Téma 4

**Člověk jako obraz boží – imago Dei**

Židovsko-křesťanská tradice pojetí člověka jako imago Dei, obrazu božího, má svůj počátek ve starozákonní knize Genesis. Zde se vznešeným a strhujícím způsobem hovoří o stvoření světa a člověka bohem. Biblická výpověď o člověku je zvláštní v tom, že v ní existují dvě verze, dvojí a navíc rozdílná vyprávění o tom, kdo je člověk a jaké je jeho místo ve stvořeném světě.

Starší z výpovědí (její autor je nazýván Jahvista podle tetragramu JHVH označujícího boha Jahve, vznik se odhaduje do 11. – 10. stol. př. n. l.): *„I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země, a vdechl mu v chřípí dech života,“* (Gn 2,7) se zmiňuje o bytosti vytvořené po všem ostatním stvoření, poslední a z prachu země, které je teprve následně vdechnut život. Tato nejstarší verze nápadně připomíná starý mezopotamský mýtus známý pod názvem „Tam nahoře“ o bohu Mardukovi, který podobným způsobem, z hlíny smíchané s krví zabité obludy Kingu tvoří svého prvního člověka jako sochu. Analogie mezi vyprávěními vypovídají nejen o pravděpodobné pravlasti Abrahámově, jíž byla patrně Mezopotámie, ale také o bytosti člověk, závislé na svém stvořiteli, ve srovnání s ním nedokonalé a nicotné, vytvořené z prachu země, poslední v řádu stvoření.

Mladší výpověď (jde o tzv. Kněžský kodex, bůh je zde nazýván Elohím, vznik je datován do 9. – 8. stol. př. n. l.) zařazená na počátek první kapitoly knihy Genesis používá již uvedeného výměru imago Dei: *„I řekl Bůh: Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi,“* (Gn 1, 26) tolik záměr a text pokračuje slovy: „*Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu stvořil je.“* (Gn 1, 27) Toto druhé vyprávění již nezná bezmocného Golema z hlíny, jenž čeká na vdechnutí života, ale tvora, který je určen k panování nad stvořeným světem. Člověk je favorizován v řádu stvoření, jinak a z jiných důvodů než antický animal rationale, žije ve společenství s bohem, je mu tím nejbližším, je jeho obrazem, také už není posledním v běhu stvoření, naopak je jeho vrcholem. Bible říká, že bůh přivedl před Adama zvířata a Adam jim dal jména (Gn 2, 19). Slovo, jméno je symbolem přizvání člověka k boží činnosti a je také poukazem na spoluodpovědnost člověka za bohem stvořený svět. Člověk je *synergoi*, spolupracovník boží. (1 K 3,9)

Otázka, proč bylo potřeba těchto dvou verzí vyprávění o člověku či dokonce, zda si nevšimli staří Židé rozdílnosti významu těchto dvou sdělení, je zavádějící. Vždyť právě tato dvojznačnost a rozpornost určení člověka jako bohu nejbližší a nejvzdálenější bytosti, jako tvora panujícího i podřízeného, jako věčné touhy a svobody a ubohé smrtelnosti, je tím vlastním záměrným významem sdělení biblické tradice v pojetí člověka.

Člověk je určen vztahem obrazu ke svému pra-obrazu, ke svému pra-vzoru. Být obrazem, znamená mít něco společného s bohem a zároveň se od něho odlišovat. To společné je mravní vědění o dobru a zlu, paradoxně nabyté prvotním hříchem, a dále schopnost člověka podílet se na božím plánu, tedy svoboda a odpovědnost. To, čím se člověk od boha odlišuje je hříšnost, smrtelnost a omylnost, neboť vědění o dobru nebrání člověku volit zlo jako v platónské tradici, a ani schopnost tvořit z něho boha nedělá, je „jenom“ obrazem, jenom člověkem. K lidství patří paradox nekonečné blízkosti a nekonečné vzdálenosti od stvořitele, to je riziko lidské existence. Své hranice poznává člověk právě tím, že je přestupuje, tím, že riskuje. Proto musí biblický člověk svou existenci stále znovu obhajovat, doslova si ji vyvzdorovat, často i proti svým původním možnostem, jak to například ukazuje příběh o Jákobovi usilujícímu získat prvorozenství.

Biblický člověk není vymezen vztahem ke kosmu v řádu logu jako v antice, ale vztahem k bohu v řádu času. Je to člověk dějinný, neboť otevírá svou existenci neznámé nejisté budoucnosti a na rozdíl od antického člověka, jenž nalézá jistotu v racionálním řádu a obrací se k minulosti, ví biblický člověk o své nezabezpečenosti, a přesto volí nikoli známou minulost, ale otevřenou budoucnost. Proto se v naději obrací k bohu jako sumě svých možností s prosbou, s modlitbou, proto mu přináší oběti, přemlouvá ho, upomíná, touží s ním uzavřít úmluvu, smlouvu. Židovský bůh není neúprosný antický osud, on umí odpustit a jeho odpuštění nepodléhá žádným pravidlům. Bůh člověka stvořil, pečuje o něj, vychovává ho – trestá i odpouští.

Řekové, jmenovitě například Aristoteles, pojímali čas (*chronos*) jakožto to, co lze počítat (jako *arithmos*), jako jakýsi druh čísla, kritéria, měřítka pro pohyb. Chronos, vztažen ke kosmickému prostoru, jako čas astronomický spjatý s pohybem nebeských těles, je především měřitelný. Měřitelnost je hlavním rysem takto pojatého opakujícího se homogenního času, odtud i pojem chronometr – časomíra. Jde o přístroje, které sledují čas vždy „pohybem“ stínu (ve slunečních hodinách), padáním zrnek písku (v přesýpacích hodinách), nebo odkapáváním vody (v klepsydrách). Pohyb měříme časem a čas je mírou pohybu, definují se navzájem.

Naproti tomu čas Hebrejců (*kairos*) není ten anonymní a pravidelně plynoucí čas, není spjat a vázán na pohyb v prostoru; je to „lidský čas“, čas naplněný významy událostí zasahujících nás, čas očekávání, čas setí, čas sklizně, čas plodů, čas odpočinku, čas boje. Jeho rytmus je jiný než běh slunce, než plynutí vody nebo padání písku v přesýpacích hodinách. V tomto čase člověk usiluje o naplnění svých, na rozdíl od antiky, neznámých možností. Biblický čas je časem „plným“: „*Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží.“* (Mk 1,15), časem „sytým“: *„I zemřel Jób stár a sytý dnů.“* (Jb 42, 17) S apokalyptickými myšlenkami se spojuje představa času jako poháru, který je naplněn po okraj a stačí poslední kapka, aby přetekl. Je to čas heterogenní, jednou se pomalu „vleče“ a podruhé pádí řečeno slovy klasika „jak splašená herka“. Je to čas lidského prožívání, naplněný bolestí nebo radostí, nudou, nadějí, horečnou činností nebo sebírající se v kontemplaci. Když Buber říká: „Modlitba není v čase, nýbrž čas v modlitbě,“ má na mysli právě toto, pro věřícího modlitba není povinností konanou v denním rozvrhu od-do, nýbrž „okamžikem“, „událostí“, kdy se proměňuje to každodenní v posvátné, čas se prohlubuje, zastavuje.

V Bibli se nikde neříká, kým člověk byl a kým je, jde spíše o to, čím vším se může ve svém životě a v dějinách stát. Boží otázka: „Kde jsi, Adame?“ není dotazem po přítomném místě pobytu, ale výzvou: Co jsi zatím dokázal! Kým vlastně můžeš a chceš být? Dějinnost znamená odmítnutí fixní podoby lidské existence, hotové v zárodečné podobě platónské duše. Člověk jako dějinná bytost je schopen proměnění, nejenom probuzení jako u Platóna. Splněným posláním, vyvolením nebo také vzdorem získává nové jméno (Jákob – Izrael), novou osobnost a novou budoucnost. Takto pojatý člověk vždy přesahuje skutečného existujícího člověka. Z nerozlišenosti rodu se vynořují právě ti, kteří si dobývají vlastní jméno a získávají vlastní tvář, ti kteří jsou schopni dějinného, tedy autentického lidského činu. Proto také musí být zaslíbená země na nepřátelích teprve dobyta, bráněna, opouštěna a znovu a znovu hledána.

Biblický člověk nejedná v řádu antického téchne, racionálního postupu určeného povahou danosti, ale ve svém konání znovu tvoří vše, co bylo přislíbeno a přitom vždy dává v sázku sebe sama. *„Bůh stvořil svět, ale stvoření samo se vynalézá dál. Zejména člověk je tvůrcem svého života a svého údělu. Člověk je časová bytost, protože není uzavřen a protože má moc spolupracovat na svém údělu, vynalézat jej. Úděl člověka není zapsán v myšlené knize, kterou by existence měla opisovat. Zvláštní povolání každého člověka, to není přesně vytyčená dráha, kterou by musel krok za krokem sledovat. Vlastní a osobní cestu si každý musí nalézt. Člověk postupuje tak, že se vyhýbá houštinám vlevo i vpravo a tím krok za krokem vytváří svou cestu. Povolání člověka je apofatické: skrze neúspěchy, trápení a bolest nám sděluje, k čemu nejsme stvořeni. Bůh nepředepisuje hotový model, kterým bychom se museli poslušně řídit. Vyžaduje na nás, abychom byli tvůrci, původními vynálezci této jedinečné cesty, k níž jsme povoláni. Každý z nás je jako Abraham, který na povolání boží vyšel, ač »nevěděl kam jde« (Žd 11,8),“ [[1]](#footnote-1)* Pojetí biblické existence člověka jako první podoby dějinné existence zastává a zastávala řada autorů.[[2]](#footnote-2)

Klíčový význam pro pojetí biblického člověka jako imago Dei má vztah božského stvoření a lidské činnosti, zvláště práce. Boží stvoření je chápáno jako nedostižný čin, jímž se vytvořila jednota světa, činnost lidská je pojata jako partikulární a vytvářející nesourodou mnohost; boží stvoření je *creatio ex nihilo* (stvoření z ničeho), člověk vyrábí vždy z něčeho, z nějakého materiálu. Avšak i přes nesrovnatelnou rozdílnost je právě práce a čin jedno z pout mezi člověkem a bohem, mezi tvořením a stvořením. Přes pot a utrpení doprovázející práci, k nimž byl člověk odsouzen jako k trestu za prvotní hřích, přes riziko nejistého výsledku práce se právě v ní a v lidském činu ukazují možnosti člověka. Biblický člověk, zvláště starozákonní, má úctu ke stvořenému světu, k pozemskosti, cítí se zavázán pečovat o svět mu svěřený. Zavrhuje askezi, vzývá sekulární hodnoty života a život sám považuje za vzestup.

V židovském myšlení chybí dualismus těla a duše, tolik charakteristický pro antiku. „*Biblická antropologie zavádí novou dialektiku – »tělo« a »duch« – jež nijak nesouvisí s platónským dualismem duše a těla, neboť biblický pojem »těla«, BÁSÁR, sarx, neodpovídá platónskému soma, nýbrž celku »těla« a »duše«."* [[3]](#footnote-3) V této jednotě zvláště vystupuje pedagogický rozměr lidského paradigmatu imago Dei. Poznání není jako u Platóna záležitostí rozumné části duše, není věcí čistého intelektu. „*Poznání je akt celého člověka,“* [[4]](#footnote-4) proto i zasnoubení a spojení muže a ženy je též v Bibli nazváno poznáním. Člověk se učí především samotným životem, zakoušením svých možností a svých hranic. Právě v židovské tradici se potvrzuje stará výchovná pravda, že lidské zkušenosti nejsou přenosné, své děti nemůžeme ochránit před našimi vlastními životními chybami a omyly, slova varování a naučení jsou bezmocná vůči síle a touze člověka poznávat.

V biblickém kontextu je výchova vyhrazena bohu, ten člověka stvořil, pečuje o něj, vychovává ho, trestá, odměňuje, zkouší i ochraňuje. Vztah boha a člověka je analogický vztahu rodiče ke svému dítěti, mistra ke svému žáku, strážce k ochraňovanému.

Křesťanství, které na pojetí člověka jako imago Dei navázalo a transformovalo jeho výklad v duchu novoplatonismu, obnovilo dualismus duše a těla, preferovalo duchovní hodnoty před pozemskými. Avšak i tam se velice záhy ozývají například z řad benediktinů slova: *Ora et labora.* (Modli se a pracuj.) K životu člověka patří jak modlitba, s níž se obrací ke svému stvořiteli, tak také smysluplná práce, kterou zabezpečí svůj život a zajistí jeho pokračování.

Křesťanské pojetí výchovy je svázáno s pojmem *educatio*, a jak ukázal Radim Palouš *[[5]](#footnote-5)*, vyjadřuje především představu *„vy-vádění“* člověka z přílišné ponořenosti do pozemského života ke království božímu, výchova je obratem k bohu. Proto je *„záležitostí svatou, sváteční – proti »zapomenutosti« všedního dne. A také není uniknutím všednímu dni; je posvěcením všednodennosti, proměnou egocentrické ustaranosti o sebe sama.“* [[6]](#footnote-6) Taková výchova není úkolem lidským, ale božím.

Aurelius Augustinus v knize ***O učiteli*** [[7]](#footnote-7) ukazuje, že problém učení a učení se je v lidském světě, podle autora mylně, spojován s výkladem, se slovem učitele. Augustin je přesvědčen, že pouhými slovy nelze nikoho o ničem vážně poučit. Neboť, buď víme, co slova znamenají; a potom se nic nového nedovídáme, jen opakujeme a připomínáme vlastní obsahy duše; zde se výrazně projevuje vliv platónské *anamnésis* (rozpomínání). A nebo to nevíme, a potom nás pouhá slova o ničem nepoučí a uplývají jako prázdné zvuky kolem našich uší. Augustinus považuje za omyl a neskromnost lidských učitelů, domnívají-li se, že pouhými slovy dokáží učit a poučovat druhé. Také ironicky podotýká, že by rodiče přece nebyli tak bláhoví a posílali své děti do školy proto, aby se naučily, co si myslí a říká učitel.

Podstatného vědění se člověku nedostává zvenčí, ale v nitru: *„Avšak Boha je nutno hledati a prositi v samém skrytu rozumové duše, což se nazývá „vnitřní člověk“; neboť to chtěl Bůh, aby byl jeho chrám. Což jsi nečetl u apoštola: »Zdaliž nevíte, že chrám Boží jste a duch Boží ve vás přebývá?«“[[8]](#footnote-8)* To lidsky podstatné člověk nenalezne v přírodě, ve světě (které nejsou bohem, jen božím stvořením jako my sami), ale pouze ve své vlastní duši. Bůh je *„jediný učitel všech“[[9]](#footnote-9)*, neučí nás slova, ale prostřednictvím slov a často beze slov ve stavu duchovní koncentrace, v mlčenlivé modlitbě nás poučuje o věcech samých.[[10]](#footnote-10) Úloha lidského učitele je zanedbatelná, skutečně nás nemůže poučit o ničem, co neznáme, velikost lidského učitele je jen v tom, zda nám pomůže účinně se obrátit k bohu.

V jiné Augustinově práci **O křesťanské vzdělanosti** (**De doctrina christiana**), však můžeme najít i řadu praktických rad pro působnost kněze, učitele a kazatele. Zde již autor nezpochybňuje sílu a význam slova ve vzdělávání věřících. Na rozdíl od jiných křesťanských autorů nezavrhuje antickou vzdělanost, netrpí výčitkami svědomí (jako sv. Jeroným), když se nechává inspirovat římskou rétorikou a využívá ji ve službě křesťanství. Jediným kritériem odlišnosti mezi morálně indiferentním rétorickým uměním a promluvou křesťana je boží pravda zde obsažená, proto poslední část spisu nazval „Řečnické umění ve službě pravdy“.

S četnými odkazy na Cicerona, Catona a Quintiliana zdůrazňuje Augustinus zásady, kterými se musí každý dobrý řečník řídit.

Za první a nejdůležitější považuje srozumitelnost. Je nutno i obtížně pochopitelné věci vysvětlovat tak, aby jim bylo rozuměno. Takže tam, kde je nutno vysvětlit nepoučenému obecnému lidu věci věroučné varuje před užitím latinských slov, existují-li jejich ekvivalenty v jazyce posluchačů. Řeč sama není účelem, nýbrž prostředkem pro porozumění. Nikoli krása jazyka a dikce promluvy, nýbrž správně pochopený obsah sdělení, je tím nejdůležitějším. Často je obtížné odhadnout míru porozumění u monologického proslovu, a proto Augustinus radí, aby se *„řečník snažil vyjít mlčícímu partnerovi co nejvíce vstříc“*.[[11]](#footnote-11)

Dalším důležitým pravidlem je dbát o gradaci a spád řeči, neopakovat se ve výkladu a ujistí-li se řečník o porozumění u posluchačů, musí přejít k dalšímu tématu. *„Neboť jak je publiku milý učitel, který osvojované informace objasňuje, tak je mu protivný ten, který mu informace již osvojené vtlouká do hlavy...“[[12]](#footnote-12)*

Za třetí, opět s odvoláním na Cicerona radí, aby řečník *„poučoval, bavil a dojímal“*. Na rozdíl od římského rétora, je však smyslem výmluvnosti křesťanského řečníka, učitele a kazatele nejenom oslovit, poučit, pobavit a zaujmout, popřípadě dojmout, ale především proměnit posluchače a získat ho pro pravdu (konverze). Křesťanský kazatel v této chvíli již nespoléhá jen na své schopnosti a rétorickou obratnost a *„dříve než vytasí řečnící jazyk, má pozvednout k Bohu žíznící duši, aby pak mohl vychrlit, co vypije, či aby mohl vylít to, čím je naplněn.“*[[13]](#footnote-13) Člověk tak je nástrojem božím, kazatel je ústy, kterými promlouvá boží pravda. Takovou řeč zve Augustinus *„sekerou tříštící skály“*, a *„plamenem vzešlým ze studené vody“*.[[14]](#footnote-14)

Další zmíněný požadavek, již čtvrtý, bychom mohli označit za princip legitimity učitelství a vychovatelství, jež spočívá v jednotě řečníkových slov a činů. Řečník není jen poslušným nástrojem, ale svobodným člověkem: *„Vždyť mluví-li někdo moudře a výmluvně a přitom žije ničemně, vzdělává sice mnohé, kteří jsou chtiví vědění, ovšem jak je psáno „své duši je neužitečný“*.[[15]](#footnote-15) Je to i kritika do vlastních řad církevních hodnostářů.

Jak vidno, Augustinus neopovrhl promyšlenou rétorikou; avšak zcela rozhodující pro něj je, jaké věci a jakému smýšlení tento prostředek slouží.

Závěrem můžeme shrnout, že pro antropologické paradigma židovsko-křesťanské tradice je charakteristické, že vymezuje člověka ve vztahu k bohu, k bytosti, jež ho nekonečně přesahuje, jíž nemůže nikdy být, avšak z blízkosti k ní a analogie s ní načerpává svou sílu k životu, oprávněnost pro svou existenci i inspiraci pro tvorbu.

1. TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice.* Praha: Vyšehrad 1998, str. 40. [↑](#footnote-ref-1)
2. Mimo C. Tresmontanta dále LÖWITH, K. *Zur Kritik der geschichtlichen Existenz.* Stuttgart 1960; MICHŇÁK, K. *Ke kritice antropologismu ve filosofii a teologii.* Praha: Svoboda 1969 ad. Naproti tomu existuje, jak uvádí posledně zmíněný autor, i jiná možná interpretace, která objev dějinnosti připisuje už starým Řekům. Takového názoru byl např. JAEGER, W. *Paideia I.* Berlin 1936; POHLENZ, M. *Der hellenistische Mensch.* Göttingen 1947 ad. [↑](#footnote-ref-2)
3. TRESMONTANT, C. 1998, str. 84. [↑](#footnote-ref-3)
4. Tamtéž, str. 98. [↑](#footnote-ref-4)
5. PALOUŠ, R. *Čas výchovy.* Praha: SPN 1992, str. 63. [↑](#footnote-ref-5)
6. Tamtéž, str. 65. [↑](#footnote-ref-6)
7. AUGUSTINUS A. *O učiteli* – *De magistro*. In SVOBODA K. *Estetika svatého Augustina a její zdroje.* Praha: Karolinum 2000. [↑](#footnote-ref-7)
8. AUGUSTINUS A. *O učiteli* – *De magistro*. In SVOBODA K. *Estetika svatého Augustina a její zdroje.* Praha: Karolinum 2000, str. 244. [↑](#footnote-ref-8)
9. Tamtéž, str. 278. [↑](#footnote-ref-9)
10. Tamtéž, str. 245. [↑](#footnote-ref-10)
11. AUGUSTINUS A. *Křesťanská vzdělanost. De doctrina christiana*. Praha: Vyšehrad 2004, str. 188. [↑](#footnote-ref-11)
12. Tamtéž, str. 188. [↑](#footnote-ref-12)
13. Tamtéž, str. 193. [↑](#footnote-ref-13)
14. Tamtéž, str. 198. [↑](#footnote-ref-14)
15. Tamtéž, str. 217, pozn. 136. [↑](#footnote-ref-15)