

Tím je rozvíjena dominantní myšlenka celé modernistické antropologie, filosoficky akcentovaná už v 19. století: neexistuje daná podstata člověka, jakási ontologická substance, protikladná světu a jeho přirozenému řádu i sociálnímu řádu společnosti. Proto bylo pro tyto představitele tak důležité ono již zmiňované „mezi“, spojující člověka se světem. Ale právě toto „mezi“ zůstává nevyjasněné, sporné, schopné nabývat nejrůznějších forem, protože vždy musí vycházet z myšlenkových konstrukcí člověka a světa. Hodnotová nevázanost abstrakcí, na kterých stojí filosofická antropologie, tak přímo vybízí k systematizaci pod konkrétní světonázorová hlediska a mnohdy k ideologizaci.

## **Teologizace antropologie a antropologizace teologie**

Teologie je také antropologií; každá systematická teologie (dogmatika) obsahuje rovněž učení o člověku. Tím však ještě nevzniká teologická antropologie. Znaky, které v předchozím ukazovaly proměnu antropologie ve filosofickou antropologii, determinují též koncipování teologické antropologie a její náplně jako disciplíny, která může být součástí systematické teologie. Teologické uchopování člověka v kontextu nauky Tomáše Akvinského a jeho novodobé rozvíjení, ani antropologický zájem (staro-)protestantské ortodoxie nebyly souladné s principy novověké antropologie. Ty naopak z valné části (akcentem na subjektivou svobodu, konativní složku osobnosti, zdůraznění neomezenosti poznávacích možností člověka, jeho autonomie apod.) koření v novověké osvícenské kritice náboženství. To ovšem nepředstavuje pro osamostatnění teologické antropologie závažnější problém. Při analýze souvislostí, v kterých tato disciplína vznikala, vystupuje do popředí něco jiného. Hlavní obtíží bylo zakotvení teologické antropologie do rámce celkových koncepcí systematické teologie, její pěstování při respektu k systematizujícím věroučným pravidlům.

Tato neshoda se projevovala tím, že snahu podat určitou teologickou výpověď o člověku zpravidla překryly výroky o Bohu a o stvoření.

Samostatný úkol, člověk, se objevoval jako vedlejší forma celkového návrhu. Křesťanské chápání člověka se začalo radikálněji vymaňovat z církevního okruží až v období, které se překrývá s rozvojem samostatné filosofické antropologie. Návaznost teologických učeních na ni je natolik zřejmá, že o filosofické antropologii 20. a 30. let můžeme mluvit jako o jedné z rozhodujících *podmínek vzniku* teologické antropologie a ne pouze jako o jednom ze zdrojů poučení pro ni.

Další podmínku představuje rozvoj *filosofie náboženství*, který od počátku století probíhal v paradigmatu religionisticko fenomenologického výzkumu kategorie náboženskosti. V tomto ohledu vynikají práce Rudolfa Otta (1869–1937), zejm. *Das Gebet* a *Das Heilige*.<sup>34</sup> Otto je představitelem víceméně jednotné fenomenologické filosofie náboženství, k níž náleží řada dalších badatelů<sup>35</sup> a která se rozvíjela v úzké korelaci s teologickou antropologií. Ve fenomenologické filosofii náboženství znovuožila opozice vůči perspektivě přirozeného náboženství. Navázala na tradici, jejíž kořeny sahají až k osvícenci J. G. Herderovi (jemuž bylo náboženství víc „*vlastní mateřštinou lidstva*“<sup>36</sup> a ke schleiermacherovskému konfliktu mezi Zjevením a postavením člověka.

R. Otto, který pěstoval fenomenologickou filosofii náboženství zčásti jako srovnávací výzkumy náboženství a zčásti jako komparativní zkoumání jazyka teologie, navazoval na Scheiermachera v tom, že pro definování náboženské zkušenosti přejal jeho tezi o nábožensky konstitutivním pocitu závislosti člověka na svém transcendent-

---

<sup>34</sup>Srv. R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Tübingen 1917. Zde užito vydání z r. 1963. Česky: Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě, Praha 1998.

<sup>35</sup>Např. F. Altheim, M. Buber, R. Guardini, O. Casal, resp. religionisté K. Kerényi, J. Pederson, M. Eliade ad. Srv. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956, Epilegomena, par. 112.; J. Waardenburg, *Náboženství zblízka. Systematický úvod do religionistiky*, Brno 1996; B. Horyna, *Úvod do religionistiky*, Praha 1994.

<sup>36</sup>Srv. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*), IX, s. 5. Cit. dle G. van der Leeuw, c. d., s. 794.

ním protějšku (*Gefühl des Numinösen*). Rozlišil ale mezi profánním a sakrálním charakterem pocitu závislosti: sakrální, náboženský pocit závislosti má rysy pocitu vlastního stvořenému jsoucnu (*Charakter des Kreaturgefühls*). Tím je člověk, který „se utápí v nicotě a zanikání ve srovnání s tím, co stojí nad vším stvořením“.<sup>37</sup> Dále Otto soudí, že pocit závislosti není stavem zkušenosti se sebou samým, ale je reakcí na zkušenost s prožívaným, jež je vůči člověku transcendentní. V této reakci se dotváří pocit převahy mimolidského nad lidským (*Gefühl schlechthinniger Überlegenheit*). Z něj pak plyne třetí korekce Schleiermachers, a to rozlišení mezi pocitem existenciální zapříčiněnosti člověka Boží mocí v každém okamžiku jeho bytí (*das Verursachtsein*) a původní stvořeností (*die Geschöpflichkeit*), které Otto rozumí jako primárnímu zdroji pocitu bezmocnosti vůči nadpřirozené moci (*Ohnmacht gegenüber der Übermacht*).<sup>38</sup>

Ottův názor na původnost a neodvoditelnost náboženské zkušenosti přijal též M. Scheler. Ztotožnil se s ním i v tom, že za její zdroj považoval prožitek naprosté svrchovanosti absolutně jsoucího Boha. Naopak dále než Otto šel Scheler ve fenomenologizaci charakteru posvátna, zakoušené v náboženské zkušenosti, který se pokoušel ozřejmit prostřednictvím kategorie bytí. Predikát absolutnosti vztažený k jsoucnosti Boží měl napomoci při odpovědi na otázku po příčinách naprosté závislosti a podřízenosti všeho ostatního bytí, tedy i člověka. Tato polarita má podle Schelera dvojí účinek na lidské prožívání: Dominuje v prožitku parciálnosti či přímo nicotnosti člověka jako relativního bytí vůči absolutně všemocnému bytí Boha, ale současně podmiňuje kreativitu stvořeného relativního lidského bytí jako součásti všeho bytí.

Vznik samostatné teologické antropologie byl rovněž inspirován Heideggerovým *Sein und Zeit*. Značný stimulační účinek této práce je patrný v oblasti mezních teologických teorií. Na příkladu Paula Tillicha (1886 – 1965) se průběh teologické polemiky o antropologii

<sup>37</sup>Srv. R. Otto, *Das Heilige*, s. 10.

<sup>38</sup>*Tamtéž*, s. 23.

ukazuje o to zřetelněji, že Tillich byl nejen jedním z prvních protestantských myslitelů, kteří reagovali na Heideggerovu fundamentální ontologii teologickými prostředky, ale byl navíc hluboce ovlivněn tzv. dialektickou teologií, která ve stopách Karla Bartha vystupovala proti novoprotestantské (tzn. schleiermacherovské) antropologizaci teologie. Tillich ovšem (vedle E. Brunnera) nejrychleji vystihl, že právě tento směr má největší šanci stát se nosným způsobem teologické řeči. Podařilo se mu barthovskou teologickou pozici kladoucí důraz na Zjevení a na Boží slovo harmonizovat s antropologickým důrazem na bytí člověka. Vznikla filosofie náboženství, jež je pojata jako ontologie, tzn. jako problematika bytí, v němž se zjevuje Boží slovo (*logos*).

Otázku bytí si člověk dle Tillicha klade se zvláštní naléhavostí proto, že jako stvořené jsoucno stojí mezi bytím a nebytím. Lidská otázka po bytí je otázkou na takové formy bytí, které překračují nebytí imanentní každému stvořenému jsoucnu. To není pouze reakce na R. Otta, k němuž se v této souvislosti vztahuje spíše Tillichův posun v uvádění *posvátna* jako kvality tohoto bytí, jež se bezpodmínečně týká stvořeného člověka, nýbrž tak získává specifickou tillichovskou podobu základní motiv celé dialektické teologie, někdy označovaný jako *paradozní imanence transcendentality*. Této pozice, která se přes Bartha vztahuje až k Tillichovu studiu Schellinga,<sup>39</sup> se teolog nikdy nevzdal. Na rozdíl od Bartha z ní však učinil metodu své tzv. horizontální (resp. *dialogické*, či jak ji sám označoval, *odpovídající*)<sup>40</sup> teologie, která se ve spojení s dobovou filosofií náboženství (toto spojení bývá označováno jako tzv. Tillichova korelační metoda) měla stát teologickou antropologií, tj. způsobem náboženské odpovědi na otázku lidského bytí.

Skutečný vzestup teologické antropologie spadá do druhé poloviny 30. let a je spojen s dílem Emila Brunnera (1889 – 1966) *Der Mensch*

<sup>39</sup>Srv. P. Tillich, *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, Marburg 1912.

<sup>40</sup>Srv. P. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1951, s. 12.

im Widerspruch (*Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen*, 1937). Této práci náleží v teologii podobný význam jako Schelerovu *Die Stellung des Menschen im Kosmos* ve filosofické antropologii. Brunnerova práce měla své předchůdce, kteří připravovali evropské teologické myšlení na změnu paradigmatu: patří mezi ně především autor pozdějšího proslaveného spisu *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1956) Karl Löwith s teologicko antropologickým spísem *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* nebo E. Schlink s prací *Der Mensch in der Verkündigung der Kirche* (1936). Tato díla byla vedena snahou vyrovnat se s myšlenkovým odkazem Schleiermacherovy teologie, tzn., že sice zaznamenávala určitý posun v teologickém kladení problematiky člověka, avšak neuchopila ho jako impuls k osamostatnění teologické antropologie jako (relativně) autonomní disciplíny.

K tomu dochází až u Brunnera, a to paradoxně prostřednictvím kategorie *napojení* či navázání (*Anknüpfung*). Má dvojitý význam: Po obsahové stránce, tedy z hlediska jejího antropologického obsahu, ji Brunner užívá k vyjádření problematiky Zjevení a stvoření člověka k obrazu Božímu. *Napojení* nebo *bod navázání* (*Anknüpfungspunkt*) má pak označovat tu formální složku stvoření člověka, která mu zaručuje spojení a kontakt s Bohem navzdory hříchu. V tomto smyslu slouží Brunnerovi tato kategorie jako antropologická pojistka teologické specifikace bytí stvořeného člověka v hříchu a současně jako nástroj trvalé aktualizace vztahu člověka k Bohu.

Skutečnost, že v této konfiguraci dochází k antropologicky podmíněnému narušení věroučně dogmatického výkladu suverenity Božího jednání, se vysvětluje druhým významem *navázání*. Zde znamená metodologické napojení na problematiku, kterou (i před teologií) klade moderní filosofie a filosofická antropologie. U Brunnera jde konkrétně o návaznost na Heideggera a na Schelerův princip *Weltoffenheit*, který vykládá teologicky v rozpornosti mezi otevřeností poměru člověka k Bohu a pocitem vázanosti k Bohu (*Gotttoffenheit*

vs *Gottbezogenheit*). Pro další vývoj teologické antropologie mělo toto rozhraničení téměř pionýrský význam.

Kategorie *navázání* posléze ukazuje i na motiv, který teologii otevřel pro spolupráci a dialog s moderní filosofickou antropologií. Německý katolický teolog H. Fischer k němu říká: „*Křesťanské chápání člověka se v minulosti – zejména v kontextu nauky o stvoření –, rozplynulo ve fantastických výpovědích, které znemožňují jakékoli zprostředkování se zkušeností skutečného člověka*“.<sup>41</sup> Diskrepance mezi církevním myšlením, jehož se Fischerova poznámka týká, a světem sekulární vědy přiměla modernistickou teologii, aby se pomocí antropologie napojovala na poznatkovou základnu přírodních i duchovních věd. Tato tendence výrazně ožila po 2. světové válce. Teologická antropologie se k ní nepřipojovala nepřipravena. Mohla se opírat o uvedenou práci Brunnerovu, o dílo W. Bachmanna *Gottes Ebenbild. Ein systematischer Entwurf einer christlichen Lehre vom Menschen* (1938), o H. Thielickeho *Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie* (1946), o práci W. Trillhaase *Vom Wesen des Menschen. Eine christliche Anthropologie* (1949), svým způsobem také o výzkumy starozákonníků Gerharda von Rada a E. Schlinka. Koncem 50. let se také objevily první monografie W. Pannenberg a J. Moltmanna.

Zhruba od poloviny 70. let se vývoj vztahu filosofické a teologické antropologie stabilizuje. Vznik nového typu teologie (v níž vrcholí tendence k formalizaci předmětu teologické antropologie), do značné míry uspokojujivé vyřešení problému jejího pojmosloví a argumentativně-komunikační složky teologické antropologie a posléze i vyjasnění trvalejších charakteristik celkového vztahu teologie k filosofické antropologii a k profánním naukám o člověku daly vzniknout situaci, v níž diskuse mezi filosofickou a teologickou antropologií přešla do současnosti.

---

<sup>41</sup>Srv. H. Fischer (vyd.), *Anthropologie als Thema der Theologie*, Göttingen 1978, s. 15.

Soudobá teologická antropologie je stejně jako filosofie profilována zproblematizováním světa založeného na paradigmatech moderny. Filosofie na ně reaguje rozvíjením vědomí změny, která se často a ne zcela přesně označuje slovem postmoderní; teologie a teologická antropologie se jako celek drží v tomto ohledu o krok zpět. Dnešní teologickou antropologii lze proto lokalizovat následovně: Není již výhradně modernistická, protože se přestala přizpůsobovat mezitím nedůvěryhodným sociokulturním hodnotám globalizující se euroamerické civilizace. Ve svém vědomí změny však dosud nijak nepokročila, protože základní náboženská zkušenost se světem a člověkem moderny má za následek faktickou nedisponovatelnost tradičními konstantami teologického a teologicko-antropologického myšlení. To jí umožňuje pouze verbální přizpůsobování sekulárního světa vlastním náboženským hodnotám, fakticky však zabraňuje nově se vymezit. Současná teologická antropologie tak stojí na hraně mezi modernou a postmodernou, žije ve svém vlastním čase. Je to pro ni určitý handicap, který omezuje možnosti komunikace se současnou filosofií, ale současně i životadárný impuls. Ten se projevuje jak rozvíjením prvků postmodernismu v teologii (diskursivní myšlení, respekt před náboženským pluralismem, vědomí diferentnosti náboženské situace lidstva, deideologizace teologických postojů apod.<sup>42</sup>, tak i restaurací filosoficky a antropologicky konzervativních integralistických stanovisek.

---

<sup>42</sup>Srv. např. Ch. McCoy, *Götter ändern sich. Hoffnung für die Theologie*, München 1983; Harvey Cox, *Religion in the Secular City*, New York 1984; týž, *Theologien für eine postmoderne Welt*, in: *Reformatio*, 35, 1986, č. 3, s. 183–190; Hans Küng, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München 1987; týž, *Projekt Weltethos*, München 1990 (česky *Světový étos. Projekt*, Zlín 1992); Johann Baptist Metz, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen in Christentum*, (spoluaut. F. X. Kaufmann), Freiburg 1987; Paul Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, London 1985, ad.