



Pavol Dancák

Gréckokatolícka teologická fakulta, PU Presov

Biblický obraz človeka / *The biblical image of man*

Abstract

The biblical image of man shows the value and the dignity of man, but also his limitation, weakness and insufficiency, so his sinfulness and the need for redemption. Awareness of human limits and sinfulness in front of God, who is a personal and loves mankind, creates the deepest basis for the affirmation of man himself and the affirmation of another person. The relationship of love to God, man and the world is a fundamental element of the human community.

Keywords: man, Bible, theology

Grécke a hebrejské myslenie má mnohé podobné momenty, ale aj zásadné odlišnosti. Grécka dialektika tela a duše sa líši od celostného biblického chápania človeka so srdcom ako jeho bytostným stredom. Duch je znakom živej bytosti a telo má svoju hodnotu a dôstojnosť, ktorá sa naplno prejavuje v jeho povolaní ku vzkrieseniu. Duch - *rúach* – je kľúčovým pojmom Biblie, ale je potrebné zvážiť, že prešiel určitým vývojom a používa sa v mnohorakých významoch, ale predovšetkým označuje človeka ako osobu v jej intímnosti a integrite.¹ Biblický antropomorfizmus je v úzkom vzťahu k biblickej antropológii a má dôležité výchovné poslanie. Človek je stvorený na Boží obraz a podobu, avšak autentickým vzorom človeka je nový Adam, Ježiš Kristus. Človek nie je večný samotár, ale je stvorený a povolaný ku spoločenstvu, ktoré sa uskutočňuje eminentným spôsobom v rodine a v manželstve. Ježiš Kristus je Vykupiteľom človeka z jeho hriechnosti a zároveň je darcom a garantom jeho plnej dôstojnosti.

¹ Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*, Bratislava 1994, s. 326.

Hebrejské myslenie sa vyhyba dialektike matérie a formy a zároveň pripisuje zmyslovej skutočnosti schopnosť niest' význam, schopnosť niečo znamenať, čo túto skutočnosť robí akýmsi univerzálnym jazykom. Tak sa aj biblická výchova vyznačuje dvomi dôležitými črtami:

1. Chýba v nej dualizmus duše a tela. To má vážne dôsledky. Stačí si uvedomiť, čo všetko implikuje platónsky dualizmus v oblasti metafyziky, epistemológie, psychológie a dokonca aj biológie, aby sme boli schopní odhadnúť, k akému obratu hľadiska povedie nedualistické chápanie človeka.
2. Stretávame sa tu s úplne novou dimenziou, ktorá je vo filozofii neznáma a predstavuje špecifický biblický prínos - s biblickým pojmom ruach. Tento pojem sa v septuaginte prekladá slovom *pneuma*, ktoré sa potom často objavuje v Novom zákone, zvlášť výrazne u sv. Pavla. Táto nová dimenzia uvádza inú dialektiku, ktorú nemožno zredukovať na platónsku antinómiu duše a tela.²

V biblickom texte sa ukazujú univerzálne štruktúry ľudského myslenia.³ Hebrejské spisy hovoria o vonkajšom a viditeľnom ľudskom živote a zároveň odhaľujú aj vnútorný, skrytý život ľudskej bytosti. Z tohto pohľadu možno vnímať používanie slova srdce v Biblii, kde označuje nielen jeden orgán ľudského tela, ale predovšetkým vnútorné a osobné hnutia, ako city, túžby, myšlienky, rozhodnutia. Biblia používa srdce, vec konkrétne a citlivú, na evokovanie akejkoľvek intímnej skutočnosti ľudského života. Keď Žid povie srdce, tak tým myslí celého človeka, ľudskú podstatu, osobu.⁴

V bežnom spôsobe reči označuje slovo srdce iba citový život. Hebrejčina ho chápe ako vnútro človeka v oveľa širšom význame, chápe ho ako bytostný stred človeka. Srdce obsahuje nielen city (2Sam 15,13, Ž 21, Iz 65,14), ale aj spomienky a myšlienky, zámery a rozhodnutia. Boh dal ľuďom „srdce na premýšľanie“ (Sir 17,6). Žalmista spomína „myšlienky srdca“ samotného Boha, to je jeho plán spásy, ktorý jestvuje od vekov a naveky (Ž 33,11). „Šírka srdca“ značí šírku vedomostí (3 Kr 5,9), „daj mi svoje srdce“ môže mať význam „venuj mi pozornosť“ (Prís 23,26), a „zatvrdnuté srdce“ môže označovať duchovnú obmedzenosť. Význam slova podľa kontextu sa môže zúžiť na intelektuálny aspekt (Mk 8,17), alebo naopak, môže sa rozšíriť (Sk 7,51). Často sa musí vystúpiť ponad psychologické rozlišovanie až do stredu bytia, kde sa človek zhovára sám so sebou (Gn 17,17, Dt 7,17), kde berie na seba zodpovednosť, kde sa otvára alebo zatvára Bohu. V konkrétnej a globálnej biblickej antropológii je srdce človeka tým vlastným prameňom jeho vedomej, poznávajúcej a slobodnej osobnosti, miestom jeho voľby a rozhodnutí, miestom nepísaného zákona (Rim 2,15) a tajomnej činnosti Boha. Tak v Starom ako i v Novom zákone je srdce tým miestom, kde sa človek stretá s Bohom, a toto stretnutie sa naplno a účinne realizuje v ľudskom srdci Božieho Syna.⁵ Srdce ako orgán a hnutia duše sú mnohokrát striktné zjednotené i na rovine skúsenosti, napríklad v stave rozrušenia, keď začína srdce prudšie a rýchlejšie bušieť. Biblia ich

2 Porov. TRESMONTANT, C.: *Bible a antická tradice*, prel. J. Sokol, Praha 1970, s. 81.

3 Porov. CSONTOS, L.: *Základná antropológická línia v encyklikách Jána Pavla II.*, Trnava 1996, s.31.

4 Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*, Praha 1956, s. 958.

5 Porov. LÉON-DUFOUR, X.: *Slovník biblickej teológie*, Zagreb 1990, s. 1213 – 1217.

berie objektívne ako obrazy, ktoré vyjadrujú určité subjektívne a osobné aspekty ľudského života.

Duša v biblickom chápaní rozhodne nie je iba časť, ktorá spolu s telom tvorí ľudskú bytosť. Označuje celého človeka, keďže je oživený duchom života.⁶ Rozhodne to nie je dualistické chápanie, v ktorom je telo substanciou odlišnou od duše. Nie je to ani pohľad aristotelovskej a tomistickej metafyziky, pre ktorú je telo jedným z pohľadov na konkrétnu realitu živého človeka, jeho látkou, ktorá sa od jeho formy (duše) dá odlíšiť len abstraktnou analýzou. Inými slovami, telo a duša nie sú pojmami fyziky, ale metafyziky, ktoré vychádzajú z analýzy metafyzickej štruktúry konkrétnej skutočnosti. Líši sa aj od pohľadov modernej psychológie, biológie a psychiatrie, ktoré sa síce usilujú prekonať karteziánsky dualizmus duše a tela, ale zároveň sa stále pridávajú karteziánskeho postavenia problému. Biblická antropológia zavádza novú dialektiku - telo a duch, ktorá nijako nesúvisí s platónskym dualizmom duše a tela, ale má celostnú črtu, keď hovorí o celom človeku, o celku tela a duše.⁷ Teda duša neobýva telo, ale vyjadruje sa cez telo, a telo zasa vo význame telesnosť taktiež označuje celého človeka. Hoci duša silou svojho vzťahu k Bohu ukazuje v človeku jeho duchovný pôvod, predsa táto duchovnosť má hlboké korene v konkrétnom svete, ako to ukazuje významová šírka použitého termínu.⁸ „Výraz duša vo Svätom písme často označuje ľudský život, alebo celú ľudskú osobu. Označuje však aj to, čo je v človeku najvnútornejšie, čo má v ňom najväčšiu cenu, to, v čom je človek zvlášť Božím obrazom: duša znamená duchovný princíp v človeku.“⁹

Dych, dýchanie je naozaj vynikajúcim znakom živej bytosti. Byť živý znamená mať v sebe dych (2Sam 1,9, Sk 20,10). Keď človek umiera, duša uniká (Gn 35,18), vydýchne sa (Jer 15,9), alebo sa vyleje ako tekutina (Iz 53,12). Keď je človek vzkriesený, duša sa doňho vráti (3Kr 17,21).

„Gréci i Semiti sa mohli vyjadrovať takým spôsobom, ale za rovnakým vyjadrovaním sa ukrývajú rozdielne perspektívy. Podľa veľmi rozšíreného náhľadu duša má tendenciu stať sa samojestvujúcim princípom, ktorý existuje nezávisle od tela, hoci v tele býva a z neho odchádza. To je „spiritualistická“ koncepcia, ktorá sa opiera o zdanlivo nehmotný charakter dychu, jeho protikladom je materiálne telo. Naopak, pre Semitov sa dych nedá oddeliť od tela, ktoré oživuje. Dych označuje jednoducho spôsob, ako sa v človekovi prejavuje konkrétny život, a to najmä tým, že dych sa hýbe i vtedy, keď je človek zdanlivo nehybný, keď spí. Tu má azda svoj koreň jeden z najhlbších dôvodov, ktoré viedli k tomu, že sa stotožnila duša s krvou (Ž 72, 14). Duša je v krvi (Lv 17,10a) duša je sama krv (Lv 17,14, Dt 12,23), duša je živý človek.“¹⁰ Teda duša je znakom života, ale nie je jeho prameňom. A to je druhý rozdiel, ktorý hlboko oddeľuje semitskú mentalitu od mentality platónskeho pôvodu. V platonizme sa duša stotožňuje s duchom, je akousi emanáciou ducha, čo poskytuje človekovi skutočnú autonómiu. Pre Semitov nie duša, ale Boh svojim

6 Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*, s. 106, 135.

7 Porov. TRESMONTANT, C.: *Bible a antická tradície*, s. 82.

8 Porov. NOVOTNÝ A.: *Biblický slovník*, s. 108.

9 *Katechizmus katolíckej cirkve*, Zvon, Praha 1993, s. 103.

10 LÉON-DUFOUR, X.: *Slovník biblickej teológie*, s. 246.

Duchom je prameňom života: „Boh vdýchol do jeho nozdier dych (nešmah) života a človek sa stal živou dušou (nefeš).“ (Gn 2,7).¹¹ V kresťanskom kontexte má dušu každý človek. Nie je to niečo, čo buď je, alebo nie je, duša však môže byť viac alebo menej čistá, viac alebo menej hriešna. Rozvíjanie vlastného zmyslu duše je významným poslaním výchovy. Vychovávateľ potom nevytvára vo vychovávaných zmysel pre ich život, ale sa len pokúša sprítomňovať svet toho duchovného zmyslu, ktorý každý človek, teda vychovávateľ aj vychovávaný, realizuje svojím životom. Takto sa vytvára priestor pre výchovu.¹²

V biblickom chápaní telo nie je iba súbor mäsa a kostí, ktorý človek vlastní počas svojho pozemského života, ktorého je smrťou pozbavený a ktorý napokon v deň vzkriesenia dostane naspäť. Telo má omnoho vyššiu dôstojnosť, ktorú vyzdvihuje Pavol vo svojej teológii. Telo nielenže zjednocuje údy, ktoré ho tvoria, ale vyjadruje aj osobu v jej hlavných stavoch: v prirodzenom a hriešnom stave, v zasvätení Kristovi, v živote slávy.¹³ V semitskom chápaní si telo i telesnosť zasluhujú tú istú úctu, lebo celý človek sa vyjadruje tak v tele, ako aj v telesnosti. U sv. Pavla sa táto dôstojnosť tela potvrdzuje. Telesnosť človeka sa zdá byť v očiach niektorých čímsi nízkym, ba dokonca zlým. Biblia sa na telesnosť nikdy nedíva ako na čosi zlé. Jej úsudok sa nevysvetľuje nejakou filozofickou špekuláciou o ľudskej prirodzenosti, ale svetlom zjavenia. Telesnosť stvorí Boh a prijal ju na seba Boží Syn, telesnosť je premenená Božím Duchom a práve preto kresťan môže povedať: „Verím vo vzkriesenie telesnosti - tela.“ Od prvej až po poslednú inšpirovanú stranu Biblie telesnosť označuje stav tvora, avšak podľa Pavla tento význam nie je jediný, lebo telesnosť môže označovať nie síce zlú prirodzenosť, ale hriešny stav človeka. Je teda zrejmé, že na konci tohto vývoja výraz telesnosti skrýva v sebe dvojznačnosť a je dôležité, aby sa táto dvojznačnosť odhalila.¹⁴

Duchovnú realitu človeka Písmo opisuje pomocou termínov vzatých z telesnej oblasti, čím sa približuje biblický antropomorfizmus, čo je vlastne spôsob, v ktorom si Písmo pomáha antropologickými obrazmi, keď hovorí o Bohu. Povedať, že Boh hovorí, znamená vyjadriť sa antropologickým spôsobom. Boh Biblie hovorí s Mojžišom „od úst k ústam“ (Nm 12,8). Tomu istému Bohu spieval ako bojovníkovi, ktorého „pravica...nepriateľa zasiahla“ (Ex 15,6). V reči o Bohu sú použité výrazné antropologické termíny, vzaté zo skúsenosti prístupnej každej ľudskej bytosti. Deuteronomium hovorí o „žiarlivom Bohu“ (Dt 4,24), žalmy oslavujú dobrotu a milosrdenstvo Boha (Ž 106,1). U prorokov sám Boh opisuje svoje city. „Srdce sa vo mne obracia, budí sa vo mne zľutovanie.“ (Oz 11,8).¹⁵ V Biblii je úzky vzťah medzi antropomorfizmom a antropológiou. Biblický obraz Boha je obraz človeka. Možno však ale sledovať, ako a prečo bytie človeka zostáva dôležité od kapitoly ku kapitole Biblie. Biblická antropológia prešla vývojom, počnúc počiatkami hebrejského ľudu až do čias prvej kresťanskej komunity. To, čo treba zdôrazniť, je starobylosť antropologickej perspektívy. Ešte pred víziou ľudských dejín na začiatku Knihy Genézis, ešte pred univerzalistickým chápaním spásy, o ktorom hovorí

11 LÉON-DUFOUR, X.: *Slovník biblickej teológie*, s. 248.

12 Porov. PALOUŠ, R.: *Totalizmus a holizmus*, s. 73-74.

13 LÉON-DUFOUR, X.: *Slovník biblickej teológie*, s. 1303.

14 Porov. LÉON-DUFOUR, *Slovník biblickej teológie*, s. 1296-1302.

15 Porov. CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia ...*, s. 35.

Izaiáš, používa biblický jazyk, v ktorom sú antropomorfné len jedným prvkom, ďalej sa rozvíja vďaka rozličným historickým skúsenostiam hebrejského ľudu. Tento jazyk sa rozvíja aj vďaka stretávaniu a integrácii určitých mýtov a filozofií.

Prvky biblickej antropológie sa sústreďujú v rozličných pojmoch. „Všeobecná mentalita našich dní, ktorá sa díva na telo a dušu ako na dve zložky človeka, je priveľmi odlišná od biblického syntetického chápania, podľa ktorého sa človek celý vyjadruje vo svojich rozličných aspektoch. On je dušou, nakoľko je oživený duchom života, jeho telesnosť poukazuje na to, že pominuteľné stvorenie, duch znamená jeho otvorenosť k Bohu, telom sa napokon vyjadruje navonok. K tejto prvej odlišnosti dvoch mentalít sa pridružuje ďalšia, ešte hlbšia. V pohľade gréckej filozofie ide o analýzu človeka, tohto mikrokozmu, ktorý spája dva svety, duchovný a hmotný. Biblia ako teológia sa díva na človeka iba v jeho postavení voči Bohu, ktorého je obrazom. Biblia sa neohraničuje na prirodzený a uzatvorený svet, ale otvára scénu dimenziám histórie, v ktorej hlavnú úlohu hrá Boh: Boh, ktorý stvoril človeka a ktorý, aby ho vykúpil, sám sa stal človekom. Antropológia, viazaná na určitú teológiu, sa stáva neoddeliteľnou od kristológie. A tak sa rozličné správania ľudí v priebehu dejín syntetizujú do dvoch kategórií: do kategórie hriešnika a kategórie nového človeka. A tieto dve kategórie sa aktualizujú vo dvoch podobách, zjavených vo výsadných chvíľach svätých dejín: v podobe Adama a v podobe Jahveho Služobníka, uskutočnené skrze Ježiša Krista. Autentickým vzorom živého človeka nie je teda Adam, ale Ježiš Kristus, nie ten, čo pochádza zo zeme, ale ten, čo zišiel z neba, alebo je to skôr Ježiš Kristus, predobrazovaný v Adamovi, nebeský Adam, načrtnutý v pozemskom.“¹⁶

Druhá kapitola Knihy Genezis sa nevzťahuje iba na jednotlivého človeka, ale na celé ľudstvo, ako to naznačuje výraz Adam, čo znamená človek a v zmysle semitského názoru - korporatívna osobnosť. „Adam nie je ani zvrhnutý boh, ani časť ducha, ktorá spadla z neba do tela. Je to tvor slobodný, v stálom a podstatnom vzťahu k Bohu. Na toto poukazuje jeho pôvod. Pochádza zo zeme, ale neohraničuje sa na ňu. Jeho existencia závisí od ducha života, ktorý do neho vdýchol Boh. Stal sa tak živou dušou, to znamená súčasne osobnou bytosťou a bytosťou závislou od Boha. „Náboženstvo“ mu neprichádza doplniť jeho ľudskú prirodzenosť, ktorá by už bola ucelená, ono je od začiatku začlenené do jeho štruktúry. Hovoriť o človekovi, a nepostaviť ho do vzťahu k Bohu, by teda bolo nezmyslom.“¹⁷

Človek je spojený s Bohom ako so Stvoriteľom, čo znamená, že človek nemá svoj pôvod a dôvod svojho bytia v sebe samom a človek nie je produktom náhody alebo prírodnej nutnosti, ale bytosť, ktorú stvoril Boh zvláštnym úkonom.¹⁸ Človek dostáva meno, čo vyjadruje jeho individualitu a neopakovateľnosť.¹⁹

16 LÉON-DUFOUR, X.: *Slovník biblickej teológie*, s.168-169.

17 LÉON-DUFOUR, X.: *Slovník biblickej teológie*, s.169.

18 KRAUTTER, B.: *Dôstojnosť človeka z pohľadu bibliie*. http://www.uski.sk/fm_2009/ran/2006/ran-2006-1-04.pdf

19 GÁLIK, S.: *Filozofická antropológia*. Bratislava 2008, s. 51.

Vzťah človeka k Bohu je vzťahom prvotnej a životnej závislosti, ktorá sa vyjadruje v slobode vo forme poslušnosti. Túto poslušnosť potrebuje ako svoje vlastné doplnenie, ktoré mu umožňuje pochopiť, že nie je Boh, ale závisí od Boha, od ktorého dostal život – dych, ktorý ho oživuje a ktorý si vlastne ani neuvedomuje. Zákon poslušnosti má vo svojom srdci, vo svedomí. Autentická poslušnosť je možná len v slobode a to robí človeka autonómnym tvorom. Talenty sú rozdané, Pán odišiel, ale sa vrátil. Termín autonómia v sebe obsahuje stoické, osvietenécké a ateistické názory, ale predovšetkým obsahuje v sebe hlbokú pravdu o slobode. Tento termín je odvodený zo slov *autos* a *nomos* a znamená tvoriť si zákony pre seba, čo vlastne znamená, že sloboda je vo vzťahu k zákonu. Teda autonómia neznamená nutne anarchiu, ale skôr poukazuje na niečo, čo ju ohraničuje.²⁰ Ide tu o zákon, ktorý je vpísaný do srdca, do svedomia, ktorým sa živý Boh prihovára svojim stvoreniam. Boh umiestňuje človeka do pekného a dobrého stvoreného sveta, aby človek tento svet obrábal a spravoval. Povinnosť pracovať nenastupuje namiesto povinnosti poslúchať Boha, ale je na ňu neustále usmerňovaná.

Človek je napokon bytosť spoločenská zo svojej prirodzenosti. Základná odlišnosť pohlaví je súčasne vzorom i prameňom života v spoločnosti, založeného nie na sile, ale na láske. Boh hľadá na tento vzťah ako na vzájomnú pomoc. Každý vzťah k blížnemu nachádza v tomto prvom vzťahu svoj ideál, takže aj Boh vyjadri uzavretú zmluvu so svojím ľudom obrazom zásnub.²¹

Človek je stvorený na obraz Boží. Kňazské podanie sumarizuje jahvistické tvrdenia a poukazuje na to, že stvorenie človeka je korunovaním stvorenia vesmíru a zaznamenáva Boží úmysel: „Učiňme človeka na náš obraz, ako našu podobu ... Ploďte sa ... Podmaňte si zem a panujte nad všetkými živočíchmi.“ (Gn 1,26nn) Človek je stvorený na obraz Boží a môže s Bohom nadviazať dialóg. Človek nie je Boh, žije v závislosti od Boha, vo vzťahu, ktorý je analogický tomu vzťahu, aký je medzi synom a otcom (porov. Gn 5,3). Je tu však predsa ten rozdiel, že obraz nemôže existovať nezávisle od toho, ktorého má znázorňovať, ako to hovorí výraz dych v rozprávaní o stvorení. Človek spĺňa svoju úlohu obrazu dvomi hlavnými činnosťami: ako obraz božského otcovstva sa musí rozmnožovať a naplniť zem, ako obraz Božieho panstva musí podrobiť zem pod svoju nadvládu. Človek je pánom prírody, je prítomnosťou Božou na zemi. Takto vyzerá Boží plán, ktorý sa však naplno uskutočnil len v Ježišovi Kristovi, Božom Synovi. Aj Adam bol stvorený na Boží obraz, ale len Kristus je „obrazom Boha“ (2Kor 4,4). Pavol to vysvetľuje: „On je obraz neviditeľného Boha, prvorodený zo všetkého stvorenia, lebo v ňom bolo stvorené všetko na nebi a na zemi... Všetko je stvorené skrze neho a pre neho. On je pred všetkým a všetko v ňom spočíva. On je hlavou tela, Cirkvi.“ (Kol 1,15-18). On nie je iba viditeľným obrazom neviditeľného Boha, ale on je Syn vždy spojený s Otcom (porov. Jn 5,18n.30). Ježiš dokonale uskutočňuje to, čo mal byť Adam, tvor v trvalom vzťahu synovskej závislosti od Boha. Človek pracuje, a tak koná Božiu vôľu, Kristus koná dielo Otcovo: „Môj Otec pracuje doteraz, aj ja pracujem.“ (Jn 5,17). Všetko je stvorené skrze neho a pre neho, a tak vládne nad všetkým tvorstvom.

20 Porov. TARNOWSKI, K.: *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 36.

21 Porov. LÉON-DUFOUR, X.: *Slovník biblickej teológie*, s. 170.

Kristus je napokon vodcom, hlavou tela. Týmto sa najprv chce povedať, že život dáva on, „posledný Adam“ (1Kor 15,45), tento nebeský Adam, ktorého obraz si treba obliecť (15,49). On je hlavou rodiny, ktorou je Cirkev, dokonalá ľudská spoločnosť. Lepšie povedané, on je jednotiaci princíp spoločnosti, ktorú tvoria ľudia. (porov. Ef 1,10). Adam teda nachádza zmysel svojej bytosti a svojho jestvovania iba v Ježišovi Kristovi, Synovi Božom, ktorý sa stal človekom, aby sme sa my stali synmi Božími (Gal 4,4a).

Apoštol Pavol nazýva Ježiša Krista „posledným Adamom“, a tak vyjadruje názor, že kresťanská viera verí v Ježiša ako v exemplárneho človeka.²² Ježiš ako príklad, ktorý predstavuje mieru pre výchovu človeka však prekračuje hranice ľudského bytia a len v tomto prekročení je autentickým exemplárnym človekom, lebo človek je tým viac sám sebou, čím je viac pri druhom. Len tak prichádza k sebe, že sa vzdáľuje od seba. Prichádza sám k sebe len prostredníctvom druhých. Človek je zameraný na druhého, ba vlastne na Druhého – na Boha. A tým je viac sebou, čím viac je pri tom úplne inom, pri Bohu. Človek prichádza k sebe len vtedy, keď vychádza zo seba. Človek je Boží obraz. Tento obraz je skutočne obrazom, ktorý len zobrazuje – len odráža vzor v hlavných rysoch, ba navyše v dôsledku dedičného hriechu je aj znetvorený. V tejto situácii sa celá aktivita Boha v prvom rade zameriava na očistenie a vyliečenie človeka a v druhom rade sa zameriava na privedenie človeka k najväčšej možnej podobnosti so svojim vzorom. Toto sa odohráva na dlhej ceste výchovy, v ktorej Boh reflektuje slobodu a tvorí človeka.

Rubikon vtelenia je najprv prekročený krokom od živočícha k Logos, od púheho života k duchu. Z „hlíny“ sa stal človek v tom okamihu, keď prestal byť len niekcou bytosťou a keď sa nad obyčajné bytie a nad splňanie svojich potrieb otvoril pre celok. Tento krok, keď prvýkrát vstúpili do sveta „logos“, rozum, duch bol dokonaný vtedy, keď sám Logos, celý tvorí zmysel a človek sa vzájomne vnorili do seba. Aby sa človek úplne stal človekom, kresťanská výchova predpokladá, že Boh sa stal človekom. Až touto udalosťou je Rubikon od „živočíšneho“ k „logickému“ definitívne prekročený a onen začiatok dovedený do svojich najkrajnejších možností, ktoré nastali, keď bytosť stvorená z prachu zeme sa po prvýkrát pozrela ďalej cez seba mimo stvorený svet a dokázala osloviť Boha: „Ty“. Otvorenosť na celok, na nekonečné, robí človeka človekom. Človek je človekom tým, že prekračuje nekonečne seba samého. Z toho vyplýva, že tým viac je človekom, čím menej je uzatvorený „obmedzený“ sám v sebe. Potom však je ten najviac človekom, skutočným človekom, kto je najviac odpútaný, kto sa nekonečna – Nekonečného! – nielen dotýka, ale kto s ním je zajedno. A to je Ježiš Kristus. V ňom vtelenie dospelo k svojmu cieľu – Nový Adam.²³ Ústrednou myšlienkou kresťanskej výchovy je zbožštenie človeka. Boh sa stal človekom, aby sa človek mohol stať Bohom. Toto však nemôžeme samozrejme chápať doslovne. Zbožštenie sa chápe ako bližšie neurčený „podiel“ v prirodzenosti Boha (na Západe sa táto skutočnosť nazýva milosť). V tejto odvážnej formulácii ide len o potvrdenie faktu prítomnosti nekonečnej túžby v človeku, ktorú môže uspokojiť jedine Boh, ktorý je posledným cieľom celého vnútorného dynamizmu človeka. Zbožštenie neznamená zničenie človeka, ale vlastne

22 Porov. RATZINGER, J.: Úvod do kresťanství, Řím 1982, s. 153.

23 Porov.: RATZINGER, J.: Úvod do kresťanství, s. 155.

jeho naplnenie. Takto sa človek najdokonalejším spôsobom stáva človekom – nie prostredníctvom identifikácie s Bohom, ale prostredníctvom najväčšieho priblíženia sa k nemu, aké len môže byť dané stvoreniu. Človek sa stáva človekom prostredníctvom najhlbšieho spoločenstva.²⁴

Myšlienka „exemplárneho človeka“ objasňuje prvé prekročenie seba samého, ktoré viera vzťahuje na Ježiša a v ňom sa spája človečenstvo a božstvo v jednotu. Tu sú však naznačené aj ďalšie perspektívy. Keďže je Ježiš exemplárnym človekom, v ktorom sa ukazuje pravá postava človeka a idea Boha, potom to nemôže byť len absolútna výnimka alebo kuriozita, na ktorej by nám Boh predvádzal, čo všetko je možné. Jeho existencia sa dotýka celého ľudstva. Nový zákon túto skutočnosť dáva jasne najavo, keď Ježiša nazýva „Adam“. Toto slovo vyjadruje v Biblii jednotu celej bytosti človeka. Priťahuje k sebe celé ľudstvo (Jn 12,32).²⁵ Kresťanská výchova nedospieva k svojmu univerzalizmu abstrakciou, ale koncentráciou podľa „plánu sústrediť v Kristovi všetko“ (Ef 1,10).

Ideál, ktorý stanovilo stvorenie, sa už nedá dosiahnuť, ba nemožno k nemu ani priamo smerovať. Odteraz musí človek prejsť od zmrzačenej podoby, ktorou je hriešnik, k ideálnemu obrazu Božieho Služobníka. Toto sú nové okolnosti, v ktorých sa rozvíja život konkrétneho človeka. Tu sa naplno objavuje zmysel výchovy. Po hriešnom páde Adam zisťuje, že jeho ľudská jednota utváraná láskou je nastrbená a rozštiepená a Boh mu oznamuje, že jednota s ním je roztrhnutá (porov. Gn 3,7-16). Odteraz ich vzájomná láska bude poznačená bolesťou. Toto rozštiepenie prvého páru sa odráža cez všetky spoločenské zväzky, znepriatelení sú bratia Kain a Ábel (Gn 4), ľudia v Babylone si nerozumejú (Gn 11,1-9). Trampoty človeka pri podmaňovaní sveta znamenajú, že človek je hriešny. Adam namiesto toho, aby prijal božský život ako dar, chcel disponovať svojím životom a stať sa bohom, a tak stratil spojenie s prameňom života. Smrť už nie je jednoduchým prechodom k Bohu, ale osudovou udalosťou naznačujúcou trest a večnú smrť. Adam, ktorý bol vnútorne jednotný, lebo bol zjednotený s Bohom, uteká sám pred sebou, keď uteká pred Bohom. Skrýva sa pred tým, ktorý ho volá (Gn 3,20). Je to znamenie rozporu svedomia, čo si uvedomuje aj Pavol: „Som telesný, zapredaný hriechu. Ani nechápem, čo robím, lebo nerobím to, čo chcem, ale robím to, čo nenávidím.“ (Rim 7,14-15).²⁶

Pavlovými ústami volá človek po Spasiteľovi výkrikom, ktorý zaznieva v celom Starom zákone: „Ja nešťastný človek! Kto ma oslobodí z tohoto tela smrti?“ (Rim 7,24) Týmto volaním hriešnik zakončuje svoju cestu, volá o milosť, je v základnom postoji tvora; a ako hriešnik začína dialóg so svojím Spasiteľom. Pavol spoznal Spasiteľa v črtách Božieho Služobníka, ako ho ohlasoval Izaiáš. Kresťania sa pri slávení veľkonočného víťazstva neobracali k nejakému veľkolepému opisu Mesiáša, nepotrebovali nejakého nadčloveka. Potrebovali niekoho, kto nesie a sníma hriechy sveta. Prijíma úplne vôľu Pána, ktorý dopúšťa, aby sa na neho zvalili všetky zločiny ľudí a on sám sa vydáva na smrť (porov. Iz 53,12). Svojou absolútnou

24 Porov. OKO, D.: *Láska i wolność*, Kraków 1997, s. 86 – 87.

25 Porov. RATZINGER, J.: *Úvod do křesťanství*, s. 155.

26 Porov. LÉON-DUFOUR, X.: *Slovník biblickej teológie*, s. 173-174.

poslušnosťou obnovuje Adamom pretrhnutý zväzok a smrťou prejavuje absolútnu povahu tohto zväzku. On nesie naše bóle a „jeho obraz je nepodobný človeku“ (Iz 52,14), je „červ a nie človek“ (Ž 22,7). Prorok vidí v tomto mužovi bolesti orodovníka, ktorý sa modlí za hriešnikov, a obeť, ktorá ospravedľňuje mnohých (Iz 53,11). Božie pôsobenie sa stáva účinným iba krajným utrpením človeka, ktorého ľudia opustili. Život nie je výsledkom chlípností, ale stále novým plodom nezaslúženého daru.²⁷

„Proroctvo o služobníkovi je motívom mnohých kresťanských hymien prvých dôb. Tie predstavujú Ježišov život v diptychu, ktorý opisuje biedu a veľkosť človeka: uponíženie a vyvýšenie (Flp 2,6-11, Hebr 1,3, Rim 1,3n...). Ten, čo sa po celý život živil Otcovou vôľou, nielenže sa žiarlivo nepridíždal svojej rovnosti s Bohom, ale vzal na seba položenie otroka, keďže sa stal podobný ľuďom, ešte viac sa uponížil, bol poslušný až po smrť, a to po smrť na kríži. Ježiš, dokonale poslušný, správal sa ako opravdivý Adam, vstúpil do dokonalej samoty, aby sa stal otcom nového plemena, prameňom života navždy. Pilát ukazuje práve jeho, oblečeného ako vysmiateho kráľa, na vyvýšenom mieste: „Hľa, človek!“ (Jn 19,5). Toto je cesta slávy. Cez tento obraz, ktorý znetvoril človek svojím hriechom, sme sa v ňom stali Božou spravodlivosťou“ (2Kor 5,21).²⁸

Hriešny Adam sa nemôže stať naplno opäť tým, čím po práve má byť – „na obraz Boží“, ak sa nanovo nepretvorí „na obraz Kristov“: nie jednoducho na obraz Slova, ale na obraz Ukrižovaného, víťaza nad smrťou. Hodnoty, ktoré sa uznávajú v 2. hlave knihy Genezis, sú nanovo prenesené na osobu Kristovu. Človek už má zameriavať svoju poslušnosť a úctu k Bohu skrze Krista, ktorý prišiel, aby prijal ľudskú podobu. Treba v neho veriť, lebo „jeden je prostredník medzi Bohom a ľuďmi - človek Kristus Ježiš“ (1Tim 2,5). Ježiš udeľuje Otcov život, lebo je prvopočiatok, prvorodený z mŕtvych. Bohu sa zapáčilo, aby v ňom prebývala všetka plnosť (porov. Kol 1,18a). Rozpory, na ktoré trpelo ľudstvo, sú prekonané a postavené do nového vzťahu k novému bytiu, podľa novej dimenzie, podľa bytia v Kristovi: „Už niet Žida ani Gréka, niet otroka ani slobodného, niet muža ani ženy, lebo vy všetci ste jeden v Kristovi Ježišovi.“ (Gal 3,28). Rozdielnosť medzi pohlaviami sa kedysi stala konfliktom, rozdelenie manželského páru sa rozšírilo na rozpory sociálne a rasové. Keď človek opäť nájde jednotu v Kristovi, môže zvládnuť ľudské situácie: slobodu alebo otroctvo, manželstvo alebo panenstvo (1Kor 7), každá z nich má svoj zmysel, každá z nich má svoju hodnotu v Ježišovi Kristovi.²⁹

Zmätok jazykov, ktorý symbolizoval rozdelenie a rozptýlenie ľudí, je prekonaný rečou Ducha, ktorého neprestajne dáva Kristus, a táto láska sa vyjadruje cez rozmanitosť chariziem, na slávu Otcovu. Nový človek je ponajprv Kristus osobne (Ef 2,15), ale aj každý veriaci v Pána Ježiša. Nový človek musí stále napredovať, dávajúc sa uchvátiť jediným obrazom, ktorým je Kristus: cez znetvorený obraz starého človeka sa stále lepšie prejavuje slávny obraz nového človeka, Ježiša Krista, nášho Pána, a tým sa človek „obnovuje podľa obrazu toho, ktorý ho stvoril“ (Kol 3,10).³⁰

27 Porov. CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia ...*, s. 38-39.

28 LÉON-DUFOUR, X.: *Slovník biblickej teológie*, s. 176.

29 Porov. CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia ...*, s. 39.

30 Porov. LÉON-DUFOUR, X.: *Slovník biblickej teológie*, s. 177-178.

Sv. Irenej Lyonský uvádza: „Vtedy, keď sa vtelil a stal sa človekom, sústredil v sebe dlhé dejiny ľudí a v krátkosti nám zaobstaral spásu, takže sme v Ježišovi Kristovi znovu nadobudli to, čo sme stratili v Adamovi, čiže to, že sme na obraz a podobu Boha. Práve preto Kristus prešiel cez všetky obdobia života, čím prinavrátil všetkým ľuďom spoločenstvo s Bohom.“³¹ Kresťanstvo predstavuje vtelenie Slova ako udalosť s univerzálnym dosahom. Slovo a skutky Ježiša dávajú možnosť vytušiť tento neslýchaný nárok, ktorý jasne a konkrétne vyjadruje apoštolská viera: „V nikom inom niet spásy.“ (Sk 4,12). Katechizmus katolíckej cirkvi jednoznačne predstavuje kresťanské stanovisko: „Celý Kristov život je tajomstvom rekapitulácie.“³²

LITERATÚRA

1. CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.*, Trnava 1996.
2. GÁLIK, S.: *Filozofická antropológia*. Bratislava 2008.
3. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*, Bratislava 1994.
4. IRENEJ LYONSKÝ: *Adversus haereses*, 3,18,1. In: Univerzita v službe novému humanizmu, Trnava 1999.
5. *Katechizmus katolíckej cirkve*, Zvon, Praha 1993.
6. KRAUTTER, B.: *Dôstojnosť človeka z pohľadu biblie*. http://www.uski.sk/frm_2009/ran/2006/ran-2006-1-04.pdf
7. LÉON-DUFOUR, X.: *Slovník biblickej teológie*, Zagreb 1990.
8. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*, Praha 1956.
9. OKO, D.: *Łaska i wolność*, Kraków 1997.
10. PALOUŠ, R.: *Totalizmus a holizmus*. Praha 1995.
11. RATZINGER, J.: *Úvod do křesťanství*, Řím 1982.
12. TARNOWSKI, K.: *Wiara i myślenie*, Kraków 1999.
13. TRESMONTANT, C.: *Bible a antická tradice*, Praha 1970.

31 IRENEJ LYONSKÝ: *Adversus haereses*, 3,18,1. In: Univerzita v službe novému humanizmu, Trnava 1999, s. 37.

32 *Katechizmus katolíckej cirkve*, Praha 1995, 518.