

## Oponentský posudek

Jan Valeš, *Člověk jako otevřenost. V myšlení W. Pannenberg a K. Rahnera*. Disertační práce v oboru systematické teologie (dogmatiky), předložená katedře systematické teologie Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy, Praha 2013, s. 206. Práce obsahuje úvod, tři statě, závěr, seznam literatury, rejstříky (včetně odkazů do Bible) a přílohy (seznam periodik s bibliografiemi a klíčových periodik). Po formální stránce odpovídá standardu pro disertace na UK. Téma „otevřenosti člověka“ (ve smyslu lidské podstaty) v dílech uvedených dvou autorů je hlavním předmětem Valešovy kritické analýzy a východiskem jeho dalších teologicko-antropologických úvah. V titulu práce jsou tito autoři uvedeni v abecedním pořadí, ve zbytku práce v obráceném pořadí – nejprve vždy Rahner, potom Pannenberg.

V úvodu (str. 9-13) autor podává zevrubnou zprávu o metodě svého výzkumu a pod titulkem „vstup do teologické antropologie“ vyjmenovává teologicko-antropologické koncepty tvořící kontext, do něhož metafora „otevřenosti“ uvádí. Tématem je v posledku otázka „lidské přirozenosti“ a Valeš v této souvislosti předkládá jisté „otázky či zadání, které teologie klade filozofii“. Dále se k nim už nevrací, pouze konstatuje, že v teologii i filosofii (a dalších humanitních oborech) v současnosti došlo (nebo „pomalou ale jistě“ dochází) k „antropologickému obratu“. Podle autora tak teologická antropologie stojí „před úkolem čerstvě formulovat biblické svědectví o Božím jednání s člověkem“ v kontextu současné mezioborové diskuse.

V první stati („*Otevřenost u K. Rahnera a W. Pannenberg*“, str. 15-81) se autor věnuje podrobné analýze pojmu „otevřenosti“ v díle dvou významných teologů dvacátého století, v jejichž antropologii se tento pojem ujal. U Rahnera je „otevřenosti“ míněno „natahování se“ (21) člověka jako ducha k „absolutnu“, jeho bytostná vstřícnost vůči Bohu. Autor sleduje i příbuzné Rahnerovy pojmy, především heideggerovský *Vorgriff*, který definuje jako povědomí (předjímku) širšího horizontu, „jehož je každý smyslový předmět dílčí součástí“. Toto povědomí lze charakterizovat jako „strukturu lidského subjektu“ (17). Díky těmto definicím mohl ovšem autor zůstat o německého výrazu a nepřekládat jej jako „předsah“ nebo „předsažnost“, což jsou nic neříkající termíny, který v češtině neexistují. Jiným příbuzným pojmem je podle autora scholastická *potentia obeoedientialis*, odkazující k lidskému potenciálu náležité odezvy na boží realitu, resp. na (nadpřirozené) zjevení. Touto odezvou je trvalá *transcendence*, neboli „apriorní otevřenost subjektu“ (člověka jako ducha) vůči „bytí vůbec“ (20), vůči „bytí samému“ (21), která je potenci i závazkem zároveň (78). Někdy je u Rahnera otevřenost „synonymem pro milost“, jindy „posláním náboženství tváří v tvář smrti“ (23). Zůstává trochu nejasné, kdo je vlastně subjektem této otevřenosti, zda Bůh nebo člověk, jasné je jen to, že „Boží milost není lidské přirozenosti něčím vnějším a cizím“. Ačkoliv na zřeteli není otevřenost v etickém smyslu (9), u Rahnera tento pojem jistou etickou dimenzi má (28, 122). Základní tezí je, že člověk je již ve své struktuře vstřícně připraven pro Boží sebedílení.

U Pannenberg je pojem otevřenosti (jako otevřenosti vůči světu – *Weltoffenheit*) obecnější; zahrnuje i vykročení vůči „otevřenému prostoru, tj. k Bohu“, ale zahrnuje (umožňuje) i konflikt či napětí. Údělem (*Bestimmung*) člověka, jímž se liší od ostatního tvorstva, je přesahování světa. Jeho cílem je Bůh zjevený v Kristu (74). Člověk si to jako cíl ovšem neuvědomuje a proto je jeho otevřenost dvojnásobná: Jako blíže neurčená „důvěra“ se může tam, kde „má podobu neutěšené snahy překročit vlastní konečnost“, se svým údělem – společenství s Bohem – minout (52n). Napětí mezi tímto specifickým údělem a dostředností všech tvorů není v lidských silách ustát (80). Příbuzným pojmem, který si Pannenberg který si vypůjčuje od H. Plessnera, je „excentricnost“ či „excentricita“, vycházení ze svého centra, opak lidské soběstřednosti či „dostřednosti“. Autor zdůrazňuje, že Plessner tento pojem zúžil, „když jej vztáhl jen na problematický vztah k vlastnímu tělu“ (49, 61n), ale toto zúžení nikde

přímo nedokládá. Říká, že Pannenberg pojmy excentricnosti s otevřeností za synonyma (59). Řada odstavců je věnována Pannenbergovým interpretům.

Autor je na základě svého výzkumu přesvědčen, že otevřenost je pojem, který je co do svého významu zčásti oběma autorům společný: Označuje (nebo alespoň zahrnuje) dispozici umožňující společenství člověka s Bohem. Rozdíl je v tom, že pro Rahnera je odmítnutí otevřenosti vůči Bohu vlastní podstatou hříchu, zatímco u Pannenberga se hřích zdá spočívat v lidské rozpolcenosti, na níž „otevřenost“ či excentricita charakterizující lidskou přirozenost z principu participuje.

V druhé stati („Křížová témata“, str. 83-151) se autor pod poněkud mnohoznačným titulem (co se tu protíná s čím?) věnuje tradičním orientačním pojmům křesťanské biblické antropologie: *slávě* člověka stvořeného k Božímu obrazu (*imago Dei*), *bídě* lidské hříšnosti a *výzvě* (pozvání, volání) člověka na Bohem připravenou cestě záchrany. Ohledává je postupně v Písmu, v tradici a ze současných autorů především u dvou sledovaných autorů a těch, kdo na ně reagují nebo navazují. První dvě témata jsou více tradiční, ve třetím, které uvádí na scénu i christologické a soteriologické zřetel (125), přicházejí víc ke slovu autorovy vlastní důrazy. Na zřeteli je ovšem opět především pojem „otevřenosti“ a ona teologicky profilovanější témata mají sloužit jeho většímu vyjasnění i ukotvení v srozumitelnějším dogmaticko-teologickém terénu. Citovaní autoři jsou různé proveniencie, převládají ovšem autoři z anglické jazykové oblasti. Z německé jazykové oblasti jsou to hlavně klasikové jako Schleiermacher, Brunner nebo Barth. Zmínky o jejich přínosu k antropologicko-teologické problematice jsou spíš jen okrajové a trochu povrchní. V oddíle o lidské hříšnosti se vedle zástupců ekumenicky vstřícného evangelikalismu, jako jsou McGrath nebo Grenz, dostane i na zástupce spíš opačného zaměření (Demarest, Grudem).

Pokud jde o lidství jako „závazek“ vychází autor především ze svého chápání biblického poselství o *obrácení* (124n) a na tomto pozadí sleduje a konstatuje určité dílčí či zásadní nedostatky nebo slabiny v antropologii sledovaných postav. V Rahnerově koncepci chybí zřetel na naléhavost zvěstování i důraz na svědectví Písem (128). Jakoby onen „nadpřirozený existenciál“, který Rahnerův transcendentalismus předpokládá u každého člověka, potřebu evangelia a odezvy na ně upozadřoval. Pannenberg vycházejí ze své osobní zkušenosti konvertity naopak obrácení člověka náležitou pozornost věnuje. Ke svému údělu se člověk bez „víry ze slyšení“ nedostává. Kontext a teologumena biblické antropologie vedou autora k určitým závěrům pojmenovávajícím přednosti i slabiny pojmu „otevřenosti“ v jeho užití u obou protagonistů. Slovo dostává i další autor, který ve svém díle použil pojem „otevřenosti“ – Raymond Panikkar (137n) – a v kontextu „poučení z dějin“, resp. tří dějinných „lekci“ (pelagiánského sporu, reformačního objevu Boží milosti a antropologického obratu v osvícenství) i Paul Tillich. V závěru této části autor formuluje některá „kritéria vyvážené a zvěstné theologické antropologie“ i vývoj, který jeho výzkum u obou protagonistů zaznamenal: U Rahnera se týká pojetí hříchu a lidské přirozenosti, u Pannenbergova způsobu deklarování základních tezí. Své poznatky týkající se zkoumaného pojmu shrnuje do šesti tezí: 1. Bytostnou charakteristikou člověka jako subjektu je jeho otevřenost. 2. Otevřenost znamená možnost přijmout spasení z milosti. 3. Otevřenost předchází víře. 4. Otevřenost mlčí o hříchu. 5. Pojem otevřenosti je součástí dialogu. 6. Otevřenost člověka výslovně tuší vztah s Bohem. Autor nakonec znovu bilancuje své nálezy týkající se pojetí pojmu otevřenost v celém Rahnerově a Pannenbergově díle a konstatuje, že jde o pojetí natolik příbuzná, „že lze pracovní tezi považovat za potvrzenou: ano, je možné při respektování uvedených odlišností mluvit o společném *pojmu* otevřenosti“.

V poslední části („Tvořivě s pojmem otevřenosti“ str. 153-164) se autor zřetelně připravuje na vlastní další výzkum v terénu, který sledovaný pojem vytyčuje. K rozhovoru jsou přizváni i další autoři, v jejichž díle se pojem „otevřenosti člověka“ v nějakém akcentu vyskytuje, a naznačeny jsou některé oblasti, které si podle autora zasluhují další badatelskou

pozornost: „jazykové možnosti“ pojmu, problém či otázky na které je pojem otevřenosti člověka odpovědí, možnosti jeho další aplikace a možnost jeho „biblického zakotvení“.

*Závěr* (str. 165-168) je pokusem shrnout výtěžky bádání i vlastních poznatků v devíti bodech, z nichž poslední je opět nástinem otázek, kterým se budoucí studium tohoto tématu nemůže vyhnout. Autor k nim připojuje ještě osobní vyznavačskou úvahu o světě a o člověku v konfrontaci s Božím zjevením v Kristu.

Pokládám autorovu práci po formální i obsahové stránce za zdařilou. Formálně jí nelze nic podstatného vytknout a z nepodstatných věcí snad jen to, že v obsahu chybí u některých položek (včetně částí základního textu) paginace. Překlepy v textu prakticky nejsou, zachytil jsem jen jeden: Welfoffenheit místo Weltoffenheit (44, p. 76).

K obsahové stránce některé připomínky – krom těch již uvedených – mám. Autor má, jak se zdá, za to, že k Boží realitě lze bez dalšího odkazovat výrazy jako „absolutno“, „bytí samo“. To je ovšem pozůstatek „klasického“ teizmu, který si nekriticky osvojil pojmosloví řecké filosofické tradice a který dnes musí být podroben teologické i filosofické kritice. Bez této kritiky si nemůžeme být jisti, o čem je řeč. To se týká celého exkurzu na s. 16n a řady dalších Rahnerových formulací, které autor cituje nebo přejímá. Poněkud nejasný je v autorově podání vztah Pannenbergova pojmu „otevřenosti“ či „excentricity“ k interpretaci lidské hříšnosti. Dovídáme se, že Pannenberg „odmítá pojem původního hříchu, aniž by jej nahradil pojmem excentricity“ (59), nicméně „z pojmu excentricity odvozuje ... náhradu za pojem dědičného hříchu“ (118n). Je-li „otevřený, excentrický, sebetranscendující člověk bytostně nasměrován na Boha“ a zahrnuje-li toto jeho nasměrování i „otevřenost vůči nekonečnosti Ducha a jeho působení“, lze těžko charakterizovat „uzavřenost“ a „dostřednost“, resp. „soběstřednost“ a „egocentričnost“ jako *komplementární* pojmy této myšlenky (74 a 116). Jsou pojmy, které jsou spolu „v napětí“ (117) komplementární? Podle mého jde spíš o pojmy spíš kontrastní, které tomuto „nasměrování“ vlastně odporují. To by ostatně nasvědčovala i srovnávací tabulka na s. 81. Pokud jde o komplementaritu ve smyslu vzájemné vylučnosti, je třeba to vysvětlit. Karl Barth je několikrát zmíněn jako autorita, vůči níž se Pannenberg vymezuje, a autor ohledává i Barthovo užití pojmu „otevřenost“. Za pozornost by však stála Barthova polemika Brunnerem (a potažmo s Ebelingem a Fuchsem) o lidských předpokladech pro Boží zjevení ve Slovu. Autor uvádí Barthovo *Nein* v seznamu literatury, ale nikde tuto polemiku či její východiska nezohledňuje, ač se otázek lidské přirozenosti, na které se celé téma implicitně zaměřuje, týkají velmi úzce. Na místě by pak ovšem byla i pozornost, kterou Barthův asi nejdůležitější britský žák Thomas F. Torrance věnuje revizi Barthova vztahu k přirozené teologii.

Některé formulace jsou nejasné či zkratové a čtenář se může jenom dohadovat co znamená např. „prapůvodní jednota poznání a poznání se v reflexi subjektu“ (16), proč je lidské poznání světa možné jen díky tomu, že člověk (lidský duch) se při smyslovém vnímání „již nechápe jako lidský subjekt“ (18), proč patří „zakoušenému ve světě“ označení *kategoriální* (28), co to znamená, že člověk „je stavěn před otázku, zda se chce otevřít vůči vnitřní otevřenosti bytí k Bohu“ (30), nebo jak se liší otevřenost „odvozená od předsažné struktury lidského subjektu“ od otevřenosti dané tím, že „člověk je duch“ (34). Podobně nezasvěcený čtenář netuší, proč je člověk ve své každodennosti „ono se“ (36), co je míněno tím, že „Pannenberg staví situaci vůči nebezpečí pelagianismu“ (54), nebo že „kořenem hříchu“ je mu „přirozenost být-jako-Bůh v žádosti a úzkosti o život“ (57). Nejasné je i tvrzení – na závěr konstatování rozdílu ve vnímání vztahu člověka a světa u Schelera, Plessnera atd. na straně jedné a Heideggerem na straně – že „hranice je natolik ostrá, že zůstává nevyužita“ (62), že Pöhlmann „vidí rozklad všeobecnosti hříchu až v personalismu“ (116, p. 291), že Lowe vidí „ve (sic!) duchu teologií osvobození“ jednu možnou příčinu (určitých disproporcí u Pannenbergova) v tom, že „Pannenberg vidí člověka jako autonomního a moc v lidské společnosti nemá konkrétní směr“ (121, p. 312). Podobně je tomu u tvrzení, že reformátoři

„odkazují christologickou interpretaci člověka“ (144), že „antropologický obrat uznává uzavřenost a ohraničenost horizontu člověka“ (146), že „spasení není člověku docela cizí“ a že „otevřenost člověka výslovně tuší vztah s Bohem“ (150). Nejasná je i stěžejní výpověď týkající se Rahnerova pojetí otevřenosti jako „zpětné reflexe křesťana“, zejména závěrečné tvrzení, že „přijatá nadpřirozená milost se pak zpětně reflektuje jako otevřenost“ (151). Autor dluží čtenáři i bližší vysvětlení, proč nebo komu by se pojem otevřenosti by „mohl jevit jako vhodný kandidát“ pro „odpovídající náhradu“ za metaforu „stvořenost k božímu obrazu“ (157), proč může „v rovině technologií“ otevřenost člověka odpovídat pojmu *kompatibilita* (158), na co se ptá otázka, zda „lidská přirozenost“ něco vypovídá „jako membrána o Bohu jako životním prostředím“ (158). Čtenář si nemusí vědět rady ani s autorem zdůrazněnou tezí: „Otevřenost člověka by mohla znamenat také to, že každý poznáný horizont se stává kontextem horizontu vzdálenějšího díky vtažení poznávaného horizontu do poznávajícího subjektu (přivlastnění)“ na s. 161. Na rozpacích bude zřejmě i nad tvrzením, že „Ježíš je (u Pannenberg) ve své oddanosti Otcí a ve svém vzkříšení plností lidské otevřenosti,“ a že „tak lze zužitkovat přínos současných věd o člověku také pro christologický základ spasení“ (163n), nebo nad větou: „Víra člověka je nepostradatelná, v Mojžíšově poslušnosti i v krvi velikonočního beránka“ (164).

Matoucí je podle mne výklad Rahnerova pojmu *Vorgriff* na s. 17: Strom je součástí celku (širšího horizontu), neboť „podobných stromů je velké množství“, a logicky chybná je formulace na s. 85: „Ani jedno“ (ze dvou biblických synonym pro „obraz“ či „podobu“) „není ve Starém zákoně o mnoho četnější“. Pojmově zavádějící je konstatování, že Heidegger provádí „existenciální analytiku pobytu“ (36) a nečeské, že Hans Schwarz „kontrastuje“ Rahnerův důraz“ (40). Čtenáře zarazí, když jména uváděných osob nejsou skloňována a „mezi kritiky lze zařadit: Johann-Baptist Metz“ atd. (s. 38. p. 61). Podobně na s. 54, kde jsou vyjmenovány „nástroje Boží prozřetelnosti“. Někdy zůstane ten, kdo je citován či parafrázován, na celé stránce zamlčeným subjektem, takže není jasné, zda tímto subjektem je autor nebo dílo: „Pojem (otevřenosti) vysvětluje... Vystřídá řadu témat... (43n). Někdy navíc chybí i bližší určení předmětu: „Na jedné straně mluví... Na druhé straně nevěnuje pozornost tomu, co v lidském subjektu způsobí tento v podstatě jediný hřích odmítnutí, přestože přijetí člověka promění.“ (112) V závěru práce se nečekaně objeví jen iniciály KR (159n). Jde o Karl Rahnera? Coxova kniha má název *On Not Leaving it to the Snake*, nikoliv *Don't leave it on the Snake* (154). Mylné je tvrzení, že Alister McGrath Pannenbergovu teologii komentoval pouze v 80. a 90. letech (63n).

Přes tyto kritické poznámky, které se týkají spíš kýžených úprav v případě publikace či dalšího využití předloženého textu, pokládám Valešovu práci za podnětnou a přínosnou a doporučuji ji k obhajobě.

Petr Macek

