou část nebo rovinu (např. biologickou), ale člověka v jeho celistvosti, člověka, který se táže. Proti tomu je třeba namítnout, že zaměřením se na člověka jako tazající bytost – a to Carrová potvrzuje, se Rahner soustředí jen na určitou stránku člověka. Reflektuje „původní lidskou zkušenost“ poznávajícího subjektu. Když A. E. Carrová rozebírá Rahnerovo pojetí svobody a zodpovědnosti, postupuje (možná bezděky) velmi podobným způsobem jako sám Rahner: v nadpisu uvádí obě stránky věci „svoboda a zodpovědnost“, ale následující čtyři strany se týkají svobody (str. 22-26). V GG provádí Rahner podobnou mystifikaci – opakovaně zodpovědnost zmiňuje, ale řádně ji nevyloží, neboť centrem jeho zájmu není zodpovědnost, nýbrž svoboda.

Zřejmě nejkritičtější studii Rahnerova myšlení v perspektivě otevřenosti člověka napsal člen doktrinální skupiny Kongregace pro učení a víru (od roku 2005) a přednášející na Gregoriánské univerzitě v Římě **Patrick Burke** (*1964)⁶⁶. Chválí, jak se Rahnerovi daří udržet klasické distinkce a theologické pojmy (hmota-duch, přirozenost-milost), na druhé straně je podle něho Rahnerův systém příliš jednoduchý. Za slabinu považuje Rahnerovu epistemologii. Analyzuje Rahnerův pojem *Vorgriff* i pohyb (*Schwebe*) mezi poznáním a bytím, který vytyčuje dynamiku Rahnerova myšlení. Pojem otevřenosti v kontextu Rahnerova myšlení vystihuje těmito slovy:

Duchovní přirozenost je ve své podstatě neomezenou dynamikou, otevřeností pro nadpřirozené, aniž by si tím bezpodmínečně vynucovala plnost nadpřirozeného. Tato otevřenost není pouhou nepřítomností překážek. Je to vnitřní ustavení, pouze s tou

65 CAIT A. E. STARTING WITH THE HUMAN. 1981, str. 22.

66 Osobní a životní data podle internetového zdroje: <http://www.maynoothcollege.ie/centres/PopeJohnPaulIITheologicalSociety.shtml> a další související stránky. Zhlédnuto 4. března 2013.

podmínkou, že není nepodmínečné. A je tedy definována jako potentia oboedientialis vůči Božímu sebesdílení.⁶⁷

5. Pojem otevřenosti v souvislostech jeho theologické antropologie

Antropologie a tzv. antropologický obrat hraje v Rahnerově myšlení důležitou roli. Hans Schwarz kontrastuje tento Rahnerův důraz s jezuitskou školou v Innsbrucku v prvních desetiletích 20. století. K. Rahnerovi nešlo o stejný nový důraz v theologii na svěží zvěstování (kérygmatická škola), nýbrž o celkově novou theologii založenou na antropologii.⁶⁸

S ohledem na Boží sebesdílení sama sebe člověku v dějinách, člověk musí být ustrojen tak, aby je mohl uslyšet. K. Rahner rozvíjí podmínky, které musí podstata člověka splňovat, aby se tak člověk mohl stát *posluchačem slova*. A Rahnerova argumentace postupuje od kognitivních schopností člověka, které jsou od počátku otevřeny pro nadpřirozené.

Takový je hlavní i počáteční motiv pro užívání pojmu otevřenosti člověka. Během času při řešení dalších theologických a církevních otázek se dostal pojem otevřenosti do nových kontextů. Rahnerova materiální theologická antropologie má přes svou dílčí povahu široký záběr: pojetí žádostivosti, vztah milosti a přirozenosti, zodpovědnost a svoboda člověka vůči Bohu, lidem i světu, eschatologické důsledky lidského rozhodnutí, etický rozměr.

V eseji ÜBER DAS VERHÄLTNIS VON NATUR UND GNADE (1950) výslovně poprvé od HW testuje Rahner pojem otevřenosti. Ve srovnání s HW, kde se jednalo o metafyzickou povahu bytí, váže se nyní otevřenost na přirozenost člověka. Teoretický, metafyzický pojem zasazuje do kontextu právě probíhajících debat o povaze vztahu mezi milostí a přirozeností. Pojem otevřenosti člověka mu umožňuje vyjádřit paradoxní skutečnost – milost nemůže být člověku cizí, a přece musí zůstat darem, na který není nárok a který je v tomto smyslu nadpřirozený.

V rámci GRUNDKURS DES GLAUBENS hraje otevřenost člověka jen dílčí roli. Hlavní důraz leží na tom, že vše odvozuje od **transcendentální zkušenosti** a její reflexe: bytostná svoboda subjektu (vč. možnosti Boha odmítnout), otevřenost vůči Božímu sebesdílení, nezaslouženost tohoto sebesdílení (které však není vnějškové), hřích jako trvalý existenciál člověka (na pozadí

67 P. Burke, REINTERPRETING RAHNER, 2002, str. 58.

68 H. Schwarz, THEOLOGY IN A GLOBAL CONTEXT, 2005, str. 433.

Antropologický obrat znamená podle S. Duffy v souvislosti s K. Rahnerem to, že antropologie je vytyčena jako theologické východisko. S. Duffy, THE DYNAMICS OF GRACE, 1993, str. 262.

svobody), transcendentální zkušenost jako zkušenost bytostné závislosti (stvořenost).⁶⁹

V dosavadním výkladu otevřenosti by mohl zanikat důležitý aspekt Rahnerovy theologické antropologie, který jde poněkud odlišným směrem. Člověk nemá sebe ani další životní okolnosti pod kontrolou. Naopak se v základní existenciální zkušenosti poznává jako disponovaná osoba. **Disponovatelnost** A. E. Carrová překládá jako závislost, člověk transcenduje sám sebe, avšak zůstává sám sobě tajemstvím. Takto do lidské sebezkušenosti vstupuje otázka Boha.⁷⁰ Základ lidského bytí stojí mimo něho, když jeho horizont je otevírán svatým tajemstvím.

V roce 1950 hledá Rahner ve vzedmuté diskuzi nad de Lubacovým dílem *SURNATUREL* (1946) střední cestu pomocí pojmu **nadpřirozený existenciál**. Tento pojem již nepřestane používat a zaujme důležité místo v jeho myšlení. V Heideggerově terminologii existenciál je charakteristikou pobytu (*Dasein*) a neuvádí jejich konečný výčet. Rahner tím říká, že pobyt je v trvalém vztahu k Božímu bytí a jeho sebesdílení člověku: nadpřirozený existenciál poznáváme jako povolání k blízkosti Bohu.⁷¹ Pojem nadpřirozeného existenciálu zahrnuje dva prvky: prvním je nadpřirozenost milosti, tím druhým je skutečnost, existenciál vždy patří k lidské existenci.⁷²

Jedni mají za to, že takový existenciál narušuje nezaslouženost milost nebo by alespoň toto podezření mohlo na Rahnera padnout (W. Dych). Jiní poukazují na spornost lidské svobody za podmínky nadpřirozeného existenciálu (P. Burke). Další poukazují v této otázce na rozdíly mezi „raným“ Rahnerem (tj. 1950) a jeho pozdějšími spisy, přesto vidí v Rahnerově pojmu jednotu a kontinuitu (D. Coffey).

69 Rahnerovy transcendentální reflexe coby theologické metody si všímá např. T. Sheehan, *RAHNER'S TRANSCENDENTAL PROJECT*, 2005, str. 31. H. Schwarz přirovnává Rahnerovu metodu transcendentální reflexe k Tillichově metodě korelace. *THEOLOGY IN A GLOBAL CONTEXT*, 2005, str. 433. R. Gibellini říká, že Rahner navrhuje pracovat na dvou úrovních – úrovni kategoriální objektivit a úrovni transcendentální subjektivit. *TEOLOGICKÉ SMĚRY 20. STOLETÍ*, 2011, str. 239.

70 A. E. Carr, *STARTING WITH THE HUMAN*, 1981, str. 28.

71 Člověk povznesený milostí „poznává své povolání k přivolující a jeho zavazující blízkosti vůči milostiplně se otevírající intimitě Boha jako nadpřirozeného existenciálu lidské bytosti.“ K. Rahner, *KLEINES THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH*, 1961, str. 56.

72 R. Gibellini, *TEOLOGICKÉ SMĚRY 20. STOLETÍ*, 2011, str. 241.

V esejích i knihách Rahner zdůrazňuje **jednotu lidského subjektu**. Je to jednota tělesnosti a duchovnosti bez ztotožnění těchto aspektů.⁷³ Velmi zajímavé otázky k tomu vznáší A. E. Carrová (str. 29): Dokazuje Rahner tuto jednotu z původní existenciální zkušenosti nebo ji předpokládá jako zjevnou samu o sobě? Nakolik je jednota lidské osoby důležitá pro Rahnerův výklad předsažné struktury lidského subjektu? Zakoušíme vlastní jednotu do té míry, že tato zkušenost je základem poznání pozitivní nekonečnosti bytí? Sama si na tyto otázky neodpovídá (jsou to otázky k dalšímu studiu). W. Dych zařazuje jednotu hmoty a ducha do kontextu Rahnerovy christologie: principiální jednota hmoty a ducha se v dějinách vyvíjí od hmoty k duchu.

Rosino Gibellini zasazuje život a dílo K. Rahnera do proudu obnovy katolické **theologie ve 20. století**.⁷⁴ Hladina zčeřená sporem o modernismus (A. Louisy, encyklika *Pascendi dominici gregis*, 1907), postupný zrod *Nouvelle théologie* v zápase o reformu theologie na škole *Le Saulchoir* a její nejohavnější střety v letech 1946-1950, důrazná reakce papeže Pia XII. v encyklice *Humani generis* (1950), to vše je pozadím pro dva důležité církevně-theologické vlivy, pod kterými se formovalo myšlení K. Rahnera, aniž by se s tím či oním plně ztotožnil: kerygmatická škola innsbrucké katolické teologické fakulty (vč. staršího bratra H. Rahnera) a výrazná osobnost Romano Guardiniho, jehož nástupcem se K. Rahner stal na katedře filozofie náboženství a katolického světového názoru v Mnichově. Také K. Rahner usiluje o obnovu theologie. Je pro něho důležité, aby theologové reflektovali současného člověka a jeho situaci posluchače Slova. Kladně navazuje na scholastiku, která „brousí nože“ theologického pojmosloví. Usiluje však tyto nože skutečně použít „při krájení“ reflexe současného světa a člověka. Vnesl do katolické theologie antropologický obrat.

Přínos Rahnerova uchopení otázky člověka je nakonec dvojitý. Jednak v samotné theologické antropologii – ve formálním a principiálním zakotvení i v jejích materiálních obsazích (zde je Rahner zdrženlivý), jednak v antropologickém přístupu k celku theologického tázání, tedy ve fundamentální theologické antropologii: „*Originalita Rahnerova myšlení tedy nespočívá pouze ve vypracování transcendentální filozofie, nýbrž v zavedení transcendentálně-antropologické metody do theologie.*“⁷⁵

73 Důraz na tělesnost především K. Rahner, *THEOLOGISCHES ZUM MONOGENISMUS*, 1954, také obecně GW.

74 Tento odstavec zpracován podle R. Gibellini, *TEOLOGICKÉ SMĚRY 20. STOLETÍ*, 2011, str. 157-264.

75 R. Gibellini, *TEOLOGICKÉ SMĚRY 20. STOLETÍ*, 2011, str. 238.

Wolfhart Pannenberg

Tento mladší Rahnerův současník (narozen roku 1928) z luterského tábora vyniká svým pojetím zjevení jako dějin a také soustavným zájmem o rozhovor s dalšími humanitními i přírodovědnými obory.

První zmíněný důraz má dalekosáhlé důsledky ve vztahování pojmu *imago Dei* na vyústění údělu lidstva ve společenství s Bohem – Pannenberg se tedy obrací nikoli nazpět k tzv. původnímu stavu spravedlnosti (*iustitia originalis*), nýbrž k vyústění celého dějinného vývoje.

Druhý důraz se projevuje v aktivní práci s poznatky jiných oborů. K tomu je právě antropologie nejlepší příležitostí a Pannenberg tuto možnost bohatě využívá.

1. Přehled Pannenbergových děl obsahujících pojem otevřenosti

Antropologické otázky hrály u W. Pannenberga významnou roli od samého počátku jeho veřejného působení. Po čtyřech letech úspěšného začátku profesorské dráhy ve Wuppertalu (a čerstvě v Mohuči), v době, kdy již má za sebou podíl na programové publikaci tzv. heidelberského kroužku OFFENBARUNG ALS GESCHICHTE (1961), vyjde jeho první samostatná monografie **WAS IST DER MENSCH?** (1962). Příznačně tato kniha vyrostla jednak z univerzitních přednášek, jednak z rozhlasových relací.

WAS IST DER MENSCH? (dále jen WM) je vstupem do rozhovoru se současností i s theologickou tradicí. Pannenberg dává najevo, že základní otázky, na které odpovídá, jsou mu položeny soudobým stavem lidského poznání. Na ně se snaží v návaznosti na filozofickou antropologii odpovědět z pozice protestantského theologa. WM lze nazvat **pokusem o ucelenou interpretaci** na základě pojmu otevřenosti člověka: pokusem proto, že záměr se nepovedlo zcela naplnit (kap. 8-10 na pojem otevřenosti nenavazují vůbec, nebo ji toliko nevýznamně zmiňují), o ucelenou interpretaci proto, že po větší část knihy základní uchopení tématu vyrůstá z pojmu otevřenosti člověka, jakoby se snažil do něho koncentrovat všechny podstatné odpovědi. Pojem vysvětluje ve shrnujícím odstavci úvodní kapitoly:

Otevřenost člověka se týká také Boha. Kde o tom neparuje výslovně jasno, zůstává slovo „Weltoffenheit“ nejasné, jako by se člověk zaměřil na svět, zatímco on se zabývá tím, že musí pátrat po všem, co přesahuje to, co našel jakožto svůj svět. Tato zvláštnost lidské existence, její nekonečnou odkázanost, je pochopitelná jen

*jako otázka po Bohu. Neomezená otevřenost vůči světu vyplývá především z lidského určení [Bestimmung] ven za svět.*⁷⁶

Vystřídá řadu témat příznačných pro celou svou antropologii: představivost, kultura, jazyk, časovost, naděje, jednotlivec ve společnosti a ovšem také dějiny. To dobře umožňuje sledovat pojem z různých úhlů pohledu: jedinečnost člověka na základě jeho otevřenosti vůči světu, otevřenost člověka jako strukturální charakteristika, která člověka uschopňuje k specifickému vnímání reality, zároveň ho zavazuje k etickému rozhodnutí ve vztahu k tomuto světu, dalším klíčovým rysem je bytostný konflikt mezi otevřeností a tendencí k uzavřenosti.

Exkurz: Dvě roviny pojmu otevřenosti člověka ve **WAS IST DER MENSCH?**

Následující charakteristiky jsou pomocí římských čísel řazeny podle kapitol, v kterých se objevují. Čtenář tak může vnímat závan vějíře Pannenbergových myšlenek.

A) člověk jako **otevřená osoba**: I. Jsme hnáni stále dál, ani příroda, ale ani naše vlastní výtvořiny nás neuspokojují. II. Naše mysl není omezena přítomným stavem věcí, inspirace, tvořivost a představivost to vše přesahují. Jazyk rozvádí jako příklad, jak člověk uchopuje a přetváří svůj svět. Kontrastuje otevřenost člověka a hmotné statky: otevřenost neumožňuje spokojit se s hmotnou kulturou, ale vede nutně k rozvinutí duchovní kultury. III. S otevřeností souvisí také závislost na všem. IV. Člověk nenalézá své poslání ve světě, dokonce ani v rámci pozemského života. Je schopen vnímat budoucnost jakožto budoucnost, totéž s minulostí. V. Poslání člověka není jasné, musí vykročit směrem k otevřenému prostoru, tj. k Bohu. Srovnává situaci člověka s živočichy a rostlinami. Lidská otevřenost sahá za smrt. VI. Člověk je schopen vnímat široce pojatou přítomnost. Přisuzuje věcem jejich vlastní prostor a čas; čas a zvláště věčnost přesahuje lidskou dostřednost. Otevřenost člověka pomáhá lidské potřebě objektivizovat smyslové vnímání. VII. Ve své otevřenosti směřuje člověk k jednotě sebe a skutečnosti, k obecnství s Bohem. IX. Poslání člověka je v dosažení plnosti jeho existence. A ta je nerozlučně spjata se vztahy k druhým lidem. XI. Celé okolí – a Bůh jeho prostřednictvím – utvářejí postupně obsah lidského údělu (jednotlivce), konečná podoba jednotlivce není předem dána.

B) **konflikt vyrůstající z lidské otevřenosti**: II. Představivost je vzhledem ke své povaze a důležitosti obzvláště ovlivněna naší zvráceností ke zlu. III. Otevřenost lidské přirozenosti vyžaduje otevřený vztah ke „světu“, který je naší součástí; sobectví usiluje o kontrolu všeho a všech namísto důvěry

76 W. Pannenberg, WM, 1962, str. 12-13: „Die Welfoffenheit des Menschen setzt eine Gottbezogenheit voraus. Wo darüber keine ausdrückliche Klarheit herrscht, bleibt das Wort „Welfoffenheit“ undeutlich, als ob der Mensch auf die Welt angelegt sei, während es sich doch darum handelt, daß er über alles, was er als seine Welt vorfindet, hinausfragen muß. Diese Eigenart des menschlichen Daseins, seine unendliche Angewiesenheit, ist nur als Frage nach Gott verständlich. Die unbegrenzte Offenheit für die Welt ergibt sich erst aus der Bestimmung des Menschen über die Welt hinaus.“

a respektu. I tam, kde je kontrola namísto, děje se ve jménu sobectví místo ve jménu důvěry. V. Na jevech jako zapomnětlivost (dočasná), dostřednost, sobectví ukazuje, že u člověka propuká naplno konflikt mezi otevřeností a uzavřeností, hřích je tak jaksi vrozenou součástí člověka. Opakovaně identifikuje konkrétní podobu hřichu při deformaci naší otevřenosti. VI. Napětí mezi otevřeností a uzavřeností odpovídá napětí mezi věčností a časností. Čas a zvláště věčnost přesahuje lidskou dostřednost. Když lidské sobectví narazí na věčnost, říkáme tomu soud.

Své **prameny** pro výklad pojmu otevřenosti uvádí hned v první poznámce: M. Scheler (1928), A. Portmann (1956), A. Gehlen (1940), H. Plessner (1928 a 1950). Na tyto autory bude i nadále odkazovat a vyrovnávat se s jejich myšlením. U Pannenberg má slovo „otevřenost“ podobu německého slova *Weltoffenheit*, což je dáno právě jeho navázáním na dílo M. Schelera.

Exkurz: Max Scheler (1874-1928)

Je považován za zakladatele filozofické antropologie, známé jsou jeho fenomenologické studie o empatii nebo lásce. V úvodu své programové knihy *MÍSTO ČLOVĚKA V KOSMU (DIE STELLUNG DES MENSCHEN IM KOSMOS, 1928)* konstatuje, že je k dispozici theologické pojetí člověka (např. Adam a Eva), filozofické pojetí (např. logos) a pojetí člověka formulované současnými vědci. Nedostatek však Scheler vidí v tom, že není k dispozici jednotné pojetí člověka. Sám si dává za cíl formulovat přirozenost člověka ve vztahu k rostlinám a zvířatům a také metafyzické postavení člověka ve světě. Kniha vyvolala velký ohlas a očekávání, které však přetřela Schelerova smrt nedlouho po sepsání díla. V rozlišení *Umwelt* a *Welt* navazuje na biologa Uexküllu. *Welt*, svět v jeho myšlení označuje specificky uchopené prostředí lidského života. Lidský život se neodehrává tak jako život zvířat vázaný na prostředí, nýbrž člověk uchopuje aktivně své prostředí stále nově, překračuje každé teritorium, neboť jeho otevřenost přesahuje jeho okolí. Není to tedy otevřenost „vůči světu“ na způsob vztahu k okolnímu prostředí (*Umwelt*), nýbrž především otevřenost kreativně „vytvářející svět“ – *Welt* lidské kultury, jazyka, významu. Otevřenost člověka je projevem ducha – a duch je hlavním Schelerovým pojmem. Podstatou Schelerova ducha je svoboda od prostředí a vůči světu. Hlavním důvodem existence takového ducha je řád hodnot přítomných ve světě, který je nezávislý na lidském vědomí, a je tudíž třeba jeho existenci připsat samotnému základu bytí. Duch je čiré konání, ale nemá energii sám v sobě, využívá sil nižších forem života.⁷⁷

Pojem *Weltoffenheit* tedy Pannenberg přebírá z filozofické antropologie: „*Moderní antropologie, která spatřuje příznačnou odlišnost člověka od zvířete v jeho 'otevřenosti' (Weltoffenheit), popisuje na druhou stranu člověka právě tak jak zvíře jako jednotnou tělesnou bytost, která není složena ze dvou zcela*

⁷⁷ Výklad ducha zejména M. Scheler, *DIE STELLUNG DES MENSCHEN IM KOSMOS*, 1928, str. 48 a 66. Zde se od něho Pannenberg odlišuje, neboť jemu je základem otevřenost, nikoli duch. Později v ATP také používá pojem „duch“, ten je však v těsném vztahu k Duchu sv.

odlišných látek.“⁷⁸ K pojmu dodává tři stěžejní theologická vysvětlení⁷⁹: (1) Otevřenost člověka předpokládá Boha, vůči kterému je člověk otevřen. Bez toho je pojem nejasný a může dojít k nedorozumění, jako by člověk byl otevřený vůči světu, zatímco jeho otevřenost právě všechen svět přesahuje. Otevřenost se rodí z údělu, který tento svět přesahuje: „*Neomezená otevřenost vůči světu (Offenheit für die Welt) se předně odvíjí z určení člověka přesahujícího tento svět.*“ Pannenberg zde rozehrává dialektiku otevřenosti zaměřené výslovně na Boha a otevřenosti, která nemá konkrétní zacílení, neboť je přesahem každého horizontu. (2) Je nedostatečné chápat otevřenost jako základ kultury. Každý kulturní projev (nakolik je nedílnou součástí lidského života) je součástí tohoto světa a je výrazem lidského hledání, které tento svět přesahuje. (3) Závislosti zvířat na jejich prostředí neodpovídá lidský vztah ke světu, ale závislost na Bohu: „*Co je zvířeti prostředí, tot' člověku Bůh: cíl, v kterém každá jeho snaha může dojít uspokojení a kde by jeho určení mohlo být naplněno.*“

O dva roky později vychází jeho nástin christologie GRUNDZÜGE DER CHRISTOLOGIE. Vzhledem k jeho přístupu ji lze interpretovat také jako krok směrem k hlubšímu pochopení antropologie. W. Pannenberg používá typologii christologie „shora“ a „zdola“. Sám postupuje podle druhého přístupu a začíná tak Ježíšovými lidstvím a jeho lidským osudem, v kterém vidí známky jeho božství.⁸⁰ Ježíš je mu Člověkem (druhým Adamem) a Bohem. Na jeho životě a skutcích zdůrazňuje otevřenost vůči budoucnosti, Ježíšovu identitu v odlišení se od Otce a specifické pojetí lásky, které při jiné příležitosti vztahuje k antropologii.⁸¹ V christologické monografii W. Pannenberg rozpracovává pojem *prolepse*, který prohlubuje podněty spisu OFFENBARUNG ALS GESCHICHTE a který bude nadále významným způsobem používat také v antropologii. Spojitost christologie s antropologií se zřetelně odráží také v SYSTEMATISCHE THEOLOGIE.

78 W. Pannenberg, WM, 1962, str. 35.

79 Tamtéž, str. 12n.

80 Podstatný argument proti metodickému postupu „zdola“ vyslovuje A. McGrath, když Pannenbergovi vytýká, že odmítá soteriologické východisko christologie: není možné obejít skutečnost, že Ježíše známe především skrze užitky spasení. CHRISTOLOGY AND SOTERIOLOGY: A RESPONSE TO WOLFHART PANNENBERG'S CRITIQUE OF THE SOTERIOLOGICAL APPROACH TO CHRISTOLOGY, 1986, od str. 223.

81 Spojitosti mezi christologií a antropologií věnuje Pannenberg samostatný článek o christologických základech křesťanské antropologie, THE CHRISTOLOGICAL FOUNDATION OF CHRISTIAN ANTHROPOLOGY, 1973. Zde jde o odkaz na str. 98-99.

Sedmdesátá léta se nesou ve znamení důkladného promýšlení základních systematicko–theologických témat, včetně témat antropologických. Jedná se o sborníky Pannenbergových článků, přednášek a proslovů. Pannenbergův pojem otevřenosti člověka z tohoto období charakterizuje L. F. Shults těmito slovy: „vnější rozměr svobody, jehož vnitřním rozměrem je téma problémů subjektivity“⁸² Téma subjektivity i svobody se objeví důkladně v monografii 80. let.

Roku 1983 Pannenberg vydal již dlouhou dobu připravovanou monografii **ANTHROPOLOGIE IN THEOLOGISCHER PERSPEKTIVE** (dále jen ATP) přinášející jeho theologické zhodnocení sekulárních antropologických disciplín. Potřebnou **metodu** popsal již třináct let předem takto:

Theologická antropologie sloužící jako fundamentální teologie, má-li se vážně postavit výzvě ateismu, musí v dostatečném rozsahu pojednávat o různých oblastech antropologického studia s jejich metodami, výsledky a problémy, také s ohledem na vývoj problémů vyplývajících z filozofické reflexe lidské subjektivity a rozebírat je s ohledem na důsledky pro náboženský rozměr lidské existence.“⁸³

Podstatou metody je rozvíjení paralelních argumentů, které umožní vzájemné vztahování bez ztotožňování popisovaných jevů. Pannenberg hledá v poznacích sekulárních věd jevy, které vyžadují také theologickou reflexi pro jejich plné rozvinutí.

ANTHROPOLOGIE IN THEOLOGISCHER PERSPEKTIVE poskytuje nejobširnější kritiku a vysvětlení samotného pojmu otevřenosti člověka. Svůj argument začíná W. Pannenberg v biologii, jakožto nejuniverzálnější vědě o člověku. Přibližuje vývoj behaviorálního uchopení člověka a dochází k závěru, že lidské chování nelze vysvětlit jen odkazem na prostředí. Na to navazuje filozofickou antropologií, vychází opět z M. Schelera, H. Plessnera a A. Gehlena. Pro následnou theologickou reflexi si připravil pojem otevřenosti v rámci filozofické antropologie takto:

„Otevřenost člověka‘ (Weltoffenheit) tudíž ztrácí charakter daný v mnoha podobách směřování procesu lidského sebeuskutečňování, procesu, v kterém vlastní bytí člověka jedině přijímá podobu, která

82 F. L. Shults, *CONSTITUTIVE RELATIONALITY IN ANTHROPOLOGY AND TRINITY*, 1997, str. 317, kde pak cituje W. Pannemberga, *THE IDEA OF GOD AND HUMAN FREEDOM*, 1973, str. 93.

83 W. Pannenberg, *THE IDEA OF GOD AND HUMAN FREEDOM*, 1973, str. 93. Tomuto popisu také odpovídá realizace metody v ATP.

však kvůli tomu nesmí být s Gehlenem jednostranně redukována na lidské jednání.⁸⁴

Otevřenost člověka vyjadřuje proces (nikoli stav). Je to proces lidského sebeuskutečňování, který nelze historicky redukovat na pouhé chování pod vlivem vnějších příčin.

Nově oproti WAS IST DER MENSCH? jej nyní propojí s Herderovým pojetím lidské přirozenosti. **Johann Gottfried Herder** (1744-1803) své tvrzení vysvětluje velmi názorně: člověku chybí instinkty, které u ostatních živočichů korigují řešení mnoha situací. Člověk je tedy oproti ostatním živočichům poněkud bezradný, neboť jen málo životních situací za něho vyřeší jeho instinkty. Tím také Herder vysvětluje lidskou „kapacitu“ hřešit: nebýt tohoto nedostatku instinktů, hřešit by nemohl. Jak lidská schopnost rozvíjet se, tak i možnost hřešit pramení z téže biologické plasticity lidské přirozenosti⁸⁵. Duchovní charakteristika člověka (svoboda) je tak propojena s jeho biologickým ustrojením.

Součástí pojmu otevřenosti definovaného Schelerem, který Pannenberg provázal s pojetím Herdera, je jeho spojení s **kognitivními schopnostmi**: člověk jako jedinečný sebetranscendující subjekt poznává také sama sebe jako předmět svého poznání, jehož je zároveň subjektem. Tento rozměr u Plessnera chybí, proto Pannenberg dává přednost otevřenosti člověka.⁸⁶

V otázce hříšnosti člověka však Pannenberg následuje H. Plessnera a jeho pojem **excentricity** jako popisu bytostného konfliktu lidského já.

Exkurz: Helmuth Plessner (1892-1985)

Ve svém zkoumání začíná u biologických daností člověka: „Plessner se tak snaží spojit přírodovědný výklad člověka s filosofií, postavit filosofickou antropologii na přírodovědný základ, rozšířit zároveň přírodovědný výklad o spekulativní a specifický výklad lidského ducha, lidské excentricity jako činitele povýtce duchovního. Jeho učení je vývojovou teorií, která se snaží spojit vývoj přírodní s vývojem ducha jako produktu přírody, ale současně činitele relativně samostatného.“⁸⁷

Při odpovídání na otázku po povaze života je třeba se opírat o přírodovědné poznatky. Pokud tam však zůstaneme, dopouštíme se zjednodušení – zachytíme projevy života, ne však život sám: „Člověk je nejen smyslovou a rozumovou bytostí, ale také tím, kdo je excentrický, kdo vstupuje do excentrické pozice. Tím je míněna situace, v níž se ocitá člověk, který ví

84 W. Pannenberg, ATP, 1983, str. 39.

85 Více k Pannenbergovu navazování na J. G. Herdera poznámka č. 96.

86 W. Pannenberg, ATP, 1983, str. 62.

87 S. Stark, FILOSOFIE ČLOVĚKA V HISTORICKÉM KONTEXTU, 2008, str. 82.

*o sobě, stojí jako já proti světu a ostatním lidem. To znamená, projevuje se jeho duch, jeho schopnost jakoby zvnějšku o sobě uvažovat.*⁸⁸

Excentricitou míní H. Plessner jedinečnost situace člověka: člověk sdílí s ostatními tvory to, že své centrum má v sobě (dostřednost), avšak vyniká tím, že jeho druhé centrum leží mimo jeho osobu (excentricita), takže je schopen sám sebe nahlížet jako svůj předmět. Lidská existence je jednotou tří světů: vnější svět (prožívání), vnitřní svět (vědomí subjektivity), současný svět (můj i ostatních, sdílený spolusvět, *Mitwelt*). Význam Plessnerovy analýzy vystihuje Stark, aniž by zamýšlel přinést nějakou theologickou interpretaci: „*V rovině filosofické je lidská excentricita dána tím, že člověk ve své existenciální určenosti se ptá po svém bytí, je sám bytím, které klade otázku po bytí jako takovém. Zvíře nemá schopnost vyjít ze svého centra... Lidský duch směřuje nejen mimo sebe, jakoby ze sebe vystupuje, ale klade otázku vyššího ducha Boha, klade ji ve spojitosti s problémem nekonečna, ducha jako toho, kdo si nekonečnost uvědomuje.*“⁸⁹

Podle Pannenbergova vystihuje Plessnerův pojem excentricity základní trhliny lidského já lépe než Schelerův pojem, i když Plessner sám jej interpretoval nedostatečně, když jej vztáhl jen na problematický vztah k vlastnímu tělu. Otevřenost neobsahuje zásadní konflikt obdobný lidskému hříchu, tomu více odpovídá excentricita. Vedle ní totiž v člověku existuje také dostřednost, člověk je středem sama sebe; jakožto transcendentující, excentrická bytost ze svého středu také vystupuje. V druhém dílu knihy sleduje interakci já a společnosti spolu s jevem odcizení, jak jej výrazně popisuje (zvl. existenciální) filozofie 20. století. Závěrečná část ATP se soustředí na charakteristiky lidského světa. Kulturu vysvětluje pomocí teorie hry. Podobně vykládá i sociální instituce. V závěru obhajuje koncept „ducha“, který se projevuje v lidské dějinnosti.

Vrcholem Pannenbergovy theologické práce je jeho **SYSTEMATISCHE THEOLOGIE** (tři svazky: 1988, 1991 a 1993). Je to obsáhlé dílo, které vsutku završuje Pannenbergovu theologickou práci. V oblasti christologie vyslovuje i nově interpretuje to, co v šedesátých letech nastínil. Antropologický obrat zasazuje do širších souvislostí učení o Bohu. Tématu naděje dává vyniknout mimo jiné ve výrazně pojaté pneumatologii. Pojem otevřenosti člověka se tu objeví na několika málo místech.

Tím se uzavírá výčet tří Pannenbergových hlavních textů, v kterých pracuje s pojmem otevřenosti člověka: WM 1962, ATP 1983 a **SYSTEMATISCHE THEOLOGIE** díl II. z roku 1991 (dále jen ST-II). Pojem provází celou

88 S. Stark, *FILOSOFIE ČLOVĚKA V HISTORICKÉM KONTEXTU*, 2008, str. 81.

89 S. Stark odkazuje na: „*Plessner, Die Stufen, 1975, str. 346*“ Tamtéž, str. 82, pozn. č. 4.

Pannenbergovu antropologii od roku 1962 až do roku 1991. Stejně jako v rozboru díla K. Rahnera je zde východiskem nejzralejší theologicky ucelené dílo, aby tak byl pojem otevřenosti vsazen důkladně do širších souvislostí, tj. z Pannenbergovy ST-II, kap. 8. Z tří hlavních Pannenbergových děl obsahujících pojem otevřenosti je ST-II vlastně jediným textem, který nabízí zasazení pojmu otevřenosti člověka do theologických souvislostí. WM je popularizující knihou sestavenou podle aktuálních témat své doby. ATP zase nabízí theologickou reflexi sekulární antropologie. W. Pannenberg formuluje cíl ATP jako vybudování „fundamentální antropologie“, to je však odlišný cíl než samotná theologická antropologie.

2. Pojem otevřenosti člověka

Za dvě hlavní témata theologické antropologie považuje W. Pannenberg koncept *imago Dei* a učení o lidské hříšnosti. To není při množství antropologických témat a ohledů samozřejmé. Při výkladu *WÜRDE UND ELEND DES MENSCHEN* předesílá kapitolu o jednotě osoby (těla a duše).⁹⁰ Tím dociluje toho, že pokrývá také otázky stavby člověka, aniž by z nich činil hlavní téma.⁹¹ Na závěr zase připojuje kapitolu ohledně vztahu hříchu a smrti. V rámci dějin theologického myšlení přehodnocuje zejména pojmy pádu a původního stavu spravedlnosti. Téma hříchu nestojí samostatně, nýbrž v kontrastu ke stvoření člověka k obrazu Božímu: „*U hříchu jde na druhou stranu o skutečnou oddělenost člověka od Boha, jehož skutečným údělem stále je spojení s Bohem; hřích je tedy třeba pojmut jako rozpor člověka se sebou samým, jako vnitřní konflikt člověka.*“⁹² V kontextu celé theologie je třeba rychle připojit zvěst Evangelia: „*Úhrnem obě základní antropologické výpovědi křesťanské theologie o stvoření člověka k obrazu Božímu a jeho hříchu popíšme jako předpoklad zvěsti o Božím smíření člověka skrze Ježíše Krista.*“⁹³

90 W. Pannenberg, ST-II, 1991, od str. 203. G. Wenz vykládá Panneburga zejm. v ATP tak, že pojmy otevřenosti, excentricity nebo sebe transcendence se netýkají člověka v duševní či duchovní stránce, nýbrž zásadně v jeho psychosomatické jednotě. Na doklad toho cituje W. Panneburga: „*Ganz allgemein ist die Welterfahrung für den Menschen der Weg zur Erfahrung seiner selbst.*“ (ATP, 1983, str. 69) G. Wenz, WOLFHART PANNENBERGS SYSTEMATISCHE THEOLOGIE: EIN EINFÜHRENDE BERICHT, 2003, str. 141.

91 Předeslání této kapitoly je zřetelné z úvodní věty: „*Jede Interpretation der Wirklichkeit des Menschen muß der Tatsache Rechnung tragen, daß der Mensch sein Leben bewußt vollzieht und führt.*“ (ST-II, 1991, str. 209) Z obsahu kapitoly samotné je vidět, že jde také o most k mnoha soudobým poznatkům, které lidskou podstatu uchopují pomocí životních funkcí.

92 W. Pannenberg, ATP, 1983, str. 20.

93 W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 208.

Pannenbergův přístup je díky vyzdvižení těchto dvou hlavních témat velmi kompaktní, přehledný, jeho priority jsou jasné, a přitom nezjednodušuje.⁹⁴

Určení člověka ke společenství s Bohem

Jak již bylo naznačeno, W. Pannenberg rozumí theologickému konceptu *imago Dei* nejen ve smyslu stvořenosti na počátku dějin, ale zejména jako vytčení konečného údělu člověka. K pojmenování tohoto úběžníku používá pojem *Bestimmung*, úděl. Ten podle Pannenberga do theologie zavedl Johann Joachim Spalding a po něm Karl Gottlieb Bretschneider na počátku 19. století. S odvoláním na tyto prameny pak vykládá theologický koncept *imago Dei* jednak jako základ přítomného stavu člověka, ale také jako určení člověka směřující do budoucnosti, které se naplňuje v konkrétních dějinách člověka i lidstva. Tento lidský úděl vykládá Pannenberg v ST-II v několika krocích: úděl člověka se teprve uskutečňuje v dějinách lidstva; tento úděl dochází nejvlastnějšího vyjádření v osobě a životě Ježíše Krista; s odkazem na prvního Adama se tento úděl týká všech, s odkazem na druhého Adama se tento úděl týká věřících; podstatou údělu je vedle nadvlády nad přírodou (první Adam) zejména obecenství s Bohem (druhý Adam); k tomuto údělu má člověk přirozené předpoklady. Pojem otevřenosti člověka má své místo v posledním jmenovaném kroku.

Exkurz: Úděl člověka podle Pannenberga

Dějinná povaha lidského údělu: Pannenberg odmítá tradiční učení, že člověk byl stvořen dokonalý, v plnosti toho, co znamená být k obrazu Božímu (*iustitia originalis*⁹⁵). Exegeticky tento postoj vyrůstá z mýtického výkladu příběhu stvoření (Gn 1-3). Theologicky Pannenberg navazuje na Herdera v definování lidského určení k obrazu Božímu jako cíle lidského života.⁹⁶ Tento cíl nebyl na počátku dosažen, nýbrž je od počátku budoucností člověka. Eschatologický výklad stvoření k obrazu Božímu odráží probuzené vědomí

94 Pannenberg nepřehlíží množství antropologických témat, která vnímá theologie nebo filozofie. Je tudíž velmi zajímavé sledovat, v jakém kontextu věnuje pozornost tématům jako je: svoboda člověka, jeho identita, stvoření člověka (a jeho struktura), žádostivost, vzkříšení těla nebo charakteristiky života z Ducha svatého.

95 W. Pannenberg, ATP, 1983, str. 44n, také THE CHRISTOLOGICAL FOUNDATION OF CHRISTIAN ANTHROPOLOGY, 1973, str. 89.

96 Třebaže tento přístup lze v Herderových IDEJÍCH K FILOSOFII DĚJIN LIDSTVA (česky 1941, původně 1800) postřehnout v pozadí jeho myšlenek, nejedná se o jeho vědomou tezi. Historický přístup je dán již samotným tématem. Oproti tomu Pannenberg opomíjí řadu jeho zajímavých podnětů, roli „životních sil“ nebo nástrojů lidské proměny: klima, kultura, tradice. Je třeba připomenout také kritiku Pannenbergova tvrzení, že k tomuto posunu došlo až díky Herderovi (ATP, 1983, str. 43n a 47). Skotský anglikánský theolog a filozof J. Macquarrie doslova říká: "Pannenberg appears to overlook the fact that a closely similar view was being taught by Irenaeus..." WHAT IS A HUMAN BEING, 1986, str. 202b.

lidské dějinnosti i Pannenbergovu reakci na evoluční teorii.⁹⁷ W. Pannenberg v této věci navazuje obsahově na Herdera, jeho kontextem však je i jeho vlastní pojetí dějin jako místa Božího zjevení.

Vyjádření údělu v Ježíši Kristu: Můžeme vyjít z Pannenbergova výroku z r. 1973: „V křesťanském učení ji [lidskou bytostnou přirozenost] vidíme jako dějiny vedoucí od prvního k druhému člověk a jako dovršenou ve svém nadpřirozeném určení.“⁹⁸ Pannenbergovo pojetí lidských dějin je eschatologicky optimistické, neboť věří, že lidstvo v průběhu dějin směřuje k dosažení svého lidského údělu, údělu Adama. Na cestě k tomuto údělu (*Bestimmung*) je zjevení Ježíše Krista předělem (předjímkou), neboť v této jediné historické události se zjevuje to, co je důležité univerzálně pro všechny lidské generace. V Ježíši Kristu se zjevuje plnost lidského údělu s jeho nadpřirozeným završením, jedním slovem *Gemeinschaft mit Gott*. Kristus je konkretizací lidského údělu, jak je formulován na počátku knihy Genesis, a v tomto smyslu je také jeho naplněním.

První a druhý Adam: Toto srovnání Adama s Ježíšem nalézáme u Pannenbergova pravidelně.⁹⁹ Zjevně se jedná o významný theologický koncept spojující jednak počátek lidského údělu (první Adam) s jeho naplněním (druhý Adam), ale také úděl všech lidí (první Adam) a úděl věřících (druhý Adam). Tento druhý vývod nalezneme zejména v ST-II (str. 238n). Vychází přitom z textů epistol, kde věřící nalézají zaslíbení účasti na Kristově obrazu (Ř 8,29, 1K 15,49, 2K 3,18). Na základě paralely druhého Adama s prvním však nadále zdůrazňuje univerzální platnost Kristova údělu, neboť je druhým *Adamem*, tj. Člověkem.

K **pojmu otevřenosti** se W. Pannenberg obrátí v okamžiku, kdy se zamýšlí, jak člověk toto určení ke společenství s Bohem vnímá¹⁰⁰: Nevnímá je totiž jakožto cíl, nýbrž jako blíže neurčitou důvěru, která jednak otevírá horizont zkušenosti a intersubjektivit¹⁰¹, jednak má podobu neutěšené snahy překročit vlastní konečnost¹⁰². Lidskou přirozenost ve vztahu k věcem charakterizuje jako *exzentrisch*, protože je si vědoma horizontu, který všechny věci přesahuje

97 Srov. především ST-II, 1991, kap. 7.II.3 – DIE REIHE DER GESTALTEN. Pannenberg se podivuje nad tím, proč teologie na evoluční teorii reagovala tak podrážděně. Podle něho to je vítaná příležitost zdůraznit Boží permanentní stvořitelskou péči. Srov. také kap. 3, W. Pannenberg, AN INTRODUCTION TO SYSTEMATIC THEOLOGY, 1991.

98 W. Pannenberg, THE CHRISTOLOGICAL FOUNDATION OF CHRISTIAN ANTHROPOLOGY, 1973, str. 89.

99 Tamtéž, str. 88 nebo 93. ATP, 1983, str. 482nn. ST-II, 1991 str. 232nn.

100 W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 263n.

101 Srov. W. Pannenberg, ATP, 1983, od str. 63 a 226.

102 Pocit nespokojenosti může ukazovat na bytostnou otevřenost. W. Pannenberg v ST-II koriguje své výroky WM v tom smyslu, že se může jednat také o důsledek neschopnosti člověka přijmout vlastní konečnost. ST-II, 1991, str. 263 (poznámka 185) s odkazem na WM (od str. 9).

a zapojuje se do nových zkušeností – ten se nazývá *Weltoffenheit*¹⁰³, tedy vlastně otevřenost vůči všemu přesahujícímu konečnost našeho horizontu. Jedině v tomto vědomí nekonečnosti jsme schopni chápat svět jako ztělesnění konečného. Bytostná otevřenost se nevyklučuje s tím, že lidé se během života v té či oné formě uzavírají. Uzavírání je myslitelné právě jen na pozadí bytostné (*konstitutionell*) otevřenosti. Otevřenost se potažmo týká také Boha, k jehož společenství jsme určeni. Tím se vrací na začátek. W. Pannenberg dodává ještě jednu poznámku – stejně jako ostatní stránky lidského života je i otevřenost dvojznačná: ač je otevřenost zřetelně zakotvená ve vlastní Boží skutečnosti, člověk se svého údělu společenství s Bohem chápe vlastní rukou, a tím se s ním míjí.¹⁰⁴

Již u **Eirénaia** († cca 202) nalézáme tvrzení, že člověk byl stvořen se schopností dojít dokonalosti¹⁰⁵. Tuto schopnost však bylo třeba rozvinout. Otázka byla dosti dobře dogmaticky zpracována v průběhu staletí, zejména katolickou theologií. Patří sem pojmy vlité a předcházející milosti nebo scholastický pojem schopnosti přijmout zjevení (*potentia oboedientialis*). Protestantská theologie se snažila vyvarovat zdůraznění čehokoli na straně člověka, co by mohlo být jeho příspěvkem k vlastnímu spasení (pelagianismus, viz dále od str. 139). Ale i zde se našly střídme pokusy vystihnout souvislost, bod kontaktu milosti stvoření a milosti spasitelné.¹⁰⁶ Pannenberg mluví o **dispozici**, *Anlage*¹⁰⁷. Když se člověk koří před Bohem, kterého přijímá za svého Boha a stvořitele, Pána všech věcí, původce vlastního života, pak musí na straně člověka být k tomu alespoň dispozice, která se pak v daném případě může projevit. Člověk, který jako Boží stvoření vzešel z jeho ruky, nemůže nyní stát vůči Božímu záměru zcela v protikladu. Pannenberg ukazuje, že tato dispozice je vyjadřována různě¹⁰⁸: *imago Dei* jako sklon i jako úděl (Nitzsch), jako cíl i jako počáteční vklad (Dorner) nebo celá stavba člověka vystavěná k obecenství s Bohem (Althaus). Vztah lidského *Bestimmung* a této dispozice je tudíž velmi těsný. Otázkou však je, zda tuto strukturu nebo předpoklad může

103 Tím dochází na stránkách ST-II k potvrzení, že pojem otevřenosti člověka je v tomto smyslu prakticky záměnný s pojmem excentricity, třebaže excentricita se nadále týká spíše lidské přirozenosti, zatímco otevřenost spíše lidských kognitivních možností.

104 W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 264.

105 Eirénaios (lat. Ireneus), *ADVERSUS HAERESSES*, zejména hlava XXXVIII. Řecká podoba jména je použita, protože se jedná o řecky píšícího církevního otce.

106 Tato formulace vychází z polemiky K. Bartha s E. Brunnerem *NEIN!*, 1934.

107 W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 261.

108 Tamtéž, str. 262.

člověk sám rozvinout a za jakých podmínek. Herder zdůrazňoval, že člověk sám nemůže vytesat tu podobu, kterou má v sobě uloženou. Ta vychází najevo jen prací nástrojů Boží prozřetelnosti – tradice, životní síly, také klima, touha po životním štěstí, ekonomie života.¹⁰⁹ Pannenberg staví situaci vůči nebezpečí pelagianismu: spojitostí mezi dispozicí a dosaženým údělem lidského života nemůže být lidský čin:

Bez ohledu na rozhodnutí v otázkách terminologie se jedná v každém případě o ten postoj, že uskutečnění dispozice (Anlage) k Božímu obrazu nemůže být myšleno jednoduše jako úkol pro vlastní konání člověka, nýbrž je to Boží čin a jeho jednání s člověkem.¹¹⁰

Právě na výklad o nutné dispozici člověka ke společenství s Bohem navazuje Pannenberg pojmem otevřenosti tak, jak bylo popsáno výše. Obsahem pojmu otevřenosti člověka v ST-II je to v lidské přirozenosti, co je potenciálem (či podmínkou) k dosažení našeho lidského údělu tak, jak se ukazuje na Kristu – totiž obecenství s Bohem: bytostná otevřenost, nespokojenost, vykročení, spolu s extatickou povahou života a předpoklady k důvěřivému vztahu vůči tomu, co nás obklopuje.¹¹¹

Pannenberg pojem ověřuje ve dvou dalších kontextech: religionistice a ateismu. Obojí činí jen velmi stručně. Pannenbergovy analýzy ateismu jsou známé.¹¹² Vrozené poznání Boha je podmínkou nevěry a bytostného se uzavření vůči Bohu. Vůči otevřenosti plní komplementární funkci „uzavřenost“ (*Verschlossenheit, Abgeschlossenheit*), která však není konstitutivní složkou

109 J. G. Herder, IDEJE K FILOZOFII DĚJIN LIDSTVA, 1941, např. str. 158-165, jmenovitě závěry č. 1 a 2.

110 W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 262.

111 Vztahu mezi otevřeností člověka a naplněním lidského údělu ve společenství s Bohem si všímá Wong, když kritizuje zjednodušující ztotožnění obojího u M.W. Worthinga. Podle Wonga je třeba tento vztah popsat takto: „*Rather than simply equating one with another, to be precise on the intricate relationship between those key expressions, for Pannenberg it is by way of our human essence, as derived from our presently incomplete image of God and as expressed in openness beyond the world, that we are destined for fellowship with God as the full realisation of that image.*“ K. M. Wong, THE QUEST FOR HUMAN OPENNESS IN THE THEOLOGY OF WOLFHART PANNENBERG, 2004, str. 350.

112 Zejména: DIE FRAGE NACH GOTT, IN GRUNDFRAGEN SYSTEMATISCHER THEOLOGIE I, 1967, str. 361-386. REDEN VON GOTT ANGESICHTS ATHEISTISCHER KRITIK, Evangelische Kommentare, 1969, 2, str. 442-446. TYPEN DES ATHEISMUS UND IHRE THEOLOGISCHE BEDEUTUNG, IN GRUNDFRAGEN SYSTEMATISCHER THEOLOGIE I, 1967, str. 347-360. THE IDEA OF GOD AND HUMAN FREEDOM, 1973.

člověka, neboť je možná právě jen na pozadí zásadní otevřenosti.¹¹³ Pojem otevřenosti člověka tak umožňuje jak zbožnou, tak také odmítavou reakci.

Pro výklad zjevení v Ježíši Kristu používá W. Pannenberg pojem proleptický, prolepse. Pojem označuje vztah mezi událostí Ježíšovy osoby a eschatologického naplnění: jeho slova (zaslíbení) a činy (zejména vzkříšení) jsou součástí eschatonu, plnosti Božího království, zároveň však jsou součástí dějin tohoto světa, které se tak stávají univerzálně dostupným zjevením. Základy tohoto pojmu jsou zřetelné již v Pannenbergově eseji DOGMATISCHE THESEN ZUR LEHRE VON DER OFFENBARUNG ve sborníku OFFENBARUNG ALS GESCHICHTE v tezi č. 4. V christologické monografii GRUNDZÜGE DER CHRISTOLOGIE již pojem běžně používá (1964). K. M. Wong význam pojmu pro Pannenbergovu theologickou antropologii vystihuje takto:

Konečný úděl není přítomný v člověku, spíše leží mimo něj v Bohu a v novém Adamovi, člověku sjednoceném s Bohem. Řečeno úhledněji, obraz Boží coby úděl lidstva je uskutečněn a prolepticky přítomen v Ježíši Kristu. Toto je ústřední a nejosobitější theologické tvrzení Pannenbergova pojetí lidského údělu a utváří základ jeho theologické antropologie.¹¹⁴

Pojem otevřenosti dostává v SYSTEMATISCHE THEOLOGIE, díl II. místo v celku theologického myšlení. Lze je **souhrnně** charakterizovat následovně: Otevřenost se týká lidské přirozenosti v bytostné rovině, přitom se vztahuje k velmi konkrétním fenomenům lidského života jako jsou horizont poznávání, neutěšenost a další pocity. Otevřenost vysvětluje jako dispozici (*Anlage*) člověka ke společenství s Bohem, které je jeho údělem (*Bestimmung*), který však člověk nemůže uskutečnit sám. Otevřenost vystihuje také specificky prvotní zkušenost, která otevírá intersubjektivitu. Posléze je stejná skutečnost otevřenosti reflektována jako otevřenost vůči Bohu, pro kterou používá výrazy jako je víra či důvěra. Na pozadí pojmu je rozlišitelné uzavírání se, které neruší bytostnou otevřenost a může být dokonce projevem lidské snahy dosáhnout Bohem vytknutý cíl z vlastních sil.

113 Např. W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 229: „Durch den christologischen Gebrauch wurde der Personbegriff dagegen zur Bezeichnung der für das menschliche Dasein Jesu konstitutiven Gottesbeziehung, und dieser Sachverhalt ließ sich anthropologisch dahin verallgemeinern, daß jeder Mensch durch sein besonderes Verhältnis zu Gott Person ist: entweder (wie Jesus) in Offenheit für die Gemeinschaft mit Gott, oder aber in Verslossenheit gegen diese seine Bestimmung.“ Předložková vazba „in Offenheit ... in Verslossenheit“ odráží také to, že nyní již nemluvíme o bytostné rovině, nýbrž odvozené rovině lidské reakce.

114 K. M. Wong, WOLFHART PANNENBERG ON HUMAN DESTINY, 2007, str. 40.

Hříšnost člověka

V pojetí učení o hříchu hledá Pannenberg rovnováhu v několika ohledech:

- a) Hřích je čin, ale nelze ho na něj redukovat.
- b) Hřích je univerzální, týká se všech.
- c) Všichni lidé jsou hříšní, a přece není hřích lidskou přirozeností.
- d) Smrt je důsledek hříchu i prosté znamení konečnosti člověka.

V bodě (a) se Pannenberg soustředí na „kořen“ hříchu. V bodě (b) odmítá tradiční pojem původního hříchu (vč. pádu do hříchu jako historické události, která by předcházela existenci jednotlivého člověka).

W. Pannenberg říká velmi jasně a až s pastýřským zájmem na adresu učení o hříchu: Je třeba jej vidět v kontextu cesty, jejímž cílem je lidský úděl ve společenství s Bohem.¹¹⁵ Člověk sám není schopen tohoto cíle dosáhnout ani jej nelze dosáhnout bez cesty, která k němu vede. Proto i **kázat** bychom měli o hříchu v tom smyslu, že jde především o možnost vysvobození na cestě ke společenství s Bohem. Jinak se samo učení o hříchu stane spíše výrazem vědomí hříchu nebo dokonce vůči sobě namířenou agresí. Jistě i z tohoto důvodu je téma hříchu v ATP i v ST-II až druhé v pořadí.

Exkurz: Pannbergovo porozumění lidské hříšnosti

Následující odstavce přibližují Pannbergovo porozumění lidské hříšnosti podle osnovy ST-II, s ohledem na ATP. Hamartiologii považuje za **nejobtížnější antropologické téma**.¹¹⁶ Jmenuje důvody, kvůli kterým se rozpadlo ve scholastice nezpochybnitelné učení o původním hříchu (zejm. exegeze textu Ř 5,12nn). Již v 19. století tak z hříchu zbývá především individuální čin. Pannenberg se staví za to vzít mizení slova *hřích* velmi vážně jako důsledek ztráty věrohodnosti křesťanského mluvení o hříchu. Nové získání věrohodnosti znamená doložit, že poznání hříchu není jen otázkou zjevení, ale že je dostupné přirozenému rozumu.

Po tomto vstupním manifestu soustředí Pannenberg pozornost na kořen hříchu, WURZEL DER SÜNDE¹¹⁷. Odsune poněkud stranou hřích jako překročení Bohem daných norem ve prospěch Pavlova nového konceptu hříchu, který předchází přikázání, tj. **žádostivost** v Ř 7. Žádostivost podle Pannberga definuje hřích jako antropologickou veličinu. Odlišná pojetí žádostivosti se v minulosti vyhrotila zejména mezi luterány a katolíky na tridentském koncilu. Pannenberg ověřuje pojetí kořene hříchu na Augustinově myšlení, kde hřích je velice těsně spjat se žádostivostí. V platónsky uspořádaném hierarchickém světě objevil Augustin podle Pannberga trvale platnou skutečnost: zvrácená vůle se autonomně staví do centra všeho a vše ostatní užívá jako prostředek

115 Po vzoru F. D. E. Schleiermachers, W. Pannenberg, ATP, 1983, str. 149n.

116 W. Pannenberg, ST-II, 1991, od str. 266.

117 Tamtéž, od str. 274.

k vlastnímu cíli. To je pýcha, která se tak staví na místo Boha, pýcha, která je jak sebeláskou, tak nenávisť vůči Bohu. V tomto bodě kontrastuje Augustinovo pojetí s ap. Pavlem: Pavel identifikuje žádost s hříchem na základě vztahu k zákonu Božímu, jsou ve vzdoru proti němu, všeobecnost smrti vidí jako důsledek všeobecnosti hříchu. Naproti tomu Augustin v žádostivosti (*concupiscentia*) vidí obecný antropologický fenomen, spojuje žádostivost s neumírněnou sebeláskou (*amor sui, superbia*), postupuje cestou filozofické analýzy, která osvětluje obecný vzdor vůči Bohu, obecnost hříchu je Augustinovi výsledkem jeho antropologické analýzy podstaty hříchu. V následujících generacích však tento Augustinův přínos (hřích jako důsledek zvrácené vůle, která užívá možností ve svůj prospěch) zakryly některé související koncepty, zejm. způsob předávání hříchu z generace na generaci a sexuální výklad hříchu. Teprve v osvícenství se otázka univerzality hříchu stává opět samostatným tématem. Pannenberg vidí paralelu mezi rolí žádostivosti u Augustina a rolí úzkosti (*Angst*) u Kierkegaarda.¹¹⁸ Utišení lidské úzkosti však není možné soustředěním se na lidskou identitu. Utišení přichází jako výsledek zacílení na Boha (Mt 16,28). **Kořenem hříchu** tak je přirozenost být-jako-Bůh v žádosti a v úzkosti o život. Zlo má málokdy extrémní podobu (ničící a zabíjející), spíše jde o každodenní projevy úzkosti, kde hřích zůstává skryt. Jen tvář v tvář historickému zjevení Boha vychází najevo podstata tohoto životního stylu, kterou je hřích.¹¹⁹

Dalším tématem je **univerzalita hříchu**, resp. viny za hřích.¹²⁰ Zdá se, že je třeba jasných podmínek k tomu, aby za hřích mohla být připočtena vina – svoboda lidského rozhodnutí a s tím spojená zodpovědnost. Augustin ve sporu s Pelagiem blízce spojil žádostivost s Adamovým hříchem děděným jeho potomky (to dávalo smysl v kontextu traducianismu Tertullianova typu). Anselm později navrhl modifikaci, že každá duše Bohu dluží původní spravedlnost (zase v kontextu kreacionismu). Od dob sociniánů však nemáme nosné zdůvodnění viny všech lidí. Vždy narazíme na otázku, jak přináší vinu to, co nazýváme hříchem? Poučný je příklad Julia Müllera (*DIE CHRISTLICHE LEHRE VON DER SÜNDE II*, 1849): hříšnost je v přirozenosti člověka, ale o osobní vinu jde, až když jednotlivci prokážeme, že hřeší svým rozhodnutím.¹²¹ Předpoklad, že vině člověka musí předcházet zodpovědné rozhodnutí mezi dobrem a zlem, vyvrací Pannenberg poukazem, že vůle, která se rozhoduje mezi dobrem a zlem, již nemůže být považována za dobrou. Nyní Pannenberg rozvíjí své řešení: Většina lidských rozhodnutí (i těch hříšných) se odehrávají

118 S tím pak souvisí otázka, zda žádostivost a potažmo kierkegaardovská úzkost jsou sami o sobě hříchem nebo jen příležitostí k pokušení. Podle S. Grenze úzkost Pannenbergovi již hřích zahrnuje, neboť lidské já se již postavilo do centra a prosazuje své zájmy. S. Grenz, *REASON FOR HOPE*, 2005, str. 126.

119 V hodnocení Augustinova pojetí žádostivosti je Pannenberg v ATP ještě o něco přejícnější. Vyzdvihuje dvě přednosti: Augustinovo pojetí má svoji empirickou stránku a zahrnuje také (i když nerozvinuté) vztah k sobě samým. W. Pannenberg, ATP, 1983, str. 87-92 a 92-100.

120 W. Pannenberg, ST-II, 1991, od str. 290.

121 Stejný sled myšlenek a argumentů je také v ATP, 1983, str. 126.

bezděky tím, že pozornost soustředíme na něco jiného, než že bychom se rozhodli proti dobru. Proč podléháme pokušení? Protože nám slibovalo život, ale podvedlo nás; hřích přebývá v nás, má nás jako svou subjektivitu. Není třeba jednoho zapletení se s hříchem na počátku dějin (Adam). Všichni se s ním zaplétáme stále (Adam byl první z nás).

Závěrečným tématem je spojitost hřichu a smrti.¹²² Až do 18. století je **smrt** chápána jako důsledek hřichu. V osvícenství se však prosadilo pojetí, že smrt je především ztělesněním konečnosti lidského života. Psychologická souvislost zde jistě je: nepřijetí konečnosti dělá ze smrti stálý zdroj strachu, vidina smrti povzbuzuje k urputnému sebepotvrzování. P. Althaus a jiní zdůraznili, že Boží hněv vidí jen ten, kdo sebe vnímá jako hříšníka. K. Barth stroze uzavírá: *Endlichkeit heißt Sterblichkeit!* Přesto Bible zná konečné lidské bytí po vzkříšení, které nekončí smrtí.¹²³ Možnost nespojovat smrt přímo s hříchem naznačují i některá biblická místa (zemřeli sytí dnů, Fp 1,21, Ř 14,8). Pavlova argumentace však stojí jinak: jelikož Bůh je zdrojem všeho života, oddělenost od Boha je smrtící.

Uvedené myšlenky ST-II jsou vesměs přítomné i v ATP. Tam však pomocí kontrastních pojmů excentricity a dostřednosti Pannenberg zkonstruoval vlastní **univerzální pojetí hřichu**, které přímo vyplývá z přirozeného ustrojení člověka. V ATP Pannenberg prohlubuje koncept excentricity tím, že původní Plessnerovo napětí mezi osobou a tělem převádí na napětí mezi tím, kdy je člověk sám sobě subjektem a kdy si je předmětem.¹²⁴ Z napětí mezi excentricitou lidského subjektu a jeho přirozenou dostředností, která není sama o sobě zlá (člověk ji sdílí s ostatními tvory), vyvozuje Pannenberg, že hřích se tedy rodí nutně ze struktury člověka, která však není sama o sobě hříchem. Hříchem se stává tehdy, když soběstředná síla převáží a do centra osoby vstoupí jeho ego:

Když toto jáství jako amor sui vytváří jádro podstaty hřichu, samo selhání člověka, pak hřích není jen a předně něco morálního, ale zapletl se úzce s přirozenými podmínkami našeho bytí.¹²⁵

Tímto směrem koneckonců jde bytostný konflikt přítomný již v pojmu otevřenosti, jak jej Pannenberg popsal ve WM. Dosahuje tím dvojího: hříšnost člověka má základ v samotné lidské přirozenosti – tím obhajuje její univerzalitu, a přitom lidská přirozenost sama o sobě není hříšná. O těchto

122 W. Pannenberg, ST-II, 1991, od str. 303.

123 U K. Bartha se Pannenberg odvolává na KD III/2, str. 761. Jinak ST-II, 1991, str. 310n.

124 W. Pannenberg, ATP, 1983, str. 80.

125 Tamtéž, str. 104. Elizabeth Johnsonová vidí paralelu mezi Pannenbergovým výkladem procesu ustavování lidské identity napětím mezi egem (*Ichsucht*) a já (*Selbstverfehlung*) a Tillichovou „odvahou k bytí“, THE LEGITIMACY OF THE GOD QUESTION, PANNENBERG'S NEW ANTHROPOLOGY, 1986, str. 295.

závěrech se však v ST-II mlčí. Tu se univerzalita hříchu jeví jako nedokončená, mluví o odcizení člověka v rámci vlastní subjektivity, která ho obviňuje z překročení vlastních norem.

V části SYSTEMATISCHE THEOLOGIE, díl II. pojednávající o hříchu použije W. Pannenberg **pojem otevřenosti člověka** jen jednou. Jde o otevřenost lidské identity, kterou spojuje s procesem jejího ustavování prostřednictvím druhých lidí:

*Člověk je kvůli otevřenosti své identity v procesu ještě neuzavřeného dějinného vývoje odkázán na uznání druhých.*¹²⁶

Druzí lidé hrají důležitou roli na cestě lidské otevřenosti. Hledat potvrzení od druhých lidí není samo o sobě zlé, pokud přijetí pramení z lásky. Ale usilujeme-li o něj za každou cenu, dochází k projevům strachu, které odpovídají Augustinovu pojetí hříšné sebelásky.

Pannenberg považuje pojem otevřenosti v zásadě za synonymní s pojmem **excentricity**.¹²⁷ Ten se v ST-II objevuje na dvou místech. První v rámci prvního velkého tématu, druhý případ je v souvislosti s otázkou, zda přirozené volní rozhodování člověka jako subjektu je již samo o sobě hříchem, když nutně vychází z toho vnitřního centra lidského subjektu (*Zentriertheit*), který je protějškem excentricity. Člověk vše staví do kontrastu s vlastním subjektem. Lidský vztah k okolí i vlastní konečnosti je příležitostí ke zvrácenosti v tom smyslu, že člověk se začne chápat jako relační bod pro vše ostatní a tím se staví na místo Boha. Toto použití je v souladu s výkladem ATP.

Shrnutí pojmu otevřenosti v obou velkých tématech: Role pojmu otevřenosti člověka je v ST-II dvojaká. Pannenberg se snaží pojem opravdu využít a najít pro něj pevné místo ve svéologii. Na druhé straně toto místo není centrální, nenahrazuje tradiční pojmosloví theologické antropologie: *imago Dei* vykládá jako *Bestimmung*, pojem původního hříchu odmítá, aniž by jej nahradil pojmem excentricity. Hlavní linie Pannenbergovy theologické antropologie v ST-II je možné si představit i bez použití pojmu otevřenosti.¹²⁸

126 W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 287.

127 „...Plessner den Ausdruck ‚Exzentrizität‘ bevorzugte, dabei aber denselben Sachverhalt im Auge hatte, nur mit einer kritischen Einschränkung und im Bemühen, ihn präziser zu bestimmen.“ W. Pannenberg, ATP, 1983, str. 33.

128 Také role antropologie v rámci theologických prolegomen se v ST-II dostává do kontextu poznání Boha z jeho sebezjevení.

Pannenbergův znalec S. Grenz to říká velmi zřetelně: „As a result, the use of anthropology as fundamental theology is subdued, giving place to the more traditional

Je možné říci, že ATP rozvíjí v mnohem větší hloubce starší a stručnější WM. Na rozdíl od toho ST-II nestaví tak výrazně na ATP, má vlastní linii argumentu, dokonce některé cenné závěry z ATP se neuplatní.

Se zaměřením na pojem otevřenosti se hlavní charakteristiky vývoje jeví: Od dominantního využití pojmu v WM přes kombinaci otevřenosti s excentricitou v ATP po spíše skromné apologetické využití pojmu v ST-II.

3. Filozofické pozadí pojmu

Podobně jako K. Rahner i W. Pannenberg výrazně v užívání pojmu otevřenosti člověka navazuje na filozofii 20. století. Tuto okolnost je třeba zohlednit a nejzávažnější je otázka, jak filozofické pozadí, z kterého přijímá pojem otevřenosti, formuje jeho theologické použití.

Odehrálo se to v rychlém sledu. Zjara roku 1927 vydává E. Husserl studii svého žáka a mladšího kolegy **Martina Heideggera** SEIN UND ZEIT. Do roka vyjde stěžejní dílo filozofické antropologie od **Maxe Schelera** DIE STELLUNG DES MENSCHEN IM KOSMOS, kterému fenomenologie E. Husserla nebyla rozhodně neznámá. Max Scheler v té době umírá. A týž rok vyšla další kniha, která se ukázala jako velmi významná, DIE STUFEN DES ORGANISCHEN UND DER MENSCH, EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE od **Helmutha Plessnera**. Tito tři autoři předznamovali směr filozofického uvažování v antropologii pro celé 20. století.

Heideggerova analýza časovosti pobytu vytyčila jeden důležitý směr existenciální analýzy (viz výše). Dílo M. Schelera a H. Plessnera vytyčilo odlišnou cestu **filozofické antropologie**. Spojují fenomenologickou analýzu s perspektivou komparativní biologie a sociologie. Člověka tudíž vnímají v kontextu dalších živých tvorů a o přirozenosti člověka jsou ochotni mluvit v sociálních, kulturních a intelektuálních souvislostech. Na ně navazuje Arnold Gehlen, Cassirer a pozdní Sartre. To jsou mimo jiné autoři, které cituje W. Pannenberg. Dodnes platným přínosem tohoto směru je důraz na plasticitu lidské přirozenosti danou biologickými dispozicemi. Odmítají však, že by se lidská přirozenost dala redukovat na biologickou danost. Hlavní kritika spočívá

category of God in revelation ... In contrast to the approach of ANTHROPOLOGY IN THEOLOGICAL PERSPECTIVE, therefore, anthropology is viewed here in the context of the subject matter of the dogmatics as a whole, namely, God.“ S. Grenz, REASON FOR HOPE, 2005, str. 105.

Vývoj Pannenbergovy theologické antropologie od WM přes ATP po ST-II je možné vidět jako paralelní proces k vývoji christologie od GRUNDZÜGE DER CHRISTOLOGIE (1964) po ST-II, jak si jej všímá S. Grenz již v roce 1988: Zatímco v r. 1964 razí důsledně christologii „zdola“, v ST-II ji kombinuje s christologií „shora“, koncept Logu, který v r. 1964 odmítá, se v ST-II opět objevuje. S. Grenz, WOLFHART PANNENBERG'S QUEST FOR ULTIMATE TRUTH, 1998, str. 797, REASON FOR HOPE, 2005, str. 105.

buď v popření, že něco jako lidská přirozenost vůbec existuje, nebo v premise, že může mít toliko biologickou povahu (srov. Althusser a Foucault).¹²⁹ **Arnold Gehlen** (1904-76) významně navazuje na dílo M. Schelera a je také ovlivněn fenomenologickým přístupem, klade však důrazy odlišně. Člověk je především jednající a své prostředí proměňující bytostí. To má biologické opodstatnění, neboť je nedostatečně ustrojen k jednomu vyhraněnému způsobu života.¹³⁰

Na tomto pozadí trochu překvapí Pannenbergův výrok z roku 1973: „Zatímco přirozenost člověka je ve filozofii považována za neměnnou, v křesťanském učení ji vidíme jako dějiny vedoucí od prvního k druhému člověku a jako dovršenou ve svém nadpřirozeném určení.“¹³¹ Pannenbergovo hodnocení filozofie je chybné, pokud budeme mít na mysli Herdera, Hegela, Schelera, Husserla, Heideggera, Plessnera či Gehlena, tedy autory, na které Pannenberg navazuje. Nemýlí se však, pokud vezmeme v úvahu filozofii, která by souhlasila s definicí, že „přirozenost člověka popisuje všeobecné lidské vlastnosti, které jsou nezávislé na kultuře a které jsou podmínkou ostatního, nikoli výsledkem argumentace nebo jednání“¹³². Uvedené tvrzení vystihuje také Pannenbergovu snahu vyjádřit co nejpřesněji křesťansky specifické pojetí lidské přirozenosti: lidskou přirozeností je příběh od prvního Adama k druhému, příběh o lidském určení žít ve společenství s Bohem. A v tomto směru se opravdu liší od pojetí filozofické antropologie jak Schelera a Plessnera, tak Heideggera.

W. Pannenberg velmi pečlivě navazuje na myšlení Maxe Schelera.¹³³ Přijímá jeho rozlišení mezi *Umwelt* a *Welt*, kdy člověka charakterizuje jako *Welfoffenheit*. Naopak s výhradami odmítá Schelerův klíčový pojem ducha. Pannenberg interpretuje Schelera tak, aby mohl jeho podněty propojit s myšlením J. G. Herdera. V analýze lidské hříšnosti se mu daří navázat na H. Plessnera. Jeho důraz na tělo odmítá stejně jako Augustinovo pojetí žádostivosti, které je také příliš „tělesné“ na to, aby vystihlo kořen hříchu. Přitom využije Plessnerův pojem excentricity lidského života, jen ji nesoustředí kolem těla.

129 Tento odstavec je zpracován podle Richard Schacht, *PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY*, 1996.

130 Je zde na místě poznamenat, že v odborných časopisech se v souvislosti filozofického navazování W. Pannemberga často diskutuje jeho hegelianství. Tato diskuze není s ohledem na pojem otevřenosti zásadní.

131 W. Pannenberg, *THE CHRISTOLOGICAL FOUNDATION OF CHRISTIAN ANTHROPOLOGY*, 1973, str. 89.

132 O. Schwemmer, *ANTHROPOLOGIE*, 1995, str. 126.

133 Zejména v ATP, 1983, str. 32-39.

Od Schelera se Pannenberg liší v tom, že jeho postoj vyznívá ve prospěch jednoty člověka uprostřed komplexních (i konfliktních) vztahů. Pro Schelera je otevřenost člověka nejvladnějším projevem ducha, neboť podstatou ducha je svoboda od prostředí, otevřenost vůči světu. Duch však je principiálně odlišný od organického světa, je to „*eine echte neue Wesenstatsache*“¹³⁴. Schelerova filozofická antropologie je tak v podstatě dualistická. A W. Pannenberg od Schelera přejímá jen část jeho konceptu. Člověka W. Pannenberg studuje v rámci horizontu lidské smrtelnosti i eschatologické naděje. V tomto přístupu spojuje podněty filozofie posledních sta let s přístupy křesťanské teologie. Interpretačním klíčem je mu právě dějinná povaha člověka. B. J. Walsh Pannenbergův postoj charakterizuje jako „*contradictory monistic geneticism*“, jednotný a protikladný lidský původ v tradici dánského filozofa D. H. Th. Vollenhovena: Bez popírání mnohosti a různosti vysvětluje Pannenberg tyto skutečnosti odkazem na jedinou, celistvou skutečnost lidské osoby. Např. napětí mezi jednotlivcem a společností vysvětluje Pannenberg výkladem lidské dějinnosti, neboť lidská přirozenost se odvíjí v čase.

Od konce dvacátých let 20. století lze tedy sledovat samostatnou Heideggerovu (a také Rahnerovu) a Schelerovu i Plessnerovu (a také Pannenbergovu) cestu jako dvě odlišné cesty filozofického myšlení o člověku. Mají společné to, že vnímají člověka jako nedílnou součást tohoto světa, má tudíž dějinný charakter. Berou vážně to, co se týká jeho života, i když každá odlišně: H. Plessner zdůrazňuje více tělesnou konstituci, zatímco M. Heidegger se soustředí na časovost a s ní související starost. M. Scheler, H. Plessner a jejich nástupci berou vážně biologické a sociální souvislosti lidského života a vnímají člověka v kontextu světa, zatímco M. Heidegger od počátku ostře rozlišuje mezi člověkem a světem, hranice je natolik ostrá, že zůstává nevyužita.

4. Ohlasy a kritika

Od počátku 80. let roste počet článků a knih, které představují nebo zkoumají antropologické myšlení Wolfharta Pannenberga.¹³⁵ Recepte jeho

134 M. Scheler, *STELLUNG DES MENSCHEN IM KOSMOS*, 1928, str. 37.

135 Monografie o Pannenbergovi před vydáním ATP, 1983: Severoamerický baptista **Elgin Frank Tupper** (*1941) publikoval svůj doktorský badatelský projekt o Pannenbergovi: *THE THEOLOGY OF WOLFHART PANNENBERG*, Philadelphia: Westminster Press, 1967. Poté se věnoval narativní interpretaci Boží prozřetelnosti, což nenavazovalo přímo na dílo W. Pannenberga. V Beligii působící dominikán **Ignace Berten**, *GESCHICHTE, OFFENBARUNG, GLAUBE: EINE EINFÜHRUNG IN DIE THEOLOGIE WOLFHART PANNENBERGS*, München: Claudius, 1970. Skotský anglikánský theolog **Allan Douglas Galloway** (1920-2006): *WOLFHART PANNENBERG*, London: Allen & Unwin, 1973.

podnětů probíhá zejména v německé a anglické jazykové oblasti. Následuje představení hlavních autorů, kteří se zabývají Pannenbergovou theologickou antropologií nebo celkem jeho myšlení včetně antropologické oblasti.¹³⁶ Severoamerický luterský dogmatický theolog **Carl E. Braaten** (*1929) spolupracoval s Pannenbergem na různých theologických a antropologických otázkách od 70. let. Významný je sborník esejů (1988)¹³⁷, který těsně předchází vydání prvního dílu Pannenbergovy třísvazkové dogmatiky. Římskokatolická severoamerická theoložka **Elisabeth A. Johnsonová** (*1941) psala o Pannenbergovi svoji disertaci¹³⁸ a antropologie nadále zůstává jejím zájmem, zejména v aplikaci na feministické studie v učení o Bohu. Německý protestantský theolog **Hermann Fischer** (*1933) se v určitém období 80. a 90. let zaměřil na otázky antropologie¹³⁹. Podobně erlangenský, giessenský a posléze marburgský luterský theolog **Hans-Martin Barth** (*1939)¹⁴⁰. Dobře známý anglikánský kněz a evangelikální theolog **Alister Edgar McGrath** (*1953) miluje historii a theologii, ale své vzdělání získal také v oblasti biofyziky. S Pannenbergem sdílí zájem o otázky vztahu vědy a theologie¹⁴¹. V oblasti dogmatické theologie však Pannenberga komentoval pouze v 80.

136 Další přehled sekundární literatury viz G. Wenz, *WOLFHART PANNENBERGS SYSTEMATISCHE THEOLOGIE*, 2003, od strany 301.

137 Braaten C. E., P. Clayton eds., *THE THEOLOGY OF WOLFHART PANNENBERG: TWELVE AMERICAN CRITIQUES, WITH AN AUTOBIOGRAPHICAL ESSAY AND RESPONSE*, 1988.

138 Disertace vyšla knižně o tři roky později: E. A. Johnson, *ANALOGY, DOXOLOGY AND THEIR CONNECTION WITH CHRISTOLOGY IN THE THOUGHT OF WOLFHART PANNENBERG*, Ann Arbor: Univ. Microfilms Internat, 1984.

139 H. Fischer, *NEUERE LITERATUR ZUR THEOLOGISCHEN ANTHROPOLOGIE*, 1980. Výslovně v reakci na W. Pannenberga: *FUNDAMENTALTHEOLOGISCHE PROLEGOMENA ZUR THEOLOGISCHEN ANTHROPOLOGIE: ANFRAGEN ZU W. PANNENBERGS ANTHROPOLOGIE*, 1985.

140 H.-M. Barth, *MARTIN LUTHER DISPUTIERT ÜBER DEN MENSCHEN: EIN BEITRAG ZU LUTHERS ANTHROPOLOGIE*, 1982, *WOLFHART PANNENBERGS ANTHROPOLOGIE*, 1985, *ANTHROPOLOGIE VON GESTERN – ANTHROPOLOGIE FÜR MORGEN? ZUR AUSEINANDERSETZUNG MIT WOLFHART PANNENBERG UND OTTO H. PESCH*, 1986.

141 A. E. McGrath, *SCIENCE & RELIGION: AN INTRODUCTION*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999. Tato kniha obsahuje také case study na W. Pannenberga.

Další autoři, kteří se zabývají vztahem vědy a theologie u Pannenberga: Severoamerický luterský theolog **Ted Peter** (*1941) se hlásí k tomu, že je Pannenbergem výrazně ovlivněn. *THE SYSTEMATIC THEOLOGY OF WOLFHART PANNENBERG*, 1998. Také *ESCHATOLOGY: ETERNAL NOW OR COSMIC FUTURE?*, 2001, kde spojuje eschatologii P. Tillicha a W. Pannenberga. Zajímavá je také jeho kapitola k eschatologii v C. E. Braaten eds., *THE THEOLOGY OF WOLFHART PANNENBERG*. Dalším theologem je **Shults F. LeRon**, jmenovitě jeho *THEOLOGY, SCIENCE, AND RELATIONALITY: INTERDISCIPLINARY RECIPROCITY IN THE WORK OF WOLFHART PANNENBERG*, 2001. Nakonec také **Philip Hefner** ve sborníku C. E. Braaten eds., *THE THEOLOGY OF WOLFHART PANNENBERG* a zejména antropologická monografie *THE HUMAN FACTOR: EVOLUTION, CULTURE, AND RELIGION*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

a 90. letech, hlavně perspektivou christologie¹⁴². Severoamerický baptistický kazatel a theolog **Stanley Grenz** (1950-2005) získal svůj doktorát právě v Mnichově pod vedením Wolfharta Pannenbergova (1978). Vedle svého zájmu o soudobý vývoj evangelikálního křesťanství také sehrál důležitou roli při prostředkování Pannenbergova myšlení anglicky mluvícímu čtenáři¹⁴³. Anglický oxfordský theolog **Timothy Bradshaw** se dlouhodobě zabývá aktuálním pohybem theologického myšlení a Pannenbergem se výslovně zabývá ve své disertaci o Trojici a ontologii u K. Bartha a W. Pannenbergova (1984, knižně 1992). V poslední době vydal úvod k Pannenbergově theologii (2009)¹⁴⁴. Římskokatolický dogmatik z Münsteru **Thomas Pröpper** (*1941) se dlouhodobě věnuje otázkám svobody v rámci theologické antropologie a v rámci učení o Bohu. Dobře známá je jeho replika W. Pannenbergovi (1990), která ukazuje jeho otevřenost k rozhovoru s protestantismem. Od roku 2011 je dostupná také jeho dvousvazkové theologické antropologie¹⁴⁵.

Pannenbergův nástupce na systematicko-theologické katedře **Gunther Wenz** (*1949) přišel do Mnichova v roce 1984. V současnosti se věnuje psaní série deseti přehledových systematicko-theologických učebnic. Předcházela jim však monografie představující theologii W. Pannenbergova, s kterým v předchozích letech spolupracoval na několika projektech¹⁴⁶. V doktorském projektu studoval Pannenbergova také norský theolog a filozof **LeRon F. Shults**, který s ním sdílí zájem o antropologii překračující hranice oborů a dialog mezi vědou a theologii¹⁴⁷. **Kam Ming Wong** publikuje o Pannenbergovi od roku

142 A. E. McGrath, CHRISTOLOGY AND SOTERIOLOGY: A RESPONSE TO WOLFHART PANNENBERG'S CRITIQUE OF THE SOTERIOLOGICAL APPROACH TO CHRISTOLOGY, 1986. Dále jeho studie THE MAKING OF MODERN GERMAN CHRISTOLOGY: FROM THE ENLIGHTENMENT TO PANNENBERG, Oxford: Basil Blackwell, 1986. V christologii stojí za pozornost také kapitola R. Jensonova ve sborníku C. E. Braaten ed., THE THEOLOGY OF WOLFHART PANNENBERG.

143 S. J. Grenz, REASON FOR HOPE, 2005, revidované vydání, původně 1990. Dále je významná kapitola učení o člověku v jeho dogmatice THEOLOGY FOR THE COMMUNITY OF GOD, 1994. K vrcholům patří studie THE SOCIAL GOD AND THE RELATIONAL SELF: A TRINITARIAN THEOLOGY OF THE IMAGO DEI, 2001. Nakonec se lze vrátit k úvodní kapitole, kterou napsal pro sborník C. E. Braaten, ed., THE THEOLOGY OF WOLFHART PANNENBERG.

144 T. Bradshaw, PANNENBERG: A GUIDE FOR THE PERPLEXED, 2009. A dříve také T. Bradshaw, THEOLOGY OF WOLFHART PANNENBERG: A TRINITARIAN SYNTHESIS, 1988.

Dalším autorem zabývajícím se soustavněji trinitární theologii je **Iain Buchanan Taylor**, jeho disertace (2007) vyšla tiskem PANNENBERG ON THE TRIUNE GOD, 2007.

145 T. Pröpper, THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE: 1-2, 2011.

146 G. Wenz, WOLFHART PANNENBERG'S SYSTEMATISCHE THEOLOGIE, 2003.

147 F. L. Shults, THE POSTFOUNDATIONALIST TASK OF THEOLOGY: WOLFHART PANNENBERG AND THE NEW THEOLOGICAL RATIONALITY, 1999. A především jeho monografie REFORMING THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY: AFTER THE PHILOSOPHICAL TURN TO RELATIONALITY, 2003. Pannenbergovi je věnován také článek THEOLOGY, SCIENCE, AND RELATIONALITY: INTERDISCIPLINARY RECIPROCITY IN THE

2004 a jeho zájem vyústil v přehled jeho theologické antropologie (2007)¹⁴⁸. **Mary Elise Lowe** v disertaci na téma hamartiologie sleduje W. Pannenberg jako jednoho ze tří autorů (2010)¹⁴⁹ a dále publikuje v oblasti antropologie a lidské důstojnosti, vč. homosexuální problematiky. Rumunský pravoslavný theolog **Daniel Munteanu** (*1973) se zaměřuje na trinitární otázky u ekumenicky vlivných theologů Moltmanna, Rahnera, Pannenberg, Staniolae a Zizioulase. Svůj habilitationsschrift však věnuje antropologii (2009, knižně 2010).¹⁵⁰ Jmenovat by bylo možné ještě další díla.¹⁵¹

WORK OF WOLFHART PANNENBERG, 2001.

148 K. M. Wong, WOLFHART PANNENBERG ON HUMAN DESTINY, 2007.

149 Disertace knižně: THE HUMAN SUBJECT AND SIN: THE ANTHROPOLOGY OF PANNENBERG, 2010.

150 D. Munteanu, WAS IST DER MENSCH? GRUNDZÜGE UND GESELLSCHAFTLICHE RELEVANZ EINER ÖKUMENISCHEN ANTHROPOLOGIE ANHAND DER THEOLOGIEN VON K. RAHNER, W. PANNENBERG UND J. ZIZIOULAS, 2010.

151 Antropologicky důležitější E. Dieckmann. PERSONALITÄT GOTTES – PERSONALITÄT DES MENSCHEN: IHRE DEUTUNG IM THEOLOGISCHEN DENKEN WOLFHART PANNENBERGS. Altenberge: Oros, 1995. R. Nnamdi, OFFENBARUNG UND GESCHICHTE: ZUR HERMENEUTISCHEN BESTIMMUNG DER THEOLOGIE WOLFHART PANNENBERGS. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993. W.M. Worthing. FOUNDATIONS AND FUNCTIONS OF THEOLOGY AS UNIVERSAL SCIENCE, THEOLOGICAL METHOD AND APOLOGETIC PRAXIS IN WOLFHART PANNENBERG AND KARL RAHNER. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996.

Z přehledu je patrné, které sekundární práce je možné při studiu Pannenbergova využít¹⁵²:

- a. Široký theologický úvod zahrnující také antropologii: Stanley Grenz (1990, rozšířené 2008), Gunther Wenz (2003).
- b. Mezioborový dialog s ohledem na antropologii: LeRon R. Shults (1999).
- c. Theologická antropologie: LeRon F. Shults (2003), Kam Ming Wong (2007), Mary E. Lowe se zaměřením na hřích a gender (2010), Daniel Munteanu (2010) a Thomas Pröpper (2011).

Nástupce na katedře mnichovské theologické fakulty **Gunther Wenz** (*1949) začíná s Pannenbergovými texty pracovat až ve chvíli, kdy je pozván do Mnichova. Nejprve se podílí na festschriftu ke 60. Wolfhartovým narozeninám (1988), v závěru 90. let píše úvodník k textům ze symposia pořádaného Mnichovskou theologickou fakultou k průřezovým tématům Pannenbergova theologického myšlení (*KERYGMA UND DOGMA*, 1999, číslo 2). V roce 2003 publikuje obsáhlou monografii představující celek Pannenbergova dogmatického myšlení. Nakonec v roce 2008 píše opět úvodník k dalšímu číslu téhož časopisu, které přináší doplněnou Pannenbergovu bibliografii a německý překlad Pannenbergovy reflexe vlastního theologického vývoje, původně přednesenou v angličtině.

152 Další dostupné texty o Pannenbergovi jsou od lidí, kteří o něm psali pouze ojedinele: **Don H. Olive** představení Pannenbergova v roce 1973 (reprint 1991). **Anita Marie Hyslop** disertace obrazu a obrazotvornosti u Pannenbergova (1977, knižně 1981). **James Terrell Bridges** disertace na lidský úděl a vzkříšení u Rahnera a Pannenbergova (1986, knižně 1987). **Sebastian Greiner**, *DIE THEOLOGIE WOLFHART PANNENBERGS* (1986, knižně 1988). **Harald Schützeichel** (*1960) věnoval disertaci varhanní tvorbě v životě Alberta Schweitzera (1991), jinak podnikatel v oblasti solární energie (sic!), jeho článek o Pannenbergovi (1987) se zdá příležitostný. Procesuální theolog **David Patrick Polk** Pannenbergovi věnoval knihu (1988) a přispěl také do zmiňovaného sborníku, ed. Braaten (1988). Římskokatolický theolog a filozof **Godfrey Igwebuike Onah** napsal disertaci o sebe-transcendenci a dějinách lidstva u W. Pannenbergova (1992, knižně 1999). **Franz-Josef Overbeck** věnoval disertaci soteriologii a trinitární theologii Pannenbergova ve vztahu k člověku (1999, knižně 2000). **Heinrich Springhorn** disertace v roce 1996 (knižně 2001). **Andy S. Pak** disertace o Pannenbergovi (1998). Disertace **Marion Lars Hendrickson** *BEHOLD THE MAN!: AN ANTHROPOLOGICAL COMPARISON OF THE CHRISTOLOGIES OF JOHN MACQUARRIE AND OF WOLFHART PANNENBERG* (knižně 1998). **Vasile Cristescu** publikoval studii o Pannenbergovi a Staniloae (2003). **Najeeb George Awad** obhájil pneumatologickou disertaci na King's College v Londýně (Pannenberg však v ní podstatnou roli nehraje, knižně 2011), aktuálně přednáší na univerzitě v Göttingen a napsal dva články věnované Pannenbergovi. **Thorsten Waap** napsal disertaci o *imago Dei* a identitě u Bartha a Pannenbergova (2008, knižně též rok). A jsou jistě další doktorské práce věnované Pannenbergovi, které nejsou snadno dostupné v globálních katalozích.

Pro vystižení Pannenbergovy antropologie použil v roce 1999 výrazu „*die Gottoffenheit des Menschen*“¹⁵³. Říká to v souvislosti Pannenbergova programu vnést opět do theologie kritérium rozumnosti víry, které vychází ze struktury lidského subjektu. Touto strukturou je ona *otevřenost člověka vůči Bohu*.

Monografie (2003) postupuje po theologických *loci* s tím, že čtenáře uvádí do hlavních Pannenbergových textů takřka formou výpisků s řadou citátů (i rozsáhlých), což odpovídá původu monografie v seminární výuce. V antropologické kapitole to je především propojení materiálu obsaženého v ATP se ST-II. Citelným nedostatkem je, že kniha nezasazuje Pannenbergovo myšlení do kontextu theologického dění v Německu, v rámci Evropy nebo světa. Omezuje se prakticky na primární zdroje, a tak je především určena těm, kdo zatím Pannenbergu nečetli. V řadě *STUDIUM SYSTEMATISCHE THEOLOGIE* G. Wenz na Pannenbergu nijak výrazně nenavazuje. Zatím vyšly svazky věnované náboženství, učení o Bohu, o Kristu, o Duchu a o zjevení.

Zřejmě nejsoustavnějším vykladačem Pannenbergova myšlení je severoamerický evangelikální theolog **Stanley J. Grenz** (1950-2005), navíc tvořivě integruje pojem otevřenosti do své vlastní theologie. V roce 1978 obhájil právě pod vedením W. Pannenbergu doktorát z theologie na univerzitě v Mnichově, kam se v letech 1987-88 vrátil na roční studijní program. Mezi jiným také popularizuje myšlení W. Pannenbergu v anglicky mluvícím světě. Lze dokonce říci, že je popularizátorem pojmu otevřenosti člověka v anglicky mluvícím světě, do kterého *Weltoffenheit* přeložil: otevřenost světu, „*openness to the world*“ a používá jej v uvozovkách jako *terminus technicus*. Z celé řady jeho textů je třeba se v tomto bodě zaměřit na jeho nejrozsáhlejší dílo, soubornou systematickou theologii vydanou v roce 1994 s důrazem na komunitní rozměr víry, *THEOLOGY FOR THE COMMUNITY OF GOD*¹⁵⁴. Koncept otevřenosti člověka přijde na řadu hned v úvodu kapitoly věnované učení o člověku. Grenz nejprve nastíní dvojí pochopení role člověka ve vesmíru: buď je vesmír uspořádaný a člověk má někoho nad sebou a jiné tvory pod sebou (tzv. předmoderní odpověď), nebo je vesmír především prostředím lidské tvůrčí aktivity (tzv. moderní odpověď). Pojem otevřenosti člověka je jednou z odpovědí theologické antropologie 20. století: vystihuje jedinečnou situaci člověka, jeho schopnost zažívat své prostředí pokaždé nově.¹⁵⁵ Plasticita

153 G. WENZ, WOLFHART PANNENBERG, 1999, str. 88.

154 S. J. Grenz, *THEOLOGY FOR THE COMMUNITY OF GOD*, 1994. Číslo stran v následujících větách odkazují na toto dílo.

155 S. J. Grenz opakuje formulaci „*uniquely human ability to experience the environment always in new ways*“, Tamtéž, str. 170.

a adaptabilita člověka má biologický základ, přesto není lidskou přirozenost možné definovat jen biologicky. Směřování ke stále novým horizontům, sebetranscendence, také znamená, že člověk nenachází naplnění: „*Tvoříme a stále znovu přetváříme své prostředí ve snaze vytvořit pro sebe ‚domov‘, ale neúspěšně.*“ (str. 171) A proto se nám nedaří ve světě, který je předmětem naší tvůrčí činnosti, nalézt svůj domov. Otevřenost vystihuje také další aspekt – naši závislost na tom, čemu jsme otevřeni. Zde Grenz mluví o „infinite dependence“, nekonečné závislosti na tom, co přesahuje bezprostřední svět. To směřuje k osobě Boha, ale ne výslovně. Pojem otevřenosti pojmenovává náboženskou přirozenost člověka.

Pohled na uvedené shrnutí Grenzova pojmu otevřenosti ukazuje, že jej staví do centra své theologické antropologie. Tím dává najevo nesouhlas s významem, který dal pojmu Pannenberg v ST-II. Na druhou stranu pojem otevřenosti výslovně obsahově nereviduje. Na dalších stranách (str. 173 a dále) jej spojuje s konceptem všeobecného zjevení.¹⁵⁶ Biologicky založená otevřenost totiž vede k závěru, že lidské transcendentální nasměrování je čitelné v hmotném světě právě jakožto nasměrování. Pro Grenze je pojem otevřenosti shrnutím lidské stvořenosti (str. 181), resp. vyznáním, že Bůh je původem lidstva, a přitom vyrůstá z biologické danosti, tj. otevřenosti člověka (str. 187). Lidská konečnost se vzkříšením neruší, nekonečná závislost (tj. otevřenost) trvá věčně (str. 251).

Grenzovy průběžné odvolávky na pojem otevřenosti člověka prokazují, že v jeho theologickém myšlení hraje otevřenost roli jednoho z pramenů poznání člověka. Zvláště na straně 197 jeho výklad působí dojmem, že původ člověka v Bohu je nejsrozumitelněji v rámci theologie vyložen z pojmu otevřenosti. Zde je ovšem rozdíl mezi Grenzem a Pannenbergem, který tento možný závěr nezdůrazňuje.

Nakonec Grenz pojem otevřenosti (a excentricitu) vztahuje také na výklad hříšnosti člověka (dědičného hříchu): člověk je na cestě závislosti na Bohu směrem k jedinečnému Bohem darovanému určení. Všichni se však na této cestě míváme cíle. Dostřednost vlastní nemluvňatům je potenciálem neblahé budoucí dostřednosti dospělého člověka. Toto je okamžik, kdy Pannenberg dává přednost Plessnerovu pojmu excentricity lidského života.

V jedné z prvních publikovaných reakcí na Pannenbergovu teologii S. Grenz připomíná vedle pojmu otevřenosti další dva koncepty: intuitivní porozumění nekonečna (v rámci lidské subjektivity) a náboženství jako zápas o pravdu (1988, str. 796b). Článek z roku 1988 je zjevně proto-verzí knižního

156 To je krok, kterému by u Pannenbergova odpovídal jeho výklad přirozeného poznání Boha v ST-I, 1988 od str. 121.

úvodu do Pannenbergovy teologie, který vyšel nejprve v roce 1990 a v upraveném vydání v roce 2005.

Knihy si klade za cíl představit Pannenbergovu teologii v celku, je to však také příležitost k drobným a významným komentářům. I zde považuje Grenz pojem otevřenosti za centrální:

*Přes všechnu opatrnost vůči sekulární filozofické antropologii, hraje v Pannenbergově pochopení lidské osoby zásadní význam moderní antropologický koncept osobní transcendence, excentricity nebo otevřenosti ke světu.*¹⁵⁷

Jeho jazyk ukazuje, jak lze metaforu otevřenosti dále rozvíjet, když na koncept otevřenosti odkazuje větou: „lidé jsou typičtí neutuchající snahou po překonání každé specifické formy světa“¹⁵⁸. Grenz významně oceňuje Pannenbergův důraz, že cílem stvoření je samostatnost tvorů, ryzí samostatnost, která vyrůstá ze skutečné nahodilosti událostí světa a která „není proti Bohu, ale podle příkladu Krista“¹⁵⁹.

Americký theolog působící v Norsku **F. LeRon Shults** (*1965) prokazuje dlouhodobý zájem o Pannenbergovu teologii stejně jako o antropologická témata. V rámci theologických prolegomen říká v knize *THE POSTFOUNDATIONALIST TASK OF THEOLOGY: WOLFHART PANNENBERG AND THE NEW THEOLOGICAL RATIONALITY* (1999), že W. Pannenberg je svou pozicí blízko post-foundationalistům (např. Shultsovu školiteli J.W. van Huyssteen), tj. v otázkách objektivit rozumu Pannenberg nezastává racionalismus (foundationalismus) ani extrémní relativismus (nonfoundationalismus).¹⁶⁰ L. F. Shults hájí Pannenbergovu metodologii. Používá vlastní termín *relational reciprocity* a dokazuje, že Pannenbergovo pojetí vztahu mezi teologií a ostatními vědami i v rámci teologie samé tuto *vzájemnost* obsahuje. V knize z roku 1999 předkládá důkladnou analýzu, v článku z roku 2001 ji vztahuje k aktuální diskuzi:

157 S. J. Grenz, *REASON FOR HOPE*, 2005, str. 124 s odkazem na WM. To je samo o sobě dost výmluvné. Grenz zde tímto uznává dvojí: 1) pojem otevřenosti člověka a +jemu příbuzné jsou trvale součástí Pannenbergova myšlení; 2) odkazem na Pannenbergovu prvotinu konstatuje, že v ST-II nestojí tento pojem v centru.

158 S. J. Grenz, *THEOLOGY FOR THE COMMUNITY OF GOD*, 1994, str. 267.

159 Tamtéž, str. 141.

160 A W. Pannenberg dává Shultsovi svým způsobem za pravdu, když Shultsovu knihu doprovodí větou: „I feel rather sympathetic with the position he describes as postfoundationalist.“ Shults, *THE POSTFOUNDATIONALIST TASK OF THEOLOGY*, 1999, str. ix.

Mojí tezí je, že pochopení Pannenbergovy metody mezioborového dialogu vyžaduje rozpoznání dynamiky reciprocity a vzájemného ovlivňování [ang. sublation, něm. Aufhebung], která drží jeho antropologická díla pohromadě v asymetricky dvoupólově vztáženém celku. Pannenberg nezačíná ve zcela základním smyslu ani theologií ani vědou, ale spíše je obě staví do vztahu, který je vzájemně podmiňuje.¹⁶¹

Na těchto základech Shults rozvíjí svůj program reformy teologie, jak on říká po obratu k vazbám, které tvoří podstatné atributy každé věci, „*after the turn to relationality*“. Tvrdí, že u uvedených autorů lze vysledovat základní reciprocity na rovině antropologie, která pak ovlivňuje celek jejich teologie. Reciprocity vztahu tedy Shults formuluje na příkladu Pannenbergovy teologie, ilustruje na theologii Schleiermachera i Pannenberga, aby nakonec tento program vztáhl na theologickou antropologii W. Pannenberga (a také K. Bartha).¹⁶² Excentricita je tím antropologickým pojmem, který Shultse zaujal nejvíce.

Dalším současným autorem, který se soustavně zajímá o Pannenbergovu antropologii, je **Kam Ming Wong**. Ve svém úvodním textu z roku 2004 se Wong ptá, vůči „čemu“ je původní otevřenost člověka namířena. Nakolik Pannenbergův pojem vychází z práce M. Schelera, není jeho cílem označit cíl lidské otevřenosti, nýbrž otevřenost samu. Tím tematizuje Pannenbergovo přecházení od otevřenosti zacílené na Boha (WM) k netematické otevřenosti přesahující každý horizont (Scheler, ale také ST-II).¹⁶³ Pojem otevřenosti vnímá jako podstatný a na rozdíl od L. F. Shultse jej činí předmětem svého bádání. Věnuje velkou pozornost míře, v jaké Pannenberg čerpá z díla J. G. Herdera. Pojem otevřenosti se snaží promítnout také do hamartiologie, když říká, že hřích spočívá v pasivitě vůči údělu (*Bestimmung*), který Bůh člověku určil.¹⁶⁴ Tím vším nakonec směřuje k etickým tématům, do kterých také vyústila práce W. Pannenberga před přelomem tisíciletí.

Příklad recepce Pannenbergova myšlení na katolické straně ilustruje **Elizabeth Johnsonová** (*1941), která sleduje průběžně otázky theologické

161 F. LeRon Shults, THEOLOGY, SCIENCE, AND RELATIONALITY: INTERDISCIPLINARY RECIPROCITY IN THE WORK OF WOLFHART PANNENBERG. *Zygon* 36 (2001), str. 812-813.

162 Viz programová publikace Shults, REFORMING THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY, 2003.

163 K. M. Wong, THE QUEST FOR HUMAN OPENNESS IN THE THEOLOGY OF WOLFHART PANNENBERG, 2004, např. str. 357.

164 K. M. Wong, WOLFHART PANNENBERG ON HUMAN DESTINY, 2007, str. 111.

antropologie a také se vícekrát vyjadřuje k dílu W. Pannenberg. Její postřehy jsou zařazeny do kontextu a jsou cenné. Všimá si např. toho, jak vtahuje do pojmu otevřenosti budoucnost – lidský úděl se teprve odvíjí: Pannenberg nejprve z dějin křesťanského myšlení ukazuje možnost interpretovat *imago Dei* jako budoucnost člověka, kterou pak vztáhne k pojmu otevřenosti.¹⁶⁵ Kritizuje Pannenberg v zásadě v jediné věci – jeho pojetí hříchu. Pannenberg podle ní spojuje hříšnost (chápanou augustiníansko-lutersky) s pýchou a sobectvím, které jsou symptomem vnitřního konfliktu při utváření lidské identity. Napětí mezi otevřeným údělem a dostředivým chováním je nevyhnutelné a stojí za vším jednáním. Obecná interpretace Pannenbergovy pozice je vcelku korektní. Vytýká mu však, že přehlídí řecké otce před Augustinem, a zejména to, že zaujal pozici, která je nepřijatelná pro některé křesťanské tradice, jmenovitě soudobou katolickou teologií. Připomíná Pannenbergovo odmítnutí Rahnerova pojetí dědičného hříchu. To jej nutí „*prosazovat reformační simul justus et peccator s rozhodností, která je mentalitě jiných křesťanských tradic cizí, byť je sama o sobě legitimní*“¹⁶⁶. Vzhledem k její velké vstřícnosti k ostatním Pannenbergovým myšlenkám je toto třeba brát jako významný signál.¹⁶⁷

E. Johnsonová zvažuje především to, nakolik úspěšně Pannenberg obhájí téma Boha v dnešní společnosti. A podle ní je Pannenberg úspěšný – nakonec jsou to ateisté, kdo nečiní za dost empirickým poznatkům o člověku. I když někdo může odmítnout ten či onen konkrétní Pannbergův argument, jeho celková myšlenková linie a stavba je zřetelná a přesvědčivá. Radí ho mezi F. Schleiermachera, P. Tillicha, K. Rahnera, H. Künga a W. Kaspera jako příklady theologů, kteří každý svým způsobem dokazovali oprávněnost mluvení o Bohu.

Na základě dosavadního výkladu lze říci, že Elizabeth Johnsonová se mýlí, když chápe otevřenost člověka (i excentricitu) jako charakteristiku lidského jednání, behavior. Pro E. Johnsonovou je za otevřeností lidského jednání sebetranscendující vědomí člověka. Popsané charakteristiky chování jsou projevy základní lidské struktury. Behaviorální psychologie a sociologie pak popisuje projevy lidské otevřenosti. Otevřenost člověka však podle Pannenbergova tvoří jeho základ.¹⁶⁸

165 E. Johnson, *THE LEGITIMACY OF THE GOD QUESTION*, 1986, str. 300.

166 Tamtéž, str. 301.

167 Jiná její výtka se týká „buržoazních hodnot“, které se projevují v Pannenbergově vztahu k soukromému majetku a komplementaritě rolí muže a ženy v rodině. E. Johnson, *ANTHROPOLOGY IN THEOLOGICAL PERSPECTIVE* [recenze], 1986, str. 306.

168 E. Johnson, *THE LEGITIMACY OF THE GOD QUESTION*, 1986, str. 292-294.

Luterský severoamerický theolog **Ted Peters** (* 1941) se mimo jiné věnuje překlenutí theologie a postmoderní společnosti a vede soustavně s Pannenbergovým dílem rozhovor.¹⁶⁹ Za pozornost stojí dva komentáře, které se dotýkají theologické antropologie. V reakci na výklad Pannenbergovy theologie od D. Polka Peters hájí W. Pannenberga, že nestaví lidské možnosti (zejména svobodu) do protikladu k Boží moci, jako by více svobody pro člověka mělo znamenat omezení Boží svrchovanosti. Pannenbergovu pozici charakterizuje slovy: „Spíše tvrdí, že Boží moc působí ve světě právě tím způsobem, že dává moc nám. Moc dává moc. Boží moc zmocňuje nás. Toto je milost.“¹⁷⁰

Později opět hájí Pannenbergovo stanovisko, když porovnává tendenci latinských i řeckých otců ohlížet se při uchopení jádra lidské stvořenosti k stavu prvotní blaženosti s Eirénaiovým vyhlášením do budoucnosti:

*Naproti tomu se zdá, že Ireneova antropologie orientovaná na budoucnost byla přehlížena (přitom ji považuji za nejhodnotnější přínos). Většina křesťanstva držela nějakou podobu teorie obnovy. Dokonce Luther a Kalvín následovali cestu nejmenšího odporu a spasení považovali za návrat ke stavu původní blaženosti.*¹⁷¹

Výrazně se přimlouvá za tuto eschatologickou orientaci. Jako hlavní argument uvádí novozákonní interpretaci slov *EIKÓN TOY THEOY*, která spojuje pravé lidství s novým stvořením (sr. dále str. 84). Dochází tak k jednoznačnému závěru: „Skutečné lidství je eschatologický termín.“¹⁷² V jeho textu je patrný vliv W. Pannenberga. Tuto část svého výkladu nadepisuje Ted Peters *PROLEPTIC HUMANITY*, tedy pomocí výrazného Pannenbergova termínu. Výslovně pak odkazuje na termín *Bestimmung*:

A tak Wolfhart Pannenberg pokračovatel Ireneova směru v této otázce popisuje vývoj lidské identity pomocí termínu Bestimmung v jeho mnoha významech „úděl“, „cíl“, „určení“ a „definice“. Kým jsme, je zpětně určeno tím, kým budeme v budoucím Božím království, až budeme plně podobni Kristu. Blížít se nyní k životu v Kristově podobě znamená předjímat budoucí skutečnost

169 Pannenbergovo dílo vykládá již v recenzi roku 1990, *ON THE WAY TO GOD: AN EXPLORATION INTO THE THEOLOGY OF WOLFHART PANNENBERG*, o 10 let později je to patrné v jeho systematické teologii *GOD – THE WORLD'S FUTURE*, 2000.

170 T. Peters, recenze knihy D. Polka, *Theological Studies* 51, no. 2 (June 1990), str. 353.

171 T. Peters. *GOD – THE WORLD'S FUTURE*. 2000, str. 157.

172 Tamtéž, str. 157.

*a dopředu čerpat z jeho moci. Takže imago Dei má povahu budoucnosti.*¹⁷³

Peters navazuje veskrze pozitivně a z předchozích vět je patrné, jak tvořivě posouvá Pannenbergovy podněty do etické roviny.

Ohlas Pannenbergova díla **ve vědeckém světě** patrně neodpovídá významu jeho podnětů pro mezioborový rozhovor. Jen malá část vědců v exaktních vědách má potřebu vstupovat do rozhovoru s filozofií vědy. Druhým důvodem může být styl theologické práce v Pannenbergově osobitěm podání. Jeho vlastní postoje jsou čitelné především z toho, jak nakládá se svými zdroji. Ty hledá ve všech staletích, v theologii i ve filozofii. Texty jsou příznačně menší mírou strukturovanosti a jen výjimečným vyvozování výslovných závěrů. Zvl. přírodovědci nejsou na takovýto styl zvyklí a vzhledem k neobeznámenosti s tolika prameny jim uniknou důležité drobnosti skryté mezi řádky.¹⁷⁴

5. Pojem otevřenosti v souvislostech jeho theologické antropologie

Vzhledem ke komplexnosti Pannenbergova theologického myšlení a jeho literárnímu stylu bude pro čtenáře pomocí po předchozích výkladech hlavních děl a myšlenek shrnout celek Pannenbergovy theologické antropologie slovy jeho soustavného komentátora S. Grenze¹⁷⁵: (1) Stvoření člověka k Božím obrazu, *imago Dei*, neodkazuje ani tak k prvotnímu stvoření, ale především k budoucímu údělu člověka. (2) Tak jako se tradiční přístup obrací ke spravedlnosti člověka před pádem, *iustitia originalis*, tak se podle Pannenberga úděl člověka uskutečňuje v osobě Ježíše. (3) V takto eschatologicky uchopeném porozumění vykládá příběh stvoření (Gn 1-3) jako symbolické vyjádření hříšné situace dnešního člověka. Výsledkem celého tohoto postupu je výrazná orientace na budoucí vývoj člověka a společnosti směřující ke svému naplnění, které je prolepticky přítomné v životním příběhu Ježíše.

Hlavním pojmem Pannenbergovy theologické antropologie je bezesporu přítomné východisko a budoucí úděl člověka, **Bestimmung**: „*Zásadní pro osobu každého jednotlivého člověka je jeho určení (Bestimmung) ke společenství s Bohem.*“¹⁷⁶ Tento pojem je v německy mluvící oblasti obvyklý již od 19. století jak ve filozofické tak v theologické antropologii pro vyjádření

173 Opět T. Peters, *GOD – THE WORLD'S FUTURE*. 2000, str. 157.

174 S. J. Grenz přímo říká, že reakce na Pannenbergovo antropologické úsilí jsou „*surprisingly meager*“, překvapivě hubené, a jmenuje dvě theologické reakce, které stojí za zmínku, ale žádnou z prostředí ostatních věd. *REASON FOR HOPE*, 2005, str. 137.

175 Tamtéž, str. 122n.

176 Vstupní věta nové kap. v W. Pannenberg, *ST-II*, 1991 na str. 232.

lidského směřování. Podle Pannenberg je *Bestimmung* člověka však jasná až na Kristu, jehož příchod kvůli vysvobození od hříchu a smrti je v Evangelii spojen s otázkou cíle lidského života. Důležitá myšlenka apoštola Pavla o dvou Adamech byla již dostatečně přiblížena v ST-II.

Pojem otevřenosti člověka W. Pannenberg používá spolu s **dalšími pojmy**. G. Wenz ve stručném přehledu Pannenbergovy antropologie řadí pojem *Weltoffenheit* do řady alespoň dalších dvou slov majících svůj domov ve filozofické antropologii: *Weltoffenheit*, *Exzentrizität*, *Selbsttranszendenz*. A říká k tomu: „*Otevřený, excentrický, sebetranscendující člověk je bytostně nasměrován na Boha.*“¹⁷⁷ Také myšlenka otevřenosti má několik podob: *Weltoffenheit*, otevřenost za hranice všeho konečného nebo „*otevřenost lidského vědomého života vůči nekonečnosti Ducha a jeho působení*“¹⁷⁸. Zde se dostává ke slovu i pojem ducha, důležitý v ATP. K tomu přistupuje komplementární pojem *Verschlossenheit*, uzavřenost¹⁷⁹ a také dostřednost, komplementární pojem k excentricitě.

Vzhledem ke zjištěné roli pojmu otevřenosti v ST-II se nabízí otázka, zda a jak Pannenberg využil také další koncepty ATP. Např. pojem *duch* propracovává W. Pannenberg do významu, který B. Walsh ve své analýze Pannenbergovy ontologie popisuje jako „*nedualistický výklad ducha jako život darující základ lidské excentricity*“¹⁸⁰. W. Pannenberg tím usiluje zachovat náboženskou povahu lidské přirozenosti, která obhájí rozměr Boha v člověku, a tím i theologizování o Bohu.¹⁸¹

Pojem otevřenosti člověka vystihuje předpoklady nutné k dosažení lidského údělu. Plní zřetelnou **předběžnou funkci**. „*Cíl je pro něho předně neurčitě přítomný, ne coby budoucí cíl, ale spíše v neurčité důvěře...*“ A dále o otevřenosti říká: „*Není ji jako takovou možné identifikovat již dopředu jako cosi bytostně týkajícího se Boha, co je přítomné ve vědomí, ale teprve v ohlédnutí jako určitou zkušenost Boha dějinné povahy.*“¹⁸² Jako otevřenost nazývá to, co lze zpětně vyjádřit jako úděl člověka zjevený v Kristu nebo

177 G. Wenz, *WOLFHART PANNENBERGS SYSTEMATISCHE THEOLOGIE*, 2003. str. 141.

178 W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 264.

179 Tamtéž, str. 264. Za samostatnou pozornost by stálo jeho spojení konceptu otevřenosti člověka s vrozeným poznáním Boha (ST-II, 1991, str. 264 a ST-I, 1988 str. 121-132).

180 B. Walsh, *A CRITICAL REVIEW OF PANNENBERG'S "ANTHROPOLOGY IN THEOLOGICAL PERSPECTIVE"*, 1986, str. 254.

181 Otevřenost člověka je tím, co spojuje antropologii různých náboženství (ST-II, 1991, str. 264).

182 W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 263 a 264: „*Sie ist nicht von vornherein als ein Bezogensein auf Gott dem Bewußtsein gegenwärtig, sondern erst im Rückblick, von geschichtlich konkreter Gotteserfahrung her, als solches identifizierbar.*“

otevřenost vůči Bohu. Pojem předběžně označuje skutečnost pro ty, kteří ji ještě neznají „zevnitř“. Předběžnost dává možnost dalšího přeznačení, jde vlastně o překlad jazyka církve do jazyka společnosti. Je tu však také potřebná míra přesnosti a nevytváření dalších nedorozumění. To je v teologii nesmírně důležité, zvláště v teologii s důrazem na historickou zkušenost Božího zjevení. Předběžnost je trvalým rysem využití pojmu otevřenosti u W. Pannenberg, jak je patrné již ve WM: jde o přednášky a rozhlasové promluvy, v kterých pojem otevřenosti figuruje jako nárazník, od něhož se odvíjí výklad biblického poselství či komentář současnosti.

Svým celoživotním projektem theologické antropologie W. Pannenberg odpověděl výzvám atheistické kritiky i potřebě vstoupit ve jméno Evangelia opět s teologií do veřejného a mezioborového prostoru. Pravda křesťanské zvěsti má být přesvědčivá díky své vnitřní koherenci a relevantnímu odkazu na obecné dějiny sdílené všemi lidmi. Antropologická pozorování odkazují k náboženskému charakteru člověka. Zjevená pravda se tak dostává do vztahu k pravdě jediné, obecně platné. Theologické výroky je třeba ověřovat v jejich dějinné zakotvenosti. Interpretace biologických a sociologických teorií však ukazuje, že člověk ve své intersubjektivitě bytostně očekává to, co přesahuje hranice tohoto světa. W. Pannenberg však odmítl, že by tím přinesl nový, antropologický důkaz Boží existence.¹⁸³

Pannenbergovu theologickou antropologii je třeba zařadit do souvislostí theologie posledních generací. Z postav 19. století W. Pannenberg soustavně odkazuje na F. D. E. Schleiermachera, S. Kierkegaard, I. A. Dornera a A. Ritschla.

Na S. Kierkegaard navazuje Pannenberg masívně, když podstatný rozměr hříchu vykládá jako strach a stud v existenciálním, fenomenologickém smyslu. **Fridricha Schleiermachera** čte W. Pannenberg pečlivě a považuje jej za podnětného myslitele, neboť s ním soustavně vede rozhovor. Liší se od sebe metodicky v tom, že Schleiermacher je soustředěný myslitel, který postupuje po velkých tématech a hlavních myšlenkách. Vedle toho Pannenberg otevírá velká témata, ale v exkurzech, poznámkách a odbočkách se detailně věnuje také dílčím otázkám. Z velkých antropologických témat Pannenberg se Schleiermacherem sdílí odmítnutí historického pádu, zásadní reinterpretaci původního hříchu, neoddělitelnost hříchu a milosti, univerzální náboženskou přirozenost člověka a domýšlení antropologického obratu, který nastal v osvícenství.

183 W. Pannenberg WM, 1962, str. 11n.

Z postav 20. století Pannenberg odkazuje zejména na tyto autory: K. Barth, E. Brunner a P. Althaus. Článek o theologické antropologii v dějinách theologie ve třetím vydání RGG uzavírá Otto Weber z Göttingen slovy, které vystihují význam antropologie **Karla Bartha** perspektivou 80. let:

Nejdiskutovanějším problémem v dnešní theologii je otázka, zda theologie vychází antropologicky ze sebeporozumění, v němž vzniká jako platný výrok, nebo zda naopak tvoří předpoklad každé antropologie. Důsledky tohoto problému se nejzřetelněji ukazují v hermeneutice, avšak zrovna tak vychází najevo v diskuzi »zákona a Evangelia« a v christologii vede k vyhraněnému pojetí jednou s důrazem více na ospravedlnění a jednou více na vtělení.¹⁸⁴

W. Pannenberg jako jeden ze studentů K. Bartha v Basileji se s dílem svého učitele vyrovnává spíše kriticky.¹⁸⁵ V podstatných částech své theologické antropologie rozhodně na K. Bartha nenavazuje. To se týká i pojmu otevřenosti. O to zajímavější je se zaměřit na myšlenku otevřenosti v antropologických kapitolách Barthovy dogmatiky. K. Barth totiž v roce 1948 také použije termínu *Offenheit*. Jde o §45 DER MENSCH IN SEINER BESTIMMUNG ZU GOTTES BUNDESGENOSSEN, v kterém analyzuje mezilidské setkání „*Sein in der Begegnung (Bewegung)*“, které se odvíjí od očního kontaktu přes vzájemné naslouchání, společenství v aktu bytí a vždy za předpokladu, že oba jsou spolu rádi. Otevřeností se zde myslí ten okamžik setkání člověka s druhým člověkem, v kterém díky jejich otevřenosti vychází najevo jejich lidství: „*Tato oboustranná otevřenost je prvním okamžikem lidství.*“¹⁸⁶ Dvoustrannost spočívá ve vzájemné otevřenosti dvou lidí tam, kde dochází ke skutečnému setkání dvou osob. Barthova myšlenka je zřetelně v duchu Buberova personalismu.¹⁸⁷ Opakem otevřenosti pak je byrokracie, která lidi odděluje

184 O. Weber, heslo: Anthropologie – III. Theologiegeschichte, RGG³, str. 419: „*Die Frage, ob die Theologie anthropologisch aus dem Selbstverständnis erwachse, sich jedenfalls in ihm als gültige Aussage erweise oder umgekehrt die Voraussetzung jeder Anthropologie sei, ist das in der heutigen Theologie am meisten erörterte Problem, dessen AUSW SAMTLICHE WERKE SAMTLICHE WERKEirkungen sich am deutlichsten in der Hermeneutik zeigen, ebenso jedoch in der Auseinandersetzung über »Gesetz und Evangelium« hervortreten und in der Christologie zum Gegensatz zwischen einer mehr von der Rechtfertigung und einer mehr von der Inkarnation her entworfenen Konzeption führen.*“

185 S životním nahlédem i odstupem popisuje Pannenberg vliv K. Bartha na jeho myšlení i zrod kritického vyrovnávání s jeho vlivem v biografickém ohlédnutí AN INTELLECTUAL PILGRIMAGE, 2006, str. 186-187.

186 K. Barth, KD III/2, 1948, str. 300: „*Diese doppelseitige Offenheit ist das erste Moment der Humanität.*“

187 K. Barth reflektuje své úvahy o „bytí v setkání“ jako zcela odlišný úhel pohledu než je filozofie pohana Konfucia, ateisty L. Feuerbacha nebo žida Martina Buber (KD III/2, 1948,

(str. 302). Z toho se zdá, že otevřenost není na rovině podstaty lidského bytí a osoby, že jde spíše o vnější charakteristiku mezilidského setkání, které ovšem již je důležitou součástí bytí člověka. Pokud díky otevřenosti dojde ke skutečnému mezilidskému setkání (otevřenost je prvním krokem), pak následuje naslouchání druhému a také sdělování ode mne směrem k druhému, společenství v aktu bytí, v kterém jsou oba lidé spolu rádi. Ještě jednou v §46, v závěrečných větách části čtvrté přiřkne K. Barth otevřenost lidské duši. Kontextem je výklad rozdílu mezi duší a tělem, tou oživující a tou oživenou složkou lidské osoby. Duše nemůže být bez těla, neboť tělo je výrazem schopnosti vnímat a jednat, nositelem myšlení a vůle: „[Tělo] je oboustranně otevřenost duše, bez které také nemůže být volné.“¹⁸⁸ V ní spočívá lidská hodnota, která se vlastně neliší od hodnoty duše.

Lze tedy říci, že u Bartha nenalzáme rozvinutou podobu pojmu otevřenosti člověka ve smyslu používaném v této práci, přesto použije výraz „otevřený“, „otevřenost“, když popisuje, jak vztah s druhým člověkem tvoří součást našeho lidství. Příznačně se jedná výslovně o vztah s člověkem, třebaže je to na pozadí vztahu s Bohem.

V následujících oblastech tedy lze očekávat, že bude theologie Wolfharta Pannenbergova **trvalým přínosem** a předmětem dalšího studia¹⁸⁹:

- A. Pojetí vztahu mezi zjevenou pravdou a pravdou poznávanou empiricky.
- B. Interpretace dějin a jejich role v Božím zjevení, zejména výklad Ježíšova vzkříšení.
- C. Pneumatologie s přesahem do trinitární theologie.
- D. Jeho zapojení do eklesiologických a ekumenických otázek.

str. 333). Z širšího dějinného úhlu pohledu však to byl právě M. Buber, kdo na počátku 20. století otevřel tento úhel pohledu na člověka. K. Barth tedy vnímá sebe jako toho, kdo na Buberu nenavazuje, byt' stojí sám za sebe v prostoru, který v předchozí generaci otevřel Buber svým dílem.

188 K. Barth, KD III/2, 1948, str. 502: „*Er ist nach beiden Seiten die Offenheit der Seele, ohne die diese auch nicht frei sein könnte.*“

189 V této otázce shrnuji jak poznatky ze studia pramenů, tak sekundární literatury i přehledových úvodů do theologie 20. století (např. H. Schwarz, *THEOLOGY IN A GLOBAL CONTEXT*, 2005).

Závěr první části

Tato část představila díla autorů, jejichž myšlení je košaté a navazuje na bohatství tradice. V tom všem šlo o pojem, který není ani u jednoho ve středu pozornosti. Ani v kapitolách o antropologii není pojem otevřenosti člověka ústřední: Rahner mluví o transcendentální reflexi a jeho důležitým pojmem je *Predsa*, *Vorgriff*. A Pannenbergův významný koncept je úděl člověka, *Bestimmung*. Přesto se podařilo prokázat, že oba autoři používají výraz *Offenheit* a jeho jazykové varianty soustavně a ve velmi konkrétním theologickém smyslu. Z tohoto pohledu lze analýzu pojmu otevřenosti přirovnat k vyhlašování filmové ceny za vedlejší roli. Jak však již tento přírěr sám naznačuje, i takové cena má svou hodnotu.

Karl Rahner používá pojem otevřenosti člověka již od roku 1941 a nepřestal jej používat do konce života. Otevřenost je především struktura lidského subjektu s ohledem na možné nadpřirozené zjevení Boží. Toto základní vymezení se v průběhu desetiletí nemění. V dílčích aspektech však lze vidět posuny. Zprvu ne zcela definovaný pojem se nakonec stane nedílnou součástí jeho přemýšlení o Božím sebesdlení člověku.

Výrazně existenciálním způsobem interpretuje epistemologii a ontologii Tomáše Akvinského. Otevřenost člověka je K. Rahnerovi mohutností člověka jako subjektu, jako osoby. Je to bytostná otevřenost. Člověk jako *duch ve světě* sdílí otevřenost bytí, zároveň ono absolutní bytí svou povahou otevírá horizont lidské existence. Východiskem je otevřenost jako struktura lidského subjektu – člověk v samé své struktuře je vstřícně připraven pro Boží sebesdlení. Spolu s pojmy *Predsa* (*Vorgriff*) a *potentia oboedientialis* zdůvodňuje otevřenost člověka kladnou odpověď na prvotní otázku: Je možné, aby člověk byl adresátem Božího zjevení? Nadpřirozené zjevení je možné, protože přirozená povaha člověka je bytostně otevřena pro nadpřirozené. *Predsa* je projevem otevřenosti na rovině poznání. Otevřenost stojí především vůči bytí samému. Hříšnost člověka se projevuje v uzavírání se vlastní otevřenosti i absolutnímu bytí, vůči kterému jsme ontologicky nasměrováni. Otevřenost se tak stává úkolem, závazkem.

V tom všem používá Rahner pojem otevřenosti vedle dalších pojmů (transcendence, duch, *Vorgriff*, *potentia oboedientialis*), aniž by všechny pojmy důkladně definoval a vyjasnil vzájemné vztahy. Nikde nenalzáme analýzu samotného pojmu, jeho možností, mezí, alternativ, důvodů pro jeho využití. Ani nedává nahlédnout, jak a zda ve volbě pojmu otevřenost na někoho vědomě navazuje. Proto také chybí hlubší zakotvení pojmu samého. Je

však zřetelné, že v metodě transcendentální reflexe i slovech o odemykání a otevírání navazuje na Martina Heideggera.

Zde v závěru je nutné připomenout služebnou odkazující povahu pojmu otevřenosti člověka (jako i všech ostatních Rahnerových pojmů). Rahner svůj postup v konkrétním případě formuluje takto:

Všechny pojmy, kterých jsme tu užili, je třeba pokládat jen za snahu evokovat porozumění existenci, kde sám jedinec v konkrétním úsilí své existence musí zjistit, že toto sebeporozumění je v přijetí i v protestu zásadně nevyhnutelné, jakkoli málo mohou nebo chtějí pojmy, slova a věty, kterých jsme užili, skutečně adekvátně postihnout vlastní a původní ráz této zkušenosti personálnosti a svobody, subjektivity, dějin a dějinnosti, disponovatelnosti ad.¹⁹⁰

Otevřenost člověka pojmenovává předsažnost lidského subjektu, když jde o jeho vztah k možnému Božímu zjevení – člověk ve svém bytí předjímá možnost takového zjevení, *má uši k slyšení*. Hlubším základem otevřenosti je skutečnost, že bytí samo je otevřené i otevírající, to bytí, které je základem lidské existence. V reflexi transcendentální zkušenosti se člověk poznává jako otevřený – disponovatelný a závislý. Z otevřenosti člověka vyvozuje také skutečnou svobodu, ve které člověk může přitakat Božímu sebesdílení.

Analýzu lidského subjektu začíná **Wolfhart Pannenberg** od biologických daností člověka, které interpretuje v tradici filozofické antropologie M. Schelera a H. Plessnera. Podle nich není možné lidskou bytost vysvětlit jen z jejího chování. Člověk má jedinečné místo mezi živými tvory, které vystihuje právě pojem otevřenosti člověka. Tou se člověk odlišuje od zvířat. Otevřenost člověka vykládá Pannenberg od počátku theologicky – nejprve jako otevřenost vůči Bohu, posléze jako obecně srozumitelné vyjádření bytostné určenosti člověka pro společenství s Bohem, *imago Dei*. Otevřenost sehrává důležitou roli na cestě k tomuto určení, které je zřetelné vždy již v přítomnosti. Důraz však leží na dějinném směřování k jeho naplnění, které se již prolepticky naplnilo v osobě Ježíše Krista. Směřování může každý rozpoznat jako otevřenost přesahující horizont tohoto světa, nebo je může zpětně vnímat jako důvěru vůči Bohu.

Otevřenost člověka (a možnost uzavírání se) i významově blízký koncept excentricity pomáhá porozumět všeobecnosti lidského hříchu. Lidská přirozenost není sama o sobě hříšná. Napětí mezi excentricitou lidské

190 K. Rahner, ZkV, 2002, str. 79.

subjektivity a dostředností všech tvorů není v lidských silách ustát, neboť jedině plná důvěřivost může učinit Boha skutečným středem člověka. Jakmile lidská dostřednost převládne, výsledkem je hřích a vina. A odcizení od Boha znamená oddělení od samého zdroje života.

Ve vrcholném Pannenbergově díle, *SYSTEMATISCHE THEOLOGIE*, má pojem především apologetickou funkci: pojmenovává ve zkušenosti člověka to, co je pak ve víře chápáno jako důvěra vůči Bohu. Odkazem na obecně dostupná fakta také prokazuje pravdivost křesťanského výkladu světa. Svůj pomyslný „vrchol“ našel pojem otevřenosti v antropologické monografii, *ANTHROPOLOGIE IN THEOLOGISCHER PERSPEKTIVE*, nikoli jako u Rahnera v závěrečném souborném díle.

Využitím konceptů filozofické antropologie chce Pannenberg propojit své theologické přesvědčení o směřování člověka k Bohem určenému cíli a univerzalitě hříchu s obecně doložitelnými fakty. Tím prokazuje rozumnost křesťanské zvěsti a to, že theologie je veřejné téma ve společnosti.

Je na místě ještě připojit poznámku **ke kontaktu obou autorů**. Pannenberg několikrát jmenuje K. Rahnera v souvislosti s theologickou antropologií. Např. v úvodu *ANTHROPOLOGIE IN THEOLOGISCHER PERSPEKTIVE* se o něm pochvalně vyjadřuje jako o katolickém theologovi, který je v rozhovoru se současným světem a věnuje pozornost antropologii.¹⁹¹

Ač každý vychází z jiné theologické i filozofické tradice, je prostor pro jejich vzájemné srovnání. Za společný význam otevřenosti u obou autorů lze považovat dispozici, která umožňuje společenství s Bohem. Otevřenost člověka vyrůstá z kognitivních možností člověka, ze způsobu, jakým člověk vnímá okolní svět i své bytí. Přesto cílem této disertace není jejich vzájemné srovnání, nýbrž vystižení pojmu otevřenosti v kontextu myšlení každého z nich.

V závěru výkladu o vztahu hříchu a smrti Pannenberg vyzdvihuje Rahnerův text *THEOLOGIE DES TODES* jako jeden z nejlepších textů na toto téma ve 20. století. Připomíná Rahnerovu myšlenku, že lidská existence může dojít svého dovršení ve vztahu s Bohem – buď otevřeností vůči Bohu nebo jeho odmítnutím. Rahner tak mění Heideggerovu tezi, že existenci lze dovršit přijetím smrtelnosti. Pannenberg zde mimoděk interpretuje Rahnerův pojem otevřenosti jako přijetí Božího sebesdílení, řečeno Rahnerovým jazykem.

Oba myslitelé mají také shodný postoj k důležitosti antropologie. Pro oba je tzv. **antropologický obrat** důležitým mezníkem a signálem. Jsou to

191 W. Pannenberg, ATP, 1983, str. 11.

po-kantovští myslitelé, možnost myšlení Boha je třeba nejprve dokázat v mezích lidské subjektivity. Proto je tak důležité popsat tázajícího se člověka.

Mají společné také to, že oba odmítli nařčení, že svou fundamentální antropologií přinášejí nový antropologický důkaz Boží existence. Nicméně shodně vzbudili dojem, že by jejich theologie mohla být takto interpretována.

Při srovnání jejich závěrečných děl, tj. GG a ST-II, vynikne jeden rozdíl. U Rahnera bychom mohli mluvit o dokonaném antropologickém obratu. Na rozdíl od něho Pannenberg některá svá dřívější tvrzení v souborné dogmatice spíše oslabuje.

Rychlý přehled poskytuje tato zjednodušující, leč názorná tabulka:

| | K. Rahner | W. Pannenberg |
|--------------------------|--|--|
| filozofické pozadí | tomismus, Heidegger, existenciální filosofie | německá idealistická filosofie, Scheler a Plessner |
| komplementární pojmy | Vorgriff (předsah) | excentricita, Anlage (vloha) |
| synonymní pojmy | transcendentalita | subjektivita |
| protikladný koncept | uzavírání se, vyhýbání se | uzavřenost |
| Bůh je tím, vůči kterému | je člověk otevřen | je člověk otevřen |
| Bůh je | skryté, otevřené i otevírající bytí | – |
| výrazné aplikace pojmu | nevymahatelnost milosti | náboženská povaha člověka |
| otevřenost je | strukturou i úkolem | strukturou |

II. Křížová témata

Úvodní část práce se soustředila na analýzu pojmu otevřenosti člověka dvou hlavních autorů, kteří tento pojem v průběhu 20. století používali. Cílem bylo jednak objasnit význam takového pojmu a také prokázat, že skutečně jde o integrální součást jejich myšlení. Tato druhá část poskytuje **odlišný úhel pohledu** – jmenovitě se jedná o tři křížová témata postihující jádro křesťanského učení o člověku:

1. Stvoření člověka k Božímu obrazu – sláva člověka
2. Hříšnost člověka – bída člověka
3. Bohem připravená cesta záchrany – výzva člověku

Změna perspektivy v sobě skrývá **několik nebezpečí**: Vstupem do širších theologických souvislostí je třeba vstoupit také do širších souvislostí myšlení obou autorů. Tento krok by však vydal na několik samostatných disertací. První nebezpečí tedy spočívá v tom, že theologický kontext nebude dostatečně zohledněn a výklad pojmu otevřenosti nebude přesný a konkrétní. Druhé nebezpečí spočívá v přílišném ponoření do theologického kontextu, takže výklad přestane být o pojmu otevřenosti. Cílem je tedy najít křehkou rovnováhu, kterou jistě každý čtenář bude hodnotit odlišně. Samostatným nebezpečím je široká theologická rozkročenost od římskokatolické po protestantskou perspektivu.

Nakonec je zde také okolnost, že oba autoři užívají pojem otevřenosti člověka po svém. Mohlo by se tedy jevit jako vhodné následující kapitole strukturovat podobně jako tomu bylo v úvodní části – nejprve jeden autor, pak druhý. To však neodpovídá záměru křížových témat. Otázka tedy zní: Je pojem otevřenosti u obou autorů dostatečně jednotný? V tuto chvíli lze formulovat **hypotézu**, že v pojmu otevřenosti W. Pannenberg a K. Rahnera je dostatek společných prvků na to, abychom mluvili o *pojmu otevřenosti*, nikoli o *pojmech otevřenosti*.

Nahlédnutím pojmu otevřenosti člověka na pozadí klíčových theologických témat lze odstínit dílčí odlišnosti, které se v předchozí kapitole jevily výrazné. Zda opravdu jsou odlišnosti zásadní, vyjde najevo ve chvíli, kdy povedou k důležitým rozdílům v širších theologických souvislostech.

U každého křížového tématu budou autoři konfrontováni s konkrétními biblickými texty. Při vší míře zjednodušení theologických předpokladů, každý theologický výrok je měřitelný zjevením dosvědčeným v Písmech. Měřitelnost vyjadřuje myšlenka kanonicity svatých Písem Starého a Nového zákona, kterou uznává jak reformační protestantismus, tak katolicismus, byť odlišně.

1. Dvě velká témata theologické antropologie

Jedním z úkolů systematické theologie je vybrat to podstatné. Biblická antropologie je charakteristická mimo jiné ohromným množstvím témat, z nichž některá se v theologii téměř nereflektují.¹⁹² W. Pannenberg zvolil dvě hlavní témata theologické antropologie. Může jít o přílišné zjednodušení. Pokud je však možné říci, že vtělením Syna Bůh zjevuje bytostné spojení mezi člověkem a Bohem, a že smrtí „za naše přestoupení“ a vzkříšením „pro naše ospravedlnění“ Syn Boží korunoval své zjevení, pak je toto zjednodušení ospravedlnitelné (Ř 4,25).

Použití uvedených dvou témat jako struktury této kapitoly může křivdit K. Rahnerovi. Avšak ani jemu není cizí: „*Křesťanský věřící člověk zná sebe skrze svou stvořenost a hříšnost, v nichž je Bohem dějinně osloven, slovem absolutního, svobodného a milost přinášejícího otevírání se (Selbsterschließung).*“¹⁹³ V centru pozornosti je otevírání se. V tomto sehraji důležitou roli obě hlavní témata – člověk stvořený k obrazu Božímu i hříšný je Bohem osloven v dějinách jeho Slovem. K. Rahner zde prokazuje dynamičtější pojetí než W. Pannenberg. Pro Rahnera je člověk především oslovený, reagující. Proto je třeba dvě Pannenbergova spíše statická témata korigovat dynamickým aspektem v podkapitole č. 2: VOLÁNÍ: PŘIPRAVTE CESTU PÁNĚ!

A) Sláva člověka (*imago Dei*)

Pramenem celé této myšlenky jsou první stránky Bible. Prvních 9 kapitol knihy Genesis představují jediný úsek starozákonního textu, v kterém se výslovně objevují slova „obraz Boží“. Z těchto slov vyrostle v theologické literatuře téma nadepisované latinským souslovím *imago Dei*, obraz Boží. V následujícím textu bude latinské označení sloužit pro theologický koncept na rozdíl od výkladu textů knihy Genesis.

V prvních kapitolách knihy Genesis se jedná o tři místa: první kapitola mluví o stvoření člověka k obrazu Božímu (Gn 1,26n); pátá kapitola nejprve shrnuje stvoření, pak mluví o Adamovi, který zplodil Šéta ke svému obrazu

192 Jeden příklad za všechny je vztah k penězům. Ježíš na toto téma vyučuje často a Evangelium má v této věci např. podobu antropologické teze: „*Neboť kde je tvůj poklad, tam bude i tvé srdce.*“ (Mt 6,21) Biblický pojem srdce je běžně theologicky reflektován, ale otázky majetku a mamonu se často nedostanou ani do rejstříku.

193 K. Rahner, ANTHROPOLOGIE – THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE, 1967, str. 182. Editoři SAMTLICHE WERKE v předmluvě k 8. dílu přibližují Rahnerovo období během 2. světové války, kdy se zabýval především dvěma tématy: učením o pokání a o milosti. Téma pokání rozpracovává zejména směrem k učení o původním hříchu a s tím spojuje výklad původního stavu člověka a Božího stvoření. Reflexí tohoto období je *Tractatus de Deo create et elevante et de peccato originali* o 21 tezích (SAMTLICHE WERKE 8), který vznikl v letech 1945 až 1948.

(Gn 5,1 a 3); v deváté kapitole Bůh po potopě Noemovi připomíná, že učinil člověka ke svému obrazu (Gn 9,6). Předběžně lze říci, že jde o vystižení mimořádného vztahu Boha k člověku, který má etické důsledky.

V přesné formulaci se však texty liší. Vyskytují se v nich **dvě synonyma**, obě znamenají obraz, podobu. Ani jedno z nich není ve Starém zákoně o mnoho četnější (17 a 25 výskytů). Někde se vyskytnou obě spolu, jinde jen jedno. Jejich rozlišování však v dějinách konceptu *imago Dei* sehrálo významnou roli. Prvním je slovo *šelem*, druhé *demút*. Jejich použití vypadá následovně, vč. použité předložky. V závorce uvádím řecký překlad podle Septuaginty.

| | | |
|---|----------------------------------|----------------|
| Gn 1,26: Učiňme člověka, aby byl ¹⁹⁴ naším obrazem (<i>kat' eikona</i>) podle naší podoby (<i>kath' homoiósin</i>). | <i>b-šelem</i> | <i>k-demút</i> |
| Gn 1,27: Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím (<i>kat' eikona</i> ¹⁹⁵), jako muže a ženu je stvořil. | <i>b-šelem</i> <i>b-šelem</i> | |
| Gn 5,1: V den, kdy Bůh stvořil člověka, učinil jej k podobě Boží (<i>kat' eikona</i>). | | <i>b-demút</i> |
| Gn 5,3: Ve věku sto třiceti let zplodil Adam syna ke své podobě (<i>kata tén idean</i>), podle svého obrazu (<i>kata tén eikona</i>), a dal mu jméno Šét. | <i>k-šelem</i> | <i>b-demút</i> |
| Gn 9,6: Kdo prolíje krev člověka, toho krev bude člověkem prolita, neboť člověka Bůh učinil, aby byl obrazem Božím (<i>en eikoni</i>). | <i>b-šelem</i> | |

Biblické texty mluví výslovně o podobnosti člověka Bohu. A. H. Konkel si však všimá: „*Nesnáz je v tom, že není naznačeno, v čem podobnost tkví, vyjma toho, že lidé budou pro Boha vykonávat správu stvoření.*“¹⁹⁶ Není jasné, v čem podobnost spočívá, proto může řada různých konceptů navržených v dějinách křesťanského myšlení zapadat do týchž textů v knize Genesis. Jedna věc však zůstává v popředí: jádrem sdělení je těsný vztah s Bohem, blízkost Bohu

194 Zde použitý Český ekumenický překlad v 1,27 a ještě v 9,6 překládá předložkovou vazbu hebrejštiny pomocí české vedlejší věty účelové.

195 Sic! Septuaginta opravdu obsahuje daný výraz jen jednou, i když v hebrejštině je to prokazatelně dvakrát. Vydání Septuaginty od A. Rahlfse pomocí diakritiky (čárky) přiřazuje předložkovou vazbu k druhé části souvětí.

196 Konkel A. H. D-M-H. NEW INTERNATIONAL DICTIONARY OF OLD TESTAMENT THEOLOGY & EXEGESIS, 1997, str. 969.

vyjádřená metaforou podobnosti mezi předlohou a obrazem, zdůrazňuje se nikoli odlišnost člověka, nýbrž jeho blízkost, podobnost. Pokud stvoření člověka k Božímu obrazu vyložíme tak, že se tím lidská osoba oddělí od Boží (ať již ve jménu svobody nebo dosažení jiného cíle), opouštíme tím prostor metafory, jak se nachází v první knize Tóry.

Obě synonyma by asi i synonymy zůstala, kdyby se na jejich rozlišování neřešily theologické otázky učení o člověku. Obdobně jako Luther i dnešní biblické bádání trvá na tom, že po jazykové stránce se jedná o synonyma, která jsou v daném textu užitá v kontextu hebrejského paralelismu.¹⁹⁷ Na úrovni biblické theologie je tedy chybné je vykládat jako dva odlišné koncepty.

Nicméně stalo se. Již církevní otcové Eirénaios, Órigenés a po nich další pomocí těchto dvou slov rozlišili ty dvě polohy člověka, jejichž rozdíl vystihuje dynamiku lidského směřování, růstu, spásy. O všech (hříšných) lidech bez rozdílu platí, že jsou lidmi – jedna stránka. Přesto spasení, které Bůh svojí milostí otevírá, mluví o člověku, který by mohl být – druhá stránka. A mezi nimi leží celé Boží dílo spasení.

Jak je vidět v uvedené tabulce, slova obraz, podoba jsou použita v předložkových vazbách. Toho si dobře všímá Tomáš Akvinský, když poukazuje na předpokládanou vzdálenost nebo odlišnost předlohy a obrazu na pozadí jejich podobnosti: „*A totēz znamená v Písmu, když říká, že člověk byl učiněn k obrazu Božímu, totiž předložka znamená jakýsi přístup, jenž přísluší věci vzdálené (praepositio enim ad accessum quendam significat, qui competit rei distant).*“¹⁹⁸

Jak poznamenává R. C. Van Leeuwen, v kontextu egyptského starověkého náboženství je zcela neslýchané, že by se obraz Boží mohl týkat všech lidí, zase mezopotámské mýty mluví o člověku jako stvoření, které je určeno ke službě bohům.¹⁹⁹ Biblická zvěst je radikální a revoluční.

197 R. C. Van Leeuwen dokonce říká: „*Contrary to earlier interpretations, the semantic distinction between image (šelem) and likeness (demút) does not have a referential theological significance.*“ (heslo: Image. In *NEW INTERNATIONAL DICTIONARY OF OLD TESTAMENT THEOLOGY & EXEGESIS*, 1997, str. 644.) A dále připomíná, že shodným způsobem se obě slova vyskytují na dvojjazyčné stěle z Tel Fekheriye.

198 Tomáš Akvinský, *SUMMA THEOLOGICKÁ*, I. 93q.1a.c., vlastní překlad. Jiného názoru je G. von Rad, o kterém Otto Weber říká: „*G. v. Rad findet, man könne geradezu übersetzen: als unser Bild (Gen. Kap. 1-12, 9, ATD 2, 1949, S. 45)*“, *GRUNDLAGEN DER DOGMATIK*, 1977, str. 615. Je na místě nesouhlasit s tvrzením L. Berkhofa v jeho kompendiu: „*According to Scripture the essence of man consists in this, that he is the image of God.*“ (*SYSTEMATIC THEOLOGY*, 1993, str. 205, také závěr strany 203.) Mělo by se přesněji říci, že podstatou člověka je, že je stvořen podle Božího obrazu.

199 R. C. Van Leeuwen, heslo: Image. In *NEW INTERNATIONAL DICTIONARY OF OLD TESTAMENT THEOLOGY & EXEGESIS*, 1997, str. 643 a 645.

U **Eirénaia** nalézáme následující rozlišení: Obraz (*selem – EIKŌN – imago*) užívá k vystižení toho, co i v jeho době bylo vnímáno jako podstata lidství, navzdory přítomnosti hříchu. Podobu (*demút – hOMOIŌSIC – similitudo*) naopak použil k označení toho, co bylo v člověku příchodem hříchu ztraceno.

Odhlédneme-li od konkrétních výroků na adresu člověka k širšímu rámci, v kterém se Eirénaiova antropologie pohybuje, vyniká jeho vzácná rovnováha mezi christologií a pneumatologií, a to přesto, že trojiční učení v jeho době nenabývalo ještě své rozvinuté podoby. Centrem jeho zájmu je spása. Přináší ‚antropologii spasení‘. Vychází z christologie: Kristus naplnil, k čemu byl Adam povolán. Adam a Eva byli stvoření dokonalí, a přece dokonalosti nedosáhli. Kristus plní absolutní roli v obnově obrazu, Duch pak tvoří dynamický proces proměny. Eirénaios neusiloval o definování čistého lidství mimo Krista, byť na počátku světa. Odhaluje nenaplněné možnosti. Syn a Duch představují Eirénaiovi „dvě ruce“ Boží, kterými se Bůh „stává“ blízkým člověku.²⁰⁰

Tertullián (cca 160 – cca 220) usiluje vyložit, co se děje s člověkem při přijímání svátosti křtu. Navazuje přitom na pojmy z Gn 1,26n. Obraz odkazuje na formu, v kterou je člověk učiněn i před křtem. Křtem však získává také onu podobu, kterou ztratil pádem, když přišel o vdechnutého ducha. Podoba odkazuje na věčnost člověka, obraz na jeho tělesnou formu.²⁰¹

V Bibli je patrné napětí mezi úvodními kapitolami Genesis a novozákonní reinterpetací tohoto starozákonního svědectví.

*...je zřejmé, že naše chápání božího obrazu nemůže vycházet pouze z exegeze prvních kapitol Geneze. Svědectví tohoto biblického textu dostává ve světle evangelijní zvěsti novou hloubku. Pro křesťanskou víru je nejplnějším výrazem božího záměru s lidstvem Ježíš Kristus.*²⁰²

Důležitá novozákonní místa Ř 8,29, Ko 1,15 či 2K 4,4 spojují slova o Božím obrazu se zjevením v Ježíši Kristu. Vztažení konceptu *imago Dei* na Ježíšovu osobu ve vztahu k věřícím znamená, že stvořenost člověka k Božímu obrazu souvisí s podobou jeho vztahu k Ježíši z Nazareta a že je třeba nějak

200 Podle Purves, *THE SPIRIT AND THE IMAGO DEI*, 1996, str. 22. W. Pannenberg si pozorně všímá souvislostí, v kterých tak Eirénaios činil (ST-II, 1991, str. 238-241). Vymezuje hranici mezi křesťanstvím a gnozí v podání valentinovců. Ti výrazu *eikón* dávali platónský význam.

201 Alistair McGrath. *THE CHRISTIAN THEOLOGY READER*. 1998, Oddíly 6.2. - 6.4. odkazuje na *DE BAPTISMO*, 5 (a dále 6,5; 6,7 a 6,41).

202 Daniel L. Migliore. *VÍRA USILUJÍCÍ ROZUMĚT*, 2009, str. 144.

rozlišovat člověka pod Boží milostí a člověka pod Božím hněvem, řečeno terminologií úvodních kapitol epištoly Římanům (Ř 1,16-3,26).²⁰³

Úseky v kapitole 5 a 9 knihy Genesis potvrzují rozhodně, že stvoření člověka k obrazu Božímu se týká všech a není jen otázkou zahrady Eden. To také potvrzují obdobná místa v Novém zákoně, jmenovitě 1K 11,7 a Jk 3,9.²⁰⁴ Tím vzniká napětí mezi texty Genesis, že všichni lidé jsou stvořeni k Božímu obrazu, a mezi christologickou interpretací, která volá k pokání a proměně do podoby Syna, který je *obrazem Boha neviditelného* (Ko 1,16).

V závěrečné kapitole III. části PERI ARCHÓN mluví **Órigenés** (cca 184 – cca 254) o dovišení všeho. Klíčovou myšlenkou je mu výrok ap. Pavla v 1K 15,28: *a bude Bůh všechno ve všem*. Celý výklad však začíná právě v Gn 1,26 rozlišením obrazu a podoby. Órigenés rozlišil oba pojmy na základě verše 27, který říká, že Bůh člověka stvořil jen *k obrazu*, zatímco jej zamýšlel také *podle podoby* (v. 26). Podoba tedy nebyla přítomna ve stvoření samém, ale Bůh ji vyhradil jako cíl lidského růstu.²⁰⁵ Rozlišení obou pojmů tím dostalo časový a eschatologický (nebo teleologický) rámec. Zatímco u Eirénaia oba pojmy odkazovaly k počátku, podle Origena jeden odkazuje k počátku a druhý k cíli.

Martin Luther (1483-1546) i další reformátoři staví sice nadále člověka do středu svého zájmu, perspektiva je však theocentrická, „*právě nikoli autonomní, nýbrž theonomní Já, ne přirozené, nýbrž věřící Já: jednotlivec, jemuž je osobně sdělen osvobozující výrok ospravedlnění.*“²⁰⁶ Pojem *imago Dei* je pak chápán ve významu původní spravedlnosti člověka, proto je přirozenému člověku upírán.

203 Brevard Childs z pohledu biblické teologie shrnuje na jedné straně shody mezi Starým a Novým zákonem, na druhé straně jmenuje dvě základní odlišnosti: Zaslíbení nového srdce z masa (Ez 18,31 a 36,26) již není zaslíbením, nýbrž naplněním. Druhým bodem je právě zmiňovaná reinterpretace *imago Dei*. Říká doslova: „*However, for the New Testament it appears that God's image and Christ's image are not clearly distinguished and that only through belief in Christ is the Christian restored to the image of God in Christ (Col. 3.9f.)*.“ BIBLICAL THEOLOGY OF THE OLD AND NEW TESTAMENTS, 1993, str. 588.

204 O důkaz této skutečnosti soustavně usiluje Anthony Hoekema právě interpretací textů Genesis s příkladnou diskuzí v rámci reformované holandské teologie. A. A. Hoekema. CREATED IN GOD'S IMAGE, 1986, kapitola 3.

205 Órigenés, PERI ARCHÓN, kniha III., hlava VI., odst. 1. Je s podivem u tohoto pečlivého studenta svatých Písem, že nespojuje tento oddíl s Gn 5,1, kde je událost stvoření znovu připomínána a opět jen pomocí jednoho z obou synonym, tentokrát však pomocí toho druhého – *demút*. Tak „*k podobě*“ (*demút*) zůstalo ve stvoření nerealizováno a jedná se o budoucí úděl, kterého člověk teprve dosahuje. V knize II. téhož díla v kapitole O KRISTU přitom mluví o verši Gn 5,3 ve vztahu ke Kristu, nezmiňuje však tuto souvislost s jeho pozdějším vývodem v knize III.

206 H. G. Pöhlmann, KOMPENDIUM EVANGELICKÉ DOGMATIKY, 2002, str. 175.

Je vidět, jak inspirujícími se úvodní kapitoly Genesis staly v prvních **staletích** po Kristu pro dědice Evangelia. Jednak se pracuje s rozlišením pojmů nebo jejich různým významem (počátek / cíl). To je jedna linie myšlení. Druhým směrem jdou pokusy o výslovnější pojmenování, v čem vlastně podobnost člověka Bohu spočívá. Vzhledem k důležitosti pojmu *logos* v řecké filozofii je pochopitelné, že podobností se začala myslet především racionalita člověka. Augustin a další autoři spojují obraz s *racionalitou* a podobu s *morálním* základem člověka. Pravoslavná teologie rozvíjí motiv těsného pouta mezi člověkem a Bohem řečí o *zbožštění člověka*. Nástup aristotelské filozofie ve vrcholném středověku racionalitu utvrdil, takže Tomáš Akvinský jej interpretuje jako *rozumnost* člověka, která se projevuje rozuměním Bohu a láskou k němu. Sociniáni a také mnozí další zdůraznili další aspekt úvodní kapitoly Bible, tj. spojitost stvoření člověka k Božímu obrazu a pověření *vlády* nad světem. Reformátoři a v návaznosti na ně také K. Barth vnímají podobnost člověka Bohu v *bytočné vztahovosti* – především vůči Bohu, ale i vůči lidem. E. Brunner zdůrazňuje, že podstatné je právě to podobenství, neboť lidství nespočívá samo v sobě, nýbrž se odvozuje od Boha. Jiní by rádi viděli svobodu člověka jako obsah tohoto pojmu. Tento výčet není úplný. Je jen příkladem pestrosti výkladů, které jsou historicky spojovány s konceptem *imago Dei*.²⁰⁷

F. L. Shults uvádí, proč je třeba si dělat starosti s tím, že tak řídký pojem v Písmu se stal tak stěžejním pojmem v dějinách: „*Může výrok, že člověk je sám o sobě ‚obrazem‘ Božím, být v rozporu s biblickým důrazem na nevhodnost (a nemožnost) znázorňovat božské (Ex 20,4)?*“²⁰⁸ Neměli bychom však ztrácet odvahu k snad odvážnému tvrzení, že zobrazit Boha vlastním životním příběhem není modloslužba. Tímto směrem ukazují jednak novozákonní slova o individuálním dorůstání do podoby Syna, jednak i slova ap. Jana, která ukazují, že (ne)zobrazitelnost Boží souvisí se společenstvím těch, kteří jsou Božím obrazem: *Boha nikdy nikdo neviděl, ale jestliže se milujeme navzájem, Bůh v nás zůstává a jeho láska v nás dosáhla svého cíle.* (1J 4,11n) Pro lepší pochopení je třeba první a třetí větu vztáhnout k výroku uprostřed.

Názornou **klasifikaci** výkladů theologického konceptu *imago Dei* představují práce amerických theologů od Louise Berkhofa, přes Millarda

207 Otto Weber na jednom místě říká: „*Die zentrale Stellung des Begriffs der imago Dei in der theologischen Anthropologie ist nicht etwa in dessen besonderer Häufigkeit im biblischen Sprachgebrauch begründet.*“ GRUNDLAGEN DER DOGMATIK, 1977, str. 615n. Toto tvrzení je myslitelné jen při rozlišení biblických slov o *stvoření k obrazu Božímu* od theologického konceptu *imago Dei*, neboť ten je v Písmu dosvědčen naopak velmi masívně.

208 F. L. Shults, REFORMING THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY, 2003, str. 219.

Ericksona, S. Grenze až po mladé Pannenbergovy komentátory K. M. Wonga a F. L. Shultse.

Louis Berkhof a jeho předchůdci konzervativního ražení např. Charles Hodge nebo Augustus Strong se v souvislosti s konceptem *imago Dei* soustředili na otázky konstitutivních složek člověka (spor trichotomie vs. dychotomie). Jejich pokračovatel mezi evangelikály, Millard J. Erickson přichází ve své učebnici systematické teologie s podnětným tříděním interpretací *imago Dei*, které se jeví jako jeho originální příspěvek.²⁰⁹ **První** skupinou výkladů jsou ty, které *imago Dei* ztotožňují s nějakou lidskou kvalitou, kterou považují za lidskou podstatu či její důležitou část (tzv. substantive view, nadále je nazývám *strukturní*). Tento přístup v dějinách církve převládal a patří do něho všechny výše zmíněné interpretace typu lidská racionalita, svoboda nebo třeba vzpřímená postava. **Druhý** přístup soustředí pozornost na vztahovost člověka (tzv. relational views, *vztahové*). *Imago Dei* spočívá právě v tom, že člověk je bytostí vztahu, zejména vůči Bohu, ale také vůči bližnímu. Zde jmenuje Erickson E. Brunnera a K. Bartha, jejichž pojetí se navzájem liší a procházely odlišným vývojem.²¹⁰ **Třetí** přístup má také dlouhou historii a v něčem pomáhá vyvážit ten vztahový. Erickson jej nazývá *functional view* (funkční). Opět se vrací k otázce, v čem konkrétně se tedy člověk Bohu podobá, a odpověď míří nikoli na lidskou složku, ale na lidskou činnost, jmenovitě vládu člověka nad stvořením. Tento výklad má výraznou

209 M. Erickson, CHRISTIAN THEOLOGY, 1992 str. 498-512. Sám na nikoho neodkazuje, zato jiní odkazují na něho, např. S. J. Grenz, THEOLOGY FOR THE COMMUNITY OF GOD, 1994, str. 217-224.

210 U K. Bartha v závěru zdůrazňuje jeho zvláštní přínos, který je pro vztahovost důležitý, ale netýká se přímo nabídnuté klasifikace Bartha mezi „relational views“: skutečnou podstatu člověka poznáváme nikoli na běžném člověku, ale na osobě Ježíše z Nazareta.

Podobně by bylo třeba uvést na pravou míru svébytné pojetí Brunnera. Nejprve se odvolává na Luthera (podobně Grenz považuje Luthera i Kalvína za příklady vztahového přístupu, str. 219). Přesto považuje svou finální formulaci za jedinečnou: „*Die Lösung liegt darin, daß erstens die formal-strukturelle Imago nicht in einer in sich bestehenden ‚Vernunftnatur‘, sondern in der – unverlierbaren – Gottesbeziehung als Verantwortlichkeit, als verantwortliches Person-Sein gesehen wird; zweitens darin, daß das Bestehen einer bloß formalen Verantwortlichkeit ohne gleichzeitige materiale Erfüllung durch die Gottesliebe als Folge des Sündenfalls aufgefaßt wird. ... Drittens steht die jetzt vorhandene bloß strukturelle Gottebenbildlichkeit im engsten Zusammenhang mit dem Stehen unter dem Gesetz – mit der auf das Sollen bezogenen Personalität -, das eben damit auch selbst als Folge des Falles verstanden werden kann.*“ E. Brunner, DOGMATIK 2, 1960, str. 91. Brunner také (jako substantive view) pracuje s pojmy přirozenosti, ale důsledně ji rozkládá na formální a materiální aspekt, do kterého se vejdou dosavadní dějiny dogmatu na katolické i protestantské straně (str. 90n).

K. Barth a E. Brunner mají však společného ještě něco jiného: centrální roli osoby Ježíše Krista v pojmu *imago Dei*.

exegetickou oporu, neboť Gn 1 spojuje stvoření člověka k obrazu Božímu kontextem se správou stvoření. Ovšem i zde platí, že exegeze Gn 1 je odlišný úkol než theologický koncept *imago Dei*, který vystihuje základní postavení člověka před Bohem.²¹¹

M. Erickson vidí slabinu strukturního přístupu v tom, že lidé se liší v tom, v jaké míře danou kvalitu mají (racionalita, vůle, svoboda, nakonec i ta vzpřímená postava).²¹² Všichni lidé tyto kvality mají, ale jejich míra se liší. Výklad *imago Dei* se však musí pochopitelně týkat také nemocných a postižených. Bible takto o odlišnostech jednotlivých lidí nemluví. Vztážení strukturního konceptu *imago Dei* na Krista by také muselo znamenat, že Ježíš má tu pravou racionalitu, svobodu, vůli.

Uvedené třídění nepostihuje **časovou perspektivu**, která je ve výkladu *imago Dei* neodmyslitelně přítomná. Stvořenost k Božímu obrazu odkazuje jednak zpětně na dějinný původ člověka, tedy historický počátek. To vyplývá již z úvodních kapitol Tóry. Stvořenost k Božímu obrazu však může také odkazovat dopředu, k podobě Syna, do které lidé teprve dorůstají. Zajímavou časovou perspektivu přináší Herder, když umísťuje dosažení lidského údělu za hranice pozemské existence jednotlivce i společnosti a kultur – pozemský život nazývá přípravou, jako pupen budoucího květu.²¹³ W. Pannenberg si všímá této dynamiky v SUMĚ THEOLOGICKÉ Tomáše Akvinského. Již zmíněná otázka I. 93q je nadepsána slovy: CÍL ANEBY KONEC STVOŘENÍ ČLOVĚKA. V jejím záhlaví přímo Tomáš cituje verš z Gn 1,26 a mluví o cíli stvoření. V otázce samotné jej však vyloží jako prvotní stav člověka před pádem ve stvoření. Nadto v úvodních větách druhé části SUMY THEOLOGICKÉ, která pojednává o cíli lidského směřování, tj. o blaženosti, opět zmiňuje stvoření člověka k obrazu Božímu. Už ne však jako cíl, nýbrž jako východisko, jako zdroj. A W. Pannenberg dodává, že těžko lze dosáhnout cíle již dosaženého na počátku v původní spravedlnosti člověka: „Vztážením učení o stvořenosti člověka k Božímu obrazu na člověka jakožto stvoření se nemůže toto hledisko zřejmě prosadit, když je svázáno s představou samotného počátku.“²¹⁴

211 Rozlišením slov Gn 1-9 o stvoření k Božímu obrazu od theologického konceptu *imago Dei* především znamená, že tento theologický koncept nelze měřit prvními kapitolami Gn, nýbrž širším svědeckým knih křesťanského kánonu.

212 M. Erickson, CHRISTIAN THEOLOGY, 1992, str. 513, závěr 3.

213 J. G. Herder, IDEJE K FILOZOFII DÉJIN LIDSTVA, 1941, str. 113-114.

214 W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 251.

S. Grenz navrhuje svébytnou variaci Ericksonova třídění.²¹⁵ Za třetí svébytnou interpretaci považuje tzv. **dynamic view**. To spočívá v obnově Božího obrazu mocí Slova a Ducha. Vychází přitom z Lutherova komentáře ke Gn 9,6. Obnova Božího obrazu v člověku dojde svého naplnění až v den Hospodinův. Lutherův impuls dále rozvíjí ti, kdo považují *imago Dei* ne za něco neměnného, ale naopak za proces, který se odehrává v dějinách a vyústí do nové reality vzkříšení. Jistě stojí za povšimnutí, že Grenz shrnuje výklad konceptu *imago Dei* pomocí pojmu otevřenosti:

*Navázáním na myšlenku „otevřenosti světu“ (openness to the world) vytvořili jeho [tj. Herderovi] pokračovatelé pojítka mezi imago Dei a budoucím údělem člověka. Toto pojítka vnáší do konceptu imago Dei dynamiku. Boží obraz (imago Dei) je skutečností, ke které se neseme. Jsme na cestě se jím stát.*²¹⁶

O sedm let později, v roce 2001 nabízí Grenz hlubší vhled do svého pochopení v knize THE SOCIAL GOD AND THE RELATIONAL SELF. Zdá se, že v tomto případě je ještě radikálnější. O vztahové interpretaci říká: „Zatím žádný pokus nebyl tak radikální v odmítnutí standardního výkladu, a přitom je vztahový výklad tak těžké zastávat.“²¹⁷ Nicméně jeho výklad vrcholí třetí interpretací – *imago Dei jako cíl (as goal)*. Podle něho je třeba se vrátit zpět až k Eirenaiovi, kterého považuje za prvního vykladače tohoto přístupu. Eiréneos mluvil o dokonalosti člověka, ale takové, která potřebuje dále růst – jako dítě je dokonalé, a přece není dospělé. Lze připomenout také Origenův výklad, který Grenz zcela opomíná. Ten sice není příliš exegeticky zdařilý, ale jasně vytyčuje Boží podobu jako cíl lidského směřování. S. Grenz pochopitelně také odkazuje na Pannenberg. Liší se však od něho výrazně v tom, že se snaží dynamický výklad prokázat již u Luthera a Kalvína. Také I. A. Dorner zaujímá u Grenze více pozornosti než u Pannenberg. Svoji preferenci Grenz vtěluje již do nadpisu kapitoly: FROM STRUCTURE TO DESTINY: THE IMAGO DEI IN CHRISTIAN THEOLOGY. Grenz také v této knize zdůrazňuje kritérium, naolik je které pojetí *imago Dei* v jádru christologické. Tam, kde je koncept christocentrický, tam také obsahuje nějaký aspekt dynamického pojetí, kde *imago Dei* je konečným cílem člověka.²¹⁸

Vlastní úhel pohledu přináší **F. LeRon Shults**, který vidí potřebu nově interpretovat *imago Dei* jako součást širšího reformování theologie po obratu

215 Zde i v následujících odstavcích se jedná o S. J. Grenz, THEOLOGY FOR THE COMMUNITY OF GOD, 1994, str. 223n.

216 Tamtéž, str. 224.

217 S. J. Grenz, THE SOCIAL GOD AND THE RELATIONAL SELF, 2001, str. 162.

218 A jako příklad uvádí Jamese Orra. Tamtéž, str. 178.

ke vztahovosti (turn to relationality). Nenavazuje však na předchozí třídění. Za „klasické“ výklady považuje jednak důraz na racionalitu nebo spravedlnost, jednak rozlišení slov obraz / podoba. Z novodobých dějin pak jmenuje nadvládu nad stvořením (*functional*), existenciální (E. Brunner, R. Niebuhr, P. Tillich) a eschatologický výklad (J. G. Herder, F. D. E. Schleiermacher, E. Troeltsch, W. Pannenberg, J. Moltmann) s tím, že eschatologický výklad zahrnuje i zbytek stvoření (vláda nad stvořením) i tradiční důraz na racionalitu a spravedlnost.²¹⁹

Kam M. Wong rýsuje škálu odlišným způsobem podél otázky: Jak se uskutečňuje plnost *imago Dei*? A porovnává W. Pannenberg s J. G. Herderem. Jelikož Herder mluví o tom, že lidství se uskutečňuje s pomocí tradice a učení, rozumu a zkušenosti, nazývá Wong jeho interpretaci prozřetelnou (providential). Pannenbergovu odpověď na úvodní otázku pak charakterizuje jako soteriologickou (salvific), protože jádrem k uskutečnění plného lidství měřeno Kristovou plností je Boží dílo spasení.²²⁰

Z uvedeného rozboru je patrné, že učením o *imago Dei* se theologové snaží na jedné straně potvrdit lidskou důstojnost a hodnotu všech lidí a na druhé straně pojmenovat, čím se má člověk v Kristu lišit od běžné padlé reality. Je možné se ohlížet zpět na stav *iustitia originalis* a změněnou situaci padlého lidství; je možné pomocí konceptu *imago Dei* vyhlížet k eschatologické realitě Kristova lidství. Věrnost biblickému svědectví je jednak v tom, že stvořenost k Božímu obrazu se týká všech lidí od stvoření, jednak v radikální christologické interpretaci (aplikaci) na skutečného Člověka – Ježíše Krista, jinými slovy je třeba vyjádřit klíčové části biblické zvěsti o jedinečnosti Kristově, lidské hříšnosti a daru spasení.

W. Pannenberg ani K. Rahner nepracují s podobnou klasifikací. **Wolfhart Pannenberg** říká, že dosavadní výklady konceptu *imago Dei* nevedly k uspokojivému výsledku, a proto přehlídí celé dějiny výkladu.²²¹ Staví do kontrastu výklady s důrazem na rozlišení obrazu – podoby na počátku dějin a výklad upřený do budoucnosti.

G. Wenz shrnuje Pannenbergovu pozici slovy:

Člověk je určen ke společenství s Bohem netoliko v jedné stránce, ale v diferencované jednotě těla a duše, jednotlivce a společnosti, člověk v jednotě osoby, jak je plně zjevena v Ježíši Kristu. Ježíš Kristus je vzorem stvořenosti k Božímu obrazu jako společenství

219 L. Shults, REFORMING THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY, 2003, str. 237-238.

220 K. M. Wong, WOLFHART PANNENBERG ON HUMAN DESTINY, 2007, str. 39.

221 W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 235, přehled dějin výkladu od str. 241.

*osoby s Bohem, což v křesťanské tradici veskrze vedlo k tomu, že se v pojmu obraz rozlišuje mezi Kristem jako předlohou a Adamem jako obrazem a zrovna tak spojuje obraz s předlohou v tom smyslu, že obraz opakuje (rekapituluje) podobu předlohy.*²²²

Pannenbergův důraz má širokou podporu nejen autorů, které sám cituje. Hlasem z anglikánského tábora je výrok myslitele 20. století, který se trvale zabýval problematikou theologické antropologie, Johna Macquarrie (1919-2007)²²³:

*Musíme o imago Dei přemýšlet spíše ve smyslu potenciálu vloženého do lidského bytí než v termínech „nadání“ či „přirozenosti“. Člověk je stvoření, ale jako stvoření, které „existuje“, má otevřenost, do které se může pohybovat ven a vzhůru [an openness into which he can move outward and upward].*²²⁴

D. L. Migliore vidí důležitost Pannenbergova důrazu na otevřenost v tom, jak objasňuje skutečnost, že „*lidské bytosti, stvořené k obrazu božímu, jsou Bohem svobodně osloveny a mají svobodu na boží oslovení odpovědět*“. Tato interpretace pomáhá neupadnout „*do angelismu nebo naturalismu*“²²⁵.

Podle F. Shultse Pannenberg usiluje o lepší pozici než byla ta Barthova, v které se cíl stvoření člověka jeví příliš vnějškový vůči lidské přirozenosti. Shults na jeho přístupu vyzdvihuje to, že hříšnost člověka je tak vnímána jako skutečná, prokazatelná díky odkazu na empirická data. Charakterizuje Pannenbergova slovy:

*Pannenberg se snaží vyhnout problému vnějškovosti systematickým propojováním jeho popisu bytostné (přirozené) antropologické vztahovosti jakožto excentricity s odpovídajícím učením o imago Dei jako excentrickém údělu.*²²⁶

S. J. Grenz jednak vykládá Pannenbergovy postoje a zpřístupňuje je tak anglicky mluvícím čtenářům. Nadto však pojem otevřenosti svébytně interpretuje. Předně otevřenost vykládá jako nekonečnou závislost:

222 G. Wenz, *WOLFHART PANNENBERGS SYSTEMATISCHE THEOLOGIE*, 2003, str. 138.

223 Mimoходом J. Macquarrie i sám příležitostně použije slovo otevřenost, ne však tak, aby jej bylo možné zařadit mezi autory sledované v této práci.

224 J. Macquarrie, *PRINCIPLES OF CHRISTIAN THEOLOGY*, 1966, str. 76.

225 D. L. Migliore, *VÍRA USILUJÍCÍ ROZUMĚT*, 2009, str. 144-5.

226 L. Shults, *CONSTITUTIVE RELATIONALITY IN ANTHROPOLOGY AND TRINITY*, 1997, str. 318.

Naše biologická přizpůsobivost a plasticita, které daly základ „otevřenosti ke světu“ říkají také, že jsme „nekonečně závislí“ a vztahujeme se za svět. Naše konečná identita závisí na transcendentní skutečnosti, na božském stvořiteli.²²⁷

S. J. Grenz v pojmu otevřenosti spatřuje také rozměr společenství. Celé theologické kompendium zaměřuje na společenství, komunitu. Toto zaměření se snoubí s centrálním pojmem jeho antropologie – otevřeností člověka:

Boží záměr je, že odpovíme na jeho lásku opětováním lásky a na jeho přikázání poslušností, která se rodí z lásky. Pouze tímto způsobem můžeme zažít pravý život, ke kterému nás Bůh povolal k životu. Tento závěr je obsažen v embryonální podobě v konceptu „otevřenosti ke světu“ v předpokladu, že lidé nenachází trvalý domov ve světě, nýbrž jsou závislí na Bohu, který může dát konečné naplnění.²²⁸

Grenz jmenuje čtyři theologické závěry plynoucí z učení o stvoření člověka k Božím obrazu. Tento nazval: *Boží obraz jako zvláštní vztah*. Otevřenost je základem tohoto významu – člověk ve vztahu k Bohu. V závěru kapitoly ještě znovu shrnuje, že *imago Dei* je komunitním konceptem – člověk je otevřen vůči Bohu a společenství člověka s Bohem je naplněním vztahu, který Bůh stvořením započal.²²⁹

Jak v těchto souvislostech charakterizovat **Karla Rahnera**? Jakým způsobem on interpretuje tu světlou stránku člověka tradičně nazývanou *imago Dei*? Předně je třeba vzít v úvahu, že v katolické tradici se spíše než výraz *imago Dei* používá vztah milost – přirozenost, který navazuje na rozlišení slov obraz / podoba v rámci *imago Dei*. Studium Rahnerova GG ukazuje, že zde stejně jako v jiných otázkách je základem jeho výkladů původní transcendentální zkušenost člověka. A z toho plyne, že stvořenost v transcendentální reflexi se neobrací k počátkům světa a člověka, nýbrž je chápána jako bytostný základ: „[stvořenost a výrazy ‚být stvořen‘ a ‚stvoření‘] Znamenají především trvalý, aktuálně trvajícím proces, k němuž dochází u každého jsoucna nyní stejně jako v dřívější době jeho existence ... založení tohoto jsoucna samého a jeho času a toto založení nevstupuje do času, ale je jeho základem.“²³⁰ Ve stvořenosti nejde o nějaký kauzální vztah mezi

227 S. J. Grenz, THEOLOGY FOR THE COMMUNITY OF GOD, 1994, str. 181.

228 Tamtéž, str. 230.

229 Tamtéž, str. 233.

230 K. Rahner, ZkV, str. 124.

stvořitelem a stvořením, nýbrž o aktuálně probíhající proces, který má v zásadě dva aspekty: naprostá odlišnost Boha od stvoření a radikální závislost světa na Stvořiteli. Význam stvořenosti shrnuje slovy: „*Stvořenost proto znamená vždy milost i příkaz ... abychom myslili, chápali a přijímali sebe sama jako něco, co je opravdu skutečné a sobě uložené a zároveň absolutně závislé a zaměřené na absolutní tajemství jako na svou budoucnost.*“²³¹

V článku o žádostivosti ZUM THEOLOGISCHEN BEGRIFF DER KONKUPISZENZ (1941) K. Rahner popíše lidskou přirozenost slovy: „*to bytostné, co přináleží každému člověku, tak dlouho dokud přísluší času tohoto světa*“²³². V úvodu článku o důstojnosti a svobodě člověka ozřejmuje své pojetí lidské přirozenosti: je člověku jednak úkolem, *Aufgegebenes*, jednak stavbou podstaty, *Wesensstruktur*, což zahrnuje jak přirozenost, *Natur*, tak nadpřirozenost, tj. milost, *Gnade*.²³³ V článku VOM GEHEIMNIS DES LEBENS (1965) vystupuje jako klíčový duch, *ruach*. Nikde v těchto textech nezmiňuje pojem *imago Dei*, až ve slovníkovém hesle *Mensch* (1969): člověk je osoba, je obraz Boží v jednotě přirozené podstaty a milosti a v radikální otázce po důstojnosti své existence.²³⁴ Na jedné straně je zde osoba (či obraz Boží, *imago Dei*) a na druhé straně jsou tu dva aspekty této osoby – přirozenost s milostí a naléhavost otázky lidské hodnoty. Je patrné, že ony dva aspekty lidské osoby jsou pro Rahnera tou nejdůležitější částí konceptu *imago Dei*.

Vhodnost tématu přirozenosti a milosti spočívá v tom, že Rahner se k němu opakovaně vyjadřuje (eseje 1950, 1952, 1959, 1967), umožňuje porovnání s postoji jiných myslitelů a navíc v něm využívá pojmu otevřenosti člověka.

Vztah milosti a přirozenosti má konkrétní zadání: Je třeba obhájit nezaslouženost milosti. Ve 40. a 50. letech vřela mezi římskokatolickými theology otázka po vztahu milosti a přirozenosti. Podnět jí dala kniha Henri de Lubaca SURNATUREL, v které tvrdí, že neexistuje přirozenost bez milosti. Rahner k tomu zaujímá postoj, kdy na jedné straně „*nelze nikdy jednoduše říci, co v člověku je z přirozenosti a co z milosti*“²³⁵, na druhé straně však Boží milost zůstává nezasloužená. Rahner drží jak význam stvořené milosti, tak také

231 Tamtéž, str. 127.

232 K. Rahner, ZUM THEOLOGISCHEN BEGRIFF DER KONKUPISZENZ, 1941, str. 380.

233 K. Rahner, WÜRDE UND FREIHEIT DES MENSCHEN, 1952, str. 247.

234 K. Rahner, MENSCH – ZUM THEOLOGISCHEN BEGRIFF DES MENSCHEN, 1969, str. 408: „*Ein Überblick über die kirchliche Anthropologie von heute ist begoten im Vaticanum II: Gaudium et spes, Kap. I. nn. 12-22, worin in einem gewissen Unterschied zu früheren Lehräußerungen der Menschen deutlicher als Person, als Ebenbild Gottes in der Einheit von naturalem Wesen und gnadenhafter Bestimmung und in der radikalen Fragwürdigkeit seiner Existenz gezeichnet wird, die erst im österlichen Mysterium Christi ihre letzte Antwort findet.*“

235 S. Duffy, EXPERIENCE OF GRACE, 2005, str. 48.

nezaslouženost milosti spasení: darovaná milost nemůže být v přímém protikladu k přirozenosti, dar Božího láskyplného sdílení zůstává nevynutitelnou nabídkou, kterou je možné svobodně přijmout. Samou podstatou lidské bytosti je transcendentalita a nezasloužená Boží milost přicházející z vnějšku je v dosahu transcendence člověka, „milost zdola“ přítomná ve stvoření se spojí s „milostí shora“.

K. Rahner od počátku uznává rozlišení mezi stvořenou **milostí** a nestvořenou (nadpřirozenou), kterou v dalších letech nazývá Božím milostivým sebesdílením.²³⁶ V GG je myšlenka o nezaslouženosti milosti vysvětlena bez toho, že by používal pojem otevřenosti nebo kontrastu s přirozeností člověka²³⁷:

Touto naukou o nadpřirozenosti milosti a plnosti v bezprostředním zření Boha není řečeno, že nadpřirozené ‚povýšení‘ duchovního tvora by snad nějak zvnějšku a nahodile přistupovalo k podstatě a struktuře duchovního subjektu neomezené transcendence. ... Duchovní podstatu člověka konstituuje již předem tvůrčím způsobem Bůh, neboť Bůh se sám chce sdělovat: dochází k účinné stvořitelské činnosti Boží, poněvadž milující Bůh se ve své lásce chce dávat. Transcendence člověka je v konkrétním řádu již předem chtěna jako prostor Božího sebesdílení a jedině v Bohu se tato transcendence zcela naplňuje. Prázdno transcendentálního tvora existuje v řádu, který jako jediný skutečně existuje, protože toto prázdno tvoří právě plnost Boží, aby se mu sama sdílela.²³⁸

W. Dych zasazuje tyto otázky jednak do vztahu s nadpřirozeným existenciálem, jednak s otázkou možnosti Božího sebesdílení.²³⁹ Nadpřirozený znamená nezasloužený, *gratia*. Existenciál znamená trvalou dimenzi lidského bytí. Tím v sobě spojuje lidskou kapacitu a možnost na jedné straně i dar a nezaslouženost milosti na straně druhé. Výklad nadpřirozeného existenciálu v GG trvale provází Rahnerovo ujišťování, že se tím neruší nezaslouženost

236 Prokazatelně alespoň od r. 1950, kdy vyšel Rahnerův text ÜBER DAS VERHÄLTNIS VON NATUR UND GNADE.

237 Lee H. Yearley v roce 1970 kritizuje Rahnera, že jeho pojetí vztahu přirozenosti a milosti pokulhává, a příčinu vidí v nejasném konceptu přirozenosti (str. 219). V závěru článku vyjadřuje pochybnost, že Rahner opravdu chce podržet pojem přirozenosti (str. 231). V tomto ohledu byla jeho analýza dobře předvídavá, neboť GG jeho postřeh potvrzuje. L.H. Yearley, KARL RAHNER ON THE RELATION OF NATURE AND GRACE, 1970.

238 K. Rahner, GG, 1976, str. 185, ZkV, 2002, str. 193.

239 W. Dych, KARL RAHNER, 2005, kapitola 3 od strany 32.

milosti.²⁴⁰ A je toho ujišťování opravdu třeba, neboť takový vývod by se stále vnucoval.²⁴¹

Druhá otázka na možnost Božího sebedílení člověku je velké Rahnerovo téma již od GW a HW, kde zkoumá podmínky možného přijetí nadpřirozeného zjevení. W. Dych otázku staví takto: Jak lze již přítomnou milost v člověku ve smyslu nadpřirozeného existenciálu spojit s pojmem zjevení a tím s odpovědí víry tak, jak je to zachováno v židokřesťanské tradici?²⁴²

Již v úvodních poznámkách HW K. Rahner vyslovuje jako svůj úkol prokázat na lidské straně otevřenost vůči Slovu jako nutný předpoklad zjevení.²⁴³ V úvodu 5. kapitoly pak již detailněji rozvádí: „Člověk musí mít otevřenost vůči sebevyjádření absolutního bytí skrze světlo Slova. A tato otevřenost je apriorním předpokladem možnosti, že takové Slovo uslyší.“²⁴⁴ Analýza 5. kapitoly přináší důležité zjištění: člověk bytostně otevřený vůči všemu bytí (také možnému zjevení absolutního bytí) aktivně očekává a uchopuje toto vše pomocí svého *Vorgriff*. Jeho rozbor vztahu lidské přirozenosti a milosti je dalším rozvedením tohoto staršího zadání. Podle Dycha Rahner úspěšně svým dílem obhájil, že „ač je všechno lidské poznání založeno ve smyslech, lidé mohou znát Boha; a ačkoli každá lidská existence je existencí ve vztahu ke světu a dějinám, lidé mohou mít skrze milost s Bohem vztah v poznání a lásce“²⁴⁵. R. Gibellini říká, že otevřenost je *de facto* spojena s Boží blízkostí:

Transcendentalita lidského ducha ve světě jako radikální otevřenost vůči transcendenci není prostou otevřeností vůči tajemství vzdáleného a mlčícího Boha, nýbrž je de facto (a to víme díky zjevení) otevřeností vůči posvátnému tajemství blízkosti Boha, který se člověku zjevuje a sděluje. Milost zůstává nezasloužená a neodůvodněná, a je tedy nadpřirozená, člověku je však vždy dána na způsob nabídky...²⁴⁶

Gibellini tu na jedné straně vyslovuje co nejplněji, že otevřenost je výslovně zaměřena na Boha, že otevřenost a Bůh patří k sobě, že jde o otevřenost a Boha

240 K. Rahner, GG, 1976, od str. 132.

241 Již na případu HW kritizuje W. C. Shepherd tento Rahnerův postup v tom smyslu, že i atheistická filozofie je tak do té či oné míry zbarvena milostí Kristovou. *MAN'S CONDITION*, 1969, str. 126.

242 W. Dych, KARL RAHNER, 2005, str. 40.

243 K. Rahner, HW, 1941, str. 42-44.

244 Tamtéž, str. 53.

245 W. Dych, Karl Rahner, 2005, str. 46.

246 R. Gibellini, *TEOLOGICKÉ SMĚRY 20. STOLETÍ*, 2011, str. 241.

této otevřenosti. Na druhé straně potvrzuje nezaslouženost milosti, což by se někomu mohlo zdát prvním tvrzením poněkud zpochybněné.

Považuje Rahner lidskou přirozenost za neměnnou? Implicitně zřejmě ano. Na jedné straně odmítá chápat lidskou přirozenost jako souhrn toho, co je pro člověka charakteristické napříč jeho dějinnými proměnami, stejně tak jako souhrn všeho, co lze o člověku v jeho dějinách povědět. Přesto si na pozadí proměnlivosti lidské zkušenosti klade otázku po přirozenosti, která přetrvává.²⁴⁷

R. Burke předkládá dosti přesvědčivě s odkazy na Rahnerova díla od roku 1939 až do roku 1969, že Rahner používá jako východisko pro jednotný základ stvořené a nestvořené milosti spojnicí mezi milostí a blažeností (tj. scholastický pojem *visio beatifica*)²⁴⁸: ontologické předpoklady budoucí blaženosti jsou Rahnerovi vodítkem pro definování Boží milosti v lidské přirozenosti.

Nakolik je tento koncept u Rahnera podstatný, je třeba poukázat na dílčí nejasnost – jakým způsobem počítá se vzkříšením. Je-li konečnou mírou milosti blaženost, pak je třeba pečlivě volit druhý referenční bod, neboť je pochopitelné, že člověk, jak jej známe dnes, Boha „spatřit nesmí, má-li zůstat naživu“ (Ex 33,20). Proto platí: *Milovaní, nyní jsme děti Boží; a ještě nevyšlo najevo, co budeme! Víme však, až se zjeví, že mu budeme podobni, protože ho spatříme takového, jaký jest.* (1J 3,2) Jiná je tedy „vzdálenost“ mezi milostí stvořenou a milostí v blaženosti po vzkříšení a jiná je mezi milostí stvořenou a milostí Božího sebesdílení ve víře. Proměna tělesného vzkříšení je nutným předpokladem k setkání s Bohem, jaký je, a ve slovech „budeme podobni“ zaznívá také určení člověka být obrazem podoby Syna (Ř 8,29).

V pochopení **přirozenosti člověka** je u Rahnera patrný vývoj. Výchozí porozumění obsahuje článek o žádostivosti:

Přirozenost v obvyklém theologickém smyslu stojí v kontrastu k „nadpřirozenému“ jako každý bytostný obsah duchovněsmyslové bytosti zvané člověk, který se udržuje jako neztracený ve vině i spravedlnosti, milosti i odcizení a vůči kterému stojí přijetí Ducha svatého, adopce, ospravedlnění atd. jako nezasloužená milost, jako milost „nadpřirozená“, a to ještě před otázkou odpuštění vin.²⁴⁹

247 K. Rahner, WÜRDE UND FREIHEIT DES MENSCHEN, 1952, str. 248n.

248 P. Burke, REINTERPRETING RAHNER, 2002, od str. 48.

249 K. Rahner, ZUM THEOLOGISCHEN BEGRIFF DER KONKUPISZENZ, 1941, str. 406.

V eseji ÜBER DAS VERHÄLTNIS VON NATUR UND GNADE (1950) shromažďuje dostatek epistemologických i ontologických argumentů pro tvrzení, že milost nemůže být lidské přirozenosti vnější, tj. cizí. V takovém případě by zvěst Evangelia působila jako rušivé volání k čemusi, na co člověk není uzpůsoben, přirozenost by neměla dostatečný motiv usilovat o vyšší dobra a v takovém případě odmítnutí nabízené milosti nebude přirozenost vnímat jako ztrátu. Kritizuje takové pojetí vztahu milosti a přirozenosti, které se spokojí s tím, že nejsou v konfliktu – taková milost je vůči přirozenosti nesouvisející nadstavbou. Kritika v důsledku dopadá na takový koncept, který by k lidské přirozenosti počítal vše, co člověk má historicky k dispozici.²⁵⁰ O jednotlivé části naší zkušenosti lze říci, že patří k lidské přirozenosti, nelze však vystihnout celek této přirozenosti. Pojem „čisté“ přirozenosti bez spolupůsobení Boží milosti je pomocným konstruktem, kterého beztak dle Rahnera nelze dosáhnout bez pomoci zjevení. A zase nadpřirozenost nelze definovat jen kontrastem k přirozenosti.

Pokud by milost byla nedílnou součástí přirozenosti, není již nenárokovatelná. Právě ve službách tohoto argumentu využije Rahner pojem otevřenosti člověka. Jeho cílem je obhájit nenárokovatelnost milosti, ale přitom podržet bytostné zacílení každého člověka na Boha. Otevřenost je pak vystižením paradoxu přirozené touhy člověka po nadpřirozené milosti:

Paradox takové přirozené touhy po nadpřirozenou je myslitelný i nutný jako pojítka mezi přirozeností a milostí, pokud se touhou rozumí „otevřenost“ [Offenheit] pro nadpřirozeno. A to se učí v každé katolické teologii, byť interpretuje potentia oboedientialis často příliš formálně a čistě negativně jako nepřítomnost rozporu.²⁵¹

Člověk je stvořen tak, aby mohl přijmout Boží lásku, tj. milost, jako nezasloužený, nadpřirozený dar. Člověk, který tento dar přijal, je si vědom vnějškovosti a nezaslouženosti tohoto daru, třebaže tento jeho charakter není možné dokázat na základě vnějškovosti milosti samé.

Co v eseji ÜBER DAS VERHÄLTNIS VON NATUR UND GNADE (1950) naznačuje, co říká naplno o devět let později. Nikdy před sebou nemáme “reine Natur”, tj. člověka v jeho přirozenosti, ale známe ho jen jako reálného člověka, tj. pod Boží milostí a tedy jeho “historische Natur”.²⁵² Tím se vyhrazuje proti školskému pojmu lidské přirozenosti. K tomuto závěru také neodvratně vede

250 Rahner zde mluví o poznání, ke kterému je člověk schopen sám dojít bez pomoci zjevení. Rahner se soustředí na poznání oproti dalším stránkám lidského života.

251 K. Rahner, ÜBER DAS VERHÄLTNIS VON NATUR UND GNADE, 1950, str. 336.

metoda, kterou Rahner postupuje a kterou při jiné příležitosti popíše výslovně dvojím směřováním: transcendentální reflexí samotného tázání po lidské přirozenosti a reflexí dějinné podoby lidské zkušenosti.²⁵³ Dějinnou existenci člověka je třeba charakterizovat také milostí.

Na to naváže zásadním odstavcem, kde uvádí do vzájemného vztahu nadpřirozený pohyb s přirozeností: nadpřirozenost vylučuje možnost definice lidské přirozenosti, neboť definování vyžaduje vymezení oblasti, v které je definice platná – to však o duchu nemůže platit. Možnou definicí stvořeného ducha je jediné: „jeho „otevřenost“ (*Offenheit*) vůči bytí obecně: je stvoření, protože je otevřeností (*Offenheit*) na množství skutečnosti, je duch, protože je obecně a přímo otevřený (*offen*) vůči skutečnosti.“²⁵⁴ Načež to formuluje znovu: „základ bytosti člověka, jeho „přirozenost“ jako taková může být naprosto jistě otevřenost (*Offenheit*), tj. transcendence.“ Podobně duch „je také otevřenost pro Boha, svoboda a poznávající sebevlastně“ Otevřenost si totiž nemůže nic nárokovat, takže milost zůstává milostí.

V *MENSCH – ZUM THEOLOGISCHEN BEGRIFF DES MENSCHEN* (1969) problematiku vztahu milosti a přirozenosti jmenuje jako klíčové vystižení theologického pojmu člověk (viz výše). V GG však již pojem lidské přirozenosti nevystupuje do popředí, přetrvává jen důraz na nezaslouženost, nadpřirozenost milosti. Je tedy vidět, že K. Rahner v průběhu života klade rostoucí důraz na nadpřirozenost milosti, zatímco význam přirozenosti jako theologického konceptu ustupuje do pozadí.

Co z toho plyne? Jaké možnosti nabízí **pojem otevřenosti člověka** na pozadí zvěsti o slávě člověka, kterou je spřízněnost s jeho stvořitelem? W. Pannenberg včleňuje pojem do svého specifického výkladu *imago Dei*, ať již se mu bude říkat eschatologický, dynamický nebo christologický. Jaký význam by však měl pojem otevřenosti člověka v rámci strukturních nebo vztahových výkladů *imago Dei*? Pannenbergův pojem otevřenosti vyjadřuje skutečnost, že něco podstatného k němu musí přistoupit z vnějšku. To, co přistupuje z vnějšku, je tak podstatné, že se to týká samotného centra lidské

252 K. Rahner, *NATUR UND GNADE*, 1959, str. 230. K podobnému závěru dochází také K. Barth, když odmítá uvažovat o předpokladech, které by snad mohly vyplývat ze skutečnosti, že člověk je osloven Božím slovem. K. Barth tyto otázky zcela odmítá poukazem na to, že není člověk, který by nebyl osloven. Od Rahnera se zde však liší v tom, že nedochází k „historické přirozenosti“ člověka, nýbrž pokračuje v christocentrickém pojmu člověka který se setkává uprostřed světa s Božím slovem.. Nejde o pouhou možnost, ale faktickou a aktualizovanou skutečnost. K. Barth, *KD III/2*, 1948, str. 180-181 a 195.

253 K. Rahner, *WÜRDE UND FREIHEIT DES MENSCHEN*, 1952, str. 248n.

254 Tamtéž, str. 231. Následující dva citáty ze stran 231 a 234.

osoby. Vztaženo na strukturální výklad, musí se jednat o důležitou složku lidské osoby, která je však přístupná pouze jako dar milosti.²⁵⁵ Podle vztahového výkladu člověk byl stvořen do vztahu s Bohem i bližním (jmenovitě v manželství). Podstatný prvek, který k člověku musí přistoupit z vnější, znamená, že vztahy budovat neumíme. K tomu je totiž potřeba Boží láska a ta je darem, na který není nárok. V historickém vývoji interpretací *imago Dei* jde o popsání různých aspektů procesu lidské existence (začátek, účel, danosti, cíl). Jedním z nich jsou prvotní dispozice člověka, tzn. napětí mezi *iustitia originalis* a padlým člověkem. Pojem otevřenosti u obou autorů míří podobným směrem, jen ne s odkazem na stvoření na počátku nýbrž s odkazem na současný stav člověka: Čím je na straně lidského subjektu určena situace člověka osloveného Evangeliiem? U W. Pannenbergova je patrné, že otevřenost (spolu s excentricitou) se člověku stává problémem, který není schopen vyřešit sám, neboť se mu stává příležitostí k hříchu.

Pannenbergovo založení otevřenosti v rámci pojmu *imago Dei* znamená, že má onu **univerzální platnost** pro celé lidstvo: týká se všech a jeho plností je Kristus jako hlava nového lidství. Podle K. Rahnera otevřenost člověka neustavuje spřízněnost s Bohem, nýbrž možnost společenství člověka s Bohem ve struktuře jeho subjektu. Nejde o stvořenost, otevřenost jako transcendentálnost člověka (základ jeho náboženskosti) znamená, že člověk je *otevřen* transcendentnu, nikoli, že ho svou otevřeností dosahuje. Pojem otevřenosti se od konceptu *imago Dei* liší v tom, že neustavuje žádný vztah k Bohu, jen kapacitu člověka takový vztah prožívat.

Jakou roli má u obou autorů lidská **racionalita**, která byla často pokládána za to božské v člověku? Pojem otevřenosti člověka je u Rahnera spojen s člověkem jako poznávajícím subjektem. Do určité míry to platí také pro W. Pannenbergova. Na jednu stranu je pochopitelné, že se ve vědě a na akademické půdě významně oceňuje intelektuální úsilí. Na druhou stranu se tím do pojmu otevřenosti vkrádá předporozumění, že vrcholnou kapacitou člověka je jeho myšlení (strukturální výklad *imago Dei*). V tom případě by se jednalo o implicitní (či dokonce apriorní) prolegomenon, že obraz Boží v člověku je identifikován s intelektem. Na akademické půdě důrazem na racionalitu vzniká napětí mezi myšlením a láskou, jakoby pravda mohla být bez vztahu. Přitom je třeba, aby láska získávala trvale navrch. I z tohoto důvodu se strukturální výklad *imago Dei* jeví jako nedostatečný a je třeba dát přednost jiným výkladům. Vedle lidí zaměřených na myšlení jsou také ti, kteří „myslí“ rukama, např. řemeslníci nebo umělci. A pak jsou také lidé, kteří

255 Příkladem takového výkladu je určitý typ trichotomie, např. kniha Watchmana Nee, TRILOGIE TĚLO, DUCH A DUŠE.

„myslí“ srdcem, např. všichni, kdo pracují s lidmi. Sloveso „myslí“ není dost univerzální, neodpovídá situaci všech tří skupin lidí. Je však možné je nahradit druhým z dvojice: myšlení a láska. Jsou lidé, kteří svoji lásku projevují myslí, druzí ji projevují rukama, jiní srdcem. Je tedy třeba být obezřetný vůči ztotožnění stvořenosti k Božímu obrazu s racionálními schopnosti člověka. K. Rahner od počátku staví otevřenost na pojmu *Vorgriff*, který je definován kognitivně. Také metoda transcendentální reflexe staví na racionalitě. Nakolik lze přístup K. Rahnera charakterizovat jako strukturální výklad *imago Dei*, do té míry je na něho třeba vztáhnout i kritiku tohoto přístupu (viz výše). Člověk totiž není jen tazatel. Rahnerova metafyzika však je ontologií poznání: jde mu především o poznatelnost bytí. To je velmi výrazné v raných spisech filozofické povahy. V GG již vystupuje do popředí Boží sebedílení s člověkem, které není noetické, nýbrž ontologické povahy. Přesto tam, kde Rahner mluví na rovině antropologie, to „božské“ v člověku identifikuje v tradici aristotelsko-tomistické s lidským intelektem. Ale tam, kde mluví o Božím daru sama sebe člověku, Bůh dává sám sebe, dává víc, než tázající člověk očekává. V případě Pannenberg je podstatné, že pojem otevřenosti nevyrůstá z gnoseologie. Scheler i Plessner jej vždy chápou v širším významu. Pannenberg v ATP sleduje linii individuálního vývoje člověka jako jednotlivce v rámci komunity. Tím je pojem otevřenosti u něho potřeba chápat v tomto širším kontextu.

Co se s otevřeností člověka stane **na konci časů** ve stavu plného společenství (nebo plné oddělenosti) člověka a Boha? Lze se jen domnívat. W. Pannenberg ve WM naznačuje, že věčnost bude znamenat převážení otevřenosti. U K. Rahnera je možné usuzovat z jeho výkladu svobody člověka, která je tak dominantní, že si lze blaženost bez ní jen obtížně představit.

Jaké jsou dopady pojmu otevřenosti člověka pro **theo-logii**? Otevřenost je Bohem darovaná, stvořená, není důsledkem hříchu. Rahner dokonce vnímá spřízněnost otevřenosti člověka a otevřenosti Boha. Pro oba autory je Bůh tím, kdo otevírá. U W. Pannenberg je v porovnání WM a ATP patrné balancování, do jaké míry je Bůh tím, na koho je lidská otevřenost zaměřena.²⁵⁶ Souvisí to totiž s tím, zda je Boží osoba implicitně přítomna v lidské otevřenosti. Rahner na tuto otázku rozhodně odpovídá kladně.

Ze vztažení pojmu otevřenosti na Boha vyplývá otázka, do jaké míry tento přístup a s ním i pojem otevřenosti člověka **omezuje** v teoretické rovině právě otevřenost člověka vůči zjevení. Boha omezit nelze, snad leda tím, že člověk

256 Ve WM jde výslovně o otevřenost vůči Bohu (str. 12n, 27, 82, nejzřetelněji však 54n.). V ATP a také ST-II interpretuje otevřenost jako netematickou, není výslovně zaměřena na jeden konkrétní předmět.

získá sám o sobě omezené mínění a uzavře se v domnělé otevřenosti. Jaké zjevení může člověk jako adresát přijmout? Z otázky po *slyšiteli* slova se stává otázka po *slyšitelném* slovu! Je třeba brát velmi vážně výstrahy Karla Bartha před omezováním Boha strukturou naší podstaty. Omezování Boha jakoukoli dostupnou představou čehosi „*nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí*“ je přece modloslužbou (Desatero). Rahner uvádí příklad apriorní struktury klíčové dírky, která dává svým tvarem jasně najevo, vůči čemu je otevřena, ale zároveň tím vypovídá něco i o povaze klíče samotného.²⁵⁷ Potřebná obezřetnost se projeví v pokorném a mnohdy pokořeném vědomí mezi lidského poznání, že o „klíči“ lze vypovědět to či ono, ale nelze tím vyloučit jiná či odlišná, dokonce ani zdánlivě rozporuplná tvrzení. Lidských mezi si je Rahner vědom již na úrovni jazyka, jehož rozlišovací prostředkům se vymyká nekonečnost horizontu transcendence.²⁵⁸ Přesto se zdá, že sebesdílení Boží je u Rahnera omezeno pojmy lidské ontologie:

*„Sebesdílení“ se tu přitom chápe v přísně ontologickém smyslu, jak to odpovídá podstatě člověka (wie es dem Wesen des Menschen entspricht) – člověka, jehož bytí je bytím u sebe, osobním ponecháním sobě samému v sebe-vědomí a ve svobodě.*²⁵⁹

K. Rahner používá otevřenost člověka k řešení zásadního problému té světlé stránky člověka, jeho vztahování k Bohu: přijetí Boží milosti. Otevřenost sehraje klíčovou roli, aby obhájil lidskou důstojnost i Boží svrchovanost. V jakém smyslu by pojem otevřenosti mohl pomoci vyjádřit také komplementární problém: antropologické zdůvodnění Boží **záchrany člověka**? V jakém smyslu otevřenost pojmenovává lidskou potřebu spásy? Rahner mluví o možnosti se této otevřenosti uzavřít. To by vyžadovalo vyjasnit vztah mezi otevřeností jako daností a otevřeností jako úkolem. Je to táž otevřenost?

Mostem k druhému tématu může být souhrnná formulace od E. L. Mascalla, který zásadní otázky vztahu člověka a Boha porovnává v katolicismu, protestantismu a pravoslaví. Je patrné, že K. Rahner a W. Pannenberg do jeho schématu zapadají jen částečně:

Různé tradice popisují různě změnu, kterou ospravedlnění přináší člověku: pro pravoslavné jde o božský život, pro katolíky o svatý život, pro protestanty o bitvu s hříchem a ďáblem. Pro pravoslaví je setkání Boha s člověkem „synergií“, pro protestanta

257 K. Rahner, ZkV, 2002, str. 47.

258 K. Rahner, GG, 1976, str. 71.

259 K. Rahner, ZkV, 2002, str. 178, v GG, 1976, str. 123-124.

„pokračující milostí“, pro katolíka „actuation créée par acte increé“. Nejedná se však o protiklady, pouze odlišně položený důraz. Závažnější je, že katolictví přemýšlí v pojmech přirozenosti člověka, protestantství v pojmech milosti dané hříšníkovi; katolictví srovnává přirozené a nadpřirozené, protestantství hřích s milostí.²⁶⁰

B) Lidská bída (hříšnost)

Písma jasně dosvědčují, že hřích je smrtelně nebezpečný (Gn 2,17). Smrt a ukřižování Ježíše vyložené v jeho výročí a zejména při ustanovení poslední večeře (např. Mt 20,28, L 22,19-20 a paralely) nebo v apoštolských listech (např. Ř 6,1nn, Ef 2,1nn) ukazují na souvislost hříchu a Ježíšovy smrti. Bible obsahuje celou řadu důležitých svědectví o hříchu: pokyn pro zacházení s hříchem (Gn 4,7), hřích probouzí Boží hněv (Gn 6,5, Ř 1,18nn) nebo o moci jazyka (Jk 3,1nn). Tomu odpovídá košatost biblického jazyka, které se neomezuje na jeden či dva pojmy. Asi nejpestřejší škálu výrazů pro lidský hřích nalézáme v evangeliích.

Pro hamartiologii má zásadní význam výklad **3. kapitoly knihy Genesis**. Jako příklad práce s tímto textem poslouží theologie Starého zákona od švýcarského teologa Walthera Zimmerliho (1907-1983). Ten vyvozuje z tohoto textu sedm důležitých závěrů²⁶¹: Příběh prvního člověka jménem *Adam* není příběh jednoho člověka, ale „*bezpochyby jde o příklad obecného lidského jednání před Bohem*“. Náhlý příchod hříchu nemá svou příčinu v Božím dobrém stvoření. Jádrem hříchu není jen přestoupení normy, ale lidské pohrdnutí svým Pánem. Celek kapitol jahvisty ukazují bleskové šíření zla. Zvláště kapitoly 3–4 ukazují hříšnou tendenci skrývat a maskovat se. Hřích ukazuje hrůzné znetvoření toho, že člověk byl zasazen do společenství. Nakonec, na základní otázku, kde se zlo vzalo, nedávají tyto kapitoly odpověď.

Standardní díla biblické theologie nevidí zásadní rozdíl mezi pojetím hříchu **ve Starém a Novém zákoně**: W. Zimmerli pojednává téma hříchu v kapitole, kterou završuje svůj nárys starozákonní theologie. Je to kapitola o KRIZI A NADĚJI, kde krize představuje reálnou situaci člověka, která si zasluhuje Boží soud, nadějí pak je Boží spása. Přestože v jiných částech knihy neprovazuje starozákonní theologii s novozákonní, právě v dramatu krize a naděje nabízí hladký přechod ke zvěsti Nového zákona.²⁶² B. Childs si všímá rozdílů v učení o *imago Dei*, nekomentuje však odlišnosti v učení o hříchu, které zvláště v jeho

260 E. L. Mascall, *THE OPENNESS OF BEING*, 1971, str. 229n.

261 W. Zimmerli. *OLD TESTAMENT THEOLOGY IN OUTLINE*. 1987, str. 168-169.

262 W. Zimmerli. *OLD TESTAMENT THEOLOGY IN OUTLINE*. 1987, str. 167nn.

novozákonním výkladu beztak nedostane dostatek pozornosti, takže jeho „biblické“ učení o hříchu je v podstatě starozákonní.²⁶³

V průběhu staletí křesťanského myšlení se vykrystalizovaly rámcově tři pozice v otázce **závažnosti hříchu**. Závažnost hříchu je měřena jednak popisem současného stavu člověka (tradičně odkazem na pád Adama a Evy do hříchu), jednak výkladem významu Kristova díla.²⁶⁴ *První* postoj říká, že je v možnostech člověka (s Boží pomocí) odolat pokušení a překonávat hřích, přičemž hřích je především jednotlivým činem. Obhájci tohoto postoje byli Pelagius se svými stoupenci Julianem z Eclana nebo Celestinem, dále sociniáni, unitáři (např. W.E. Channing), příp. modernisté věřící ve schopnosti člověka, kteří hřích vykládají jako jednu z cest lidského pokroku, během něhož dojde také k překonání předchozích „hříchů“. *Postojem* na opačném konci spektra je učení o naprosté zkaženosti člověka, které lze nalézt výrazně u Augustina, Luthera, Kalvína a dalších, kde hříchem není jen čin, nýbrž především obecná situace člověka, která se v konkrétním činu aktualizuje. *Třetí* pozice stojí uprostřed a má řadu podob od arminianismu po římskokatolické učení. Krajní pozici naprosté zkaženosti vymezuje tvrzení, že všichni lidé jsou za Adamův hřích odsouzení hodní a že *imago Dei* je v člověku zcela zničen. Druhá krajní pozice je vymezena tvrzením, že Kristova oběť má význam příkladu, který nám tím dal. Jednotlivé pozice lze testovat např. na otázce duchovního statutu nemluvnat.

Při formulování této typologie vycházím z kompendií systematické theologie, třebaže v této podobě není obsažena v žádné z nich.²⁶⁵ Pozice

263 Brevards Child, *BIBLICAL THEOLOGY OF THE OLD AND NEW TESTAMENTS*, 1993, str. 567-587.

264 „Neboť ‚tajemství špatnosti‘ (2Sol 2,7) se vysvětluje jedině ve světle ‚náboženského tajemství‘ (1Tm 3,16). Zjevení Boží lásky v Kristu ukázalo zároveň rozsah zla a přemíru milosti. Je tedy třeba se zabývat otázkou původu zla a mít přitom zrak své víry upřený na toho, který jediný nad ním zvítězil.“ *KATECHISMUS KATOLICKÉ CÍRKVE*, článek 385.

265 G. R. Lewis a B. A. Demarest v díle *INTEGRATIVE THEOLOGY* samostatně uvádí ještě neoortodoxii a teologii osvobození. Neoortodoxie se od naprosté zkaženosti odklání směrem do středu, teologie osvobození sice mluví o možnostech a svobodě člověka, sociální, politická a ekonomická realita je však podstatou hříchu, který má především sociální dimenzi a tudíž se zásadně týká všech.

H. G. Pöhlmann v *KOMPENDIU EVANGELICKÉ DOGMATIKY* (kap. VIII) komentuje dějiny dogmatu podle radikálnosti (strany 198, 199, 204). Vývoj učení od 2. století otevírá příznačně větou: „*Ve staré církvi mnozí hřích nechápali už tak radikálně jako NZ.*“ (str. 198) Radikálnosti Nového zákona se přibližuje Augustin a reformátoři, opakem je zploštělé učení (str. 203), které hřích nerozpoznává v celé jeho propastnosti (str. 204).

W. Grudem ve své *SYSTEMATIC THEOLOGY*, v kapitole č. 24 člení debatu o hříchu dílčím způsobem mezi hříšnou přirozenost (bod C) a hříšné činy (bod D), v kterých diskutuje krajní pozice výše uvedené škály.

konkrétních autorů nezáleží jen na této škále závažnosti hříchu, nýbrž také na uchopení procesů lidského subjektu, které se spolupodílí na konkrétních projevech hříšnosti v životě jednotlivce a společnosti, tj. úloha vůle, sexuality, vzdělání, svědomí, rozumu atd. U M. Luthera i J. Kalvína navíc přichází rozlišení občanských otázek a duchovních, které může být jedním z pramínek pozdějšího vykazání hříchu do oblastí duchovních a okrajových. Souvislost závažnosti hříchu a christologie je zřetelná zejména u sociniánů a unitářů.

Závažnost hříchu pak lze sledovat na **klasických tématech**: pád do hříchu a výklad Gn 3, původní hřích (*peccatum originale*) a přenos hříchu, kořen hříchu, rozsah a všeobecnost hříchu, situace nemluvnat a také role hříšnosti v theologických prolegomenech.

Začít je třeba raným **Rahnerovým** textem ZUM THEOLOGISCHEN BEGRIFF DER KONKUPISZENZ (1941) o soudobých pojetích žádostivosti, v kterém se vyrovnává nezanedbatelnou měrou s historickými dokumenty církve.²⁶⁶ Žádostivost je vzhledem k Pavlovým epištolám od Augustinových časů důležitým kandidátem na kořen hříchu.²⁶⁷ K. Rahner zmiňuje kontrast v dokumentech Tridentu, které na jedné straně trvají na tom, že *concupiscentia* je něčím, co lze nazývat hříchem, zároveň je však něčím, co bylo již součástí lidské přirozenosti před hříchem jako nevynutitelný dar. Hned na devátém řádku článku v poznámce pod čarou zpochybňuje, že by na základě Ř 7 opravdu mohli koncilní otcové myslet žádostivostí samotný hřích: „*Ovšem smí náležitě být pochybováno, zda skutečně žádostivost jako takovou již Pavel jmenuje samotným hříchem (αμαρτία).*“²⁶⁸ **Žádostivostí** rozumí každé vědomé zaujetí postoje k hodnotě či dobru jako protikladu k zvnějšku přijímanému poznání, a tudíž vykládá koncept žádostivosti na pozadí svobodného rozhodování. To se v konkrétní situaci projevuje nebezpečím hříchu. Článek má dvě části: v první

Mezi monografiemi jde zejména o knihu Teda Peterse SIN: RADICAL EVIL IN SOUL AND SOCIETY, kterou uspořádal podle závažnosti konkrétních hříchů v této stupnici: anxiety – unfaith – pride – concupiscence – self-justification – cruelty – blasphemy.

KATECHISMUS KATOLICKÉ CÍRKVE tuto typologii neobsahuje, ale přímo do ní zapadá, prvotní hřích je „*ztráta prvotní svatosti a spravedlnosti, ale lidská přirozenost není úplně zkažena: její přirozené síly jsou zraněny, je podrobena nevědomosti, utrpení a vládě smrti a je nakloněna ke hříchu. Křest tím, že dává Kristův život milosti, zahlazuje prvotní hřích a obrací nového člověka k Bohu; avšak následky tohoto hříchu pro přirozenost, oslabenou a náchylnou ke zlu, zůstávají v člověku a vybízejí jej k duchovnímu boji.*“ (článek 405)

266 Nedlouho po vydání tohoto textu se K. Rahner sám stane zodpovědným za několik dalších vydání Denzingerova *Enchiridion symbolorum*.

267 Srov. exemplární pojednání této otázky u Tomáše Akvinského, SUMMA THEOLOGICKÁ, II. 82q.3a.

268 K. Rahner, ZUM THEOLOGISCHEN BEGRIFF DER KONKUPISZENZ, 1941, str. 377.

hodnotí a kritizuje soudobé pojetí žádostivosti, v druhé navrhuje novou interpretaci, která je přesto v souladu s tradicí. V druhé části hájí pojetí *concupiscentia* jako kvality lidské přirozenosti, která umožňuje hřích, ale není sama o sobě hříšná. Argument textu oznamuje již v poslední úvodní poznámce, v které vyjasňuje své zadání – je třeba rozlišit pojem žádostivosti jako bytostné charakteristiky člověka a žádostivost jako důsledek ztráty původní spravedlnosti.²⁶⁹

Máme zde tedy před sebou dva aspekty: První (*im engsten, theologischen Sinn*) nezanedbává závažnost hříchu, člověk je v situaci, z které není dobré východisko, neboť hřích patří mezi častou volbu člověka. Druhý (*im weitesten Sinn*) zdůrazňuje, že struktura lidské přirozenosti (*Natur*) a v rámci ní také *concupiscentia* člověku umožňuje vztahovat se k okolním skutečnostem a tato přirozenost není sama o sobě hříšná. Zjevně Rahnerovým cílem je prokázat druhý aspekt *concupiscentia*, hájí žádostivost jako morálně neutrální aspekt lidské osoby. Proto druhé staví do popředí a první zůstává v pozadí. Důraz na závažnost hříchu tak zůstane stranou i přes výslovnou snahu.²⁷⁰

William C. Shepherd komentuje Rahnerův výklad slovem *zpomalující* (retarding), neboť žádostivost brání člověku jako osobě zcela nakládat se sebou samým, jak k dobrému, tak také ke zlému.²⁷¹ **Stephen Duffy** s odstupem času hodnotí Rahnerovo pojetí žádostivosti v kontextu hamartiologie. Výslovně přiznává, že Rahner upřednostňuje milost před tématem hříchu, argumentuje: „*Milost, nikoli hamartiologie, tvoří osu soteriologie.*“²⁷² Pečlivým třístránkovým rozbohem hájí Rahnerovo pojetí žádostivosti. Svoji snahou ho vysvětlit a obhájit však spíše potvrzuje, že Rahnerův výklad není vyvážený.

V článku *WÜRDE UND FREIHEIT DES MENSCHEN* z roku 1952 odvozuje **K. Rahner** v úvodu důstojnost člověka přímo z jeho přirozenosti. Mezi jiným (bod 8 a 9) popisuje ohrožení osoby i důstojnosti člověka: z vnějšku a zevnitř. To je zajímavý okamžik, neboť přibližuje závažná nebezpečí pro lidskou osobu – nepoužije sice slova hřích, nicméně není v teologii závažnějšího ohrožení člověka než právě hřích. Zvenčí jde o hmotné síly i vliv dalších tvorů, vůči jejichž působení je člověk otevřen a které mohou ovlivnit jinak svrchované rozhodování v případě, že zasáhnou celou jeho osobu. Zevnitř hrozí, že člověk

269 Tamtéž, str. 380.

270 Tamtéž, str. 406-7 a dále.

Ani v tomto textu (1941) ani později (*ERBSÜNDE*, 1956) není součástí výkladu původního hříchu svátost křtu, jak by to odpovídalo obvyklé římsko katolické dogmatice, např. *KATECHISMUS KATOLICKÉ CÍRKVE*, 1995, článek 405.

271 W. C. Shepherd, *MAN'S CONDITION*, 1969, str. 140n.

272 S. Duffy, *EXPERIENCE OF GRACE*, 2005, str. 58.

nepřijme svou důstojnost jako úkol nebo ji pochopí tak, že se dostane do rozporu s její předem danou podobou, takže svoji svobodu použije k znehodnocení vlastní důstojnosti. Nebo ji z Boží milosti uskuteční.

Vnější ohrožení je – theologicky řečeno – ve svébytné podobě po ráji důsledkem vnitřní zvrácenosti člověka a zároveň situací, ve které se odehrává vnitřní odpadnutí člověka od jeho vlastní podstaty v situaci po ráji způsobem svébytným, vedeným a žádostivým, takže se nám nakonec vina a osud – před zjevením Božího soudu – bez ustání vzájemně prolínají.²⁷³

Výsledkem je, že člověk se nachází buď ve stavu viny nebo ve stavu vykoupení do té míry, do jaké člověk má kontrolu sám nad sebou.²⁷⁴ Na závěr dodává, že zápas světla a tmy se vede také v církvi.

Ohrožení člověka vykládá na pozadí lidské svrchované svobody a sebeurčení. Člověk může své existenci porozumět tak, že svým rozhodnutím vlastní důstojnost rozkládá. Nic zásadního nebrání člověku v jeho sebeurčení, odlišná je však hloubka jeho sebereflexe. V Rahnerově perspektivě člověka ohrožuje především on sám tam, kde se rozhoduje v rozporu se sebou samým. K tomu poznamenává, že vnější útok na celou jeho osobu může způsobit situaci, která nevede ke spáse. Vlastně nejzávažnější vyjádření, v kterém dokonce mluví o boji světla a tmy, zazní v souvislosti s životem církve.

V prvním díle SACRAMENTUM MUNDI objasňuje vztah původního hříchu a křtu těmito slovy:

„Původní hřích“ ani pro pokřtěného není jednoduše díky křtu a ospravedlnění překonaná záležitost čiré minulosti. Tento pojem říká s trvalým významem, že spása a milost nejen pochází „transcendentálně“ od Boha, nýbrž také ve své kategoriálně-dějinné podmíněnosti je nepodmíněná milost od Krista. Odehrává se v dějinách [Heilsgeschichte] a není nutným existenciálem člověka, že tato milost Kristova směřuje k cíli dějin (ne od počátku dějin, od Adama dále), a tak cíl dějin skutečně jejich počátek přesahuje.²⁷⁵

273 K. Rahner, WÜRDE UND FREIHEIT DES MENSCHEN, 1952, str. 255.

274 Zde se Rahner brání jednoznačné formulaci. Na jedné straně konstatuje, že jako duchovní bytost má nad sebou plnou kontrolu. Na druhé straně je otázkou, do jaké míry je třeba, aby si byl své situace vědom. Závěr: jsou lidé, kteří svou důstojnost znehodnocují (a jsou za to vinni) nebo kteří z milosti svou důstojnost vykupují; hranici mezi nimi zná jen Bůh. K. Rahner, WÜRDE UND FREIHEIT DES MENSCHEN, 1952, str. 255-256.

275 K. Rahner, ERGSÜNDE, 1967, str. 1115, SAMTLICHE WERKE 17/2, str. 1007.

Další text *DIE SÜNDE ADAMS* (1970) je součástí rozsáhlejší a delší dobu trvající polemiky Karla Rahnera s H. Haagem o povaze původního hříchu. Také proto podstatnou úvodní část článku zabírají metodologická upřesnění a výhrady. **Původní hřích** pak vykládá v pěti bodech.²⁷⁶

Exkurz: Původní hřích (1970)

1) Jde o milostivé sebesdílení Boží pro člověka, kterým je člověk posvěcen pro společenství s Bohem dříve, než člověk učiní jakékoli morální rozhodnutí. Takové Boží sebesdílení nelze považovat za základ či za prostředek ospravedlnění či posvěcení v Duchu svatém.

2) Lidské pokolení ve smyslu příchodu jedné generace za druhou je třeba považovat za přímý prostředek (ne-li přímo za základ) tohoto Božího sebesdílení milostí. A původním hříchem (*peccatum originale originatum*) je právě nepřítomnost této svatosti, která v člověku není přítomna stejným Božím rozhodnutím, kterým mu měla být prostředkována v rámci zkušenosti lidského pokolení.

3) Lidské pokolení mělo mít funkci tuto svatost člověku prostředkovat. Selhání této funkce je myslitelné jedině na základě osobní viny těch, kdo stáli na počátku lidstva. (V tomto bodě následují poznámky k monogenismu a polygenismu.)

4) Od toho však je třeba odlišit původní hřích týkající se nás dnes (*peccatum originale originans*). Situaci prvních lidí (viz bod 3) lze určitě charakterizovat jako situaci svobody k rozhodnutí, která nutně předcházela osobní vině. V tomto smyslu trvá rozlišení *imitatio* a *propagatio* v katolickém pojetí původního hříchu a nejedná se o žádnou mytologii.

5) V krátké závěrečné poznámce oznamuje, že „*mnoha ostatním aspektům původního hříchu*“ se v tomto článku věnovat nebude, jako jsou ztráta prvotních darů milosti, svobody od žádostivosti nebo od smrti.

Rahner důsledně původní hřích vykládá jako nedostatek dobra, tj. svatosti potřebné ke společenství s Bohem. Opět vystupuje do popředí lidské svrchované rozhodování, které také zakládá vinu. Nedochází ke konkrétní formulaci, co materiálně zahrnuje *peccatum originale originans*.

Tuto mezeru lze však doplnit výkladem GG. Leccos napoví stavba knihy.

Exkurz: Devět částí *GRUNDKURS DES GLAUBENS* (1976)

1. Posluchač zvěsti: Odpovídá v hrubých rysech prolegomenům, jejichž funkci v GG plní antropologie.

276 Výklad původního hříchu má počátky již v Rahnerově činnosti během 2. světové války (st. *TRACTATUS DE DEO CREANTE ET ELEVANTE ET DE PECCATO ORIGINALI*, 1953), dále v hesle *ERBSÜNDE* pro *RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHES WÖRTERBUCH* (1956). V *LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE* nepřispívá k heslu *ERBSÜNDE*, ale pouze dogmatickou částí hesla *SÜNDE* (díl IX., 1964). V roce 1967 již ve slovníku *SACRAMENTUM MUNDI* zpracovává celé heslo *ERBSÜNDE* (díl I). V textu *DIE SÜNDE ADAMS* staví také na závěrech obsažených v eseji o žádostivosti (1941).

2. Člověk před absolutním tajemstvím: Odpovídá učení o Bohu, přibližuje také detailně Rahnerovo rozvinutí transcendentální zkušenosti.
3. Člověk jako bytost radikálně ohrožená vinou: Odpovídá učení o člověku, zdůrazňuje téma svobody člověka.
4. Člověk jako událost Božího svobodného a odpouštějícího sebesdílení: Odpovídá soteriologii a přibližuje Rahnerův pojem *nadpřirozený existenciál*. Také obsahuje kapitolku věnovanou otázkám Trojice.
5. Dějiny spásy a dějiny zjevení: Přináší Rahnerovo porozumění vztahu dějin všeobecných a dějin spásy, objasňuje také Rahnerovo pojetí přirozeného zjevení a transcendentálního a kategoriálního aspektu zjevení.
6. Ježíš Kristus: Christologie tvoří nejobsáhlejší část celého díla. Věnuje se v ní klíčovým aspektům Ježíšova života – vtělení, život, smrt a vzkříšení. Při výkladu Ježíšovy smrti vychází z perspektivy vzkříšení.
7. Křesťanství jako církev
8. Poznámky ke křesťanskému životu: Etika všedního i svátostného života.
9. Eschatologie

Antropologické východisko celé knihy je patrné na první pohled. Do popředí vystupuje ta světlá stránka člověka, což vyplývá z Rahnerova specifického pojetí metody reflexe transcendentální zkušenosti. Otázkám lidské hříšnosti je výslovně věnována část třetí DER MENSCH ALS DAS WESEN DER RADIKALEN SCHULDBEDROHTHEIT. Do ní je včleněno důležité téma lidské svobody a zodpovědnosti. **Základní a jediný hřích**, kterému věnuje pozornost, spočívá v možnosti rozhodnout se proti Bohu. Rahner tuto situaci nepovažuje za neslučitelnou s lidskou svobodou. Postrádá však naléhavost apoštolské zvěsti. Zůstává nezodpovězeno, v jakém smyslu je zvěstování Evangelia potřeba. Rahner se zdráhá své úvahy nazvat vysvětlením této možnosti. Odmítnutí Boha musíme nazvat „tajemství zla“, *Geheimnis der Bosheit*. O původním hříchu pak mluví jako o „všeobecném určení svobodné situace každého člověka vinou“²⁷⁷, což odpovídá jeho výkladu z roku 1970.

Do jaké míry je tedy téma hříchu přítomno v samotném výkladu transcendentální zkušenosti? **Zkušenost transcendence** je Rahnerovi základem jeho úvah a celoživotním tématem, je mu zároveň metodou theologizování, nejuceleněji v GG. Této zkušenosti transcendence je však možné se vyhýbat a vyhnout. Tato možnost je teoreticky možná. A K. Rahner počítá s tím, že se skutečně děje, třebaže není možné přesně identifikovat, která ze tří možných podob je u kterého člověka přítomna. Toto jsou tři možnosti vyhýbání se transcendentální zkušenosti²⁷⁸:

277 K. Rahner, GG, 1976, str. 119.

278 K. Rahner, GG, 1976, str. 43 a následující.

1. Většina lidí to udělá naivním způsobem, kdy prostě vzdálení sami sobě se vžívají do věcí okolo a do této roviny reflexe ani nevstoupí.
2. Člověk odhodlaně na sebe bere kategoriální existenci a snáší doléhající vědomí, že vše je zahrnuto v jisté definitivní otázce. A pak člověk otázku uzavře s tím, že odpověď na ni nelze nalézt.
3. Člověk, který v jistém zoufalství nakonec tuto otázku považuje za nesmyslnou, stejně jako další činnosti, které v životě dělá.

Jedná se o součást prvního oddílu antropologických prolegomen podobně jako pasáže definující pojem *Vorgriff* a otevřenost člověka. Z toho lze vyvodit, že vyhýbání se zkušenosti transcendence nepovažuje Rahner za projev této předsažné struktury člověka, za projev otevřenosti. Člověk je osobou transcendence, ale transcendentální zkušenosti se může vyhnout, čímž se odcizuje sám sobě. Tak jako je zkušenost transcendence v GG všudypřítomná a základní, stejně tak vše ohrožující je i možnost se této zkušenosti vyhnout.

Dílní vhled přináší porovnání antropologických prolegomen GG (část první) s výkladem o člověku v situaci Božího sebesdílení (část čtvrtá). Boží sebesdílení má dvojí způsob: předem daná situace nabídky nebo dvojí možný postoj člověka k této nabídce. V souvislosti s tím, že dárce je sám darem, poznamenává, že Boží sebesdílení má v konečném jsoucnu „zbožšťující“ účinky, člověk je tak povznesen. V případě přijetí Božího sebesdílení tedy dochází k postupné proměně lidského subjektu.²⁷⁹ V GG však nenalzáme obdobnou pozornost věnovanou tomu, co se s lidským subjektem stane, když nabídku Božího sebesdílení odmítne.²⁸⁰ To lze vykládat jako neopodstatněné upřednostňování jedné varianty lidského rozhodnutí. Na jedné straně v prolegomenech mluví o člověku, který ve své svobodě může transcendentální zkušenost odmítnout. Na straně druhé nevěnuje pozornost tomu, co v lidském subjektu způsobí tento v podstatě jediný hřích odmítnutí, přestože přijetí člověka promění. Prolegomena počítají s člověkem v situaci předem dané nabídky. Existenciální situací člověka však je buď přijetí nebo odmítnutí této nabídky. To by se v prolegomenech nebo ve čtvrté části mělo projevit: buď formulovat prolegomena tak, aby se týkala člověka odmítajícího Boží nabídku, nebo domýšlet důsledky obou možných reakcí člověka na Boží nabídku.²⁸¹

279 Pro vystižení této myšlenky Rahner formuluje pojem „formální kauzality“, který znamená, že příčina i nadále zůstává součástí účinku. Bůh ve svém sebesdílení zůstává součástí lidské proměny, kterou působí. GG, 1976, od str. 127.

280 V souvislosti s možností obejít tuto zkušenost říká, že „mnozí“ se jí vyhýbají způsobem naivity. Přesto kniha jako celek působí optimisticky a situací této skupiny se blíže nezabývá.

281 V širších souvislostech Rahnerova myšlení se nabízí další otázka: Do jaké míry by hříšnost mohla souviset se skrytostí bytí, jeho uzavíráním se? Příležitostně Rahner mluví spolu se svým učitelem M. Heideggerem o neautentičnosti lidí nebo neuskutečňování lidské

Lze tedy **shrnout**, že Rahner identifikuje jako nejvážnější podobu hříchu, jedinou, která stojí výslovně za řeč, právě možnost odmítnutí Božího sebesdílení. Tato možnost je projevem lidské svobody, která patří mezi hlavní Rahnerova antropologická témata GG a možnost odmítnutí Boha je v tomto smyslu pozitivním důkazem lidské svobody. Aniž by to nazval hříchem, je vážným ohrožením zkušenosti transcendence možnost, že člověk se této zkušenosti vyhne. Z porovnání jednotlivých částí GG vyplývá, že vždy platí, že člověk je osobou transcendence, že má předsažnou strukturu otevřenosti a je bytostí svobody. Na tom se nic nemění ani tím, když člověk Boží sebesdílení odmítne.

Srovnání GG s raným dílem HW ukazuje, že přednáška HW je ještě optimističtější: možnost zjevení zde existuje, odehrává se v dějinách, člověk je schopen (otevřen) je přijmout, dokonce Rahner mluví o nutnosti naslouchat zjevení, která je zakotvena v lidském subjektu, člověk je absolutnímu bytí otevřen a aktivně se k němu vztahuje.

V hamartiologii je tu patrný vývoj: Rahner začíná zahleděností do možností člověka. Svoboda je významnou hodnotou, ale člověk také může svou svobodu použít tak, že se odcizí sám sobě. Ve vrcholném díle se posléze zaměří na hřích v podobě možnosti svobodně říci „Ne!“ nabídce Božího sebesdílení. Takové odmítnutí je opět chápáno jako sebe destrukce.

Není mnoho studií Rahnerovy hamartiologie.²⁸² Severoamerický systematický theolog **Ron Highfield** (*1951) publikoval studii BARTH AND RAHNER: TOWARD AN ECUMENICAL UNDERSTANDING OF SIN AND EVIL (1989) a o šest let později článek věnovaný Rahnerově hamartiologii.²⁸³ V něm poukazuje na několik hlubokých rozporů Rahnerovy theologie, jejichž společným důvodem je podle Highfielda nedostatečné učení o hříchu. Soustředí se na otázku, zda lidské ano či ne nabídce Božího sebesdílení jsou rovnocenné možnosti. Rahner opakovaně říká, že nikoli. Přesto v jiných jeho textech jsou si rovny. Tuto dynamiku R. Highfield sleduje v souvislostech Rahnerova výkladu svobody člověka a rozlišování skutečného hříchu od „analogických hříchů“, které skutečnými hříchy nejsou (všední hříchy, původní hřích, žádostivost). Rahnerův výklad odpuštění hříchů ukazuje, že existenciální důraz na svobodu sice pomáhá srozumitelně komunikovat hřích soudobému člověku, na druhé

svobody. S ohledem na shodnou metodiku transcendentální reflexe by byla zajímavá srovnávací studie hamartiologie K. Rahnera a Heideggerova reflexe těch stránek lidského života, které křesťané nazývají hříchem.

282 R. Highfield, THE FREEDOM TO SAY „NO“? 1995, str. 485. V té době si není vědom publikované práce na toto téma.

283 Tamtéž.

straně však takový ideál svobody vlastně odpuštění nepotřebuje, leda že by lidské „ne“ bylo chápáno vždy jako provizorní, konkrétní situací podmíněné rozhodnutí:

Ono „svobodné ne“ pochopitelně znamená kategoriální čin, který je podmíněný situací konečnosti a původního hříchu. Pouze takto je pochopitelné, jak Bůh může jít „nad to“ a umožnit přehodnocení tohoto „ne“. Ale kam se podělo „odpuštění hříchů“?²⁸⁴

Rozhodující hřích podle Rahnera spočívá v lidském „ne“ nabídce Božího sebesdílení. Lidské „ano“ či „ne“ nelze hodnotit rovnocenně, neboť odmítnutí má sebezničující dopad.²⁸⁵ Otázkou je definitivnost lidského rozhodnutí. Bez ní však lidská svoboda není myslitelná. R. Highfield ukazuje na Rahnerově učení o odpuštění, že svoboda člověka vyžaduje definitivnost, proti které však stojí konkrétní dějinná situace:

Opět si všimněme proměny jazyka. V rámci reflexí podstaty svobody diskutovaných výše Rahner považuje určitost a definitivnost za sine qua non svobody. ... Naproti tomu v této souvislosti to „svobodné ne“ pouze „směřuje“ (zielende) k definitivnosti. Tato drobná proměna má velký význam, neboť definitivnost už není podstatou svobody.²⁸⁶

Na základě tohoto pozorování by bylo možné navrhnout řešení, které spočívá v tom vidět za osobou, o kterém Rahner mluví v GG, člověka stále se ještě rozhodujícího, člověka, jehož „ne“ vůči Bohu ještě není definitivní.

Ve srovnání s úžasnou dynamikou Rahnerova vystižení lidské slávy jeho pojetí hříchu zaostává. Jakoby hřích, zlo, odcizení nebo nepřátelství Bohu bylo jednolitě, statické. Jakoby stačilo jeho existenci konstatovat, protože nemá smysl proti němu vystoupit, demaskovat jej, bránit se mu. Přitom letný pohled na události v době Rahnerova života vyvolává zcela odlišné očekávání: Ve válečném průmyslu první světové války vrcholí zvráceným způsobem průmyslová revoluce 19. století. V meziválečném období začíná Rahnerova intelektuální činnost. Do Freiburgu přichází rok poté, co Martin Heidegger pronáší svou inaugurační rektorskou přednášku, v které chválí vůdce národního socialismu. Přesto má Heidegger na Rahnera tak silný vliv. Z Freiburgu roku 1936 odchází do Innsbrucku, odkud se v době druhé světové války věnuje jak

284 R. Highfield, THE FREEDOM TO SAY „NO“? 1995, str. str. 500.

285 K. Rahner, GG, 1976, str. 108-109.

286 R. Highfield, THE FREEDOM TO SAY „NO“? 1995, str. 498 s odkazem na K. Rahner, GG, 1976, str. 103.

udržení církevní služby tak jejímu přiblížení současnosti.²⁸⁷ Ze všech událostí té doby je jasné, že lidská existence zná takovou prosycenost zlem, že lidská svoboda je těžko k rozeznání.²⁸⁸ Celkový obraz Rahnerovy teologie přibližuje jezuita a znalec Rahnerova díla L. O'Donovan v roce 2005 výkladem pěti rozhodujících témat jeho myšlení: rozumnost člověka; vzájemnost lidského myšlení, lásky a svobody; provázanost zkušenosti Boha, sebe a bližního; priorita praxe; dialektika Rahnerova myšlení. Výklady o lidském rozumu, vztahu myšlení, lásky a svobody, zkušenosti Boha, sebe a bližního i dialektiky myšlení mají jedno společné – v jejich výkladu není třeba mluvit o lidském hříchu, sobectví nebo pýše, o omezenosti tvora, který se Bohu vzpírá. L. O'Donovan se otázek hříchu dotkne jen v souvislosti s prioritou praxe: ano, kontakt s realitou života jednotlivců i církve přiměl také K. Rahnera reflektovat určité problémy, které člověk se svobodou, láskou, zkušeností i myšlením má. Citát ukazuje, v jakém kontextu tyto zmínky o lidské hříšnosti v O'Donovanově textu stojí:

*Trápení života a děsivá nespravedlnost podrobují těžké zkoušce věrohodnost tohoto evangelia, a dost možná nyní víc než kdy jindy. Ale evangelium žije dál. Nebo, ještě lépe, je žito muži a ženami, jejichž svědectví je nepopíratelné a jejichž svatost, jak říká Karl Rahner, představuje skutečnou hierarchii pravdy církve.*²⁸⁹

Jak K. Rahner, tak **Wolfhart Pannenberg** vnímá téma lidské hříšnosti v dnešní době jako velmi komplikované, takže těmto těžkostem věnuje samostatnou pozornost.²⁹⁰ Podle Pannenberga problémy přicházejí s rozpadem pojmu dědičného hříchu v osvícenství. Hřích se tak redukuje na čin jednotlivce a přestává být všeobecným tématem. Doslova říká, že v teologii dnes není obtížnějšího antropologického tématu.²⁹¹

287 W. Corduan, heslo: Karl Rahner (1904-) In EVANGELICAL DICTIONARY OF THEOLOGY, 1992, str. 906a.

288 Srov. úvahy o lidské přirozenosti na základě zkušenosti 1. světové války v článku A.D. Beldena CONCERNING HUMAN NATURE, 1928, který vnímá proměnlivost lidské přirozenosti. Přitom připomíná paradox zkušenosti s rasismem: ti, co zastávají neproměnnost lidské rasy zastávají také nadřazenost své rasy.

289 L. O'Donovan, KARL RAHNER, SJ (1904-84): A THEOLOGIAN FOR THE TWENTY-FIRST CENTURY, 2005, str. 358.

290 W. Pannenberg, ST-II, 1991, od str. 266. Hlavní důvody jsou: Rozpad pojmu původního hříchu spojeného již od Augustina s lidskou sexualitou. V probuzenecké zbožnosti je to příležitost k probouzení pocitů viny. Křesťanská řeč o hříchu je často nepřesvědčivá a nesrozumitelná.

Nepřesvědčivost křesťanské řeči o hříchu musí vzít podle Pannenbergova teologie velmi vážně jako výzvu k přezkoumání nejen soudobých pokusů o formulaci tohoto učení, ale také svých východisek a předpokladů, na kterých staví. Věnuje tedy pečlivou pozornost žádostivosti, otevřeně odmítá pojem původního hříchu²⁹² a také koncept původní spravedlnosti a svou otázku formuluje: V čem je kořen hříchu? A právě v této otázce je schopen konstruktivně navázat na Augustina, který stojí u počátku pojmu původního hříchu.

Také Pannenberg mluví o struktuře subjektu, která není sama o sobě hříšná (např. člověk má vůli), nicméně se neomylně stává příležitostí k hříchu (tato vůle se nerozhoduje pro důvěru Bohu). Žádostivost pochopená jako struktura subjektu se tak stává srozumitelným dokladem obecnosti hříchu:

Všeobecnost hříchu je na jedné straně empiricky vykazatelná v žádostivosti a jejích důsledcích, jak rozeznal v návaznosti na Pavla již Augustin. Na druhé straně (jakožto vina před Bohem) je rozeznatelná ve světle lidského údělu zjeveného v Ježíši Kristu.²⁹³

Rahnerův argument o žádostivosti je v tomto smyslu obdobným konceptem jako Pannenbergova **excentricita**. Daří se mu mluvit o všeobecnosti hříchu bez toho, že by lidskou přirozenost prohlásil za hříšnou, a také bez použití theologických pojmů. F. L. Shults excentricitu charakterizuje jako „vztah napětí vyvěrající z naší biologické přirozenosti, a jeho důsledky ústí do „náboženských otázek“ lidského života“²⁹⁴. Komplementárním pojmem je *Zetriertheit* či *Zentralität*, dostřednost, příp. soběstřednost či egocentričnost. Překlad slova *Zetriertheit* by však neměl navozovat morální rozměr, neboť tato *dostřednost* je přítomná jak u člověka, tak u všech ostatních tvorů. Spojovníkem excentricity a dostřednosti lidské osoby je vědomí. To H. Plessnera velmi zajímá, neboť ve vědomí obě roviny dosahují jednoty.²⁹⁵ Hřích je pak vlastně v nezvládnutém napětí mezi otevřeností a dostředností.²⁹⁶

291 Pannenberg zde razí odlišnou interpretaci protestantské teologie posledních dvou století, než kterou nabízí H. G. Pöhlmann. Ten vidí rozklad všeobecnosti hříchu až v personalismu P. Althause, E. Brunnera a F. Gogartena. Pannenbergův počin do svého výkladu nezahrnuje. *KOMPENDIUM EVANGELICKÉ DOGMATIKY*, 2002, str. 207-211.

292 Na pozadí tohoto učení však reformátoři zdůraznili hříšnost člověka. Radikální učení o hříchu charakterizuje oba hlavní proudy reformace a stalo se také předmětem sporu s římskokatolickým učením na Tridentském koncilu. Je důležité sledovat, jak Pannenberg tento reformační odkaz vyloží v rámci svého myšlení.

293 W. Pannenberg, ATP, 1983, str. 134-135.

294 F. L. Shults, *CONSTITUTIVE RELATIONALITY IN ANTHROPOLOGY AND TRINITY*, 1997, str. 316.

295 Podle W. Pannenberg, ATP, 1983, str. 78.

Pokud je jedinečnost člověka mezi vyššími živočichy právě popisována pojmy excentricity nebo jako věcnost otevřená světu (weltoffene Sachlichkeit), která člověku dopomáhá k odstupu od sebe samého a tím k sebeuvědomění, k sebereflexi, pak taková charakteristika vyžaduje vyjasnění lidské identity v dvojakosti jeho sebeuvědomění, které odpovídá napětí mezi dostředností [Zentralität] a excentricitou.²⁹⁷

V uvedeném citátu je zřetelné dvojí. Jednak záměnnost koncepcí otevřenosti a excentricity, jednak jasné formulování bytostného pnutí, které je důležité pro Pannenbergovu koncepci hříchu jako univerzálního lidského problému. Záměnnost pojmů může trochu překvapit vzhledem k jejich odlišné imaginaci: Otevřenost dýchá potenciálem a zve, slovo je tak metaforické, že jeho přesný obsah je nesnadné uchopit, vždy odkazuje mimo sebe. Excentricita a komplementární dostřednost zase navozují prostorové asociace. Jak již bylo řečeno v první části, Pannenberg v souvislosti s hříchem dává přednost excentricitě, a proto pojem otevřenosti ustupuje na následujících řádcích stranou.

Pannenberg upřednostňuje Plessnerův pojem oproti Schelerovu napětí mezi duchem a pudu živočichů. Z obou však vyplývá, že rozhodující je chování lidského já: to je schopné se postavit buď na stranu pudů nebo ducha, v něm také dochází ke spojení excentricity a dostřednosti. Plessnerovo vztazení na problematický vztah k vlastnímu tělu není vyčerpávající. Paralelním theologickým argumentem Pannenberga je Augustinovo pojetí žádostivosti jako kořene hříchu.²⁹⁸ W. Pannenberg zodpovídá některé otázky spojené s konceptem univerzální hříšnosti člověka vyplývající z excentrické struktury.²⁹⁹ Na otázku, jak rozumět roli lidské vůle, když hříšnost je zakotvena v samotné struktuře lidské osoby, odpovídá rozlišením hříchu jako lidské situace (tj. hříšnost) a hříchu jako volního aktu (čin hříchu). Na otázku, proč o hříchu mluvíme jen u člověka, když přitom svou dostřednou strukturu sdílí i s ostatními živočichy, odpovídá Pannenberg poukazem na jedinečné místo člověka v přírodě, které vyjadřuje právě pojem otevřenosti. Právem tedy

296 S. Grenz mluví ještě konkrétněji o „dominance of centeredness over exocentricism“, REASON FOR HOPE, 2005, str. 125.

297 W. Pannenberg, ATP, 1983, str. 102.

298 Pannenberg v jeho prospěch uvádí dva argumenty: má empirickou hodnotu, zahrnuje také vztah k sobě samému (ATP, 1983, str. 88). V tomto směru Pannenberg svůj argument nemění ani v ST-II, 1991, str. 277nn. Pannenbergovo důrazné navazování na Augustina v neprospěch dalších otců (jmenovitě řeckých) nebo tradic výslovně kritizuje E. A. Johnsonová, THE LEGITIMACY OF THE GOD QUESTION, 1986, str. 301.

299 W. Pannenberg, ATP, 1983, str. 104 a dále.

o hříchu mluvíme jen u člověka, zvířata nemají tuto otevřenost. Na otázku, z čeho plyne lidská vina za hřích, nabízí dvě možná pojetí svobody, z nichž on si volí to druhé: (a) formální svoboda ustavující principiální možnost svobody; (b) zodpovědnost ustavená svobodným přijetím svého rozhodnutí.³⁰⁰

Pannenbergovo pojetí hříchu shrnuje **G. Wenz** právě poukazem na rozpolcenost člověka. Řada oborů lidského poznání popisuje bytostné pnutí, které si člověk nosí v sobě. Pojem odcizení stojí ve stejné řadě jako napětí mezi dostředností a excentricitou: „*Toto napětí sice ještě není samo o sobě zvrácenost, ale pouze ukazatel konfliktu a vnitřní dvojznačnosti struktury lidské existence.*“³⁰¹ Na jedné straně je dostřednost, kterou člověk sdílí se všemi živými formami. Proti tomu stojí jedinečná excentricita člověka, která představuje „*souhrn všeho hříšného rozkolu*“ v člověku.³⁰² Ten je všudypřítomný v tom, že člověk je sám sobě předmětem.

Podobně vystihuje tento koncept z odlišného úhlu pohledu další Pannenbergův pokračovatel **S. Grenz**. Po příkladu apoštola Pavla v Ř 1 spojuje pojem otevřenosti člověka (tedy všeobecné zjevení přítomné v lidském subjektu) s lidskou hříšností. Apoštol vlastně v uvedeném textu nehájí prostou existenci všeobecného zjevení, nýbrž argumentem všeobecného zjevení všechny usvědčuje z viny před Bohem. Grenz říká: „*Spíše než rozvíjení naší vrozené „otevřenosti ke světu“ do její určené podoby – společenství s Bohem a uskutečňování Bohem daného údělu – lidé se pokouší najít naplnění v konečném „světě“, který vytváří.*“³⁰³

Je tedy několik přímých vztahů pojmu otevřenosti / excentricity a hříchu: Hřích lze interpretovat jako nezvládnuté napětí mezi otevřeností a dostředností, které samo o sobě není projevem ani důsledkem hříchu (pádu člověka do hříchu), neboť má být plodným a tvořivým napětím. Otevřenost člověk zneuctí tím, že se rozhodne ji sám naplnit, o své síle uchopit to, k čemu je pouze otevřen. Tomu je velice blízko zacílení člověka na falešného boha, modlu. Hřích získává také podobu nadvlády dostřednosti, která se intenzívně projevuje v sobectví, zaměření všeho na svůj prospěch, proměna celého světa v prostředky k dosažení vlastních cílů.

Proč Pannenberg od pozitivní konstrukce z ANTHROPOLOGIE IN THEOLOGISCHER PERSPEKTIVE o 8 let později v ST-II upouští (viz výše v části I)? V ATP z pojmu

300 Pannenbergovo pojetí svobody lidského subjektu kritizuje z pozic feministické teologie M. E. Lowe jako „*overly free*“ kvůli tomu, že nedostatečně bere v potaz vlivy každodenních dějinných, hmotných a sociálních souvislostí na utváření subjektu. THE HUMAN SUBJECT AND SIN, 2010, str. 168-9.

301 G. Wenz, WOLFHART PANNENBERGS SYSTEMATISCHE THEOLOGIE, 2003, str. 143.

302 Tamtéž, str. 143.

303 S. Grenz, THEOLOGY FOR THE COMMUNITY OF GOD, 1994, str. 181.

excentricity odvozuje Pannenberg náhradu za odmítnutý pojem dědičného hříchu, když základem hříšného jednání je sama přirozená (avšak ne hříšná) struktura člověka. Ve stejném okamžiku v ST-II, kde by se dal čekat právě tento originální Pannenbergův výklad, přijdou postřehy o tom, že lidský hřích se často rodí z nevěnování náležitě pozornosti dobru, v kterém však není nutně zlý úmysl. Otázka po zodpovědnosti, která jediné určí vinu, zůstává nezodpovězena, třebaže v ATP odpověď stojí. Závěr kapitoly ST-II varuje, že příliš antropomorfním uvažováním o Boží roli v příběhu lidského hříchu bychom mohli dojít k absurdním závěrům. G. Wenz se pokusil obě knihy propojit do soustavného výkladu tak, že texty se vzájemně doplňují, jeden osvětluje či potvrzuje druhý a žádný kontrast nebo napětí mu přitom nevzniká.³⁰⁴ Jeho výklad však není přesvědčivý právě v tom, že žádné napětí nezaznamenává. Důvodů může být jistě více, zejména odlišná metoda obou knih nebo revize původního postoje.³⁰⁵

W. Pannenberg také přesvědčivě vykládá spojitost hříchu a smrti, která je v Písmu zřetelná: život má ve všech svých formách původ v Bohu.³⁰⁶

S. **Grenz** strukturuje a tím interpretuje Pannenbergův výklad kořene hříchu takto: Pannenberg zvažuje tradiční koncepty (nevěra, pýcha a žádostivost) i moderní antropologické koncepty (úzkost, špatné svědomí a odcizení). Odmítá takové jádro hříchu, které by bylo zřejmé jen na základě zjevení, protože všeobecnost hříchu musí být rozumově přesvědčivá.³⁰⁷

Pannbergovu hamartiologii studuje v kontextu theologické antropologie v posledních letech také **Kam M. Wong**. Snaží se kladně na Pannberga navázat a dořici to, co Pannenberg sám výslovně neříká. Diskuze je zasazena do kontextu etiky:

*Obecně vzato věříme, že imago Dei, které zakládá hodnotu každého lidského života a nalézá výraz ve společenství s Bohem, je pravým základem etiky.*³⁰⁸

304 G. Wenz, WOLFHART PANNENBERGS SYSTEMATISCHE THEOLOGIE, 2003, především strany 141-155.

305 E. A. Johnsonová má za to, že pojem excentricity je daleko plodnější v souvislosti s lidskou důstojností (imago Dei), než v pojetí lidské hříšnosti. Říká: *"while the connection of exocentricity with the doctrine of the image of God is felicitous and productive of insight, Pannenberg's way of equating centrality and sin seems to me to be highly problematic"*. THE LEGITIMACY OF THE GOD QUESTION, 1986, str. 301.

306 Srov. G. Wenz, WOLFHART PANNENBERGS SYSTEMATISCHE THEOLOGIE, 2003, str. 159nn.

307 S. Grenze, REASON FOR HOPE, 2005, str. 125nn.

308 K. M. Wong, WOLFHART PANNENBERG ON HUMAN DESTINY, 2007, str. 155.

Wong přichází s návrhem definovat kořen hříchu pomocí pojmu otevřenosti: „Tvrdíme proto, že pro Pannenbergova jádro hříchu spočívá v pasivitě nebo ve slabosti vůči údělu člověka.“³⁰⁹ Dostřednost znamená nezávislost, otevřenost vyžaduje důvěru Bohu. Hříchem pak je buď sobectví nebo nedůvěra. Úděl člověka je prolepticky zjeven v osobě Ježíše Krista. Hřích v tomto smyslu míří proti Ježíšově lidství. Wong věří, že toto jeho pojetí hříchu je „dostatečně obecné a principiální, aby se stalo všezahrnujícím vyjádřením hříchu, a přesto je dostatečně konkrétní, aby vystihovalo cíl lidské existence.“³¹⁰

Hodnocení Pannenbergovy hamartiologie dotváří kritika **Mary Elise Lowe**, která sleduje oblast tzv. sociálního hříchu, tedy vztah mezi subjektem hříchu a sociální realitou daného člověka jako je ideologie, vzorce chování nebo řeči. M. E. Lowe uvádí, že Pannenberg takové pojetí odmítá, když subjekt hříchu vždy nahlíží jako jednotlivce. Její kniha porovnává W. Pannenbergova s Rosemary R. Ruetherovou (* 1936) a Mary McClintock Fulkersonovou (* 1950), které sociálnímu rozměru hříchu dávají větší prostor.

Toto je velmi významný a přesvědčivý prvek v jejich návrzích [tj. R.R. Ruetherové a M.M. Fulkersonové]. Subjekty jsou utvářeny a formovány v hříšných vztazích a strukturách, které mají velký vliv na subjekt. Problém Pannenbergova odmítnutí sociálního hříchu spočívá v tom, že subjektu přisuzuje příliš velkou svobodu v rozhodování, dokonce do té míry, že jeho hřešící subjekt vyznívá podobně jako idealistický či karteziánský subjekt, kterého se sociální, dějinné a hmotné podmínky jaksí nedotýkají.³¹¹

309 Tamtéž, str. 111. Wongovu tezi uvádí velmi obdobně také M. E. Lowe, aniž by však na Wonga odkazovala: „Pannenberg describes sin as anxiety, as going against one's destiny... His suggestion that sin is going against one's destiny is a particularly fruitful insight that allows him to discuss the anticipatory subject and the subject's freedom and responsibility, and does not require a transcendental subject.“ THE HUMAN SUBJECT AND SIN, 2010, str. 177.

310 K. M. Wong, WOLFHART PANNENBERG ON HUMAN DESTINY, 2007, str. 115n. Wongovu interpretaci kladně přijímá např. K.D. Eilers, který říká: „Ve snaze dojít dál než Pannenbergova definice „soběstřednosti“ Wong ji rozvíjí, když hřích definuje jako „pasivitu k údělu“, o které je přesvědčen, že přesněji rozvíjí radikální podstatu hříchu (str. 111-17).“ K.D. Eilers, recenze In INTERNATIONAL JOURNAL OF SYSTEMATIC THEOLOGY, 2009, str. 236.

Jmenuje ty, kdo Pannenbergovu hamartiologii pojednávají příliš stručně a nedostatečně: S. Rise, THE CHRISTOLOGY OF WOLFHART PANNENBERG (1997), Ch. Gutenson, RECONSIDERING THE DOCTRINE OF GOD (2005) nebo I. Taylor, PANNENBERG ON THE TRIUNE GOD (2007).

311 M. E. Lowe, THE HUMAN SUBJECT AND SIN, 2010, str. 178-179.

Její kritika míří na disproporci mezi výrazným a osobitým důrazem, který Pannenberg klade na sociální realitu při utváření lidského já (v rámci kapitoly *imago Dei*), a vypuštěním sociálního kontextu v kapitole věnované hříchu.³¹²

Její kritiku lze podpořit ještě dalším argumentem vyplývajícím ze srovnání Pannenbergova učení a listiny základních lidských práv. W. Pannenberg na hnutí za lidská práva příliš nenavazuje, ač by se to dalo očekávat vzhledem k jeho přesahům do dalších oborů lidského poznání.³¹³ **Lidská práva** se zabývají ochranou jednotlivce a skupin před zneužitím moci a autority jiných jednotlivců, skupin a států. Hřích proti lidskosti je pak vždy sociálním hříchem. Do první generace lidských práv se počítají svoboda, rovnost, právo na život, svoboda a bezpečí osoby, ochrana soukromí, azyl před pronásledováním, svoboda pohybu, myšlení, svědomí a náboženství, svoboda názoru a jeho vyjádření, pokojné shromažďování, právo na národnost, na manželství, na vlastnictví, na účast ve správě věcí veřejných, na práci, právo nebýt mučen, zotročen či nezákonně zatčen, právo na soudní slyšení, na nezávislý a nestranný soud a na to být považován za nevinného, není-li prokázána vina.³¹⁴

Oproti tomu lze obecně říci, že učení o *imago Dei* a o lidském hříchu se zaměřuje na jednotlivce. Racionalita i spravedlnost (strukturní výklad) se chápe jako vlastnosti jednotlivce, které pochopitelně mohou mít výraz také ve vztazích. Funkční výklad je výrazně sociální, neboť v něm jde o autoritu. K. Barth ve vztahovém výkladu zdůrazňuje vztah muže a ženy, ale i to nakonec ustoupí důrazu na vztah jednotlivce a Boha.³¹⁵ Nakolik E. Brunnera inspirovala existenciální filozofie vztahu Já – ty, jde opět o vztah jednotlivce a Boha. W. Pannenberg zdůrazňuje budoucí úděl člověka prolepticky přítomný v dějinách světa ve vzkříšení Krista – a ten má jednoznačně sociální rozměr. Při výkladu o ustavování lidského já klade Pannenberg důraz na roli lidí v našem okolí. Také otevřenost zahrnuje ostatní jedince: pozitivně jako součást „světa“, negativně pak jako možný cíl důvěry namířené špatným směrem. Otevřenost vyžaduje prostor, kterému se otevírá, a tak klade velký důraz na mezilidské vztahy. Otevřenost v rovině epistemologie koresponduje se svobodou pohybu, myšlení, svědomí a náboženství, svobodou názoru a jeho vyjádření. Otevřenost v rovině ustavování lidského subjektu koresponduje s právem na život, svobodu pohybu, myšlení, svědomí a náboženství.

312 Ve duchu teologií osvobození vidí jednu možnou příčinu v tom, že Pannenberg vidí člověka jako autonomního a moc v lidské společnosti nemá konkrétní směr. M. E. Lowe, *THE HUMAN SUBJECT AND SIN*, 2010, str. 180.

313 Ve třech dílech *SYSTEMATISCHE THEOLOGIE* W. Pannenberg lidská práva zmiňuje na jediném místě, ST-II, 1991, str. 204-205.

314 T. K. Johnson. *HUMAN RIGHTS: A PRIMER FOR CHRISTIANS*, 2008, str. 79-85.

315 K. Barth, *KD III/2*, 1948, §45. Srov. úvodní sumář a pak skutečný obsah paragrafu.

Protějškem práv pak je také pochopitelně podoba toho, co se považuje za zločin proti lidskosti, tedy obdobu smrtelného hříchu. To vše by bylo možné říci, avšak Pannenberg tyto závěry nepřináší. Hřích zůstává na individuální rovině, byť má sociální dopady.

V jakém světle vidíme nyní **pojem otevřenosti** na pozadí odhalené lidské bídy, hříšnosti? Pannenberg je si dobře vědom závažnosti hříchu. V oblasti hamartiologie má však výhrady k pojmu otevřenosti do té míry, že pojem radši nepoužívá a místo něho volí excentricitu.

U Rahnera je situace odlišná v tom, že jeho hamartiologie je ve stínu důrazu na svobodu a svrchovanost lidského subjektu. Vnímá otevřenost spolu s ohrožením uzavřeností – místo aby se otevíral, může dojít k odmítnutí, uzavření se. To navazuje na otevřenost jako úkol člověka. Je možné odmítnutí Boží milosti vnímat jako projev jeho otevřenosti? Není jasné, zda otevřenost neobsahuje výslovnější odkaz na lidský hřích proto, že do pojmu otevřenosti nepatří, nebo proto, že radikálnější hamartiologie chybí v samotné Rahnerově teologii. Postupné upřednostňování tématu milosti před tématem lidské přirozenosti jde paralelně s oslabenou závažností hříchu. Do jaké míry se ve zjevení Boží nadpřirozené milosti odhaluje také lidský hřích a jeho závažnost?

Oba autoři dochází ke konstruktivnímu pochopení, že **lidská přirozenost** trvale zavdává příčinu ke konkrétním hříchům, třebaže sama o sobě hříšná v tomto smyslu není.³¹⁶ Pojem otevřenosti člověka právě tuto skutečnost vyjadřuje: může se stát pokušením.

Určitá **jednostrannost** přístupu k hříchu je v tom, že oba autoři vychází ze subjektivní definice hříchu: hřích je odcizení člověka sobě samému, rozpor mezi dostředností a excentricitou apod. V takovém pojetí nehrají Boží přikázání klíčovou roli.³¹⁷ Na druhou stranu to vyplývá ze situace teologie po antropologickém obratu. Do jaké míry lze pojem otevřenosti použít k tomu, aby se měřítkem člověka stalo také to, vůči čemu je otevřen?

Otevřenost má tudíž také **etickou dimenzi**. Právě etické otázky jsou jedním z motivů antropologického tázání. Především u Rahnera je otevřenost zároveň

316 V tomto lze pozorovat shodu napříč theologickými proudy: lidská přirozenost není sama o sobě hříšná. K. Barth jako další zastávce reformační teologie v této věci říká, že hřích je pro člověka *in abstracto* ontologickou nemožností. K. Barth, KD III/2, 1948, str. 174.

317 Omezený prostor pro Boží přikázání lze vidět u Rahnera, když definuje dědičný hřích odkazem na dar posvěcujícího Božího sebesdílání, který člověku, jak jej známe, schází (DIE SÜNDE ADAMS, 1970). To je možné vyložit heteronorně – měřítko hříchu je nezávislé na lidském subjektu. Pannenberg zase v úvodu výkladu o hříchu konstatuje, že součástí biblického učení je, že hříchem je překročení Bohem dané normy (ST-II, 1991, str. 274). U obou autorů tento důraz zůstává stranou zájmu.

úkolem, z čehož vyvozuje negativní důsledek, že odmítnutí otevřenosti vůči Bohu je hříchem. Pojem skýtá možnosti rozpracování konkrétní autonomní etiky.

2. Volání: Připravte cestu Páně!

Posláním tohoto oddílu je zařadit pojem otevřenosti člověka do souvislosti zvěsti **Evangelia**. Biblické učení o člověku má své konkrétní nasměrování: Ježíšova programová výzva *Čiňte pokání a věřte evangeliu!* (Mk 1,15) stejně jako závěr apoštolského zvěstování o letnicích: *Obrat'te se a každý z vás at' přijme křest ve jménu Ježíše Krista na odpuštění svých hříchů, a dostanete dar Ducha svatého.* (Sk 2,38) Není překvapivé, když se některý autor bude zdráhat učinit tuto jasnou výzvu, neboť tím riskuje, že ztratí větší část svých čtenářů či posluchačů, kteří se v tu chvíli mohou právem cítit tak či onak ohroženi nebo naopak vyloučení. Je třeba odvaha, kterou měl Ježíš (např. v J 6). R. Prenter to shrnuje ve dvou pohybech: Člověk jako Boží stvoření nemůže přestat být stvořen k Božímu obrazu. Člověk jako hříšník ničí tuto skutečnost, která je základem jeho lidství. Takže hlavním problémem theologické antropologie je „*napětí mezi vírou v dobré Boží stvoření a poznáním skutečnosti hříchu*“³¹⁸. Nyní je tedy třeba se zaměřit na dynamické pnutí těchto dvou témat. Navíc samotný pojem otevřenosti žádá toto vykročení k soteriologii, neboť otevřenost v podání K. Rahnera a W. Pannenbergova opakovaně slouží jako odpověď na otázku po nadpřirozeném spasení, které přesto není člověku cizí.

Je jedna základní zkušenost, která definuje křesťanství a o které se v Bibli mluví velmi pestrým jazykem, který vystihuje mnoho různých aspektů této základní křesťanské zkušenosti – *obrácení, zrození z Boha nebo znovuzrození, přijetí milosti, adopce, ospravedlnění, přijetí Ducha, víra, pokání, spasení, stát se součástí Božího lidu, mít Hospodina za Boha, Ježíš se stane Pánem, usmíření Božího hněvu, chození v Něm, život (věčný), odpuštění hříchů, poznání Boha, očištění, láska, radost a pokoj, nové stvoření, spoluukřížování s Kristem a spolupovstávání k životu, nové srdce od Boha, zapečetění Duchem, zůstávání v Něm, účast na boží přirozenosti, společenství s Otcem a Synem*. Uvedený výčet zahrnuje knihy Starého i Nového zákona, ale jistě není konečný. Bohatství biblického jazyka odráží mimo jiné význam, který je třeba této zkušenosti přiřknout. Aby nedošlo k nedorozumění, je třeba jasně říci, že se nejedná o jednu zkušenost ve smyslu časovém. Tato „jedna“ zkušenost je natolik komplexní a mnohvrstevná, že má u různých lidí různý průběh a už škála použitých výrazů odhaluje, že některé spíše zachycují její zrod, jiné spíše její průběh, některé jsou velmi činné, jiné spíše pasivní. V této kapitole se bude výraz **obrácení** používat jako zastřešující pojem pro celek této zkušenosti.

318 R. Prenter, heslo: Anthropologie – IV. Dogmatisch, RGG³, 1986, str. 423.

Obrácení v tomto smyslu stojí spíše na počátku procesu záchrany (spásy), který má svůj vrchol v dorůstání do podoby Syna, čemuž scholastika říká blaženost a Pannenberg *Bestimmung*, tedy úděl člověka: společenství s Bohem, která následuje po vzkříšení mrtvých a poslední soudu. Zvěst o budoucím vzkříšení (1K 15), případně proměně (1Te 4,13nn, 1J 3,3) ukazuje na nedokonalost proměny, která může nastat v rámci lidského života (obrácení). Zvěst o vzkříšení dává naději, že hříšník bude moci vstoupit do světa, jehož středem bude Bůh sám (Zj 21). To podstatné není tedy růst v poznání chápaném jako epistemologie, gnoseologie či noetika (pojmu je k dispozici dost). Podstatná je proměna celého člověka (pro tu zvláštní termíny nejsou). Ve světle eschatologie vyniká hodnota tělesné existence člověka, neboť člověk není v křesťanské vizi budoucnosti netělesnou bytostí. Hodnota těla je však relativní v tom, že vzkříšené tělo je odlišné. Zvěst o posledním soudu je podstatná pro etické soudy a naději na spravedlnost. Výhled blaženosti staví společenství intratrinitárního typu za vrcholnou hodnotu. Tímto je třeba zkušenost obrácení začlenit do eschatologického kontextu.

Zvěstí Evangelia se pro účely této práce tedy rozumí základní široce pojatý biblický motiv – Bůh se člověku zjevuje s jasným cílem začít nové stvoření nebe a země na individuální rovině událostí obrácení. Jak se pojem otevřenosti člověka může vztahovat k tomuto cíli Božího sebesdílení?³¹⁹

V tuto chvíli je obzvláště důležité vyjasnit **metodu dalšího postupu**. Jestli na předchozích stranách bylo vhodné věnovat pozornost širším antropologickým souvislostem myšlení Pannenberga a Rahnera v konceptech *imago Dei* a lidské hříšnosti, nyní by se jednalo o pokus rozšířit náš zájem také na otázky christologické a soteriologické a snad i na samé poznání Boha. Tomu je třeba čelit, neboť to nelze na několika málo stranách obsáhnout. Bylo by vhodné blíže specifikovat, „čím“ se člověk k Bohu obrací – tedy kapacity lidské vůle, svobody, morální reflexe apod., podoby Božího sebesdílení, kterým člověku dává nový život – sdílení Ducha svatého, stvořitelské slovo milosti, dar poznání vlastního hříchu apod., nebo širší okolnosti obrácení – role společenství, ze kterého a do kterého se člověk obrací, historické zjevení v Ježíši Kristu, vyvolující milost Boží. Úvodní odstavec dokládá důležitost obrácení v Písmu, není již potřeba více obhajovat význam zvěsti Evangelia.³²⁰

319 Podrobnější rozpracování tématu by umožnilo navázání na důležité učení protestantské ortodoxie o řádu spásy, *ordo salutis*. Zvláště jeho luterské uchopení s důrazem na lidskou účast by odpovídalo potřebám této práce. Jsou dva podstatné důvody, proč tento exkurz nezahrnout: Učení o *ordo salutis* samo podléhá rozsáhlé systematicko-theologické i prakticko-theologické kritické reflexi. Ani jeden ze zde sledovaných autorů nepostupuje podle *ordo salutis*.

320 Důležitost soteriologických ohledů vystihuje také významné rozlišování věcí podstatných ke spáse v theologické tradici staré Jednoty: Podstatné ke spáse je ze strany Boha

Vzhledem k šíři otázek, množství historického materiálu na tato témata i řadu odlišných pokusů nedávné teologie se jako vhodný postup pro následující kapitolu jeví toto: V centru pozornosti je theologická antropologie s pojmem otevřenosti člověka studovaných autorů rozšířená v omezené míře o soteriologické hledisko z primárních zdrojů. Ty je třeba doplnit soustavným ohledem na vybrané sekundární zdroje. K nepřesným zjednodušením jistě dojde, nemělo by k nim však dojít s ohledem na sledovaný pojem.

Theologie popisuje, čím vším by se člověk mohl stát v Kristu. Oba autoři stejně jako mnozí další začínají mluvení o člověku tam, kde mluví o všech lidech bez rozlišení, a teprve posléze se věnují soteriologii.³²¹ Tím se leckteré obecně platné otázky řeší až v souvislosti se soteriologií. Proto je v následujícím výkladu věnována pozornost tomu, jak přesně je v pojmu otevřenosti člověka určena hranice, kdo je v Kristu.

Jak **Karl Rahner** vystihuje na jedné straně spjatost člověka s Bohem a na straně druhé výzvu Evangelia k obrácení?

Rahnerovo dílo vyniká výraznou jednotou, přesto v sobě zahrnuje dynamický pohyb. Právě v otázkách spásy je to třeba, neboť Hospodin vysvobozuje rukou vztaženou. P. Burke jeho myšlení charakterizuje takto:

*Tato podvojná stavba dynamické transcendence a Schwebe, která zdůrazňuje jednotu a je založená v soudu, a statické konceptualizace, která zdůrazňuje odlišnosti a je založená v abstrakci, poskytuje Rahnerovi pozoruhodně flexibilní společné uchopení protikladů v dialektické jednotě.*³²²

Rahner věnuje velkou péči popisu **spojení člověka s Bohem**, svým stvořitelem, které zachycuje jeho přítomnou situaci a stav. Koncept *imago Dei* Rahner vykládá tak, že lidská přirozenost není v dějinné realitě lidské existence nikdy oddělena od Boží milosti. Boží milost je minimálně v podobě nabídky přítomna v každém člověku. Aby nedošlo k mýlce, říká to v GG zcela jednoznačně:

– milosrdenství Boha Otce, zásluhy Ježíše Krista a dary Ducha svatého, ze strany člověka pak – víra, láska a naděje. Věci služebné (ke spáse) jsou Písmo svaté, svátosti a služebníci církve. Věci případné jsou ty, které církev řeší vždy případ od případu s ohledem na spasení člověka. A. Molnár, BRATR LUKÁŠ, BOHOSLOVEC JEDNOTY, 1948, od str. 24. Na pozadí bratského učení je tato kapitola obdobou trojice víra, láska a naděje, jakožto antropologického aspektu spasení.

321 Právě v této otázce vede K. Barth nejvášnivější antropologické boje s protivníky i spolupracovníky, aby obhájil christologické východisko antropologie. K. Barth, KD III/2, 1948, § 44.

322 P. Burke, REINTERPRETING RAHNER, 2002, str. 47.

*Teze, že člověk jako subjekt je událostí Božího sebesdílení, je výrokem, který se vztahuje vůbec na všechny lidi a vyjadřuje existenciál každého člověka, aniž by to bylo na úkor toho, že tato věta hovoří o svobodné nezasloužené milosti, o zázraku svobodné lásky Boha k duchovnímu tvoru.*³²³

Již sama transcendentální zkušenost v Rahnerově pojetí zahrnuje netematicky poznání Boha.³²⁴ Dokonce je možné toto netematické poznání nazvat apriorním poznáním Boha samého narozdíl od aposteriorního poznání Boha v reflexi transcendentální i každé jiné zkušenosti.³²⁵ Není možné celek toho, co má dějinná lidská existence k dispozici, chápat jako přirozenost člověka, neboť ten je trvale vystaven působení Boží milosti, kterou nelze od dalších dimenzí odlišit. Rahnerův důraz na spřízněnost hříšného člověka s Bohem je silný a týká se všech lidí. Zároveň říká výslovně, že lidé na nabídku Božího sebesdílení reagují buď svým „Ano“ nebo svým „Ne“.

Jaký je vztah mezi zkušeností transcendence a přijetím Božího sebesdílení? K čemu vlastně dochází v člověku při **přijetí Božího sebesdílení** a co z toho plyne? Rahner to nazývá *zkušenost milosti*. „*Sebesdílení Boží [je] definitivní a radikalizovanou modifikací naší transcendentality jako takové.*“ Zkušenost milosti tedy proměňuje transcendenci (*die Modifikation der Transzendenz*), je to modalita milosti (*gnadenhaften Modalität*).³²⁶ Zkušenost transcendence a přijetí Božího sebesdílení jsou tedy příbuzné koncepty.³²⁷ Zastření této zkušenosti je v tom, že ji nelze plně identifikovat: lidská subjektivita umožňuje absolutní Boží sebesdílení svou transcendencí, proto nepůsobí cize (navíc Boží sebesdílení ještě nedosahuje plnosti v bezprostředním nazírání Boha). Zastřenost zkušenosti milosti také znamená, že ji není možné vyčerpávajícím způsobem popsat. Zkušenost, kterou nelze vždy plně reflektovat, považuje za víceznačnou vzhledem k tomu, že člověk uskutečňuje svou svobodu v situaci spolupodmíněné vinou. Dvojznačnost jejího výkladu pak je v tom, že zkušenost sice reflektujeme, ale nemůžeme s ní plně disponovat. Mluví o předpokladech posluchače zvěsti a říká, že křesťanská zvěst již svým

323 K. Rahner, ZkV, 2002, str. 190, GG, 1976, str. 133.

324 K. Rahner, GG, 1976, str. 32: „... *mit dieser transzendentalen Erfahrung ein gleichsam anonymes und unthematisches Wissen von Gott gegeben ist.*“

325 Tamtéž, str. 63n.

326 K. Rahner, GG, 1976, strany 135, 136 a 139, ZkV, 2002, strany 193 a 196.

327 Otázkou je také možné položit z druhé strany: Do jaké míry uzavírání se transcendentální zkušenosti vylučuje u Rahnera možnost Božího sebesdílení, které přece nezáleží jen na lidské vstřícnosti.

slyšením působí v člověku nutné předpoklady.³²⁸ Na následující straně dodává, že takový posluchač buď odsouhlasí, že je křesťan, nebo zodpovědně potvrdí, že není. Rahner mluví o křesťanském zvěstování tak, že v něm není žádná naléhavost na způsob Ježíšových slov: *Nebudete-li činit pokání, všichni právě tak zahynete.* (L 13,5) Na jiném místě dochází k sebesdílení Božím tak, že člověk svou transcendentální zkušenost interpretuje tak, jak to dělá historické křesťanství.³²⁹

K. Rahner popisuje lidskou sounáležitost s Bohem natolik výrazným způsobem, že je nepřijatelný pro některé jinak věřící a působí rozpaky i u křesťanů (srov. reakce na koncept anonymního křesťana).³³⁰ Přesto ví o rozcestí, na kterém jedni Boha přijímají, druzí nikoli. Přijetí Boha je transformující zkušeností. Hloubku této zkušenosti však nelze popsat ani vyjádřit.

Srovnání těchto rysů s úvodním stručným představením biblického svědectví o obrácení dává vyniknout třem rozdílům:

1. Schází naléhavost zvěstování. Písmo dosvědčuje *volání* k pokání a víře. Otázka naléhavosti jistě souvisí s porozuměním aktuálnímu stavu člověka, který řekl Bohu „Ne“, tedy jeho hříšnosti a závažnosti hříchu.
2. Zázrak spasení se popisuje barvitými metaforami z různých životních oblastí, které popisují mnohé aspekty této zkušenosti. Rahnerův jazyk, kterým popisuje přijetí Božího sebesdílení, je také košatý a expresivní.
3. Rahnerova soteriologie zrcadlí člověka, člověkem začíná a popisuje jeho možnosti, v jejich rámci se pohybuje. Schází radikální prvek svědectví Písem: *U lidí je to nemožné, ale ne u Boha; vždyť u Boha je možné všechno.* (Mk 10,27)³³¹

Uvedené hodnocení potvrzuje A. E. Carrová, která jistě s nejlepšími úmysly shrnuje Rahnerovu interpretaci spasení, mimoděk však tím potvrzuje jeho antropocentričnost:

Spasení znamená právě tu konečnou platnost našeho pravého sebeporozumění a svobodného sebeuskutečňování před Bohem. Je to potvrzení naší cesty porozumění sobě samým a tomu, čím jsme

328 K. Rahner, GG, 1976, str. 35.

329 Tamtéž, str. 136n.

330 Srov. R. Gibellini, *TEOLOGICKÉ SMĚRY 20. STOLETÍ*, 2011, str. 243.

331 Za rozpracování by stál podnět, že zvěstování samo v člověku působí předpoklady k jeho přijetí. Pokud zvěstování Evangelia vypůsobí víru jako Boží dar, znamená to, že tam předtím žádná víra nebyla. Byla teoretická možnost víry, kterou však potvrdí až její

se rozhodli být, nejen na rovině činů nebo idejí, ale v nás samotných.³³²

Kritiku vyslovuje ostře H. Pöhlmann: „Osvobozující výrok milosti není v Rahnerově a Schillebeeckxově inkluzivismu již zázrakem, který zcela nečekaně zasahuje k smrti odsouzeného hříšníka, nýbrž téměř samozřejmým věnem přírody.“³³³ V této otázce je K. Rahner tak výrazný, že se to stalo předmětem diskuze. P. Burke v závěru své druhé kapitoly o přirozenosti a milosti u K. Rahnera klade závažnou námitku: Z přítomnosti nadpřirozeného existenciálu vyplývá otázka, jak může být člověk ve skutečném smyslu svobodný, zvláště když Bůh skrze nabídku milosti ovlivňuje její přijetí. K čemu takový člověk potřebuje zvěstování Evangelia?³³⁴

Pro vyslovenou kritiku by však mohlo být ještě jiné vysvětlení na pozadí eschatologické perspektivy. Člověk je bytost na cestě, která má svůj výchozí a cílový bod a také rozhodující události. Takovou událostí je v první řadě přijetí Božího sebesdílení v milosti, zkušenost obrácení. Je tu však také vzkříšení, které je nutnou podmínkou plného společenství s Bohem (*visio beatifica*). To jsou dva hlavní milníky na cestě člověka, během kterých se proměňuje z počátečního stavu do cílové podoby Syna. V této perspektivě lze vyslovené výtky interpretovat také tak, že míra naléhavosti zvěstování Evangelia odpovídá jednak tomu, jak moc se výchozí bod cesty liší od jejího cíle, jednak míře proměny, kterou obrácení v životě člověka znamená.

Alternativní interpretace GG by mohla znamenat, že když Rahner řekne „člověk“, myslí tím obráceného člověka. Transcendentální reflexe pak bude přirozeně zahrnovat i přijetí Boží milosti. Rahnerova theologie by pak představovala pastorální reflexi křesťanského života. Nově by dávala smysl jeho slova o nadpřirozeném existenciálu u každého člověka, rozuměj obráceného. Není náhodou, že P. Burke vytýká K. Rahnerovi nesrovnalosti v jeho pojmu nadpřirozeného existenciálu (*übernatürliches Existential*). Burke tvrdí, že vztažením Rahnerovy rané ontologie milosti na nadpřirozený existenciál vede ke sporným závěrům. Každý dějinný člověk žije pod vlivem nadpřirozeného existenciálu, který je výsledkem milosti a povyšuje lidskou transcendenci, aby směřovala k nadpřirozenému cíli.³³⁵ Zároveň však u Rahnera platí, že nestvořená a stvořená milost se vzájemně ovlivňují, takže

uskutečnění. Podobně si neobrácený zpravidla není schopen představit, že se stane křesťanem.

332 A. E. Carr, *STARTING WITH HUMAN*, 1981, str. 26. Tato výtka platí i přesto, že Boží sebesdílení je podle GG zcela nemyslitelné bez Boží aktivní a osobní účasti v dějinné existenci konkrétního člověka.

333 H. Pöhlmann, *KOMPENDIUM EVANGELICKÉ DOGMATIKY*, 2002, str. 348.

334 P. Burke, *REINTERPRETING RAHNER*, 2002, str. 71.

kde je darována jedna, je darována i druhá. Svoji argumentaci v závěru shrnuje:

Proto každý člověk, který žije pod vlivem nadpřirozeného existenciálu – takže každý jednotlivec, který existuje – má díky nadpřirozenému existenciálu alespoň v podobě nabídky původně a vždy (byť milostivě) nejen stvořenou milost, ale také nestvořenou milost a tudíž celou milost ospravedlnění.³³⁶

P. Burke z toho ovšem nevyvozuje návrh chápat Rahnerova „člověka“ jako křesťana. Navržené reinterpetaci však nasvědčuje i Rahnerova metoda reflexe transcendentální zkušenosti, kterou Rahner aplikuje sám na sebe, takže pochopitelně dochází k závěru, že milost nadpřirozená je neodlučitelným protějškem milosti stvoření právě tak, jak to sám z Boží milosti zakouší. Rahnerovy závěry lze porovnat s dílem jeho učitele M. Heideggera. Ten obdobnou existenciální analýzu uplatnil poté, co se s křesťanstvím definitivně rozešel. K žádnému nadpřirozenému existenciálu nedochází, pochopitelně. Této reinterpetaci ovšem brání výslovná vyjádření K. Rahnera, že jeho analýza se týká každého člověka.

Z odlišného úhlu směřuje ke stejné věci Ron Highfield. Z analýzy Rahnerova pojmu svobody vyplývá, že pomocí nadpřirozeného existenciálu je možné „pod vlajkou milosti Boží vlastnost bezpečně přesunout na lidskou osobu, takže o člověku je nyní řečeno, že má svobodu definitivně rozhodnout o Bohu i o celku svého vlastního bytí; takže svobodně uskutečňuje sám sebe v ‚ano‘ či ‚ne‘ vůči Bohu.“³³⁷ R. Highfield vyslovuje kritiku, že Rahner tím pomíjí biblické i dogmatické církevní texty, aby v rámci své transcendentální reflexe člověku přiřkl božskou svobodu. Méně dramatickými slovy a o to lépe dokladovaným způsobem ukazuje důsledky tohoto Rahnerova kroku na učení o hříchu, o odpuštění a v christologii. Rahnerův „člověk“, který je subjektem jeho transcendentální reflexe, není shodný s tím člověkem, který je zpravidla míněn v církevní tradici nebo v biblických textech.

335 V tomto konstatování se K. Rahner shoduje i s K. Barthem, který také za východisko theologické antropologie považuje člověka určeného jeho vztahem ke konkrétní a aktualizované podobě Božího slova v Kristu, které již v sobě zahrnuje základní odpovědnost člověka Bohu vč. poznání Boha a člověka. K. Barth, KD III/2, 1960, str. 209-213. Shoda v této věci překvapivě vyrůstá z metodických předpokladů, kde se oba autoři zásadně liší v roli, kterou má christologie v antropologii.

336 P. Burke, REINTERPRETING RAHNER, 2002, str. 71.

337 R. Highfield, THE FREEDOM TO SAY „NO“? 1995, str. 505.

Nyní je možné přejít k tomu, jak **Wolfgang Pannenberg** používá pojem otevřenosti člověka v souvislosti s výzvou Evangelia k obrácení a víře. V roce 1991 napsal znalec Pannenbergova díla a evangelikál S. Grenz článek, v kterém zachycuje přijetí Pannenbergových myšlenek právě mezi evangelikály. Je s podivem, že S. Grenz se nesoustředí také na otázku obrácení. Přitom právě důraz na potřebu této základní křesťanské zkušenosti obrácení je jedním ze základů evangelikální identity. Důvodem by mohlo být na jedné straně to, že Pannenberg věnuje obrácení náležitou pozornost, na druhé straně také Grenz sám mohl tuto otázku podcenit.

Stojí za pozornost Pannenbergovo střídání formulací lidského údělu. Konečný úděl člověka zpravidla formuluje jako *Gemeinschaft mit Gott*, společenství s Bohem³³⁸, *man united with God*, člověk sjednocený s Bohem³³⁹. Pak však od tohoto zřetelného spojení lidského údělu s Bohem skrze víru upustí ve prospěch prostého *Bestimmung* nebo formulace typu *possessing the fullness of humanity*.³⁴⁰ Přitom je zřetelné, že druhá skupina výroků se objevuje tam, kde by první nedávala dostatečně smysl, totiž tam, kde mluví obecně o člověku v dějinách nebo vysloveně o lidech bez víry.

Zaměření člověka do společenství s Bohem staví Pannenberg na důležitých konceptech biblického svědectví: konceptu *imago Dei* a také výrazně na konceptu **dvou Adamů**: každý z nás je prvním Člověkem, *adam* znamená hebrejsky *člověk*, a tím druhým Člověkem je Kristus.

*První člověk je člověkem jen do té míry, že je vztažen k člověku, který je sjednocen s Bohem, člověku, kterým se má stát. Tuto skutečnost nezohledňují dostatečně moderní biologické, psychologické a sociologické antropologie.*³⁴¹

Výše zmíněné dva typy Pannenbergových formulací tak zřetelně staví otázku po vztahu obou Adamů, když to o Kristu následně vyloží s univerzální platností na základě role prvního Adama. Jedná se o napětí mezi starozákonním a novozákonním *imago Dei*. Dalšímu výkladu to staví otázku: Jak výslovná musí být role Boha, máme-li mluvit o naplnění lidského údělu? Jak mluvit o údělu člověka ve světle druhého Adama způsobem, aby to člověka neobráceného volalo k pokání a víře?

338 W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 232, vstupní věta.

339 W. Pannenberg, THE CHRISTOLOGICAL FOUNDATION OF CHRISTIAN ANTHROPOLOGY, 1973, str. 93.

340 Tamtéž, str. 94.

341 Tamtéž, str. 93.

První nástin odpovědi přináší závěrečný paragraf Pannenbergova výkladu o smíření světa, kde objasňuje, jak rozumí pojmu **Evangelium**.³⁴² Vidí dva možné prameny novozákonního obsahu tohoto pojmu: Ježíšovo zvěstování přicházejícího království s jeho starozákonním pozadím nebo pavlovský důraz na moc Boží ke spasení a smíření. Nestaví je však proti sobě, ale spojuje je do jednoho:

*Pavlovskému pojmu Evangelia (zvěstování o smíření Boha se světem skrze smrt Ježíše Krista) můžeme rozumět jako vhodné interpretaci původního významu tohoto pojmu: zachraňující přítomnost eschatologické Boží vlády spojená s osobou a příběhem Ježíše.*³⁴³

Dva rysy je třeba výslovně podtrhnout. Evangelium je v Pannenbergově porozumění bytostně spjato s osobou Ježíše Krista ukřižovaného a vzkříšeného. A pojem vykládá eschatologicky. Plnější porozumění eschatologické dimenze Evangelia naznačuje úvodní věta tohoto paragrafu, která je zvláštním způsobem osamocená, neboť se k ní již Pannenberg nevrací. Přesto dává jasně najevo, že toto je perspektiva celého jeho porozumění Evangelii: „*Nikoli sám v sobě, nýbrž v druhém je Duch sám sebou.*“³⁴⁴ Tedy výrazně pneumatologicky je třeba chápat slova o Ježíšově historii, o zvěstování spásy i eschatologické dimenzi Evangelia.

Realizace smíření je úkolem Ducha svatého. Cílem smíření je život plně prodchnutý Duchem, takže se z člověka stane „*duch života*“³⁴⁵. Se vším důrazem to Pannenberg poví v poslední větě antropologických kapitol ST-II:

*Člověk dosahuje svobody od panství hříchu a smrti jen tam, kde skrze působení božího Ducha v životě lidstva přijímá obraz podoby Syna.*³⁴⁶

Duch Boží jako silové pole oživující celé stvoření není v novém člověku další substancí, nýbrž proniká celou existencí. Rozpracování Pannenbergovy pneumatologie zcela přesahuje možnosti těchto několika odstavců, je však patrné, že usmířením člověka s Bohem nastává řada nových okolností individuálního i společenského charakteru. U nového člověka mluví

342 W. Pannenberg, ST-II, 1991, kap. 11.

343 W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 504.

344 Tamtéž, str. 501. V originále zní ještě rytmičtěji: *Nicht in sich selber, sondern im anderen seiner selbst ist der Geist bei sich selbst.*

345 K tomu je důležitý Pannenbergův článek THE SPIRIT OF LIFE publikovaný ve sborníku esejí FAITH AND REALITY. 1977, str. 25 (německy: GLAUBE UND WIRKLICHKEIT, 1975).

346 W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 314.

Pannenberg také o vědomí smířenosti s Bohem, které není lidskému subjektu cizí, čímž aplikuje kontext pojmu otevřenosti na tuto změněnou situaci.³⁴⁷

Pannenberg říká, že novozákonní svědectví jasně spojuje stvoření k Božímu obrazu se skutečností, že Ježíš je tím obrazem Božím, a také s proměnou věřících do tohoto obrazu. Přitom jde výslovně pouze o věřící a o Ježíše jako eschatologického nového člověka. Z toho plyne otázka, jak se tato nová skutečnost týká stvoření k Božímu obrazu podle Gn 1. A křesťanská theologie podle Pannenberga musí v této otázce trvat na spojení stvoření a vykoupení, což dokládá vývojem v období patristiky.³⁴⁸ Je třeba, aby každý člověk mohl procházet procesem uskutečňování svého údělu. Tím procesem jsou lidské dějiny v jejich všeobecnosti. Je třeba dispozice nastoupit cestu k tomuto údělu, tj. „slyšet“ výzvu k víře a pokání.

Emil Brunner záměrně proti sobě staví koncept *imago Dei* ve Starém a v Novém zákoně.³⁴⁹ Starozákonní koncept nazývá *formal-strukturell* a znamená, že všichni lidé stojí před Bohem, kterému se zodpovídají. Novozákonní koncept nazývá *inhaltlich-material* a znamená obsah toho, z čeho se před Bohem zodpovídají, jmenovitě z života v Boží lásce v Kristu. To souzní se slovy církevních otců, že Ježíš je tím obrazem Božím, podle kterého byl stvořen první člověk. Ano, Kristus je ten *inhaltlich-materiale imago Dei*. Máme zde tedy kontrast obrazu a jeho předlohy, formální a obsahové stránky.

Paralelní vyjádření k Brunnerovu kontrastu představuje u Pannenberga první Adam, v tuto chvíli reprezentující starozákonní ‚formu‘ a druhý Adam, reprezentující novozákonní ‚obsah‘. Aplikujme nyní Brunnerovy závěry plynoucí z jeho kontrastu na odlišení obou Adamů, které pak můžeme ve výsledku porovnat s Pannenbergovým pojetím dvou Adamů³⁵⁰: (1) První Adam představuje člověka, který je Bohu zodpovědný a o tuto vztahově zakotvenou zodpovědnost svým hříchem nepřišel. Druhý Adam, Kristus představuje Boží lásku, za kterou je člověk před Bohem zodpovědný. (2) První Adam není zároveň druhým Adamem, protože první Adam není naplněním Boží lásky, a to je důsledek hříchu. Jinými slovy, je důsledek hříchu skutečnost, že člověk stvořený k obrazu Božímu nepřipomíná předlohu, podle které byl utvořen, že obraz Boží neobsahuje nic z Boha. (3) Tak člověk, který je sice bytostně zodpovídající se osobou, ale přitom neztělesňuje nic z druhého Adama, stojí ‚pod Zákonem‘.

347 Tamtéž, str. 501.

348 W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 238-239.

349 E. Brunner, DOGMATIK, BAND 2, 1960, str. 89n.

350 Tamtéž, str. 48-50.

Na tomto drobném experimentu je jasně vidět, že první Adam nebyl Bohem stvořen záměnně s druhým Adamem. Není možné být obrazem i předlohou zároveň, není možné být zároveň formou i obsahem. Stvoření Adama „k obrazu Božímu“ předpokládá druhého Adama. A situace prvního Adama je bez toho druhého dost beznadějná: Jaký je smysl a užitek formy, která nemá náležitý obsah? Jako lze ve struktuře lidské osobnosti spatřovat výchozí okolnosti lidské hříšnosti (napětí mezi dostředností a excentricitou), tak je také možné ve struktuře lidské osobnosti spatřovat původní lidské určení, *Bestimmung*. G. Wenz ukazuje způsob, kterým Pannenberg spojuje obě stránky dohromady:

Je určením člověka, daným jeho bytostné přirozeností, překračovat přirozené podmínky svého pobytu (Dasein). Právě v tom oproti ostatním tvorům spočívá jeho osobitost, která zakládá výjimečné postavení člověka v kosmu. Z tohoto jeho určení daného bytostnou přirozeností člověka dialekticky překračovat přirozené podmínky svého pobytu a centrální formu své organizace vyplývá zároveň rozhodující poukaz na to, jak vyřešit problém odpovědnosti za hřích coby vinu, hřích, který je tak úzce spojen právě s přirozenými podmínkami lidského pobytu.³⁵¹

W. Pannenberg pokračuje dále v promýšlení Ježíšova lidství. Za neuspokojivé považuje jedinečnost Ježíšova lidství zdůvodnit pouze odkazem na jeho božství, vždyť Pavel spojením druhého Adama se situací a okolnostmi potomků prvního vyjadřuje jasně vztah mezi Ježíšovým posláním a podmínkami pozemského života. Jedinečnost Ježíšova života je spíše než od okolností narození pochopitelná ze závěru jeho života. Pannenberg hledá rovnováhu v důrazu na Ježíšovu smrt a vzkříšení, když teprve jako odmítnutý, ukřižovaný a vzkříšený se stává zachráncem národů, a na jeho zvěst, slova a činy před ukřižováním, v kterých je také třeba hledat důvod Ježíšovy jedinečnosti. A navrhuje vnímat jako jedinečné Ježíšovy vztahy, které budoval – jeho posláním bylo přece založit lid nové smlouvy.³⁵²

W. Pannenberg je možné porovnat s Fridrichem D. E. Schleiermacherem, který patří mezi jím často citované autory. K. Barth charakterizuje Schleiermacherovo spojení antropologie s christologií za jeho největší slabinu, když konstatuje, že uplatnění Boha jako středu jeho teologie vyžadovalo zvláštní úsilí, jako když auto jedoucí do kopce musí podřadit, jinými slovy: „*Za všech okolností – i za cenu strojenosti a sofismat – chce být*

351 G. Wenz, WOLFHART PANNENBERGS SYSTEMATISCHE THEOLOGIE, 2003, str. 150-151.

*christocentrickým teologem.*³⁵³ Hodnocení K. Bartha je jistě ovlivněno jeho zápasem o objektivitu Božího slova, přesto se cíleně snaží být Schleiermacherovi v jeho hodnocení práv. Podobně upoceně úsilí ve spojení antropologie a christologie u Pannenbergova potřeba není. Pannenbergova antropologie je jistě také vlivem theologie Karla Bartha, výrazně christocentrická. Walter E. Wyman v r. 2005 rozebírá Schleiermacherovo učení o hříchu a vykoupení. Neshledává přitom žádnou zásadní výtku, Barthův úhel pohledu nechává přitom výslovně bez povšimnutí. Přesto je mezi Barthem a Wymanem shoda v tom, že Schleiermacher se soustavně snaží zaujmout středovou pozici, kterou v případě obrácení charakterizuje Wyman takto:

*Schleiermachova pozice v otázce obrácení je uprostřed mezi dvěma extrémů. Proti pietistům popírá potřebu přesně datovatelného obrácení; proti těm, kdo zastávali, že obrácení není nutné u lidí narozených v církvi, potvrzuje nutnost obrácení u každého (§108,3-4). Takže jeho výklad obrácení je jak liberální, tak evangelikální.*³⁵⁴

V potřebě individuálního obrácení je mezi Pannenbergem a Schleiermacherem shoda. Nakonec, je tu i Pannenbergova osobní zkušenost konvertity, neboť se ke křesťanství dostal až v rané dospělosti.³⁵⁵

Ve srovnání s úvodním nastíněním biblického svědectví o obrácení vynikají tyto rozdíly:

1. V sekcích věnovaných theologické antropologii není naléhavost výzvy Evangelia příliš zřejmá. Dostává se ke slovu v mostu, který Pannenberg buduje mezi antropologickou a christologickou částí (ST-II, kap. 9).
2. Pannenbergovo christologické zakotvení je natolik výrazné, že představení biblického svědectví o obrácení v úvodu této kapitoly se jeví jako nedostatečné.
3. Mnohovrstevnatost obrácení je redukována na několik klíčových pojmů a dimenzí.

Jak je tedy třeba rozumět otevřenosti člověka na pozadí výzvy Evangelia u obou sledovaných autorů? Srovnání výkladů K. Rahnera s W. Pannenbergem ukazuje, že Rahnerův pojem otevřenosti nemá výslovné **christologické**

352 W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 336-346.

353 K. Barth, PROTESTANTSKÁ TEOLOGIE V XIX. STOLETÍ, SVAZEK II. - DĚJINY, 1988, str. 421. Viz také str. 448-449.

354 W. E. Wyman, SIN AND REDEMPTION, 2005, str. 144.

355 W. Pannenberg, AN INTELLECTUAL PILGRIMAGE, 2006, str. 184-185.

zakotvení, obejde se bez konkrétní vazby na osobu Ježíše z Nazareta. To je závažný výsledek plynoucí z dosavadní analýzy. Pochopitelně to plyne z použité metody transcendentální reflexe. Je to však závažné opuštění základů historického křesťanství. Druhým důvodem je skutečnost, že koncept *imago Dei* má v tradici západní římskokatolické teologie podobu vztahu mezi milostí a přirozeností, kde christologie má své uplatnění především na straně nadpřirozené milosti – Ježíš je především Bohem, jeho pravé lidství zůstává v pozadí.

U proměny, ke které Evangelium vede, je třeba rozlišit podmínky pro dosažení plnosti lidského údělu (*visio beatifica*, společenství s Bohem v Synu) od podmínek pro přijetí Evangelia. Obrácení se přirozeně podílí na vzniku nových podmínek mocí Ducha svatého.

Ani u jednoho z myslitelů otevřenost člověka **nezakládá nárok** na Boží milost. Otevřenost důsledně znamená kapacitu člověka, která pouze teoreticky obhájí otevřenost člověka vůči transcendenci. Oba autoři používají slovo *äußerlich*, *vnější* při tvrzení, že určení člověka ke společenství s Bohem či otevřenost vůči zjevení není stvořenému člověku zcela cizí, vnější, nepřirozená. Oba myslitelé potřebují vyjádřit obdobnou myšlenku a volí k tomu obdobné prostředky. Otevřenost znamená, že člověk není vyloučen z procesu přijetí Božího sebesdílení, aniž by se tím zakládal nějaký nárok. Pochopitelně je taková otevřenost nezacílená, netematická, Boží osoba v ní zůstává neuchopena, jde o tušení vyššího bytí, neuzavřenost či neklid. V situaci víry pak člověk díky svému určení poznává, že společenství s Bohem mu není něčím vnějším.³⁵⁶

Naléhavost podobnou zvěstování Evangelia by pojem otevřenosti člověka mohl získat tehdy, je-li otevřenost také úkolem. Rahner je myslitelem, který svým dílem zve posluchače a čtenáře k otevření se transcendentální zkušenosti bytí včetně její nadpřirozené dimenze. U W. Pannenbergova vyniká apologetické využití pojmu k pomyslnému vyrazení argumentů z ruky těm, kdo odmítají důležitost náboženství. V kontrastu k naléhavosti Evangelia otevřenost působí povzbuzujícím až uklidňujícím dojmem.

Pojem otevřenosti připravuje Evangelium cestu, neboť zakládá smysluplný rozhovor křesťanství se světem (motiv k sepsání ATP). Hlas volajícího na poušti, který také připravoval cestu, byl hlasem volajícím k pokání. Pojem otevřenosti jde odlišnou cestou budování mostů, prokazování možnosti Božího zjevení. Jaké **zvěstování Evangelia** taková otevřenost předpokládá? Především předpokládá zvěstování Evangelia jako apoštolského svědectví o ukřižovaném a vzkříšeném Pánu. Pojem otevřenosti totiž slouží jako dílčí vysvětlení,

356 W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 261.

adresované asi nejvíce tomu, kdo není ani v roli zvěstovatele ani osloveného, ale v roli pozorovatele. Vyplývá z něj možnost setkání s Bohem. Nevyplývá z něho vůči čemu (komu) je člověk otevřen. Evangelium však nevstupuje na neznámou, cizí půdu.

Je obrácení **naplněním otevřenosti** člověka vůči Boží milosti, otevřenosti pro důvěru stvořiteli? Autoři nic takového neříkají ani nenaznačují. Pannenberg v ATP mluví o středu člověka, kterým má být Bůh (excentricita), z toho však nevyplývá, že by se tím na otevřenosti něco měnilo. Může se otevřenost člověka stát tím, za co bude člověk souzen, že ve víře nepřijal svůj úděl v Kristu? Ani o takovémto eschatologickém rozměru otevřenosti autoři nemluví. Na jedné straně je otevřenost svědectvím o poutu člověka s Bohem (spasení není docela vnější, cizí), přesto nezakládá nárokovatelnost milosti ani není možné otevřenost vykládat jako jakýkoli první krok ke spasení na straně člověka. Oba autoři by tedy nejspíše otevřenost jako kritérium Božího soudu nepotvrdili, otázka by si však zasloužila detailnější vyvrácení či objasnění.

Jak pojem otevřenosti člověka pomáhá odlišit **dvě skupiny lidí**? Jedni jsou „pod Božím hněvem“ (Ř 1,18nn), zatímco druzí „pod milostí“ (Ř 3,21nn). Jedněm Pán onoho dne řekne: *Nikdy jsem vás neznal* (Mt 7,23); druhým v ten den řekne: *Vejdí a raduj se u svého Pána* (Mt 25,23). Otevřenost je společná všem lidem, neodlišuje obrácené od neobrácených ani naopak. Oba autoři jej ve svých vrcholných dílech používají jen do okamžiku, než přistoupí k výkladu soteriologie. Pak již otevřenost člověka nenachází uplatnění. Pojem tedy popisuje důležitou danost člověka, kterému je určeno zvěstování Evangelia. Popisuje velmi slibnou, veskrze pozitivní stránku člověka.

Zajímavý podnět přináší jeden z autorů, kteří také používají pojem otevřenosti člověka, ale pouze ojedinele a na nikoho nenavazují. Je jím **Raymond Panikkar** (1918–2010) katolický kněz aktivní zejména v oblasti hermeneutiky a mezináboženského dialogu (s hinduismem a buddhismem). Antropologie je u něho vědomě všudypřítomná: Je vědomým pozadím mnoha myšlenek na jiná témata (mezináboženský dialog, sekularizace, hermeneutika). Klíčovými antropologickými koncepty jsou bytostně náboženská podstata člověka³⁵⁷, theandrická jednota³⁵⁸, theandrokosmická zkušenost či realita³⁵⁹.

V článku z roku 1966 Panikkar dokazuje podstatnou obecně lidskou danost – víru. Odmítá identifikovat lidství (*imago Dei*) s racionalitou, vůlí nebo

357 R. Panikkar, zejména jeho díla FAITH AND BELIEVE 1970, ŚÚNYATÁ AND PLÉRÓMA 1972, WORSHIP AND SECULAR MAN 1973, Quaternitas 1993

358 R. Panikkar, zejména TRINITY AND THE RELIGIOUS EXPERIENCE OF MAN 1973.

359 R. Panikkar, zejména COSMOTHEANDRIC EXPERIENCE 1993.

morálním vzepětím. Razí tezi *crede ut sis*: „Výsledkem je, že *theologie víry* trvá předně na intelektuálním aspektu činu víry, a zadruhé na jejím volném, a tudíž svobodném aspektu. ... Na rozdíl od těchto dvou výkladů, které se nezdají mylné, jen jednostranné, chceme nabídnout koncept víry jako orthopraxis.“³⁶⁰ Ve filozofické části článku tvrdí:

*Mohli bychom víru popsat jako existenciální otevřenost vůči transcendenci, nebo jeví-li se tento pojem zatížen příliš mnoha nuancemi, jednodušeji řečeno existenciální otevřenost. Tato otevřenost zahrnuje bytostnou schopnost být naplněn, aniž by se kdy mohla zavřít, protože pak by to již nebylo otevřené a nebyla by to víra.*³⁶¹

Tak filozoficky vysvětluje theologický pojem víry. Otevřenost předpokládá připravenost, receptivitu, neuzavřenost osoby, nedokončenost jejího vývoje. Tak jako jednotlivec v pohledu zpět vidí, jak se vyvíjí, pohled vpřed je vyznačen otevřeností. Přiznáním otevřenosti člověka konstatujeme, že není Bohem, protože je teprve na cestě. Otevřenost přísluší existenci člověka, nikoli jen jeho intelektu nebo jinému jednostrannému pojetí víry. Existenciální úzkost stejně jako moderní gnoseologický ateismus jsou projevem této bytostné otevřenosti. Nemůže být zavřena. Otevřenost je tedy také trvalou touhou. Rozlišení mezi vírou a činem víry odpovídá otevření a odpověď na otevřenost.

Otevřenost je pro R. Panikkaru bytostnou charakteristikou všech lidí. Týká se náboženského založení člověka. Odmítá možnou uzavřenost nebo naplnění této otevřenosti. Nejde o poznávací schopnosti člověka, nýbrž o samu lidskou existenci.

Pro tuto práci může být inspirací v tom, že vnáší mimo evropský pohled. A najednou je jasné, jak bytostně evropsky k tématu přistupují jak K. Rahner, tak W. Pannenberg. Pojem otevřenosti zachycuje evropskou myšlenkovou tradici, filozofii posledních generací a v širším pohledu západní teologii.

Výzkum nepřinesl stopy po tom, že by někdo jiný na jeho pojem otevřenosti dále navazoval, rozpracovával jej, ohledával jeho kořeny. Panikkar sám na tento článek určitě dvakrát naváže. Poprvé navazuje obsahově (rozlišení *faith* a *belief*, víra jako konstitutivní složka člověka).³⁶² Podruhé článek z roku 1966 uvádí mezi zdroji studie o uctívání, ale konkrétní navázání není zřetelné.³⁶³

360 R. Panikkar, *FAITH – A CONSTITUTIVE DIMENSION OF MAN*, 1966, str. 232.

361 Tamtéž, str. 244.

362 R. Panikkar, *FAITH AND BELIEF*, 1970.

363 R. Panikkar, *WORSHIP AND SECULAR MAN*, 1973.

3. Poučení z dějin

Cílem této kapitoly je ověření pojmu otevřenosti člověka v kontextu toho nejdůležitějšího, co nás učí dějiny.

Jak K. Rahner a W. Pannenberg pracují s materiálem, který nám nabízí minulost? Jedním pólem je otázka, **na koho navazují**, či myšlenky rozvíjejí, díky komu dohlédnou dále než jiní. Ve 40. letech je hlavním a nejvýraznějším zdrojem pro K. Rahnera Tomáš Akvinský. To jistě souvisí s tím, že jej intenzivně studoval v souvislosti s disertací GW. Na scholastické myšlení tvořivě navazuje.³⁶⁴ S Tomášem se shoduje v tom, že podstatou stvoření k Božímu obrazu je intelektuální schopnost člověka. V jeho myšlení a vyjadřování jsou zřetelné stopy vlivu M. Heideggera. Jmenovité odkazy na něho jsou však minimální. Ze svých současníků asi nejvíce odkazuje na H. U. von Balthasara. A přibližně polovinu všech odkazů v jeho eseích sledovaných v této práci představují odkazy na jeho vlastní texty...

Srovnání obou sledovaných autorů je velmi podnětné. K. Rahner je pisatelem, který nemá potřebu se na někoho odvolávat nebo vysvětlovat, proč si myslí to, co si myslí. Na jednu stranu není složité zjistit jeho postoj, na druhé straně to, co se jeví jako jeho tvůrčí řešení, mohou být myšlenky lidí, které nejmenuje. Díky tomu se lze jen domnívat, jak přesně vnímá postoje toho či onoho autora. Jen mimořádně uvádí v eseích seznam použité literatury (jinak je tomu se slovníkovými hesly). Rahnerův styl vyniká stálým vyjasňováním vlastních předpokladů, které se tak stávají jeho trvalým přínosem.

Naproti tomu W. Pannenberg je velmi detailní v uvádění svých zdrojů a jeho vlastní postoje jsou čitelné především z toho, jak s těmito zdroji nakládá. Studium jeho knih je velmi poučné, neboť hledá pomoc a náměty ve všech staletích, v teologii, ve filozofii i ostatních vědách. U W. Pannenberga převažují mezi těmi autory, na které navazuje v oblasti theologické antropologie, zejména Augustin, Johann Gottfried Herder, Søren Kierkegaard, Max Scheler nebo H. Plessner. Překvapivě mezi mysliteli, kteří formují jeho myšlení o člověku, chybí M. Luther.

Druhou otázkou je, **vůči kterým autorům se vymezují?** Obecně lze u K. Rahnera předpokládat, že vzhledem k jeho odmítnutí jít od prvopočátku cestou neoscholastické teologie se v tomto duchu „poučil“ právě z reakce katolicismu na modernu. Ve jmenování konkrétních osob, spisů či konceptů je nanejvýš zdrženlivý. V oblasti theologické antropologie ve smyslu výslovné

364 R. Highfield a T. Sheehan mluví o tom, že Rahner při interpretaci Tomáše uplatňuje Heideggerovu metodu rekapitulace (*Wiederholung*), která do popředí staví to, co je v původním textu v pozadí, a tak se výslovný obsah dostává do pozadí.

práce s myšlením ostatních autorů je nutno konstatovat, že k žádnému „poučení se z chyb druhých“ nedochází. Kde se zapojuje do soudobých debat, tam uvádí autory, s kterými nesouhlasí (např. texty z let 1950, 1959, 1970). Nejedná se však o autory, u kterých by nesouhlas s nimi vedl k zásadnímu novému vhledu. U Pannenberg je tomu jinak: V textech věnovaných theologické antropologii vyniká nad ostatní kritická práce s Augustinem, jeho pojetím hříchu a svobody, sporem s Pelagiem. Často čerpá poučení z vývoje theologie v patristice, v ortodoxii a v osvícenství – Karl G. Bretschneider, F. D. E. Schleiermacher, A. Ritschl, E. Troeltsch a další. V otázce viny jednotlivce se opakovaně opírá o odmítnutí Julia Müllera.

Následující text se zaměřuje na tři dějinné „lekce“ v oblasti theologické antropologie: spor Augustina s Pelagiem, reformační obnovený důraz na hříšnost člověka (díky novému úžasu nad milostí Boží) a přesun antropologických otázek do centra pozornosti v osvícenství, tzv. antropologický obrat.

Spor **Augustina s Pelagiem** v pátém století je vlastně velmi názorným vstupem do trvalého zápasu.³⁶⁵ Jádrem sporu lze charakterizovat hlavními tématy: Lidská svoboda vůle, Boží svrchovanost, usilování o křesťanskou dokonalost. To vše na pozadí christologických sporů té doby. Pelagius mluví o Bohem darovaných možnostech člověka chtít a jednat. Augustin mluví o prioritě Boží milosti a lidském hříchu. Spor byl pochopitelně komplexní. Význam Boží milosti přibližuje P. Tillich, který tvrdí:

*Obvykle se o tom mluví v pojmech svobody, ale to je zavádějící, neboť svoboda má mnoho důrazů, které se této otázky netýkají. Rozhodující je vztah náboženství a etiky. Otázkou je, zda uskutečnění morálního imperativu závisí na božské milosti, nebo zda božská milost odvisí od naplnění morálního imperativu.*³⁶⁶

A jinde Tillich napětí mezi „*religion and ethics*“ nazývá „*mystical-ontological thinking and ethical-educational thinking*“³⁶⁷. Pelagius

365 Tuto skutečnost potvrzuje porovnání základních knih k dějinám dogmatu používaných v českém prostředí, které jsou obsahově uspořádány podle témat: L. Berkhof, *DĚJINY DOGMATU*, 2003. B. Lohse, *EPOCHY DĚJIN DOGMATU*, 2003. Z reformačních konfesí se k herezím v učení o člověku vyjadřuje jen Helvetská konfese, když v člancích na daná témata odsuzují především pelagiovce (čl. 8.5 a čl. 9.10), ale také jovinianovce (čl. 8.5) a manichejce (čl. 9.10) (viz *ČTYŘI VYZNÁNÍ*, 1951). Mezi symbolickými spisy luterskými Formule svornosti ve shrnujícím vystižení (Epitome) opět jmenuje především pelagiovce (čl. I, negativa 3, čl. II, negativa 2-3), také manichejce (čl. I., negativa 9) (viz *KNIHA SVORNOSTI*, 2006).

366 P. Tillich, *A HISTORY OF CHRISTIAN THOUGHT*, 1968, str.123.

367 Tamtéž, str. 119.

sám (více než Celestian) byl veden praktickými motivy, že jen, kdo je přesvědčen, že musí i může, jen ten je připraven napřít všechny síly k praktické spravedlnosti. Theologická antropologie, má-li být přesvědčivá, potřebuje účinně motivovat k využití možností, které člověk má.

Ohledně otázek lidské přirozenosti a Boží milosti Pelagius říkal, že Adam byl stvořen smrtelný. Myšlenka sama se objevuje již u Eirénaia. U Pelagia však oslabuje závažnost hříchu, neboť podle něho Adamův hřích byl jeho osobní a na potomky nijak nepřechází. Hřích každého je jeho osobní hřích. A milost Boží se projevuje v odpuštění hříchů při křtu. Pro pokřtěného pak již milost není zásadní, neboť Ježíšův příklad čistého života a Bohem darované možnosti vůle a jednání jsou dostačující.³⁶⁸

Augustin v době těsně předcházející sporům s Pelagiem vedl spor s donatisty také v otázkách Boží milosti a křesťanské dokonalosti. Někteří autoři se snaží nahlédnout více do Augustinova myšlení propojením těchto dvou sporů.³⁶⁹ Proti Pelagiovi Augustin hájil duchovní podstatu hříchu, který není možné redukovat na čin. Za kořen hříchu považoval pýchu, *hybris*. Rozvíjí pojem původního hříchu, který se přenáší z rodičů na děti (tak spojuje duchovní podstatu hříchu s jeho fyzickým projevem). S Pelagiem souhlasí v otázce lidské svobody. Vůle člověka není zlá či dobrá, je neutrální a svobodná. Rozhoduje člověk, který vůli užívá. Zlý člověk se nemůže rozhodnout k dobrému, nikoli však vinou nesvobody vůle. Potřebuje Boží milost, která proměňuje samotného člověka a tak obnovuje svobodu vůle rozhodovat se pro dobro.³⁷⁰

Širším dogmatickým rámcem jsou formulace trojiční a christologické. V rámci nich se objevují minimálně tři specificky antropologická témata: a) porozumění lidské situaci a potřebě spasení; b) Ježíšovo dokonalé lidství, které přece zůstává bez hříchu (co je vlastně lidství); a c) představa obnoveného vykoupeného lidství Ježíšovým příchodem.³⁷¹ Vyznání Ježíšova plného lidství zahrnuje tvrzení, že hřích není součástí lidské přirozenosti.

368 Tento i následující odstavec sepsán podle Tilicha.

369 J. Pelikan se podivuje nad tím, že mezi spisy proti donatistům a proti Pelagiovi nejsou vzájemné odkazy a vazby, navzdory tomu, že oba spory se týkají Boží milosti a lidské dokonalosti. J. Pelikan, *THE CHRISTIAN TRADITION*, str. 308.

Téhož si všímá i L. Karfíková, která dochází k velmi nesmlouvavému tvrzení: „*Máme-li se však vyhnout slepé uličce Augustinova protipelagiánského konceptu s jeho naukou o předurčení a děděné vině, budeme každopádně muset připustit, že Bůh se v naplnění svého plánu s lidmi činí závislým na lidském souhlasu.*“ L. Karfíková, *MILOST ZVÍTĚZILA*, 2004, str. 174.

370 B. B. Warfield, *AUGUSTINE AND THE PELAGIAN CONTROVERSY*, 1897, str. 130.

371 J. Pelikan, *THE CHRISTIAN TRADITION*, str. 284.

Vyznání Ježíšovy zástupné smrti a potřeby pokání však usvědčuje každého z hříchu. Vyznání Ježíšova božství otevírá cestu ke sdílení božské přirozenosti.

Pozdější vnímání pelagianismu je čitelné např. z luterských symbolických spisů, kde se odmítá „*také blud pelagiánů, kteří prohlašují, že lidskou přirozenost ani pád nepokazil, a že tedy přirozené schopnosti člověka zůstaly naveskrz dobré a ryzí, jmenovitě v duchovní oblasti*“³⁷² a opět:

*těžký blud syrových pelagiánů, kteří prohlašovali, že by se člověk mohl ze svých vlastních předpokladů, bez milosti Ducha svatého, obrátit k Bohu, uvěřit evangeliu, podřídít se celou duší zákonu a dostat mu, a tak si zasloužit věčný život ... i blud pelagiánů polovičnických, kteří učí, že by člověk mohl pohyb svého obrácení vlastními silami alespoň započít, když už jej bez pomoci Ducha svatého nedokáže dokonat.*³⁷³

W. Pannenberg považuje za důležité při zdůrazňování potřeby proměny člověka neupadnout do pelagiánských tendencí, jakoby člověk byl schopen svůj úděl uskutečnit sám.³⁷⁴ Také K. Rahner ve vztahu mezi přirozeností a milostí trvá na tom, že milost musí zůstat milostí, nezaslouženým darem Božím, na který člověk nemá nárok. Avšak při zdůrazňování nenárokovatelnosti Boží milosti, která se přesto může stát přirozenou součástí člověka, cítí hlavní morální závazek především obhájit svobodu člověka. Z pochopitelných důvodů „církvepolitické korektnosti“ chce působit dojmem, že tradici nepřehodnocuje, nýbrž vysvětluje a potvrzuje. Nejedná se však nutně o celou katolickou tradici. Např. kodifikování Augustinova zápasu s Pelagiem na synodě v Orange v roce 529 nenachází uplatnění.

Druhou významnou etapou dějin theologického myšlení v antropologii pak je **reformace**. Reformace vystoupí ostře proti scholastické antropologii imago – similitudo. Položí důraz na hříšnost člověka, především však na naprostou nezaslouženost Boží milosti a dokonalost Božího odpuštění v ospravedlnění z víry. Reformátoři se vymezovali vůči scholastickéologii, která rozpracovala Augustinův odkaz rozlišováním několikeré milosti Boží. Augustin rozlišoval milost předcházející a působící, a milost spolupracující či následnou. Z rozlišení vyplývá, že obrácení se děje bez lidského přičinění, spasení je cele dílem Boží milosti.³⁷⁵ „*Tak odděluje milost od samého Boha a činí ji antropologickou, psychologickou veličinou, tzn. vnitřní vlastností*

372 Formule svornosti, Epitome I., negativa 3. Viz KNIHA SVORNOSTI, 2006, str. 490.

373 Formule svornosti, Epitome II., negativa 2-3. Viz KNIHA SVORNOSTI, 2006, str. 493.

374 W. Pannenberg, ST-II, 1991, str. 262.

člověka, tím že – proti pelagiánskému zdůrazňování lidské vůle – zastává samoučinnost milosti ve spásném dění. Tak se milost a svoboda stávají konkurujícími příčinami.³⁷⁶ Scholastici rozpracovali Augustinovy impulzy do rozlišení *gratia gratis data* a *gratia gratis faciens*, tzv. habitus. Milost se stává akcidentální přidanou kvalitou lidské duše. Podstatnou otázkou je míra lidské spoluúčasti na spáse, vztah mezi milostí a zásluhou. Nejde o spoluúčast člověka v obrácení (*initium fidei*), nýbrž v posvěcení. Záhodná zásluha (*meritum de condigno*) se Boží milosti netýká, neboť vychází z právního nároku. Přiměřená zásluha (*meritum de congruo*) vychází ze spravedlnosti či přiměřenosti a mluví o Boží svobodě spíše než o lidském úsilí³⁷⁷.

Reformátoři vystoupili proti pronikajícímu synergismu v otázkách spásy. Argument postupuje po pojmu ospravedlnění.³⁷⁸ Proti synergismu je namířen důraz na zkaženost hříšného člověka, jehož ‚svobodná vůle‘ „nemá moc vykonávat Boží spravedlnost“³⁷⁹ Přesto hřích člověka nepřipravil o všechny dary stvoření k Božímu obrazu – slovy Jana Kalvína:

Protož je-li obraz Boží neporušená přirození lidského důstojnost, kteráž se stkvěla v Adamovi před pádem, potom pak tak zkažena a téměř zničena jest, že nepozůstává z toho pádu nic více než cosi pomateného, kusého a zkázou nadchnutého.³⁸⁰

A. Hoekema shrnuje klíčový přínos učení Jana Kalvína o člověku stvořeném k Božímu obrazu: Bůh na počátku stvořil člověka celistvého a schopného Bohu sloužit a jeho oslavit. Důsledkem pádu do hříchu je zkaženost člověka coby *imago Dei*. Padlý člověk je stále nositelem Božího obrazu (významné pro etiku). Odmítá rozlišení pojmů *similitudo* – *imago*. Obnova Božího obrazu je jak Božím dílem tak lidskou odpovědí. Obnova Božího obrazu probíhá postupně a úplná bude až na věčnosti.³⁸¹

Když E. Brunner shrnuje dějinný vývoj učení *imago Dei*, charakterizuje patristickou a scholastickou teologii rozlišením obrazu Božího v člověku a toho, co bylo ztraceno hříchem: *imago* – *similitudo*. Reformátoři toto rozlišení odmítli z exegetických důvodů, ale místo toho přinesli „nejasný

375 Srov. McGrath A. E. CHRISTIAN THEOLOGY, 2011, str. 355-356. Berkhof Louis. SYSTEMATIC THEOLOGY, 1993, str. 428-429.

376 G. Kraus. MILOST, 1994, str. 196.

377 Pöhlmann H. G. KOMPENDIUM EVANGELICKÉ DOGMATIKY, 2002, str. 275-276.

378 A. McGrath si všímá jazykového posunu od „spasení z milosti“ u církevních otců po „ospravedlnění z milosti“ u reformátorů, CHRISTIAN THEOLOGY, 2011, str. 358.

379 KNIHA SVORNOSTI, 2006, str. 57 (CA XVIII).

380 J. Kalvín. UČENÍ NÁBOŽENSTVÍ KŘESŤANSKÉHO. 1890, Kniha I, 15, 4, str. 90.

381 Šest bodů podle A. Hoekemy. CREATED IN GOD'S IMAGE, 1986, str. 48.

a dogmaticky nanejvýš problematický pojem“ pozůstatku původního *imago Dei (das Rest)*³⁸², jak je vidět v citátu z Kalvína výše. Brunner chce jít cestou, kterou reformátoři jít měli a nešli, a proto se loučí jak s rozlišením *imago – similitudo*, tak s učením o pozůstatcích obrazů reformátorů, jak s Aristotelovým *animal rationale*, tak i s obrazem sekulárního člověka. Za reformace tak došlo ke skutečnému průlomů v obnovení smyslu pro závažnost hříchu, aniž by se učení o *imago Dei* vymanilo ze scholastických kolejí.

Reformátoři odkazují christologickou interpretaci člověka. Pojem otevřenosti člověka je u Pannenbergova postaven na výrazné christologické interpretaci. Takový výklad má přednost před Herderovým prozřetelným přístupem. U Rahnera spojitost s christologií zakládá reflexe transcendentální zkušenosti Božího sebesdílení, i když nadpřirozený existenciál si Rahner přeje vztáhnout na každého člověka. Ve smyslu Brunnerova komentáře naopak působí nepřesvědčivě úsilí reformátorů vyložit obecně lidskou jedinečnost pomocí odkazu na zbytky původní spravedlnosti. V tomto ohledu dávají K. Rahner i W. Pannenberg hlavní slovo filozofii a dalším vědám o člověku, aby obhájily jedinečné místo člověka ve vesmíru.

Poslední významnou dějinnou kapitolou je **antropologický obrat**. Toto označení se používá pro pojmenování změněné role člověka ve filozofii a v myšlení od dob osvícenství. Součástí obratu je i změna pohledu na možnosti lidského poznání od objektivního k subjektivnímu, která je charakteristická uvědoměním si sama sebe (sebereflexí) a svých omezení. V souvislosti s K. Rahnerem lze narazit také na označení transcendentální obrat, „*transcendental turn*“.³⁸³ Člověk není v roli objektivního pozorovatele světa ani není centrem vesmíru, rozsah lidských smyslů a myslí jsou vlastně jediným dosažitelným rozsahem vesmíru. Metafyzické argumenty o lidské duši nahrazují argumenty z lidského života v kontextu živých forem.³⁸⁴ Podle M. Heideggera je přirozenost člověka přítomna vždy jen v konkrétní lidské existenci, ontologie ve starém slova smyslu neexistuje.³⁸⁵ Psychologie vstupuje významně do hermeneutiky. Poznatky přírodních věd nepopisují svět takový „jaký je“, nýbrž nabízejí lidskou interpretaci světa, která je podmíněna řadou okolností a principiálně je vždy nehotová a provizorní.

382 E. Brunner, *MENSCH IM WIEDERSPRUCH*, 1937, str. 84-85. Srov. také *DOGMATIK. BAND 2*, 1960, str. 89-91.

383 Např. Sheehan Thomas. *RAHNER'S TRANSCENDENTAL PROJECT*, 2005.

384 G. Wenz, *WOLFHART PANNENBERG'S SYSTEMATISCHE THEOLOGIE*, 2003, str. 141.

385 M. Heidegger, *SEIN UND ZEIT*, 1927, §6.

V teologii má tento antropologický obrat také veliký význam. Příkladem je bonmot Karla Rahnera, že ontologická trojice je vždy trojicí ekonomickou. R. Gibellini cení dosti vysoko Rahnerův impulz v katolické teologii: „*Díky tomuto přístupu představuje Rahnerova teologie v oblasti katolické teologie nejvýznamnější příspěvek tomu, co se označuje jako ‚antropologický obrat‘ v teologii.*“³⁸⁶ W. Pannenberg zase počítá s tím, že křesťanská víra má být i tváří v tvář antropologickému obratu přesvědčivá, tedy smysluplná pohledem lidské subjektivity. Na tato východiska navazuje jeho projekt obhájení řeči o Bohu z antropologických východisek: Pokud v lidské subjektivitě není dostatečně zakotven důvod řeči o Bohu, není teologie možná. Tím vstupuje antropologie do theologických prolegomen, jak je to zřetelné v Rahnerově GG.

Antropologický obrat v oblasti učení o *imago Dei* může znamenat projekci božských atributů lidského vědomí. To může mít podobu demaskování náboženství v podání Ludwiga Feuerbacha nebo podobu nadčlověka Friedricha Nietzscheho. Jiným výsledkem může být ztráta všech iluzí a existenciální krize. K. Rahner vidí Boha v rámci lidské subjektivity pomocí nadpřirozeného existenciálu, W. Pannenberg mluví o *Bestimmung* druhého Adama, dějinně přítomného prolepticky v osobě Ježíše z Nazareta.

V oblasti *hamartiologie* představuje antropologický obrat ještě zásadnější výzvu. Je hřích myslitelný jako překročení Bohem stanovených, a v tom smyslu také heteronomních hranic, tedy něčeho, co není součástí lidské subjektivity? Hřích je již od I. Kanta především přečin vůči sobě a „smrtným hříchem“ současnosti je pod vlivem hnutí lidských práv zločin proti lidskosti. W. Pannenberg hledá hřích již ve struktuře lidského subjektu, přesto jde o hřích proti Božímu obrazu, který je určením člověka. K. Rahner zná jediný hřích – svobodné lidské „Ne“ Boží nabídce, v kterém člověk ničí sám sebe.

Také v oblasti *soteriologie* má antropologický obrat konkrétní dopad. Vše podstatné v životě člověka (který je na cestě spásy), stává se podstatnou věcí pro cestu spásy, jelikož člověk je bytostí hledající a dává význam všemu kolem i vlastní existenci. Osobní pokání se pak jeví stejně závažné jako Kristova oběť na kříži.

A v tomto kontextu je pojem otevřenosti součástí rozhovoru mezi antropologií theologickou a filozofickou, u Pannenberga mezi teologií a dalšími vědami o člověku. Metodika tohoto vztahu patří k významným tématům teologie dvacátého století. Obecně lze říci, že „*theologická antropologie se k té filozofické vztahuje dialekticky, tj. jak kladně tak také*

386 R. Gibellini, *THEOLOGICKÉ SMĚRY 20. STOLETÍ*, 2011, str. 247. Také Th. Pröpper jmenuje K. Rahnera jako největšího nositele proměny antropologického myšlení v katolické teologii, *THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE*, 2011, str. 94-95.

*polemicky*³⁸⁷. Karl Rahner uplatňuje metodu transcendentální reflexe a jeho učitelem je Martin Heidegger. Větší pozornost je v literatuře věnována metodě Wolfharta Pannenbergova. Ten svoji metodu formuluje v kontrastu ke Karlu Barthovi a v kontaktu s dalšími obory. E. Johnsonová oceňuje na Pannenbergově metodě, že se nesnaží čistě theologicky odpovídat na otázky kladené vědou. Sama Pannenbergova interpretuje takto:

*Pannenberg pak navrhuje stát po boku vědců studujících fenomén člověka a zkoumat jejich nálezy s ohledem na implikace, které jsou širší a hlubší, než aby je mohly dotyčné vědy samy pojednat. Tyto implikace dokáží legitimnost otázky po Bohu. ... Ve jménu Boha, který je stvořitelem všeho, co je, usiluje postavit tvrzení na stejných fenomenech člověka, které popisují tyto obory, když ukáže, jak tyto jevy samy zrazují/vyjevují svůj vlastní odkaz na Boha.*³⁸⁸

F. L. Shults nazývá vztah theologie a ostatních věd o člověku *relational reciprocity*. Argumentuje, že doktrína *imago Dei* ovlivňuje následně celou theologickou metodu. Soustředí se na vztahovost jako konstitutivní prvek učení o člověku a zároveň jako metodologický postulát.³⁸⁹ Všimá si Pannenbergova důrazu na rozlišení Syna od Otce, které hraje v trinitární theologii zcela zásadní roli. Jakoby také člověk ustavoval sebe skrze seberozlišení a vzájemnou vztahovost. Výsledkem je antropologické či theo-logické učení, které nepřekročí strukturální meze vytyčené takto pojatou vztahovostí.³⁹⁰

Antropologický obrat uznává uzavřenost a ohraničenost horizontu člověka, jeho oddělenost od zbytku světa a také od druhých lidí, vytyčuje hranici vesmíru pomocí hranic subjektivity. Víra vyznává, že tento subjektivní člověk patří svému Pánu, který jej vykoupil. Naděje utěšuje, že Bůh může ve své dobrotě vstupovat do subjektivního světa. A pojem otevřenosti člověka je protiváhou uzavřenosti, odsouvá hranice člověka stále dál a dále, činí Boha

387 R. Prenter, heslo: Anthropologie – IV. Dogmatisch, RGG³, 1986, str. 420-421.

388 E. Johnson, THE LEGITIMACY OF THE GOD QUESTION, 1986, str. 291.

389 F. LeRon Shults to ukazuje nejen na Pannenbergovi a Barthovi, ale také na Schleiermacherovi F. L. Shults, SCHLEIERMACHER'S RECIPROCAL RELATIONALITY, 1998.

390 F. L. Shults si klade otázku, zda lze také o Bohu mluvit pomocí konceptu excentricity: „Does God also have an exocentric destiny, in the sense that the Son distinguishes himself from the Father, and the Spirit relates them together in an anticipation of eschatological totality?“ (CONSTITUTIVE RELATIONALITY IN ANTHROPOLOGY AND TRINITY, 1997, str. 321.) Poznává sice, že Pannenberg o Bohu těmito slovy nemluví (str. 316), přesto dochází k jednoznačnému závěru, že „it is clear that, for Pannenberg, exocentric relationality is constitutive for both human and divine nature.“ (str. 321)

součástí lidské subjektivity, takže může být zřejmé, že lidská subjektivita je součástí Božího světa.

Antropologický obrat v myšlení západní civilizace od počátku 19. století může znamenat také vpád antropologie do theo-logie. Pak se stává antropologie východiskem theologie. K theologickému myšlení jistě patří to, že se pravdu Božího zjevení dosvědčenou v Písmech snaží vyjádřit srozumitelně jazykem a myšlením své doby. Neexistuje nadčasový jazyk, kterým by bylo možné vyjádřit zvěst Evangelia jednou pro vždy. Antropologické založení theologie se stává relativně častou výtkou na adresu Rahnera i Pannenberg.³⁹¹

391 Srov. S. J. Grenz, ANTHROPOLOGY AS FUNDAMENTAL THEOLOGY, 1986, str. 28-30. M.L. Hendrickson, BEHOLD THE MAN!, 1998. E. Johnson, ANTHROPOLOGY IN THEOLOGICAL PERSPECTIVE [recenze], 1986, str. 301n. R. Olson, 20TH CENTURY THEOLOGY, 1992 str. 191n. Th. Pröpper, THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE, 2011, str. 426-427.

E. L. Mascall zasazuje tuto otázku do širších souvislostí dějin křesťanství: “*While, therefore, Eastern theology is chiefly preoccupied with finding out what, in God, makes him able to give himself, that of the West is concerned particularly with what it is, in man, which allows him to receive God.*” THE OPENNESS OF BEING, 1971, str. 219.

Pannenberg na to reaguje mimo jiné voláním po pečlivé pozornosti věnované empirickým vědám o člověku a na nich postavených modelech ustavování lidské osoby. S. J. Grenz, REASON FOR HOPE, 2005, str. 104 s odkazem na W. Pannenberg, IDEA OF GOD AND HUMAN FREEDOM, 1973, str. viii.

Závěr druhé části

V čem spočívá vyvážená, křesťansky zvěstná theologická antropologie? V Písmu jsme konfrontováni s napětím mezi všelidským pojmem *imago Dei* (spíše starozákonním) a mezi výlučným pojmem *imago Dei* v Kristu (spíše novozákonním). Máme zde výpovědi o počátku člověka i o jeho dovršení. Vyvážená křesťanská antropologie nepřehlídí lidskou slávu, kterou je vztah se stvořitelem. A výklad této skutečnosti obsahuje přiměřeně významný christologický prvek, který však zcela nezruší ten všeobecně lidský. Opomíjet slávu člověka je urážkou jeho stvořitele, neboť slávou člověka je Bůh sám, který je s člověkem ve smluvním vztahu.

Dnes zřejmě více než v jiném období dějin je velké pokušení podcenit závažnost hříchu. Uvěznění ve vlastní subjektivitě nemůžeme být nad druhými soudci a odsuzovat sama sebe se považuje za psychickou nezralost. Písmo důrazně varuje, že se na svět díváme skrze brýle šálení. A varuje, že i když brýle odložíme a prohlédneme, nejsme tak docela bez nich, neboť vliv hříchu je také v očích a také v mysli. Je třeba nepodceňovat závažnost hříchu.

Bible učí, že sláva i bída člověka se potkává, když Člověk, který je pravý Bůh, zemře bídnou smrtí proto, aby znovu ožil jako ten, kdo přináší naději a vysvobození – Ježíš Kristus. Sláva a bída člověka nejsou ovšem dvě neměnné charakteristiky. Evangelium vyzývá každého člověka, aby odpověděl na Boží volání k proměně do podoby Syna. A člověk zápasí, vítězí a prohrává, je strháván a zaskočen. Je třeba theologická antropologie, která buduje a povzbuzuje duchovní růst člověka na cestě spásy.

Z uvedeného vyplývají zejména tato kritéria vyvážené a zvěstné theologické antropologie:

1. Výrazné christologické hledisko při interpretaci *imago Dei*, aniž by tím byl oslaben jeho univerzální význam pro každého člověka a celé lidstvo.
2. Nepodceňování hříchu, který sice není součástí přirozenosti člověka, ta však nutně k hříchu vede.
3. V procesu spásy nejde nakonec o poznání nebo jednání, jde o proměnu člověka. Cílem je společenství, jaké má Syn s Otcem, jehož základem je sebesdílení Boha.
4. Cílené otevírání a rozvíjení možností, které člověk má na cestě dalšího růstu. To je nutnou prevencí proti upřednostňování lidské svobody před Boží milostí (sr. pelagianismus). Způsob, jakým církev mluví o člověku při zvěstování Evangelia by měl obrácenému člověku pomáhat v dalším růstu.

U K. Rahnera vyniká sevřenost jeho myšlení, které je prakticky po celý život určováno novou a novou aplikací stále stejné základní myšlenky – reflexe transcendentální zkušenosti. Přesto se podařilo zmapovat zřetelný vývoj v jeho učení o hříchu (začínal od velkého optimismu v HW, ale brzy jeho obezřetnost vzrostla) i v pojetí lidské přirozenosti (důraz na ni v průběhu života slábně).

U W. Pannenbergova je vidět vývoj mezi WM (1962) a ATP (1984) v tom, že rozpracováním antropologické reflexe se jeho myšlení rozlilo do šířky, ztratilo počáteční přímočarost a také plastičtěji popisuje situaci člověka. Vyvrcholení jeho díla v ST-II (1991) zase ukazuje, že dříve formulované teze přestávají být tak vyhraněné a vybudované koncepty s ostrými konturami je třeba zasadit do kontextu konceptů i dříve odsunutých stranou.

Výrazný prostor pojmu otevřenosti věnoval Stanley J. Grenz. Jak je patrné na předchozích stránkách, on je zřejmě jediným skutečným Pannenbergovým pokračovatelem v užití pojmu otevřenosti. Ač skoro o čtvrt století mladší, přesto jej nepřehlé. Ve svém souborném dogmatickém díle z roku 1994 používá pojem „*openness to the world*“ průběžně na více než 100 stranách, výslovně odkazuje na W. Pannenbergova a propojuje pojem jak s konceptem *imago Dei*, tak i s učením o lidské hříšnosti. Znovu probuzeným zájmem o Pannenbergovu antropologii jsou texty F. L. Shultse nebo K. M. Wonga. U Rahnera jsou doklady o navazování na jeho pojem otevřenosti mizivější. Avšak zájem o jeho dílo neustává a nové podněty může přinést i souborné vydání jeho spisů.

Zkoumání pojmu otevřenosti člověka v myšlení obou autorů K. Rahnera a W. Pannenbergova na pozadí průřezových témat theologické antropologie přineslo řadu poznatků.

Předně, bytostnou charakteristikou člověka jako subjektu je jeho otevřenost. Otevřenost se týká především poznávacích schopností člověka: U K. Rahnera je to vidět na vztahu mezi pojmem *Vorgriff* (poznávací schopnost člověka obecně) a otevřeností (poznávací schopnost s ohledem na Boží zjevení). U W. Pannenbergova otevřenost zachycuje větší šíři vztahu člověka k okolí, světu, otevřenost se tak týká i jeho bytí a jednání. Otevřenost je rozeznatelná ve vztahu ke světu (*Weltoffenheit*) a v existenciální reflexi (Rahner po vzoru Heideggera).

Zadruhé, otevřenost znamená možnost přijmout spasení z milosti. Ze dvou velkých témat má pojem otevřenosti svůj domov tam, kde jde o světlou stránku člověka. Otevřenost popisuje možnost lidského subjektu zachytit Slovo živého Boha. Motivem obou autorů je potřeba vyjádřit, že spasení je nezasloužené a že Boží milost není lidskému subjektu cizí. Pojem otevřenosti nezakládá

žádný nárok na spasení, nepovzbuzuje k optimistické důvěře v možnosti člověka získat spasení vlastním jednáním.

Zatřetí, otevřenost předchází víru. Otevřenost přijde ke slovu pouze v kapitolách, které mluví o člověku obecně, dříve než přijde na řadu soteriologie. Pojem otevřenosti se nepodílí aktivně na zvěsti Evangelia o Božím jednání a výzvě člověku. Přesto právě charakter spásy je to, co se pojem otevřenosti snaží pojmenovat: spasení není člověku docela cizí. To je zcela v souladu s rysem theologické antropologie, která má podporovat duchovní růst po obrácení.

Začtvrté, otevřenost mlčí o hříchu. Slabinou pojmu otevřenosti člověka je nedostatečné uchopení lidské hříšnosti, takže otevřenost nezachycuje skutečný stav lidského světa. Jako moudrá se jeví Pannenbergova snaha doplnit otevřenost pojmem excentricity pro vystižení reality hříchu. Nebo je možné navázat na interpretaci K. M. Wonga. A vedle otevřenosti je tu také uzavírání se, které by bylo možné více rozvinout a které bezprostředně souvisí s metaforou otevírání. Právě v této oblasti mohou být komentátoři přínosem.

Zapáté, pojem otevřenosti je součástí dialogu. Pojem se rodí v theologii, která je metodicky otevřena navazování na sekulární antropologii, vstupuje do rozhovoru se současným nazíráním na člověka. Díky tomu má potenciál být srozumitelným vyjádřením, vychází z biologických, psychických a kognitivních daností člověka, je ověřitelný a v biologii představoval vědeckou hypotézu. Autoři hledají v pojmu srozumitelnou a přesvědčivou interpretaci Evangelia právě po antropologickém obratu. U každého jsou jednotlivé důvody odlišné, přesto mají společné to, že pojem otevřenosti dobře zapadá do rozhovoru, který se společností vedou. Jakou podobu a jaké místo by pojem otevřenosti měl u myslitelů s odlišnými theologickými východisky? Karl Barth je výrazným představitelem těch, kdo na antropologický obrat reagují zcela odlišně a má tudíž odlišná východiska v theologické antropologii. Jeho příležitostné použití slova *Offenheit* to jen potvrzuje.

Zašesté, otevřenost člověka výslovně tuší vztah s Bohem. Otevřenost nepopisuje bytostnou spřízněnost člověka s Bohem v uvědomělé, vírou vyjádřené podobě, nýbrž zachycuje strukturu lidského subjektu. Nevychází z podobnosti lidské osoby s Bohem, nýbrž buduje na poznání, které člověk získal sám o sobě ze zkušenosti. U K. Rahnera je otevřenost výslovně vůči nadpřirozenému zjevení, Slovu. W. Pannenberg mluví o otevřenosti vůči světu v jeho plné šíři (Bůh je zde obsažen implicitně), avšak tento význam pojmu ve své vrcholné systematické theologii oslabí.

Metodicky je přístup W. Pannenberga odlišný v tom, že v souborném díle od pojmu částečně ustupuje. Obsahově se Rahnerova antropologie zaměřuje na jednotlivce, zatímco W. Pannenberg v současné situaci i v určení člověka mluví o jednotlivci jako součásti společenství. U K. Rahnera vynikla skutečnost, že pojem otevřenosti je součástí zpětné reflexe křesťana. Jakožto obrácený člověk, tedy ten, u něhož oba autoři pojem otevřenosti již nepoužívají, zpětně reflektuje vlastní situaci člověka jakoby neobráceného a konstatuje bytostnou otevřenost. Přijatá nadpřirozená milost se pak zpětně reflektuje jako otevřenost.

Zůstává otázka, jak je tomu s otevřeností člověka, který přijal Boží sebesdílení (řeceno s Rahnerem), který má podíl na Kristově novém lidství působením Ducha svatého (řeceno s Pannenbergem). Oba autoři v tomto okamžiku přestávají mluvit o otevřenosti a ke slovu přijdou nosné theologické pojmy vystihující Boží milost, Kristovu osobu a jeho dílo, působení Ducha svatého, víru. Vzájemný vztah těchto theologických pojmů a dřívější otevřenosti zůstává nevyjasněn.

Obsahově se pojem u Karla Rahnera liší v tom, že otevřenost je strukturou i úkolem. Pannenberg také mluví o úkolu – podoba Syna jako určení člověka. Otevřenost je však tou dispozicí, která je k dosažení podoby Syna důležitá. Rahner však otevřenost vidí nejen jako předpoklad, ale také jako součást té podoby, do které člověk dorůstá. Jinou obsahovou odlišností je Rahnerovo vztažení otevřenosti také na bytí samo. Tento jeho krok vyplývá z důrazu na podobnost Boha s člověkem.

Jde o jeden pojem nebo bychom měli mluvit o dvou pojmech otevřenosti? Pannenberg spojuje otevřenost přímo s konceptem *imago Dei*. To nic neubírá na tom, že i K. Rahner spojuje otevřenost s tou světlou stránkou člověka, člověkem jako adresátem Božího sebesdílení. Oba autoři se shodují na tom, že lidská přirozenost sama o sobě není hříšná, nýbrž je trvale pokušením. Navzdory mnoha odlišnostem v detailu i celkových theologických souvislostech každého myslitele jsou oba pojmy otevřenosti člověka natolik příbuzné, že lze pracovní tezi považovat za potvrzenou: ano, je možné při respektování uvedených odlišností mluvit o společném *pojmu* otevřenosti.

III. Tvořivě s pojmem otevřenosti

V předchozí části procházel pojem otevřenosti „křížovým výsledkem“ systematicky definovaných souvislostí theologické antropologie. Tato třetí část je příležitostí k dílčím závěrům, tvořivé theologické práci a otevírání dalších úhlů pohledu.

Když v rozhovoru s lidmi dojde na téma *člověk jako otevřenost*, lidé intuitivně předpokládají, že vědí, o čem je řeč. Po chvíli však sami znejistí, neboť slova „otevřenost člověka“ jsou až příliš obecná: „Tím se zřejmě bude myslet něco jiného,“ řeknou.

Závěry každého vědního oboru stejně jako Rahnerův a Pannenbergův pojem otevřenosti člověka lze konfrontovat s běžnou lidskou zkušeností. Ve světě se jí říká *common sense* a filozofové o této reflexi běžné lidské zkušenosti vědí již od Aristotela. U nás tomu říkáme *selský rozum*. To už vnáší do úvah jisté měřítko: Dlouhodobé selské soužití s půdou, domácím zvířectvem, konzervativní postoje, hospodaření a závislost nejen na výsledku práce vlastních rukou, ale také plodnosti stvoření a prozřetelnosti. Také rovinu běžné životní zkušenosti lze reflektovat profesionálně. V tu chvíli však již nejde o selský rozum, ale filozofií osvojenou inspiraci. Měřit pojem otevřenosti autentickou životní zkušeností dál zůstává privilegiem každého člověka a čtenáře.³⁹²

V běžné životní zkušenosti zakoušíme lidskou otevřenost v mnoha podobách: *flexibilita* (někteří jsou flexibilnější než jiní), *tvárnost*, díky které se lidé mění např. vlivem zaměstnání nebo soužití s druhými lidmi, *výchova* člověka formuje, ale v něčem je možné se z jejího vlivu vymanit. Potkáváme lidi vstřícné a otevřené v jejich chování, máme však také zkušenosti s lidmi omezenými někdy až zbedněnými, kterým se nedaří „překročit vlastní stín“. Pojem otevřenosti člověka v theologickém smyslu však míří na jádro lidské osoby, na podstatu, která však není formulována typickým ontologickým jazykem. Otevřenost představuje bytostnou strukturu, takže *člověk je otevřenost, člověk coby otevřenost, nikoli otevřený člověk*.

Možnosti tvořivé práce s pojmem lidské otevřenosti naznačují také ti autoři, u kterých prvotní výzkum ukázal, že alespoň jednou o člověku mluví jako o otevřenosti ve smyslu této práce. Pojem dále nerozpracovali, přesto inspirují.

392 Např. R.L. Calhoun svou knihu o člověku postavil na čtyřech odlišných perspektivách – věd, filozofie, náboženství, a právě *common sense*. Tento rozměr lze potkat i u dalších autorů, např. E. Brunner, *VĚŘÍM*, str. 33-34.

Eric Lionel Mascall (1905-1993) významný anglikánský kněz, který již od 40. let píše o tématech theologické antropologie. V roce 1971 napsal knihu *OPENNESS OF BEING*, v které se snaží položit základy přirozené theologie. Klíčovou antropologickou tezí je otevřenost bytí. Výraz otevřenosti používá bez navázání na kohokoliv. Nezabývá se jeho přesným vymezením, spíše slouží jako pojmová střecha pro ostatní sdělení. Pojem není zdrojem dalších analýz či závěrů, spíše do něho některé jeho myšlenky ústí.

Morris Inch se řadí mezi americké evangelikály, staví se jako jejich mluvčí. Ač svou specializací je křesťanský pedagog, antropologie patří mezi jeho trvalé zájmy (počínaje antropologií žaltáře z r. 1969 až po sborník vydaný r. 1999). Pojem otevřenosti se však neobjevuje v knize, nýbrž v časopisecké reakci na knihu Harveye Coxe *DON'T LEAVE IT ON THE SNAKE*.

Jedná se o příklad aplikace otevřenosti člověka. Článek se vyjadřuje k trojlístku apokalyptika-teleologie-profétie, z kterého Cox sám volí jen třetí cestu, jako ten správný vztah k budoucnosti. Inch naproti tomu hájí zachování všech tří s tím, že otevřenost je dimenzí člověka. Otevřeností Inch nahrazuje Coxovu kulturní a náboženskou rovinu.

Daniel W. Hardy (1930-2007) tvořivý protestantský theolog, původem Američan, který nejvýznamnější část svého aktivního života strávil v Británii (Birmingham a Durham), kde také napsal článek o stvoření člověka.³⁹³ Theologická antropologie nepatří mezi jeho trvalé zájmy, přesto ve sborníku jeho textů (1996) jsou čtyři věnovány otázkám stvoření člověka.

D. Hardy trvá na neoddělitelnosti otázek stvoření, eschatologie, christologie, theologie smlouvy a vyvolení, hříšnosti člověka, smíření a soudu. A udržení všech potřebných souvislostí není v theologii samozřejmostí. D. Hardy vnímá člověka jako nedílnou součást celku stvoření: Člověk je součástí otevřené skutečnosti, nejedná se tedy o jeho specifikum – to vidí v komplexnosti lidského chování a vědomí, které je podtrženo lidskou sebeidentifikací vůči ostatním tvorům. Otevřenost je ontologické povahy a souvislost, v které o ní mluví, je epistemologická. Otevřenost znamená trvalou interakci s okolím (světem a Bohem), která je charakteristická zachováním identity uprostřed spíše radikálních proměn. Otevřenost a souběžné zachování identity připodobňuje s úspěchem k membráně buňky.

393 D. Hardy, *MAN THE CREATURE*, 1977.

Jazykové možnosti

Již v první části u K. Rahnera a W. Pannenberg bylo zřetelné, že otevřenost člověka je jedním z řady pojmů theologické antropologie, které jsou si svými významy více či méně blízké. Jsou tu také pojmy opačné nebo komplementární, které významným způsobem pojem otevřenosti dotváří.

Například D. Hardy nebo R. Panikkar nepřipouští žádnou **uzavřenost**, která by souvisela s otevřeností člověka. To by v kontextu myšlení K. Rahnera bylo zcela nepřijatelné. Také W. Pannenberg na některých místech mluví o uzavřenosti.

Otevřenost člověka je buď rysem **jedinečnosti člověka**, nebo je rysem člověka jakožto součásti vesmíru. Příkladem prvního přístupu je W. Pannenberg a také K. Rahner, i když ten také jednou pověděl, že hmota sdílí něco z otevřenosti (*DIE EINHEIT VON GEIST UND MATERIE IM CHRISTLICHEN GLAUBENSVERSTÄNDNIS*, 1963). D.W. Hardy je příkladem druhého přístupu. Panikkar nebo Inch se k této otázce nevyjadřují, ale nejspíše by se řadili do první skupiny. K. Rahner mluví především o otevřenosti člověka, ale je tu také otevřenost bytí samého.

Odlišnosti mohou být v tom, **čeho se otevřenost týká**: otevřenost celé lidské reality (Hardy), otevřenost lidského subjektu (Pannenberg), otevřenost vůči Božím zjevení (Rahner), otevřenost zejména vůči budoucnosti (Inch, Pannenberg ve WM).

Otevřenost lze odlišně koncipovat také s ohledem na **roli Boha** v otevřenosti: Bůh součástí otevřeného systému (Hardy); Bůh jako ten, vůči kterému je člověk otevřen (Pannenberg, Rahner), Bůh vstupující ve své transcendenci do otevřeného prostoru lidského života (Inch) a Bůh jako otevřené bytí, které aktivně otevírá horizont člověka (Rahner). U Panikkara je tato otázka obzvláště ne jednoznačná – nejprve mluví o Boží transcendenci, ale pak bez problémů vypouští transcendenci Boha nadále z tématu.

Přesto pojem otevřenosti jedinečným způsobem o Bohu mlčí. Odkazuje, otevírá, ale jeho podmětem je člověk. Bůh zůstává nepojmenovaný. Vyvstává nezodpovězená otázka: Jaký je Bůh absolutní otevřenosti člověka? K. Rahner zdůrazňuje podobnost člověka a Boha, když lidská existence je projevem bytí absolutního (Boha), takže otevřenost lidské existence vypovídá o otevřenosti bytí samého. Biblický Bůh je však také zásadně odlišný a pro lidské poznání neobsáhnutelný, jak to v polovině 20. století dosvědčuje theologie K. Bartha, který mluví v *KIRCHLICHE DOGMATIK III/2* opakovaně o radikální odlišnosti Boha a člověka, přestože jsou oba ve vzájemném vztahu smlouvy. W. Pannenberg otázku otevřenosti člověka a Božího charakteru nezodpovídá.

Na příkladu W. Pannenbergova je možné tušit potřebu několika **spolupracujících pojmů**. Nejprve přijme pojem otevřenosti člověka jako vhodný koncept pro vystižení křesťanského učení o lidské stvořenosti. V souvislosti s hříchem však upřednostňuje pojem excentricity. Ta však v Plessnerově pojetí je součástí dvojice: dostřednost – excentricita. Neprokázala by dobré služby ještě druhá dvojice: otevřenost – uzavřenost? Ku příkladu S. Grenz k takovému závěru nedochází. V učení o hříchu následuje Pannenbergova příkladu a použije pojem excentricity.

V češtině působí pojem otevřenosti člověka velmi **nenápadně**, skoro si jej nevšimneme. Např. k Rahnerově ZkV připravil Karel Říha slovníček pojmů, v kterém se pojem otevřenost nevyskytuje. V německých rejstřících je na něj možné narazit častěji. Důvodem může být, že se jedná o původní české adjektivum, a tak na sebe neupozorňuje cizím původem (jako celá řada jiných pojmů). K zajímavé drobnosti došlo také v německém vydání Pannenbergovy ST-II, kde v indexu nenajdeme jeho pojem *Offenheit* a případné varianty pojmu, nýbrž pouze jeden odkaz na slovo *Weltoffenheit*. Takže i v němčině jako pojem působí především Schelerova forma slova *Weltoffenheit*.

Zajímavou otázku nastolí E. Johnsonová, když Pannenbergova považuje za příklad **androcentrismu**, tj. nekorektního vztahování na ženy toho, co platí o mužích. Říká to na adresu augustinského pojetí kořene hříchu jako pýchy nebo zvrácené lásky k sobě (*amor sui*) a poukazuje na soudobé výzkumy, které ukazují, že u žen jde především o nedostatek zdravé sebelásky či ztrátu vlastního středu:

Výzkumy feministických vědců ukazují, že zatímco muži, jak je viděl Augustin, jsou náchylní k prapůvodnímu hříchu pýchy a sebezprosování, ženy jsou náchylné prapůvodně hřešit nedostatkem náležité sebelásky či rozpuštěním centra svého já.³⁹⁴

Pojem je svým způsobem geniální, neboť předně vytváří prostor pro něco jiného. Má neobyčejnou odkazovací schopnost, je v jádru **symbolický**. Zároveň to „něco“ volá po vyjasnění.³⁹⁵ A s tím souvisí trvalé rozpaky zřetelné u zkoumaných autorů, zda se slovo otevřenost vůbec hodí k tomu, aby z něho byl odborný termín. V theologické antropologii jsou pojmy, které nejsou biblického původu: *liberum arbitrum*, rozlišování tri/dychotomie, stejně tak

394 E. A. Johnson, *THE LEGITIMACY OF THE GOD QUESTION*, 1986, str. 301. Odkazuje přitom na výzkumy z let 1979 až 1982 od Valerie Saiving, Judith Plaskow a Carol Gilligan.

395 Ve WM to W. Pannenberg vnímá jako slabinu, kterou doplňuje pojmenováním Boha jako toho, vůči čemu je člověk otevřen. W. Pannenberg, WM, 1962, str. 13.

trinitární pojem osoby (*persona, prosópon*). Žádný z těchto pojmů však není tak obrazný, symbolický a neurčitý.

Ve smyslu původních biblických textů není *imago Dei* theologický pojem, ale mudroslovná metafora vystihující člověka uprostřed pnutí světa tváří v tvář svému původu v Božím srdci. Vystihuje vztah, který Bůh k člověku zaujímá, více než jeho strukturu či ontologii. Je velmi významné, že se v dějinách křesťanského myšlení nepodařilo najít odpovídající náhradu za „stvořenost k obrazu Božímu“. Jedním z důvodů je jistě i to, že *imago Dei* lze jen těžko oddělit od použité metafory. V tomto směru by se však pojem otevřenosti mohl jevit jako vhodný kandidát. Další vývoj však ukáže. Dalším důvodem pro jedinečnost termínu *imago Dei* může být složitost úkolu vystihnout lidskou existenci. Pro takový úkol se symbol hodí lépe, než techničtější pojem. Podle P. LeFevre oba pojmy spojuje ještě jiná věc – vystihují povahu lidské přirozenosti „už i ještě ne“: „*Ani otevřenost vůči světu ani obraz Boží (imago Dei) nepředstavují plné rozvinutí. Oba mají charakter už, ale ještě ne.*“³⁹⁶

Karl Barth komentuje pojem *imago Dei* takto: Slova o obrazu činí člověka součástí stvořeného světa, a to i člověka Ježíše. Nejde tedy o podstatu, ale vnější jednání Boží, nejde o vztah Bůh – Bůh, nýbrž Bůh – člověk. Nejde o *analogia entis*, nýbrž o *analogia relationis*, podobnost vztahu. Vyjadřuje svrchovanost a milost na straně Boží a závislost a potřebu na straně člověka. Příklad stvořenosti k Božímu obrazu zachycuje především dvě skutečnosti: a) podobnost, příbuznost, souvislost, „*Entsprechung und Ähnlichkeit*“; a přitom b) zachovává odstup, distanci, rozlišení předlohy a obrazu.³⁹⁷

To souvisí s otázkou pojetí theologického jazyka. Ten byl nejpozději od pseudo-Dionysia postaven před rozcestí: pokoušet se pojmenovat duchovní skutečnosti či se spokojit s negativním vymezením a přenechat výslovné vyjádření mlčení. K. Rahner cíleně používá jazyka k tomu, aby odkázal na skutečnost, která je jazykem nevyjádřitelná. Symbolická povaha pojmů *imago Dei* i otevřenosti člověka si jistě mohou najít místo v takto pojatém theologickém jazyce.

Otevřenost člověka představuje v kontextu jazyka uvedených autorů více méně prostorovou metaforou. Je možné jej převést **do jiných rovin**. O *plasticitě* nebo *flexibilitě* mluvil již Herder a po něm Plessner. V rovině času bychom mohli mluvit o *nedokončenosti* člověka, nebo s Eirénaiem o *zrání* člověka k dospělosti. To nás již přibližuje přírodním motivům, kde otevřenost člověka symbolizuje *semínko*, a nebo dokonce i *poupě* (opět Herder).

396 LeFevre, [recenze] CHICAGO THEOLOGICAL SEMINARY REGISTER, 1986, str. 32.

397 K. Barth, KD III/2, 1948, str. 261-262.

Výmluvným obrazem by byl také *plod* před narozením. D. Hardy přináší velmi podnětnou metaforu z oblasti biologie – buňka vymezená *membránou*, která je propustná, a přece si drží vlastní identitu. V rovině technologií může otevřenost člověka odpovídat pojmu *kompatibilita*. To má blízko k Rahnerově a Pannenbergově dispozici. Případně dnes hodně používané označení *aktualizace* (up-date). Při koupi zařízení kupujícího zajímá, zda pro ně existuje up-date. Odpověď může znít: Ano, toto zařízení má plnou podporu. Také dosažení lidského potenciálu v Kristu vyžaduje vstoupit do *nového levelu*. Takový krok vyžaduje *up-grade*, který je mimo naše dosavadní možnosti – jsme odkázáni na novou verzi programátorů, která však bude se stávající verzí plně spolupracovat. Nabízí současná biologie, filozofie nebo další vědy o člověku srovnatelný pojem? A je pojem otevřenosti stále srozumitelný ve filozofii či biologii, jako byl před půl stoletím? Prostorová metafora otevřenosti může být zavádějící. Také ostatní roviny by bylo třeba ověřit křížovými tématy theologické antropologie.

Případnou volbu provázejí otázky: Co daný koncept vypovídá o Bohu? Co vypovídá např. lidská přirozenost jako membrána o Bohu jako životním prostředí? Vypovídá daný pojem o člověku s takovou důstojností, jako tradiční imago Dei? Zve daný pojem k otevřenosti vůči Evangelium? Theologie od dob osvícenství připisuje lidské transcendenci stále víc a více. To však nesmí být na úkor Boha. O člověku je třeba mluvit s úctou, neboť vyšel z rukou všemohoucího stvořitele a je vpravdě jeho vizitkou.

K. Rahner ani W. Pannenberg charakteristiky pojmu otevřenosti v tomto smyslu nezvažují. Předchozí stránky ukazují řadu možností, které pojem otevřenosti otevírá a bylo by třeba udělat jejich důkladnou analýzu. Ryze theologické aspekty jsou hlavním předmětem této práce. Jsou zde však také ty další roviny komunikace, které vyvstaly na předchozích stránkách.

Problém, který se snažíme pojmenovat

Po předchozích analýzách autorů, křížovém sledování důležitých theologických otázek a hrsti podnětů k jazykovým možnostem pojmu otevřenosti je možné zásadní shrnutí: **Na jaké otázky je pojem otevřenosti člověka odpovědí?**

Na pojmu otevřenosti člověka vystupuje do popředí, že otázky autorů jsou motivovány antropologickým obratem, nahlízejí svět optikou lidského subjektu. Zajímá je, jak je třeba dnes v měnícím se společenském a kulturním klimatu obhajovat relevanci tazání po Bohu. Díky poučení z předchozího rozboru lze otázky náležitě formulovat. Poté bude třeba pojmenovat v nich obsažené předpoklady. Pojem otevřenosti člověka odpovídá především na tyto tři komplexní otázky³⁹⁸:

1. Jak vyložit jedinečnost člověka ve vesmíru na základě křesťanské zvěsti?
2. Jak vysvětlit, že lidský hřích neznemožnil přijetí Boží milosti?
3. Jak interpretovat lidskou přirozenost, aby milost nebyla pouhou nadstavbou přirozenosti? (KR)

V těchto otázkách se předpokládá konsenzus, že člověk je na cestě a tento pohyb odněkud někam je třeba interpretovat.

První otázka předpokládá, že člověk je něčím podstatným odlišný od zbytku světa. Předpokládá také, že člověk je jedinečným způsobem spojen se svým Stvořitelem, a to pouto se týká všech lidí. Tato linie úvah přináší dvě velké výzvy: Je tato jedinečnost obecně srozumitelná, lze ji obecně prokázat nebo je přístupná pouze skrze zjevení?³⁹⁹ Jaké riziko je spojené s tím, když vztáhneme na každého člověka vše, co křesťanská víra vyznává o člověku v Ježíši Kristu?

Druhá otázka se ptá: Jak mluvit o hříchu, aby to bylo obecně srozumitelné a abychom nezapadali stále více pod jeho zhoubný vliv? Je inkarnace soudem nad lidskou přirozeností (a počátkem nového stvoření) nebo přirozené dovršení stvořitelského záměru s člověkem; jinými slovy – je spojení lidství a božství v osobě Ježíše Krista plností lidského údělu tak, jak by měli být všichni lidé (hypostatická unie jako model nového lidství v Kristu), anebo zůstává Ježíšova

398 Některé otázky pronikavým způsobem formuloval K. Rahner v rámci polemiky vůči tzv. *nouvelle theologie*, a proto jsou označeny jeho iniciálami. K. Rahner. U K. Rahnera jde především o ÜBER DAS VERHÄLTNIS VON NATUR UND GNADE, 1950, str. 297nn, MAN (ANTHROPOLOGY) – III. THEOLOGICAL, 1975, str. 891. Stov. také R. Burke, REINTERPRETING RAHNER, 2002, str. 54n.

399 Vůči této otázce se K. Barth vymezuje, když jmenuje své důvody k ostrému NEIN! vůči E. Brunnerovi, 1934.

osoba jedinečným zázrakem, který u člověka přesahuje vše myslitelné a možné? Oba autoři na tuto otázku odpovídají tak, že událost zjevení v Ježíši Kristu považují za skutečný vrchol zjevení koherentní s celkem Božího zjevení.

Otevřenost člověka v Pannenbergově důrazu na eschatologickou plnost říká, že prvotní stvoření k Božímu obrazu nalézají svou plnost v druhém Adamovi. Pak je však třeba zodpovědět otázku po Boží spoluzodpovědnosti za lidský hřích (theodicea). Proto je tak důležité vyjasnit vztah mezi otevřeností člověka a hřichem.

Třetí otázka otevírá soteriologické téma. Předpokládá, že základní spřízněnost člověka s Bohem není spásná. Jak popsat vztaženost člověka s Bohem tak, aby víra neztratila smysl? Je možné, aby přirozenost vnímala odmítnutí milosti vnitřně jako ztrátu? (KR) Jak moc přirozené je pro člověka (také věřícího) mít společenství s Bohem? Jakou motivaci má přirozenost k vyhlížení milosti a k úsilí o dobro? (KR) Jak může otevřenost pomoci objasnit prioritu Boží milosti? K jaké proměně dochází mocí Evangelia a jak tato proměna a víra ovlivňuje lidskou svobodu? Jak musí být člověk bytostně ustrojen, aby se mohl stát adresátem Evangelia, čím musí disponovat? A proč je pojem milosti nedostatečný a diskuze jde k předpokladům Boží milosti na straně člověka i Boha?⁴⁰⁰

Na pozadí těchto tří otázek, které se přímo týkají pojmu otevřenosti člověka, je třeba slyšet otázku **identity textu a kontextu**. Jsou velké otázky člověka, které lze zodpovídat na pozadí předchozích tří otázek: Co vše je třeba k tomu, aby člověk vnímal sám sebe jako svobodného? Jak překlenout všechna pnutí lidského subjektu, abychom obhájili jeho celistvost, holistické pojetí člověka? Kde jsou meze lidské snahy přesáhnout dějinnou podmíněnost naší existence? Jak si poradit s tím, čemu rozumíme, i s tím, co je nad naše poznání? Může to však být také naopak – spřízněnost člověka s Bohem, jeho hříšnost i naději spasení lze vykládat na pozadí křesťanských odpovědí na tyto velké antropologické otázky. Je třeba lidskou svobodu vnímat na cestě ke spáse nebo je třeba cestu ke spáse vidět na cestě svobodného lidského rozhodování? Otázka zní: Co je text a co je kontext, který slouží k výkladu textu?

400 Otevřenost člověka se přitom v podání obou autorů nesnaží být odpovědí na otázku, jak je možné, že se Bůh stal člověkem, *cur Deus homo*.

Otevřenost a přivlastňování

Tato kapitola představuje pokus o aplikaci pojmu otevřenosti v intencích sledovaných autorů. Nejde o snahu pojem korigovat v jeho slabých místech. Naopak jde o to rozvinout jeho schopnost pojmenovat hluboký souzvuk mezi lidskou přirozeností a možností daru spasení. **Otevřenost člověka by mohla znamenat také to, že každý poznáný horizont se stává kontextem horizontu vzdálenějšího díky vtažení poznaného horizontu do poznávajícího subjektu (přivlastnění).** Analogicky k Rahnerovu pojmu *Vorgriff* se přijatá Boží transcendence stává východiskem horizontu nejzazšího. Podobně *Weltoffenheit* u Schelera znamená, že člověk na rozdíl od zvířat činí celý dostupný svět svým prostředím, integruje jej do svého subjektu, což se týká i přijaté Boží milosti.⁴⁰¹

Vyjdu-li z předpokladu, že člověk ve své otevřenosti je jako adresát Evangelia vystaven rozličnému působení Boží milosti (s tímto předpokladem je v souladu jak Pannenberg tak Rahner), pak tato Boží milost neruší otevřenost člověka, naopak do ní vstupuje. Přijímání či odmítání Boží milosti se tudíž stává součástí lidského subjektu.⁴⁰² Na tomto procesu je nyní třeba zdůraznit ten okamžik, kdy něco přijatého, tedy „ne–moje“ se stane přirozenou součástí lidské osoby a nadále je již vnímáno jako „mé“. Otevřenost člověka je patrna ve vývoji novorozence, kterému se rodina stane „sociální dělohou“ nutnou k jeho růstu. Vliv blízkých osob je zprvu velmi výrazný – pohled do očí druhého člověka, opětvání úsměvu, posléze první slůvka. Školní dítě však již schopnost mluvit považuje zcela za svou, třebaže bez druhých by jí schopno nebylo. Odlišnou ilustrací je potrava, která je nejprve jasně odlišná od člověka, který ji pojídá. Avšak během trávení již není od člověka dost dobře oddělitelná, stává se jeho bytostnou součástí. Dalším příkladem je vztah Logos a člověka. Řekové chápali lidskou rozumnost jako přítomnost Logu, tedy božského principu. Logos bylo to, co člověka spojovalo s bohy. Naproti tomu dnes již lidskou rozumnost chápeme jako něco, co člověku dává možnost se od bohů emancipovat. Z daru se stává disponovatelné vlastnictví.

401 Bylo by možné uvést i další theologické koncepty, na které je možno navázat, např. stvořená milost jako *habitus*. A vedle theologických konceptů lze navázat také na poznatky vývojové psychologie a pedagogiky.

402 Jsou dva obvyklé vztahy přirozenosti a milosti: Buďto milost dominuje a pohlcuje přirozenost, nebo obojí stojí proti sobě či vedle sebe jako samostatné celky. Proces osvojování zmiňovaný v tomto textu ukazuje, že vztah mezi milostí a přirozeností není statický, nýbrž dynamický. Srov. L. H. Yearley KARL RAHNER ON THE RELATION OF NATURE AND GRACE, 1970, od str. 226.

Máš něco, co bys nebyl dostal? A když jsi to dostal, proč se chlubíš, jako bys to nebyl dostal? (1K 4,7) Pokud se dnes člověk vnímá jako svobodná bytost, je tomu tak proto, že byl touto svobodou obdařen Stvořitelem. Přesto svobodu vnímá jako vlastní, nikoli jako přicházející z venčí. Součástí mé stvořenosti je to, co mi bylo *darováno*, ale nyní je to *mé*! Bible mluví o podílu věřících na božské přirozenosti (2Pt 1,3-4) i o naprosté závislosti věřících na Ježíšově moci (J 15,5). Protějškem k přivlastňování si Božích darů je růst v lásce, jehož cílem je být Bohem poznán, mé vlastní poznání nemá váhu. Skutečné poznání spočívá v lásce k Bohu, v které se člověk z podmětu poznávání stává předmětem Božího poznání (1K 8,1-3). Když Rahner mluví o stvořenosti, pěkně vystihuje to, že „být Bohu partnerem“ je možné jen tak, že Bůh sám je trvalým základem naší „schopnosti“ stát se partnerem, je to podle Rahnera vztah svébytnosti i závislosti.⁴⁰³ A pojem otevřenosti může pomoci vyjádřit tento aspekt tak, aby milost Boží i nadále zůstala nezaslouženou, třebaže není *äußerlich* vůči lidské podstatě. Otevřenost člověka tak otevírá prostor pro důležitý soteriologický aspekt dorůstání věřících do podoby Syna, jednoty s Kristem (např. Ga 2,20). Otevřenost a přivlastňování říká, že člověk si není plně vědom toho odkud a jak je tím, kým v současnosti je, a je v tom plně svobodný i zodpovědný.

Dalším rozměrem takto vyloženého pojmu otevřenosti je schopnost zachytit hloubku zla, které se může stát „přirozenou“ součástí člověka.

Proces přivlastnění v sobě skrývá pokušení, že nezaslouženě osvojenou Boží milost začne člověk považovat za samozřejmost, za vpravdě vlastní. V teologii a v církvi to má často podobu dobrých skutků vykazovaných rádoby před Bohem. Reformátoři odmítli jakoukoli lidskou zásluhu ve spáse. Pojem otevřenosti ukazuje jak je možné, že to, co je „mé“, není ve skutečnosti ničím, co bych mohl jako „své“ vykázat – milost zůstává milostí, i když člověka promění.

403 K. Rahner, GG, 1976, str. 87.

Možnosti biblického zakotvení

Dílčí otázka zní: Dává pojem otevřenosti člověka nově i věrně vyznít biblickému svědectví o člověku? Biblické svědectví je zřídlem theologického myšlení a zároveň jeho soudcem. Bylo ukázáno, že otevřenost má svůj základ ve stvoření člověka k Božímu obrazu ve smyslu theologického konceptu *imago Dei*. Která část svatých Písem je pojmem otevřenosti člověka jedinečně osvětlena?

Karl Rahner otevřenost člověka nespojuje s biblickým textem. V tomto ohledu se otevřenost neliší od ostatních jeho pojmů a výkladů. Navíc je zřetelné, že pojem vyrůstá z novodobého filozofického myšlení, takže není na místě hledat jeho biblický pramen. Podobně je tomu u **Wolfharta Pannenberg**a, který však v kontextu systematické teologie význam pojmu omezuje. Hlavní pozornost soustředí na výklad klíčových antropologických biblických pojmů a textů. Pojem otevřenosti přímo spojuje s učením o stvoření člověka *imago Dei*.

Pannenbergovi vykladači ukazují další možnosti. S. J. Grenz rozšiřuje Pannenbergovu argumentaci o vztah otevřenosti a **všeobecného zjevení**. Říká to formou otázky: „*Je naše lidská ‚otevřenost ke světu‘ známkou Boží reality vtisknutou do srdce každé lidské bytosti?*“⁴⁰⁴ Nakolik však pojem všeobecného zjevení je theologickým a ne biblickým konceptem, nedojde k propojení pojmu otevřenosti s konkrétním biblickým textem nebo pojmem.

K. M. Wong shrnuje biblické zakotvení pojmu otevřenosti u W. Pannenberg a takto:

*Je zajímavé vidět, jak se Pannenberg kvůli přímému biblickému opodstatnění konceptu otevřenosti ke světu (openness to the world) odvolává k učení o stvoření spíše než k čemukoliv jinému. Je to pochopitelné, vždyť Pannenberg zdá se pečlivě vztahuje lidskou otevřenost skrze příběh stvoření k myšlence Božího obrazu (image of God), což je konečný lidský úděl. My však vidíme ve spasení a smlouvě ty oblasti, které se sami nabízejí, abychom je vztáhli ke konceptu lidské otevřenosti.*⁴⁰⁵

K. M. Wong tedy navrhuje pojem otevřenosti zakotvit v pojmu **spasení** (*salvation*) a **smlouvy**. Stojí za upřesnění, že Pannenberg pojem otevřenosti nespojuje jen s příběhem stvoření, ale také výrazně s novozákonními texty o Kristu coby Božím obraze. Ježíš je ve své oddanosti Otci a ve svém vzkříšení

404 S. J. Grenz, *THEOLOGY FOR THE COMMUNITY OF GOD*, 1994, str. 173.

405 K. M. Wong, *WOLFHART PANNENBERG ON HUMAN DESTINY*, 2007, str. 73 a dále do str. 75.

plností lidské otevřenosti. Tak lze zužitkovat přínos současných věd o člověku také pro christologický základ spasení. Eschatologický aspekt byl podle Wonga poprvé objeven ve světle Boží smlouvy: Zaslíbení, které Bůh naplnil, se stává cestou k nadějně budoucnosti. V Novém zákoně nachází nový výraz ve smíření skrze novou smlouvu, ve večeři Páně:

Krátce, skrze lidskou otevřenost je přítomna v čase věčnost toho, co je zastoupeno [v živlech svátosti], nebo viditelný živel se stává znamením neviditelně duchovního. Vždyť lidské bytosti jsou nasměrovány na přítomnost budoucího eschatologického spasení v Ježíši Kristu, které je svázáno s ustanovením svátosti. ⁴⁰⁶

Wong tedy metaforu otevřenosti rozpracovává především v časovém významu. Byť relativně stručná, poskytuje Wongova interpretace dostatek podnětů k možnému dalšímu rozpracování.

Odlišnou cestou bez navázání na Pannenberg nebo Rahnera se vydává Roland Murphy a jeho studie na téma THE HEBREW SAGE AND OPENNESS TO THE WORLD. Při definování otevřenosti nenavazuje na žádného autora. Přístupuje z pohledu starozákonního **mudrosloví**. Podnětné je, že sleduje mudrosloví v jeho pojetí světa a člověka v něm s jeho otevřeností vůči světu. ⁴⁰⁷

Již zmíněný R. Pannikar navrhuje spojit otevřenost s vírou toužící, hledající a tázající. ⁴⁰⁸ **Víra** by se mohla stát důležitým východiskem při upřesnění pojmu otevřenosti. Pro apoštola Pavla je víra důležitým argumentem pro nezaslouženost spasení (např. Ef 2,8-9). Zároveň je víra dostupná každému člověku, takže je to opravdu univerzální princip (např. Ř 4).

Jak Bible nazývá onu **dispozici** člověka přijmout Evangelium? Ta dispozice je předně obsažena ve výzvě k pokání a víře, která je darem i činem. Příklad této dispozice je patrný na archetypální spásu Izraelců z egyptského otroctví. Jaké předpoklady museli Izraelci splňovat, aby je Hospodin mohl vyvést z egyptského otroctví? Víra člověka je nepostradatelná, v Mojžíšově poslušnosti i v krvi velikonočního beránka. Přesto je vidět, že možnost vyvedení z Egypta mnohem více záleží na Hospodinově moci než na předpokladech člověka.

406 K. M. Wong, WOLFHART PANNENBERG ON HUMAN DESTINY, 2007, str. 75.

407 Také F. L. Shults rozvíjí linii starozákonního mudrosloví, vč. apokryfních knih. Nevztahuje ji však výslovně k pojmu otevřenosti, nýbrž k eschatologické interpretaci *imago Dei* v pojetí W. Pannenberg a J. Moltmanna. F. L. Shults, REFORMING THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY, 2003, str. 239.

408 R. Panikkar, FAITH – A CONSTITUTIVE DIMENSION OF MAN, 1966. Také viz výše str. 137.

Závěr

Bádání začalo rozsáhlým výzkumem pojmu otevřenosti ve 20. století, která byla definována jako *bytostná charakteristika člověka v rámci theologické antropologie*. Takto definovaný pojem otevřenosti lze najít celkem u šesti autorů: Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg, Raimondo Panikkar, Eric L. Mascall, Morris Inch a Daniel W. Hardy. Vyšla najevo koncentrace tohoto pojmu v 60. a 70. letech. Většinu tvořili evropané, ale také zástupci severoamerického kontinentu a jeden zástupce rozhovoru východu se západem. Mezi nimi vynikají K. Rahner a W. Pannenberg tím, že jej nepoužijí pouze jednou, nýbrž opakovaně v průběhu několika desetiletí a také v rámci svých souborných děl v závěru života. Proto se disertace zaměřila na tyto dva autory. Podstatné výsledky bádání lze shrnout v následujících bodech.

1. Oba autoři prokazatelně *pojem otevřenosti* člověka používají: K. Rahner od roku 1941 do roku 1976 a W. Pannenberg od roku 1962 do roku 1991. Po metodické stránce je mezi nimi rozdíl v tom, že Pannenberg vědomě tento pojem přejímá z filozofické antropologie Maxe Schelera, propojuje jej s myšlením J. G. Herdera, interpretuje jej v linii filozofické antropologie H. Plessnera a A. Gehlena a reflektuje jeho možnosti i limity. K. Rahner naopak pojem nereflektuje, neuvádí jeho prameny, nezařazuje jej do souvislostí. Je prokazatelně ovlivněn transcendentální reflexí M. Heideggera, aniž by to však výslovně reflektoval.

2. Ač na sebe K. Rahner a W. Pannenberg v pojmu otevřenosti nenavazují a používají jej každý po svém, přesto míra podobností opravňuje mluvit o *jednom pojmu*, nikoli dvou odlišných pojmech otevřenosti. Podobnost vynikla zejména v kapitole křížových theologických témat, které setřely význam některých odlišností. Především se ukázalo, že oba autoři otevřeností člověka argumentují ve prospěch nezaslouženosti spasení, přestože není obsahově člověku cizí.

Tato práce je jedinečná v tom, že spojuje tyto dva autory právě v otázce otevřenosti člověka. Není v odborné literatuře studie, která by si kladla otázku po jednotě pojmu otevřenosti u K. Rahnera a W. Pannenberga.

3. Theologický pojem otevřenosti K. Rahnera a W. Pannenberga lze na základě předloženého studia definovat takto: *Otevřenost* je bytostnou charakteristikou člověka vůči nadpřirozené milosti Boží (K. Rahner), vůči celku světa, který zahrnuje v konečném důsledku také Boha (W. Pannenberg).

Otevřenost představuje ten předpoklad, díky kterému člověk může přijmout z Boží milosti záchranu, která je nezasloužená a přece není člověku cizí, přestože je chápána jako proměna do podoby Syna (W. Pannenberg), jako podíl na Božím sebesdílení (K. Rahner). Otevřenost sama o sobě není hříšná. Může však znamenat říci Bohu „Ne“ (K. Rahner), podlehnout pokušení zacílit ji na sebe nebo neudržet zdravé napětí otevřenosti a dostřednosti (W. Pannenberg). Otevřenost přesahuje individualismus, neboť je to nakonec otevřeností vůči druhému. Otevřenost má také etický aspekt, zvláště tam, kde je otevřenost zároveň závazkem (K. Rahner).

4. Používání pojmu má *odlišnou dynamiku*: K. Rahner pojem používá průběžně a v závěrečném souborném díle hraje přiměřeně významnou roli. Vývoj je patrný v opouštění počátečního optimismu v hamartiologii a také oslabování role lidské přirozenosti. W. Pannenberg pojem ve vrcholném souborném díle příliš ke slovu nepouští a pojem nalézá největší využití v předcházející antropologické monografii.

5. Na pozadí tří velkých témat theologické antropologie – stvoření k Božímu obrazu, hříšnost člověka, potřeba proměny člověka Evangeliiem – patří pojem otevřenosti především do kapitoly *stvoření k Božímu obrazu*. Nezakládá žádný nárok na spasení, nepovzbuzuje k optimistické důvěře v možnosti člověka získat spasení vlastním jednáním. Pojem otevřenosti je také ve velmi specifickém vztahu k tématu proměny působené Evangeliiem: u sledovaných autorů otevřenost charakterizuje člověka coby adresáta zvěsti Evangelia v situaci, kdy tuto zvěst (ještě) nepřijal vírou. Poučení ze zápasu Augustina a Pelagia vede u obou autorů k potvrzení nezaslouženosti milosti, jen Pannenberg však výslovně varuje před pelagianismem. Uskutečnění Bohem darovaného lidství Rahner spojuje s Božím sebesdílením, Pannenberg jej v linii reformátorů interpretuje výrazně christologicky. Oba autoři jdou po osvícenství cestou antropologického obratu.

6. Vyšly najevo *nedostatky pojmu* otevřenosti: nezachycuje hřích v jeho závažnosti, nepodílí se významněji na výzvě Evangelia, nemluví o struktuře člověka po obrácení⁴⁰⁹. Dalším omezením pojmu je to, že je součástí rozhovoru theologie s dalšími vědami o člověku. A je tudíž otázkou, do jaké míry je

409 Slovo „obrácení“ se v této práci používá jako zastřešující pojem, který zahrnuje všechna ostatní klíčová biblická a theologická slova vyjadřující spásnou událost v životě člověka. Více na str. 124.

pojem použitelný pro teologii typu Karla Bartha, která nechce dát v rámci theologické antropologie prostor přirozenému poznání člověka.

7. Pojem otevřenosti člověka má ještě nevyčerpaný *interpretační potenciál*. Theologická antropologie obou autorů již několik desetiletí inspiruje odborný rozhovor. Pannenbergův pojem otevřenosti přijímá S. J. Grenz. V hamartiologii a etice jej dále rozvíjí také K. M. Wong. Rozpracování také vyžaduje otevřenost v situaci člověka po obrácení. Objasněna není ani role otevřenosti člověka v eschatologickém výhledu.

8. Biblickým základem pojmu otevřenosti je nejvíce sama víra. Je to univerzální princip přístupu k Boží milosti, která nezakládá na milost nárok. Jsou však i další biblické pojmy nebo oblasti kánonu, které jsou východiskem pojmu otevřenosti. Biblické svědectví však především ukazuje, že spása záleží na Hospodinu více než na člověku, jehož hlavní dispozicí pro spásu je Boží vztah k jeho stvoření.

9. V návaznosti na tuto disertaci by bylo možné či potřeba konstruovat takový pojem otevřenosti člověka, který staví na základech položených oběma autory a objasňuje či doplňuje nedostatky pojmu. Je však třeba vyjít z kořenů pojmu, tedy z otázek, na které pojem odpovídá⁴¹⁰: Jsou tyto otázky dnes palčivé ve stejné podobě, jako tomu bylo před půl stoletím? Pojem se rodil z rozhovoru s filozofickou antropologií a dalšími vědami o člověku. Proto je na místě otázka, zda je v těchto oborech pojem otevřenosti stále srozumitelný a jak se jeho význam proměnil. Pak se také ukáže, do jaké míry je pojem omezen pouze na evropské myšlení. Nakonec by bylo možné ve světle otevřenosti člověka řešit některou z výrazných antropologických či etických otázek, např. lidskou svobodu.

Ve světě lze potkat hlubokou, bytostnou otevřenost. Jsou jí lidé, jak je známe – tvořiví i sobectví, vnímaví k druhým lidem a Bohu i zatvrzele říkající „Ne“ tomu, který je stvořil, nebo uctívající jako bohy okolní osoby či předměty. Ti však, kteří uvěřili Bohu zjevenému v Ježíši Kristu a zažili zázrak přijetí za Boží děti skrze smrt a vzkříšení Ježíše z Nazareta, docházejí k závěru, že každý člověk ve svém bytostném ustrojení je nachystán objevovat svět a přijímat druhé lidi i samého Boha v opravdovém společenství. Tato otevřenost však podléhá bez Boží milosti pokušení sobectví a pověry. K. Rahner a W. Pannenberg soustavně refletovali tuto otevřenost, zkoumali ji u sebe

410 Toto téma je podrobně rozvedeno na str. 159 a dále.

i u druhých a úkol theologie naplnili v tom, že milost, kterou sami přijali, dosvědčují jazykem své doby. A jejich slova jsou napomenutím, že i my máme svým současníkům dosvědčit, že zachraňující dílo trojjediného Hospodina může mít u tvorů ztělesňujících bytostnou otevřenost podobu Syna.

Seznam literatury

Následující seznam literatury je rozdělen do dvou částí. První je věnována „mým“ autorům, tj. W. Pannenbergovi a K. Rahnerovi (v abecedním pořadí). Nejprve u každého z nich uvádím bibliografie, které jsem používal. Díla mých autorů jsou seřazena chronologicky. V práci na ně odkazuji rokem. Pokud v daném roce vyšlo více děl, používám označení písmeny.

Druhá část obsahuje veškeré ostatní zdroje použité a citované v této práci. Díla jednoho autora jsou řazena podle roku vydání. Indexy a databáze použité v primárním výzkumu, který byl součástí badatelského projektu, řadím samostatně v příloze.

Zkoumaní autoři

Wolfgang Pannenberg

Bibliografie

- Clayton Philip. A Pannenberg Bibliography, in: *Theology of Wolfgang Pannenberg*, W. Pannenberg, C. E. Braaten, P. Clayton et al. Minneapolis: Augsburg Publ. House, 1988, ISBN 97-808-0662-370-2, str. 337-352. Obsahuje všechny do té doby knihy, všechny články v angličtině (v tom případě bez originálního odkazu), všechny ostatní články v rozsahu nad 5 stran; dále sekundární literaturu (nezahrnuje disertace), seznam je výběrový, sleduje klíčové reakce a reprezentuje různé proudy.
- Rohls J., G. Wenz eds. *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*. Festschrift W. Pannenberg, Göttingen, 1988, str. 693-718. ISBN 97-835-2558-152-0. Bibliografie k letům 1953-88.
- Burkhardt-Patzina B., F. Nüssel, M. Rose, S. Dienstbeck. Bibliographie der Veröffentlichungen von Wolfgang Pannenberg 1953–2008. *Kerygma und Dogma*, 2008, 54, 3, str. 159-236, ISSN 0023-0707.
- Wenz Gunther. Auswahl an Sekundärliteratur zum Werk von Wolfgang Pannenberg. In *Wolfgang Pannenburgs systematische Theologie: Ein einführender Bericht*. G. Wenz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, str. 301-324. ISBN 97-835-2556-127-0.
- Worthing Mark William. *Foundations and Functions of Theology as Universal Science, Theological Method and Apologetic Praxis in Wolfgang Pannenberg and Karl Rahner*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996. ISBN 97-836-3130-101-2. Obsahuje také odkazy na sekundární literaturu.

Bibliographie der Veröffentlichungen von Wolfhart Pannenberg 1953-1998 [online]. Kontaktní osoba: Barbara Rappenblück. Celkem 645 záznamů do roku 2000. URL: <http://www.st-foe.evtheol.uni-muenchen.de/personen/pannenberg/index.html>. Citováno 12.3.2012.

- 1962 *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
What is Man? Contemporary Anthropology in Theological Perspective. Fortress Press, Philadelphia, 1970.
- 1964 *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1964.
Jesus – God and Man. Philadelphia: Westminster Press, 1968.
- 1967 *Grundfragen systematischer Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971 (pův. 1967), díl 1.
Basic Questions in Theology. Philadelphia: Fortress, 1970-71.
- 1968 Der Mensch – ein Ebenbild Gottes? *Zeitwende* 1968, 39, str. 812-821.
Později znovu In *Beiträge zur Systematischen Theologie*. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, str. 141-149.
- 1972 *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- 1973 Das christologische Fundament christlicher Anthropologie. *Concilium*, 1973, 86, str. 425-434.
The Christological Foundation of Christian Anthropology, *Concilium*, 1973, díl 86. Také In *Humanism and Christianity*, Geffre Claude ed. New York: Herder & Herder, str. 86-100.
- 1973 *The Idea of God and Human Freedom*. Philadelphia: Westminster Press, 1973.
- 1975 *Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken*. München: 1975.
Faith and Reality. Philadelphia: Westminster Press, 1977.
- 1975 Christliche Anthropologie und Personalität (pův. název: Antropologia cristiana y personalidad). *Anales Valentinus. Revista de filosofía y teología*, 1975, 1, str. 209-220. Později v německém překladu In *Beiträge zur Systematischen Theologie*. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, str. 150-161.
- 1977 *Human nature, election and history*. Philadelphia: Westminster Press, 1977.

- Die Bestimmung des Menschen, Menschsein, Erwählung und Geschichte.* Göttingen: Vandernhoeck & Ruprecht, 1978.
- 1979 *Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte.* München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1979. Sitzungsberichte, Jahrgang 1979, Heft 8.
- 1983 *Anthropologie in theologischer Perspektive.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
Anthropology in Theological Perspective. Philadelphia: Westminster Press, 1985.
- 1986 Der Mensch als Person. In *Das Verhältnis der Psychiatrie zu ihren Nachbardisziplinen.* H. Heimann, H.J. Gaertner eds. Berlin: Springer, 1986, str. 3-9. Také In *Beiträge zur Systematischen Theologie.* Band 2. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2000, str. 162-169.
- 1990 Sünde, Freiheit, Identität: Eine Antwort an Thomas Pröpper. *Theologische Quartalschrift* 1990, 170, 4, str. 289-298. Také In *Beiträge Zur Systematischen Theologie.* Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, str. 235-245.
- 1991 *Systematische Theologie.* Band 2. Göttingen, Vandenhoeck, 1991.
Systematic Theology. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1993.
- 1991 Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde. In *Menschenrechte und kulturelle Identität.* W. Kerber. München: Kindt, 1991, str. 61-76. Také In *Beiträge zur Systematischen Theologie.* Band 2. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2000, str. 191-201.
- 1991 *An Introduction to Systematic Theology.* Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- 2000 *Beiträge zur Systematischen Theologie.* Band 2. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2000.
- 2006 An Intellectual Pilgrimage. *Dialog: A Journal of Theology*, 2006, 45, 2, str. 184-191, ISSN: 0012-2033.

Karl Rahner

Bibliografie

- Bleistein Roman, Elmar Klinger. *Bibliographie Karl Rahner 1924-1969*. Mit einer Einführung von Herbert Vorgrimler. Breisgau: Herder, 1969. ISBN 97-834-5117-039-3. Obsahuje vedle běžné bibliografie také analytické uspořádání děl (Allgemeine Dogmatik, Spezielle Dogmatik, Praktische Theologie, Theologie des geistlichen Lebens).
- Neufeld Karl H. *Rahner-Register. Ein Schlüssel zu Karl Rahners „Schriften zur Theologie I-X“ und zu seinen Lexikonartikeln*. Benziger Verlag, Einsiedeln, 1974. ISBN 97-835-4522-076-8.
- Tallon Andrew. Karl Rahner's Christian Anthropology. In *Personal Becoming*. Milwaukee: Marquette Univ. Press, 1982 (vyd. 2. rev.), str. 178-223. ISBN 97-808-7462-522-6. Vychází ze svých dvou dřívějších bibliografií (1973 a 1978) a navazuje na Alberta Raffelta (Wagnis Theologie, 598-622); obsahuje také sekundární literaturu.
- Worthing Mark William. *Foundations and Functions of Theology as Universal Science, Theological Method and Apologetic Praxis in Wolfhart Pannenberg and Karl Rahner*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996. ISBN 97-836-3130-101-2. Obsahuje také sekundární literaturu.
- Raffelt Albrecht. Bibliographie Karl Rahner. [online] URL: <http://www.karl-rahner-archiv.de> Průběžně aktualizovaná podoba bibliografie poprvé vydané v roce 1969.
- 1939 *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquino philosophische Schriften*. Innsbruck: Rauch, 1939. Druhé vydání (ed. J. B. Metz) München: Kösel, 1957.
Spirit in the World. New York: Continuum 1994. 1. angl. vyd. 1968. Elektronický zdroj v ebrary.com.
- 1941 *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München: Kösel, 1941. Druhé vydání (ed. J. B. Metz) München: Kösel, 1963. SAMTLICHE WERKE Bd. 4. Freiburg: Herder. 1997, str. 2-281. Vydání SAMTLICHE WERKE překládá paralelní text předchozích dvou vydání. Přednáška v Salzburgu roku 1937.
Hearer of the Word. Laying the Foundation for a Philosophy of Religion. New York: Continuum, 1994. Elektronický zdroj v ebrary.com.
- 1941 Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz. *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1941, 65, str. 61-80 / ST I (1. vyd. 1954),

- str. 377-414. U článků uveřejněných v *Schriften zur Theologie* uvádím rok prvního vydání či přednesení přednášky (je-li uvedeno) kvůli časovému zařazení. Čísla stran však odkazují na vydání ST, potažmo SAMTLICHE WERKE.
- The Theological Concept of Concupiscentia. TI I (1.vyd. 1961), str. 347-382.
- 1950 Über das Verhältnis von Natur und Gnade. *Orientierung* 1950, XIV, str. 141-145 / ST I (1. vyd. 1954), str. 297-317.
Concerning the Relation between Nature and Grace. TI I (1. vyd. 1961), str. 297-317.
- 1952 *Würde und Freiheit des Menschen*, esej 1952 / ST II (1. vyd. 1955), str. 247-277.
The Dignity and Freedom of Man. TI II (1. vyd. 1963), str. 235-263.
- 1953 *Tractatus de Deo creante et elevante et de peccato originali*. SAMTLICHE WERKE 8, 1998, str. 41-511 .
- 1954 Theologisches zum Monogenismus. *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1954, 76, str. 1-18 a 171-84 / ST I (1. vyd. 1954), str. 253-322.
Theological Reflections on Monogenism. TI I (1. vyd. 1961), str. 229-296.
- 1956 Erbsünde. In *Religionswissenschaftliches Wörterbuch: Die Grundbegriffe*. Franz König ed., Freiburg: Herder, 1956, str. 204-206 / SAMTLICHE WERKE 17-1, str. 79-80.
- 1957 Anima naturaliter christiana. In *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band I., Herder: Freiburg, 1957, str. 564-565 / SAMTLICHE WERKE 17-1, str. 118-119.
- 1959 Natur und Gnade. *Fragen der Theologie heute*, Joh. Feiner, München 1959, str. 89-102 / ST IV. (1. vyd. 1960; podle 2. vyd. Reinisch 1960), str. 209-236.
Nature and Grace. TI IV (1. vyd. 1966), str. 165-188.
- 1960 *Über die Wahrhaftigkeit*. Referát na konferenci 1960 / ST VII (1. vyd. 1971), str. 223-251.
On Truthfulness. TI VII (1. vyd. 1971), str. 229-259.
- 1961 *Kleines Theologisches Wörterbuch*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1961.
Vorgrimler Herbert, Karl Rahner. *Teologický Slovník*. Přeložil František Jirsa. Praha: Zvon, 1996.
- 1962 *Gedanken zu einer Theologie der Kindheit*. Přednáška 1962 / ST VII (1. vyd. 1971), str. 313-329.

- Ideas for a Theology of Childhood. TI VIII (1. vyd. 1971), str. 33-50.
- 1963 *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*. Referát a přednáška 1963 / ST VI (1. vyd. 1968), str. 185-214.
The Unity of Spirit and Matter in the Christian Understanding of Faith. In *Man before God, Toward a Theology of Man*. Burkhard Denis ed., New York: P.J. Kenedy & Sons, 1966, str. 25-51 / TI VI (1. vyd. 1969), str. 153-177.
- 1964 Ideologie und Christentum. Přednáška 1964. *Concilium* 1965, 1, str. 475-483 / ST VI (1. vyd. 1968), str. 59-76.
Ideology and Christianity. TI VI (1. vyd. 1969), str. 43-58.
- 1964 *Theologie der Freiheit*. Přpracovaná přednáška z 1964. ST VI (1. vyd. 1968), str. 215-237.
Theology of Freedom. TI VI (1. vyd. 1969), str. 178-196.
- 1965 Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe. Přednáška 1965. *Geist und Leben* 1965, 38, str. 168-185 / ST VI (1. vyd. 1968), str. 277-298.
Reflections on the Unity of the Love of Neighbour and the Love of God. TI VI (1. vyd. 1969), str. 231-249.
- 1965 Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen. Přednáška 1965. *Orientierung* 1965, 29, str. 107-110 / ST VI (1. vyd. 1968), str. 77-88.
Marxist Utopia and the Christian Future of Man. TI VI (1. vyd. 1969), str. 59-68.
- 1965 Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik. Přednáška 1965. *Catholica* 1966, 20, str. 1-18 / ST VIII (1. vyd. 1967), str. 165-186.
Observations on the Doctrine of God in Catholic Dogmatics. TI IX, str. 127-144.
- 1965 Vom Geheimnis des Lebens. Přednáška 1965. / ST VI (1. vyd. 1968), str. 171-184.
The Secret of Life. TI VI (1. vyd. 1969), str. 141-152.
- 1967 Hesla: Anthropologie – Theologische Anthropologie; Erbsünde. In *Sacramentum Mundi*. K. Rahner, A. Darlap eds. Freiburg: Herder, 1967, str. 176-186, 1004-1117. / SAMTLICHE WERKE 17/2, str. 900-908, 999-1009.
- 1967 Allgemeine Grundlegung der Protologie und theologischen Anthropologie. 1. Abschnitt: Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie. In

- Mysterium salutis*. Johannes Feiner, Magnus Löhrer eds. Bd. 2. Einsiedeln: Benziger, 1967, str. 406-420. / SAMTLICHE WERKE 22/2, str. 3-17.
- 1969 Mensch – Zum theologischen Begriff des Menschen. In *Sacramentum Mundi*. K. Rahner, A. Darlap eds. Freiburg: Herder, 1969. Str. 407-417. Srov. 1975. / SAMTLICHE WERKE 17/2, str. 1199-1207.
- 1970 Die Sünde Adams, ST IX, str. 259-275.
The Sin of Adam. TI XI, str. 247-262.
- 1972 Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen. Vorträge und Grußworte zur Feier des fünfundzwanzigjährigen Jubiläums der Religiösen Schulwochenarbeit in Westfalen am 9. September 1972 in Dortmund. In *Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen*. Petrus Görge, Jörg M. Meier ed. Donauwörth: Ludwig Auer, 1972, str. 9-28 / ST XII.
The Theological Dimension of the Question about Man. TI XVII, str. 53-70.
- 1975 Man (Anthropology) – III. Theological. In *Encyclopedia of Theology. The Concise Sacramentum Mundi*. Rahner Karl ed. New York: Seabury Press, 1975, str. 880a-893b. Srov. 1969⁴¹¹.
- 1976 *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg: Verlag Herder, 1976. K této práci používám sedmé Herderovo vydání, které není v tisku datováno. Také SAMTLICHE WERKE, díl 26, str. 1-445 zachovávají stránkování z roku 1976. *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2002. Číslo stránek v textu odkazují na české vydání, pokud se netýkají německého citátu.
- 1977 Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht. ST XIII, str. 207-225.
Experience of Transcendence from the standpoint of catholic Dogmatics. TI XVIII, str. 173-187.
- Podrobný obsah Karl Rahner SAMTLICHE WERKE (Benzinger a Herder, od roku 1996) [online]: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/rahner/rahnersw.htm>. Citováno 20. března 2012. Plánováno celkem 32 dílů.

411 „The Concise Sacramentum Mundi představuje revidované vydání hlavních hesel teologie, biblických věd a příbuzných témat ze Sacramentum Mundi spolu s větším počtem článků z německého vydání LEXICON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE a dále Theologisches Taschenlexikon, nakonec docela nová hesla na zvláště důležitá témata napsaná pro tuto příležitost profesorem Rahnerem a dalšími.“ (z předmluvy vydání r. 1975)

Další použitá literatura

- Akvinský Tomáš, *Theologické Summy svatého Tomáše Akvinského první až druhá část*. Olomouc: profesori bohovědného učiliště řádu dominikánského, 1937-1939.
- Barth Hans-Martin. Martin Luther disputiert über den Menschen: ein Beitrag zu Luthers Anthropologie. *Kerygma und Dogma*, 1982, 28, 3, str. 154-166. ISSN 0023-0707.
- Barth H.-M. Wolfhart Pannenberg's Anthropologie. *Lutherische Monatshefte*, 1985, 24, 2, str. 53. ISSN 0024-7618.
- Barth H.-M. Anthropologie von gestern – Anthropologie für morgen? Zur Auseinandersetzung mit Wolfhart Pannenberg und Otto H. Pesch. *Pastoraltheologie*, 1986, 75, 9, str. 399-41. ISSN 0031-2827.
- Barth Karl. *Nein! Antwort an Emil Brunner*. München: Chr. Kaiser 1934.
- Barth K. *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung*. III/2. Zürich: Evangelischer Verlag, 1948.
- Barth K. *Protestantská teologie v XIX. století, svazek II. - Dějiny*. Praha: Kalich 1988. Původně německy 1947, 4. vydání.
- Batlogg Andreas R. ed. *Der Denkweg Karl Rahners: Quellen, Entwicklungen, Perspektiven*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2004. ISBN 97-837-8672-456-8.
- Batlogg A. R. Melvin Michalski, Barbara Turner. *Encounters with Karl Rahner: Remembrances of Rahner by those who knew him*. Milwaukee: Marquette University Press, 2009 (Něm. orig. 2006). ISBN 97-814-4161-223-6. Elektronický zdroj: ebrary.com
- Beistegui Miguel de. *Thinking with Heidegger Displacements. Studies in Continental thought*. Bloomington: Indiana University Press, 2003. ISBN 97-802-5311-063-3. Inc ebrary.
- Belden Albert D. Concerning human nature. *Methodist Review*, 1928, 111, str. 581-587.
- Bergo Bettina. Emmanuel Levinas In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), 2011. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/levinas/>
- Berkhof Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1993 (4. vyd.).
- Berkhof L. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2. Původně anglicky 1937.
- Boublík Vladimír. *Teologická antropologie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2001. ISBN 80-792-490-3.

- Braaten Carl E. Wolfhart Pannenberg. In *A Handbook of Christian Theologians*. M. E. Marty, D. Peerman eds. Nashville: 1984.
- Braaten C. E., Philip Clayton eds. *The Theology of Wolfhart Pannenberg: Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response*. Minneapolis: Augsburg, 1988. ISBN 97-808-0662-370-2.
- Bradshaw T. *Pannenberg: A Guide for the Perplexed*. London: T&T Clark, 2009. ISBN 97-805-6703-255-3.
- Bridges James Terrell. *Human Destiny and Resurrection in Pannenberg and Rahner*. New York: Petr Lang, 1987. ISBN 97-808-2040-485-1.
- Brunner Emil. *Der Mensch im Widerspruch*. Berlin: Furche, 1937.
- Brunner E. *Věřím*. Praha: YMCA, 1938. Původně německy 1934.
- Brunner E. *Dogmatik. Band 2: Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*. Zürich: Zwingli, 1960 (2. vyd., pův. 1950).
- Burke Patrick. *Reinterpreting Rahner: A Critical Study of his Major Themes*. New York: Fordham Univ. Press, 2002. ISBN 97-808-2322-219-3.
- Calhoun Robert Lowry. *What is Man?* New York: Association Press, 1941 (vyd. 3).
- Carr Anne E. Starting with the Human. In *A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology*. O'Donovan, Leo J. ed. New York: Crossroad, 1981, strany 17-30. ISBN 97-805-8520-257-0.
- Coffey David. The whole Rahner on the supernatural existntial. *Theological Studies* 65, 1 (březen 2004), ISSN 0040-5639, str. 95-118.
- Corduan Winfried. Karl Rahner (1904-). *Evangelical Dictionary of Theology*. Basingstoke: Marshall–Pickering, 1992 (9. vydání). ISBN 97-808-0103-413-8.
- Craig Edward. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Díl 8, London: Routledge, 1998. ISBN 97-804-1518-713-8.
- Čtyři Vyznání: Vyznání Augsburské, Bratrské, Helvetské a České, se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi Články pražskými. Spisy Komenského evangelické fakulty bohoslovecké 15. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1951.
- Dieckmann Elisabeth. *Personalität Gottes, Personalität Des Menschen: Ihre Deutung Im Theologischen Denken Wolfhart Pannengers*. Altenberge: Oros Verlag, 1995.
- Duffy Stephen J. *The Dynamics of Grace. Perspectives in Theological Anthropology*. Collegeville: Liturgical Press, 1993. ISBN 97-808-1465-790-4.

- Duffy S. J. Experience of grace. In *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. D. Marmion, M. E. Hines eds. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, str. 43-62. ISBN 97-805-2154-045-2.
- Dych William V. *Karl Rahner*. Outstanding Christian thinkers. London: Continuum, 2000 (pův. 1992). ISBN 97-814-4111-113-5.
- Eilers Kent D. Kam Ming Wong, Wolfhart Pannenberg on Human Destiny. [Recenze] *International Journal of Systematic Theology*, 2009, 11, 2, str. 235-236. ISSN 14631652.
- Eirénaios Lyonský. *Adversus haereses. Svatého otce Ireneia Patero kněh proti kacířstvím*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1876.
- Erickson Millard. *Christian Theology*. Grand Rapids: Baker, 1992 (9. vyd). ISBN 0-8010-3433-7.
- Evans Donald. Towards a Philosophy of Openness. In *Analytical Philosophy of Religion in Canada*, Ottawa: Univ. of Ottawa Press, 1982, str. 253-268.
- Evans Robert Franklin. *Pelagius. Inquiries and Reappraisals*. London: Adam & Charles Black, 1968.
- Farley Edward. *Good & Evil. Interpreting a Human Condition*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Fischer Hermann. Neuere Literatur zur theologischen Anthropologie. *Theologische Rundschau*. 1980, 45, 4, str. 382-392. ISSN 0040568X.
- Fischer H. Fundamentaltheologische Prolegomena zur theologischen Anthropologie: Anfragen zu W. Pannenberg's Anthropologie. *Theologische Rundschau*, 1985, 50, 1, str. 41-61. ISSN 0040568X.
- Fischer H. Theologische Anthropologie in interdisziplinärem Horizont. *Theologische Rundschau*, 1993, 58, 1. ISSN 0040-5698.
- Fischer Klaus P. *Der Mensch Als Geheimnis: Die Antropologie Karl Rahners*. Ökumenische Forschungen. Freiburg im B.: Herder, 1975 (2. vyd.).
- Ford David F. Daniel W. Hardy. In *Essentials of Christian Community, Essays for Daniel W. Hardy*. Ford David F. ed. Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 357-362. ISBN 97-805-6708-503-0.
- Galloway Allan Douglas. *Wolfhart Pannenberg*. Contemporary religious thinkers series. London: Allen & Unwin, 1973. ISBN 97-800-4230-012-2.
- Gibellini Rosino. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2011. ISBN 978-80-7195-177-3. Původně italsky 2007, 6. vydání.
- Grenz Stanley James. Anthropology as fundamental theology. *The Reformed Journal*, 1986, September, str. 28-30. ISSN 0486-252X.

- Grenz S. J. Pannenberg and evangelical theology: sympathy and caution. *Christian Scholar's Review*, 1991, 20, 3, str. 272-285. ISSN 0017-2251.
- Grenz S. J. Wolfhart Pannenberg. Reason, Hope and Transcendence. *The Ashbury Theological Journal*, 1991, 46, str. 73-90. ISSN 1090-5642.
- Grenz S. J. *Theology for the Community of God*. Nashville: Broadman & Holman, 1994. ISBN 97-808-5364-627-3.
- Grenz S. J. Wolfhart Pannenberg's quest for ultimate truth. *Christian Century*, 1998, 105, 26, str. 795-798. ISSN 0009-5281.
- Grenz S. J. *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001. ISBN 97-806-6423-238-2.
- Grenz S. J. *Reason for Hope: The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005 (2. rozšířené vydání, pův. 1990). ISBN 97-808-0284-909-0.
- Grudem Wayne A. *Systematic theology. An introduction to biblical doctrine*. Grand Rapids: Zondervan, 2000. ISBN 978-0-310-28670-7.
- Gutenson Charles E. *Reconsidering the Doctrine of God*. New York: T&T Clark International, 2005. ISBN 97-805-6702-920-1.
- Hardy Daniel W. Man the Creature. *Scottish Journal of Theology*, 1977, 30, 2, str. 111-136. ISSN 0036-9306. Základem je přednáška z roku 1975, vyšlo také ve sborníku *God's Ways with the World. Thinking and Practising Christian Faith*. Hardy Daniel W. Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 91-113.
- Hardy D. W. Christ and Creation. In *The Incarnation, Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed A.D. 381*, Torrance Thomas F. ed., Edinburgh: Handsel Press, 1981, str. 88-110. Vyšlo také ve sborníku: *God's Ways with the World. Thinking and Practising Christian Faith*. Hardy Daniel W. Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 114-132.
- Hardy D. W. Appendix A. In *Praising and Knowing God (Jubilate, Theology in Praise)*, Hardy Daniel W., D. F. Ford, Philadelphia: Westminster Press, 1985.
- Hardy D. W. Worship as the Orientation of Life to God. *Ex Auditu*, 1992, 8, str. 55-71. ISSN 0883-0053.
- Hardy D. W. Creation and Eschatology. In *The Doctrine of Creation*, Gunton Colin E. eds., London: SPCK, 1996. Vyšlo také ve sborníku *God's Ways with the World. Thinking and Practising Christian Faith*. Hardy Daniel W. Edinburgh: T&T Clark, 1996, str. 151-170.

- Hefner Philip. *The Human Factor. Evolution, Culture, and Religion*. Minneapolis. Fortress Press. 1993. ISBN 97-808-0062-579-5.
- Heidegger Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996. Stránky jsou uvedeny podle původního vydání (stránkování na okraji). ISBN 80-86-005-12-7. Původně německy 1927.
- Hendrickson Marion Lars. *Behold the Man! An Anthropological Comparison of the Christologies of John Macquarrie and of Wolfhart Pannenberg*. Lanham: University Press of America, 1998. ISBN 97-807-6181-049-0.
- Herder J. G. *Ideje k filosofii dějin lidstva*. In *Vývoj lidskosti*. J. G. Herder, Praha: Laichter, 1941, str. 2-382. Původně německy 1800.
- Highfield Ron. The freedom to say „no“? Karl Rahner's doctrine of sin. *Theological Studies*, 1995, 56, 3, str. 485-505. ISSN 0040-5639.
- Hoekema Anthony A. *Created in God's Image*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986. ISBN 0-8028-3626-7.
- Childs Brevards. *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1993. ISBN 97-803-3400-114-0.
- Inch Morris. *Psychology in the Psalms. A portrait of man in God's World*. Waco: Word Books, 1969.
- Inch M. The Transcendence of God and an Open Future. *Christian Scholar's Review*, 1971, 3, 1, str. 234-240. ISSN 0017-2251. Vyšlo také ve sborníku: Inch Morris, *Man: The Perennial Question, Studies in Theological Anthropology*. Lanham: Univ. Press of America, 1999.
- Inch M. *Paced by God*. Waco: Word Books, 1973.
- Inch M. *Chaos Paradigm. A Theological Exploration*. Lanham: Univ. Press of America, 1998.
- Inch M. *Man: The Perennial Question. Studies in Theological Anthropology*. Lanham: Univ. Press of America, 1999. ISBN 97-807-6181-303-3.
- Jenson Robert W. Carl E Braaten, eds. *Christian Dogmatics*. Philadelphia: Fortress, 1984. ISBN 97-808-0060-704-3.
- Johnson Elizabeth A. Grundfragen systematischer Theologie. [recenze] *Theological Studies*, 1982, 43, 2, str. 330-332. ISSN 0040-5639.
- Johnson E. A. The Right Way To Speak About God? Pannenberg On Analogy. *Theological Studies*, 1982, 43, 4, str. 673-692. ISSN 0040-5639.
- Johnson E. A. Resurrection and Reality in the Thought of Wolfhart Pannenberg. *The Heythrop Journal*, 1983, 24, 1, str. 1-18. ISSN 0018-1196.

- Johnson E. A. Anthropology in Theological Perspective. [recenze] *Theological Studies*, 1986, 47, 2, str. 304-306. ISSN 0040-5639.
- Johnson E. A. The Legitimacy of the God Question, Pannenberg's New Anthropology. *Irish Theological Quarterly*, 1986, 52, 4, str. 289-303. ISSN 0021-1400.
- Johnson Thomas K. *Human rights: a primer for Christians*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2008. ISBN 97-839-3811-661-6.
- Kao Ted. Man as forward being of Openness. *Taiwan Journal of Theology*, 1991, 13, str. 49-63. ISSN 0251-4788.
- Kalvín Jan. Učení náboženství křesťanského. Kniha I. (z roku 1559, překl. Fr. Šebesta) Pardubice: F. Hoblík, 1890.
- Karfíková Lenka. Milost zvítězila. Augustinův dvojí výklad Pavlovy nauky o milosti. In *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Karfíková L. a J. Mrázek eds., Jihlava: Mlýn, 2004, str. 159-175. ISBN 97-880-8649-808-9.
- Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-132-6.
- Kniha Svornosti: Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese*. Nové české znění podle standardní německo-latinské edice, s přihlédnutím k dosavadním převodům. Praha: Kalich, 2006. Vydalo Sdružení Martina Luthera. ISBN 80-7017-026-3.
- Konkel A. H. D-M-H. (č. 1948) In *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Willem VanGemeren ed., Grand Rapids: Zondervan, 1997, díl 1, str. 967-970. ISBN 0-310-48170-8.
- Kraus Georg. Milost. In *Slovník katolické dogmatiky*. Beinert W. Olomouc: MCM, 1994, str. 195-201.
- Kurian George T. and James D. Smith. Karl Rahner. In *The Encyclopedia of Christian Literature*. Lanham, Md: Scarecrow Press, 2010. ISBN 97-808-1086-987-5.
- LeFevre Perry. [recenze] *Chicago Theological Seminary Register* 1986, 76, 2, str. 32-33, ISSN 0739-5124.
- Lewis Gordon R., Bruce A. Demarest. *Integrative Theology. Historical – Biblical – Systematic – Apologetic – Practical*. Grand Rapids: Zondervan 1996. ISBN 0-310-20915-3.
- Lohse Bernhard. *Epochy dějin dogmatu*. Jihlava: Mlýn, 2003. ISBN 80-86498-04-2.
- Lowe Mary Elise. Gay/Lesbian Ordination and the Ontology of the Human Subject. *Dialog: A Journal of Theology*, 2004, 43, 3, str. 177-183. ISSN 1540-6385.

- Lowe M. E. *The Human Subject and Sin: The Anthropology of Pannenberg, Ruether, and Fulkerson*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2010. ISBN 97-836-3923-610-1.
- Macquarrie John. *Principles of Christian Theology*. New York: Charles Scribner's Sons, 1966.
- Macquarrie J. What is a Human Being? *Expository Times*, 1986, 97, str. 202-203. ISSN 0014-5246.
- Maddox Randy L. Karl Rahner's supernatural existential. A Wesleyan parallel? *Evangelical Journal*, 1987, 5, str. 3-14. ISSN 0741-1758.
- Mascall Eric Lionel. *Man, His Origin and Destiny*. Westminster: Dacre Press, 1940.
- Mascall E. L. *Christ, the Christian and the Church, A study of the incarnation and its consequences*. London: Longmans, Green and Co., 1957 (3. vyd., 1. vyd. 1946).
- Mascall E. L. *The Importance of Being Human, Some aspects of the Christian of man*. New York: Columbia University Press, 1958.
- Mascall E. L. Theological investigations, v. II. *Church Quarterly Review*, 1964, 165, str. 359-360. ISSN 0269-4034.
- Mascall E. L. *The Openness of Being. Natural theology today*. London: Darton, Longman & Todd, 1971.
- McCool Gerald A. The philosophy of the human person in Karl Rahner's theology. *Theological Studies*, 1961, 22, 4, str. 537-562. ISSN 0040-5639.
- McGrath Alister E. Christology and soteriology: a response to Wolfhart Pannenberg's critique of the soteriological approach to Christology. *Theologische Zeitschrift*, 1986, 42, 3, str. 222-236. ISSN 0040-5701.
- McGrath A. E. On the Way to God: An Exploration into the Theology of Wolfhart Pannenberg. by David P. Polk. [Recenze] *Scottish Journal of Theology*, 1991, 44, 1. ISSN 0036-9306.
- McGrath A. E. ed. *The Christian Theology Reader*. Malden: Blackwell, 1998.
- McGrath A. E. *Christian Theology: An Introduction*. Wiley-Blackwell, 2011 (5. vyd.).
- Migliore Daniel L. *Víra usilující rozumět. Úvod do křesťanské teologie*. Jihlava: Mlýn 2009. ISBN 97-880-8649-833-1. Původně anglicky 2004.
- Molnár Amedeo. *Bratr Lukáš, bohoslovec Jednoty*. Praha: Husova Československá Evangelická fakulta bohoslovecká, 1948.
- Munteanu Daniel. *Was ist der Mensch? Grundzüge und gesellschaftliche Relevanz einer ökumenischen Anthropologie anhand der Theologien*

- von K. Rahner, W. Pannenberg und J. Zizioulas. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010.
- Murphy R. The Hebrew Sage and Openness to the World. In *Christian action and openness to the world*. Papin J. ed. The Villanova University Symposia. Villanova: Villanova Univ. Press, 1975. ISBN 97-808-7723-009-0.
- Nee Watchman. *Trilogie – tělo, duch a duše*. Samizdat.
- Nitsche Martin. Excentricita a subjektivita. Heidegger – Plessner. In *Výzkumy subjektivity: Od Husserla k Foucaultovi*. Karel Novotný, Milena Fridmanová eds. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008, str. 163-180.
- O'Donovan Leo J. Karl Rahner, SJ (1904-84): A theologian for the twenty-first century. *Theology Today*, 2005, 62, 3, ISSN 0040-5736, str. 352-363.
- Olive Don H. *Wolffhart Pannenberg*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1991 (pův. 1973).
- Olson Roger E. Pannenberg's Theological Anthropology. [recenze] *Perspectives in Religious Studies*, 1986, 13, str. 161-169. ISSN 0093-531X.
- Olson R. E. The Human Self-Realization of God. Hegelian Elements in Pannenberg's Christology. *Perspectives in Religious Studies*, 1986, 13, str. 207-223. ISSN 0093-531X.
- Olson R. E., Grenz S. J. *20th Century Theology: God & the World in a Transitional Age*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1992. ISBN 0-8308-1761-1.
- Onah Godfrey I. *Self-transcendence and Human History in Wolffhart Pannenberg*. Lanham: University Press of America, 1999.
- Origenés. *Peri archón*. J.P. Migne ed. 1857-59.
- Ormiston Gayle L., Alan D. Schrift. *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*. New York: State University of New York Press, 1990. ISBN 97-807-914-0137-8.
- Panikkar Raymond. Faith – a Constitutive Dimension of Man. In *Mythe et foi*. Castelli E. ed. Paris: Aubier, 1966. Vyšlo také: *Journal of Ecumenical Studies*, 2/8(1971), str. 223-254. ISSN 0022-0558.
- Panikkar R. Faith and Belief. A Multireligious Experience. An objectified autobiographical fragment. In *Editorial Moneda y Credito*. Homenaje a Xavier Cubiri, díl II., Madrid, 1970. Vyšlo také: *Anglican Theological Review*, 4/53(1971), str. 435-459 a opět: In *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York, 1999 (2. vyd. rev., 1. vyd. 1978), str. 219-237.

- Panikkar R. Śúnyatá and Pléróma, The Buddhist and Christian Response to the Human Predicament. *Religion and the Humanizing of Man*. Plenary addresses International Congress of Learned Societies in the Field of Religion, Robinson James M. ed., 1-5 September 1972, Century Plaza Hotel, Los Angeles, CA, The Council of the Study of Religion, Waterloo, 1972, str. 67-86. Vyšlo také: *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York, 1999 (vyd. 2, 1. vyd. 1978), str. 119-138.
- Panikkar R. *The Trinity and the Religious Experience of Man, Icon-Person-Mystery*. New York: Orbis Books, 1973.
- Panikkar R. *Worship and Secular Man. An essay on the liturgical nature of man, considering secularization as a major phenomenon of our time and worship as an apparent fact of all times. A study towards an integral anthropology*. Maryknoll: Orbis Books, 1973.
- Panikkar R. *A Dwelling Place of Wisdom*. Louisville, 1993.
- Panikkar R. *The Cosmotheandric Experience, Emerging Religious Consciousness*. Maryknoll: Orbis Books, 1993.
- Panikkar R. In *Invisible Harmony. Essays on Contemplation and Responsibility*. Minneapolis: Fortress Press, 1995, str. 209-210.
- Pelikan Jaroslav. *The Christian Tradition: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. Díl 1. Chicago: The University of Chicago, 1971.
- Peters Ted. Polk D. On the Way to God: An Exploration Into the Theology of Wolfhart Pannenberg. [Recenze] *Theological Studies*, 1990, 51, 2, str. 352-354. ISSN 0040-5639.
- Peters T. *Sin: Radical Evil in Soul and Society*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994. ISBN 97-808-0283-764-6.
- Peters T. The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg. *Dialog*, 1998 37, 2, str. 123-133. ISSN 0012-2033.
- Peters T. *God – The World's Future*. Fortress Press, 2000 (2. vyd.).
- Peters T. Eschatology: Eternal Now or Cosmic Future? *Zygon: Journal of Religion & Science*, 2001, 36, 2, str. 349. ISSN 0591-2385.
- Plessner Helmuth. *Die Stufen des Organischen und der Mensch, Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 1928.
- Pöhlmann Horst Georg. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava: Mlýn, 2002. ISBN 80-86498-02-6. Původně německy 2001⁶.
- Prenter R. Anthropologie – IV. Dogmatisch. In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. vydání. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986, str. 420-424.
- Price Daniel. J. *Karl Barth's anthropology in light of modern thought*. Grand Rapids: Eerdmans 2001.

- Pröpper Thomas, Michael Böhnke ed. *Freiheit Gottes und der Menschen: Festschrift für Thomas Pröpper*. Regensburg: Pustet, 2006.
- Pröpper Th. Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität: Ein Beitrag zur Kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannenberg's. *Theologische Quartalschrift*, 1990, 170, 4, str. 267-289. ISSN 0342-1430.
- Pröpper Th. *Theologische Anthropologie*. 1-2. Freiburg im Breisgau: Herder, 2011. ISBN 97-834-5132-267-9 a 97-834-5134-123-6.
- Purves James G.M. The Spirit and the Imago Dei. Reviewing the Anthropology of Irenaeus of Lyons. *Evangelical Quarterly*, 1996, 68, str. 99-120. ISSN 0014-3367.
- Raffelt Albert. Karl Rahner. In: *Metzler Philosophen Lexikon* / Lutz Bernd ed. Stuttgart: Metzler, 1989, str. 649-651 (2. vyd 1995, str. 723-725). Vyšlo také: Die großen Philosophen des 20. Jahrhunderts: Biographisches Lexikon. Lutz von Bernd ed. München: dtv, 1999, str. 364-367.
- Ralph Alfred, ed. *Septuaginta*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1962.
- Rees B. R., B. R. Rees. *Pelagius: Life and Letters*. Rochester: Boydell Press, 1998.
- Scally John. Faith at the Frontiers, Pannenberg's Theology of Faith. *Irish Theological Quarterly*, 1992, 58, 2, str. 129-140. ISSN 0021-1400.
- Sheehan Thomas. Rahner's transcendental project. In *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. D. Marmion, M. E. Hines. Cambridge companions to religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, str. 29-42.
- Shepherd William C. *Man's Condition. God and the World Process*. New York: Herder and Herder, 1969.
- Shults F. LeRon. Constitutive Relationality in Anthropology and Trinity: The Shaping of the Imago Dei Doctrine in Barth and Pannenberg. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 1997, 39, 3, str. 304-322.
- Shults F. L. Schleiermacher's Reciprocal Relationality: The Regulative Principle of his Theological Method. In *Schleiermacher on workings of the knowing mind. New translations, resources and understandings*. Richardson Ruth Drucilla. Lewiston, N.Y.: E. Mellen Press, 1998, str. 177-195.
- Shults F. L. *The Postfoundationalist Task of Theology: Wolfhart Pannenberg and the New Theological Rationality*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1999.

- Shults F. L. Theology, Science, and Relationality: Interdisciplinary Reciprocity in the Work of Wolfhart Pannenberg. *Zygon*, 2001, 36, str. 809-826. ISSN 0591-2385.
- Shults F. L. *Reforming Theological Anthropology: After the Philosophical Turn to Relationality*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2003. ISBN 978-0-8028-4887-1.
- Schacht Richard. Philosophical Anthropology. In *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1996, str. 580-581.
- Scheler Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 1928. Také česky Místo člověka v kosmu. Praha: Academia, 1968. Odkazy jsou na první německé vydání.
- Schwarz Hans. *Theology in a Global Context. The last two hundred years*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005. ISBN 978-0-8028-2986-3.
- Schwemmer Oswald. Anthropologie. In *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart: Metzler 1995, str. 126-129.
- Stark Stanislav. *Filosofie člověka v historickém kontextu*. Plzeň: Západočeská univerzita, 2008.
- Tallon Andrew. Translator's Preface. In *Hearer of the Word, Laying the Foundation for a Philosophy of Religion*. New York: Continuum, 1994, str. vi-xix.
- Taylor I. *Pannenberg on the Triune God*. London: T&T Clark, 2007.
- Tillich Paul. Carl E Braaten ed. *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. New York: Simon and Schuster, 1968. ISBN 0-671-21426-8.
- Tupper Elgin Frank. *The Theology of Wolfhart Pannenberg*. Philadelphia: Westminster Press, 1967.
- Van Leeuwen R. C. Form, Image. In *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. W. VanGemeren ed. Grand Rapids: Zondervan, 1997, str. 643-648. ISBN 0-310-48170-8.
- Vorgrimler Herbert. Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners. In *Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*. H. Vorgrimler ed. Freiburg im Breisgau: Herder, 1979, str. 424-258. ISBN 97-834-5118-491-8.
- Walsh Brian John. A Critical Review of Pannenberg's "Anthropology in Theological Perspective" *Christian Scholar's Review*, 1986, 15, str. 247-259. ISSN 0017-2251.
- Warfield B. B. *Augustine and the Pelagian Controversy*. New York: Christian Literature Company, 1897.

- Weber O. Anthropologie – III. Theologiegeschichtlich. In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. vydání. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986, str. 414-420.
- Weber Otto. *Grundlagen Der Dogmatik*, 1. díl. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1977.
- Wenz Gunther, Jan Rohls, eds. *Vernunft des Glaubens: Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre: Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988, ISBN 97-835-2558-152-0.
- Wenz G. Wolfhart Pannenberg. [Editorial] *Kerygma und Dogma*, 1999, 45, 2, str. 87-90, ISSN 0023-0707 .
- Wenz G. *Wolfhart Pannenburgs systematische Theologie: Ein einführender Bericht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. ISBN 97-835-2556-127-0.
- Wenz G. Wolfhart Pannenberg. [Editorial] *Kerygma und Dogma*, 2008, 54, str. 147–148, ISSN 0023-0707 .
- Wong Kam Ming. The quest for human openness in the theology of Wolfhart Pannenberg. *Theologische Zeitschrift*, 2004, 60, 4, str. 350-368. ISSN 0040-5701.
- Wong K. M. Image of God as both fount and destiny of humanity: how Herderian is Pannenberg? *Scottish Journal of Theology*, 2006, 59, 1, str. 45-63. ISSN 0036-9306.
- Wong K. M. *Wolfhart Pannenberg on Human Destiny*. Aldershot, Hants, England: Ashgate, 2007.
- Wong K. M. From eschatology to anthropology: the development of Pannenberg's thought over Christian ethics. *Studies in Christian ethics*, 2008, 21, 3, str. 382-402. ISSN 0953-9468.
- Worthing Mark William. *Foundations and Functions of Theology as Universal Science, Theological Method and Apologetic Praxis in Wolfhart Pannenberg and Karl Rahner*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996. ISBN 97-836-3130-101-2.
- Wyman Walter E. Jr. Sin and redemption. In *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Marina Jacqueline ed. Cambridge: Cambridge University, Press 2005, str. 129-149. ISBN 97-805-2189-137-0.
- Yearley Lee H. Karl Rahner on the relation of nature and grace. *Canadian Journal of Theology*, 1970, 16, 3-4, str. 219-231. ISSN 0576-5579.
- Zimmerli Walther. *Old Testament Theology in Outline*. Edinburgh: T.&T. Clark, 1987. Původně německy 1972.

Rejstříky

Podstatné pasáže k pojmu *otevřenost* jsou: závěry kapitoly první (od str. 78) a druhé (od str. 148), závěr celé práce (od str. 165).

Rejstřík pojmů a jmen

| | |
|--------------------------|--|
| Evangelium | . 5, 50, 63p., 67, 74pp., 87, 89p., 100, 102, 105, 111, 115, 124pp., 129, 131p., 135pp., 142, 147p., 150, 154, 158, 160p., 164, 166 |
| Excentricita | 48p., 58pp., 68pp., 74, 79, 81, 94, 102, 116pp., 122, 134, 137, 150, 156 |
| Hardy D. W. | 10, 154p., 158, 165 |
| Heidegger M. | 35pp., 41, 60pp., 79pp., 114, 130, 139, 144, 146, 149 |
| Herder J. G. | 48, 51p., 54, 61, 70, 91pp., 139, 144, 157 |
| Hříšnost | 11, 48, 50, 56pp., 61, 68, 71, 73, 78p., 83p., 86, 93p., 105, 107p., 111, 115pp., 122, 124p., 127pp., 134, 140, 142p., 149pp., 154, 160, 166 |
| Hřích | 5, 11, 40, 45, 49p., 56pp., 61, 66, 68, 70p., 74p., 79p., 87, 102pp., 128, 130, 132pp., 140pp., 148pp., 156, 159p., 166 |
| Inch M. | 10, 154p. |
| Mascall E. L. | 10, 104, 154, 165 |
| Milost | . 11, 23pp., 28, 31, 33p., 39pp., 53, 72, 75, 81, 84, 86, 88, 95pp., 104p., 108pp., 122, 124pp., 129p., 136p., 140pp., 148p., 151, 157, 159pp., 165, 167 |
| Nadpřirozený existenciál | 35, 41, 97, 111, 129p., 144p. |
| Panikkar R. | 10, 137p., 155, 165 |
| Plessner H. | 45, 47pp., 58, 60pp., 68, 79, 81, 103, 116p., 139, 156p., 165 |
| Předsah | 16p., 20p., 26pp., 31, 78, 81 |
| Vorgriff | 16pp., 20pp., 26pp., 31p., 34, 39, 78, 81, 98, 103, 112, 149, 161 |
| Scheler M. | 12, 45, 47pp., 60pp., 70, 79, 81, 103, 117, 139, 156, 161 |
| Úděl člověka | 74 |
| Bestimmung | 44, 51pp., 55, 59, 70, 72pp., 76, 78, 125, 131, 134, 145 |
| Uzavírání se | 31, 34, 49, 53, 55, 58, 76, 78p., 81, 150 |
| Uzavřenost | 19, 44p., 54, 59, 74, 81, 122, 136, 138, 146, 155p. |

Odkazy do Bible

| | |
|-------------------|----------------|
| Gn 1 | 91, 133 |
| Gn 1-3 | 51, 73 |
| Gn 1-9 | 91 |
| Gn 1,26 | 84, 85, 88, 91 |
| Gn 1,26n | 84, 87 |
| Gn 1,27 | 85, 88 |
| Gn 2,17 | 105 |
| Gn 3 | 105, 107 |
| Gn 3-4 | 105 |
| Gn 4,7 | 105 |
| Gn 5 | 88 |
| Gn 5,1 | 85, 88 |
| Gn 5,1 a 3 | 85 |
| Gn 5,3 | 85, 88 |
| Gn 6,5 | 105 |
| Gn 9 | 88 |
| Gn 9,6 | 85, 92 |
| Ex 20,4 | 89 |
| Ex 33,20 | 99 |
| Ez 18,31 | 88 |
| Ez 36,26 | 88 |
| Mt 16,28 | 57 |
| Mt 20,28 | 105 |
| Mt 25,23 | 137 |
| Mt 7,23 | 137 |
| Mk 1,15 | 124 |
| Mk 10,27 | 128 |
| L 13,5 | 128 |
| L 22,19-20 | 105 |
| J 15,5 | 162 |
| J 5,24 | 11 |
| J 6 | 124 |
| Sk 2,38 | 124 |
| Ř 1 | 88, 118 |
| Ř 1,16-3,26 | 88 |
| Ř 1,18nn | 105 |
| Ř 14,8 | 58 |

| | |
|------------------|------------|
| Ř 3,21nn | 137 |
| Ř 4 | 164 |
| Ř 4,25 | 84 |
| Ř 5,12nn | 56 |
| Ř 6,1nn | 105 |
| Ř 7 | 56, 107 |
| Ř 8,29 | 52, 87, 99 |
| 1K 11,7 | 88 |
| 1K 15 | 11, 125 |
| 1K 15,28 | 88 |
| 1K 15,49 | 52 |
| 1K 4,7 | 162 |
| 1K 8,1-3 | 162 |
| 2K 3,18 | 52 |
| 2K 4,4 | 87 |
| Ef 2,1nn | 105 |
| Ef 2,8-9 | 164 |
| Fp 1,21 | 58 |
| Ko 1,15 | 87 |
| Ko 1,16 | 88 |
| Ko 3,9n | 88 |
| 1Te 4,13nn | 125 |
| Jk 3,1nn | 105 |
| Jk 3,9 | 88 |
| 2Pt 1,3-4 | 162 |
| 1J 3,2 | 99 |
| 1J 3,3 | 125 |
| 1J 4,11n | 89 |
| Zj 21 | 125 |

Přílohy

Příloha 1: Časopisy obsahující bibliografie

Studies in Bibliography and Booklore
Sewanee Theological Review
Theologische Literaturblatt (1880-1942)
Theologische Jahresbericht (1882-1916)
Revue thomiste (*1893)
Theologische Rundschau (*1897)
Theologische Revue (1902-40)
Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (*1907)
General Theological Library (1908-49)
Recherches de science religieuse (*1910)
Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie
(*1923)
Ephemerides Theologicae Lovanienses (*1924)
Teologická revue (*1929)
Journal of the American Academy of Religion (*1933)
Review of Religion (*1936)
Theological Studies (*1940)
Verkündigung und Forschung (*1940)
Stromata (*1944)
Theologische Zeitschrift (*1945)
Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete
(*1951)
Missiology (*1953)
Kerygma und Dogma (*1955)
Zeitschrift für evangelische Ethik (*1957)
Novaja literatura po social'nym i gumanitarnym naukam (*1959)
Archivo Teológico Granadino (*1960)
Scholar's Choice (*1960)
Journal of Ecumenical Studies (*1964)
Atiesmo e Dialogo (*1966)
Ashland Theological Journal (*1968)
Revue Théologique de Louvain (*1970)
Religious and Theological Resources (*1970)
Process Studies (*1971)
Studies in Religion/ Sciences Religieuses (*1971)

Perspectives in Religious Studies (*1974)
 Oecumene (*1975)
 Religious Studies Review (*1975)
 Science of Religion (*1976)
 Theologia (*1976)
 Word & World (*1981)
 Ex Auditu (*1985)
 Journal of Interdisciplinary Studies (*1989)
 Journal of Religious & Theological Information (*1993)
 Religion and Theology (*1994)

Uvedené časopisy byly vyhledány pomocí následujících zdrojů (řazeno abecedně). A další databáze, v kterých lze porovnat zdroje publikovaných databází, např. ATLA.

- Barrow John Graves. *A Bibliography of Bibliographies in Religion*. Ann Arbor: J.W. Edwards Brothers, 1955, str. 42nn.
- Cornish Graham P. *Religious Periodicals Directory*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 1986.
- Dawsey James. *A Scholar's Guide to Academic Journals in Religion*. Metuchen: Scarecrow Press, 1988.
- Lankhorst Otto. *Les Revues de Sciences Religieuses, Approche Bibliographique Internationale*. Strasbourg: Cerdic Publications, 1979.
- Lippy Charles H. *Religious Periodicals of the United States, Academic and Scholarly Journals*. Westport, CT: Greenwood Press, 1986.
- Oxbridge Directory of Religious Periodicals, The most comprehensive guide to U.S. and Canadian religious periodicals available*. New York: Oxbridge Communications, 1979.
- Regazzi John J. *A Guide to Indexed Periodicals in Religion*. Metuchen: Scarecrow Press, 1975.
- Stoecker Dawn Lombardy ed. *Ulrich's Periodical Directory, The Global Source for Periodicals Information Since 1932.*, New Providence: Bowker, 2000 (vyd. 39, 1. vyd. 1932).
- Walsh Michael J. *Religious Bibliographies in Serial Literature, A Guide*. Westport, CT: Greenwood Press, 1981.

Příloha 2: Klíčová periodika

Následující periodika jsou klíčová zejména pro první polovinu 20. století. V druhé polovině století jsou vyjmenována jen ta, která jsou podstatná pro theologickou antropologii. Periodika jsou seřazena podle roku založení, vč. předchozích názvů a ISSN v současnosti. Neindexované ročníky bylo nutné procházet ručně nebo pomocí víceletých rejstříků. Následuje údaj, který odkazuje na to, zda je dané periodikum zahrnuto do některého z těchto indexů theologických časopisů:

- Religion Index One (RIO), dnes součást ATLA
- Richardson Ernest Cushing ed., *Periodical Articles on Religion 1890-1899, An Alphabetical Subject Index and Index Encyclopaedia*, Charles Scribner's Sons, New York, 1907 (vyd. 1).
- Religious and Theological Abstracts (RTA)
- Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete (IZBG)
- Zeitschriften Inhaltsdiens Theologie
- International Bibliography of the History of Religions (IBHR)
- Ephemerides Theologicae Lovanienses (EThL)
- Index to Book Reviews in Religion (IBRR), dnes součást ATLA
- Guide to Social Science & Religion (GSSR)
- Catholic Periodical Literature Index (CPLI)

- 1842 Tijdschrift voor theologie (Katholiek, 1842-1924/ Studia catholica, 1924-60), ISSN 0563-5357. Neindexováno 1905 – 1951.
- 1849 Lutheran Quarterly, (Evangelical Review, 1849-77 + Lutheran Church Review, 1882 + Lutheran Church Quarterly, 1928 + Augustana Quarterly 1922/ Lutheran Church Quarterly, 1928-49), ISSN 0024-7499. Neindexováno 1849 – 1871 a 1906 – 1922 a 1940 - 1949.
- 1868 Revue de theologie et de philosophie (Revue de théologie et philosophie et compte-rendu des principales publications scientifiques), 0035-1784. Neindexováno 1868 – 1968.
- 1876 Theologische Literaturzeitung, ISSN 0040-5671.
- 1880-1942 Theologisches Literaturblatt, ISSN 0323-6285.
- 1882-1916 Theologischer Jahresbericht.
- 1889 Expository Times ISSN 0014-5248. Neindexováno: 1900 – 1947.

- 1890 Ethics, International Journal of Social, Political, and legal Philosophy (International Journal of Ethics, 1890-1938), ISSN 0014-1704. Neindexováno 1900 – 1901.
- 1893 Journal of Religion (Biblical World, 1893-1920 + American Journal of Theology, 1897-1920), ISSN 0022-4189. Neindexováno 1900 – 1912.
- 1897 Theologische Rundschau (přerušeno 1918-28 a 1945-47), ISSN 0040-5698. Neindexováno 1906 – 1917 a 1929 – 1944.
- 1897 Reformed World, 0034-3056. Neindexováno 1897 – 1970.
- 1899 Journal of Theological Studies, ISSN 0022-5185. Neindexováno 1899 – 1948.
- 1900 Norsk Teologisk Tidsskrift, ISSN 0029-2176. Neindexováno 1900 – 1951.
- 1902 Theologische Revue (Bücher-und-Zeitschriftenschau, in: Th. Revue, 1902-51/ Theologische Bibliographie. AuswSAMTLICHE WERKEahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätze zur Theologie und ihren Grenzgebieten, od r. 1952), ISSN 0040-568X. Neindexováno 1902 – 1950.
- 1906 Irish Theological Quarterly (přerušeno 1923-50), ISSN 0021-1400. Neindexováno 1906 – 1957.
- 1907 Princeton Seminary Bulletin, ISSN 0032-8413. Neindexováno 1907 - 1947
- 1908 Harvard Theological Review, ISSN 0017-8160. Neindexováno 1908 – 1916.
- 1908 Theologie und Glaube (Theologie und Seelsorge, 1943-44 - přerušeno 1945-46), ISSN 0049-366X. Neindexováno
- 1910 Recherches de science religieuse (Science religieuse, 1943-44), ISSN 0034-1258. Neindexováno 1910 - 1950
- 1918 Anglican Theological Review, ISSN 0003-3286. Neindexováno 1918 – 1948.
- 1920 Theology, ISSN 0040-571X. Neindexováno 1920 – 1950.
- 1922-1942 Theologische Blätter.
- 1923 Evangelische Theologie (Blätter zur kirchlichen Lage, do r. 1933 + Zwischen den Zeiten, 1923-33), ISSN 0014-3502. Neindexováno 1923 – 1950.
- 1923 Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, (Zeitschrift für systematische Theologie, 1923-55 - přerušeno 1944-49/ Neue Zeitschrift für systematische

- Theologie, 1959-1963), ISSN 0028-3517. Neindexováno: 1923 – 1950.
- 1926 Etudes Theologiques et Religieuses, ISSN 0014-2239. Neindexováno 1926 – 1959.
- 1926 Theologie und Philosophie (Scholastik, 1926-65), ISSN 0040-5655. Neindexováno 1962 – 1950.
- 1929 Evangelical Quarterly, An International Quarterly of Christian Thought, ISSN 0014-3367. Neindexováno 1929 – 1948.
- 1933 Journal of the American Academy of Religion, (Journal of National Association of Bible Instructors, 1933-36/ Journal of Bible and Religion, 1937-66), ISSN 0002-7189. Neindexováno 1933 – 1948.
- 1933 Sobornost, incorporating Eastern Churches Review (Fellowship of St. Alban and St. Sergius Journal, 1933-35), ISSN 0144-8722. Neindexováno 1933 – 1977.
- 1936-58 Review of Religion. Neindexováno 1936 – 1939.
- 1938 Bijdragen, Tijdschrift voor filosofie en theologie/ International Journal in Philosophy & Theology, ISSN 0006-2278. Neindexováno 1938 – 1950.
- 1938 Westminster Theological Journal. Neindexováno 1938 – 1948.
- 1940 Encounter, Creative Theological Scholarship (Shane Quarterly, 1950-55), ISSN 0013-7081. Neindexováno 1940 – 1954.
- 1940 Theological Studies, ISSN 0040-5639. Neindexováno 1940 – 1950.
- 1940 Verkündigung und Forschung (Beihefte zu Evangelische Theologie, od r. 1966), ISSN 0342-2410. Neindexováno 1940 – 1950.
- 1940 Revista Española de Teología, ISSN 0210-7112. Neindexováno 1940 – 1972.
- 1944 Theology Today, ISSN 0040-5736. Neindexováno 1944 – 1948.
- 1944 Stromata (Ciencia y fe, 1944-64), ISSN 0049-2353. Neindexováno 1944 – 1951.
- 1945 Theologische Zeitschrift, ISSN 0040-5701. Neindexováno 1945 – 1948.
- 1947 Studia Theologica, Scandinavian Journal of Theology, ISSN 0039-338X. Neindexováno 1947 – 1948.
- 1947 (jako příloha od r. 1877) Zeitschrift für katholische Theologie, ISSN 0044-2895. Neindexováno 1906 – 1950.
- 1948 Scottish Journal of Theology, ISSN 0036-9306. Plně indexováno.

- 1948 Science et Ésprit, (Sciences écclesiastiques, 1948-67), ISSN 0316-5345 (0316-5337). Neindexováno 1948 – 1950.
- 1951 Philosophy East and West, A Quarterly of Asian and Comparative Thought, ISSN 0031-8221 (1529-1898). Neindexováno 1951 – 1965.
- 1952 St. Vladimir's Theological Quarterly (St. Vladimir's Seminary Quarterly, 1952-68), ISSN 0036-3227. Neindexováno 1952 – 1957.
- 1955 Kerygma und Dogma, Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre, ISSN 0023-0707 Plně indexováno.
- 1957 Zeitschrift für evangelische Ethik, ISSN 0044-2674. Plně indexováno.
- 1965 Religious Studies, ISSN 0034-4125. Plně indexováno.
- 1965 Asia Journal of Theology, (Southeast Asia Journal of Theology, 1965-82 + Northeast Asia Journal of Theology, 1968-82/ East Asia Journal of Theology, 1983-87), ISSN 0218-0812. Plně indexováno.
- 1966 Zygon, Journal of Religion and Science, ISSN 0044-5614. Plně indexováno.
- 1968 Theologia evangelica. Neindexováno 1985 – 1987.
- 1972 Journal of Theology for Southern Africa, ISSN 0047-2867. Plně indexováno.
- 1979 Taiwan Journal of Theology. Plně indexováno.
- 1982 In God's Image, Journal of Asian Women's Resources Centre for Culture and Theology, ISSN 1394-7931. Plně indexováno.