

Univerzita Karlova v Praze  
Náboženské nauky – kombinovaná forma studia  
Magisterský studijní program  
Katolická teologická fakulta  
Katedra systematické teologie  
Předmět – Dogmatická teologie

Diplomová práce

MUDr. Milada Soldánová

**Mužská a ženská tvář jako  
teologický a antropologický  
problém**

Vedoucí práce: Prof. Ctirad V. Pospíšil, Th.D.

Praha 2006

## **Anotace**

### **Tvář jako teologický a antropologický problém**

V této práci se pokouším pomocí studia Písma a další dostupné literatury z oblasti teologie, psychologie a filosofie získat hlubší poznatky o tématu tváře mužské a ženské a pomocí analýzy a syntézy tyto poznatky využít ve své lékařské praxi. Zaměřuji se přitom na výroky o tváři Boží, tváři Ježíše Krista, pany Marie a samozřejmě i na výroky o tváři muže a ženy obecně.

Hlavní použitá slova:

*teologie, antropologie, ortodoncie, muž a žena, tvář*

### **Face as a theological and anthropological problem**

In this study I try acquire a lot of deeper pieces of knowlidge about human faces. I have taken this information predominantly from the Bible and from other kind accessible theological, psychological and philosophic literature. All analyses and synthesis have helped me to use the information in my medical profession. I aim my study at sentences about the face of God, Jesus Christ and virgin Mary and of course at sentences about man and woman faces generally.

The most frequent expressions used in this study:

*theology, anthropology, orthodontics, man, woman, face*



## Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a všechny citace a parafráze řádně vyznačila v textu. Veškerou použitou literaturu a podkladové materiály uvádím v příloženém seznamu literatury.

V Jindřichově Hradci, dne 14.4.2006

*Štěpánková*  
.....

Děkuji profesoru Ctiradu V. Pospíšilovi za vedení této práce i  
za celou řadu důležitých podnětů.

## Obsah

|   |    |
|---|----|
| Úvod.....   | 11 |
| I. Tvář ve světle Písma svatého .....   | 14 |
| I. 1. Základní teologické předpoklady analýzy biblického<br>materiálu .....                       | 15 |
| I. 1. 1. Základní teologická témata spjatá<br>s problematikou lidské tváře.....                   | 15 |
| I. 1. 2. Jsou výpovědi o tváři zjevením ve vlastním slova<br>smyslu? .....                        | 17 |
| I. 1. 3. Základní rysy lidské zkušenosti s tváří .....  | 20 |
| I. 1. 4. „Panim a prosópon“ – Bůh, k němuž se člověk<br>může modlit.....                          | 21 |
| I. 2. Tvář člověka podle Starého zákona.....  | 24 |
| I. 2. 1. „Jako muže a ženu je stvořil“ (Gn 1, 27) .....   | 26 |
| I. 2. 2. Projevy tváře člověka podle Starého zákona .....   | 30 |
| I. 3. Boží tvář ve Starém zákoně.....   | 34 |
| I. 4. Člověk před Boží tváří – proměna tváře člověka .....  | 38 |
| I. 5. Utrpení spravedlivého jako tajemná cesta k poznání<br>Boží tváře.....                       | 42 |
| I. 6. Tvář Ježíše Krista – lidská tvář Boží .....   | 44 |
| I. 6. 1. Předvelikonoční a povelikonoční víra, základní<br>novozákonní christologické modely..... | 45 |
| I. 6. 2. Ježíšova tvář v Novém zákoně .....   | 47 |
| I. 6. 3. Tvář učedníka proměněná pohledem na tvář<br>Ježíše Krista.....                           | 51 |

|   |     |
|---|-----|
| II. Tajemství Kristovy tváře v dějinách teologie, spirituality<br>a v současném magisteriu .....                    | 54  |
| II. 1. Spory o uctívání ikon.....   | 54  |
| II. 2. Relikvie Turínského plátna v dějinách .....  | 59  |
| II. 3. Meditace o Kristově tváři v <i>Novo millennio ineunte</i> .....  | 62  |
| II. 3. 1. Kontext a souvislosti vzniku analyzovaného<br>dokumentu .....   | 63  |
| II. 3. 2. Celková struktura dokumentu .....   | 64  |
| II. 3. 3. Analýza druhé kapitoly – meditace Kristovy tváře.....   | 65  |
| III. Tajemství tváře Matky Páně.....  | 73  |
| IV. Tvář jako antropologický problém.....   | 85  |
| IV. 1. Osoba a osobnost v teologii a v teologické<br>antropologii.....  | 85  |
| IV. 2. Mužská a ženská osobnost v psychologii? .....  | 90  |
| IV. 3. Problematika lidské osobnosti a její poměr k rolím ve<br>společnosti. Plastická chirurgie a ortodoncie. .... | 93  |
| V. Vybrané případy z ortodontické praxe .....   | 98  |
| V. 1. Léčená skupina žen.....   | 100 |
| V. 2. Léčená skupina mužů .....   | 102 |
| V. 3. Nové možnosti léčby .....   | 104 |
| V. 4. Zvláštní případ .....   | 105 |
| Závěr.....  | 108 |
| Použité zkratky.....  | 112 |
| Použitá literatura .....  | 113 |

## Úvod

Motivů, které mne vedly k tomu, abych si vybrala právě toto téma, bylo více. V první řadě to byla touha hlouběji porozumět také z teologického a antropologického hlediska tomu, co je mou každodenní činností. Zabývám se totiž ortodoncií a tato činnost je velmi úzce spojena s problematikou lidské tváře. Dalším motivem bylo to, že při hledání odborné literatury jsem se nesečkala s žádným filosofickým ani teologickým dílem, které by propojovalo teorii s praxí. Navíc je mi stále jasnější, že teologie se musí mnohem více propojovat s každodenním životem, se spiritualitou, neboť právě duchovní zkušenost je místem možné „verifikace“ odvěkých pravd víry. Konečně se domnívám, že člověk by měl i v době svého teologického studia usilovat o to, aby docházelo ke vzájemnému obohacování. To znamená, že by se měl nechat obohacovat teologií, ale na druhé straně by měl svou odborností a životní zkušeností vnášet trochu něco nového do světa teologie.

Postup, který jsem zvolila, lze charakterizovat jako analýzu a syntézu. V první kapitole se chci zabývat problematikou lidské tváře, tváře mužské a ženské v Písmu svatém. Je evidentní, že musíme stanovit, jaká je úroveň výpovědí Písma, které se týkají našeho tématu, i základní kritéria našeho hledání v „moři“, které představují biblické knihy, které vznikaly po dlouhá a dlouhá staletí dějin spásy. Na tomto základě se chci zabývat problematikou lidské a Boží tváře nejprve ve Starém zákoně. Posléze budu analyzovat výroky týkající se tajemství tváře Ježíše Krista.

Ve druhé kapitole bude analýza pokračovat. V první řadě se chci zabývat problematikou uctívání ikon, která je s tematikou tváře nesporně hluboce spjata. Dalším bodem bude snaha o hlubší seznámení s problematikou Turínského plátna, které ovlivnilo v mnohém ikonografii a také křesťanskou spiritualitu. Analytická část vyvrcholí rozbořem apoštolského listu Jana Pavla II. *Novo millennio ineunte*, kde se nachází jediný obsáhlejší text magisteria věnovaný problematice Kristovy tváře.

Jestliže valná část první a v zásadě celá druhá kapitola má jako podklad teologickou, christologickou a antropologickou problematiku mužské tváře, pak by mělo být zřejmé, že je nutno tázat se po teologické a antropologické valenci ženské tváře. Intuice nás v daném případě přivádí do oblasti mariologie, a proto třetí kapitola pojednává o tajemství tváře Matky Páně.

Čtvrtá kapitola bude představovat syntetizující moment. Budeme se v ní zabývat problematikou osoby a osobnosti ve vztahu k lidské tváři. Do hry vstoupí také psychologie a sociologie, protože i tyto obory se vážně zabývají tajemstvím, které nás zajímá. I tyto disciplíny musíme brát vážně, i když hlavní těžiště mé práce leží na poli teologie a spirituality.

Pátá kapitola bude dokumentovat závěry, k nimž dospěji v prvních třech kapitolách, na konkrétních případech z mé ortodontické praxe. Základní otázkou je, zda se mi podaří propojit teorii s praxí. Doufám, že tato práce mi pomůže pohlížet na mou vlastní práci novými očima a že cosi podobného se podaří

docílit i u těch, kdo se tímto mým snažením budou zabývat. I zde, stejně jako v předchozí kapitole, se pokusím odhalovat nejen různé antropologické aspekty lidské tváře v souvislosti s tím, co bylo odhaleno v prvních třech kapitolách této práce, ale věnovat zvýšenou pozornost specifičnosti mužské a ženské tváře, jak to odpovídá titulu této diplomové práce.

## I. Tvář ve světle Písma svatého

Písmo svaté musí být duší veškeré teologie,<sup>1</sup> a proto je evidentní, že první kapitola této práce nemůže být věnována jiné oblasti, než jsou výpovědi svatopisců o tváři člověka a o Boží tváři. Nejprve si musíme ujasnit, jaké místo přísluší dané tématice v oboru systematické teologie, čímž zároveň vymežíme oblast výroků Písma, které přicházejí v úvahu pro naši analýzu. Spolu s tím se musíme tázat, nakolik jsou výpovědi o tváři zjevením a nakolik patří do oblasti lidského slova a kultury, jejichž prostřednictvím se Boží zjevení vyjadřuje. Po tomto prvním bodu bude následovat vlastní prezentace textů a jejich analýza. Nejprve se budu zabývat širokou škálou výroků o lidské tváři, přičemž se pokusím zachytit, zda v Písmu existuje nějaká odlišnost mezi mužskou a ženskou tváří, pak bude následovat řada výroků o tváři Boží. Ve třetím bodu druhé části se pokusím zabývat člověkem stojícím před tváří Boží. Dále se zaměřím na novozákonní výpovědi o tváři Ježíše z Nazareta, připojím úvahy o tváři Matky Boží a konečně pohovořím o proměněné tváři učedníka.

---

<sup>1</sup> Srov. DV čl. 23, in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995, s. 122. Jedná se o citaci: LEV XIII., *Providentissimus Deus*, encyklika ze dne 18. 11. 1893.



## I. 1. Základní teologické předpoklady analýzy biblického materiálu

Nejprve se pokusíme vymežit základní oblasti teologického myšlení, které jsou s tematikou tváře v Písmu úzce spjaty, a proto jsou také zdrojem předporozumění, s nímž je k danému skripturistickému materiálu přistupováno. Posléze se budu zabývat otázkou, nakolik výpovědi o tváři obsažené v Písmu patří k vlastnímu zjevení a nakolik ke kulturnímu hávu zvěsti Písma. Dále se zaměřím na základní lidskou zkušenost s tváří, která se pochopitelně projevuje také v Bibli. Konečně upozorním na základní terminologii v hebrejštině a řečtině, která se týká našeho tématu.

### I. 1. 1. *Základní teologická témata spjatá s problematikou lidské tváře*

Prolistujeme-li hesla s titulem „Tvář“ nebo „Obličej“ v nám dostupných biblických slovnících,<sup>2</sup> zjistíme, že na počátku vždy stojí nějaká základní myšlenka nepocházející z analýzy biblického textu, která pak slouží jako klíč předporozumění vzhledem k následující prezentaci biblického materiálu. Zdá se, že zmíněný

---

<sup>2</sup> Srov. např. A. NOVOTNÝ, *Biblický slovník*, Praha, Kalich 1956, s. 525-526; F. GILS – J. GUILLET, „Tvář“, in X. LÉON-DUFOUR, *Slovník biblické teologie*, Řím, Velehrad – Křesťanská akademie 1991, s. 525-526; M. LURKER, „Volto“, in M. LURKER (ed.), *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, Milano, ed. paoline 1990, s. 235-234.

motiv poznamenávající celou další prezentaci a analýzu je typickým a nutným předpokladem operací v oboru biblické teologie. Z řečeného vyplývají dvě věci. Moje práce v této kapitole spadá převážně, i když ne výhradně, do oblasti biblické teologie a nikoli exegeze. Za druhé, i my musíme vyjasnit základní předpoklady našeho přístupu k biblickým textům.

Mělo by být zřejmé, že primárním okruhem, do něhož výpovědi o tváři patří, je teologická antropologie. Prvním kontextem biblických výpovědí o člověku je tudíž antropologie vyzařující z výpovědí Písma svatého. Pokud bychom chtěli specifikovat blíže typ antropologie, pak platí, že se bude jednat především o antropologii nahlíženou na základě zkušenosti, protože každý člověk má intenzivní zkušenost se svou tváří a s tvářemi ostatních lidí. Odborně řečeno: bude se jednat o antropologii pojímanou existenciálně.

Vzhledem k tomu, že jediný tvor je v Písmu nazýván Božím obrazem a Boží podobou (srov. Gn 1,26), je evidentní, že vrcholným místem poznání Boha je pro člověka on sám. Zjišťuje, že život a vlastní konstituce jeho lidství je darem od jiného a také výpovědí o Stvořiteli a Pánu. Proto neudiví, že výsostně antropologická danost tváře se objeví ve výpovědích o Bohu. Druhou oblastí tedy bude teologie ve vlastním slova smyslu, problematika našeho vypovídání o Bohu a našeho prožívání vztahu k Hospodinu.

Nový zákon hovoří o Kristově tváři a o tom, že Ježíš Kristus je obrazem (eikón) neviditelného Boha (srov. Kol 1,15). Ocitáme se tudíž v oblasti christologie a potažmo také v oblasti úcty ke svatým obrazům. Posledně zmíněná problematika se projeví v dějinách křesťanství naplno až na sklonku patristické epochy, kdy se prudce rozhořely spory o uctívání ikon, ovšem základy tohoto sporu jsou zakotveny již ve výpovědích Písma svatého a projevovaly se již v předešlých staletích patristické epochy, kdy se někteří otcové přikláněli k uctívání obrazů, zatímco jiní byli v této věci zdrženliví nebo dokonce se stavěli i proti tomuto obyčeji.

*I. 1. 2. Jsou výpovědi o tváři zjevením ve vlastním slova smyslu?*

Právě položená otázka je velmi důležitá, protože se jedná o to, zda výpovědi Písma o tváři máme pojímat jako neomylné a nezměnitelné pravdy, anebo jako to, nač se neomylnost Písma nevztahuje a co samo o sobě spíše vypovídá o světě a kultuře svatopisců.

Písmo svaté je tajemná kniha, v níž se Boží Slovo vyjadřuje prostřednictvím lidského slova.<sup>3</sup> Písmo má tedy podobnou strukturu jako vtělené Slovo, jež je jedinou osobou ve dvou nesmíšených a zároveň neoddělitelných přirozenostech, přičemž lidská přirozenost Slova je svátostí božské osoby, která je sama o sobě pro člověka neviditelná. Můžeme tedy říci, že lidské slovo je svátostí Slova

---

<sup>3</sup> Srov. DV čl. 13, in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995, s. 116.

Božího, Boží Moudrosti. Je nutné též poznamenat, že Písmo je neomylné v tom, co se týká naší spásy.<sup>4</sup> Tato spása spočívá na Božím sebedarování člověku.<sup>5</sup>

Na druhé straně ale platí, že zejména zjevení tajemství člověka, základ křesťanské antropologie, se vyjadřuje prostřednictvím nějaké kulturní antropologie, s níž se toto zjevení plně neidentifikuje. Kupříkladu Písmo používá převážně semitské antropologie, v posledních vrstvách Starého zákona a v Novém zákoně se projevuje řecká antropologie, která se stala výrazovým prostředkem výpovědi církevních otců. Středověká scholastika převzala augustinskou recepci platonismu v oblasti antropologie a od Tomáše Akvinského se začala vyjadřovat stále více prostřednictvím aristotelovské antropologické terminologie. Dnešní doba inklinuje jednak k přírodovědeckému a fenomenologickému náhledu a v oblasti humanitních věd k existenciálnímu přístupu k tématu člověka, jak je to patrné například v dílech K. Rahnera.<sup>6</sup>

Z výše řečeného můžeme vyvodit následující závěr. Zjevenou pravdou je vypovídací hodnota výroků o tváři vztahující se zejména k Božimu sebedarování člověku a modelových odpovědí člověka na

---

<sup>4</sup> Srov. DV čl. 11, in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995, s. 115.

<sup>5</sup> Srov. DV čl. 6, in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995, s. 110.

<sup>6</sup> Výše uvedený přehled závisí na: C. V. POSPÍŠIL, *Poznámky k teologické antropologii*, studijní text, Olomouc 1996, s. 1-10.

toto Boží sebedarování. Způsob pojmání tváře člověka a Boha, způsob vypovídání, jeho psychologické a sociologické implikace však převážně patří do oblasti kulturního obalu zjevení, a proto striktně vzato, nelze tyto způsoby pojetí tváře považovat za zjevení pravd týkajících se naší spásy, podobně jako nelze považovat za zjevení ve vlastním slova smyslu výpovědi týkající se dobového obrazu světa (teocentrická soustava, Slunce obíhající kolem Země atd.).

Pokud bychom výše uvedené rozlišení nebrali v potaz, hrozilo by, že budeme nesprávně hodnotit teologickou závaznost vypovídacích způsobů a že bychom mohli metodologicky upadnout do fundamentalistického typu četby Písma svatého. Zmíněné rozlišení je rovněž skromným pokusem o odpověď na výtku O. Ivana Štampacha, který křesťanům předhazuje, že upadli do idolatrie vůči slovu Bible.<sup>7</sup> To rozhodně neplatí o mé práci, ve které se snažím o důslednou aplikaci principů, obsažených v koncilní nauce o Božím zjevení a tak respektovat ikonickou povahu lidského slova, které odkazuje jako svátostné znamení na věčné Boží Slovo, jež ovšem také reálně obsahuje.

Velmi krásně tuto skutečnost vyjadřuje církevní učitel Bonaventura z Bagnoregia ve svém *Breviloquiu*:

---

<sup>7</sup> „Bible, dogmata, sumy, katechismy nebo konfese jsou jejich modlami. Tito lidé jsou nositeli únavné a zotročující verbální ortodoxie.“ O. I. ŠTAMPACH, *A nahoře nic ...* Praha, Portál 2000, s. 49.

*„Dále, Kristus učitel, byť byl pokorný v těle, byl zároveň vznešený ve svém božství, a tak pro něj i pro jeho nauku byla vhodná skromnost ve výrazu spjatá s hloubkou myšlení, aby tak stejně, jako byl Kristus zavinut do plének, byla moudrost Boží v Písmu zavinuta do pokorných výrazových forem.“<sup>8</sup>*

### *I. 1. 3. Základní rysy lidské zkušenosti s tváří*

Obecně platnou prazkušeností člověka je, že tvář představuje jednak identitu, jednak navenek obrácenou interioritu, jak o tom vypovídá svatopisec: „Jako se na vodě zrcadlí tvář, tak srdce člověka na člověku“ (Př 27,19).

*„Odráž na hladině ukazuje na paradox lidského života: člověk je současně tím, kdo je viděn, i ten, který vidí, Lidská setkání tváří v tvář znázorňují a vedou k vnitřnímu poznání srdcí.“<sup>9</sup>*

Tvář tudíž bude vypovídat o vnitřních stavech nitra a bude hrát rozhodující roli ve výročích o meziosobních vztazích. Velmi důležité je, že člověk svou vlastní tvář obvykle nevidí, ale je viděn.<sup>10</sup> Tvář je existenciální výrazem toho, že osoba je vztahové bytí, bytí zaměřené k vztahu s jiným a jinými. Bude pochopitelně hrát značnou roli v tom jaké místo bude člověk zaujímat ve společnosti.

---

<sup>8</sup> BONAVENTURA Z B., *Breviloquium*, prol., 4, 4. Vyšehrad, Praha 2004.

<sup>9</sup> F. GILS – J. GUILLET, „Tvář“, in X. LÉON-DUFOUR, *Slovník biblické teologie*, Řím, Velehrad – Křesťanská akademie 1991, s. 525-526, zde 525.

<sup>10</sup> Srov. E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto di Dio nelle religioni*, Ed. Paoline, Milano, 2001, s. 20.

Tato tvrzení jsou tak obecně zakořeněna v každém člověku, že je předem nemusíme vyvozovat z biblických výpovědí, ale naopak můžeme je považovat za základní zřetel, pod nímž tyto texty budeme nahlížet.

*I. 1. 4. „Panim a prosópon“ – Bůh, k němuž se člověk může modlit*

V hebrejštině se pro výraz tvář užívá slova „panim“, v aramejštině „anaf“ (Dn 2,46). Hebrejšтина ale měla další výrazy pro označení tváře nebo obličeje: „af“ znamená nos (srov. Gn 3,19); 19,1; 24,47) a „ajin“, což je oko (srov. 1 Kr 20,41).<sup>11</sup> Septuaginta překládá asi na devíti stech místech ve Starém zákoně tyto výrazy slovem „prosópon“.

Posledně zmíněný výraz je složen z „pros“, což naznačuje zaměření k někomu, bytí pro někoho. Další část slova vychází z „óps“, což je oko. Tvář je tedy to, co padá do oka, co je nápadné, na co se upírá zrak. Pokud se hovoří o věcech, pak je „prosópon“ označením pro jejich vnější viditelnou část (tvářnost). Řekové používali tohoto slova také pro označení tváře nebo tvářnosti bohů.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Srov. A. NOVOTNÝ, *Biblický slovník*, Kalich, Praha 1956, s. 525.

<sup>12</sup> Srov. E. TIEDTKE, „Volto“, in L. COENEN (ed.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. EDB, Bologna 1989, s.2027-2029.

Z dějin teologie víme, že výraz „prosópon“ sehrál zásadní roli v trinitologii a christologii jako označení pro individuální podstatu (*hypostasis – subsistentia*) a osobu (*persona*).<sup>13</sup>

Na tomto místě musíme upozornit na skutečnost, že výraz „prosópon“ sehrál v dějinách trinitární teologie také negativní roli, když se stal klíčovým pojmem Sabeliova bludu. Sabelius, který vystoupil kolem roku 220 v Římě, učil, že Bůh je ve skutečnosti pouze jeden. Výpovědi Nového zákona o Bohu Otci, Synu a Duchu svatém Sabelius vysvětloval tak, že jediný Bůh na sebe v dějinách spásy bral postupně masky – „prosópa“. Tam, kde končilo „vystoupení“ Boha Otce, začínalo „vystoupení“ Boha Syna. Tam, kde končilo „vystoupení“ Boha Syna, začínalo zase „vystoupení“ Boha Ducha svatého. Sabelius negoval existenci imanentní Trojice. To by ale znamenalo, že Bůh by se jinak jevil a jinak by byl, že jeho tváře by byly vlastně klamné, že Boží tváře v dějinách spásy by nevypovídaly pravdivě o Božím bytí, o věčných Božích osobách. Z tohoto hlediska je toto na první pohled pro lidský rozum velmi svůdné vysvětlení zcela nepřijatelné.<sup>14</sup>

Biblické myšlení pochopitelně ještě nezná filosofický pojem osoby, ale sémantická příbuznost nám ukazuje, že výraz tvář má

---

<sup>13</sup> Srov. K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Teologický slovník*, Zvon, Praha 1996, s. 103-104; 225-228; K.-H. NEUFELD, „Osoba“, in W. BEINERT (ed.), *Slovník katolické dogmatiky*, MCM, Olomouc 1994, s. 238-240.

<sup>14</sup> Srov. K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Teologický slovník*, Zvon, Praha 1996, s. 292.



mnoho co do činění s pojmem osoba. Bůh, který má tvář a obrací ji vůči člověku, je nutně osobním Bohem, k němuž může člověk zaujmout postoj, k němuž může být ve vztahu, k němuž se může člověk modlit, s nímž může také rozmlouvat. Z tohoto hlediska tedy výroky o Boží tváři obsahují nadčasově platné a hluboce pravdivé Boží zjevení – sebedarování. Tvář Boha znamená, že Bůh je osobou – osobami, jak bude zjeveno skrze Ježíše Krista v Novém zákoně.

Právě v tomto smyslu se „Bůh Abrahámův“ výrazně liší od „Boha filosofů“, tedy od Boha klasické ontologicky postavené „přirozené teologie“.<sup>15</sup> K tomuto „Bohu“ filosofů se člověk nemůže modlit<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Na problematiku poměru mezi „Bohem filosofů“ a „Bohem Abrahámovým“ existují velmi odlišné názory: Srov. R. CARDAL, *Bůh ve světle filosofie*, Krystal, Praha 2001, s. 215-231. Tento autor se staví spíše za soulad mezi oběma koncepcemi. V jeho díle však nenajdeme ani slovo o Boží tváři. Naproti tomu K. Skalický říká: „Neboť co takto apodikticky dokázali, to už není jsoucnost živého Boha, ale lidskou logikou sestrojený idol, jehož jediná výhoda je to, že jeho jménem lze vládnout nad lidmi...“ K. SKALICKÝ, *Po stopách neznámého Boha*, Trinitas, Svitavy 2003, 3. vydání, s. 155. Můžeme tedy provizorně tvrdit, že zde existuje určitá souvislost, ale také platí, že existuje zároveň velký rozdíl mezi oběma přístupy. Pro věřícího člověka bude platit, že Bůh Abrahámův musí nevyhnutelně stát nad „Bohem filosofů“. Nadpřirozené zjevení nám totiž musí říkat mnohem více než zjevení pouze přirozené.

<sup>16</sup> Srov. „K tomuto Bohu se člověk nemůže obracet v modlitbě ani mu nemůže předkládat oběti. Před „Causa sui“ člověk nemůže pokleknout, před tímto Bohem nemůže hrát ani tančit.“ M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*,

## I. 2. Tvář člověka podle Starého zákona

S odkazem na to, co jsme doposud řekli, můžeme v Písmu nalézt několik typů výpovědí o lidské tváři. Jsou to výpovědi zcela jistě související s kulturním obrazem doby a odpovídající tehdejší představám a znalostem. Jedná se o výpovědi, kde se tvář stává prostředníkem mezi interioritou a exterioritou subjektu. Tvář člověka hraje také nemalou roli při různých životních situacích a událostech. Ta nejzákladnější výpověď se ale nalézá na prvních stranách knihy Genesis.

### I. 2. 1. *Tvář jako výraz toho, že člověk je stvořen k obrazu Božímu*

V první kapitole knihy Genesis se setkáváme s velmi zásadními výpověďmi o světě a člověku. Bůh stvořil všechno jako dobré a člověk představuje vrchol jeho stvořitelského díla, protože jen a jen člověk je stvořen k Božímu obrazu a k Boží podobě (srov. Gn 1,26).<sup>17</sup> O nikom jiném se také v Písmu netvrdí, že by měl tvář, je to jen člověk a Bůh.

Má ale Bůh doopravdy tvář? Na tuto otázku musíme odpovědět na základě trojí cesty. Ano, Bůh má tvář, ale není to tvář,

---

Pfullingen 1957, s. 70. V této souvislosti je třeba zmínit velmi zajímavou publikaci: THEO DE BOER, *Bůh filosofů a Bůh Pascalův*, Eman, Benešov 2003.

<sup>17</sup> Uvedený výrok patří do pramene tak zvaného „Kněžského kodexu“, který se formoval v exilní a poexilní době. Srov. A. LÄPPLE, *Úvod do Starého zákona*, Česká katolická charita, Praha 1972, s. 24.

jakou mají lidé, on je tím nejosobnějším bytím, a proto má svoji charakteristiku, má svou tajuplnou tvář. Hovořit o Boží tváři je sice antropomorfismus, ale opodstatněný, protože se tím říká, že Bůh je osobní bytí, že je někým, kdo na člověka hledí, kdo člověka oslovuje.

Lze tedy uzavřít, že statut člověka jako Božího obrazu se jednak váže k tomu, že člověk je Boží syn (dcera) (srov. Gn 5,3), jednak k tomu, že člověk je osobní bytí obrácené k druhému a k druhým.<sup>18</sup>

Z tohoto hlediska se nám tedy zdá být poněkud málo, když se tvrdí, že člověk je Božím obrazem jen ve své duchovní poloze a ve své interioritě.<sup>19</sup> Navíc se ukazuje, že hovořit o lidské tváři bez toho, že bychom se zmiňovali o tváři Boží, prostě neodpovídá biblickému způsobu myšlení. Tvář jako výraz osobního bytí ukazuje na to, že člověk je schopen vstoupit do vztahu na základě svobody a lásky, do vztahu k druhému člověku, ale také do vztahu k osobnímu Bohu.<sup>20</sup> To, že člověk má tvář, to, že je podoben Bohu,

---

<sup>18</sup> „Lidský jedinec má osobní důstojnost, protože je Božím obrazem; člověk není jen něco, nýbrž někdo.“ *Katechismus katolické církve*, Zvon, Praha 1995, čl. 357, s. 101.

<sup>19</sup> Augustin učil, že člověk je Božím obrazem jen díky své mysli, tedy vyšší části duše. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Poznámky k teologické antropologii – studijní materiál*, Olomouc 1997, s. 5.

<sup>20</sup> Srov. *Katechismus katolické církve*, Zvon, Praha 1995, čl. 356, s. 101.

je základem otevřenosti člověka vůči zjevení a vůči Božímu dílu spásy.

*I. 2. 2. „Jako muže a ženu je stvořil“ (Gn 1, 27)*

Prozatím jsme hovořili o lidské tváři obecně a nepovšimli jsme si velmi důležitého sdělení, které se týká dvojího vydání lidské tváře. Zatímco „Kněžský kodex“ staví mužskou a ženskou edici Božího obrazu na stejnou úroveň, „Jahvista“ postupuje poněkud jinak.

Podle tohoto textu je žena stvořena pro muže jako jeho pomocnice a partnerka, přičemž se zdá, jako kdyby žena byla stvořena k obrazu muže coby jeho protipól (srov. Gn 2, 18-22). Není nezajímavé, že je to opět muž, kdo dává své partnerce jméno a uvádí ji tak do svého života (srov. Gn 2, 23). Možná, že to bude vyznívat až pohoršlivě, ale je zde určitá paralela s tím, jak Adam v předchozím průběhu vyprávění dával jména všem tvorům, a tak nad nimi v jistém slova smyslu přebíral vládu. Uvedený popis pak přechází na novou kvalitativní rovinu, když se hovoří o jednotě mezi mužem a ženou, přičemž je zajímavé, že je to muž, kdo opouští svého otce a svou matku, aby mohl přilnout ke své ženě. V patriarchálním kontextu bychom čekali, že to bude žena, kdo opustí svou rodinu, aby se stala manželkou svého muže. Jsme tedy svědky určitého vyvažování počáteční dominance muže nad ženou.

Je třeba přiznat, že paritární popis důstojnosti muže a ženy jakožto dvou rovnoprávných vydání Božího obrazu v teologicky

pokročilejší zprávě o stvoření v „Kněžském kodexu“ zůstal v Bibli, což se týká i Nového zákona, poněkud stranou, zatímco tendence „jahvisty“ nadřazovat určitým způsobem muže ženě převažuje dokonce i v novozákonních textech (srov. Ef 5, 21-22). Nezájímavé však rozhodně není to, že v Kristových slovech i v jeho jednání nenalezneme ani stopu podtrhování nadřazenosti muže vůči ženě, ba dokonce se zde setkáváme s velmi odvážnými emancipačními počiny Rabbiho z Nazareta (srov. např. Lk 10, 38-42).<sup>21</sup>

Vraťme se ale k „jahvistovi“. Proč je to Adam, kdo dává jméno ženě a kdo má prioritu? Odpověď je nasnadě. Autorem těchto textů je muž, který se nedokáže dokonale povznést nad svou vlastní mužskou identitu, a proto prezentuje celou záležitost z mužského hlediska. Zdá se být nepochybné, že autor zprávy o stvoření v „Kněžském kodexu“ byl také muž, jenomže pokročilejší myšlení a možná i hlubší duchovní zkušenost tomuto svatopisci umožnila to, čeho „jahvista“ ještě nebyl o několik století dříve schopen. Naše mapování uvedené polaritý vede k jednomu velmi důležitému závěru: Biblická vyprávění a další texty vyjadřují zrání sebeuvědomění bipolarity obsažené v lidství směřující od nadřazenosti mužské edice Božího obrazu k emancipaci a zrovnoprávnění ženské edice téhož Božího obrazu. Obě vydání Božího obrazu mají svá specifika. Dospělou mužskou a ženskou tvář lze v naprosté většině případů ihned rozpoznat, jedno nelze

---

<sup>21</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal, Praha 2002, 2. vydání, s. 96.

redukovat na druhé a jedno bez druhého zůstává nevyhnutelně nekompletní.

Právě proto Gn 1, 24 říká, že muž a žena se stanou „jedním tělem“, jak překládá český ekumenický překlad, nebo „jedním člověkem“, jak překládá český katolický liturgický překlad. Nezapomínejme na skutečnost, že když biblicky myslící autor řekne „tělo“, míní tím celého člověka.<sup>22</sup>

Velmi pěkně interpretuje zmíněnou polaritu a nekompletnost lidského jedince mužského i ženského pohlaví papež Benedikt XVI. ve své první encyklice:

*„Biblické vyprávění o stvoření hovoří o samotě prvního člověka Adama, k němuž chce Bůh přidružit pomoc. Mezi všemi tvory se nenajde žádný, který by mohl být člověku tou pomocí, jakou potřebuje, i když člověk sám dal všem divokým zvířatům i všem ptákům jména, a tak je začlenil do kontextu svého života. Proto tedy Bůh z jedné mužovy kosti utvořil ženu. Nyní Adam nachází pomoc, kterou potřeboval: „To je konečně kost z mých kostí a tělo z mého těla!“ (Gn 2, 23). V základech tohoto vyprávění je možno vidět koncepce, které se objevují například v mýtu, který vypravuje Platón, podle něhož byl člověk původně sférický, neboť byl sám v sobě kompletní a soběstačný. Avšak jako trest za jeho pýchu ho Zeus rozpoltil, a proto nyní nepřestává toužit po své druhé polovině a putuje za ní, aby tak znovu našel svou kompletnost. V biblickém vyprávění se nehovoří o trestu, ale idea, že člověk je v jistém smyslu nekompletní a bytostně*

---

<sup>22</sup> Je známo, že interpretace Jan 1, 14, které výraz „sarx“ vnímaly pouze jako „tělo“ nebo „maso“, představují výrazně reduktivní pojetí Kristova lidství. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal, Praha 2002, 2. vydání, s. 128 – 131.

*zaměřen k tomu, aby v druhém našel doplňující část pro svou celistvost, tedy idea, že člověk se může stát kompletním jedině ve společenství s druhým pohlavím, je zde nepochybně přítomna. Biblické vyprávění se tudíž uzavírá jakýmsi proroctvím o Adamovi: „Proto muž opustí otce i matku a přidrží se své ženy a budou jeden člověk“ (Gn 2, 24).“<sup>23</sup>*

Je tedy patrné – a nejedná se pouze o biblické zjevení, ale o zásadní lidskou zkušenost –, že člověk jako jedinec je nevyhnutelně nekompletní. Není snad nekompletnost a nesoběstačnost základní charakteristikou každé osoby? Může v imanentní Trojici být Otec Otcem bez Syna a Ducha? Nejsou snad osoby Trojice vzájemnými vztahy? Mimo zmíněné vztahy tyto osoby nemohou existovat. V dané souvislosti velmi pěkně tvrdí židovský myslitel Martin Buber: „Není žádné já o sobě, nýbrž jen já základního slova Já-Ty a já základního slova Já-Ono.“<sup>24</sup>

Nikdo tedy nemůže existovat coby osoba naprosto sám, bez druhého, bez druhých. To platí i o Bohu samotném, který je Trojicí osob. Zmíněná zákonitost se v lidském bytí promítá primárně do polaritý „muž – žena“, a proto je třeba ji vnímat jako cosi pozitivního, a nikoli jako trest. Právě v tom je třeba hledat jednu z nejzásadnějších inovací biblického pohledu na mužskou a ženskou tvář, jak to vystihuje Benedikt XVI. ve výše citované encyklice. Spekulovat o prioritě jednoho nebo druhého vydání

---

<sup>23</sup> BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, encyklika ze dne 25. 12. 2005, český překlad, Paulínky, Praha 2006.

<sup>24</sup> M. BUBER, *Já a Ty*, Kalich, Praha 2005, s. 37.

Božího obrazu nemá smysl, protože jedna edice podmiňuje druhou stejně jako vztahy v Trojici umožňují jsoucnost Otce, Syna a Ducha svatého.

### I. 2. 3. *Projevy tváře člověka podle Starého zákona*

Nyní stručně zmapujeme základní výpovědi o stavech lidské tváře, o postojích a situacích, v nichž lidská tvář hraje významnou roli.

Nezřídka se v Bibli setkáváme s tím, že výraz „tvář“ označuje celého člověka. Například výrok: „Já posílám svého anděla před tvou tvář“ (srov. Mal 3,1) znamená prostě: „Já posílám svého posla před tebou“.<sup>25</sup> V tomto smyslu také tlumočí zmíněný text ČEP. To by odpovídalo předvědeckému a intuitivnímu způsobu propojování „praslova“ „tvář“ a tajemství lidské osoby. Tvář je nejvýraznějším zřetelným odrazem toho, že člověk je osoba, že není něco, ale někdo.

Zakrytí tváře znamenalo to, že člověk je buď smuten, a proto se usebírá a prožívá si v intimitě vzdálen od druhých svůj žal (srov. 2 Sam 19,4). Ovšem totéž gesto může znamenat také projev velké úcty buď před panovníkem, nebo před samotným Bohem (srov. Ex 3,6; 1 Kr 19,13; Iz 6,2). Padnout na vlastní tvář je úkonem klanění, tedy bohopocty (srov. Gn 17,3; Lv 9,24; 1 Sam 20,41; 25,53; 1 Kr 18,7). Tyto typy výroků jsou namnoze dobově a kulturně

---

<sup>25</sup> Srov. S. AMLER, „Tvář“, in J. J. VON ALLMEN, *Biblický slovník*, Kalich, Praha 1987, s. 286-287.



podmíněny, nicméně opět vypovídají o hlubokém propojení osoby a tváře.

Plítí na tvář je naproti tomu projevem nejhlubšího pohrdání celou osobou (srov. Nu 12,14; Dt 25,9). Je však třeba připomenout, že Židé neplili přímo do tváře, ale na zem, přitom však říkali: „Pliji ti do tváře“.<sup>26</sup>

Zatvrzelá nebo ztvrdlá tvář bývá označením toho, že člověk se zatvrdil v konání zla a hříchu (srov. např. Př 21,29; Jer 5,3). Jeremiáš se nemá bát zatvrzelých tváří (srov. Jr 1,8), to znamená, že se nemá obávat nepřátel. Tvrdost tváře však může znamenat též neústupnost v dobrém, určitou „tvrdohlavost“, když je třeba čelit nepřítelům a odpůrcům (srov. např. Ez 3,8).

Ponurá tvář člověka ukazuje na to, že v jeho srdci je úzkost (srov. např. 40,7). Tvář zděšeného člověka je sinalá (srov. např. Jr 30,6).

Hovořili jsme o tom, že v lidské tváři se zračí jeho nitro, to ale neznamená, že člověk by musel být vždycky pravdivý v tom, jak se tváří. Proto platí, že Bůh soudí ne podle zevnějšku, ale podle nitra, protože vidí člověku do srdce (srov. 1 Sam 16,7). Jen Bůh je stoprocentně pravdivý, člověk může klamat, mezi jeho nitrem a jeho tváří může existovat rozpor. Tento rozpor je ale hříchem, který je ve znamení rozdělení. Posledním důsledkem tohoto rozdělení je smrt, totální odtržení interiority od exteriority.

---

<sup>26</sup> Srov. A. NOVOTNÝ, *Biblický slovník*, Kalich, Praha 1956, s. 525.

Specifické výrazy se týkají tváře vladaře. Je třeba říci, že mnohdy blízkovýchodní národy identifikovaly vladaře s božstvem, což se mohlo promítat i do kulturních zvyklostí a jazykových obrátů, které se někdy vyskytují v Bibli. Tak například poddaný touží vidět vladařovu tvář (srov. 2 Sam 14,32). V přítomnosti krále ale poddaný padá tváří k zemi, jak jsme již řekli (srov. 2 Sam 1,2; 14,33). Moci spatřit tvář panovníka znamená, že člověk je v jeho přízni, že s ním vstupuje do osobního kontaktu (srov. Est 1,14). Ve světle panovníkovy tváře je život (srov. Př 16,15), to znamená, že ten, kdo má přízeň panovníka, může žít v poklidu a spokojeně pod jeho vládou.

Nyní bych se chtěla krátce věnovat základním projevům lidské tváře, jako je smích a pláč. Myslím, že je zajímavé, že smích ve Starém zákoně je pojímán v naprosté většině případů jako pohrdání protivníkem, sokem, odpůrcem (srov. např. Žl 52,8). Když se hovoří o Bohu, který se směje, míní se tím jeho převaha nad jeho protivníky (srov. Žl 2,4; 37,13; 59,9; Př 1,26).<sup>27</sup>

Pokud se jedná o pláč, pak Bible zná všechny jeho polohy a staví ho nad smích (srov. Kaz 3,4). Pláč je výrazem smutku, když odejde někdo blízký z tohoto světa (srov. např. Gn 50,1; Dt 21,13; 2 Sam 3,32). Pláče se také při rozloučení s někým milým (srov. např. Rt 1,9.14). Člověk pláče při namáhavé a marné práci (srov. Žl

---

<sup>27</sup> Srov. A. NOVOTNÝ, *Biblický slovník*, Kalich, Praha 1956, s. 919.

126,6). Někdy jsme svědky také tak zvaného kultického pláče (srov. Žl 80,6).

Na závěr tohoto stručného přehledu mohu konstatovat, že kromě textů z počátku Bible nenacházíme v dalších starozákonních knihách nějaké výrazné rozlišování mezi mužskou a ženskou tváří. Tvář je prostě a jednoduše výsadou člověka stvořeného k Božímu obrazu. Je to otevřenost vůči vztahovosti s druhým, ať už se jedná o druhého člověka, nebo Boha. Existuje však jedna situace nebo vztah, kde se přece jenom alespoň implicitně uplatňuje polarita mužské a ženské tváře na poli teologie, jedná se o vztah Bůh – vyvolený národ. Jestliže Hospodin je „Ženichem“,<sup>28</sup> pak vyvolený národ je „nevěstou“ a má rysy „dcery síónské“.<sup>29</sup>

Pozornému čtenáři v dané souvislosti však neunikne jedna velmi důležitá charakteristika biblického myšlení, kterou bychom mohli vyjádřit následovně: *Pars pro toto*. Jestliže platí, že „tělo“ znamená určité označení pro celou lidskou bytost, pak výraz „tvář“ opět označuje celého člověka v jeho totalitě a především relacionalitě. Otázkou je, zda stojíme před biblickým specifikem, anebo před obecně lidskou prazkušností. Neznamená snad výraz: „Ztratit tvář“, že člověk zradil sám sebe, ztratil svůj charakter a pozbyl tak místa v síti mezilidských vztahů? To všechno je spjato s tváří. Představme si utrpení člověka, který neztratil tvář jen

---

<sup>28</sup> Srov. Iz 50, 1; 54, 1-10; 61, 10; 62, 4; Ez 16, 1-63; Oz 1-3.

<sup>29</sup> Srov. např. Iz 1, 8; 3, 16nn; 52, 2; 60, 4; Jer 4, 31; Mich 4, 13; Sof 3, 14; Zach 2, 14...

v přeneseném slova smyslu, ale fakticky. Řada světově proslulých děl krásné literatury o tom vypovídá více než výmluvně.<sup>30</sup>

### I. 3. Boží tvář ve Starém zákoně

Ve Starém zákoně se relativně často hovoří o Boží tváři. Jak jsme již řekli, je to sice antropomorfismus, ale na druhé straně se tím vyjadřuje osobní charakter Božího bytí, to, že Bůh k člověku promlouvá, že je ve vztahu smlouvy s člověkem. Boží tvář je vůči člověku hněvivá (srov. Pláč 4,16; Žl 80,17), nebo jasná – tedy usměvavá (srov. Žl 4,7).

Víme, že v Bohu není možná změna, a tak je možno tyto výroky vysvětlovat jedině tak, že se jedná o prožitky člověka, který buď jedná podle Boží vůle, nebo se proti Bohu bouří. Ve skutečnosti ale Bůh nemění stavy své mysli, to by protiřečilo lidskému rozumu.<sup>31</sup> Na tomto místě musíme zmínit jednu velmi důležitou skutečnost, která se objevuje v Novém zákoně a která svědčí ve prospěch toho, že v Bohu není změny. Když svatý Pavel hovoří o smíření člověka s Bohem, říká, že Bůh sám nás smířil se

---

<sup>30</sup> Srov. např. O. WILDE, *Obráz Doryana Graye*, Praha 1964 R. L. STEVENSON, *Doktor Jackyl a pan Hyde*, Praha 1985; H. G. WELLS, *Neviditelný*, Praha 1959

<sup>31</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Tajemství trojjediného Boha – studijní materiál*, Olomouc 1996, s. 25.

sebou (srov. 2 Kor 5,17-21). Změna, přechod od nesmířenosti ke smíření se odehrává v člověka, a nikoli v Bohu.<sup>32</sup>

Obrací-li Hospodin svou tvář vůči člověku, je to znamením přízně. Zdá se být vhodné uvést zde tak zvané Áronovské požehnání:

„Ať Hospodin ti žehná a chrání tě, ať Hospodin nad tebou rozjasní svou tvář a je ti milostiv, ať Hospodin k tobě obrátí svou tvář a obdaří tě pokojem“ (Nm 6,24-26).

Rozjasněná tvář ukazuje na úsměv a je znamením požehnání, ochrany a pokoje.

Trestem za hřích pak je to, že Hospodin od hříšníka odvrací svou tvář (srov. Dt 31,18).

Nacházet se před Boží tváří zase znamená být na místě, kde přebývá Hospodin, tedy zřejmě ve svatyni nebo v chrámu (srov. Žl 95,2). Bůh ale může být specifickým způsobem přítomen také jinde (srov. např. Gn 28,17; Ex 29,25 a dále; 34,23 atd.)

Člověku, a to i spravedlivému se může někdy zdát, že je opuštěn Hospodinem, že Pán od něho odvrátil svou tvář (srov. např. Žl 13,2). Může se jednat o zkoušku (srov. např. Iz 58,4).

Jak ale smířit tyto výpovědi o Boží tváři s tím, že ve Starém zákoně bylo naprosto striktně zakázáno Boha zobrazovat (srov. Ex 20,4)? Člověk prostě nesmí Boha zpodobovat prostřednictvím

---

<sup>32</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal, Praha 2002, 2. vydání, s. 290-294.

něčeho, co je na zemi nebo na nebi. To ukazuje na jasné vědomí ohledně Boží transcendence vůči světu. Izrael má šanci pouze slyšet Boží slovo, ale není mu dáno opravdu vnímat nějaký obraz Boha. Tím se výrazně liší od okolních národů, které si vytvářely obrazy svých božstev. Dovolila bych si zde stručnou úvahu. Tento zákaz spolu s výroky o Boží tváři ukazuje jednak na to, že navzdory Božímu zakazu je v lidském srdci hluboce zakořeněna touha spatřit Boží tvář, jednak se nám křesťanům jeví coby proroctví. Člověk nesmí utvořit Boží obraz a musí čekat na to, až sám Bůh člověku tento svůj dokonalý obraz daruje. Tímto obrazem a touto živoucí Boží tváří má být vtělený Boží Syn, Ježíš Kristus (srov. Kol 1,15) – Bůh, který na sebe vzal nejen tělo, lidskou přirozenost (srov. Jan 1,14), ale také lidskou tvář.

Jestliže věnujeme pozornost mužské a ženské tváři, je třeba si na tomto místě položit také otázku, zda Boží tvář je ve Starém zákoně vždy otcovská, tedy mužská. Již jsme viděli, že ve vztahu k Izraeli je Hospodin symbolizován coby „Ženich“, zatímco Izrael je „nevěsta“ nebo „dcera Siónská“. Je všeobecně zažito, že Hospodin je otcem. Jenomže celá záležitost není tak jednoduchá, jak by se na první pohled mohlo zdát.

Nejprve drobná poznámka: Jestliže Boží obraz má ve stvoření mužskou a ženskou edici, pak obě tyto edice musí mít svůj základ v Hospodinu, ve Stvořiteli. Nyní uvedeme klasický výrok: „Potom řekneš faraónovi: Izrael je můj prvorozený syn“ (Ex 4, 22). Obvykle jsme zvyklí číst to jako odkaz na Boží otcovství, jenomže

zde není řečeno „Otec“, a proto je formulace otevřena jak otcovství, tak mateřství Božímu. Je známo, že ve Starém zákoně je to vždy Bůh, kdo prohlašuje někoho za svého syna, a proto všechny zmíněné výroky mohou být čteny v jednom i druhém smyslu. Tomu také odpovídá čtvrté přikázání, které stojí na prvním místě druhé desky, hned za prvními třemi, které se vztahují k bohopoctě, z čehož lze velmi jednoduše vyvodit, že rovnocenná úcta k otci a matce má souvislost s úctou k Bohu (srov. Ex 20, 12).

Ne nadarmo se ve Starém zákoně Boží něha a láska přirovnává k tomu, jak prožívají svůj vztah k potomkovi matky.<sup>33</sup> V Iz 49 a Jer 31 se hovoří o Božím nitru – hebrejsky „rah<sup>a</sup>mím“. Uvedený výraz jasně odkazuje na mateřskou lásku, protože „rehem“ znamená mateřské lůno.<sup>34</sup> Není tedy divu, že význačný církevní otec z druhého století<sup>35</sup> konstatuje:

*„Ve svém tajuplném božství je Bůh Otcem, avšak něha vůči nám, kterou v sobě nese, z něho činí matku. Bůh, když miluje, má ženské rysy.“<sup>36</sup>*

Zbývá ještě jedna důležitá otázka: Proč ve Starém zákoně nakonec výrazně převládla mužská, tedy otcovská tvář Boha?

---

<sup>33</sup> Srov. např. Iz 49, 14-16; 66, 12-13.

<sup>34</sup> Srov. JAN PAVEL II., *Dives in misericordia*, encyklika ze dne 30. 11. 1980, čl. 4, pozn. č. 52, český překlad Zvon, Praha 1996, s. 18-19.

<sup>35</sup> Klement Alexandrijský žil v letech 140(?) – 215. Srov. H. KRAFT, *Slovník starokřesťanské literatury*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005, s. 178.

<sup>36</sup> KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Který bohatý se zachrání?*, 37; PG 9, 642.



Odpověď se zdá být nabíledni, protože to odpovídá převážně patriarchálnímu uspořádání izraelské společnosti. Podotýkám však, že vyhraněný matriarchát není historicky prokázanou skutečností, a proto můžeme hovořit pouze o převládající patriarchální nebo matriarchální charakteristice určité společnosti. Vedle toho je ale třeba zmínit ještě jeden důležitý aspekt, na nějž upozorňuje J. Ratzinger: v zásadě všechny ženské obrazy božství měly v dějinách panteistické konotace, a proto převaha otcovského – mužského obrazu Boha ve Starém zákoně a konec konců také v křesťanské tradici odpovídá důrazu na Boží transcendenci vzhledem ke světu.<sup>37</sup>

#### **I. 4. Člověk před Boží tváří – proměna tváře člověka**

V Žalmu 27 se říká, že zbožný Izraelita hledá Boží tvář, že po ní touží, že prosí o to, aby mu Bůh ukázal svou tvář. Je to touha po co nejplnějším poznání Boha. Toto poznání ale není ukojením zvědavosti, je to touha po co nejnějnějším společenství s Bohem. V Žalmu 105,4 jsou věřící vyzýváni, aby hledali Boží tvář.

I zde se ale setkáváme s nemalým paradoxem, protože existují texty, v nichž se tvrdí, že vidět Boha tváří v tvář znamená pro člověka vlastně zemřít (srov. Sd 13,22). V knize Exodus se říká: „Nemůžeš spatřit mou tvář, neboť člověk mě nesmí spatřit, má-li

---

<sup>37</sup>Srov. J. RATZINGER, *Bůh a svět – Víra a život v naší době*, Barristel & Principal – Vyšehrad, Praha 2003, s. 69.



zůstat na živu“ (Ex 33,20). Hospodin pak přechází kolem Mojžíše, a ten smí spatřit jen Hospodinova záda (srov. Ex 33,21-23).

Na druhé straně se ale praví, že Mojžíš ve Stánku setkání směl rozmlouvat s Hospodinem tváří v tvář (srov. Ex 33,11). Snad se tím chce naznačit to, že Mojžíšova slova mají povahu plnosti starozákonního zjevení a jsou víc než slova proroků. O žádném prorokovi se totiž ve Starém zákoně netvrdí, že by směl s Bohem rozmlouvat tak, jako s ním rozprávěl Mojžíš. Snad se tím míní to, že Mojžíš byl v obzvláštním vztahu k Hospodinu. Proto první případ rozmlouvání tváří v tvář (Ex 33,11) je zřejmě jen metafora, zatímco druhé tvrzení upozorňuje na meze onoho prvního výroku (Ex 33,20).<sup>38</sup>

Zde bych chtěla ještě zmínit jeden velmi důležitý postřeh, totiž to, že Mojžíšova tvář po čtyřicetidenním rozmlouvání s Bohem tváří v tvář na hoře Sinaj, kde Vyvolený národ dostal dar Zákona – Desatera, byla prozářena jasem Boží slávy.

„Když pak Mojžíš sestupoval z hory Sinaje ... nevěděl, že mu od rozhovoru s Hospodinem září kůže na tváři. Když Áron a všichni Izraelci uviděli, jak Mojžíšovi září kůže na tváři, báli se k němu přistoupit. Ale Mojžíš je zavolal, i vrátili se k němu Áron a všichni předáci pospolitosti a Mojžíš k nim promluvil. Když k nim Mojžíš přestal mluvit, dal si na tvář závoj. Kdykoli Mojžíš vstupoval před Hospodina, aby s ním mluvil, odkládal závoj, dokud nevyšel. Pak vycházel, aby k Izraelcům mluvil, co mu bylo přikázáno. Izraelci spatřili

---

<sup>38</sup> Srov. S. AMLER, „Tvář“, in J. J. VON ALLMEN, *Biblický slovník*, Kalich, Praha 1987, s. 286-287.

Mojžíšovu tvář a viděli, jak mu kůže na tváři září. Proto si Mojžíš dával na tvář závoj, pokud nešel mluvit s Hospodinem“ (Ex 34,29-35).

Je evidentní, že se tu naráží na proměnu lidské tváře,<sup>39</sup> když člověk důvěrně rozmlouvá s Hospodinem. Zdá se, že v pozadí tohoto textu by mohl stát starý zvyk. Izraelští velekněží, když předstupovali před lid, si zřejmě zahalovali tvář závojem. Tím se měla podtrhovat prostřednická úloha velekněze a především Mojžíše.<sup>40</sup> Setkání s Hospodinem člověka proměňuje, propůjčuje mu netušenou krásu. Z hlediska naší zkušenosti by se tato skutečnost dala přirovnat k zamilování. Když zamilovaný člověk hledí na toho, koho celým srdcem miluje, projeví se to také zvláštní „září“ v jeho tváři. Jelikož ti, kdo nejsou zamilovaní, to vnímají ne vždy pozitivně, a jelikož se jedná o velmi intimní záležitost, lidé – podobně jako Mojžíš – tuto skutečnost nějak zakrývají. Così podobného se stává lidem, kteří se hluboce ponořují do modlitby. I jejich tvář někdy může podivuhodně „zářit“. Je tedy patrné, že lidská tvář je také zrcadlem, v němž se vzhlíží Bůh, je zrcadlem srdce člověka, je zrcadlem jeho spirituality.

---

<sup>39</sup> Na tomto místě je vhodné připomenout, že nesprávný překlad obsažený v Jeronýmově Vulgátě, hovořil ne o záři, ale o „rozích“. To se pak promítlo do ikonografie. Známa a slavná Michelangelova socha v Římě nemá zářící tvář, ale rohy.

<sup>40</sup> Srov. M. BIČ (ed.), *Starý zákon 2 – Exodus, Leviticus*, Kalich, Praha 1975, s. 205.

Kde jsou kořeny právě uvedené proměny lidské tváře? Nezapomínejme, že podobně jako Mojžíš, rozmlouval s Bohem také Adam v ráji (srov. Gn 2). Jakmile ale Adam zhřešil, sám se před Hospodinem skryl, protože z něho měl strach (srov. Gn 3,8). Proč asi? Zřejmě cosi ztratil, zřejmě na něm bylo vidět to, že ztratil Boží milost. Důsledek tohoto vypadnutí z Božího přátelství spočívá v tom, že Adam a Eva přestávají zakoušet počáteční harmonii ve vztahu k Bohu, harmonii ve svém nitru, harmonii ve vztahu jeden k druhému, harmonii vůči okolnímu světu. Právě tato ztráta harmonie je také symbolizována vyhnáním z ráje. Co ale bylo na Adamovi, který se skryl, vidět? Zřejmě jeho tvář ztratila ono světlo, o němž se hovoří v Mojžíšově případě. Rozmlouvat s Bohem tváří v tvář tedy znamená být v milosti Boží, mít důvěrnost s Bohem, je to výraz toho, že člověk je Bohem ospravedlněn. Právě v tomto smyslu bychom tedy mohli rozumět výše uvedeným výrokům. Nezapomínejme, že Mojžíšova tvář zářila tehdy, když nesl desky Zákona, tedy to, co mělo člověka ospravedlňovat. Setkání člověka s Bohem tváří v tvář podle starozákonního pojetí tedy člověka vnitřně proměňuje, ospravedlňuje, připodobňuje Bohu, a to je milost, to je cesta spásy. Je velmi důležité, že tato skutečnost se promítá do člověkovy výrazu, do jeho tváře.

To, co jsme teď řekli, by mohla potvrzovat i velmi prazvláštní kniha Starého zákona, totiž kniha Job, již chci nyní věnovat poněkud větší pozornost.

## I. 5. Utrpení spravedlivého jako tajemná cesta k poznání Boží tváře

Vznik této knihy lze pravděpodobně datovat do období po pádu Jeruzaléma a vyvrácení Šalomounova chrámu, k němuž došlo v roce 586 před Kristem.<sup>41</sup> Je zvláštní, že hlavní protagonista knihy, Job, nebyl Židem,<sup>42</sup> ale patřil mezi tak zvané „svaté pohany“, kteří se na stránkách Starého zákona objevují (Melchisedech, Jitro, Rút, Námán...). Z tohoto vyplývá, že otázka, kterou autor této knihy chce řešit, má všelidskou povahu, jedná se o problém utrpení spravedlivého.<sup>43</sup> Obecně se mělo zato, že utrpení je důsledkem hříchu, ale existence spravedlivého, který musí trpět, je velmi znepokojivá.

V úvodu knihy vystupuje satan, který Hospodinu předhazuje, že je pro spravedlivého velmi snadné zůstat věrný a bohabojný, když se mu všechno daří a když mu Hospodin dopřává majetek i potomstvo a zdraví. tyto výpovědi nesmíme brát doslovně, je to jakýsi literární prostředek, jak ukázat na to, že příčina utrpení spravedlivého není v Bohu. Utrpení má tedy povahu zkoušky, je příležitostí prokázat věrnost Bohu.<sup>44</sup> Job je tedy stížen pohromami.

---

<sup>41</sup> Srov. Úvod ke knize Jób, in *Český ekumenický překlad*, Praha 1995, s. 418.

<sup>42</sup> Srov. Jb 1,1n.

<sup>43</sup> Srov. M. BIČ (ed.), *Jób*, Kalich, Praha, 1981.

<sup>44</sup> Srov. Jb 1.

Nejprve na majetku, pak na potomstvu, nakonec dojde i na Joba samotného, na jeho vlastní tělesné strádání.<sup>45</sup>

Po tomto úvodu se začne odvíjet hlavní část díla, která spočívá v rozhovoru mezi Jobem a jeho přáteli, kteří přišli, aby se pokusili tajemství jeho strádání odhalit. Tito přátelé hovoří o utrpení druhého tak, že jim nejde o Joba, ale o ospravedlnění jejich vlastních filosofických a teologických koncepcí, čímž Joba uvádějí do ještě většího utrpení. Zdá se, že tito lidé jsou poslední a největší Jobovou zkouškou. Job vede zápas na několika frontách: jednak proti osočování „zištné víry“, která službu Bohu podmiňuje bohatým Božím obdarováním (satan), bez něhož je lépe Bohu zlořečit a umřít (Jobova žena), jednak proti pojetí utrpení jako trestu za zvláštní osobní vinu, které ze tří různých pozic hájí tři Jobovi přátelé, Elífaz, Bildad a Sófar.

Vyvrcholením celé knihy je poslední kapitola. Job se pokořuje před Bohem a přijímá všechno v důvěře z jeho rukou. Pronáší tajuplnou větu: „Jen z doslechu o tobě jsem slýchal, teď však jsem tě spatřil vlastním okem.“ (Jb 42,5). Job znal Hospodina jen z doslechu v době, kdy se mu vše dařilo. Nyní ho vidí svými očima, tedy v utrpení. Utrpení je tu podáno jako cesta člověka k plnému poznání Boha a jeho tajemství.<sup>46</sup> Opravdu platí, že až zkušenost utrpení a umírání završuje zkušenost s vlastním lidstvím,

---

<sup>45</sup> Srov. Jb 2.

<sup>46</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Teologie služby*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní vydří 2002, s. 195-196.

propůjčuje člověku dimenzi tajemné hloubky<sup>47</sup> a musí se nutně též odrážet v jeho tváři.

Jedná se o jednu z nejzvláštějších výpovědí Starého zákona o tváři a o tom, jak se člověk může dostat k poznání Boha. Je podivuhodné, že právě utrpení spravedlivého je touto cestou. Z hlediska novozákonní víry je zřejmé, že se jedná o proroctví, které se naplňuje v jediném opravdu spravedlivém, který trpěl, tedy v Ježíši Kristu.

## **I. 6. Tvář Ježíše Krista – lidská tvář Boží**

Ospravedlnit to, co jsem uvedla v nadpisu této části první kapitoly rozhodně není snadnou záležitostí. Nejprve se tedy musím zmínit o předvelikonoční a povelikonoční víře učedníků a o tom, jak postupně zrála povelikonoční christologická reflexe. Na tomto základě pak budeme moci pohovořit o překrásných výrocích Nového zákona, které poukazují na Kristovu tvář, která je lidskou tváří Boha (srov. Jan 14,9).

---

<sup>47</sup> „Utrpení je totiž staré jako lidstvo samo, neboť vyjadřuje hloubku člověka až po jistou hranici, a svým způsobem ji převyšuje.“ JAN PAVEL II., *Salvifici doloris*, Zvon, Praha 1995, čl 2.



I. 6. 1. *Předvelikonoční a povelikonoční víra, základní novozákonní christologické modely*

Tento bod mých úvah má sloužit k tomu, abychom lépe rozuměli novozákonním výrokům o Ježíšově tváři, o tom, že jeho lidská tvář je nejdokonalejším zjevením tváře živého Boha.

V první řadě si musíme uvědomit, že učedníci mohli porozumět nově christologickým titulům „Syn“ a „Mesiáš“ až v okamžiku, kdy se Ježíšův životní příběh uzavřel. Teprve tehdy jim totiž mohlo být zřejmé, jaký mesianismus Ježíš naplňoval i to, jaká je povaha jím přinesené spásy. V tomto smyslu hovoříme o předvelikonoční víře učedníků, která byla otevřeností vůči Ježíšovu tajemství. Byla to víra především z hlediska „fides qua creditur“, tedy ona dispozice a otevřenost. Z hlediska „fides quae creditur“, tedy z hlediska obsahu této víry, je velmi obtížné stanovit, jak to s učedníky před Velikonocemi bylo.<sup>48</sup> Velmi dobře to dokumentuje Marek, který užívá titulu „Syn Boží“ v první větě svého evangelia (srov. Mk 1,1) a posléze až v okamžiku Ježíšovy smrti na kříži.

„Ale Ježíš vydal mocný hlas a skončil. Tu se chrámová opona roztrhla vpůli odshora až dolů. A když uviděl setník, který stál před ním, že takto skončil, řekl: „Ten člověk byl opravdu Syn Boží“ (Mk 15,37-39).

---

<sup>48</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal, Praha 2002, 2. vydání, s. 62-64.

V okamžiku smrti se tedy zjevuje plnost Ježíšovy osobní identity. Smíme také uvažovat o tom, že onen setník pohlédl do Kristovy tváře a že díky daru víry mu bylo zřejmé, že Ježíš je opravdu Boží Syn. Tento výklad je potvrzen symbolickou výpovědí, kterou nacházíme u všech synoptiků, že chrámová opona se roztrhla odshora dolů. Tím se chce říci, že lidé mají skrze Ukřižovaného nyní přímý a nezastřený přístup do velesvatyně, tedy k Bohu živému.<sup>49</sup> Bylo to s tím setníkem opravdu tak? Řekl to tak, jak nám sděluje Marek, nebo ne? Jedná se o záznam historické události, anebo stojíme před literárně narativní stylizací? Pokud to onen setník opravdu řekl, naskytá se otázka, co uvedenou výpovědí sám mínil. Vyřešit právě nastolené problémy nejsme schopni. Je však zcela evidentní, jakou vypovídací hodnotu této epizodě dal Marek. Jedná se o to, že právě v okamžiku skonu, smrti, dokonání životního příběhu, v té nejhlubší mesiášské zkoušce se definitivně zjevuje identita Božího Syna.

Jedna věc je věřit a druhá věc je uchopit tuto víru svým intelektem, třetí věcí je potom dokázat tuto víru srozumitelně vyjadřovat. Povelikonoční víra v Ježíše Krista, Božího Syna je v srdci učedníků přítomna hned po setkání se vzkříšeným Kristem. Promýšlení a vyjadřování této víry představuje proces, který trval poměrně dlouho. V první fázi se setkáváme s christologií oslaveného Pána. Zároveň se hovoří o tom, že Kristus znovu přijde.

---

<sup>49</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Tajemství srdce vtěleného Syna*, MCM, Olomouc 2001, s. 33.



Ve druhé fázi je jasné, že noví učedníci, pokud mají pochopit to, kdo je ten Kristus a Pán, který sedí po pravici Boží, musí poznat předvelikonočního Ježíše a jeho příběh. Objevuje se tedy christologie dvou stádií (ponížený – povýšený). Velmi důležité je to, že celý předvelikonoční Ježíšův příběh je čten a popisován ve světle vzkříšení. Je to světlo vzkříšení, které promítá na „plátna“ našich myslí obrazy z předvelikonoční doby prostřednictvím textů kanonických evangelií. Konečně dochází k tomu, že si svatopisci jasně uvědomí jedno: Jestliže je Kristus Božím Synem, pak musí existovat spolu s Otcem věčně. Před stadiem ponížení se tedy musí předsadit stadiem preexistence.<sup>50</sup> Tak je dovršen vývoj novozákonní christologie, jak se to potom projevuje zejména v prologu Janova evangelia (srov. Jan 1,1-18) i ve výročí o tom, že Ježíš Kristus je obrazem neviditelného Boha (srov. Kol 1,15).

To neznamená, že by se jednalo o výtvar svatopisců. Je přece normální, že od jevu k hloubce bytí se intelektuálním úsilím dostáváme jen pozvolna. Reflexe se vždy zpožďuje za zkušeností.

### *I. 6. 2. Ježíšova tvář v Novém zákoně*

Když se probíráme evangelními texty, zjišťujeme, že o Ježíšově tváři se přímo mnoho nehovoří. Přímá zmínka se nachází u Lukáše při popisu proměnění na hoře.

---

<sup>50</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal, Praha 2002, 2. vydání, s. 69-72.

„A když se modlil, nabyla jeho tvář nového vzhledu a jeho roucho bělostně zářilo. A hle, rozmlouvali s ním dva muži – byli to Mojžíš a Eliáš“ (Lk 9,29-30).

Marek (9,3) a Matouš podotýká, že Ježíšova tvář zářila jako slunce (srov. 17,2). Tato epizoda je velmi důležitá. Nacházíme se chronologicky jaksí uprostřed Ježíšova veřejného působení. Muž z Nazareta věděl, že pokud bude pokračovat ve svém poslání, že ho to přivede na smrt. Autority totiž jeho učení odmítaly a lid mu nerozuměl. Lidé chtěli mesiáše politického a pozemského (srov. např. Jan 6).<sup>51</sup> Je to ideální okamžik, aby bylo zdůrazněno, že Ježíš je sice osobou v dějinách, ale také je stále pravým Božím Synem jako na počátku. Tato vize je ale možná až ve světle povelikonoční víry, která proniká do Ježíšova tajemství. Snad proto vybraní učedníci nesměli o události hovořit až do okamžiku, kdy se Ježíš zjevil ve své slávě.

Proměna Ježíšovy tváře ukazuje na přítomnost Boží slávy, na jeho důvěrné spojení s Otcem. Ukazuje také na to, že Ježíš je novým zákonodárcem, novým Mojžíšem.

Druhým místem, kde se hovoří výslovně o Ježíšově tváři je epizoda z Getseman. Matouš výslovně tvrdí, že Ježíš padl na tvář a modlil se k Otci o to, aby od něho byl odňat kalich, tedy to, co mělo následovat (srov. Mt 26,39). Padnout na tvář je projevem velké úcty k svrchovanému Bohu. Jsme svědky Ježíšova hlubokého ponížení,

---

<sup>51</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal, Praha 2002, 2. vydání, s. 103-105.

jeho úzkosti, hlubiny jeho lidství. Je to zkouška, vrchol mesiášských zkoušek. Ježíš si musel klást otázku: „Kdo vůbec pochopí spásu realizovanou prostřednictvím kříže“. Navíc toto ponížení vrhalo negativní světlo v myslích jeho současníků na celé jeho předchozí dílo.<sup>52</sup>

Relativně často se ale v evangeliích hovoří o Ježíšově pohledu. Například povolání Petra je provázeno pohledem (srov. Jan 1,43). Ježíš pohlíží na celníka Zachea, když ho oslovuje (srov. Lk 19,5). Podobně Ježíš pohlíží se zalíbením na bohatého mladíka, který se ho ptá, co má dělat, aby měl život věčný (srov. Mk 10,21). Ježíšův pohled musel mít nebývalou sílu, protože člověka vnitřně zasahoval, pronikal až do srdce, dokázal člověka proměňovat. Možná, že zkušenost apoštolů s Ježíšovým pohledem mohla sehrát nemalou roli v jejich životě a v tom, že nakonec uvěřili v jeho božství. Matouš říká: „Ježíš na ně pohleděl a řekl: „U lidí je to nemožné, ale u Boha je možné všechno“ (Mt 19,26). Jedná se o chudobu jako předpoklad spásy. Učedníkům se to zdá nemožné. Spása se zdá být lidsky nedosažitelná. Ježíš jim ale nejen svými slovy, ale také svým tajemným pohledem dodává naděje. Je však třeba podotknout, že Ježíšův pohled vyjadřoval také hněv, a to v případě, kdy narazil na zákonickou tvrdost srdce těch, kdo se pohoršovali nad tím, že by uzdravil v sobotu člověka s ochrnutou rukou (srov. Mk 3,5).

---

<sup>52</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal, Praha 2002, 2. vydání, s. 107-109.

Nyní následují výroky, v nichž se promítá povelikonoční víra v Ježíšovo božství. U Jana Ježíš praví: „Kdo vidí mne, vidí Otce“ (Jan 14,9). Tím se vyjadřuje nejen pravá povaha Ježíšova synovství (srov. Gn 5,3), ale také to, že Ježíš je vrcholným zjevením Boha Otce.

Obdobný význam má výrok v knize Zjevení (srov. Zj 1,16). V listu Kolosanům (srov. Kol 1,15) a v listu Židům (srov. 1,3). Podobně jako tvář je výrazem přítomnosti a sebedělení, tak také slovo je výrazem sebedarování. V prologu Janova evangelia čteme, že Slovo se stalo tělem (srov. Jan 1,14). Ve světle povelikonoční víry tedy učedníci docházejí k hlubokému poznání toho, že Ježíš Kristus není jenom úplným člověkem, ale také vtěleným Božím Synem. Jeho lidská tvář je zviditelněním a zpřítomněním Božího pohledu, tváře Boha. V Ježíši Kristu se tak naplňuje ona odvěká touha člověka vidět Boží tvář. O tom vydává svědectví skutečnost, že víra – duchovní pohled na Ježíše Krista, člověka proměňuje stejně, jako se proměňovala Mojžíšova tvář po rozhovoru s Hospodinem.

Jestliže se zamýšlíme nad polaritou mužské a ženské tváře, pak je na tomto místě třeba zmínit jednu nesmírně důležitou skutečnost. Jestliže ve Starém zákoně je Bůh Otcem a v jistém slova smyslu i „matkou“, pak Ježíš jakožto skutečný Muž z Nazareta má vždy výlučně a výhradně mužskou tvář i roli. Stačí vzpomenout na to, že je jakožto Syn (srov. Gn 5, 3) obrazem Boha Otce (srov. Jan 14, 9). Podobně jako Hospodin je „Ženichem“ vyvoleného národa,

tak Ježíš Kristus je nyní „Ženicem“ církve (srov. Ef 5, 21-29). Z řečeného vyplývají dvě věci: Kristus jako muž není s to zjevit mateřské rysy Boha; církev má symbolicky vzato ženskou tvář. Je tedy patrné, že polarita mužské a ženské tváře nachází své místo i v Novém zákoně a pochopitelně také v následující křesťanské teologické reflexi.

### I. 6. 3. *Tvář učedníka proměněná pohledem na tvář Ježíše Krista*

Uvedeme nyní klíčový výrok, který sice o tváři učedníka nehovoří, ale pomůže nám hlouběji porozumět procesu připodobnění učedníka Mistrovi. Pavel v prvním listu Korint'ánům říká: „Nikdo nemůže říci, Ježíš Kristus je Pán, leč v Duchu svatém“ (1 Kor 12,3). Mít Ducha svatého znamená podobat se niterně Kristu, který byl před Velikonocemi privilegovaným nositelem Božího Ducha a po Velikonocích je také dárce Božího Ducha.<sup>53</sup> Poznání se odehrává na základě podobnosti mezi poznávajícím a poznávaným. Vyznání víry v Ježíšovo božství je tedy nejen přitakáním k nějaké objektivní pravdě, ale také vyjádřením toho, že se učedník Kristu již začal bytostně připodobňovat.<sup>54</sup> A to je základní předpoklad ostatních výroků o tom, jak víra proměňuje naše tváře.

---

<sup>53</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Dar Otce i Syna – základy systematické pneumatologie*, MCM, Olomouc 2003, 2. vydání, s. 30-52.

<sup>54</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal, Praha 2002, 2. vydání, s. 41.

Opět apoštol Pavel hovoří o tom, jak se prostřednictvím víry na našich tvářích projevuje odlesk slávy vyzařující z tváře vzkříšeného Krista: „Na odhalené tváři nás všech se zrcadlí slavná zář Páně, a tak jsme proměňováni k jeho obrazu a stále větší slávě – to vše se děje mocí Ducha Páně“ (2 Kor 3,18).

V pozadí tohoto výroku stojí výslovná zmínka o zářící tváři Mojžíšově (srov. 2 Kor 3,7 a dále). Křesťané si ale tvář nezahalují, protože nastala plnost zjevení. Tento odraz slávy ve tváři Kristova učedníka narůstá, je to proces jeho spodobování s Pánem. Hlavním principem tohoto procesu je Duch svatý, který nám byl dán jako závdavek. Plnost tohoto daru dostaneme při vzkříšení těla (srov. 1 Kor 15).<sup>55</sup>

Ve světle tohoto výroku pak můžeme porozumět i dalším. V listu Filipánům Pavel adresáty nabádá, aby byli ve všem bezúhonní a bez poskvrny a aby v tomto zvráceném pokolení zářili jako hvězdy, které osvěcují svět (srov. Fil 2,14-16). Zmínka o světle i souvislost s christologickým hymnem (srov. Fil 2,6-11) dávají tušit, že v pozadí stojí myšlenka, kterou jsme měli možnost vidět v druhém listu Korintánům. Ono světlo není tedy pouze mravností, ale je především důsledkem napodobování Ježíše Krista.

Konečně Jan ve svém prvním listu hovoří o tom, že jsme Boží děti: „Milovaní, nyní jsme Boží děti; a ještě nevyšlo najevo, co budeme! Víme však, až se zjeví, že mu budeme podobní, protože

---

<sup>55</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Dar Otce i Syna – základy systematické pneumatologie*, MCM, Olomouc 2003, 2. vydání, s. 45-52.

ho spatříme takového, jaký jest“ (1 Jan 3,2). Tato podobnost je jednak důsledkem našeho přijetí za Boží děti, jednak je základem toho, že Boha a Krista uvidíme tak, jak je. I zde se jedná o proces proměny, o připodobnění se Kristu a skrze něho Bohu.



## II. Tajemství Kristovy tváře v dějinách teologie, spirituality a v současném magisteriu

Zmapovat celé dějiny teologie z hlediska výpovědí o Kristově tváři jednoznačně překračuje prostor, který je vymezen této bakalářské práci. Musíme se proto zaměřit na některé uzlové body, které jsou s touto tematikou úzce spojeny. V první řadě se tedy zaměříme na spory o uctívání ikon, které se rozhořely na samém sklonku patristické epochy a na počátku středověku. Dále se zmíníme o problematice Turínského plátna, protože tato relikvie sehrála v dějinách spirituality nemalou roli. Konečně tuto kapitolu završíme analýzou apoštolského listu Jana Pavla II. *Nuovo millennio ineunte*,<sup>56</sup> který vyšel u příležitosti vstupu do třetího tisíciletí křesťanské éry v dějinách lidstva.

### II. 1. Spory o uctívání ikon

Literatura týkající se teologie ikon je velmi obsáhlá.<sup>57</sup> My se nebudeme zabývat rozbořem jednotlivých typických ikon, ale zaměříme svou pozornost především na dění kolem II. nicejského koncilu z roku 787.

---

<sup>56</sup> Srov. JAN PAVEL II., *Novo millennio ineunte*, apoštolský list ze dne 6. ledna 2001, český překlad – MCM, Olomouc 2001.

<sup>57</sup> Srov. L. USPENSKIJ, *La Teologia dell'Icona – storia e iconografia*, La casa di Matriona, Milano 1995; J. NOVOTNÝ, *Světlo ikon*, Refugium, Velehrad 1997; P. A. FLORENSKIJ, *Ikonostas*, L. Marek, Brno 2000.



Uctívání svatých obrazů se rozvinulo na základě textu Kol 1,15 především, i když nikoli výlučně, na Východě. Lze říci, že na Východě ikona nebyla vnímána jako pouhý psychologický stimul zbožnosti a pedagogický prostředek evangelizace, nýbrž jako zpřítomnění vyobrazené osoby. Jednalo se tedy o vnímání přítomnosti zobrazovaného na téměř sakramentální rovině. Pro srovnání lze uvést, že na Západě podobně významnou úlohu ve středověku hrály ostatky svatých.<sup>58</sup>

Církevní otcové v předchozích staletích byli rozděleni, někteří velmi podporovali uctívání ikon, jiní byli opatrnější. Situace se vyostřila především v osmém století. Proti „ikonodulům“ – uctívačům ikon se začala formovat strana tak zvaných „ikonoklastů“ – obrazoborců. Ti se odvolávali zejména na starozákonní zákaz vytvářet obrazy Boha prostřednictvím znázorňování nějakého tvora (srov. Ex 20,4). V dané souvislosti je třeba upozornit na skutečnost, že k rozvoji obrazoborectví nesporně přispěl rozmach islámu, jehož vyznavači obsadili v sedmém a osmém století velkou část tradičních byzantských držav. Je všeobecně známo, že Korán důsledně aplikoval starozákonní zákaz zobrazování Boha.<sup>59</sup> Nepřímým popudem k rozpoutání

---

<sup>58</sup>Srov. K. SCHATZ, *Storia dei Concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna 1999, s. 83.

<sup>59</sup>Zákaz vyobrazení lidských postav není obsažen v Koránu, ale prosadil se až na sklonku sedmého století za kalifa Abd-el-Malika. Posléze se toto pravidlo stalo závaznou právní tradicí. Srov. J. NOVOTNÝ, *Světlo ikon*, s. 35.

obrazoborectví bylo nařízeno muslimským kalifem Jezid II., který dal v roce 721 násilím zničit všechny ikony v křesťanských chrámech na svém území a v roce 723 výslovně ikony na svém území zakázal. Jeho příkladu ochotně následovali někteří maloasijské biskupové, ačkoli jejich diecéze neležely na území ovládaném zmíněným kalifem.

Byzantský císař Lev III. Isaurský (717-741) nařídil, aby byl odstraněn Kristův obraz, jenž se nacházel na bronzové bráně vedoucí do jeho paláce. Na uvolněné místo byl umístěn kříž. Ikonoklasté totiž připouštěli znamení kříže nebo pouze symbolická znázornění Božích tajemství. Tento císař také v roce 730 vydal edikt, který zakazoval uctívání obrazů.<sup>60</sup> Proti tomu se postavil konstantinopolský patriarcha Germanus, který správně v dané situaci požadoval svolání nového koncilu. Další císař, Konstantin V. (741-775) dokonce označil ikonoduly za heretiky.

Neudržitelnost vyhraněných ikonoklastických tezí spočívá v tom, že to, co není možno vyobrazit, je prostě nepředstavitelné, a

---

Je všeobecně známo, že Korán zakazuje zobrazování člověka, a proto i jeho tváře. Tím pádem je zakázáno také jakékoli znázorňování Boha. Alláh tedy pro své uctíváče nemá žádnou tvář. Jestliže někdo chce pojednávat výslovně o Alláhově tváři v islámu, pak se nám to jeví jako vyslovený protimluv: Srov. E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto di Dio nelle religioni*, Ed. Paoline, Milano, 2001, s. 246-288.

<sup>60</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal, Praha 2002, 2. vydání, s. 162.

proto by také člověk vlastně nemohl Krista napodobovat, následovat. Ikonoklasmus přehnaně odděluje lidskou a božskou přirozenost Kristovu.<sup>61</sup>

Mezi obhájci zdravého uctívání obrazů vystupuje do popředí postava Jana Damašského (675-749), posledního církevního otce Východu. Podle Jana platí, že základním obrazem Božím je jenom sám Kristus (srov. Kol 1,15), ostatní vyobrazení Ježíše Krista jsou pouze analogickými vyobrazeními, v nichž je podobnost smíšena s nepodobností. Možnost vyobrazovat Krista je zároveň možností o něm psát, kdyby nebylo možno Krista vyobrazovat, pak by to muselo znamenat také to, že by o něm vlastně nemohla být napsána evangelia. „To, čím je kniha pro ty, kdo umějí číst, představuje obraz pro negramotné. Čím je slovo pro sluch, tím je obraz pro oči.“<sup>62</sup> Hlavní teze spočívá v tom, že neuctíváme obraz, ale toho, kdo je na něm znázorněn.<sup>63</sup> Z toho musíme vyvodit, že jakmile je úcta prokazována nějakému konkrétnímu vyobrazení, ocitáme se na hranicích pravověří.

K zásadnímu obratu ve věci uctívání obrazů došlo za panování císařovny Ireny, která v roce 784 napsala list papeži Hadriánovi VI., v němž mu sdělovala, že by chtěla svolat ekumenický koncil. Ten se uskutečnil v roce 787 v Niceji. Na tomto

---

<sup>61</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal, Praha 2002, 2. vydání, s. 163.

<sup>62</sup> JAN DAMAŠSKÝ, *Oratio I*, 21.

<sup>63</sup> Srov. JAN DAMAŠSKÝ, *Oratio I*, 21.

koncilu se zúčastnilo celkem 365 biskupů, všichni pocházeli z Byzantské říše. Z Říma na koncil přibyli pouze dva papežští legáti. Klíčové místo koncilního rozhodnutí zní následovně:

*„Nejedná se o jistě o to klanění, které podle naší víry přísluší výhradně Boží přirozenosti, nýbrž o podobnou úctu, jež se prokazuje obrazu převzácného a životodárného kříže, svatým evangeliím a ostatním posvátným předmětům, které se okuřují kadidlem a jímž se prokazuje úcta svícemi podle prastarých obyčejů. Úcta prokazovaná obrazu ve skutečnosti patří tomu, kdo je na něm znázorněn. Kdo se uklání před obrazem, uklání se před osobou (hypostasín – subsistentiám), která je na něm znázorněna.“<sup>64</sup>*

Prostřednictvím vyobrazení lidské tváře a postavy Ježíše Krista se člověk psychologicky a modlitebně zaměřuje k osobě. Ona je cílovým bodem prokazované pocty. Samotnému obrazu přísluší pouze úcta jako ostatním bohoslužebným předmětům, rozhodně se ale samotnému obrazu člověk nesmí klanět. To je základní rozdíl mezi ikonou a idolem. Ikona odkazuje nad sebe, na jiného. Je jako okno, jímž prochází tajuplné světlo, které ozařuje každého člověka (srov. Jan 1,4-5).<sup>65</sup> Pro nás je velmi důležité, že se zde opět poukazuje na velmi těsnou souvislost mezi tváří a osobou, i když odlišná úroveň úcty vůči ikoně a tomu, kdo je znázorněn, ukazuje také na odlišnost mezi osobou a tváří.

---

<sup>64</sup>II. NICEJSKÝ KONCIL, *Horos*, in G. ALBERIGO – G. DOSSETTI (ed.), *Conciliorum Eocumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1995, s. 136. Překlad podle: C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal, Praha 2002, 2. vydání, s. 164.

<sup>65</sup> Srov. P. A. FLORENSKIJ, *Ikonostas*, L. Marek, Brno 2000.

Na Východě byl tedy problém obrazoborectví vyřešen v druhé polovině osmého století. Západ tento problém v té době tak vyhraněně nepociťoval. Jisté prvky ikonoklasmu se projevovaly v reformačním hnutí, jak o tom například svědčí například počínání reformovaných křesťanů za vlády Fridricha Falckého, kdy došlo v zásadě ke zničení výbavy Svatovítské katedrály. Není tedy divu, že tridenstský koncil hovoří o uctívání obrazů a v zásadě opakuje to, co učil II. nicejský koncil<sup>66</sup> a také poslední koncil neříká také nic o problematice tváře, protože obě témata jsou spolu velmi úzce spojena.

Není bez zajímavosti, že II. vatikánský koncil se o problematice svatých obrazů v zásadě nezmiňuje.<sup>67</sup>

## II. 2. Relikvie Turínského plátna v dějinách

Turínského plátno je dlouhé čtyři metry a třicet šest centimetrů a je to typické pohřební plátno, které se užívalo v době Ježíše Krista.<sup>68</sup> Toto pohřební roucho je dnes uchováváno v italském městě Turíně. V roce 1898 advokát Secondo Pia pořídil fotografie tohoto plátna a na negativu se mu vyjevil obraz postavy

---

<sup>66</sup> Srov. H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum*, EDB, Bologna 1995, č. 1821-1825.

<sup>67</sup> Srov. J.-R. BOUCHET, „Une oubliée du concile Vatican II“, in G. DUMEIGE (ed.), *Nicée II*, Paris 1978, s. 397-402.

<sup>68</sup> Srov. A. FANTIŠ, *Záhada Turínského plátna*, Moba, Brno 1995, s. 5.

ukřížovaného a také jeho tvář.<sup>69</sup> Církev se nikdy nevyjádřila v tom smyslu, že toto plátno by bylo skutečně historickým svědkem Kristova pohřbu a měla v úctě toto plátno jako ikonu.<sup>70</sup> Na druhé straně se dodnes nepodařilo zjistit, jak je obraz patrný na negativu vlastně vytvořen.

Historie tohoto plátna je velmi stará a v prvním tisíciletí také poměrně a pochopitelně ne zcela jasná. Je však evidentní, že technika tkaní i zachycená pylová zrnka odpovídají možnosti, že se skutečně jedná o artefakt z Palestiny z doby kolem počátku našeho letopočtu.<sup>71</sup>

Zdá se, že v apokryfních evangeliích Petrově, Židů a Ebionitů, která byla sepsána v první polovině druhého století se nacházejí zmínky o Kristově pohřebním plátně.<sup>72</sup> Epifanius ze Salamíny v roce 393 napsal Janovi, biskupu z Jeruzaléma, že v jednom kostele v Bethelu našel pravděpodobnou podobu Ježíše Krista na nějaké látce, která byla v kostele vystavena.<sup>73</sup>

V dané souvislosti je nutno zmínit tak zvané „svaté tváře Kristovy“, což byla vyobrazení Kristovy tváře, která se vyskytovala na blízkém Východě již v první polovině prvního tisíciletí. Existuje zpráva, že v Edesse, což bylo biskupství v dnešním severním Iráku,

---

<sup>69</sup> Srov. P. L. BAIMA BOLLONE, *Sindone o no*, Torino 1990, s. 165 a dále.

<sup>70</sup> Srov. dokumentární film - *Turínské plátno*, Paulínky, Praha 1997.

<sup>71</sup> Srov. P. L. BAIMA BOLLONE, *Sindone o no*, Torino 1990, s. 55 a dále.

<sup>72</sup> Srov. P. L. BAIMA BOLLONE, *Sindone o no*, Torino 1990, s. 80.

<sup>73</sup> Srov. P. L. BAIMA BOLLONE, *Sindone o no*, Torino 1990, s. 81.



byla uchovávána pravá podoba Ježíše Krista. Není vyloučeno, že se jednalo o dnešní Turínské plátno. Zřejmě na základě Turínského plátna existovala tedy celá řada vyobrazení Kristovy tváře především v oblasti syrského křesťanstva.<sup>74</sup>

Turínské plátno mělo být uchováváno v Konstantinopoli až do roku 1204, kdy došlo k vyplenění města křižáky. Není však vyloučeno, že plátno zůstalo v Konstantinopoli až do roku 1247. Zdá se, že Turínské plátno mohlo být ve třináctém století v rukou představitelů templářů, rytířského řádu.<sup>75</sup> Je evidentní, že to, co dnes nazýváme Turínským plátnem, se v letech 1353 - 1356 stalo majetkem francouzského rytíře Goffreda de Charny, který však zahynul v bitvě v roce 1356. V roce 1453 předala paní Margherita, poslední potomek rytíře de Charny, plátno Ludvíku Savojskému, a tak se plátno dostalo tam, kde je uchováváno i dnes, tedy do Torina.<sup>76</sup>

V posledních letech došlo k průzkumu plátna pomocí analýzy na základě C<sup>14</sup>. Výsledky tohoto výzkumu byly velmi překvapivé, protože datace se pohybovala kolem 13. století. Je však třeba podotknout, že plátno bylo několikrát vystaveno velkým teplotám v souvislosti s celou řadou požárů, jak o tom svědčí prohořelá místa. Navíc při uctívání se ho dotýkalo mnoho lidí. Datace navíc nedokáže vysvětlit, jak obraz ve 13. století mohl vzniknout, když

---

<sup>74</sup> Srov. P. L. BAIMA BOLLONE, *Sindone o no*, Torino 1990, s.92-94.

<sup>75</sup> Srov. P. L. BAIMA BOLLONE, *Sindone o no*, Torino 1990, s. 114-121.

<sup>76</sup> Srov. P. L. BAIMA BOLLONE, *Sindone o no*, Torino 1990, s. 137 a dále.

ani dnes neumíme něco podobného vyrobit.<sup>77</sup> Existuje dokonce domněnka, že obraz byl na plátně způsoben světelným zářením, které vyšlo z ukřižovaného Kristova těla v okamžiku vzkříšení.<sup>78</sup> Navíc poslední mikrobiální a chemické výzkumy zřejmě potvrzují to, že plátno je staré dva tisíce let a že pochází z Palestiny.<sup>79</sup>

Říci s naprostou jistotou, že podoba tváře z Turínského plátna je pravým Kristovým obrazem, prostě nikdo nemůže. Existuje však celá řada vědeckých důvodů, které takové přesvědčení umožňují. Řečeno jinak, takové přesvědčení rozhodně není proti rozumu. Je jisté, že Turínské plátno v mnohém ovlivnilo ikonografii a také křesťanskou spiritualitu, a tento vliv trvá až dodnes.

### II. 3. Meditace o Kristově tváři v *Novo millennio ineunte*

V této analýze si nejprve povšimneme nejbližšího kontextu zmíněného dokumentu. Pak nastíníme celkovou strukturu apoštolského listu. Posléze budeme věnovat pozornost tématice Kristovy tváře.

---

<sup>77</sup> Srov. dokumentární film - *Turínské plátno*, Paulínky, Praha 1997; W. BURST, *Podvod s karbonovým testem Turínského rubáše*, MCM, Olomouc 1992.

<sup>78</sup> Srov. dokumentární film - *Turínské plátno*, Paulínky, Praha 1997.

<sup>79</sup> Srov. A. FANTIŠ, *Záhada Turínského plátna*, Moba, Brno 1995, s. 155-156.



### II. 3. 1. Kontext a souvislosti vzniku analyzovaného dokumentu

Pokud chceme hlouběji porozumět christologickým motivům obsaženým v apoštolském listu Jana Pavla II. *Novo millennio ineunte* (NMI) ze dne 6. ledna 2001,<sup>80</sup> musíme si uvědomit, že jejich nejbližším kontextem jsou bezesporu další dva předchozí dokumenty zaměřené k tajemství velkého jubilea roku dva tisíce. Jedná se o apoštolský list *Tertio millennio adveniente* (TMA) ze dne 10. listopadu 1994<sup>81</sup> a o bulu k vyhlášení velkého jubilea roku 2000 *Incarnationis mysterium* (IM) ze dne 29. listopadu 1998.<sup>82</sup> Nikdo nebude zřejmě pochybovat o tom, že uvedené tři dokumenty vytvářejí jakýsi triptych, který je třeba brát v potaz jako celek.

Jestliže se zamýšlíme poměrně podrobně nad christologií apoštolského listu *Novo millennio ineunte*, má to ještě jeden důvod. V první řadě upozorňujeme na skutečnost, že Jan Pavel II. v tomto dokumentu shrnuje a hodnotí úžasnou duchovní zkušenost prožitku velkého jubilea, kterou syntetizuje název prvního oddílu: „Setkání s Kristem – odkaz velkého jubilea“.<sup>83</sup> O nesmírně hlubokém významu této zkušenosti pak vypovídá sám Jan Pavel II. v *Tertio millennio adveniente*, č. 23:

---

<sup>80</sup> Srov. JAN PAVEL II., *Novo millennio ineunte*, MCM, Olomouc 2001.

<sup>81</sup> Srov. JAN PAVEL II., *Tertio millennio adveniente*, český překlad - Sekretariát ČBK, Praha 1995.

<sup>82</sup> Srov. JAN PAVEL II., *Incarnationis mysterium*, český překlad - Sekretariát ČBK, Praha 1999.

<sup>83</sup> Srov. NMI, s. 2.

„Současný pontifikát již od své první encykliky hovoří výslovně o velkém jubileu a vybízí všechny, aby toto období očekávání prožili jako »nový advent« (srov. *Redemptor hominis*, č. 1). K této otázce jsem se často vracel i jinde, podrobněji jsem se jí zabýval v encyklice *Dominum et vivificantem* (srov. 49nn). Příprava roku 2000 se vskutku stává téměř hermeneutickým klíčem tohoto pontifikátu.“

To, že tato slova jsou přímo z pera Jana Pavla II. můžeme vyčíst z formulace v první osobě jednotného čísla, s čímž se v řeči papežských dokumentů rozhodně nesetkáváme příliš často. Jan Pavel II. nám tedy sám jasně sděluje, že příprava velkého jubilea je hermeneutickým klíčem k celému jeho pontifikátu. Zhodnocení zkušenosti prožitku velkého jubilea pak představuje klíč k celé jeho christologii a spiritualitě. Zabývat se christologií *Novo millennio ineunte* tedy znamená dotýkat se hlavní brány vedoucí přímo k srdci myšlenkového a citového světa velkého Petrova nástupce z přelomu druhého a třetího tisíciletí. Analyzovat daný text se tedy rozhodně vyplatí.

### II. 3. 2. Celková struktura dokumentu

Celková struktura dokumentu je velmi dobře čitelná. Po úvodu (čl. 1-3) následuje první kapitola (čl. 4-15), v níž Jan Pavel II. hodnotí velkolepou zkušenost jubilejního roku. Druhá kapitola nese titul „Tvář, na niž je třeba nazírat“ (čl. 16-28). Je evidentní, že naše analýza se zaměří přednostně právě na tuto kapitolu. Třetí kapitola (čl. 29-41) nastiňuje program pro další léta, a tímto programem je především úsilí o opravdovost a svatost. Poslední

kapitola (čl. 43-57) v zásadě pokračuje v tématice předchozí kapitoly a je výzvou k vydávání svědectví Kristu. Závěr (čl. 58) je výzvou k dílu evangelizace a je v něm obsaženo pro Jana Pavla typické připomenutí Matky Páně.

### II. 3. 3. *Analýza druhé kapitoly – meditace Kristovy tváře*

Již jsme řekli, že chceme věnovat pozornost zejména druhé kapitole dokumentu. Pokud se jedná o českou teologickou literaturu, nejsme první, kdo se budou zabývat christologickým obsahem dokumentu.<sup>84</sup> Ovšem hledisko tváře jako základní východisko analýzy prozatím nezvolil nikdo.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Christologické inspirace obsažené v apoštolském listu *Novo millennio ineunte*,” in C. A. MIZIA (ed.), *Novo millennio ineunte – pracovní seminář Katedry pastorální teologie CMTF UP ze dne 16. 10. 2002*, UP v Olomouci, Olomouc 2003, s. 40-59.

<sup>85</sup> Srov. P. AMBROS, „*Novo millennio ineunte* a recepce II. vatikánského koncilu,” in C. A. MIZIA (ed.), *Novo millennio ineunte – pracovní seminář Katedry pastorální teologie CMTF UP ze dne 16. 10. 2002*, UP v Olomouci, Olomouc 2003, s. 8-15; C. A. MIZIA, „Znamení času podle *Novo millennio ineunte*,” in C. A. MIZIA (ed.), *Novo millennio ineunte – pracovní seminář Katedry pastorální teologie CMTF UP ze dne 16. 10. 2002*, UP v Olomouci, Olomouc 2003, s. 16-27; A. OPATRŇY, „Česká církev v pohledu *Novo millennio ineunte*,” in C. A. MIZIA (ed.), *Novo millennio ineunte – pracovní seminář Katedry pastorální teologie CMTF UP ze dne 16. 10. 2002*, UP v Olomouci, Olomouc 2003, s. 28-39; W. BUGEL, „Ekumenické dimenze apoštolského listu *Novo millennio ineunte*,” in C. A. MIZIA (ed.), *Novo millennio ineunte – pracovní seminář Katedry pastorální teologie CMTF UP*

Již v úvodu (čl. 1) se říká, že církev se celý jubilejní rok zabývala meditací Kristovy tváře a že to pro ni byl velký zdroj radosti. Je tedy patrné, že nazírání Kristovy tváře mělo být hlavním duchovním námětem celého Jubilea.<sup>86</sup> Téma Kristovy tváře je tedy v jistém slova smyslu slova v tomto dokumentu centrální záležitostí. V první kapitole (čl. 7) Jan Pavel II. upírá svůj zrak na zástupy světců, kteří v době své existence církev dala světu, a konstatuje, že tito svatí představují pravou tvář Kristovy snoubenky. Meditace Kristovy tváře má tedy věřící vést k tomu, aby se s Kristem intenzivněji spodobovali a aby se tak i na jejich tvářích stále více projevoval jas Kristovy slávy.

Celá druhá kapitola začíná citací textu Janova evangelia. Poutníci, kteří přišli do Jeruzaléma na Velikonoce říkají učedníkům: „Rádi bychom viděli Ježíše“ (Jan 12,21) (čl. 16). V člověku je hluboce zakořeněna touha vidět Boží tvář, a právě vtělení Slova a Ježíšův lidský život je tou nejkrásnější odpovědí Boží na tuto odvěkou touhu lidského srdce.

*„Hospodine, hledám tvou tvář“ (Žl 27/26). Prastaré žalmistově touze se nemohlo dostat většího a překvapivějšího*

---

ze dne 16. 10. 2002, UP v Olomouci, Olomouc 2003, s. 60-67; J. PASTUSZAK, „Dialog s kulturou v Novo millenni ineunte,“ in C. A. MIZIA (ed.), *Novo millennio ineunte – pracovní seminář Katedry pastorální teologie CMTF UP ze dne 16. 10. 2002*, UP v Olomouci, Olomouc 2003, s. 68-73.

<sup>86</sup> „Pokud bychom chtěli nalézt esenciální jádro velkého odkazu, který nám Jubileum zanechává, neváhal bych označit za něj *nazírání na Kristovu tvář*:“ NMI, čl. 15.

*vyslyšení než to, které spočívá v nazírání na Kristovu tvář. V něm nám Bůh opravdu udělil své požehnání a rozjasnil nad námi svou tvář (srov. Žl 67/66,3). Současně pak ten, který je Bohem i člověkem, nám zjevuje autentickou tvář člověka.“<sup>87</sup>*

Tento výrok velmi pěkně potvrzuje to, k čemu jsme došli v naší analýze biblického materiálu týkajícího se tématu tváře. Vtělení je naprosto nečekaným a velkolepým naplněním odvěké lidské touhy po Boží tváři.

Vraťme se ale k prvnímu článku druhé kapitoly (čl 16). Jsou to především křesťané, kdo mají druhým ukazovat Ježíšovu tvář. To je velký úkol i závazek. Pokud ale chtějí pokřtění tomuto úkolu dostát, musejí jako první hledat Boží tvář a nazírat na Kristovu tvář.<sup>88</sup> V pozadí se tedy objevuje to, o čem jsme hovořili v předchozí kapitole, když jsme se zmiňovali o tom, jak Kristova tvář proměňuje tvář učedníka. Právě tato narůstající podobnost s Kristem je také základní povahou křesťanské svatosti.

V čl. 19 se hovoří o tom, že člověk se k pravé Ježíšově tváři, tedy k poznání jeho pravé identity, ba ke zkušenosti s tímto tajemstvím, protože tvář znamená konkrétní osobní setkání, zkušenosti, nuže tedy k tomuto tajemství se člověk dopracovává jedině na základě víry. Tato víra není výplodem lidského myšlení, není to cosi, co by pocházelo z „těla a krve“, ale je to dar od

---

<sup>87</sup> NMI, čl. 23.

<sup>88</sup> „Naše svědectví by však bylo neúnosně chudé, pokud bychom my sami nebyli *těmi, kdo nazírají na jeho tvář*. Velké Jubileum nám jistě napomohlo, abychom to činili v mnohem hlubší míře.“ NMI, čl. 16.

nebeského Otce (srov. Mt 16,17) (čl. 19). Pravá hlubina tajemství, která na nás hledí z Kristovy tváře je nejen jeho autentické a úplné lidství, ale zároveň jeho pravé a plné božství.<sup>89</sup>

Kristova tvář je lidským výrazem jeho božské osoby, je to tvář Božího Syna.<sup>90</sup> Na tomto základě pak Jan Pavel II. začne hovořit o tom, že Ježíš Kristus měl jasné vědomí ohledně své synovské identity, věděl, že je Božím Synem. Toto vědomí však nevyklučuje autenticitu jeho lidství, protože Ježíš mohl růst v poznávání, jeho vědomí narůstalo.

*„Je dovoleno mít za to - kvůli jeho lidství, v němž rostl: „moudrostí, věkem a oblibou u Boha i u lidí“ (Lk 2,52) -, že rovněž jeho lidské vědomí narůstalo až do svého plného vyjádření v oslaveném lidství, není však pochyby o tom, že již v době svého pozemského života Ježíš měl vědomí své totožnosti jakožto Boží Syn.“<sup>91</sup>*

Narážíme tu na skutečnost, že v Kristově tajemství je cosi konstantního, tedy osobní identita. On se nestal Božím Synem, on jím prostě je. Posléze, když dospěje jeho lidská přirozenost si to Ježíš také jasně uvědomuje. On ví, že je vtělený Boží Syn. To ale neznamená, že by nemohlo narůstat Ježíšovo vědomí ohledně jeho vlastního poslání. Tajemství osoby se tedy projevuje jako cosi konstantního a sjednocujícího v proměnlivosti obsahu vědomí. Narážíme tu na to, co sice v analyzovaném apoštolském listu

---

<sup>89</sup> Srov. NMI, čl. 21-23.

<sup>90</sup> Srov. NMI, čl. 24.

<sup>91</sup> NMI, čl. 24.



terminologicky není vyjádřeno, ale co je typické pro současnou christologickou reflexi, totiž na podivuhodnou vazbu mezi osobou a osobností.<sup>92</sup>

Tato totožnost v proměnlivosti se ukazuje v poslední části druhé kapitoly. Jan Pavel nejprve zaměřuje svou pozornost na tvář poznamenanou utrpením.<sup>93</sup> Největší hlubina tohoto utrpení se projevuje ve zvolání „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil“ (Mk 15,34) (čl. 25). Rozhodně se ale nejedná o výraz beznaděje nebo ztráty vědomí vlastní synovské identity.

*„Ježíšův výkřik, drazí bratři a drahé sestry, nevypovídá o úzkosti někoho, kdo podlehl beznaději, naopak, je to modlitba Syna, který nabízí svůj život Otci v lásce za spásu všech.“<sup>94</sup>*

I v tomto nejparadoxnějším aspektu projevu Kristova lidství (srov. čl. 25) trvá, ba zjevuje se pravá hlubina této identity. Nezapomínejme, že „Utrpení je totiž staré jako lidstvo samo, neboť vyjadřuje hloubku člověka až po jistou hranici, a svým způsobem ji převyšuje.“<sup>95</sup> Právě to, že utrpení člověka přesahuje, ukazuje na jeho transcendentní charakter, ukazuje na to, že pokud trpí spravedlivý, je to cesta k Boží tváři, jak jsme měli možnost vidět u Joba. Je to tedy také moment nejhlubšího zjevení pravé identity

---

<sup>92</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal, Praha 2002, 2. vydání, s. 199-210.

<sup>93</sup> Srov. NMI, čl. 25-27.

<sup>94</sup> NMI, čl. 26.

<sup>95</sup> JAN PAVEL II., *Salvifici doloris*, Zvon, Praha 1995, čl. 2.

Božího Syna, jak jsme zjistili v analýze novozákonních textů, které se týkají Kristovy tváře.

Jan Pavel II. dále upozorňuje na to, že do tohoto tajemství můžeme vstupovat prostřednictvím zkušenosti mystiků, kteří tuto opuštěnost zakoušejí ve stavu temné noci ducha. Zde se christologie prolíná s nadpřirozenou antropologií, se spiritualitou. To je ono propojení mezi učedníkem a Mistrem, sdílení utrpení, a na tomto základě pak učedník smí mít podíl na Mistrově slávě.

*„Když stojíme před tímto tajemstvím může nám být značnou pomocí kromě teologického zkoumání také ono veliké dědictví, kterým je prožívaná teologie svatých. Svati nám nabízejí vzácné údaje, které dovolují snadněji postihnout intuici víry, a to vše díky zvláštním osvícením, kterých se jim dostalo od Ducha svatého, anebo dokonce díky tomu, že oni sami zakusili ony strašlivé stavy zkoušky, jež mystická tradice nazývá temná noc.“<sup>96</sup>*

Tvář je tedy zkušenostní záležitost, je to nejen vstup do vztahu, ale v jistém slova smyslu také „do osoby toho druhého“ na základě empatie, lásky. Pravzorem tohoto vrcholného sdílení se je sama Trojice, kde osoby přebývají jedna v druhé, jedná se o tajemství perichoreze.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> NMI, čl. 27.

<sup>97</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Teologie služby*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2002, s. 170-174.



Po hlubině ponížení a utrpení následuje výsost slávy vzkříšení. To je onen druhý stav lidské Ježíšovy tváře. Ke Vzkříšenému nyní církev vzhlíží a čerpá od něho svou sílu.<sup>98</sup>

*„Posilněna touto zkušeností se dnes církev znovu vydává svou cestou, aby hlásala světu Krista na počátku třetího tisíciletí: On je stejný včera, dnes i navěky (Žd 13,8).“<sup>99</sup>*

Rozhodně není nezajímavé, že po konstatování odlišnosti stavu tváře v utrpení a tváře ve stavu oslavení nebo povýšení Jan Pavel II. opět podtrhne prostřednictvím biblické citace osobní identitu, která je stále táž a celý příběh sjednocuje.

Pokud bychom měli hodnotit tuto velmi hlubokou meditaci, musíme říci že je to zřejmě první tak dlouhý průnik magisteria do oblasti „teologie tváře“. Meditace je napsána velmi srozumitelně a vede nás ke zkušenostní, existenciální christologii. Vedle toho si ale nemůžeme odpustit některé poznámky. V první řadě nám chybí vazba na teologii obrazu a na tajemství svatých obrazů, ikon. Tato zmínka by rozhodně prospěla ekumenickému dialogu s východními věřícími. Při výčtu stavů Kristovy tváře nechybí narážka na lidský růst.<sup>100</sup> Chybí nám ale tajemství proměnění na hoře, jak jsme to měli možnost vidět v naší analýze biblického materiálu. Tato konstatování ale nic nemění na vysoce pozitivním hodnocení velmi

---

<sup>98</sup> Srov. NMI, čl. 28.

<sup>99</sup> NMI, čl. 28.

<sup>100</sup> Srov. NMI, čl. 24.

hluboké meditace nad tajemstvím Kristovy tváře, která se má prolínat do našich životů.

Kromě toho musíme konstatovat, že Novo millennio ineunte v mnohém potvrdilo naše předchozí analýzy. Navíc před námi vyvstal velmi důležitý úkol, totiž zamyslet se nad problematikou poměru osoby a osobnosti, protože tvář zcela evidentně patří do oblasti osobnosti, která je v jistém slova smyslu u každého člověka proměnlivou záležitostí. Tomuto tématu se budeme úžeji věnovat ve IV. kapitole.

### III. Tajemství tváře Matky Páně

Otvíráme kapitolu, která vznikla na základě nesmírně důležitých inspirací obsažených v dokumentu Mezinárodní teologické komise (MTK), *Společenství a služba*, v obsáhlém listu Mezinárodní papežské mariánské akademie (MPMA), *Matka Páně. Památka – Přítomnost – Naděje* a především v útlé knížečce C. V. Pospíšil, *Maria – mateřská tvář Boha*, která se svým, pro mnohé provokativním, titulem výrazně dotýká tématu naší práce. Ještě předtím, než se pokusím souhrnně prezentovat to, co je obsaženo ve zmíněných publikacích, připomenu jednu velmi zajímavou skutečnost z pravěkých dějin lidstva.

#### III. 1. První zobrazení tváře v dějinách lidstva

Jestliže je přípustné, aby bibličtí autoři dávali velmi často najevo svůj mužský úhel pohledu na tajemství člověka, pak autorce tohoto pojednání budiž dovoleno, aby alespoň na tomto místě dala najevo svůj ženský úhel pohledu, který je navíc podložen jedním skutečně nesmírně vzácným archeologickým nálezem.

Je všeobecně známo, že umění v pravém slova smyslu jako výraz symbolického myšlení a vyjadřování se, vstupuje na scénu až s dnešním člověkem (*homo sapiens sapiens*).<sup>101</sup> Naši přímí

---

<sup>101</sup> „Někdy před 45 tisíci lety se objevila jakási záhadná finta v chování, drobný dodatek v anatomii, klička, která dotvořila dnešního moderního člověka.“ W. BODMER – R. MCKIE, *Kniha člověka*, Kolumbus, Praha 1997. s. 229.

předkové nám zanechali podivuhodná umělecká díla, jejichž vznik lze datovat již z období zhruba před 30. tisíci lety, jedná se o tak zvanou „magdalenien“. Pro naše zkoumání je velmi zajímavé, že toto praumění v zásadě nikdy nezobrazovalo lidskou tvář, jako kdyby to bylo zakázáno. Výklad této skutečnosti může být pouze spekulativní. Byl to strach z „ukradení“ duše tomu, kdo byl vyobrazován? Když se v devatenáctém a dvacátém století setkávali etnologové s primitivními kmeny, často se setkávali s obavami z vyobrazování a fotografování.

Leč každé pravidlo má své výjimky, a tou je v našem případě tak zvaná „Venuše da Vinci“, kterou našel v Dolních Věstonicích prof. Absolon dne 22. srpna 1936. Jedná se o zcela unikátní nález drobné plastiky vyřezané z mamutoviny. Tato plastika představuje vyobrazení nejen lidské tváře, ale dokonce tváře ženy. Stáří tohoto artefaktu bylo stanoveno na 26 tisíc let před naším letopočtem, tedy na 28 tisíc let.<sup>102</sup> První zobrazená lidská tvář v dějinách je tedy ta ženská. Člověk se nemůže ubránit dojmu, jako kdyby autor knihy stvoření tímto způsobem poněkud „korigoval“ to, co nacházíme na prvních stránkách „knihy zjevení“, na jejímž vzniku se tak výrazně podílel „mužský“ Boží spolupracovník. Neodpovídá to konec konců tendenci, která je patrná i v Bibli, totiž emancipaci ženské edice Božího obrazu vzhledem k oné mužské?

---

<sup>102</sup> Srov. J. RAMBA, *Slavné české lebky*, Galen, Praha 2005, s. 30-35.

### III. 2. Podněty obsažené v dokumentu MTK,

#### *Společenství a služba*

V první řadě je třeba podtrhnout, že zmíněný dokument jasně podtrhuje nutnost jednou provždy skoncovat s různými formami dualismu mezi tělem a duší, protože základní poselství Písma hovoří o člověku jako jediné bytosti, která má tělesnou a duchovní vrstvu.<sup>103</sup> To ale znamená, že celý člověk, tedy i po tělesné stránce, je obrazem Božím.<sup>104</sup> Dokonce je nutno poukázat na skutečnost, že člověk není Božím obrazem tolik jako jednotlivec, nýbrž spíše jako bytost žijící ve společenství s druhými, což odpovídá tajemství Nejsvětější Trojice.<sup>105</sup> Klíčová myšlenka, která má nesmírný význam pro ospravedlnění našeho snažení pochází z Katechismu katolické církve:

*„Pohlavnost ovlivňuje všechny stránky lidské osoby v jednotě jejího těla a její duše. Týká se zvláště citů, schopnosti milovat plodit a všeobecněji způsobilosti navázat vztahy společenství s druhými.“<sup>106</sup>*

---

<sup>103</sup> „Bible vylučuje jak monismus, tak dualismus a předkládá nám takové pojetí člověka, v němž je jeho duchovní rozměr vnímán společně s jeho rozměrem tělesným, společenským a historickým.“ MTK, *Společenství a služba*, dokument z roku 2004, čl. 9, český překlad – Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005, s. 26.

<sup>104</sup> Srov. *Tamtéž*, čl. 9.

<sup>105</sup> Srov. *Tamtéž*, čl. 25, s. 22.

<sup>106</sup> *Katechismus katolické církve*, čl. 2332.

To tedy jasně znamená, že mužská a ženská tvář, jako výsostné setkání tělesné a duchovní vrstvy lidského bytí, není pouze něčím akcidentálním, co by nemělo vztah k identitě mužské nebo ženské osoby.

Autoři dokumentu z toho vyvozují další velmi zajímavé záležitosti. V první řadě na základě nauky o vzkříšení těla učí o tom, že i na věčnosti budeme muži a ženami, protože:

*„Dále platí, že vtělení a vzkříšení vztahují původní pohlavní totožnost Božího obrazu také k věčnosti. Vzkříšený Pán, jenž nyní sedí po Otcově pravici, zůstává mužem. Můžeme si dále povšimnout, že posvěcená a oslavená osoba Matky Boží, nyní tělesně nanebevzatá, zůstává být stále ženou. Když svatý Pavel v Gal 3,28 zvěstuje, že v Kristu jsou všechny rozdíly setřeny, a to včetně rozdílu mezi mužem a ženou, chce tím říci, že žádná lidská odlišnost nám nemůže zabránit v podílení se na Kristově tajemství. Církev nepřijala tezi Řehoře z Nissy i určitých dalších církevních otců, kteří se domnívali, že pohlavní odlišnost jako taková bude po vzkříšení setřena. Pohlavní odlišnost mezi mužem a ženou, která se projevuje odlišnými tělesnými atributy, ve skutečnosti překračuje čistě tělesnou oblast a dotýká se tajemství osoby samotné.“<sup>107</sup>*

Ježíš je tedy muž a Maria žena. Tato jejich charakteristika přetrvává i ve vzkříšení, tedy na věčnosti. Nejedná se tudíž o něco pouze akcidentálního, nýbrž o esenciální určení osobní identity. To samé platí i o nás. Zmíněná konstatování, která jsou celkem logickým vyústěním domyšlení nedualistického pojetí člověka, dogmatu o tom, že lidská duše je podstatnou formou lidského těla, a

---

<sup>107</sup> *Tamtéž*, čl. 35, s. 27.



skutečnosti, že Slovo se stalo nejen „člověkem“, ale přesněji řečeno mužem. Daná záležitost však nevyhnutelně volá po tom, aby byla důsledně promítnuta i do dalších oblastí teologického myšlení. Vybízí k tomu i následující myšlenka Jana Pavla II.

*„Teologie těla, jež je již od počátku spojena se stvořením člověka k Božímu obrazu, se stává jistým způsobem také teologií pohlaví, či spíše teologií mužství a ženství ...“<sup>108</sup>*

### III. 3. Maria – mateřská tvář Boha

Již na tomto místě si dovolím připomenout, že mezi Hospodinem ve Starém zákoně a vtěleným Slovem existuje jedna velmi důležitá odlišnost, protože Ježíš Kristus vystupuje vždy výhradně jako muž, zatímco Hospodin má ve Starém zákoně otcovské i mateřské charakteristiky. Nevolá již tato skutečnost po určitém doplnění Kristova zjevitelství?

Naprosto stejnou otázku si klade i C. V. Pospíšil na počátku své knihy, jejíž titul jsme si vypůjčili pro označení této části třetí kapitoly našeho pojednání: Pokud by zjevení na svém vrcholu zůstalo zúženo výhradně na mužskou edici Božího obrazu v Kristu, odporovalo by to ekonomii stvoření, kde se setkáváme se dvěma rovnocennými vydáními Božího obrazu.<sup>109</sup> „Vtělení Slova bytostně potřebuje na lidské rovině doplnění o prvek ženství.“<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> JAN PAVEL II., *Teologie těla*, Paulínky, Praha 2005, s. 60.

<sup>109</sup> Srov. C. V POSPÍŠIL, *Maria – mateřská tvář Boha*, Karmelitánské nakladatelství, kostelní Vydří 2004, s. 21-23.

<sup>110</sup> *Tamtéž*, s. 22.

Někomu by mohlo vadit, že Kristus je z lidského hlediska jaksi neúplný. Jenomže to plně odpovídá nejen antropologii, ale také teologii v úzkém slova smyslu, protože jak každá božská, tak každá lidská osoba je přece bytostně neúplná, a proto otevřená společenství. Navíc přijetí konkrétní lidské přirozenosti s sebou nevyhnutelně nese, že Slovo se stává nejen člověkem, ale také mužem.

Dalším potvrzením uvedených úvah je aplikace známého pravidla: Co nebylo přijato Slovem, nemůže být spaseno; naopak to, co bylo přijato Slovem, může být spaseno. Slovo přijalo mužskou lidskou přirozenost, z čehož by mohl někdo vyvozovat, že ženství vlastní nemůže být spaseno. Jak jsme ale viděli výše v dokumentu Mezinárodní teologické komise, ženství zůstává esenciální charakteristikou lidské osoby daného pohlaví i na věčnosti. Vtělené Slovo tedy potřebuje doplnění o ženský prvek, anebo přesněji řečeno, výrazové prostředky Slovem přijaté mužské lidské přirozenosti musí být nějakým způsobem doplněny o výrazové prostředky ženství. Christologie nutně potřebuje mariologii jako doplnění. Dílo spásy pak odpovídá stvoření, protože vedle Adama, respektive nového Adama, stojí Eva, respektive nová Eva. Symetrie je dovršena v pravdě o Mariině tělesném nanebevzetí, protože i ve slávě je mužská a ženská edice Božího obrazu.<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> Srov. *Tamtéž*, s. 48-53.



Co ale Bůh o sobě říká v postavě Marie z Nazareta? Zde je třeba nahlédnout do listu Mezinárodní papežské mariánské akademie z roku 2000, *Matka Páně. Památka – Přítomnost – Naděje*.

„Posléze oba, tedy Otec i svatá Matka – a pouze oni – se mohou v síle základního a věčného otcovství a mateřství, jež je darem milosti uštědřeným v plnosti času (srov. Gal 4,4), obrátit na Ježíše a říci: „Ty jsi můj milovaný Syn“ (srov. Lk 3,22; 2,49).“<sup>112</sup>

Vychází tudíž najevo, že mezi Ženou z Nazareta a Ježíšem Kristem existuje analogicky podobný vztah jako mezi první Osobou Trojice a Slovem v imanentní Trojici. Vztah Marie – Ježíš je tedy obdobou věčného vztahu Otec – Syn. Pospíšil<sup>3</sup> dokládá funkčnost uvedeného paralelismu tím, že dokáže novým a často jednodušším a také přesvědčivějším způsobem na základě uvedené trinitární analogie odůvodnit všechny základní mariologické pravdy víry, které tímto způsobem dostávají úplně novou, hluboce teologickou vypovídací hodnotu.

1) Marie jakožto stvořené zrcadlo díky svému jedinečnému vztahu k vtělenému Synu odráží ve své bytosti, ve své tváři, právě ty mateřské a panenské rysy první Osoby Trojice, které není s to vyjadřovat mužská přirozenost vtěleného Slova. Jelikož Syn vychází v imanentní Trojici z jediného principu, proto také vtělené

---

<sup>112</sup> MTK, *Matka Páně. Památka – Přítomnost – Naděje*, list z roku 2000, čl. 39; český překlad – Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2003, s. 53.

Slovo v dějinách vychází z jediného principu, tedy z panenské Matky. Tím dochází k naprosto novému odůvodnění prastarého mariánského titulu: Bohorodička.<sup>113</sup>

2) Jestliže Marie z Nazareta jako nová Eva patří díky vtělenému Slovu k ekonomii trinitárního zjevení, pak musí být prosta poskvrny. Řečeno jinak: pokud by její bytost coby stvořené zrcadlo, v němž se odrážejí mateřské a panenské rysy první Osoby Trojice, byla poskvrněná, pak by to kompromitovalo Boží zjevení a sebedarování v dějinách spásy.<sup>114</sup>

3) O Mariině tělesném nanebevzetí jsme již hovořili jako o nutném doplňku soteriologického axiomatu: Co nebylo přijato Slovem, nemůže být spaseno; i v souvislosti se strukturální harmonií mezi řádem stvoření, spásy a oslavení, kde všude musí být vedle mužské edice Božího obrazu přítomna i ženská edice téhož Božího obrazu.

4) Snad nejchoulostivější stránkou mariologie je nauka o Mariině univerzálním „prostřednictví“ v díle spásy, v řádu milosti. I tento problém je vyřešen s naprostou lehkostí. Jestliže je Maria stvořenou ikonou první osoby Trojice, pak univerzalitě otcovství – mateřství první Osoby Trojice v díle stvoření i vykoupení odpovídá univerzalita Mariina mateřství v řádu milosti. Maria není

---

<sup>113</sup> Srov. C. V POSPÍŠIL, *Maria – mateřská tvář Boha*, Karmelitánské nakladatelství, kostelní Vydří 2004, s. 24 – 27.

<sup>114</sup> Srov. C. V POSPÍŠIL, *Maria – mateřská tvář Boha*, Karmelitánské nakladatelství, kostelní Vydří 2004, s. 44 – 48.

konkurencí první osoby Trojice, nýbrž její ikonou v ženském vydání.<sup>115</sup>

5) Velmi důležité je to, že Maria není „vtělením“ první Osoby Trojice, nýbrž pouze věřící Matkou a Učednicí vtěleného Slova.

*„Maria není vtělením první Osoby Trojice. Maria je pouze tvorem, je pouze člověkem. Ona není zjevitelka, skrze ni je cosi zjevováno. Aktivním činitelem Božího sebezjevení a sebedarování může být jen a jen celá Trojice, specificky Slovo, které je Boží osobou na způsob sebevýpovědi Nejvyššího.“*

Tím je zaručena hluboká souvislost nového pohledu i zakotvení mariologie s celou předchozí věroučnou tradicí i s tím, co o Marii říká Nový zákon,

Pro účel této práce je velmi důležité především odůvodnění toho, proč se Slovo stalo mužem, a nikoli ženou. Na první pohled by se mohlo zdát, že zde Hospodin respektuje kulturní podmíněnost člověka, protože vtělení Slova do individuální ženské lidské přirozenosti by v převážně patriarchálním kulturním kontextu nemělo nárok na úspěch. Kdo by v Izraeli naslouchal ženě? Jenomže celá záležitost má mnohem hlubší odůvodnění:

*„V případě vtělení se jedná o volbu ze strany samotného Boha – Slova, která se také odehrála v určitém kulturním kontextu. Nemůžeme však vědět, jak by tato volba ze strany Boha – Slova vypadala v případě jiného kulturního kontextu. Zůstane otevřenou otázkou, zda tato volba mužské individuální lidské přirozenosti ze strany Slova představuje*

---

<sup>115</sup> Srov. C. V POSPÍŠIL, *Maria – mateřská tvář Boha*, Karmelitánské nakladatelství, kostelní Vydří 2004, s. 37-39.

*specifický případ kondescendence vůči člověku žijícímu ve vyhraněně patriarchálním kulturním kontextu, i když se to zdá být na první pohled pravděpodobné, anebo má nějaké hlubší důvody. Je však třeba si uvědomit, že pokud by došlo ke zmíněné inverzi mezi mužstvím a ženstvím, mužství by zřejmě nedokázalo sehrát roli jediného principu, z něhož by v ekonomii vycházelo vtělené Slovo, a tak se stát ikonou první osoby Trojice. Soulad mezi vtělením Slova do individuální mužské lidské přirozenosti má sice souvislost s dobovým kulturním kontextem, ale bude mít zřejmě ještě hlubší důvody spjaté s výrazovou schopností jednoho a druhého vydání Božího obrazu ve stvoření. Maria je skutečně ikonou mateřství a panenství první osoby Trojice, ovšem tato její nevýslovná důstojnost je jí jako lidské osobě propůjčena právě díky závislosti na vtěleném Slovu. Na druhé straně ale tato její úloha plně koresponduje s výrazovými schopnostmi ženství, které Ježíšovu mužství nevyhnutelně scházejí. To je také jediný důvod nejen podrživosti mariologie christologii, ale také toho, že mariologie christologii nevyhnutelně doplňuje.*<sup>116</sup>

Vtělení Slova ve smyslu přijetí individuální mužské lidské přirozenosti tudíž rozhodně nezakládá nadřazenost mužství nad ženstvím, ale pouze odpovídá výrazovým schopnostem ženství a „neschopnostem“ mužství, protože žádný muž ani v nadpřirozeném řádu prostě není s to být jediným principem, z něhož vychází někdo jiný. Snad je vhodné na tomto místě připomenout, že kardinál Tomáš Špidlík velmi rád připomíná myšlenku velkého ruského pravoslavného teologa a myslitele, P. Jevdokomova, který tvrdil, že

---

<sup>116</sup> C. V POSPÍŠIL, *Maria – mateřská tvář Boha*, Karmelitánské nakladatelství, kostelní Vydří 2004, s.

nejdokonalejším obrazem první Osoby Trojice ve stvoření je žena jako matka.<sup>117</sup>

### III. 4. Důležité praktické důsledky „teologie mužství a ženství“

První praktický důsledek toho, co jsme řekli, spočívá ve vyloučení jakékoli nadřazenosti mužství ženství nebo opačně. Jsme tak plně v souladu s biblickou linií myšlení, v níž jsme odhalili směřování k emancipaci ženské edice Božího obrazu. Uvedená teologie mužství a ženství, potažmo mužské a ženské tváře, je proto lékem na nespokojenost mnoha žen s jejich vlastním ženstvím.

Na druhém místě je třeba jasně zmínit problematiku tak zvané „gender“ ideologie, která se snaží vnímat pohlavnost člověka pouze jako kulturní produkt, který nemá základ v přirozenosti a ve vůli Stvořitele.<sup>118</sup> Všem, kdo by chtěli z Ježíše Krista dělat naprosto soběstačnou lidskou osobu, která by sama „pokrývala“ celé lidství, je třeba připomenout, že by tím vlastně vytvářeli jakési „nové nadpohlaví“, což by v zásadě odpovídalo zmíněné ideologii, která ohrožuje správné sebeporozumění vlastnímu lidství i fungování lidské společnosti. Ukazuje se tak, že harmonická funkčnost uvedené teologie, christologie, mariologie a antropologie se

---

<sup>117</sup> Srov. T. ŠPIDLÍK, *Znáš Boha Otce?* Refugium, Velehrad 1998, s. 82

<sup>118</sup> V dané souvislosti odkazuji na dokument: Papežská rada pro rodinu, *Rodina, manželství a fakticky existující soužití*, ze dne 26. července 2000; český překlad – ČBK, Praha 2001.

propojuje s požadavky zdravého lidského života, s praxí. Právě tato spojitost jako projev analogie víry ukazuje na správnost našich úvah a na jejich hodnověrnost.



## **IV. Tvář jako antropologický problém**

Ve třetí kapitole této diplomové práce jsme narazili na problém identity v proměnlivosti a předběžně jsme řekli, že musíme pojednat o problematice poměru mezi osobou a osobností. Nejprve se tedy pokusíme zmapovat to, co říká o osobě a osobnosti teologie. V další části se zaměříme převážně na osobnost a tam přijde ke slovu spíše psychologie a ostatní antropologické vědy. Na tomto základě pak pohovoříme o problematice tváře a na její poměr k osobě a osobnosti.

### **IV. 1. Osoba a osobnost v teologii a v teologické antropologii**

V první řadě je třeba říci, že problematika osoby je specificky teologickým problémem, který se na scénu dostal v souvislosti s trinitárními a christologickými spory v prvních staletích křesťanství. Vzhledem k tomu, že Ježíš Kristus je také dokonalý člověk, se pojem osoby začal velmi výrazně promítat také do antropologie.<sup>119</sup>

Nejprve vyjdeme z antropologické zkušenosti. Každý člověk zakouší své vlastní já jako sjednocující bod své bytosti. To znamená, že člověk vnímá svůj příběh jako cosi vlastního, je to

---

<sup>119</sup> Srov. K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Teologický slovník*, Zvon, Praha 1996, s. 225-228.

příběh jeho vlastní osoby. Navíc je si vědom mravní odpovědnosti za to, co vykonal třeba před padesáti lety. Osoba je tedy identitou, jakýmsi sjednocujícím bodem, konstantou v proměnlivosti dějinného bytí vybaveného inteligencí, pamětí, svobodou a schopností milovat i zodpovědností.

Teologové používají určité definice osoby. První z nich pochází od Boethia: „Osoba je individuální podstata (subsistentia) rozumové přirozenosti.“<sup>120</sup> Tato definice velmi dobře vystihuje zkušenost sjednocujícího bodu. Individuální podstata přece není nic jiného než jakýsi sjednocující bod, který dává složenému komplexu prvků jednotící charakter. Slabinou této definice je, že nezohledňuje celou řadu prvků osobního bytí jako je jeho vztahovost, protože sebe sama člověk „nachází“ – uvědomuje si jediné ve vztahu k druhým. Navíc tu není zmíněna skutečnost svobody, která je pro osobu určující.

V oblasti trinitární teologie je osoba definována jako subsistující vztah.<sup>121</sup> Tato definice se opírá především o Augustinovu trinitární teologii. Toto pojetí navíc jasně říká, že osoba není totožná s vědomím, protože v Trojici je jediné vědění,

---

<sup>120</sup> BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis*, III, PL 64, 1343.

<sup>121</sup> „Podle vztahových jmen se Otec vztahuje k Synovi, Syn k Otci, Duch k oběma. Když se však hovoří o třech osobách podle jejich vztahů, věříme v jednu jedinou přirozenost nebo podstatu.“ Akta 11. synody v Toledu z roku 675; in H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum*, EDB, Bologna 1995, č. 528.



chtění, ale tři vědoucí a chtějící. To je velmi důležité i pro antropologii, protože pokud by se osoba identifikovala s vědomím, museli bychom si klást otázku, zda ten, kdo aktuálně nemá vědomí sebe sama, je ještě osobou. Lidská zkušenost nám ale velí jednat i s člověkem, který je třeba mimo sebe, stále jako s osobou. Musíme vždy respektovat jeho práva. Objevuje se ale další problém. V Bohu jsou osoby skutečně totožné se svými vztahy, protože Otec by vůbec nebyl, kdyby neměl jako protipól Syna. Osoba je tam vztahem, který je podstatný. Jenomže v lidském životě je to jinak. Novorozeně je již osobou, má svá práva, která je třeba respektovat, ale ještě se nerozvinul ve vztazích. U člověka osobní bytí v jistém slova smyslu předchází jako ontologická danost to, že se osoba rozvine ve vztazích.

Další velmi důležitý aspekt tajemství osoby postihuje Richard od svatého Viktora, který tvrdí, že osoba „není ničím jiným, než jinému nepředatelná existence.“<sup>122</sup> Osoba se opravdu nedá druhému předat. Pokud by se předat dala, pak by bylo možno identitu druhého pohltnout, nebo se v ní naprosto rozplynout a stát se jím. Osoba a přirozenost se dají rozlišit jako to, kým jsem, a to, co mám. Přirozenost mohu druhému v jistém slova smyslu darovat, ale vždy zůstávám sám sebou.

Všechny prozatím zmíněné definice osoby mají svou dílčí platnost. Společná je ale jedna chyba. Definuje se „co je osoba“, ale

---

<sup>122</sup> Srov. RICHARD OD SV. VIKTORA, *De Trinitate libri sex*, IV, PL 196, 941.

osoba není „co“, nýbrž „někdo“. Je velký rozdíl mezi kategorií osoby a konkrétní osobou. Kategorie je vždy věc. Náš intelekt neumí dost dobře hrát své intelektuální „šachy“ s osobami, dokáže to ale velmi dobře s věcmi. Tak si osobu prostě zvěcňuje, vyřeže si pomyslnou „dřevěnou“ figurku, s níž může disponovat jako s věcí. Jaký je rozdíl mezi kategorií osoby a konkrétní osobou? V případě individuálního člověka je to skutečnost, že osoba je neoddělitelně spjata s životním příběhem, od něhož zvěcňuje kategorie osoby pochopitelně abstrahuje.

O konkrétní osobě můžeme říci mnoho pravdivého a všechny výše uvedené definice, jak jsme již řekli, mají svou relativní platnost, nicméně konkrétní osoba nám vždy uniká jako tajemství. Profesor Pospíšil se domnívá, že je vhodné vymezit osobu negativně: „Osoba není prostředek, osoba není předatelná, osoba není případek, osoba tudíž není nějaká dovednost, schopnost.“<sup>123</sup> My dodáváme, že osoba se také nedá identifikovat s určitými stavy mysli, ty naopak na osobním bytí závisejí.

Problém je ale v tom, že lidská osoba se dějinně realizuje vždy zároveň v úkonech vědomí a svobody, i když z hlediska teologie stojí jaksi za těmito úkony a nad nimi. Lze tedy předběžně říci, že osoba se projevuje v osobnosti, nese ji, ale zároveň ji transcenduje, protože osobnost je jako souhrn vědomí a chtění člověka čímsi proměnlivým, čímsi, co člověk také v průběhu svého

---

<sup>123</sup> C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal, Praha 2002, 2. vydání, s. 203.

života utváří. Osobnost je tedy v zásadě psychologickým odrazem osoby, sebeprožíváním prostřednictvím úkonů lidské přirozenosti. Osobnost se realizuje ve vztazích.<sup>124</sup>

Z řečeného vyplývá to, že Ježíš Kristus je od prvního okamžiku své lidské existence osobou, a to nezávisle na tom, jestli si to jako člověk momentálně uvědomuje. Má ale také lidské prožívání sebe sama, a proto je také lidskou osobností, která se rozvíjí a realizuje v příběhu a ve vztazích k Otci a k ostatním lidem.<sup>125</sup> Obě polohy se pak promítají do jeho lidské tváře.. V různých stadiích jeho života a v různých stavech (utrpení, oslavení) je Ježíš rozpoznatelný jako jediná osoba, na druhou stranu ale mezi oběma stavy existuje rozdílnost. Ta rozdílnost mezi tváří dítěte a tváří muže, mezi trpícím a oslaveným, je na straně osobnosti, která se také realizuje, naplňuje.

Rozlišování mezi osobou a osobností patří k těm prvkům zjevení tajemství člověka, které přináší Ježíš Kristus, který nezjevuje člověku Boha, ale také člověka a vznešenosti jeho vlastní identity a jeho povolání.<sup>126</sup>

Mělo by být pochopitelné, že tam, kde moderní filosofie neguje ontologii a zůstává pouze na rovině fenoménu, dochází

---

<sup>124</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal, Praha 2002, 2. vydání, s. 204.

<sup>125</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal, Praha 2002, 2. vydání, s. 206-210.

<sup>126</sup> Srov. GS 22.

k identifikaci osoby a vědomí. To je ale pro teologii nepřijatelné. V první řadě vyvstává otázka lidských práv těch, kdo momentálně nemají užívání rozumu. V druhé řadě by pak nebylo možno hovořit o třech osobách v Bohu, protože tam je jen jedno vědomí, vědění a chtění. Navíc by nebylo možno rozlišovat lidskou osobnost a Boží osobu Božího Syna, která se v této Ježíšově lidské osobnosti projevuje a lidsky se daruje Otci i nám. Přes určité výhrady, které má teologie k filosofickému základu moderních věd, je třeba přiznat, že především psychologie a sociologie dávají celou řadu přínosů, které je třeba i v teologii brát velmi vážně.

#### **IV. 2. Mužská a ženská osobnost v psychologii?**

Na tomto místě by zcela logicky měla následovat pasáž, která by přehledně mapovala to, jak současná psychologie pojímá odlišnosti mezi mužskou a ženskou osobností. Je rozhodně překvapující, že současná česká odborná literatura dané problematice nevěnuje v zásadě žádnou pozornost. Neustále se hovoří o lidské osobnosti obecně, aniž padne sebemenší zmínka o evidentních odlišnostech,<sup>127</sup> které jsou laikovi patrné na první

---

<sup>127</sup> Srov. např. A. M. MAREK OP, *Psychologie – poznej sám sebe*, Olomouc 1992; M. NAKONEČNÝ, *Psychologie osobnosti*, Praha 1995; M. NAKONEČNÝ, *Motivace lidského chování*, Praha 1996; M. NAKONEČNÝ, *Encyklopedie obecné psychologie*, Praha 1997; M. NAKONEČNÝ, *Základy psychologie*, Praha 1998; V. SMÉKAL, *Pozvání do psychologie osobnosti. Člověk v zrcadle vědomí a jednání*, Brno 2002.

pohled. Žena má například mnohem větší smysl pro detail než muž; zdá se, že je schopna souběžného provádění více činností najednou; v oblasti sociální inteligence bývá žena vynalézavější nežli muž, její jednání bývá mnohem více vedeno a motivováno citem. Muž je zase racionálnější a věcnější, v pracovní oblasti dokáže lépe odlišovat odborný spor od meziosobního vztahu.

Při hledání v cizojazyčné literatuře jsme narazili v zásadě na totéž „mlčení“ jako v již zmíněné české odborné literatuře.<sup>128</sup> V dnes již klasické práci Grdona W. Allporta jsme našli jen jedinou relevantní informaci, která vyplynula z jednoho průzkumu. Podle tohoto věhlasného autora je zřejmé, že ženská osobnost je několikanásobně náchylnější ke komplexu méněcennosti nežli muži. Zajímavé na celé záležitosti je, že průzkum proběhl mezi studenty na jedné americké univerzitě a sám Allport poznamenává, že frekventantky dané univerzity rozhodně neměly objektivně více předpokladů pro pocity méněcennosti. Komplexem méněcennosti vzhledem k vlastnímu vzhledu trpělo asi 39 % mužů a 50% žen; v oblasti sebehodnocení intelektu trpělo 29% mužů a 61% žen; zajímavé je, že v oblasti morálky se procentuální ukazatele vyrovnávají, protože komplexem zde trpělo 16% mužů a 15% žen.<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> Srov. např. W. ARNOLD, H. J. EYSENCK, R. MEILI, *Lexikon der Psychologie*, Freiburg im Breisgau 1980.

<sup>129</sup> G. W. ALLPORT, *Pattern and Growth in Personality*, New York 1965, 113.

Z právě uvedených údajů se toho dá vyčíst mnohem více, než by se na první pohled mohlo zdát. V oblasti mravní odpovědnosti mezi mužskou a ženskou osobností nebude rozdíl. Mnohem větší odlišnosti jsou však v běžném sebehodnocení ženy a muže tam, kde se jedná o jeho začlenění do společnosti. Žena má častěji sklon podceňovat se kvůli svému vzhledu, který je pro ni velmi důležitý. Ještě větší sklon k sebezpodceňování se u ženy objevuje v oblasti inteligence. Možná právě to je také důvod, proč je tak málo žen v politice, vrcholném managementu, a proč jich není příliš mnoho ve vědeckých funkcích, i když zde se situace v posledních letech poněkud zlepšuje. Z řečeného také vyplývá, že zřejmě mnohem více žen bude usilovat o vylepšení vzhledu své tváře, což se zřetelně projevuje v oblasti mé ortodontické praxe. Zatímco u dětí, kde o léčbě rozhodují převážně rodiče, je poměr léčených chlapců a dívek zhruba jedna ku jedné, pak u dospělých pacientů výrazně převládají léčené ženy, poměr je zde zhruba dvě ku jedné.

Nakonec si dovolím ještě jednu drobnou poznámku. Jestliže jsme jasně viděli, jak současná teologie začíná věnovat pozornost „teologii mužství a ženství“, abychom použili formulaci Jana Pavla II., tak současná psychologie v dané záležitosti bohužel výrazně zaostává a možná by se mohla pohybem v současné teologické antropologii užitečně inspirovat.



### **IV. 3. Problematika lidské osobnosti a její poměr k rolím ve společnosti. Plastická chirurgie a ortodontie.**

Pojmem osobnost a konkrétními osobnostmi vůbec se zabývá řada vědních oborů. Tento pojem se snaží vymezit a definovat filosofie, teologie, historie, sociologie, politologie, pedagogika, ekonomie, medicína a další vědní obory, z nichž nás pro naše účely budou zajímat pouze některá vymezení. V současné době se pouze na poli psychologie nabízí téměř 150 definic a koncepcí.<sup>130</sup> Už to ukazuje na nesmírnou šíři dané problematiky. I zde se ovšem vyskytuje problém zvěčňování. Kategorie osobnosti není rozhodně totéž, co konkrétní osobnost. Konkrétní osobnost je neoddělitelně spjata se svým příběhem.

Nezbývá než se zaměřit na některou z možných definic a pokusit se z ní vyjít směrem k naší problematice tváře. V psychologii *osobnost* vyjadřuje organizovaný a interindividuálně odlišný celek psychologických dispozic, determinující průběh a projevy psychických projevů (reakcí).<sup>131</sup> Osobnost se nerealizuje ze sebe sama, ale ve vztazích ke svému životnímu prostředí a je zvláštním způsobem bytí, jsoucnem svého druhu.<sup>132</sup> Z řečeného je zřejmé, že osobnost individua je jistým způsobem výsledek

---

<sup>130</sup> Srov. V. SMÉKAL, *Pozvání do psychologie osobnosti*, Barrister & Principal, Praha 2003, s. 17.

<sup>131</sup> Srov. M. NAKONEČNÝ, *Psychologie osobnosti*, Academia, Praha 1995, s. 12.

<sup>132</sup> Srov. M. NAKONEČNÝ, *Psychologie osobnosti*, s. 1995; E. LEVINAS, *Totalita a nekonečno*, Oikumene, Praha, 1997.

interakce vrozených vlastností a vnějšího prostředí. K tomu je třeba doplnit ještě vztahy k ostatním lidem, osobám. Je však třeba si uvědomit, že osobnost je dána také vztahem k životnímu prostředí a že není daností pouze duchovní, ale také tělesně podmíněnou. Člověk je skutečně tělesně duchovní bytostí.

Stát se osobností, znamená zaujmout určitou životní a především mravní pozici. Nést důsledky za tuto pozici a potvrzovat ji svými činy, skutky, celým svým životem. Přestože je tato pozice vybudována subjektem a je hluboce intimně osobní, její hodnota a mravní význam se uskutečňuje pouze v setkávání se s druhými a svým objektivním významem patří společnosti.

*„Jsem já a jsem vyvolený, avšak kde jsem vyvolený, ne-li právě mezi jinými vyvolenými, mezi sobě rovnými? Já, jakožto já je tedy stále eticky obráceno k tváři jiného. Bratrství je sám vztah k tváři, v němž se završuje jak moje vyvolení, tak i rovnost. Vyvolení já, jeho ipseita je současně privilegium i podřízení“ ...<sup>133</sup>*

Mostem, jímž se osobnost spojuje se světem druhých lidí, společnosti a kultury je komunikace pomocí získaných, naučených, návykových a zvykových dispozic, které se podílejí na tvorbě obsahu osobnosti. Tato komunikace je vždy vícesměrná, interpersonální. Tak je každé individuum nutně vtlačováno do určitých rolí, jež mu jsou více či méně vlastní.

Nakonečný uvádí, že psychoanalýza chápe člověka jako dichotomní bytost, jež je z jedné strany ovládána principy slasti a

---

<sup>133</sup> Srov. E. LEVINAS, *Totalita a nekonečno*, Oikumene, Praha 2002, str. 250.



z druhé principem reality respektujícím požadavky vnějšího světa. Člověk je tak nucen vyrovnávat neustálé napětí mezi tím, po čem touží a mezi tím, co se od něho v určitém společenském a sociálním (věk, pohlaví) postavení očekává. Lidé tak přijímají určité role, aby vyhověli požadavkům morálky, slušnosti apod.

Existují tedy role, s nimiž se člověk ztotožňuje a jiné, které odmítá. Z různosti takových očekávání, ale i z odporu individua k určitým rolím vzniká konflikt rolí. Některé role jsou vnímány jako periferní, nedůležité, jiné jako zásadní. Jestliže tvrdíme, že na výslednici tvorby osobnosti se podílejí jak faktory vnitřní (vrozené) a vnější, pak pravděpodobně platí, že je nesprávné ostře rozlišovat místo ve společnosti jako souhrn rolí a osobnost.

Bylo například empiricky potvrzeno, že jisté vlastnosti jedince jsou silně podloženy geneticky. Například psychologické dispozice k vůdcovské roli se dědí asi ze 60%. Zde se již může rodit problém konfliktu rolí. Vůdce je totiž v našem očekávání obvykle člověk urostlý, přímého autoritativního vzhledu . Pokud tomu tak není, daný jedinec není společností přijat jako vůdce nebo mu to jistě přinese větší problémy s prosazením se.

Taktéž od lidí spíše obézních, s protruzním vzhledem, očekáváme vždy dobré, komunikativní naladění. Dětský kolektiv v tomto jedinci pak vidí toho, který je ochoten ze sebe kdykoliv udělat šaška. Avšak i zde může velmi lehce dojít ke konfliktu. Podíl dědičnosti na těchto „well-being“ pocitech tvoří 54%. Naopak individuum, které v nás vzbuzuje pocity určité vážnosti a autority,

může být paradoxně tím, kdo je trvale dobře naladěný a zcela mimo očekávání nás vždy umí rozesmát. Na těchto disproporcích je pak určitě založen humor a vystupování komiků.

Můžeme tedy shrnout, že existuje velmi těsný vztah mezi osobou a osobností, osoba se v osobnosti projevuje, je prožívána, realizuje se v dějinách. Tvář je jakýmsi průsečíkem výrazu osoby a osobnosti. Je znakem identity a zároveň je proměnlivá. V tváři se promítá osobnost. Vedle toho ale také platí, že nemusí existovat harmonie mezi psychologickými dispozicemi osobnosti a výrazem, který člověk nosí ve své tváři. Tato disproporce je často velkým problémem, protože společnost má určité typy tváře spojeny s určitými rolemi.

Je tedy patrné, že plastická chirurgie a ortodontie nejsou záležitostmi pouze kosmetickými a vnějšími. Ten, kdo druhému „upravuje“ tvář, by měl dbát na to, aby se také srovnával vzhled s nitrem, tvář s osobností. Člověk by se měl prostřednictvím takovýchto zákroků stávat opravdověji sám sebou, měl by se rovněž připravovat na to, že změněná tvář bude znamenat proměnu jeho místa ve společnosti to, že ho lidé budou vnímat jako někoho ne přímo jiného (osoba), ale jako jinou osobnost. Dané zásahy nemají jen psychologický, ale pochopitelně také spirituální dopad. Právě zmíněné skutečnosti se jako lékařka a ortodontistka s dlouholetou

praxí snažím komunikovat svým kolegům. Péče o člověka totiž musí být co nejkompexnější.<sup>134</sup>

Právě uvedené výroky nyní budeme dokumentovat některými vybranými případy z praxe.

---

<sup>134</sup> Slov. PAPEŽSKÁ RADA PRO PASTORACI MEZI ZDRAVOTNÍKY, *Charta pracovníků ve zdravotnictví*, Zvon, Praha 1996.

praxí snažím komunikovat svým kolegům. Péče o člověka totiž musí být co nejkomplexnější.<sup>134</sup>

Právě uvedené výroky nyní budeme dokumentovat některými vybranými případy z praxe.

---

<sup>134</sup> Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO PASTORACI MEZI ZDRAVOTNÍKY, *Charta pracovníků ve zdravotnictví*, Zvon, Praha 1996.

## V. Vybrané případy z ortodontické praxe

Osobní život každého jednotlivého člověka je po celou dobu jeho životní existence, od narození, přes dětství, dospívání dospělost i stáří poznamenán neustálým střetáváním mezi tím, kým kdo je, kým by chtěl být, a jak je ostatní společností vnímán, přijímán i odmítán. Vzhledem k zvláštnostem požadavků na každého z nás v určitém věkovém období, jsem dospěla k závěru, že na utváření plnohodnotného života člověka se nepodílí pouze jistá míra vzdělanosti, ale velkou roli v osobní seberealizaci, dosažení uspokojení, hraje také vzhled každého jedince, se kterým se buď plně identifikuje, nebo který ho při každém pohledu do zrcadla traumatizuje a může vést až k určitému způsobu frustrace osobnosti. Platí tedy beze zbytku, že člověk stvořený k Božímu obrazu musí k tomu, aby byl schopen plnohodnotně prožívat svůj život, pečovat o sebe sama jako o harmonický celek duchovně tělesné jednoty. Musí dojít ke zcela novému pochopení vazby mezi christologií a antropologií.<sup>135</sup> Není tedy možné umístit Boží obraz pouze do vrcholu duše a tím ji oddělit od těla, tak jak to pojal například mistr Eckhart.<sup>136</sup> Mělo by být zcela samozřejmé pro

---

<sup>135</sup> Srov. MTK, *Společenství a služba*, dokument z roku 2004, čl. 24, str. 21, český překlad – Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005.

<sup>136</sup> Srov. MTK, *Společenství a služba*, dokument z roku 2004, čl. 16, str. 17, český překlad – Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005.

každého z nás snažit se dosáhnout a využít co nejlépe našich dispozic nejen duchovních, ale i fyzických, tedy pečovat se vši důsledností též o svoje tělesné zdraví a o celkový vzhled tak, abychom mohli lépe realizovat a uskutečňovat své člověčenství.

Jak již bylo dříve řečeno, mnohem více žen než mužů se cítí být frustrováno svým vzhledem a to je též důvod, proč ve své kazuistické části představím nejdříve skupinu žen, které se necítily být spokojeny se svým vzhledem. Není bez jistě zajímavosti, že svému zevnějšku přikládají velkou váhu i muži, a to nejčastěji v souvislosti se snahou v první řadě najít si životní partnerku, své postavení ve společnosti vidí v této souvislosti jako druhořadé.

Další skupinou v mé kazuistické dokumentaci budou tvořit muži, kterým nebyl jejich vzhled z různých důvodů lhostejný. Jsem velmi ráda, že všeobecný medicínský pokrok se projevil též v oboru ortodontie. Mnoho pacientů totiž nepodstoupí ortodontickou léčbu, neboť pociťují zábrany v nošení pevných aparátů. Mají často pocit, že tato léčba přináleží pouze dětem a že budou pro své okolí směšní. Pro tyto pacienty jsou určeny speciální aparátů, které jsou připevněny na vnitřní straně zubů, a tak o této léčbě může vědět pouze pacient a jeho lékař. Tito pacienti budou prezentováni ve třetí části mých kazuistik. Jak dalece souvisí vztah osoby, osobnosti a její role ve společnosti bych dokumentovala na posledním ze svých kazuistických případů.

---



## V. 1. Léčená skupina žen

Jako první bych představila pacientku dospívajícího věku. Tato dívka se cítila být vyřazena z okruhu svých spolužáků a vůbec ze společenského života svých vrstevníků. Poprvé navštívila mou ordinaci v doprovodu matky ve věku 16 let. Po rozboru celé situace, určení diagnózy a stanovení postupu léčby, která spočívala v poměrně náročném ortodonticko chirurgickém zákroku, matka z pochopitelných důvodů obav o svou dceru tuto léčbu zcela striktně odmítla. Dívka se však cítila natolik nepřijata společností, že po dovršení plnoletosti sama opět vyhledala naši ordinaci a podstoupila úspěšně léčbu. Jsem plně přesvědčena, že tato léčba přispěla ke spokojenějšímu a plnějšímu životu této nyní již mladé ženy. (viz Příloha I. obr.1, obr.2, obr.3, obr.4)

Další pacientkou je mladá žena, na které již během léčby docházelo k nápadné změně celkového zevnějšku a vystupování. Změnila účes, její vystupování nabylo na jistotě a krátce po ukončení léčby nastoupila jako au-pair ve Velké Británii. Přitom se jednalo o celkem banální protruzi levého postranního řezáku s mírnou kompresí a hlubokým skusem. (viz Příloha II. obr.1, obr.2, obr.3, obr.4 )

Nyní bych ráda představila ženu, která v době zahájení léčby již měla z mimomanželského vztahu tříletého syna. Motivací k zahájení náročné chirurgicko ortodontické léčby byl hluboký pocit, že v souvislosti se svou ortodontickou vadou není schopna nalézt si trvalého životního partnera. Je tedy zřejmé, že ani

prožívané mateřství nemohlo plně uspokojit její život. V této souvislosti si nemohu odpustit citaci z Ge:2,18 – I řekl Hospodin Bůh: „Není dobré, aby člověk byl sám...“ Proměna této pacientky je tak úžasná, že při pohledu na její tvář před léčbou a po léčbě máme pocit, že se jedná o dvě různé ženy. (viz Příloha III. obr.1, obr.2, obr.3, obr.4)

Mladá žena na další fotografii přišla proto, že je v současné době na mateřské dovolené s jednoročním dítětem a během tohoto období si chce vylepšit svůj vzhled, za který se stydí a kvůli kterému se směje pouze s dlaní před ústy. Léčba je již dokončená a pacientka dochází jen k občasným kontrolám.(viz Příloha IV. obr.1, obr.2, obr.3, obr.4)

Pacientky z dalších ukázek jsou dokladem toho, že vzhled je pro spokojené a plné prožívání života důležitý a ani zralý věk není důvodem k nezačínání ortodontické léčby.

Následný snímek patří pacientce, která je mou spolužačkou a posluchačkou KTF. Svěřila se mi se svými nejen stomatologickými, ale i osobními problémy a věřím, že úspěšná léčba dopomohla k pozvednutí jejího narušeného sebevědomí.(viz Příloha V. obr.1, obr.2, obr.3, obr.4)

S parodontozním putováním a viklavostí zubů II. až III. stupně se dostavila pacientka z následujícího obrázku. K těmto těžkým změnám došlo po absolvování léčby chemoterapií a ozařováním pro nádorové onemocnění. Pacientka byla zdeptána svými celkovými zdravotními potížemi a žila s pocitem, že již není



důvod cokoliv na svém životě zlepšit. Na naše oddělení se dostavila po naléhání své dcery, která v té době již měla ortodontické léčení za sebou. Ortodontické léčení je záležitostí minimálně jednoho roku intenzivní péče a spolupráce. Pacienti s nádorovým onemocněním předpokládají blízký konec svého života, a proto často upadají do celkové skepse. Léčba trvající jeden rok a její výsledky výrazně přispěly u této ženy k nabytí jistoty, že těžké životní období má již úspěšně za sebou a že se může dále těšit z plnohodnotného života. (viz Příloha VI. obr.1, obr.2, obr.3, obr.4)

K nejextrémnějším postižením v oblasti obličeje patří beze sporu rozštěpové vady. Není patrně nutno komentovat celoživotní útrapy a pokořování, jež jistě musela zakoušet tato žena. Léčby se dočkala až ve věku padesáti šesti let díky misii českých specialistu do Číny. Přestože v té době byla již matkou dvanácti dětí léčbu přijala s velkou vděčností jako nesmírné dobrodiní. (viz Příloha VII. obr.1, obr.2 )

## **V. 2. Léčená skupina mužů**

Zdá se být zřejmé, že muži obvykle nepovažují svůj zevnějšek za prioritu, ale zkušenost mé praxe je zcela opačná. I muži totiž touží získat si pro svůj další život partnerku a v této souvislosti, ačkoli to nedávají zřetelně najevo, chtějí i oni dosáhnout lepšího vzhledu. Proto i muži podstupují odtučňovací kúry, navštěvují posilovny a též přicházejí do ortodontické praxe.

Jedním z mých pacientů, který svým zanedbaným zevněškem zakrýval svou touhu po plnohodnotném vztahu s partnerkou opačného pohlaví je pacient z tohoto obrázku. Do ordinace se dostavil neoholený, v pracovních kalhotách a s nevyčištěným chrupem. Po krátkém rozhovoru a objasnění, oč mu vlastně běží, podstoupil nejdříve instruktáž o správné hygieně a uvolil se nepříliš ochotně podstoupit ortodontickou léčbu. (viz Příloha VIII. obr. 1, obr.2, obr.3, obr.4) Při dokončování léčby nám představil svou novou přítelkyni a současně nás požádal, zda bychom do léčby nepřijali též jeho bratra, který se potýkal s obdobnými problémy. (viz Příloha IX. obr.1, obr.2, obr.3, obr.4)

Následující obrázek je též dokladem toho, že muži neradi přiznávají, jak dalece jim záleží na jejich zevněšku. Tento otec čtrnáctileté dcery docházel na naše oddělení několik let kvůli ortodontické vadě této dívky a teprve při dokončování její léčby si dodal odvahy a požádal též o vyřešení svého ortodontického problému. Tento muž byl již několik let rozvedený a léčbu podstoupil kvůli své nové partnerce. (viz Příloha X. obr.1, obr.2, obr.3, obr.4)

S obdobným problémem přišel i následující pacient, s rozsáhlou protruzní vadou a hlubokým skusem. Hluboký skus navíc ohrožoval výrazně vitalitu levého horního středního řezáku. Na naše oddělení byl odeslán svým stomatologem, který byl postaven před problém, zda z kosmetických důvodů zub +1 extrahovat a nahradit můstkem. Vzhledem k rozsahu postižení a

velké diskrepanci v postavení horní a dolní čelisti, žádal tento stomatolog o ortodontickou konzultaci. Když byl pacient seznámen s podrobnostmi a s očekávanými změnami vzhledu léčbu podstoupil a úspěšně dokončil. (viz Příloha XI. obr.1, obr2)

### **V. 3. Nové možnosti léčby**

Pacientka, kterou bych nyní chtěla představit je úspěšnou podnikatelkou. K prvnímu vyšetření na našem oddělení se dostavila v roce 1993. Po stanovení diagnózy a vyhodnocení možností léčby však nošení viditelných pevných ortodontických aparátů zásadně odmítla. Od té doby podstoupila řadu kosmetických úprav na svém chrupu amalgámové výplně si nechala vyměnit za výplně zlaté, zabarvené výplně ve frontálním úseku chrupu si nechala vyměnit za nové, podstoupila bělení chrupu, ale k celkové spokojenosti ani tyto zásahy nevedly. Proto když se objevila možnost vyzkoušet zcela nový typ aparátů, které rovnají zuby aniž by byly postřehnutelné jinou osobou s potěšením tento experiment přijala. (viz Příloha XII. Obr.1, obr.2, obr.3)

Tento pacient přišel na naše oddělení se žádostí vylepšení vzhledu pouze úpravou horního zubního oblouku. Jako u předchozích pacientů bylo i něj hlavní motivací navázání nového vztahu. Jeho přání jsme vyhověli avšak takto provedená neúplná léčba by nedávala stabilní výsledek. O úpravě dolního zubního oblouku však vzhledem k nové známosti, kterou v té době navázal, nechtěl ani uvažovat. Byla mu nabídnuta možnost nasazení

lingválního aparátu, kterou bez váhání přijal.(viz Příloha XIII. Obr.1, obr.2, obr.3)

Léčby pomocí lingválního aparátu je i pro mě velkou pozitivní zkušeností, proto jsem tuto léčbu nabídla i své devatenáctileté dceři, která se několik let pokoušela řešit stěsnání dolních řezáků pomocí snímacího ortodontického aparátu. I když je tato vada nepatrná pro úspěšnou léčbu je nutné dlouholeté nošení vyndavacího rovnátka. Moje dcera se však zamilovala a odmítla pokračovat v této léčbě. Nyní má nasazený nový typ lepeného aparátu a chrup má po pěti měsících léčby v korektním postavení.

#### **V. 4. Zvláštní případ**

Mužská a ženská tvář mají své jednoznačné charakteristiky, podle nichž jsme obvykle na první pohled schopni odlišit muže a ženu. Uvedené charakteristiky jsou tak jistým imperativem při dodržování léčebných postupů. Postavení horních a dolních řezáků, které tvoří podklad horního a dolního rtu určuje, zda obličej bude působit něžně a měkce či zda bude působit autoritativně a mužněji. Též postavení horních a dolních řezáků hraje velkou roli při úsměvu a platí, že u mužů jsou při úsměvu vidět zhruba 2/3 dolních řezáků, zatímco u žen je tomu opačně a při úsměvu by měly být vidět 2/3 horních řezáků.<sup>137</sup> Postavení horní čelisti mírně vpředu je též

---

<sup>137</sup> Srov. Prof. Björn U. Zachrisson, DDS, MSD, PhD: *Ästhetische Perfektion in der kieferorthopädischen Behandlung*, Olomouc 15.-17. října 1999, kongresová skripta

nazýváno sexuální protruzí, obličej změkčuje a sluší ženám. Vystouplá brada a větší nos působí robustnějším dojmem a přináleží mužům. Těmito pravidly se snažíme při léčbě mužů a žen řídit.<sup>138</sup>

Mou ordinaci však navštívil muž, u kterého by již dentální korekce byla dostačující pro akceptovatelný vzhled v rámci výše uvedených pravidel. Tomuto pacientovi však nabídnutá léčba nedostačuje a s podrobné anamnézy vyplynulo, že se jedná o muže s homosexuální orientací. (viz Příloha XIV. obr.1, obr.2) Jako lékařka jsem byla postavena před otázku, zda jeho požadavku na jakési zněžnění výrazu obličeje pomocí ortodonticko chirurgické léčby přistoupit, či ne.

Otázka homosexuality a přístupu k těmto jedincům je neustále velmi kontroverzním tématem a neexistuje ani jednoznačný kosenzus mezi katolickými morálními teology. Je to patrně způsobeno tím, že ani medicína není schopna jednoznačně určit příčiny tohoto stavu. Pokud by se jednalo o jistý druh patologického stavu, navozeného působením určité noxy během nitroděložního vývoje, pak by lékařský zákrok z hlediska zajištění integrity byl ospravedlnitelný, protože by vedl k možnosti tohoto člověka plněji vyjadřovat sama sebe, tedy vlastní identitu. Podle principu totality

---

<sup>138</sup> Srov. *Tamtéž*

by však takový zákrok na těle člověka byl posuzován jako porušení tělesné integrity, tedy by byl neetický a nepřijatelný.<sup>139</sup>

Musím upřímně přiznat, že jsem před tento problém byla ve své praxi postavena poprvé a na požadavky svého pacienta jsem přistoupila. Probíhá u něho tudíž nyní počáteční fáze léčby, která je nutným předpokladem pro následný chirurgický zákrok.

---

<sup>139</sup> Srov. Josef Petr Ondok: *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, str. 107, Triton, Praha, 2005.



## Závěr

Moje ne právě snadné putování za tajemstvím tváře v Božím zjevení, v teologii a v antropologii se snahou propojit takto získané poznatky s mou profesí ortodontistky je u konce. Rozhodně není možno tvrdit, že tato práce by odpověděla na všechny otázky, které jsem si na počátku kladla. Je však třeba říci, že již vědomí problémů a hlubší průnik do složitých otázek teologického myšlení mne nesmírně obohatily a doufám, že toto mé putování obohatí i ty, kdo se mou prací budou zabývat.

Velmi bohatý materiál poskytuje Bible, která ve Starém zákoně nastoluje tematiku lidské a Boží tváře velmi naléhavě a zároveň se v tomto souhrnu knih projevuje také očekávání odpovědi na celou řadu nastolených otázek. Bůh jakožto osobní bytí je charakterizovaný tajemnou tváří, kterou člověk v zásadě nemůže spatřit a zůstat naživu. Výjimkou je Mojžíš a především Job, který se k tajemství Boha prodírá houštinou strašlivého utrpení. V tomto smyslu Job, jako spravedlivý člověk, který je vystaven velké zkoušce utrpení, jehož smysl mu dlouho uniká, představuje velký předobraz samotného Ježíše Krista. Na tomto místě je ale třeba podotknout, že Boží tvář má ve Starém zákoně převážně, ale nikoli výlučně mužské rysy a charakteristiky. Vedle Božího otcovství se již ve Starém zákoně začíná rýsovat také Boží mateřství. Navíc je zřejmé, že člověk, představuje dvě vzájemně se doplňující vydání Božího obrazu ve své mužské a ženské podobě.



Ježíš Kristus představuje odpověď na odvěkou touhu člověka spatřit Boží tvář. On je nejen vtěleným Slovem, ale také lidskou tváří živého Boha. K tomuto vpravdě osvobozujícímu a rozradostňujícímu odhalení se ale člověk dostává jedině na základě víry. Cílem tohoto zjevení je, aby člověk mohl vstoupit do užšího poměru k Bohu. Celá ekonomie zjevení jakožto Boží sebedarování má směřovat k tomu, aby se člověk stále více připodobňoval svému Pánu.

Bylo by ale správné redukovat vrchol Božího sebedarování a zjevení pouze na mužskou edici Božího obrazu? Odpovídala by ekonomie zjevení ekonomii stvoření? Odpovědí na tyto otázky je postava Ženy z Nazareta, Ježíšovy matky. Zdá se, že právě zde stojíme před v zásadě nutným doplněním christologie. Skrze Marii jsou nám zjevovány mateřské rysy první osoby Trojice.

Dějiny teologie a spirituality dokládají, že touha po setkání s Bohem v Kristu je trvalou charakteristikou křesťanství. To se projevilo a projevuje v úctě k ikonám. Viděli jsme, že existuje tajemná relikvie, která nám dává snad něco víc, než pouhý obraz namalovaný lidskýma rukama. Jedná se o Turínské plátno. Konečně analýza apoštolského listu Jana Pavla II. „*Novo millennio ineunte*“ ve velké míře potvrdila to, k čemu jsme došli na základě naší předchozí analýzy. Navíc jsme byli postaveni před problém poměru mezi osobou a osobností, jímž jsme se zabývali v předposlední kapitole tohoto pojednání.

Vystihnout všechny nuance poměrně spleitého problému poměru mezi osobou a osobností je zřejmě mnohem větším úkolem než by se na první pohled mohlo zdát. Přesto mám za to, že se nám podařilo dojít k poměrně dobře prakticky aplikovatelným poznatkům. Osoba se projevuje v osobnosti, ale neidentifikuje se s ní beze zbytku, protože osoba člověka je ontologická danost, která sjednocuje a identifikuje souhrn jednotlivostí, z nichž se lidská bytost jako stvořená nevyhnutelně skládá. Osobnost je dále velmi úzce spojena s tváří, která je jakousi svátostí osoby, protože je základním identifikačním kódem člověka ve společnosti.

Hlavní výtěžek této práce spatřuji v tom, že moje praxe ortodontistky nemá pouze zdravotní potažmo kosmetický rozměr, ale také psychologický a dokonce také spirituální. Domnívám se, že křesťané někdy nesprávně zanedbávají svou tvář a svůj vzhled. Zapomínají na to, že svým vzhledem a svou tváří mají vydávat základní svědectví o vzkříšeném Kristu. Zanedbaný a ušlápnutý člověk plný komplexů asi jen těžko osloví druhé a asi jen stěží dokáže druhým vydávat svědectví o tom, že evangelium je opravdu radostnou zvěstí. Pomáhat lidem k tomu, aby si sami sebe více vážili, aby nově přistupovali k životu a k druhým, aby zrcadlo jejich tváře mohlo mnohem zřetelněji odrážet onen jas, který vychází z tváře oslaveného Krista, to je opravdu velmi důležité a také krásné poslání.

V dané souvislosti je třeba jasně upozornit na odlišnosti v charakteristikách mužské a ženské tváře. Zkušenost z klinické

praxe ukazují, že naše úvahy o odlišnosti mužské a ženské tváře na poli antropologie a teologie mají svůj konkrétní výraz i na rovině estetické, kosmetické a sociální, které pak kupříkladu ortodoncie musí brát v potaz. Opět se tak potvrzuje to, co jsme našli v Bibli a co je obsahem například posledního dokumentu Mezinárodní teologické komise. Nejde jenom o jednotu mezi tělesným a duševním prvkem lidské osobnosti, ale také o dvojí vyjádření Božího obrazu. Jestliže platí, že muži a ženami zůstaneme i v eschatologické plnosti, jak na to ukazuje vzkříšení těla, pak i moje práce v oblasti ortodoncie má rozhodně hlubší význam zasahující nejen do oblasti mezilidských vztahů a estetiky. Domnívám se proto, že takto pojatá služba člověku je v jistém slova smyslu také pokračováním v Ježíšově terapeutickém – spásitelském poslání. Je ale také zcela jasné, že pouhá náprava tváře nestačí k dosažení duchovní hloubky, kterou dává člověku opravdově prožívaná víra. Na druhé straně ale tam, kde tato víra je, může má služba druhým opravdu napomoci tomu, aby z jejich tváře mnohem jasněji vycházela ona záře, kterou nám daruje vzkříšený Kristus.

## **Použité zkratky**

DV – *Dei verbum*, dogmatická konstituce II. vatikánského koncilu.

GS – *Gaudium et spes*, pastorální konstituce II. vatikánského koncilu o církvi v dnešním světě.

IM - *Incarnationis mysterium*, bula Jana Pavla II. k vyhlášení velkého jubilea roku 2000 ze dne 29. listopadu 1998.

MTK – Mezinárodní teologická komise

MPMA – Mezinárodní papežská mariánská akademie

NMI - *Novo millennio ineunte*, apoštolský list Jana Pavla II. ze dne 6. ledna.

TMA - *Tertio millennio adveniente*, apoštolský list Jana Pavla II. ze dne 10. listopadu 1994.

## Použitá literatura

ALBERIGO G. –DOSSETTI G. (ed.), *Conciliorum Eocumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1995.

ALLPORT G. W., *Pattern and rowth in Personality*, New York 1965, 113.

AMBROS P., „Novo millennio ineunte a recepce II. vatikánského koncilu,“ in MIZIA C. A. (ed.), *Novo millennio ineunte – pracovní seminář Katedry pastorální teologie CMTF UP ze dne 16. 10. 2002*, UP v Olomouci, Olomouc 2003, s. 8-15.

AMLER S., „Tvář“, in VON ALLMEN J. J., *Biblický slovník*, Kalich, Praha 1987, s. 286-287.

ARNOLD W., EYSENCK H. J., MEILI R., *Lexikon der Psychologie*, Freiburg im Breisgau 1980

BAIMA BOLLONE P. L., *Sindone o no*, Torino 1990.

BIČ M. (ed.), *Starý zákon 2 – Exodus, Leviticus*, Kalich, Praha 1975.

BIČ M. (ed.), *Jób*, Kalich, Praha, 1981.

BODMER W. – MCKIE R., *Kniha člověka*, Kolumbus, Praha 1997, s.229.

BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis*, PL 64.

BONAVENTURA Z B., *Breviloquium*, Vyšehrad, Praha 2004.

BOUCHET J.-R., „Une oubliée du concile Vatican II“, in DUMEIGE G. (ed.), *Nicée II*, Paris 1978, s. 397-402.

BUGEL W., „Ekumenické dimenze apoštolského listu Novo millennio ineunte,“ in MIZIA C. A. (ed.), *Novo millennio ineunte –*

- pracovní seminář Katedry pastorální teologie CMTF UP ze dne 16. 10. 2002, UP v Olomouci, Olomouc 2003, s. 60-67.*
- CARDAL R., *Bůh ve světle filosofie*, Krystal, Praha 2001.
- DE BOER THEO, *Bůh filosofů a Bůh Pascalův*, Eman, Benešov 2003.
- DENZINGER H. –HÜNERMANN P., *Enchiridion symbolorum*, EDB, Bologna 1995
- Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995.
- FANTIŠ A., *Záhada Turínského plátna*, Moba, Brno 1995
- FLORENSKIJ P. A., *Ikonoostas*, L. Marek, Brno 2000.
- GILS F. – GUILLET J., „Tvář“, in X. LÉON-DUFOUR, *Slovník biblické teologie*, Řím, Velehrad – Křesťanská akademie 1991, s. 525-526.
- HEIDEGGER M., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.
- JAN DAMAŠSKÝ, *Oratio I.*
- JAN PAVEL II., *Salvifici doloris*, Zvon, Praha 1995.
- JAN PAVEL II., *Tertio millennio adveniente*, český překlad - Sekretariát ČBK, Praha 1995.
- JAN PAVEL II., *Teologie těla*, Paulínky, Praha 2005, s. 60.
- JAN PAVEL II., *Incarnationis mysterium*, český překlad - Sekretariát ČBK, Praha 1999.
- JAN PAVEL II., *Novo millennio ineunte*, apoštolský list ze dne 6. ledna 2001, český překlad – MCM, Olomouc 2001.
- Katechismu katolické církve*, Zvon, Praha 1995.
- LÄPPLE A., *Úvod do Starého zákona*, Česká katolická charita, Praha 1972.
- LEVINAS E., *Totalita a nekonečno*, Oikumene, Praha, 1997.



LURKER M., „Volto“, in LURKER M. (ed.) , *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, Milano, ed. paoline 1990, s. 235-234.

MAREK A. M. OP, *Psychologie – poznej sám sebe*, Olomouc 1992

MIZIA C. A., „Znamení času podle Novo millennio ineunte,“ ,“ in MIZIA C. A. (ed.), *Novo millennio ineunte – pracovní seminář Katedry pastorální teologie CMTF UP ze dne 16. 10. 2002*, UP v Olomouci, Olomouc 2003, s. 16-27.

MTK, *Společenství a služba*, dokument z roku 2004, čl. 9, český překlad – Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005, s. 26.

MTK, *Matka Páně. Památka – Přítomnost – Naděje*, list z roku 2000, čl. 39; český překlad – Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2003, s. 53.

NAKONEČNÝ M., *Encyklopedie obecné psychologie*, Academia, Praha 1997

NAKONEČNÝ M., *Motivace lidského chování*, Academia, 1996

NAKONEČNÝ M., *Psychologie osobnosti*, Academia, Praha 1995.

NEUFELD K.-H., „Osoba“, in BEINERT W. (ed.), *Slovník katolické dogmatiky*, MCM, Olomouc 1994, s. 238-240.

NOVOTNÝ A., *Biblický slovník*, Praha, Kalich 1956, s. 525-526.

NOVOTNÝ J., *Světlo ikon*, Refugium, Velehrad 1997.

ONDOK J. P., *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, s. 107, Triton, Praha 2005.

OPATRŇNÝ A., „Česká církev v pohledu Novo millennio ineunte,“ in MIZIA C. A. (ed.), *Novo millennio ineunte – pracovní seminář*



*Katedry pastorální teologie CMTF UP ze dne 16. 10. 2002*, UP v Olomouci, Olomouc 2003, s. 28-39.

PAPEŽSKÁ RADA PRO PASTORACI MEZI ZDRAVOTNÍKY, *Charta pracovníků ve zdravotnictví*, Zvon, Praha 1996.

PASTUSZAK J., „Dialog s kulturou v Novo millenni ineunte,“ in MIZIA C. A. (ed.), *Novo millennio ineunte – pracovní seminář Katedry pastorální teologie CMTF UP ze dne 16. 10. 2002*, UP v Olomouci, Olomouc 2003, s. 68-73.

POSPÍŠIL C. V., *Tajemství trojjediného Boha – studijní materiál*, Olomouc 1996

POSPÍŠIL C. V., *Maria – mateřská tvář Boha*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004 s. 21-23.

POSPÍŠIL C. V., *Poznámky k teologické antropologii – studijní materiál*, Olomouc 1996.

POSPÍŠIL C. V., *Tajemství srdce vtěleného Syna*, MCM, Olomouc 2001.

POSPÍŠIL C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal, Praha 2002, 2. vydání.

POSPÍŠIL C. V., *Teologie služby*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní vydří 2002.

POSPÍŠIL C. V., „Christologické inspirace obsažené v apoštolském listu Novo millennio ineunte,“ in MIZIA C. A. (ed.), *Novo millennio ineunte – pracovní seminář Katedry pastorální teologie CMTF UP ze dne 16. 10. 2002*, UP v Olomouci, Olomouc 2003, s. 40-59.

- POSPÍŠIL C. V., *Dar Otce i Syna – základy systematické pneumatologie*, MCM, Olomouc 2003, 2. vydání
- RAHNER K. – VORGRIMLER H., *Teologický slovník*, Zvon, Praha 1996.
- RAMBA J., *Slavné české lebky*, Galen, Praha 2005, s. 30-35.
- RICHARD OD SV. VIKTORA, *De Trinitate libri sex*, PL 196.
- SCOGNAMIGLIO E., *Il volto di Dio nelle religioni*, Ed. Paoline, Milano, 2001.
- SCHATZ K., *Storia dei Concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna 1999.
- SKALICKÝ K., *Po stopách neznámého Boha*, Trinitas, Svitavy 2003, 3. vydání
- SMÉKAL V., *Pozvání do psychologie osobnosti*, Barrister & Principal, Praha 2003
- ŠPIDLÍK T., *Znáš Boha Otce?*, Refugium, Velehrad 1998, s. 82.
- ŠTAMPACH O. I., *A nahoře nic ...* Praha, Portál 2000.
- TIEDTKE E., „Volto“, in COENEN L. (ed.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. EDB, Bologna 1989, s.2027-2029.
- Turínské plátno*, Paulínky, Praha 1997 (Dokumentární film).
- USPENSKIJ L., *La Teologia dell'Icona – storia e iconografia*, La casa di Matriona, Milano 1995.
- „Úvod ke knize Jób“, in *Český ekumenický překlad*, Praha 1995, s. 418.

ZACHRISSON BJÖRN U., *Ästhetische Perfektion in der kieferorthopädischen Behandlung*, Olomouc 15.-17. října 1999, kongresová skripta.