

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ A TEOLOGICKÁ FAKULTA



TĚLO A TĚLESNOST
U OLIVIERA CLÉMENTA, LOUIS-MARIE
CHAUVETA A JÜRGENA MOLTMANNA

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Autor:

Katedra:

Vedoucí práce:

Studijní program:

Rok odevzdání:

Mgr. Michal Pařízek

Institut ekumenických studií

doc. Ivana Noble, Ph.D.

Teologie křesťanských tradic

2008

Prohlášení:

1. Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem Tělo a tělesnost u O. Clémenta, L. M. Chauveta a J. Moltmanna napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.
2. Souhlasím s tím, aby byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne 29.4.2008

Michal Pařízek

Děkuji Ivaně Noble za četné připomínky a pomoc při sestavování mých myšlenek do smysluplného celku. Děkuji též své kolegyni Evě Slabé za to, že tato práce je z hlediska spisovné češtiny čitelná.

Anotace

Bakalářská práce se formou jednotlivých vhladů zaměřuje na vývoj vztahu západní společnosti k tělu a tělesnosti. Postupně jsou popsány postoje k tělu a tělesnosti u židů z doby starozákonní, antických řeků, a dále křesťanů z doby po přelomu letopočtu a patristiky. Poslední kapitoly úvodu se zabývají pojetím těla a tělesnosti u Tomáše Akvinského a Reného Descarta. Hlavní část bakalářské práce se zaměřuje na interpretaci vztahu k tělu a tělesnosti u O. Clémenta, L. M. Chauveta a J. Moltmanna. Závěr práce je věnován aspektům, které jsou společné všem třem pojetím těla a tělesnosti a kritické reflexi přístupu těchto tří teologů k tělu a tělesnosti.

Klíčová slova v jazyce práce

tělo, tělesnost, O. Clément, L. M. Chauvet, J. Moltmann

Překlad názvu práce do angličtiny:

Body and Corporeality in Olivier Clément, Louis-Marie Chauvet and Jürgen Moltmann

Annotation

The bachelor thesis focuses on the development of the relationship of the Western society towards body and corporeality by means of short insights. The insights focus on the ages of the Old Testament, Ancient Greece, the time of the first centuries and Patristics. The last two chapters of the introduction to the topic explain the approaches towards body and corporeality in Thomas Aquinas and René Descartes. The main part of the bachelor thesis interprets the views on body and corporeality in O. Clément, L. M. Chauvet and J. Moltmann. The conclusion points at a few similar approaches towards body and corporeality among the three theologians. The three approaches are also questioned and tried with respect to lives of ordinary Christians.

Key words

Body, Corporeality, O. Clément, L. M. Chauvet, J. Moltmann

Obsah

1. ÚVOD.....	6
<u>1.1. VYBRANÉ ASPEKTY Z HISTORIE POJETÍ TĚLA A TĚLESNOSTI.....</u>	<u>10</u>
<u>1.2. STRUČNÁ HISTORIE VZTAHU ZÁPADNÍ SPOLEČNOSTI K TĚLESNOSTI.....</u>	<u>13</u>
1.2.1. <i>Doba starozákonní.....</i>	<i>13</i>
1.2.2. <i>Doba antického Řecka.....</i>	<i>14</i>
1.2.3. <i>Období raného křesťanství.....</i>	<i>15</i>
1.2.4. <i>Období Patristiky a vymezení vůči gnosti.....</i>	<i>16</i>
1.2.5. <i>Pojetí tělesnosti u Tomáše Akvinského.....</i>	<i>18</i>
1.2.6. <i>Pojetí tělesnosti u René Descarta.....</i>	<i>19</i>
2. TĚLO A TĚLESNOST V POJETÍ VYBRANÝCH SOUČASNÝCH TEOLOGŮ.....	20
<u>2.1. STRUČNÉ BIOGRAFICKÉ ÚDAJE O OLIVIERU CLÉMENTOVI.....</u>	<u>20</u>
<u>2.2. TĚLO A TĚLESNOST U OLIVIERA CLÉMENTA.....</u>	<u>21</u>
<u>2.3. STRUČNÉ BIOGRAFICKÉ ÚDAJE O LOUIS-MARIE CHAUVETovi.....</u>	<u>27</u>
<u>2.4. TĚLO A TĚLESNOST U LOUIS-MARIE CHAUVETA.....</u>	<u>27</u>
<u>2.5. STRUČNÉ BIOGRAFICKÉ ÚDAJE O JÜRGENU MOLTMANNOVI.....</u>	<u>34</u>
<u>2.6. TĚLO A TĚLESNOST U JÜRGENA MOLTMANNA.....</u>	<u>35</u>
3. ZÁVĚR.....	40
POUŽITÉ ZDROJE:.....	49

Motto:

Či snad nevíte, že vaše tělo je chrámem Ducha svatého,
který ve vás přebývá a jež máte od Boha?
Nepatříte sami sobě! Bylo za vás zapláceno výkupné.
Proto svým tělem oslavujte Boha.

1 Kor 6, 19n

TĚLO A TĚLESNOST

U OLIVIERA CLÉMENTA, LOUIS-MARIE CHAUVETA A JÜRGENA MOLTMANNA

1. Úvod

K napsání této práce mě inspiroval můj dlouhodobý zájem o lidskou tělesnost, jež je Bohem darovaným způsobem našeho bytí. Položíme-li dnes otázku: „Co je Tělo?“, již z podstaty jazyka očekáváme odpověď vymezující tělo materiálně – hmotně. Ve své práci se proto soustředím na širší kontext chápání těla a tělesnosti. V těle žijeme, vnímáme, milujeme, vstupujeme do vztahu, hřešíme i ubližujeme, zkrátka utváříme svět náš, ale i svět kolem nás a svět našich blízkých.

Na příkladu vybraných autorů z pravoslavné (Olivier Clément), katolické (Louis-Marie Chauvet) a protestantské (Jürgen Moltmann) tradice ukáží, jak současná teologie znovu promýšlí otázky spjaté s tělesností; otázky, jimiž se zabývaly již dávné kultury.¹ Dříve než představím O. Clémenta, L. M. Chauveta a J. Moltmanna, chtěl bych nabídnout několik vlastních postřehů, které mne k tématu těla a tělesnosti přivedly. Protože jsem mimo teologie studoval také sport, nahlížím celou problematiku nejen z hlediska těla, ale i vztahu společnosti k pohybu. Ve své argumentaci vycházím z neuspokojivého stavu „sportu“ v době prvních staletí, jenž v kombinaci s neoplatonismem položil základy negativního pojetí tělesnosti, které vedlo až k pochopení těla jako předmětu, který mohu „mít“².

V následujících odstavcích se budu zabývat negativní recepcí sportu

1 V západní kultuře například: BROWN, P.: *Tělo a společnost*, CDK, Brno 2000 ; OLIVOVÁ, V.: *Lidé a hry, Historická geneze sportu*. Olympia, Praha 1979 ; Le GOFF, J., TRUONG, N.: *Tělo ve středověké kultuře*, Vyšehrad, Praha 2006 ; TRESMONTAMNT, C.: *Bible a antická tradice, Esej o hebrejském myšlení*, Vyšehrad, Praha 1998

2 Tělo jako předmět, stroj, který mohu vlastnit, se objevuje až u R. Descarta (in DESCARTES, R.: *Meditace o první filosofii*, Oikoymenh, Praha 2001), avšak kořeny tohoto pojetí lze objevit již v Platónově dualismu. (in PLATÓN: *Gorgias*, Oikoymenh, Praha 2000)

prvotní církvi, jež zároveň musela přijmout tělesnost jako nutný prostředek reprodukce. Tělo je na jednu stranu darem vyplývajícím z Písem, ale na druhou stranu bylo ovlivněno neoplatónskou filosofií oddělující tělo a ducha, rezultující až v současném předmětném a striktně individuálním pojetí tělesnosti. Poukáží i na fakt, že současné křesťanské denominace si již uvědomují váhu stvoření člověka k obrazu Božímu a výzev z toho vyplývajících.

Jádro práce uvedu vybranými sondami³ do historie, na nichž bych chtěl ilustrovat vývoj vztahu společnosti k tělu a tělesnosti. Výchozí stanoviska zakládám na rešerši pramenné literatury, zejména pak vycházím z autorů, kteří ovlivnili pojetí tělesnosti. Nejprve ukazuji na nedualistické chápání tělesnosti ve starozákonní tradici. Dále poukazuji na řecké myšlení, které silně ovlivnil Platón svým „*sóma séma*“. Platón dále prohlásil duši za věčnou a pravdivou, zatímco tělo za pomíjivé, proměnlivé a tím pádem nespolehlivé. Tyto, i daleko vyhraněnější přístupy vůči tělu přijala i mnohá heretická (zejména gnostická) učení. První křesťané tak částečně za své přežití a masové rozšíření⁴ vděčí svému „nevyhraněnému“ postoji k tělesnosti a sexualitě. Stručné vstupy dále zmiňují myslitele, kteří silně ovlivnili pojetí těla a tělesnosti. Z mnoha jiných jsem vybral pojetí Origenovo, Augustina Aurelia, Tomáše Akvinského a Reného Descarta.

Těžiště celé práce je v pojetí tělesnosti u tří vybraných současných teologů O. Clémenta, L. M. Chauveta a J. Moltmanna. Nejprve jim věnuji pozornost odděleně a v závěru se snažím o kritický náhled na jejich myšlenky a posléze i o nalezení možných styčných bodů.

Olivier Clément, jakožto představitel pravoslavné tradice, staví své myšlenky především na liturgii, ve které vidí klíč k pochopení oslaveného těla Kristova, o něž se má každý křesťan snažit. Liturgie je mu i časem a prostorem, ve kterém se realizuje lidství. Clément se opírá o Biblickou zvěst, ukazující muže a ženu jako obraz Boží. Být stvořen k obrazu Boha je mu nejen darem, ale

3 Svým rozsahem si tyto sondy nečiní nejmenší právo na zobrazení celé pravdy o vztahu tělesnosti a společnosti.

4 Gnose odmítala i pohlavní styk. Do jisté míry by se dalo i tvrdit, že se gnose nikdy nestala tak masovým hnutím jako křesťanství právě z důvodu odmítání tělesnosti a potažmo i reprodukce.

i svěřenou odpovědností. Duši a tělo chápe jako nerozlučitelnou jednotu, kterou je dobré vystavovat „zdravému“ asketickému jednání. Díky askezi si člověk může lépe uvědomit některé skutečnosti, které mu jinak připadají zcela obyčejné a nezajímavé, ale může svým napřeným, ne nuceným úsilím proměnit tělo člověka v „čitelnou tvář“. Askeze též poukazuje na „místo srdce“, srdce je totiž dle Oliviera Clémenta místem, které nejvíce touží po přesažnosti osobnosti samé. Právě nalezení srdce dává člověku smysl a mění jej v tvář.

Pro Louis-Marie Chauveta je tělesnost jediným způsobem našeho vztahování se k Bohu a Boha k nám. Ten, kdo se snaží tělesnost potlačit pokřivuje vztah s Bohem. Tělo je též místem setkávání individuálního „Já“ s okolním světem. Svým tělesným bytím člověk promlouvá a jeho cílem by proto mělo být stát se živým slovem. Chauvet uvažuje o těle v symbolickém řádu a ritualizovaném jednání v liturgii, jež umožňuje překlenout klasické metafyzické kategorie (jako například prostor a čas, ale i principy kauzality). Dosahuje toho po vzoru Martina Heideggera cestou jazyka. Jazyk totiž determinuje myšlení a jednání člověka do mnohem větší míry, než si člověk uvědomuje.

Tělo je v myšlení L. M. Chauveta vždy určeno trojím vztahem; každé tělo je i tělem sociálním, tělem zakotveným v tradici a tělem kosmickým. Tato trojí vztaženost se dle Chauveta zrcadlí v liturgii, kde se symbolicky zjevují různé aspekty těla. Výrazem symbolického řádu jsou především svátosti, které jsou též nedílnou součástí liturgie. Přijímání svátostí uvádí člověka do symbolického řádu a zároveň je i vhodným způsobem tělesného vstupování Boha do světa. Nezbytnou podmínkou pro vstup do symbolického řádu a tedy i klíčem k pochopení svátostí je víra. Bez ní by celá liturgie a svátosti byly jen vyprázdněným připomínáním dávné události večeře Ježíše Krista a jeho učedníků.

Ve víře se dle L. M. Chauveta člověku dostává milosti (zcela nezaslouženého a nepodmíněného daru), která skrze svátosti proměňuje člověka v nástroj Boží. Věřící člověk se musí pouze disponovat pro naslouchání a otevření se neuchopitelnému Bohu. Společenství křesťanů se v tomto kontextu

stává místem osvědčování víry, která je vždy vírou tělesnou.

J. Moltmann zakládá své pojetí těla a tělesnosti na Biblické zvěsti o stvoření člověka. Bůh proto má být rozpoznáván v tváři člověka, v tváři, kterou se má proměňovat skrze Ježíše Krista. Kristus sám je totiž potvrzením, že Bůh nestojí mimo dějiny člověka, ale že do nich aktivně vstupuje. Člověk je nejen obrazem Boha na zemi, ale je i volán, aby Bohu odpovídal. Opakem odpovídání je pro J. Moltmanna hřích. Odpovídat má člověk především podobou svého života. Podoba života je osvědčována a zkoušena především ve shromáždění věřících, ale i v celé společnosti. Člověk se nemá vyhýbat kontaktu s ostatními lidmi (jen tak se osvědčuje jeho vztah k Bohu), ale naopak ve společenství lidí může růst do plnosti.

Podobnost člověka Bohu je zároveň darem, indikativem i imperativem, a proto člověk nemá zůstat chladným a „neodpovídajícím“. Tělo, do kterého se rodíme, tělo ještě neproměněné Duchem svatým, je v Moltmannově pojetí zajatcem potlačených potřeb. Duch svatý však svou silou již tady a teď proměňuje, a proto není třeba čekat. Již nyní je třeba vlastní tělo „svléknout“ pro tělo nové, tělo Kristovo. Tělo a duše se v člověku perichoreticky pronikají – ani duše, ani tělo nestojí výše. Jsou si rovné a člověk se má snažit o udržení středu mezi potřebami těla a duše. Žije-li člověk v Duchu, který proměňuje a pomáhá nalézt střed, stává se duchem-podobou, tváří, v níž se zrcadlí Bůh.

J. Moltmann je přesvědčen, že vztah Boha a člověka, ale i lidí mezi sebou závisí na každodenních rozhodnutích každého jedince. Je-li někdo věrný svým slibům, dostává se mu identity a kontinuity v čase, dostává se mu podoby. Člověk je vyslancem a prostředníkem Boha na zemi, a aby mohl své poslání plnit, měl by být zdravým. Současné pojetí zdraví proto J. Moltmann podrobuje tvrdé kritice. Místo aby nemoc a smrt společnost integrovala jako nedílnou součást života a poukazovala na příklady jak plně zůstat člověkem i v nemoci, děje se přesný opak – nemoci se lidé bojí, a proto se jí i vyhýbají.

Závěr své práce věnuji kritickému pohledu na pojetí těla a tělesnosti u O. Clémenta, L. M. Chauveta a J. Moltmanna. Na základu rekapitulace důležitých témat se snažím poukázat na úskalí spojená s přístupy jednotlivých

teologů, ukazují však i témata a aspekty, které jsou podobně uchopovány u každého z vybraných teologů. Předkládám též vlastní postřehy inspirované přístupy jednotlivých teologů k tělu a tělesnosti.

1.1. Vybrané aspekty z historie pojetí těla a tělesnosti

Křesťanští myslitelé, ale i vzdělání křesťané působící ve školách se o tělesnost člověka začali více zajímat až s rozvojem maskulinního křesťanství⁵. Avšak po stránce teologické proběhla reflexe tělesnosti až ve 20. století. Samozřejmě, že již dříve byla otázka tělesnosti pojednávána, ale vždy více či méně v augustinovské či tomášovské tradici řešící zejména vztah těla a duše. Přijetí tělesnosti a těla jako daru, jako součásti stvoření, které je „velmi dobré“⁶, se tedy odehrálo až ve stoletích nedávno minulých.

Nedivím se, že se kult těla prvních staletí nestal součástí křesťanské tradice. „Sport“ a hry prvních století našeho letopočtu byly velmi vzdálené původním antickým ideálům a jejich místo zabrala masová, většinou velmi krvavá zábava.⁷ Není bez zajímavosti, že záležitosti spojené s kultem těla a sportu se míchaly i do oblasti křesťanské teologie. Například v šestém století, kdy církve řešila zásadní spor o podstatě a Božství Ježíše Krista, byly v Byzanci velice populární vozatajské závody dvou týmů, zelených a modrých⁸. „Monofysité, připisující Kristu pouze božskou přirozenost, tak současně patřili k táboru zelených, zatímco modří konzervativci tradičně podporovali oficiální učení církve o lidské a zároveň Božské podstatě Kristově. Je pochopitelné, že nehumánní, beroucí čas i pozornost, původních vznešených myšlenek zbavený, navíc s jinými, naprosto nežádoucími oblastmi interferující 'sport', se církevním představitelům nemohl líbit.“⁹

Raná církve musela také odolávat silnému tlaku různých gnostických skupin, které „nízké a pošpiněné“ tělo zcela odmítaly. Tyto skupiny vznášely

5 Maskulinního křesťanství vychází z přesvědčení, že křesťanské ctnosti, morálka, mužnost a patriotismus mohou vycházet z fyzických aktivit a sportu. in PAŘÍZEK, M.: *Sport a prožitek skrze sport ve vybraných křesťanských denominacích v České republice*, Diplomová práce, FTVS UK 2005, str. 16-18

6 Gn 1, 31

7 "V celé ohromné římské říši - od Jeruzaléma po Seville, od Skotska až po okraje Sahary - vykrvácelo v císařské době v aréně rok co rok tisíce gladiátorů a zápasníků pro pobavení publika." in OLIVOVÁ, V.: *Lidé a hry, Historická geneze sportu*. Olympia, Praha 1979, str. 156

8 OLIVOVÁ, V.: *Lidé a hry, Historická geneze sportu*. Olympia, Praha 1979, str. 150

9 PAŘÍZEK, M.: *Sport a prožitek skrze sport ve vybraných křesťanských denominacích v České republice*, 2005, str. 13

požadavky naprosté čistoty a zřeknutí se hmotných a tělesných (tedy i sexuálních) požitků. První křesťané začali vnímat ve styku s různými radikálními skupinami kontroverze spojené s přijetím či odmítnutím vlastní tělesnosti. Nevím, do jaké míry zvítězil pozitivní vztah k veškerému Božímu stvoření, tedy i hmotnému tělu¹⁰, či přirozeně pragmatické myšlení tehdejších křesťanů. Někteří autoři¹¹ se domnívají, že plození dětí a odkazování majetku církvi bylo jednou z hlavních příčin vítězství – masového rozšíření církve, protože důsledné dodržování gnostických ideálů by nevyhnutelně vedlo k biologickému vymizení křesťanů.

V důsledku filosofických konceptů oddělujících tělo a duši¹² a především v karteziánské tradici chápající tělo jako stroj, došlo ve dvacátém století k redukci těla a tělesnosti na pouhý předmět. Tělo pochopené jako nástroj, který „mám“ (vlastním – a tudíž jej mohu libovolně využívat), v kombinaci s individualismem dvacátého a jednadvacátého století rozšířeným v „západní společnosti“, vytvořilo klima nepříliš vhodné pro hlubší promýšlení a prožívání vlastní tělesnosti.

Po II. Vatikánském koncilu Římskokatolická církev (ale i jiné denominace) zaměřila svou pozornost na Bibli a období patristiky. Do popředí se tedy dostal i biblický důraz na stvoření člověka k obrazu Božímu. Bytí člověka k obrazu Božímu je zároveň výzvou a zodpovědností, protože člověk Boha před zemí a zemi před Bohem reprezentuje. Tělesnost je tak znovu uchopena jako dobrý dar od Boha, s kterým je nutné adekvátně nakládat. Přijetí tělesnosti v celé její šíři je v křesťanském pojetí založeno na snaze o přiblížení

10 Myslím, že dnešní pohled ukazující tělo jako Boží dar vyplývající již z Písma, je jasný současnému čtenáři, avšak v době prvních staletí tomu mohlo být jinak. Na prvotní křesťany totiž zároveň působily nejméně další dva vlivné myšlenkové směry – judaismus a novoplatónská filosofie. Tyto dva směry stojí v opozici, co se týče pojetí těla a tělesnosti .

11 Např. Peter Brown ve své knize *Tělo a společnost*.

12 V tomto kontextu by bylo velice zajímavé zaměřit se na různá vyprávění, příběhy a pohádky, kde člověk upisuje svou duši ďáblu nebo se úzkostlivě vyhýbá jiným apriori nepřátelským mocnostem (vodníci, divoženky atd.) usilujícím o jeho duši. Jako by duše byla to jediné, co ďábel ještě z člověka nemá. Proč ďábel neměl zájem o tělo člověka? Protože je pomíjivé a duše věčná? Potože tělo člověka mu už dávno v hříchu propadlo? Protože v duši je jakýsi autentický otisk Boha? Další podobnou otázkou je forma signálu SOS (Save Our Souls – Zachraňte naše duše). Je to snad jen díky jeho snadné zapamatovatelnosti v Morseově abecedě nebo tělo opravdu nemělo takovou cenu jako duše?

se mystériu oslaveného těla Ježíše Krista.¹³

Dle mého názoru se toto téma stalo tolik diskutovaným i proto, že většina pravomocí je v Římskokatolické církvi v rukou celibátního kléru. Na jednu stranu katolická vydavatelství zásobují knižní trh mnohými publikacemi o „těle“, ale vše se týká lidské sexuality.¹⁴ Tělem jako takovým se většina autorů zabývá pouze okrajově, protože jejich hlavním zájmem je lidská sexualita.¹⁵ Na druhou stranu bych rád vyzdvihl činnost mnoha komunit (ovlivněných převážně Jezuitskou spiritualitou¹⁶), které se snaží integrovat pohyb a prožitek¹⁷ skrze tělesnost do křesťanského života. K tomu jsou využívány nejen modlitby integrující tělo a ducha (Modlitba Ježíšova), ale i různé meditační techniky inspirované východními náboženskými tradicemi. Je úžasné prožít modlitbu celým svým Já a „netahat“ za sebou vlastní tělo jako nutnou schránku ducha. Vždyť i křesťanství samo má dlouhou tradici tělesného prožívání Boha – ať již v sakrálním či liturgickém tanci, tak v poutních cestách a procesích nebo modlitbách integrujících dech a rytmus srdce (Modlitba srdce / Modlitba Ježíšova).

Úvod do tématu těla a tělesnosti bych rád zakončil vyjádřením Karla Rahnera: „Vtělení je však nejen přijetím úplné lidské přirozenosti, ale i celé historie lidského života. Ta je také součástí Ježíše, který se nám podobá ve všem kromě hříchu.“¹⁸

13 Toto mystérium křesťané zpřítomňují v každé liturgii, když slaví poslední večeři, ve které se Kristus symbolicky vydal svým učedníkům. Chápu však, že je velice obtížné toto poselství sdělit mimokřesťanskému (ale i evangelikálnímu) světu, jenž nevychází z podobného pojetí svátostí a liturgie.

14 Zářným příkladem je kniha Jana Pavla II., nesoucí přinejmenším zavádějící název *Teologie těla*. Jednou z čestných katolických výjimek se pro mě stal T. Radcliffe OP. se svým titulem *What is the Point of Being a Christian*, který obsahuje inspirativní kapitolu *The Body Electric*.

15 Jako by se slovo „sexualita“ nehodilo na titulní stránky křesťanské literatury. Slovo „tělo“ slouží jako eufemismus. Brzy možná bude i slovo „tělo“ příliš nevhodné a začneme (po vzoru čarodějů z říše J.K. Rowlingové) používat výrazy typu „ty víš Co“.

16 Například v Praze, ve studentské farnosti u Nejsvětějšího Salvátora (kde v minulosti působila řada jezuitů) probíhají meditační setkání pravidelně každý týden. V Kolíně nad Labem, kde jezuité organizují různá duchovní cvičení, lze nalézt i nabídku meditací vycházejících z Buddhismu.

17 V nejjednodušší formě jde o modlitby spojující rytmus modlitby s dechem člověka.

18 FIORENZA, F. S., GALVIN, J. P.: *Systematická teologie 2*, CDK a Vyšehrad, Brno 1998, str. 68

1.2. Stručná historie vztahu západní společnosti k tělesnosti

V následujícím stručném exkurzu do historie vztahu západní společnosti k tělesnosti se zaměřím na dva kořeny (starozákonní tradice a antická filosofie), které determinovaly vývoj chápání těla a tělesnosti. V otázkách těla židé pevně stojí v tradici zachycené Písmy a nikdy nemuseli řešit oddělení těla a ducha. Oproti tomu řecká společnost ovlivněná myšlenkami Platónovými postupně přejala názor, že nejvyšším způsobem života je se od těla a hmoty oprostit. Odmítání tělesnosti šlo ruku v ruce i s odmítáním sexuality. Jakékoli projevy emocí byly pokládány za zženštilost, tedy projev pro muže nehodný. Tyto myšlenky neslučitelné se zvěstí křesťanských Písem vyvrcholily v christologických sporech v 5. století, které se táhly již od prvních staletí počínaje sporem Alexandrijské a Antiochijské školy.

V linii uvažování o lidské tělesnosti a jejím určení dále pokračoval Augustinus Aurelius se svým názorem nerovnoměrně rozložené přítomnosti duše v těle člověka, Tomáš Akvinský prosazující ideu sjednocení těla a rozumu jako jeho formy současně s názorem, že duše má řídit tělo, a René Descartes považující tělo pouze za stroj – rozprostraněnou substanci.

1.2.1. Doba starozákonní

„Základní antropologické rozlišení duše a těla je starozákonním tradicím cizí, protože je jim cizé ontologické rozlišení mezi nesmrtelným bytím a smrtelným jsoucnem.“¹⁹ Jürgen Moltmann klade důraz na fakt, že dle židovského chápání člověk prožívá své bytí v „dějinách Boha“, v nichž se člověk jeví jako celek – nedělitelná entita těla a ducha. Bůh totiž beztvaré hmotě vdechl život; Bůh jí nedal duši, ona se duší stala. I vyznání Šema Jisrael říká: „Budeš milovat Hospodina, svého boha, celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou silou.“²⁰ Hebrejské myšlení staví na prožívání smlouvy (tedy

19 MOLTSMANN, J.: *Bůh ve stvoření*, CDK, Brno a Vyšehrad, Praha 1999, str. 201

20 Dt 6,5

společenství) a jejím působením na člověka, ne tedy na introspekci a reflexi.

Na rozdíl o Jürgena Moltmanna poukazuje Peter Brown na jakýsi latentní dualismus, který židé museli zakoušet především ve střetu s ostatními kulturami. „V judaismu nebyl prostor pro benevolentní dualismus. (...) Pro mnohé poutivé a zámožné Židy byly dualistické postoje přirozené. Tělo bylo zjevně slabší než duše.“²¹ Přestože se zde tato dichotomie objevuje, nikdy nemohla zajít do extrémních forem, protože dle židovského učení stvořil²² Bůh člověka jako tělo a duši a na konci věků je bude soudit jako celek. Fakt, že Bůh záměrně duši a tělo spojil, proto židé hluboce respektují. Vždyť Hospodinův příkaz „Plodte a množte se a naplňte zemi.“²³ je za prvé veskrze tělesný a za druhé je v knize Genesis v kontextu stvoření člověka jako obrazu Božího.

1.2.2. Doba antického Řecka

Řecká společnost se jako jedna z prvních lidských kultur stratifikovala do takové míry, že v malých městských státech se určitá vrstva obyvatel mohla plně věnovat serióznímu přemýšlení o filosofických tématech. K jednomu z předních témat patřily i úvahy o tělesnosti. Snad nejvlivnějšími se staly názory Platónovy (potažmo i Aristotelovy a Stoiků), i když plně neodpovídaly běžnému způsobu života a myšlení svobodných Athénských občanů. Mnoho současných badatelů poukazuje na možnou Platónovu inspiraci ve staroindické filosofii.

Platón se pokusil o nahlédnutí dané problematiky pomocí pojmů *sóma* a *sarx* (tělo duševní a tělesné). Pravděpodobně pod jedním ze starších významů pojmu *sóma* – něco, co je zažíváno jako cizí nebo něco označujícího mrtvolu (stav po odchodu ducha), přiřkl tělu pasivní funkci. Tělo na rozdíl od duše je pro něho konečné – smrtelné, avšak duše je nesmrtelná. Proto má být lidský život neustálou přípravou na smrt, kdy se duše konečně od těla osvobodí. Takováto dualistická nauka, jež tělo považuje za hrob duše (*sóma séma*)²⁴, logicky vede

21 BROWN, P.: *Tělo a společnost*, CDK, Brno 2000, str. 37

22 Svě stvoření Hospodin prohlásil Mojžíšovými slovy v knize Genesis za „velmi dobré“ viz.

Gn 1,31

23 Gn 1,28

24 To *sóma estin hémín séma*. „Já jsem totiž už také slyšel od kteréhosi z moudrých mužů, že my

k askezi, potlačování tělesných potřeb a celkovému odmítání všeho tělesného. Ideálem je oproštění se od těla a jeho potřeb už zde na zemi. „Duše je proto nesmrtelná, protože nikdy nežila tělesně. Co se nenarodilo, nemůže ani zemřít. ... Musí se vyhýbat životu těla, který vede ke smrti.“²⁵

1.2.3. Období raného křesťanství

Podle Petera Browna se lidé prvních století našeho letopočtu dožívali v průměru 25ti let. Aby zachovali rod a nevymřeli, bylo naprosto nutné, aby se lidé rozmnožovali; pro přežití bylo třeba, aby každá žena porodila průměrně pět dětí. „... jen několik málo privilegovaných či excentrických jedinců si mohlo v oblasti sexu dělat, co se jim líbilo.“²⁶ Tělesná reprodukce nebyla jen pragmatickým způsobem přežití, byla i hmatatelným symbolem kontinuity společnosti.

Muži vyšších vrstev, hierarchicky i (dle dobového názoru) biologicky odlišné bytosti vstupovali do svazku se ženou jako do „zkoušky“ své mužnosti. Opravdový muž si cenil vznešenosti, otevřenosti, sebeovládání a soucitu. Jakékoliv výbuchy emocí byly pokládány za projev zženštilosti a to i v případě sexu.²⁷ Ideální manželství mělo muži přinést „pouto přátelské důvěry“ a poctivost ve smyslu *parrhésia*²⁸. Harmonie a svornost svobodného soužití muže a ženy pak byla považována za zdroj římského pořádku.

Jak jsem již naznačil výše, tato doba kladla důraz na rozdíl mezi muži a ženami. V prvních týdnech svého početí totiž muži dokázali nashromáždit

nyňi jsme mrtvi a naše tělo že nám je hrobem.“ in PLATÓN: *Gorgias 493A*, Oikoymenh, Praha 2000, str.73 „*Podobá se, že nás při zkoumání za účasti rozumu vede k cíli jakoby nějaká úzká stezka, protože pokud máme tělo a naše duše je smíšena s tímhle zlem, nikdy nedosáhneme náležitě toho, po čem toužíme; a ten předmět naší jest, jak tvrdíme, pravda.*“ in PLATÓN: *Faidón 66B*, Oikoymenh, Praha 1994, str.24 Později ale Platón tělu přisoudil poněkud přijatelnější roli. Člověka považoval za celek složený ze dvou částí – dvou oddělených entit. Tělo je v *Timaiovi* nástrojem duše.

25 MOLTSMANN, J.: *Bůh ve stvoření*, 1999, str. 197

26 BROWN, P.: *Tělo a společnost*, 2000, str. 15

27 Jakékoliv příběhy o neřestném způsobu života v Řecko-římské společnosti tedy nejsou úplně na místě. Sex se totiž nebezpečně podobal křeči nebo záchvatu. Pokud by takovému křeči muž podlehl, pokládal by své konání za zženštilé.

28 BROWN, P.: *Tělo a společnost*, 2000, str. 23

„rozhodující zásoby tepla a žhavého životodárného ducha“²⁹. Ženy proto byly odsunuty do pozice méně dokonalých – chladnějších bytostí³⁰. Při sexuálním styku, respektive při ejakulaci, tedy muž ztrácel své teplo – svou mužskost. Postupem času vykrytalizoval názor, že „Nejmužnější muž je ten, který si uchoval většinu svého životodárného ducha – to znamená ten, kdo pozbyl málo spermatu anebo žádné.“³¹

1.2.4. Období Patristiky a vymezení vůči gnosi

Vztah prvotních křesťanů k tělu byl determinován nejen výše zmíněnými kulturami a místními myšlenkovými tradicemi, ale i důrazem na brzký konec světa, v určitých (hlavně radikálních – často gnostických) komunitách byla hlásána nepotřeba manželství, ruku v ruce s tělesnou – pohlavní čistotou³², která byla chápána i jako revolta proti společnosti. Ve druhém století se klérus začal dramaticky oddělovat od laiků a jedním ze symbolů nadřazenosti kléru byl právě celibát.

Velmi výraznou osobností, která ovlivnila přístup křesťanů k tělesnosti byl Origenés³³. Svými názory byl blízko Platónovi, zastával preexistenci duše a věřil, že vstup duše do těla je pro duši trestem – duše totiž nebyla považována za součást Boha.³⁴ Dle Origena je Bůh naprosto duchovní a netělesný, což dokládá výrokem: „Tělesné zabíjí, zatímco duch dává život“³⁵. Duchem Origenes myslí průnik záležitostí duchovních a intelektuálních. Někteří badatelé

29 BROWN, P.: *Tělo a společnost*, 2000, str. 18

30 Nižší postavení žen ve společnosti bylo faktem po dlouhá staletí. Domnívám se, že právě starozákonní důraz na stvoření člověka jako muže a ženy pomohlo vytvořit prostředí rovnosti. Obraz Boha je celý teprve v obou pohlavích člověka.

31 BROWN, P.: *Tělo a společnost*, 2000, str. 25

32 Zcela běžné bylo přesvědčení tvrdící, že „během menstruace, po pohlavním styku nebo po noční poluci byli lidé považováni za nečisté, a proto nesměli slavit eucharistii, modlit se a dotýkat se posvátných knih“ in BROWN: *Tělo a společnost*, 2000, str. 118

33 Origenés (184 – 254) byl představitelem Alexandrijské školy a ve svých myšlenkách do velké míry navazoval na Platóna. Do velké míry se zabýval Christologickými otázkami - vztah Otce a Syna popisoval vztahem světla k záři.

34 ELDERS, L. J.: *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, Oikoymenh, Praha 2003, str. 283

35 "The letter killeth, but the spirit giveth life," where there can be no doubt that by "letter" are meant bodily things, and by "spirit" intellectual things, which we also term "spiritual." in http://www.ccel.org/fathers2/ANF-04/footnote/fn62.htm#P6254_1 103988

dokonce vyslovili domněnku, že Pavlovo učení považovalo přítomnost ducha (pneuma) v člověku pouze jako zvláštní charismatický dar od Boha – v přirozeném stavu v člověku duch není.³⁶

Na ranou křesťanskou církev nepřímo vyvíjela tlak i různá heretická učení jako arianismus, gnosticismus, manicheismus, dokétismus a další. Všechny tyto myšlenkové směry se dotýkají přirozenosti Krista; tedy i jeho tělesnosti ve vztahu k nám, k Bohu, ale i jeho způsobu bytí zde na zemi jakožto historické osobnosti. Obecně řečeno šlo o dlouhodobý spor antiochijské a alexandrijské školy³⁷. Problémy s Kristovou přirozeností byly oficiálně vyřešeny až roku 451 na koncilu v Chalkedonu. „Pán Ježíš Kristus je jeden a tentýž Syn, Tentýž dokonalý v Božství, Tentýž dokonalý v lidství, pravý Bůh a pravý člověk, Tentýž (sestávající) z racionální duše a těla; homoúsios s Otcem co do svého Božství a Tentýž homoúsios s námi co do svého lidství; ve všem nám podobný, jediné s výjimkou hříchu; zrozený z Otce před věky co do svého Božství a Tentýž z Marie Panny Theotokos v posledních dnech co do svého lidství kvůli nám a naší spáse.“³⁸ Tento koncil vyjádřil mystérium vztahu obou Kristových přirozeností následujícími adverbii: nesmíšeně (asynchytós), neproměnně (atreptós), nerozděleně (adiairetós) a nerozlučně (achoristós). Z takto definovaného vztahu vyplývá, že lidskost – tělesnost nemůže být ničím padlým, když ji na sebe přijal sám Bůh a koncil se tak postavil nejen proti monofysitismu a nestorianismu, ale i proti ostatním, zejména gnostickým herezím. Svatý Ireneus argumentoval tím, že Bůh vykoupil svět tak, že na sebe vzal materiálnost lidské existence, a tím shrnul dějiny světa, což pro něho znamenalo, že hmota nemohla nezávisle existovat na Ježíšově Bohu.³⁹

Augustinovo myšlení bylo v otázkách těla a duše velmi ovlivněno neoplatonismem. Stejně jako Platón kladl důraz na rozdíl mezi duší a tělem,

36 NIEBUHR, R.: *The Nature and Destiny of Man, Volume I Human Nature*, Charles Scribner's Sons, New York, str. 152

37 V Antiochii byl přístup k Christologii Logos-anthrópos (Slovo-člověk) a jejím představitelem Athanáš, zatímco Alexandrie pěstovala přístup zvaný Logos-sarx (Slovo-tělo), jejímiž představiteli byli Diodor z Tarsu a Theodor. in FIORENZA, F. S., GALVIN, J. P.: *Systematická teologie 2*, CDK a Vyšehrad, Brno 1998, str. 19

38 FIORENZA, F. S., GALVIN, J. P.: *Systematická teologie 2*, 1998, str. 23

39 FIORENZA, F. S., GALVIN, J. P.: *Systematická teologie 1*, CDK a Vyšehrad, Brno 1996, str. 228

jeho dualismus však nikdy plně nepřijal. Augustin „duši vždy považoval za substanci, která užívá tělo jako oddělenou entitu a ovlivňuje je“⁴⁰. Po několika staletí se udržel Augustinův názor, že duše je v těle přítomna cele, ale nerovnoměrně (v některých částech je přítomna silněji než v jiných).

1.2.5. Pojetí tělesnosti u Tomáše Akvinského

Tomáš Akvinský ve svém učení navazuje především na myšlenky Aristotelovy, které používá pro systematický výklad křesťanského učení. Leo J. Elders uvádí, že „Tomáš chápe Aristotela tak, že rozum je schopností duše a duše je aktem, tedy uskutečňováním a skutečností organického těla“⁴¹. Ale přestože jeho pohled zůstal dualistický, na rozdíl od Platóna zastává názor, že rozum je sjednocen s tělem jako jeho forma. „Týž člověk je to, jenž vnímá, že i rozumí i cítí: cítiti však nelze bez těla, pročež tělo musí býti nějakou částí člověka.“⁴² Doslovná aristotelsko-tomistická definice člověka (jeho vztahu duše a těla) zní: „*Anima forma corporis*“⁴³

Důraz na tělesnost člověka potvrzuje Tomášův zájem o smysly. Tomáš nesouhlasil s tím, že bychom své tělesné smysly a potřeby měli potlačovat, ale měli bychom je podříditi *ordo rationalis*⁴⁴. Často špatně chápán, Tomáš oním *ratio* nerozuměl racionální myšlení v dnešním slova smyslu, nýbrž život v opravdovém – reálném světě a ne nějaké fantazii. Podle jeho učení nelze žít bez smyslových požitků. Ten, kdo učí, že všechny požitky jsou špatné, bude jistě dříve či později při nějakém vlastním potěšení přistižen.⁴⁵ Pro Tomáše

40 ELDERS, L. J.: *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, 2003, str. 285 Augustin ve svých vyznáních klade duši otázku: „Proč převráceně následuješ svého těla? Ono ať tebe následuje obráceně na pravou cestu!“ in AURELIUS, A.: *Vyznání, Hlava XI.*, Kalich, Praha, str. 106

41 ELDERS, L. J.: *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, 2003, str. 280

42 AKVINSKÝ, T.: *Theologická Suma, I. I.76.I* Profesori bohovědného učiliště řádu Dominikánského v Olomouci, Olomouc 1937, str. 646

43 Člověk je duší svého těla. in MOLTSMANN, J.: *Bůh ve stvoření*, 1999, str. 199

44 „Ale takové vášně, jakkoli prudké, nejsou dostatečnou příčinou nezdrželivosti, nýbrž pouhá příležitost, poněvadž pokud trvá užívání rozumu, člověk může vždy odporovati vášním.“ in AKVINSKÝ, T.: *Theologická Suma, II.II.151.I*, Profesori bohovědného učiliště řádu Dominikánského v Olomouci, Olomouc 1939, str. 1165

45 „Ježto totiž nikdo nemůže žít bez nějakého smyslového a tělesného potěšení, jestliže se postrehne, že přijímají nějaká potěšení ti, kteří učí, že všechna potěšení jsou špatná, jejich

Akvinského byla velice důležitá jednota člověka. Byl-li by člověk skládkou různých substanciálních forem, nemohl by najednou vykonávat tolik odlišných činností v tak dokonalém souladu.

Mezi řadovými křesťany bylo v průběhu středověku (často označovaném jako doba temna) tělo považováno za cosi hnilobného a ohavného, co nutně spěje k rozkladu. Smrt a každodenní připomínání Memento mori byla součástí každodenního života. Chápání smrti se ale od dnešního velice lišilo. Smrt byla pro člověka středověku pouhou zastávkou na cestě do nebe, nebo pekla a život zde zdaleka neměl takovou hodnotu jako dnes.

1.2.6. Pojetí tělesnosti u René Descarta

Poslední vybraný myslitel v sondách do tradice uvažování o těle je matematik a filosof René Descartes. V zájmu logiky a „přesnosti“ staví Descartes svou filosofii na požadavku, že vše má být *clare et distincte*. Přesto ale vychází z přesvědčení o existenci Boha a dvou stvořených substancích – duchu (čirém myšlení) a čiré rozlehlosti bez jakéhokoli myšlení - těle. Ideje těchto substancí nelze převést na jiné substance ani dokázat. Přesto jsou v člověku pevně spojeny.⁴⁶ Tělo je podle Descarta mechanismus srovnatelný se strojem.⁴⁷ Je totiž poznáváno (uvědomováno) myšlením, ne již smysly, které nejsou objektivní. Takto nahlížené tělo se stává objektivní věcí. Starý dualismus těla a duše tak byl přenesen do nové roviny myšlení – subjektu (duše) a objektu (tělo). „Já jsem myslící subjekt a já mám své tělo. ... Není tedy možné přemýšlet o spojení duše a těla.“⁴⁸ Zduchovnění člověka je proto možné jen

příkladem budou lidé více náchylní k potěšením, pomíjejíce nauku slovní.“ in AKVINSKÝ, T.: *Theologická Suma, II.1.34.1*, Profesori bohovědného učiliště řádu Dominikánského v Olomouci, Olomouc 1939 str. 277

46 „Mám snad (nebo spíš, jak řeknu později, jistě) sice tělo, které je ke mně velmi těsně připojeno, ale na jedné straně mám jasnou a rozlišenou ideu sebe sama, nakolik jsem pouze věcí myslící, nikoli rozlehlou, a na druhé straně rozlišenou ideou těla, nakolik je pouze věcí rozlehlou, nikoli myslící.“ in DESCARTES, R.: *Meditace o první filosofii*, Oikoymenh, Praha 2001, str. 111

47 „..., kdybych uvažoval stroj lidského těla jako uzpůsobený k pohybům, ...“ in DESCARTES, R.: *Meditace o první filosofii*, 2001, str. 111

48 MOLTSMANN, J.: *Bůh ve stvoření*, 1999, str. 198

tehdy, odsune-li tělo do bezduchosti.

2. Tělo a tělesnost v pojetí vybraných současných teologů

Tělo a tělesnost jsou dnes velmi diskutovaným tématem v rámci křesťanské teologie. V následujících kapitolách se pokusím ukázat současné přístupy k tělu a tělesnosti u vybraných teologů: Oliviera Clémenta (vycházejícího z pravoslavné tradice), Louis-Marie Chauveta (vycházejícího z římskokatolické tradice) a Jürgena Moltmanna (vycházejícího z protestantské tradice). Pro O. Clémenta je křesťanství náboženstvím vtělení a vzkříšení těla⁴⁹, L. M. Chauvet je přesvědčen, že s Bohem může člověk mít vztah pouze skrze svou tělesnost⁵⁰ a J. Moltmann především poukazuje na Biblickou jednotu těla a duše⁵¹, jež mají být v souladu pomocí stálého hledání středu mezi nimi. U každého ze zmíněných teologů nejprve nastíním myšlenkové pozadí z kterého ve svém uvažování vychází a posléze budu interpretovat jednotlivá pojetí těla a tělesnosti.

2.1. Stručné biografické údaje o Olivieru Clémentovi

Olivier Clément pochází z jižní Francie, z oblasti, která i pro četné historické střety různých křesťanských či „heretických“ proudů byla značně antikatolická. Narodil se roku 1921, ale křest přijal v pravoslavné církvi až ve třiceti letech, po období stráveném hledáním „domova“ ve východních tradicích či u západních teologů (od T. Akvinského, po R. Bultmanna).

Po smrti svého učitele V. Losského vydal některá jeho díla, učil morální teologii⁵² a dějiny církve na pařížském pravoslavném Institutu svatého Sergeje, Institutu Catholique a působil i jako editor literatury o pravoslaví. O. Clément, je

49 CLÉMENT, OLIVIER: *Tělo pro smrt a pro slávu*, Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2004, str. 9

50 CHAUVET, Louis-Marie: *Symbol and Sacrament*, The Liturgical Press, Minnesota, Collegeville 1995, str. 146

51 MOLTSMANN, Jürgen: *Bůh ve stvoření*, CDK a Vyšehrad, Brno a Praha 1999, str. 207

52 Snad právě odtud plyne jeho důraz na hluboké pochopení lidské tělesnosti – tělesnosti, která je obrazem Boha – a z toho vyplývajícími konsekvencí.

pro svůj jazyk srozumitelný současné západní kultuře, považován za spíše liberálně pravoslavného teologa – na jednu stranu pravověrně a hluboce vykládá učení Otců (například když mluví o stvoření člověka k obrazu Božímu nebo když vyzdvihuje esenciální roli liturgie), ale snaží se i o budování mostů mezi světem pravoslaví a západním křesťanstvím (v oblasti tělesnosti například když mluví o lidské sexualitě jazykem oslovujícím mnohé křesťany napříč denominacemi).

2.2. Tělo a tělesnost u Oliviera Clémenta

Olivier Clément patří mezi výrazné současné teology zabývající se otázkou těla v celé šíři dané problematiky. Ve své knize *Tělo pro smrt a pro slávu, Malé uvedení do teopoetiky těla*⁵³ zprostředkovává současným jazykem, nezatíženým osvícenskou argumentací či logikou, hluboký vhled do problematiky těla a tělesnosti. V následující interpretaci názorů O. Clémenta se pokusím ukázat, jak přirozeně dokáže spojovat současné problémy a otázky s tradicí učení Otců a výkladem Písma. Svou argumentaci zakládá na teologii stvoření, ve které zdůrazňuje, že jsme byli stvořeni k obrazu Božímu a to tělesně, jako muž a žena. Obraz Boha je tedy úplný pouze v obou lidských pohlavích, ve kterých není rozdíl mezi duší a tělem. Sám Bůh, dle knihy Genesis, celé své stvoření prohlásil za velmi dobré, a proto nemůže být sama o sobě špatná ani lidská sexualita, jež je darem Božím. V této souvislosti poukazuje na profanaci a plytkost současného běžně rozšířeného pohledu na sexualitu. Hlubší pochopení tělesnosti a s ní spojené sexuality vychází z oběti Ježíše Krista, jehož smrt a následné zmrtvýchvstání proměnilo jeho tělo v tělo oslavené. Z této události bychom měli ve svém životě vycházet. Slavení a pochopení Kristovy oběti a zároveň i výzvy je možné v křesťanské liturgii. Společenství věřících shromážděných v liturgii může odpovídat na výzvu, kterou je jak stvoření člověka k obrazu Božímu⁵⁴, tak Kristovu výzvu

53 CLÉMENT, OLIVIER: *Tělo pro smrt a pro slávu*, Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2004

54 Člověk je vyslancem a správcem, Bohem vyslaným na zem. Zároveň je také vyslancem země

k následování. Jednou z cest, jež O. Clément doporučuje je „zdravé“⁵⁵, a reflektované využití tradicí osvědčené askeze. Pochopíme-li totiž smysl askeze, můžeme hlouběji pochopit i vlastní tělesnost, tělo a jeho potřeby. Vyzývá též, abychom své tělo proměňovali v jasnou a čitelnou tvář, která zrcadlí celou naši osobnost, a tak tělesně svým bytím oslavuje Boha.

Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím.⁵⁶ „Člověk je stvořen k obrazu Božímu. Obraz znamená výzvu. Obraz tihne ke své předloze a člověk se při této výzvě rozechvívá.“⁵⁷ Dle O. Clémenta je záměrnou Boží vůlí stvořit člověka dle svého obrazu. Hlubší uvědomění tohoto daru se proměňuje ve výzvu volající člověka k tomu, aby byl své podoby hoden. Bůh stvořil člověka, aby žil ve společenství jak s ostatními lidmi (jež se realizuje především ve společenství církve a v jejím slavení eucharistie), tak s Bohem a celým stvořením. Člověk, obraz Boha, ve své mužské i ženské podobě je hmotná, tělesná bytost a přesto dostává sílu sám sebe přesahovat. Tělo člověka vyjadřuje osobu, odkazuje k celostní existenci člověka, tedy i k bytí Božím obrazem. Pokud se naše osoba „bude v Kristu, soupodstatným obrazu Otce, stávat stále věrnějším obrazem Božím, bude stále „soupodstatnější“ se všemi ostatními“⁵⁸.

Být obrazem Božím je proto zároveň zavazující – je v tom obsažena lidská zodpovědnost za svět a veškeré stvoření, které před Bohem člověk reprezentuje. Svatý Pavel má právě tuto výzvu na mysli, když prohlašuje, že naše těla jsou chrámem Ducha svatého a údy Kristovými. Nejzřetelněji to formuluje v prvním listu Korintským: „Či snad nevíte, že vaše tělo je chrámem Ducha svatého, který ve vás přebývá a ježž máte od Boha? Nepatříte sami sobě! Bylo za vás zapláceno výkupné. Proto svým tělem oslavujte Boha.“⁵⁹ Nejen že

před Bohem.

55 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, kapitoly *Askeze a touha, Půst a mlčení*

56 Gn 1, 27 - Biblický verš zvěst o stvoření člověka opakuje. Podle principů rabínské hermeneutiky (jmenovitě principu úspornosti) to není samozřejmost. Skutečnost, že zvěst je zdvojnásobena poukazuje na její nesmírnou důležitost. V první kapitole knihy Genesis se však tato zvěst opakuje vícekrát, hlavně ve verších 26 a 27. Tato perikopa tak poukazuje dále k výzvě k životu hodnému této podobnosti. Komplementární interpretaci této perikopy předkládá i J. Moltmann – viz kapitola 2.6. Tělo a tělesnost u J. Moltmanna

57 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 39

58 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 38

59 1Kor 6, 19n

naše tělo je tělem od Boha darovaným, ale Bůh je v něm přítomen. Chovat se nezodpovědně ke svému tělu či tělům bližních znamená chovat se nezodpovědně vůči Bohu – takové chování se rovná mrhání Jeho darem i Jím samým. Možnost vykoupení vlastního těla jsme dostali v Ježíšově oběti na kříži a v následném zmrtvýchvstání. Cílem našeho bytí zde proto má být oslava Boha v našich tělech dle Ježíšova příkladu.

Tělo, ani mužské ani ženské, nemůže být špatné, je-li obrazem živého Boha. Vždyť již po dokončení stvoření světa Bůh prohlásil vše za „dobro“, to znamená krásné a dobré⁶⁰. „V Bibli je člověk označován buď jako ‘oživované tělo’, nebo jako ‘živá duše’. Člověk duši nemá, ale živou duší je, oživovaným tělem je.“⁶¹ Tuto tezi potvrzuje i Claude Tresmontant: „Hebrejščina označuje živého člověka bez rozdílu oběma slovy NEFESH, ‘duše’, i BĀSĀR, ‘tělo’, která se vztahují k téže skutečnosti – člověku žijícímu ve světě.“⁶² Je-li tedy v biblickém pojetí člověk jednotou, pak ho nemůže rozdělovat a oddělovat něco, čím sám je. Jedině lež a nepochopení lidského bytí vede k oddělení.⁶³ Pochopení vlastní tělesnosti má hluboký dopad ve vztahu k vlastní sexualitě. Od dob sexuální revoluce se sexuální vztahy značně uvolnily a bohužel ve většině případů ztratily i hloubku vyplývající z tajemství opravdového setkání, nejen na tělesné rovině. „Když se člověk snaží být křesťanem, už nemůže říkat, že v sexuálním vztahu je angažované jen tělo, aniž by se to dotýkalo i osoby. (...) Z křesťanského hlediska se má sexualita stát rozměrem osoby, řečí vztahu osob, do jejichž setkání se má vejít celá nesmírnost života.“⁶⁴ Tělesná řeč osob má nacházet své vyjádření ve tváři člověka. Nesmí však dojít k záměně tváře za

60 „Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré.“ (Gn 1, 31) Je zajímavé, že Septuaginta toto místo překládá výrazem „kalon“ - krásné, což je zároveň jedním z nejvyšších antických ideálů. V usilování o „kalokagathii“ (kalos + agathos) se člověk přibližoval nejvyšším ctnostem - kráse a dobru.

61 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 10 - 11

62 TRESMONTANT, C.: *Bible a antická tradice, Esej o hebrejském myšlení*, Vyšehrad, Praha 1998, str. 91

63 Ač svou myšlenku v tomto kontextu Olivier Clément dále hlouběji nerozvádí, míří k podobnému závěru jako J. Moltmann ve své úvaze o věrnosti svým slibům. Plněním slibů a životem v pravdě člověk získává svou podobu – tvář. Křesťan má usilovat o jasnou a čitelnou tvář. Mě osobně při těchto slovech napadá perikopa z Matoušova evangelia: „*Vaše slovo buď ano, ano – ne, ne’; co je nad to, je ze zlého.*“ (Mt 5, 37)

64 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 83

tělo. Tělo se má proměňovat v chrám Ducha svatého – v tvář zrcadlící osobnost člověka.

Již apoštolští otcové ve 2. století se shodli, že člověk je celým svým bytím obrazem Krista⁶⁵, vtěleného slova. Z těla Kristova proto má člověk vycházet, chce-li poznat sebe sama a uskutečňovat své lidství. Opravdové lidství je realizováno ve společenství slavicím liturgii. Na rozdíl od východních náboženských tradic, křesťanství nevolá ke splynutí či vytržení, ale ke společenství. Společenství realizované v liturgii učí člověka stávat se bytostí slavení. Celé tělo se stává řečí a skrze dech chválou. Clément proto přikládá velkou důležitost hudbě: „Hudba nemá nezávislost a jejím úkolem není vyvolávat odtělesněné rozesnění. Její rolí je dát hlasu člověka, konkrétnímu chvění těla, sílu chvály. (...) Dát mu hloubku pro rozum, dát mu lumen neoddělitelné od numen!“⁶⁶

Liturgie (která je slavností tělesnou, působící na smysly) je klíčem k pochopení těla; je v ní „tělo vzkříšované v eucharistické účasti na Těle Vzkříšeného“⁶⁷, zasahuje smysly a probouzí je k duchovnímu způsobu činnosti, v liturgii se tělo stává řečí⁶⁸. Eucharistie je životodárným tělem, které člověk přijímá v liturgii. Eucharistia znamená „dík“; „Kristovo tělo modlitby a oběti se tak stává sjednoceným tělem člověčenstva a veškerenstva, proniknutým trojičným společenstvím.“⁶⁹ Liturgie přináší netělesné do tělesného. „Osoba se snaží ‘prorazit’ přes to, co ji podmiňuje, a tím samým to mění. Osoba je ‘sebepřesažení’, autoexúsia, jak říkají Otcové církve. (...) Být tělo znamená být zraňován a ničen.“⁷⁰ To vše je symbolizováno v liturgii (obzvláště liturgiích křesťanského východu). Liturgie na člověka působí všemi smysly, a tak podporuje ono „sebepřesažení“. Bůh sám na sebe vzal tělesnou podobu avšak bez nejmenší distance mezi tělesností a Osobou. Sjednotil tak tělo člověka

65 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 12

66 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 34 - 35

67 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 28

68 Tu se ohýbá až k zemi (tělo pokory), tu zase stojí ve svobodě Syna, v některých církvích (např. v koptské) se lidé před přijímáním zouvají, jinde zase zpívají „od prstů u nohou“ ... in

CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 32

69 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 23 - 24

70 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 18, 19

a veškerého stvoření, což slavíme v eucharistii. Eucharistie je životodárným tělem, které člověk v liturgii přijímá.

„Křesťanství je náboženství vtělení a vzkříšení těla.“⁷¹ Ježíš Kristus je vtěleným slovem⁷² a právě svým životem nám ukázal a otevřel cestu. Tělo člověka vyjadřuje osobu, to znamená, že ji současně vyjevuje i zastírá. Není věcí ani nástrojem, je živým tělem a duší, je „já“ světu, „já“ druhým. Tělo je ožívováno Duchem svatým, Božským Dechem, a proto se může stát duchovním. Člověk na tento fakt nikdy nesmí zapomenout. Jakmile začne hledat svou identitu sám v sobě, pak propadá smrtelné konečnosti. Hledá-li však v Kristu, pak nachází.⁷³

Být stvořen k obrazu Božímu znamená výzvu – probudit v těle pro smrt tělo pro slávu. Jednou z cest vedoucích ke slávě je askeze ve smyslu „cvičení“. Má za úkol zbavit nás vášní, jejímiž zdroji jsou především pýcha a chtivost, a přetvořit je v ctnost. Askeze má rovněž vést k soustředění se na „místo srdce“⁷⁴, v němž se setkávají životodárné rytmy dýchání a krve. Srdce je nejnitičtější středem člověka a neustále touží po přesažnosti. Padlost člověka se zrcadlí v rozpadu „smyslu srdce“ a odmítání či v nevědomosti přesažnosti – tajemství vede k tak častým neurózám. Pokud se ale člověku podaří stát se slavícím tělem, jehož rytmus bije v souladu s liturgií a modlitbou, potom se ze „znovusjednoceného“ a osvíceného „srdce-ducha“ milost šíří do celého těla a Bůh je pocíťován „až v kostech“.⁷⁵

Askeze je úsilí pochopitelné pouze v perspektivě těla liturgického; je to úsilí nevoluntaristické, ale odevzdanostní, nenapjaté a zároveň napřené, znamená cvičení, zápas.

„Toto úsilí / odevzdanost otevřenosti a víry umožňují, aby jeho

71 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 9

72 „A slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi.“ (J 1, 14)

73 „A tak vám pravím: Proste, a bude vám dáno; hledejte, a naleznete; thučte, a bude vám otevřeno.“ (Lk 11, 9)

74 „Místo srdce“ je pojem používaný především v souvislosti s Hesychasmem: „*Hlava a ramena mají být skloněná a oči upřené na místo srdce*“ nebo „*At' tvá brada spočine na hrudi a zaměř svůj fyzický pohled, spolu s celou svou myslí na prostředek tvého břicha nebo pupku. (...) Hledej v sobě svojí myslí (nús), abys našel místo srdce.*“ in VOPATRNÝ, G.: *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita*. L. Marek, Brno 2003, str. 49, 50

75 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 48

vanutí proměnilo anonymní tělo druhu v tělo-řeč osoby a společenství osob, a to tak, že krůček po krůčku přecházíme od posesivního těla, pro něž je svět kořistí, k tělu slavení, které se přidává k liturgii církve a skrze ni k liturgii veškerenstva.⁷⁶

Půst kombinovaný s čistotou může vést až ke zkušenosti „hlubinného hladu“, hladu celé bytosti, celého stvoření, který může utišit jen Duch. Askeze se rovná oblékání pokořeným Kristem. Prožití tohoto stavu pak disponuje člověka k vědomějšímu oblečení Krista oslaveného, slaveného v eucharistii.

„Postit se je svaté, ale jíst může být svatost sama, pokud jíme s vděčností a uvolňujeme jiskérky božské přítomnosti, šekíny, které se v pokrmu nacházejí! Je třeba, abychom silně prožívali setkání s živly, za nímž se dnes vydává tolik mladých lidí, tento návrat k civilizaci těla vibrujícího ve slunci, moři a ve větru a mocně zvládaného askezí tance nebo sportu.“⁷⁷ „Mezi naše vnitřní já a naši tělesnou existenci se vsouvá mezistěna, odpor, riziko uváznutí. Výrazem tohoto posunu je stud. (...) Avšak jakmile zhaslo světlo, které je odívalo (a které se může znovu rozzářit v pravé lásce nebo v utrpení), tu se jim oběma otevřely oči a oni poznali, že jsou nazí“⁷⁸

Ve svém těle se po-znáváme a zároveň nepoznáváme, máme obavu, že naše osobnost není skrze tělo vidět, proto se jí snažíme různými způsoby ukázat vnějšímu světu (nebo zkreslit) pomocí oblečení a tím zaměřujeme a korigujeme pohled druhých na sebe. Tím, že sami určujeme, které části těla odkryjeme či zvýrazníme, se stáváme určitou „tváří“⁷⁹, a právě jasnou a čitelnou tváří se máme v životě stát.

76 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 55

77 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 52

78 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 13

79 I tvář se může stát maskou, hranicí, nepřítomností sobě a druhému. in CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 15

2.3. Stručné biografické údaje o Louis-Marie Chauvetovi

Louis-Marie Chauvet se narodil roku 1942 ve Vendée v Luçonské diecézi, kde byl roku 1966 ordinován na kněze římskokatolického ritu. Svá vysokoškolská studia směřoval k teologii, liturgice a především sakramentologii. Jeho profesní dráha od kněžských let po pedagogickou činnost je spojena s příslušností k dominikánskému řádu. Od roku 1974 působí na Institutu Catholique de Paris, kde vyučuje především sakramentální teologii, ale vede i kurzy fundamentální teologie a vykládá i teologii Barthovu, Rahnerovu a Balthasaarovu.⁸⁰

2.4. Tělo a tělesnost u Louis-Marie Chauveta

Chauvetův náhled na tělo a tělesnost bych rád uvedl citátem, kterým on sám končí stať o tělesnosti víry:

„Když se věřícím vše hroutí, když se pod nohama propadá pevná zem jejich přesvědčení, když krk sevře sklíčenost a celým tělem proběhne myšlenka, že možná Bůh není, co jiného jim ještě zbude, aby mohli přese všechno komunikovat s „Bohem“? Co jiného zůstává než jejich těla, která berou do rukou to, co církve pozvedá – trochu chleba a vína – a společně s církví vyslovuje - „mé tělo vydané za vás“ - přijetí gest a vyslovení slov toho, o němž církve vyznává, že je jejím Pánem? Avšak když víra ztratila všechny iluze o svých 'dobrých důvodech', když už nemá nic víc než tělo, nestává se právě tehdy 'vírou'“⁸¹

Tento citát ukazuje, jak je pro L. M. Chauveta široce rozevřené pojetí těla velice důležité. Tvrdí totiž, že vztah s Bohem se ve své největší spirituální

80 L. M. Chauvet si velice pečlivě střeží své soukromí - monografie i sborníky, do kterých přispěl, neobsahují nic než strohé profesní informace. Díky Kateřině Bauer, která se teologií L. M. Chauveta zabývá, jsem mohl použít alespoň předem připravený strukturovaný životopis, který od něho Kateřina dostala.

81 CHAUVET, Louis-Marie: *Symbol and Sacrament*, The Liturgical Press, Minnesota, Collegeville 1995, str. 375 - 376

hloubce děje především prostřednictvím naší tělesnosti⁸². Tělo a tělesnost však nechápe pouze ve smyslu jednoty těla a ducha v člověku. Jeho uvažování o „těle“ je mnohem širší⁸³, nachází však styčný bod v liturgii. Liturgie je událostí, při které se symbolicky zjevují a vyjevují různé aspekty těla – především aspekty vztahu člověka a Boha.

Před tím než se na uvažování o těle v intencích L. M. Chauveta zaměřím detailněji, je nutno zmínit, že Chauvet vyzývá k opuštění metafyzického způsobu uvažování ve prospěch uvažování symbolického. Ve své knize *Symbol a svátost* se nejprve snaží ukázat, že ještě i dnes je naše myšlení velice metafyzicky podmíněné, a proto o mnohých věcech přemýšlíme v relacích kauzality. Aby se člověk snadněji orientoval ve světě, snaží se jej nějakým způsobem uchopit a pochopit. Metafyzické myšlení postupující od příčiny k důsledku se snaží skutečnost převést do uzavřeného, pochopitelného a uspořádaného celku – snaží se ho „úplně“ pochopit. Ale to vede k „subjekt objektovému“ chápání skutečnosti a tedy instrumentalizaci těla a následnému zjednodušování.

L. M. Chauvet nachází možné východisko v symbolickém chápání skutečnosti. Ve svých úvahách vychází z filosofie Martina Heideggera, jenž poukazuje na neodlišenost „bytí“ a „jsoucná“ v rámci metafyzického uvažování. Pro metafyziku je bytí „to“ v pozadí, to obecné, je to substance; je tedy i prvním jsoucnem a pramenem ostatním jsoucnům. Bůh je v tomto způsobu uvažování zahrnut do perspektiv příčinnosti. Je tím pevným a všudypřítomným základem, z něhož i člověk může odvodit jistotu v sebe sama – v bytí-jako-substanci, v přítomnou stálost. Takové chápání sebe sama ale dále ústí v představu subjektu-substance jako trvalé přítomnosti.⁸⁴ Vše rozdílné, otevřené a neukončené (tedy i Bůh) je zredukováno na pouhou racionalitu,

82 The most „spiritual“ happens through the most „corporeal“. in CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 146

83 Tělem jsou myšleny i různé komplexní elementy konstituující lidskou existenci. V symbolickém řádu L. M. Chauvet hovoří o těle jazyka, kultury, písem, tradice. Tělem se pro něho stávají i elementy smybolizující stvoření při slavení liturgie: voda, olej, chléb, víno, atd.

84 L. M. Chauvet mluví o „being-as-substance“ a „present permanence“ vedoucí k představě „subject-substance“ jako „permanent presence“ CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str.28

násilně vše držící v uzavřeném celku.

Metafyzické myšlení lze dle Heideggera překonat cestou jazyka. Lidé si svou determinovanost jazykem neuvědomují a myslí si, že sami jsou pány jazyka. Avšak tam, kde chybí slovo, chybí i věc. Slova nejen že pojmenovávají věci, ale umožňují člověku i přicházet do přítomnosti. Užitím jazyka se člověk „otiskuje“⁸⁵ do světa; jazyk zakládá „místo“, ve kterém se realizuje naše „Já“ a ve kterém se ztělesňuje naše víra. Ne člověk jazykem, ale jazyk k člověku přivádí věci tím, že je mu nasloucháno. Tělo jazyka je velice komplexní – lze se s ním setkat ve formě mluvené nebo písemné, tělem je však i systém jazyka, jak gramatický, tak sémantický. Stejně jako tělo jazyka, i tělo (tělo člověka, tělo konstituující „já“) je podmíněné kulturou. Mimo ni by bylo pouhým instrumentem, který by duše využívala k vyjadřování. Lidé by tudíž vlastní tělo nahlíželi stejně jako jazyk. Ale protože tomu tak není a tělesnost člověka vychází z určité kulturní tradice, protože člověk nemůže existovat jinak než tělesně, tělesnost je vlastní řečí těla.⁸⁶ Významy, které člověk „řečí“ vyjadřuje, jsou již přítomny jako výsledky předešlých vyjádření. Toto se zřetelně projevuje v liturgii, kde tělo ustanovuje smlouvu, kde promlouvá: „toto jest mé tělo, toto jest má krev“⁸⁷. Aby bylo možno toto prohlásit, je nezbytné opustit klasickou „subjekt objektovou“ dichotomii.⁸⁸

Chauvet chápe tělo jako prapůvodní místo setkání a propojení „vnitřního“ a „vnějšího“. Tělem a tělesně člověk prožívá jinakost okolního světa (jímž je i kultura, tradice, příroda) a přetváří jej v domov. Tělo se stává pojítkem, prostorem uprostřed, kde se symbolicky setkává identita člověka s jinakostí okolního světa. Proto není a nemůže být rozdíl mezi tělem a „Já“. Svým bytím tělo („Já“) bytostně promlouvá a stává se živým slovem⁸⁹.

85 Francouzské i anglické slovo „expression“ znamená „vyjádření“. Skládá se z předpony *ex* (znamenající cosi směřujícího ven) a kořene *press* (tisknout, otisknout, vtlačit, tlačit, vmačknout, svírat, nutit, ...). Jako by se člověk jazykem – slovy otiskával do světa.

86 Humans do not ex-sist except as *corporality* whose concrete place is always their *own bodies*. Corporality is the body's very speech. in CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 146

87 Mt 26, 26-29; Mk 14, 22-25; Lk 22, 14-20

88 V případě, že by nebyla subjekt-objektová dichotomie opuštěna, mohl by Ježíš Kristus darovat pouze své tělo, ale ne sebe sama cele. in CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 146

89 *logoi embioi* in CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str.149

Jak jsem již naznačil výše, mluví-li Chauvet o těle, může jím být jednotlivec prožívající vztah s Bohem, ale i tělo církve, společnosti, řeči a jazyka, kterým člověk mluví⁹⁰, i tělo liturgie⁹¹. Samo lidské bytí je symbolizováno tělem; nejen tělem hmotným, ale pro L. M. Chauveta především tělem trojího vztahu⁹². Prvním je vztah „těla“ sociálního (ke kultuře a církvi s její strukturou a interpretací minulosti, života a světa), druhým vztah „těla“ k dějinám a dané tradici (ke kolektivní paměti církve, z čehož vyplývají způsoby slavení a uchopení života a skutků Ježíše Krista, o kterém informují Písma) a třetím vztah „těla“ kosmického (k celému universu, jež je v liturgii symbolicky připomínáno vodou, chlebem, vínem, ... chápanými jako svátostné způsoby působení Ducha svatého v tomto světě).⁹³ Všechny tyto tři vztahy těla jsou symbolicky vyjadřovány v liturgii.

Užití hmotných elementů při slavení liturgie (chleba, víno) symbolizuje vztah a propojení člověka se zemí a bytím-ve-světě. Hlasem (i tichem), gesty a postoji⁹⁴, plamenem paschální svíce, vůní kadidla a mnoha dalšími symboly je tak v liturgii oslavována velikost stvoření, sepětí s kosmem a s ostatními lidmi a předky.⁹⁵ Takto postavená lidská tělesnost je v rámci náboženského prostředí chápána jako posvátná. Chauvet v této souvislosti upozorňuje na Bourdieuem popsaný „modus substancialistického myšlení“, který říká, že stane-li se adjektivum substantivem, člověk má tendenci ve své mysli nahradit substantivum substancí – jinými slovy, člověk přechází od stálosti podstatného jména ke stálosti věci. Hrozí tedy nebezpečí, že tělo bude znovu redukováno pouze na hmotné a poznatelné, ukončené.

90 V souvislosti s tělem jazyka mluví L. M. Chauvet o gramatice, dále o hláskách, zvucích, slovech u mluvy a písmenech u jazyka v písemné formě. CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 141 - 149

91 Skrze tělo je v liturgii oslavováno celé stvoření. Tělem liturgie se stává každý slavící člověk jako jednotlivec i jako celé shromáždění, tělem liturgie je ale i architektura daného místa, dekorace, kámen oltáře, dřevo kříže či lavic, plamen paškální svíce i vůně kadidla. CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 357

92 Chauvet mluví o tzv. *social body*, *traditional body* a *cosmic body*. in CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 152

93 CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 355

94 Například vzpřímený postoj může být interpretován jako výraz dominance a svobody. CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 357

95 CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 357 a 369

Symbolickým vyjádřením těla trojího vztahu jsou svátosti. Přijímání svátostí pak člověka vtahuje dovnitř, do symbolického řádu. Tělo se stává výrazem postoje člověka – na úrovni svátostí člověk nemůže stát „mezi“ – buď udělá krok vpřed a svátost přijme nebo onen krok vpřed vůbec neudělá. Tuto skutečnost nejlépe vyjadřuje obřad křtu, kdy je člověk celý ponořen do vody - jeho tělo je ponořeno do symbolického řádu církve. Tělesnost víry ve spojení se svátostmi vede člověka k plnosti lidství, realizované a osvědčované tělesně v rámci určité skupiny zakotvené v tradici.⁹⁶ „Tělesnost je tím jediným prostřednictvím setkání víry a těla“⁹⁷. Tělo, jakožto cele vyslovené slovo lidství, je prostřednictvím do něhož se chce vepsat slovo Boží takovým způsobem, aby mu bylo porozuměno. Víra proto nutně potřebuje souhlas těla⁹⁸, k přístupu k dějinám (ve smyslu tradice) a světu, což ji teprve činí plně lidskou vírou. Víra bez těla – víra odmítající tělo a tělesnost nemůže být zdravou a do plnosti rozvinutou vírou člověka.

Je-li výrazem plné lidskosti ukotvenost člověka v trojí vztah těla sociálního, dějinného a vesmírného a z něho vycházející slavení liturgie za použití příslušných rituálních výrazů (tedy tělesné slavení), symbolická rovina svátostí se pak stává jedním z nejvhodnějších způsobů vstupu Boha do tělesného světa. „Proto také věříme, že dogmatické potvrzení, podle něhož jsou svátosti výrazem milosti, je neoddělitelné (na teologické úrovni) od lidského rozměru Boha, a na úrovni ekonomie spásy od svátostnosti dějin a světa.“⁹⁹ Bůh se opravdu zjevuje tělesně a svátosti jsou původním a v tradici ukotveným způsobem vyjádření tohoto faktu, o kterém čteme v Písmu. Tato komunikace Boha s jeho lidem pomocí svátostí se děje díky nesmírné Boží milosti.

Milost Boží naprosto nic nepředchází, je zcela nezasloužená a plná milosti. Nemůže tedy být jakkoli spojována s koncepty kauzality: „ ... je

96 Případně mi velice zajímavé, že L. M. Chauvet na tomto místě nepoužije slovo

„denominace“ nebo „církev“ nýbrž „group“ ač je jasné, že podmínky, které nastavuje jsou splnitelné pouze v rámci církve, která vysluhuje svátosti.

97 CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 376

98 „consent to the body“ in CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 376

99 „This is why we believe that the dogmatic affirmation, according to which the sacraments are events of grace, is inseparable, on the theological plane, from the humanity of God and, on the economical plane, from the sacramentality of history and the world.“ CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 491

neodůvodnitelná a nelze ji redukovat na nějakou 'hodnotu' (ať již pojmovou, fyzickou, morální, ...)“¹⁰⁰. Chauvetovo pojetí milosti je podobné jako Heideggerovo pojetí Bytí (*es gibt Sein*¹⁰¹). Jde o „disponování“ sebe sama ve dvou rovinách; v rovině naslouchání a v rovině otevření se čemusi neuchopitelnému, jež nás už ale samo ucho pilo. Jinými slovy, člověk musí „nechat být“¹⁰² - zcela se vzdát sebe sama¹⁰³, teprve pak může Být na symbolické úrovni Bohem vyslovován¹⁰⁴, být Božím nástrojem. Stát se Božím nástrojem a příjemcem Jeho milosti, je však do jisté míry zavazující.

Dostane-li člověk dar (milost), chce sám něco darovat na oplátku, aby neztratil svou tvář¹⁰⁵. V symbolickém řádu však takové uvažování nemá smysl. Nejde o výměnu „věcí“, jde o výměnu symbolickou v níž se milost Boží zcela vymyká našemu hodnotovému systému. „Bezplatnost daru s sebou, jako reakci, nese i závazek darovat něco na oplátku.“¹⁰⁶ Je-li tímto darem milost Boží, jedinou adekvátní reakcí člověka je upevňování vztahu s Bohem – láska.

Dle teologie L. M. Chauveta nám „princip posvátnosti“¹⁰⁷ říká, že každé z těl v rámci symbolického řádu se v liturgii může stát mediátorem Boží přítomnosti ve světě, zároveň však nikdy bez určitého druhu Boží nepřítomnosti – absence. Slavení liturgie je v pojetí Chauvetově určitý druh rituálu, jenž představuje průlom. Průlom, který v symbolickém řádu umožňuje tělu jednotlivce spojení s tělem církve a tak i tělem Kristovým. Toto je patrné na příkladu eucharistie. V ní lze prožít symbolické spojení eucharistického těla Kristova s Kristem samým. V takovém případě se čas stává relativním a není již rozdílu mezi „kdysi dávno“ a „nyní“. Tím je vytvořen prázdný prostor, přítomnost absence, jež je známkou symbolického řádu, který umožňuje posvěcení těla Kristova – církve a tedy i nás.

100 CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 446

101 CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 446

102 „letting be“ in CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 446

103 Každý křesťan se ve křtu vzdává sebe sama a na místo svého Já staví Krista. viz. Ř 13,14 „... nýbrž oblect se v Pána Ježíše Krista a nevyhovujte svému tělu ...“ Ga 3,27 „Neboť vy všichni, kteří jste byli pokřtěni v Krista, také jste Krista oblékli.“

104 „allowing oneself to be spoken“ in CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 446

105 Člověk mnohdy nechce ztratit svou tvář hlavně sám před sebou.

106 CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 108

107 „principle of sacramentality“ in <http://www.americamagazine.org/BookReview.cfm?articleTypeID=31&textID=1240&issueID=351>

Liturgie a symbolické slavení shromážděné církve vytváří prostor pro příchod Ježíše Krista pod podmínkou víry shromážděných. Bez jejich víry nemůže liturgie vést k přesahu a stává se jen prázdným, petrifikovaným a ritualizovaným připomenutím poslední večeře Ježíše Krista a jeho učedníků. Tělesnost (tedy jistá omezenost) naší víry vytváří v symbolickém řádu prázdný prostor – absenci. Nezbytně nutně si proto musíme uvědomit, že Boha nemůžeme cele pojmout. Uvědomění toho, že Kristus zde není cele přítomen, nám může být výzvou pro snahu o jeho nalezení v našich srdcích a společenství církve.¹⁰⁸

Slovo Boží, kterým se tělo stává, je vždy podmíněno milostí – darem Božím¹⁰⁹. To znamená, že Boží přítomnost je vždy „vydána na milost tělu“, protože i my jsme tělesné bytosti. Z tohoto tvrzení ale vyplývají dva závěry. Prvním je neexistence přímého spojení s Bohem. Usilování o takový stav by bylo obcházením těla a tudíž i obcházením kulturní, dějinné a sociální přirozenosti lidské existence. Druhým závěrem je, že již zmíněná přítomná absence, kterou naše tělesná danost způsobuje, zároveň zakládá Boží přítomnost. Přítomnost Boží je proto závislá i na nás a naší odpovědi na dar Boží přítomnosti. „Jeví-li se Bůh v určité době a na určitém místě jako nepřítomný, je to částečně kvůli našemu selhání vložit do našich těl proměňující víru.“¹¹⁰

108 CHAUVET: *Symbol and Sacrament*, 1995, str. 177, 178 Chauvet volí ekumenicky vhodné termíny, když společenství církve nazývá pouze pojmem „community“.

109 Jedna z knih, které Louis Marie Chauvet vydal, se jmenuje *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body*

110 <http://www.americamagazine.org/BookReview.cfm?articleTypeID=31&textID=1240&issueID=351>

2.5. Stručné biografické údaje o Jürgenu Moltmannovi

Jürgen Moltmann se narodil 8.4.1926 do naprosto sekulární hamburské rodiny, pouze jeho děd byl velmistrem Svobodných zednářů. V šestnácti letech se připravoval na studia matematiky¹¹¹, ale namísto studií byl povolán jako záložník k německému válečnému letectvu. Po přesunu do první linie v Belgii se vzdal prvnímu britskému vojákovvi, kterého potkal. Po skončení války byl jako zajatec držen nejprve v Belgii, kde se v důsledku malého vytížení zabýval vlastními myšlenkami a vzpomínkami. Tvrdil, že by raději byl zemřel spolu se svými druhy, než aby čelil tomu, co jeho národ způsobil. V tomto kempu se též setkal se skupinou křesťanů, dostal od nich Nový zákon. Přestože jej začal číst spíše z nudy, záhy byl překvapen tím, že v něm nacházel paralely ke svému vlastnímu životu a že Písmo naplňovalo jeho emocionální potřeby. Moltmann byl překvapen „nálezením“ Boha, který je i za ostatním drátem, a který se dává i lidem se zlomeným srdcem.¹¹²

Po dalších zkušenostech z pracovních táborů ve Skotsku a severní Anglii, kde Moltmann potkal mnoho studentů teologie narazil na knihu Reinholda Niebuha *Přirozenost a osud člověka*, která na něho měla velký vliv¹¹³. Ve 22 letech se vrátil zpět do Německa a doufal, že po zkušenosti války se církev změní v tzv. Církev vyznávající¹¹⁴, což se však nestalo. Pod dojmem zkušeností z konference Studentského křesťanského hnutí u anglického Derby začal studovat teologii v Göttingen¹¹⁵. První období J. Moltmanna se svým pojetím do určité míry blížilo latinskoamerické teologii osvobození, později ale adoptoval spíše systematický a již méně vyzývavý přístup k teologii; ani jeho

111 Dle mého názoru Moltmannovu zálibu v matematice do jisté míry zrcadlí jasné a logické formulace i přehledné a logické členění jeho textů.

112 http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_855_moltmann.htm

113 *Nature and Destiny of Man* – tato kniha jej z hlediska uvažování o tělesnosti ovlivnila nejspíše v pojetí teologie stvoření a vztahu těla a ducha. Na tuto problematiku se Niebuhr zaměřuje v kapitole *Man as Image of God and as Creature*. in NIEBUHR, R.: *The Nature and Destiny of Man – Volume I Human Nature*, Charles Scribner's Sons, New York 1964, str. 150 - 177

114 *Confessing Church*

115 Vyučující na univerzitě v Göttingen byli v tehdejší době pod velmi silným vlivem teologie Karla Bartha.

uvažování o tělesnosti není nijak revoluční. Moltmannův velký přínos vidím spíše v tom, že se tématu tělesnosti věnuje samostatně, že jej podrobně analyzuje a dává do širších souvislostí vždy v konkordanci s biblickou zvěstí a lidskou pokorou před Božím stvořením.

2.6. Tělo a tělesnost u Jürgena Moltmanna

J. Moltmann staví na biblických základech, když připomíná: „I řekl Bůh: ‘Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby’. (...) Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.“¹¹⁶ Stvořením člověka Bůh završil své dílo a Bible ve výše zmíněné perikopě přináší svědectví, jak důležité pro Boha bylo stvoření člověka. Nejen že tělesný člověk byl stvořen jako poslední, ale zvěst o tomto Božím činu je zdvojena. Lidé vznikají Božím úradkem a ne „pouze“ tvořivým slovem; Bůh sám sebe vyzývá k tomuto činu, kterým vytváří vlastní obraz na zemi. „Bůh umisťuje svůj obraz a svou důstojnost do pozemských bytostí - „lidí“, a tím je sám vtažen do dějin těchto tvorů.“¹¹⁷

Přítomnost Boha v člověku a „bytí“ člověka k Jeho obrazu znamená, že se Bůh může v člověku zjevovat. Toto zjevování se děje v tváři člověka, ve které může být Bůh poznán – v tváři, která se může stát Božím zrcadlem: „Na odhalené tváři nás všech se zrcadlí slavná zář Páně, a tak jsme proměňováni k jeho obrazu.“¹¹⁸ Lidská podobnost Bohu je zřetelná v několika aspektech: tou první je stvoření člověka jako muže a ženy, což dokládá, že Bůh není a nechce být Bohem čistě maskulinním¹¹⁹ a že jeho obraz je kompletní teprve v obou pohlavích. Druhým aspektem podobnosti Boha a člověka je sociální - společensky zaměřený aspekt: „Člověk je od počátku sociální bytostí. Směřuje k lidskému společenství a bytostně potřebuje pomoc. (Gn 2,18) Je společenskou bytostí a rozvíjí svou osobu teprve ve společenství s jinými.“¹²⁰ Třetím

116 Gn 1, 26n

117 MOLTSMANN, Jürgen: *Bůh ve stvoření*, CDK a Vyšehrad, Brno a Praha 1999, str. 173

118 2 Kor 3, 18

119 Bůh ale není ani neutrem.

120 MOLTSMANN: *Bůh ve stvoření*, 1999, str. 177 I pro tento aspekt je právě křesťanství

a pravděpodobně nejdůležitějším znakem podobnosti člověka Bohu je schopnost (možnost) Bohu odpovídat. Opakem „odpovídání“ je hřích, kterým se člověk Bohu odcizuje. Odcizuje se obrazu Božímu, svému určení, a tak ztrácí i své lidské bytí, sebe sama.

„Obnovení, popř. nové stvoření obrazu Božího se děje ve společenství věřících s Kristem. (...) Bůh dává věřícím podobu svého Syna a sice, jak říká verš 30, skrze učení, povolání, ospravedlnění a oslavení. (...) Oslavení je ale budoucí, neboť sestává ve „vykoupení těla“ (Ř 8,23), tzn. v proměně „těla“ lidské „poníženosti“ tak, aby se stalo podobným „tělu slávy“ Krista, který vstal z mrtvých (Fp 3,21). (...) Mezi zažívaným ospravedlněním hříšníka a nadějným oslavením ospravedlněného stojí cesta posvěcení. Na této cestě jde o „obléknutí nového lidství“ stvořeného k Božímu obrazu (Ef 4,24; Ko 3,10). Podobnost Boha je tedy darem a úkolem, indikativem a imperativem.“¹²¹

Osvobození těla od smrti začíná již tady a teď vedením Ducha svatého, osvobozením od strachu zotročené pozemské tělesnosti a jejích potlačených potřeb.¹²² Tělo a duše uzavřely smlouvu, ve které ani jedna z částí člověka nemůže být více než druhá, jinak by byla porušena rozmluva a rovnováha mezi nimi. „Lidské tělo si pak ve své duši uvědomuje sebe sama a duševní vědomí se svými zážitky a jednáními působí na lidské tělo.“¹²³ V dějinách západní antropologie vždy spíše převládala tendence vlády duše nad tělem a následné

nemožné bez společenství (ve většině případů realizovaného církví), ve které je nejen oslavován Bůh, ale je také prakticky osvědčován život křesťanů (jmenovitě sociální jednání).

121 MOLTSMANN: *Bůh ve stvoření*, 1999, str. 180

122 „Vždyť žijete-li podle své vůle, spějete k smrti; jestliže však mocí Ducha usmrcujete hříšné činy, budete žít. Ti, kdo se dají vést Duchem božím, jsou synové Boží.“ (Ř 8, 13n)

123 MOLTSMANN: *Bůh ve stvoření*, 1999, str. 204 – 205 Je-li působení vzájemné, pak i péče o tělo působí na duši a naopak. Může se proto pohyb či sport stát formou modlitby? Pro zodpovězení této otázky by bylo nejprve nutno definovat modlitbu. Pravdou však zůstává, že východní cvičební systémy (jóga v hinduismu a tai-ji v taoismu) jsou nedílnou součástí daného náboženství a bývají využívány k meditaci. Znam cvičení, při kterých se v určité pozici bez jediného pohybu dosahuje růstu fyzické síly. „To duchovní“ tedy musí působit na tělo. Meditace však není modlitbou. O. Clément často upozorňuje, že křesťan není volán ke kosmickému splynutí, ale ke společenství s Bohem. Otázka pohybu jako modlitby zůstane proto i nadále otevřená.

distancování, disciplinování a instrumentalizace tělesného¹²⁴. Toto pojetí se negativně promítlo i do pojetí svobody - „chytrá duše“ se pozvedá nad „hloupé tělo“, čím větší distance od těla, tím více svobody. J. Moltmann ale vychází z rovnosti těla a duše, z jejich perichoretického (vzájemně se pronikajícího) vztahu a zajímá jej především podoba¹²⁵ prožívaného života. Důraz na podobu prožívaného života tak předpokládá, že přítomnost Boha v Duchu není lokalizována pouze ve vědomí, duši či vůli, ale v celém organismu.¹²⁶

Tělo a duše už zde na zemi tvoří perichoretickou jednotu pod vedením oživujícího Ducha. Duše i tělo si však uchovávají své vlastní vzpomínky, které mohou být odlišné a z toho vyplývá i častá rozdílnost řeči verbální a řeči těla.¹²⁷ Trojjediný Bůh Otec, Syn i Duch svatý existující v úplném perichoretickém společenství se stejně vztahuje i ke svému stvoření tvořivými a oživujícími silami Ducha.

„Tělesnost člověka je stvořitelem Duchem proniknutou, oživenou a formovanou tělesností: člověk je duch-tělo. Duše člověka, jeho pocity, myšlenky, úmysly atd., je stvořitelem Duchem proniknutou, oživenou a formovanou duší: člověk je duch-duše. Podoba člověka, ve které se tělo a duše staly jednotnými, je stvořitelem Duchem formovanou podobou: člověk je duch-podoba. (...) Osvobození těla od smrti začíná už zde v osvobození ze strachu zotročené tělesnosti a jejích potlačených potřeb a sil.“¹²⁸

V životě proto má člověk usilovat o stanovení středu – centrování. „K hledání středu dochází na základě určitých zájmů, které jsou tím reprezentovány. Vyhasne-li určitý zájem, uvolní se stanovení středu a struktura rozumu a vůle, která byla vybudována, aby uspokojila zájem, se znovu zruší.

124 MOLTSMANN: *Bůh ve stvoření*, 1999, str. 193

125 Termín podoba je v tomto kontextu velice důležitý, neboť J. Moltmann jej chápe široce – v souvislosti s tváří člověka, s životem naměřeným k sobě i druhým. Téměř totožné aspekty Moltmannovy „podoby“ vyjadřuje O. Clément pojmem „tvář“.

126 Přímou tak polemizuje s dlouhou rozšířeným názorem Augustinovým. viz kapitola 1.2. Stručná historie vztahu západní společnosti a tělesnosti

127 To lze vidět i na církvi, kde občas dochází k divergenci řeči těla církve a její verbální proklamace. in MOLTSMANN: *Bůh ve stvoření*, 1999, str. 205

128 MOLTSMANN: *Bůh ve stvoření*, 1999, str. 207

(...) Proto neexistuje lidský život bez centrování.¹²⁹ Usilování o střed je dle Moltmanna záležitostí spolehlivosti a věrnosti. Zůstává-li člověk věren svým slibům, získává svou identitu v čase a v průběhu dějin i kontinuitu – zůstává-li věren svým slibům, zůstává věren i sám sobě. Již zmíněná Moltmannova teologie stvoření tak implikuje, že zůstat věrný sobě znamená dělat veškerá rozhodnutí v Kristu, a tak být věrný i Bohu. „Slibem se člověk zavazuje, získává určitou podobu a činí se oslovitelným.“¹³⁰ Zůstat věrný vlastnímu slibu znamená získat podobu, identitu v čase, zůstat věrný sám sobě.

Tělesnost člověka „je také ukončením spasení světa v království slávy a míru. (...) Proto stará církev vložila do apoštolského vyznání víry: 'Věřím ve vzkříšení těla a věčný život'. Spasení začíná darem 'Ducha' a končí proměněním 'těla'. Začíná ve 'víře' a končí v nové smyslové 'zkušenosti' Boha, která je nazvána 'zřením'.“¹³¹ Friedrich Oetinger vykládá tělesnost jako pohyb a cíl veškerého Božího díla¹³². Tento pohyb má směřovat k tělu proměněnému do Boží slávy – jako je tělo Kristovo, tělo oslavené, které lze nalézt ve společenství reflektujícím lidské určení k imago Trinitas. V takovém společenství člověk rozvíjí svou osobu - podobu, interakcí s jinými lidmi, vztahováním se k přírodě, společnosti, dějinám, transcendenci, ale i k sobě samému.

Lidé jako obraz Boha na zemi jsou vytvořeni k Boží slávě a nacházejí se ve třech základních vztazích: jako zástupci Boha mají vládnout nad ostatními pozemskými tvory; jako pozemský protějšek mají Bohu odpovídat; mají být zjevením Boží slávy a důstojnosti na zemi. Zastupují tedy Boha před zemí a zemi před Bohem. Člověk je kněžským tvorem¹³³ svým obrazem připomínající Boha na zemi. Boží sláva, kterou člověk může nahlédnout skrze vzkříšeného Mesiáše, se již zrcadlí v tvářích věřících naplněných Duchem svatým. Člověk, jako vyslanec Boha, před stvořením proto jako dobrý správce (nejen svého těla, těla církve a veškerého Božího díla na zemi) má usilovat o nahlédnutí

129 MOLTSMANN: *Bůh ve stvoření*, 1999, str. 205

130 MOLTSMANN: *Bůh ve stvoření*, 1999, str. 206

131 MOLTSMANN: *Bůh ve stvoření*, 1999, str. 194

132 MOLTSMANN: *Bůh ve stvoření*, 1999, str. 193

133 MOLTSMANN: *Bůh ve stvoření*, 1999, str. 181

„odhalené“¹³⁴ Boží tváře.

Jürgen Moltmann se ve spojitosti s tělem a tělesností zabývá i pojetím „zdravého člověka“. Pojetí zdraví zrcadlí hodnotový systém dané společnosti, kterému se lidé do určité míry (individuálně) přizpůsobují. Představy zdraví nemusí být samy o sobě „zdravé“. Z toho vyplývá, že to, co je zdravé, závisí na mnoha faktorech, nejen na hodnotovém systému společnosti. Světová zdravotnická organizace definovala zdraví následovně: „Zdraví znamená dobrý tělesný, duševní a sociální zdravotní stav, a ne jen nepřítomnost nemoci a neduhu.“¹³⁵ Striktně vzato by podle této definice nikdo nebyl zcela zdravý. Zdravý člověk by musel žít v utopickém světě bez bolesti, utrpení a konfliktů. Místo, aby zdraví bylo pojímáno jako schopnost být člověkem i v nemoci a smrti, současné pojetí zdraví vede k tomu, co se snaží překonat – strachu z nemoci. Tato tendence vede k vyloučení starých, nemocných a postižených lidí ze společnosti.¹³⁶ Západní společnost si málo připomíná, že „Tělo (je) pro Pána, a Pán pro tělo (...) Vaše tělo je chrámem Ducha svatého.“¹³⁷

134 MOLTSMANN: *Bůh ve stvoření*, 1999, str. 181

135 MOLTSMANN: *Bůh ve stvoření*, 1999, str. 213

136 Tento fakt je obzvláště alarmující v souvislosti s výzvou k sociálnímu konání, neboť v něm se osvědčuje a utvrzuje křesťanova podoba.

137 1 Kor 6, 13 . 19

3. Závěr

V následujících odstavcích se pokusím vyjádřit vlastní postoje a postřehy jednotlivým přístupům k tělu a tělesnosti v tom pořadí, v jakém jsem se je snažil co nejpřesněji interpretovat v předchozích kapitolách. Postupně se tedy zaměřím na O. Clémenta, L. M. Chauveta a J. Moltmanna a poukážu na myšlenky, ve kterých si navzájem mohou něco sdělit. Ve své práci jsem se snažil zachytit různost přístupů jednotlivých teologů k tělu a tělesnosti. Myslím, že i přes tuto různost lze říci, že si navzájem ve svých pojetích tělesnosti neodporují, naopak, v mnohých tématech jsou si velice blízcí, což považuji za velmi pozitivní z hlediska ekumenického dialogu.

Clémentovo pojetí tělesnosti vychází z předpokladu, že se za nás Ježíš Kristus zcela vydal, že za nás položil svůj život. Svým činem, kterým na sebe vzal celou „tíhu“ světa (zároveň však i tíhu každého člověka jednotlivě), a následným zmrtvýchvstáním oslavil - proměnil své tělo a stal se tělem sdíleným, tělem komunie. „Svou smrtí smrt překonal.“¹³⁸ To je cesta ke sdílení těla v eucharistii a cesta k Bohu, kterou nám ukázal, a my si ji připomínáme ve slavení liturgie. V ní se i naše tělo stává tělem liturgickým, proměňovaným. Liturgie, jako náš výchozí bod, je slavnost působící skrze tělo (skrze smysly¹³⁹), jež umožňuje sebezpřesažení.

Liturgické slavení a přijetí Kristova oslaveného těla proměňuje naše postoje a vztahy k nám samým i k ostatním lidem a k celému světu. Tělem, a tak i celou svou bytostí, pak můžeme s celým shromážděním odpovídat na Boží výzvu. Ta vychází z Kristova příkladu a z našeho stvoření k obrazu Božímu. O. Clément tedy zdůrazňuje roli shromáždění věřících v liturgii a není pro něj tolik důležité, za jakých podmínek je či není liturgie nebo vysluhování svátostí platné, což se někdy děje v určitých římskokatolických kruzích. Clément zdůrazňuje roli společného slavení a proměňování každého přítomného do

138 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, 153

139 Na tomto příkladu je vidět hluboký rozměr pravoslavné liturgie, která využívá všech vhodných prostředků k zasažení lidských smyslů.

nového těla, těla našeho původního stavu – podobného tělu oslaveného Krista.

O. Clément se domnívá, že jedním z nejlepších způsobů, jak vycvičit sebe sama k bdělosti a otevřenosti, jinými slovy k disponování sebe sama pro proměnu těla, je zdravá askeze. Jak sám říká, „být tělo znamená být zraňován a ničen“¹⁴⁰. Toto „ničení“ má ale jasný cíl – nové probuzení v Kristu.¹⁴¹ Askeze neznamená jen půst či zakazování si některých věcí. Je to spíše způsob, který absencí některých věcí umožní vyniknout jiným. Je to prostředek zbavující pýchy, poukazující na „místo srdce“. Askeze pro askezi samotnou by byla naprosto nesmyslná, stala by se pouze prostředkem. Vždyť O. Clément zároveň říká, že „Postit se je svaté, ale jíst může být svatost sama.“¹⁴²

Dle mého názoru k takové svatosti dochází až tehdy, projde-li člověk obdobím poctivé askeze, na jejímž základě si může hluboce uvědomovat neobyčejnost všedního života, života jako daru Božího. Člověk pak může nahlédnout podstatu těla oslaveného, což lze jen cestou svléknutí - „ničení“ těla vlastního. Teprve v odříkání, v nepřítomnosti něčeho, na co jsme byli celý život zvyklí, si můžeme uvědomit cenu dané věci nebo věcí, které začneme vnímat proměněným způsobem.

Jsme určeni tělesně a naše tvář se má stávat jasnou a srozumitelnou řečí, náš dech chválou oslavující Boha v liturgii. Tvář i dech vnímám jako symbol jednoty člověka, který má pamatovat na provázanost tělesného i duchovního rozměru života. Ztratí-li člověk vědomí této jednoty, těžko bude chápat i ostatní jednotlivce jako celek. Hledá-li člověk záchranu ve ztrátě sebe sama a zaměří-li se na „místo srdce“, bude zachráněn. Pokud ale člověk hledá pouze sám v sobě, ztratí „mysl srdce“, rozpadne se podle O. Clémenta jako osoba celý. Nebude tedy schopen dostát výzvě být co nejlepším obrazem Boha na zemi. Přijetí vlastní tělesnosti se proto stává podmínkou pro možnost její proměny v tělesnost oslavenou, v tělesnost s tváří: „Je třeba, aby každé jméno světa mělo k sobě tvář.“¹⁴³ V těle se zrcadlí rozdvojenost světa, tělo osobu zároveň vyjevuje

140 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 18, 19

141 Ko 3, 10

142 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 52

143 CLÉMENT: *Tělo pro smrt a pro slávu*, 2004, str. 154 in ELUARD, P.: *L'amour, la poesie*. Paris 1929

i zastírá, je jeho řečí i tváří.

Jasně čitelnou tváří se proto máme stávat i ve své sexualitě. Nepřijetí vlastní sexuality by bylo odmítnutím daru Božího. Na druhou stranu, sexualita musí vycházet ze srdce – musí být v souladu s duchem, protože od něho nelze oddělit. Ten, kdo by odděloval tělo od ducha, páchal by na sobě násilí a ztrácel by se sám sobě i Bohu. Zůstává tak otázkou, jak by O. Clément řešil téma homosexuality. Jak má homosexuálně orientovaný člověk přijmout svou tělesnost v celé její šíři, je-li teologická argumentace založena na stvoření člověka k obrazu Božímu, který dochází své plnosti teprve v muži a ženě zároveň.

Ze slov O. Clémenta mi vyplývá, že kýžené oslavy těla lze dosáhnout především v odevzdání se Bohu. Toto odevzdání musí být zároveň osvědčováno místní komunitou věřících. Nejvhodnějším místem odevzdání se, je pak liturgie. Současné „klientelistické“ přístupy k náboženství hlásající „Bůh ano, církve ne“, tedy nemohou být cestou O. Clémenta. Společenství církve s sebou nese i různé problémy, ve kterých se má tělesně ukotvená víra tužit a vydávat svědectví ostatním. Na druhou stranu, podmínky, které O. Clément klade, jsou teologicky srozumitelné a napříč křesťanskými denominacemi¹⁴⁴ přijatelné. Ve své teologii těla tedy vytváří prostor pro sblížení všech křesťanů.

L. M. Chauvet je kritikem metafyzického - kauzálního myšlení, neboť takové myšlení usiluje o pochopení a vysvětlení příčiny i celku, který tak nutně redukuje na poznatelné jsoucnost (od kterého navíc neodlišuje „bytí“). V této snaze se člověk snaží poznat neobsáhnutelné a staví se tak do pozice boha. Z této pozice stále přítomného boha pak odvozuje sebe jako trvale přítomnou subjektivou-substanci. Nejenže je Bůh redukován do pozice jakéhosi prvního jsoucnosti, ale zcela se vytrácí potřeba hledat sebe sama, přiznat si vlastní omezenost a sklonit se před tajemstvím stvoření.

Cestu překonání metafyzického myšlení směrem k symbolickému nachází L. M. Chauvet po vzoru M. Heideggera v jazyce. Tělesnost se stává jazykem a řečí člověka. Aby se tělo mohlo dle Chauvetova požadavku stát

144 V případě askeze i napříč světovými náboženstvími.

„živým slovem“, je potřeba sjednotit nejen mluvu těla a úst, ale celé bytí člověka (včetně péče o tělesnost). Jasná a srozumitelná řeč celého bytí člověka je tak výrazem souhlasu víry s tělem a slovo Boží se může srozumitelně projevat v člověku.

Pro L. M. Chauveta se vztah mezi člověkem a Bohem odehrává především prostřednictvím naší tělesnosti. Tělesnost člověka je konstituována trojím „tělem“, trojím vztahem - tělem sociálním, tělem tradice a tělem kosmickým. Porozumění tělesnému bytí člověka je tedy podmíněné kulturou a jejími specifiky¹⁴⁵. Pro zdravý rozvoj člověka je nutné, aby svou tělesnost přijal v souladu s tradicemi a kulturou, do které se narodil – aby byl v souladu s příběhem, který daná kultura vypráví. To je způsob, kterým získává kontinuitu. Do této kontinuity se dle L. M. Chauveta člověk již rodí. Přijme-li svou tělesnost a vytvoří si tak pevné výchozí základy, může prožívat jinakost okolního světa a přetvářet ji v domov. V opačném případě, tedy nepřijme-li člověk svou tělesnost a její danost, těžko nenalezne domov a jen stěží se bude ve světě „orientovat“. Dle mého názoru L. M. Chauvet výrazem „orientovat“ se ve světě myslí i orientaci v rámci mezilidských vztahů, ale i ve vztahu s Bohem.

Louis-Maria Chauvet člověka podmiňuje zasazením do určitých přírodních a geografických podmínek, kultury a tradice, čímž podmiňuje jeho identitu. Domnívám se, že Chauvet zužuje možnosti, jak člověk může svou identitu určit. Oproti pojetí Motmannovu, ve kterém se kontinuita a identita člověka zakládá na věrnosti jedince vůči vlastním hodnotám, slibům a vztahům, Chauvet identitu pojímá spíše jako danou. Jedinou možností člověka je vlastně přijetí nebo odmítnutí kulturní danosti.

L. M. Chauvet považuje za jeden z hlavních komunikačních kanálů mezi člověkem a Bohem svátosti. Tato komunikace se děje z naprosté milosti Boha, je nezaslouženým darem. Dar svátostí se zcela vymyká konceptům kauzality a našemu pojetí hodnoty. Působení svátostí vychází čistě z milosti Boží. Chauvet ale nepoukazuje pouze na svátosti jako dar ve smyslu „hmotné“ hodnoty, ale mluví o nich v symbolickém řádu a zasazuje je do socio-kulturně-

145 Velice důležitý je v tomto kontextu způsob slavení a chápání liturgie.

univerzalistického kontextu liturgie. Symbolické chápání umožňuje ve svátostech oslavovat i reprezentovat hloubku a krásu tělesného stvoření a současně minimalizovat nebezpečí, že by mohly být chápány jako určité modly. Svátosti se stávají komunikačním prostředkem mezi Bohem a člověkem.

Jak jsem již zmínil výše, teologie těla L. M. Chauveta je založena na symbolickém chápání skutečnosti a je úzce spjata se svátostmi. Nezakládá se na Biblickém pozadí (které ale nijak nevyvrací, naopak je s ním v souladu), ale vychází z tradice, což je dosvědčováno například trojím vztahem těla. Dalo by se proto říci, že jde čistě o teologii stavící na základech římskokatolické tradice. Zároveň ale tato teologie nemusí být v rozporu s různými pojetími protestantských denominací, které chápou svátosti odlišně. Dar nic nepředchází – vysluhování svátostí proto nemůže být chápáno ani v intencích „magického“, „modlářského“ nebo „výměnného“ jednání, což může mít pozitivní důsledky v ekumenickém dialogu.

Jürgen Moltmann ve svém přístupu k tělesnosti zakládá svou argumentaci na Biblické zvěsti o stvoření člověka. Všimá si, že člověk není stvořen jako celé stvoření před ním, nýbrž vzniká „úradkem“ Božím. Bůh tak ve svém obrazu – v člověku – aktivně vstupuje do dějin lidstva. Spojí-li se tato zvěst s vyznáním víry (jak jej formulovaly ekumenické koncily v prvních stoletích našeho letopočtu), výsledkem je velmi naléhavé poselství, že Bůh není nějakou abstraktní silou v dálce, ale že je zde, že je v člověku přítomen. To je Moltmannovi důvodem pro velký důraz na podobu života každého člověka.

Pro J. Moltmanna je člověk celou bytostí, obrazem Božím, teprve jako muž a žena. Člověk je též bytostí sociální, která se rozvíjí ve společenství. Dává tak najevo, jak důležité je pro něho společenství křesťanů. Moltmann uváženě volí jazyk, když toto přímo nepodmiňuje příslušností k určité křesťanské denominaci nebo způsobu slavení bohoslužeb. Člověk ale má dle jeho názoru Bohu odpovídat, což se děje především ve shromážděních křesťanů. Schopnost odpovídat je proto zároveň výzvou, aby tak člověk činil. Opakem odpovídání je totiž hřích. Člověk má zde na zemi trojí úkol. Má být dobrým správcem, má odpovídat Bohu a má být důstojným projevem Boží slávy. Jak vyplývá

i z předchozího odstavce, Moltmann cíleně míří k proměně života.¹⁴⁶

J. Moltmann vyzývá k proměně, jež cestou „poníženosti“ přibližuje k „tělu slávy“ - „oslavenému tělu“ Kristovu. Vyzývá tak k svléknutí starého těla a novému oblečení se do Krista, v této práci již tolikrát zmiňovanému. Osvobození těla v pojetí J. Moltmanna začíná již tady a teď působením Ducha svatého, který osvobozuje strachem zotročenou tělesnost a její potlačené potřeby. Na jednu stranu tedy zdůrazňuje Boží přítomnost v člověku v podobě Ducha svatého, na druhou stranu ale automaticky předpokládá, že lidská tělesnost je spoutaná, zotročená a že kvůli vlastní tělesnosti člověk potlačuje některé své potřeby.

Osobně si myslím, že při takto položeném důrazu na prvotní „pokleslost“ může být poněkud těžké přijmout vlastní tělesnost takovou jaká je, což je podle mého názoru jednou z podmínek k odevzdání se Duchu a následné proměně těla v tělo oslavené. Možná J. Moltmann pouze chtěl zdůraznit roli Ducha svatého a jeho moc proměňovat. Ano, člověk sám svou vlastní snahou nemůže těla oslaveného nikdy dosáhnout. Spása začíná darem Ducha a končí proměnou těla.¹⁴⁷ Co se týče přijetí vlastní tělesnosti, je mi mnohem bližší pojetí L. M. Chauvetovo. Tělesnost je pro něho jediným možným způsobem, jak se vztahovat k Bohu. Právě v naší nedokonalosti, v neschopnosti obsáhnout Boha, v jeho „reálné absenci“ tkví výzva po aktivním hledání Krista v nás samých a v našich společenstvích.

Tělo a duši je třeba neustále vyvažovat – centrovat. Tělo i duše na sebe navzájem působí, jak J. Moltmann říká, jsou v perichoretickém vztahu. Mohou si však uchovávat odlišné vzpomínky což může vyústit v nesoulad v řeči verbální a řeči těla. Vyhasne-li určitý zájem, střed mezi duší a tělem se vychýlí na jednu ze stran. Člověk proto má neustále usilovat o centrování, o hledání středu, který je proměnlivý. Neustálou snahou o nalezení středu, jinak řečeno neustálým hledáním Boží vůle mi J. Moltmann evokoval představu

146 V tomto kontextu by bylo zajímavé zjistit, do jaké míry je tento tolikrát opakovaný apel výsledkem jeho vlastních zkušeností z II. světové války.

147 Svým důrazem na roli Ducha svatého se Moltmann blíží pozicím charismatických a letničních hnutí aniž by sám byl jejich součástí. Považuji to za další potvrzení ekumenického potenciálu těla a tělesnosti.

nepolapitelného vanutí Ducha, stále se měnícího stavu, o který stojí za to usilovat, který ale zároveň nelze vlastnit či zkrotit.¹⁴⁸

Úsilí o vyladění se na střed je u J. Moltmanna též spojeno s otázkou spolehlivosti a věrnosti. Je-li člověk věrný vlastním slibům, získává kontinuitu a identitu v čase. Jsou-li dané sliby v souladu s Duchem, pak nejde pouze o věrnost sobě, ale i Bohu. Člověk, který je věrný sobě i Bohu získává podobu: „Podoba člověka, ve které se tělo a duše staly jednotnými, je stvořitelem Duchem formovanou podobou: člověk je duch-podoba.“¹⁴⁹

Pasáže o spolehlivosti a věrnosti, identitě a kontinuitě v čase byly pro mě velmi podnětné. Dle mého názoru totiž rozšiřují pojetí hříchu a ukazují na jeho dalekosáhlé důsledky. Hříchem (odmítnutím odpovědi na Boží výzvu) se tak stává i nespolehlivost vůči sobě samému. Kontinuitu a identitu v čase ale získávají i různá společenství, včetně křesťanských denominací. Už z toho důvodu je důležité o tuto kontinuitu v čase usilovat. Její základ tkví v jednotlivci – ve mně. Jen tehdy, budu-li věrný Bohu a sám sobě (ve smyslu dodržování slibů a závazků), se mnou mohou ostatní lidé počítat a očekávat určité reakce¹⁵⁰. Tímto způsobem se mohu pro své okolí stát tvář, ve které se zrcadlí Bůh, jak o tom různými způsoby mluví O. Clément, L. M. Chauvet i J. Moltmann.

Moltmannovo pojetí identity a kontinuity v čase je pro mě velice zajímavé i z pohledu zpovědní praxe v katolické církvi. Myslím si, že i svátost smíření je určitým druhem pomoci pro udržení vlastní identity a kontinuity v čase. Funguje totiž i jako vnitřní očista, která může člověku usnadnit znovunavázání na to dobré v něm. Církev tímto způsobem pomáhá věřícím nalézat cestu zpět k Bohu a ostatním, i když zhřeší.

Jürgen Moltmann si je velice dobře vědom důležitosti pojetí zdraví v lidské společnosti. Současné pojetí zdraví buduje strach z nemoci a odsunuje

148 Centrování či nalezení středu je též velmi blízké Budhismu. Budha nabádal své následovníky aby následovali takzvanou střední cestu – způsob života vyhýbající se extrémům.

149 MOLTSMANN: *Bůh ve stvoření*, 1999, str. 207 Domnívám se, že se J. Moltmann v tomto kontextu snaží vyjádřit podobné tajemství, které O. Clément nazývá tělo proměněné v tvář. Boží zjevení se v „podobě“ člověka ale přímo nespojuje s jeho proměnou do těla oslaveného.

150 Nebudu-li jako člověk čitelný a věrný svým závazkům, nemohu ani navazovat dlouhodobě fungující vztahy ať již mezilidské, partnerské nebo vztah s Bohem.

na okraj staré, nemocné a postižené lidi. Moltmann nepřímo říká, že současné pojetí zdraví souvisí s hodnotami společnosti, která si cení výkonu. Handicapovaný člověk bude těžko podávat stejné výkony jako člověk „zdravý“. Avšak zdraví v Moltmanově perspektivě je spíše schopností zůstat plně člověkem i v nemoci. Myslím si, že Moltmann chce připomenout, že i z našeho pohledu nemocný člověk může plně sloužit Bohu a nemělo by se na něho pohlížet jako na neužitečného. Mnohdy navenek zdravý člověk je Bohu vzdálenější, než člověk nemocný.

Nemoc by se dle mého názoru dala do jisté míry chápat i jako absence „plného zdraví“, jako absence (o které v trochu jiném kontextu mluví L. M. Chauvet), která zakládá presenci Boží. Nemoc by mohla vzdáleně připomínat i askezi, která je však vědomá a dobrovolná. Právě v nemoci si člověk může uvědomit svou omezenost, nemohoucnost a z ní vyplývající potřebu Boha. Jak však zdůrazňuje J. Moltmann, ani nemoc nemusí být překážkou, aby člověk byl plně člověkem.

Zatímco O. Clément a L. M. Chauvet se ve svých pojetích těla a tělesnosti opírají o liturgii, J. Moltmann pouze zdůrazňuje roli shromážděné obce křesťanů. Ač je Clémentovo i Chauvetovo pojetí tělesnosti velice podnětné, mám obavy, že pro velké množství křesťanů je liturgie velmi složitou formou slavení, a tudíž ji chápou jen do určité míry. Je-li v těchto pojetích liturgie jedním z klíčů k tělesnosti, obávám se, že mnoho křesťanů jej nedokáže použít. Myslím si proto, že by církve měly na jednu stranu vzdělávat věřící nejen v rámci homilie, ale i v rámci různých kurzů, přednášek či doporučené literatury. Na druhou stranu liturgie není „obsáhnutelná“ pouze rozumově. Její sociálně-emocionální složka je taktéž velmi důležitá, protože právě ta se často zřetelně projevuje v životě společenství.

Jen opravdovou účastí na liturgii (společnou účastí na večeři Kristově) se dle Chauveta může společenství křesťanů stát tělem Kristovým. Opravdovou účastí myslím slavení, při kterém každý ze shromážděných křesťanů prožívá liturgii jak duchovně, tak i tělesně, kdy v duchu Moltmannově hledá „střed“ mezi tělem a duší. Liturgie ale není jen záležitostí jedince (vždyť i biblická

modlitba Otče náš je formulována v množném čísle), společenství křesťanů, společenství těla Kristova je záležitostí společného slavení a společného prožívání, při kterém každému jedinci záleží na celém společenství. Na rozdíl od O. Clémenta a J. Moltmanna, kteří ze slavicího shromáždění křesťanů vycházejí směrem k osvědčování víry ve světě, L. M. Chauvet vyzývá především k aktivnímu zapojení se do života církve a jejího slavení.

Jak jsem již předeslal, všichni tři teologové zmiňovaní v této práci, velice pečlivě formulují své myšlenky a používají jazyk, který buduje mosty napříč křesťanskými denominacemi. Ač by O. Clément mohl postavit svou teologii těla pouze na tradici a liturgii, klade velký důraz i na biblické poselství o stvoření člověka, čímž se přibližuje protestantské tradici. Když J. Moltmann zdůrazňuje roli společného slavení křesťanů a perichoretického společenství Trojediného Boha, zdůrazňuje témata blízká pravoslaví. L. M. Chauvet zakládá své pojetí tělesnosti na současné filosofii a antropologii. Protestantským pozicím se přibližuje, když princip *sola fide* posunuje z roviny individualistické víry na rovinu tělesnou, *sola gratia* chápe jako nezasloužený dar (milost) zcela přesahující náš systém hodnot a princip *sola scriptura* rozšiřuje, když Písmo umisťuje do kontextu slavicího společenství.¹⁵¹

Zatímco O. Clément a J. Moltmann vidí výzvu ke změně života v podobnosti člověka a obrazu Božího, L. M. Chauvet za největší výzvu, která nás zcela přesahuje, chápe Boží milost. V odpovědi na tuto výzvu¹⁵² se však všichni tři teologové shodnou. Člověk se má stát čitelnou tváří, živým slovem, proměněným tělem; tělem, které vychází ze společného slavení a v něm i navenek svou tělesně podmíněnou víru i osvědčuje. Toho lze docílit jen vzdáme-li se sami sebe a uvědomíme-li si, že naše tělo má být chrámem Ducha svatého, který v nás přebývá. Tělo totiž máme od Boha jako zcela nezasloužený dar. Na oplátku za nezasloužený dar těla nelze darovat nic adekvátního nazpět.

151 „*Sola fide* is shifted from an individual to the corporal faith; *sola gratia* is interpreted in terms of an irreducible gift challenging our value systems; *sola scriptura* is widened and the Scripture is placed into the context of the celebrating community.“ in NOBLE, I.: *From Sacramentality of the Church to the Sacramentality of the World: An Exploration of Alexander Schmemmann's and Louis-Marie Chauvet's Theology* in <http://www.iespraha.cz/?q=node/47>

152 Způsoby dosažení cíle, tedy aktivní odpovědi Bohu, se liší.

Sami sobě proto ani nemůžeme patřit. Odpovídejme proto Bohu a svým tělem
Jej oslavujme!

Použité zdroje:

- AKVINSKÝ, Tomáš: *Theologická Suma, I.*, Profesori bohovědného učiliště řádu Dominikánského v Olomouci, Olomouc 1937
- AKVINSKÝ, Tomáš: *Theologická Suma, II. II.*, Profesori bohovědného učiliště řádu Dominikánského v Olomouci, Olomouc 1939
- AURELIUS, Augustinus: *Vyznání*, Kalich, Praha
- Bible, Písmo Svaté Starého a Nového Zákona*, Biblická Společnost v ČR, Praha 1990
- BROWN, Peter: *Tělo a společnost*, CDK, Brno 2000
- CLÉMENT, Olivier: *Tělo pro smrt a pro slávu*, Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2004
- DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*, Oikoymenh, Praha 2001
- ELDERS, L. J.: *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, Oikoymenh, Praha 2003
- FIORENZA, F. S., GALVIN, J. P.: *Systematická teologie 1*, CDK a Vyšehrad, Brno 1996
- FIORENZA, F. S., GALVIN, J. P.: *Systematická teologie 2*, CDK a Vyšehrad, Brno 1998
- CHAUVET, Louis-Marie: *Symbol and Sacrament*, The Liturgical Press, Minnesota, Collegeville 1995
- MOLTMANN, Jürgen: *Bůh ve stvoření*, CDK a Vyšehrad, Brno a Praha 1999
- OLIVOVÁ, Věra.: *Lidé a hry, Historická geneze sportu*. Olympia, Praha 1979
- PAŘÍZEK, Michal: *Sport a prožitek skrze sport ve vybraných křesťanských denominacích v České republice*, Diplomová práce, FTVS UK, Praha 2005

PLATÓN: *Gorgias*, Oikoymenh, Praha 2000

PLATÓN: *Faidón*, Oikoymenh, Praha 1994

HEALY, Mary: *Men and Women are from Eden*, Servant Books, Cincinnati 2005

NIEBUHR, Reinhold: *The Nature and Destiny of Man – Volume I, Human Nature*, Charles Scribner's Sons, New York 1964

RADCLIFFE, Timothy: *What's the Point of Being a Christian?*, Burns & Oates, London 2006

TRESMONTANT, Claude: *Bible a antická tradice, Esej o hebrejském myšlení*, Vyšehrad, Praha 1998

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_cs.html

http://www.ccel.org/fathers2/ANF-04/footnote/fn62.htm#P6254_1103988

<http://www.americamagazine.org/BookReview.cfm?articleTypeID=31&textID=1240&issueID=351>

http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_855_moltmann.htm

<http://www.iespraha.cz/?q=node/47>