

Ježíš jako výzva [1990]

17. 8. 1990

Celé dosavadní evropské dějiny jsou nemyslitelné bez křesťanství, a samo křesťanství je nemyslitelné bez Ježíše. Zároveň však jsou dějiny křesťanství a vůbec evropanství v jednom obrovském rozporu s Ježíšem a s tím, co Ježíš představuje a k čemu vyzývá a vede. Proto je nesnadné vyslovit odpověď na otázku, čím nebo spíše kým je podle mého mínění (tj. v mém pojetí) právě Ježíš. Ale je tu ještě jiná, mnohem závažnější nesnáze, která sice s první souvisí, ale nemůže na ni být redukována a představuje ještě další komplikaci. K Ježíšovi nelze zaujmout pouze stanovisko, nelze na něho mít pouze nějaký názor, mít o něm nějaké mínění; kdo se dostane do okruhu přitažlivosti jeho osoby a jeho slov i působení, je nutně strháván k osobnímu vztahu a kontaktu. Ježíš je obrovská výzva; to znamená mnohem víc, než že přichází s obrovskou výzvou. Je výzvou, která se stala tělem, stala se člověkem. Aby mohl být tento výraz, takřka „výměr“ pochopen, je nejprve zapotřebí velmi náročného výkladu o povaze výzev. V jistém smyslu je člověk člověkem právě proto, že je schopen naslouchat výzvám a pokoušet se o jejich pochopení a o odpověď na ně. Výjimečně se může stát, že na určitou výzvu nelze odpovědět jinak než celou bytostí, celým životem. A tu a tam taková odpověď celým životem se sama stává výzvou pro jiné. To pak můžeme mluvit o tom, že se výzva stala člověkem nebo tělem. Není takových případů v historii mnoho, ale je jich přece jen několik. Pokud je mi známo, je však jenom jeden jediný případ, kdy se celý člověk celým svým životem stal jednou jedinou výzvou. Tímto případem je člověk Ježíš z Nazaréta. Nechci dogmaticky tvrdit, že to je první a poslední případ v dějinách lidstva. Pokud jde o minulost, žádný jiný takový neznám (i když některé se mu dost blíží). A pokud jde o budoucnost, nevím, proč by se nějaký takový člověk zase nemohl objevit jako jedna jediná obrovská výzva před naší generací nebo před některou z nesčetných příštích generací lidí na této zemi. Ježíš sám o sobě nikdy neprohlašoval, že je jediný a tedy poslední; naopak vyzýval k následování a předvídal, že to, co dělal on, budou dělat i jiní, a dokonce ještě více. To jen dogmatictí křesťanští teoretici měli za to, že musí uzákonit, že Ježíš je jediný Pomazaný a že už žádný jiný takový nepříjde, nemůže přijít a ani nemusí přijít, protože tento jediný plně dostačuje. Ale to jsou jen dohady. Já chci zůstat při tom, že žádného jiného neznám, o žádném jiném nevím. Nemohl bych však upřímně a pravdivě říci, že žádného jiného nechci čekat. Myslím, že jednou za tisíc, za dva nebo za pět tisíc let by přece jen mohl a měl takový člověk, ztělesňující naléhavou výzvu všem lidem, opět přijít. Ale nechme tuto neužitečnou stránku dogmatických sporů stranou. Jak bych mohl nejpřípadněji charakterizovat tohoto Ježíše z Nazaréta? Snad takto: byl to muž víry. Tu je však zapotřebí nejprve vyjasnit, co to je víra, a dále, jak se někdo může stát člověkem víry. Křesťané už dávno nevědí dost dobře, co to je víra. To slovo potřebuje velmi naléhavě výklad.

Když mluvíme o člověku víry, máme na mysli člověka jako subjekt víry. O tom, jaký je vztah mezi subjektem víry a aktem víry, se ještě zmíníme později. Na tomto místě nám jde o to, že Ježíš jako subjekt víry se už v první církvi stal předmětem, objektem víry. Tím však nedošlo jen k posunu v chápání samotného

Ježíše, ale také a možná především v chápání víry. V rozhodujících situacích z nejbližšího okolí Ježíšova a ve výrocích, které kritický výklad vidí jako pocházející nejpravděpodobněji od samého Ježíše anebo z jeho bezprostředního okolí se o víře mluví takřka bez výjimky (a pokud tam výjimku najdeme, lze obvykle doložit, že jde o dodatečnou, pozdější vsuvku) absolutně, tj. aniž by se doplňovalo, že jde o víru v něco nebo na něco, v někoho nebo na někoho. Jinak řečeno, máme všechny důvody pro předpoklad, že Ježíš sám a jeho nejbližší okolí (např. jeho učedníci) užívali slova „víra“ (pochopitelně v aramejštině, zatímco my to máme doloženo většinou až v řečtině, a to v obecné řečtině, tzv. KOINÉ) jinak a tudíž v jiném smyslu než my dnes (i než křesťané v celých dějinách). Když tedy řekneme, že Ježíš je pro nás muž víry nebo svědek víry, neznamená to vůbec nic takového, jako že jeho víra měla nějaký slovy vyjadřitelný obsah, že byla přímo a nerozlučně spjata s nějakými představami a koncepcemi, s nějakým myšlenkovým uchopením onoho obsahu a jeho vyjádřením v podobě „vyznání“ atd. Právě naopak: víra s ničím takto „předmětným“ nikterak spjata nebyla, alespoň nikoliv v tom smyslu, že by byla nějakým myšlenkovým přitakáním nějakým „pravdám“, že by byla spojena s nějakými poučkami nebo dogmatickými formulami. Ježíš výslovně a několikrát poukazuje na to, že třeba takovou víru ani v Izraeli nenašel (a přitom právě v Izraeli byla příležitost k poučenosti, vzdělání a navazování na tradice nejlepší), a nemíní tím jen obyvatele okolních krajin, např. Samaří, ale dokonce vyslovené „pohany“, třeba římského vojáka, o kterém nemůžeme důvodně předpokládat, že byl předtím účasten nějakého zasvěcování do prorockých nebo jiných izraelských tradic. Zejména musíme vzít vážně statistické zjištění Ebelingovo; nejde o nahodilý výraz, který by se vyskytoval jednou nebo dvakrát, ale o významný doklad jiného pojetí „víry“ jakožto fenoménu. Víra v tomto smyslu je izraelský objev, odhalení proroků. Při překladu hebrejských termínů např. do Septuaginty bylo zapotřebí někdy užít řeckého výrazu PISTIS (tedy česky víra), ale jindy řeckého – jinak velice nevhodného – výrazu ALÉTHEIA (česky pravda). Už to ukazuje, že víra neznamená nějakou obecnou věřivost nebo důvěřivost či důvěřování, nýbrž jen pravé důvěřování a pravou víru. Říká-li Ježíš podle Jana „pravda vás vysvobodí“, platí to vlastně naprosto stejnou měrou o víře. Víra-pravda totiž osvobozuje a vysvobozuje, což znamená, že je v důvěrném vztahu ke svobodě. Zase ani zde nemůžeme předpokládat, že hned na první poslech nebo přečtení pochopíme správně, oč jde. Všechno je překryto staletými posunutého chápání nebo vysloveně nesprávného chápání, a proti tomu musí nejprve něco podniknout.

Fenomén víry je úzce spjat s jedním zcela ojedinělým, mimořádným vynálezem starých Izraelců, pravděpodobně nejstarších proroků resp. lidí, kteří zakládali a ustavovali to, čemu potom říkáme prorocká tradice. Šlo o vynález tzv. antiarchetypů jednání i myšlení. Co to je nejdříve archetyp? Celý život archaických lidí byl orientován na pravzory, tedy archetypy. Musíme si uvědomit situaci nejstarších lidí. Velká mozkovna a vzpřímená chůze, která uvolňovala ruce ke komplikovaným aktivitám, pracovní činnosti, lovu, stavění, boji, pastevectví nebo zemědělským pracím, vedla nejstarší lidi do zcela nových situací, v nichž je jejich instinkty nechávaly na holičkách. A v této situaci nastupuje významná éra napodobování a opakování všech činností, které vedly k úspěchu. První zkušenosti pravily, že k úspěchu nevede každá zkouška, ba že k ní nevede

vlastně žádná zkouška nazdařbůh. Taková vede jen do chaosu a do nicoty. Jedinou záchranou před chaosem a nicotou je napodobení úspěšných aktivit. Tehdy ovšem nebyl termín „úspěch“ tak respektabilní jako dnes; archaičtí lidé ve svých mytických vyprávěních mluvili o pravzorech činů bohů, herců, případně i zbožštěných předků. A nešlo jen o „praxi“ ve smyslu určité „techniky“, nýbrž o celý život. Život, který nenapodoboval pravzory, beznadějně unikal každé smysluplnosti a ztrácel se v nicotě. Archaický člověk byl proto vší energií orientován pryč od zrádné, děsivé budoucnosti, v níž může dojít k čemukoliv, a to znamená k čemukoliv děsivému a hrozivému, a chytal se svou mimezí a svou imitatio již vyzkoušených, hotových, jednou provždy ustavených a od té doby na věky platných archetypů, aby zachránil sám sebe, svůj život a svou identitu. Došlo k podivnému paradoxu: aby člověk zachránil svou identitu, musel se identifikovat s pravzorem, tedy s něčím, čím sám nebyl, tedy musel se své identity vzdát, musel ji ztratit, nechat za sebou. Pokusme se toto schema nahlédnout zevnitř a porozumět zvnitřka této životní orientaci, kdy člověk se obrací čelem k tomu, co bylo kdysi na počátku a od té doby je stále přítomno nebo alespoň zpřítomnitelno. Jen opakováním téhož se člověk může vyhnout nicotě, krachu, zkáze. Tato tendence měla ovšem svůj nepochybný pozitivní smysl, který dodnes chápeme všude tam, kde se člověk (zejména mladý) má něčemu naučit. Všude tam, musí učící se dobře pozorovat, jak to dělá jeho mistr, tj. jak „se“ to dělá, a pak to zkusit tak dlouho, až to zvládne, až svého mistra napodobí dokonale. My tomu dnes říkáme „zvládnout techniku“, a už jde o řemeslo nebo hru na klavír atd. Tehdy to však bylo vlastně vše; máloco vybočovalo z této uniformity – a pokud se něco takového vyskytlo, bylo to chápáno jako božské nebo jako něco bohy vyvolané, inspirované, jimi přikázané a vyvolené. Izraelský vynález vlastně uvolnil cestu k lidské tvůrčí svobodě, k tvořivosti, která míří k novému, nebývalému, osobitému, jedinečnému, nikoliv k napodobování. Ale celá věc má ještě jiné dimenze, které se ukazují jako mnohem závažnější. Šlo o celkový obrat orientace lidského života, obrat zády k minulosti a tváří k budoucnosti. To si musíme ukázat detailněji.

Předpokládám, že otázka není položena jako jeden z bodů kádrového dotazníku, podle kterého mám být hodnocen já, ale že redakce a doufám i čtenáři chtějí sice slyšet něco ode mne a tedy i z mého pohledu, z mé perspektivy, ale že jim na prvním místě nejde o mne, ale o Ježíše samotného. Proto nebudu odpovídat jako při zkoušce z dogmatické korektnosti či pravověří. Nebudu se tu vyznávat ze svého vztahu ke křesťanství ani k Církvi svaté, ba ani – samozřejmě – ze svého vztahu k vlastní církvi; nebudu se vymezovat vůči theologům a jejich pojetím, atd. atd. – i když v pozadí to zajisté vždycky nějak bude. Ale půjde mi o Ježíše, skutečného člověka z Nazarétu (ačkoliv nevíme jistě, zda nejde o přepsání – možná, že původně šlo o Ježíše Nazarejského, tedy jednoho z Nazarejských či Nazarejských), tedy o tzv. historického Ježíše. Ten výraz „historický Ježíš“ ovšem není nejšťastnější, neboť pro většinu dnešních lidí vyvolává představu historickými postupy ověřené objektivace. Ale má to tradici a tak u toho zůstaňme. Skutečný, tj. historický Ježíš nic nenapsal (nic se přinejmenším nedochovalo), všechno, co o něm máme zapsáno, pochází od lidí, kteří jej už viděli určitým způsobem. Přesto jeho význam nemůžeme v žádném případě odvozovat z toho, jak zapůsobil na své nejbližší okolí. Obávám se však, že jeho

význam nemůžeme poprávu odvozovat ani z celé té dlouhé historie církve a křesťanství, jak se odehrávala až po naše dny. I když obraz Ježíše Nazaretského byl nutně vývojem církve a křesťanů velice ovlivněna vlastně stále a vždy znovu ovlivňován, my se chceme dostat přes tento obraz a za tento obraz k samotnému Ježíši, tj. k Ježíši historickému, skutečnému. Není to snadné; ale není to zase tak nesnadné, jak si někteří lidé myslí. Není tu zásadního, principiálního rozdílu od jiných lidských postav v dějinách. Oč jsme na tom lépe třeba v případě Homérově, i když mu jsou připisovány dva obrovské eposy? Anebo v případě Shakespearově, časově nám mnohem bližším? A vlastně: jak jsme na tom s lidmi, které denně potkáváme, s nimiž se stýkáme, nehledíme-li na ty, které vidíme jen tu a tam? – Na druhé straně přece nemůže jít o to, vyjádřit ve slovech, ve větách svůj osobní vztah k Ježíšovi. Především se osobní vztah k druhému člověku, ať už blízkému nebo vzdálenému, ať současnému nebo staletími od nás oddělenému, nelze dost dobře vyjádřit ve větách, zejména nikoliv v několika málo větách. Není to otázka vymezení, pojmového určení toho druhého; naše vztahy k druhým lidem jsou velmi komplikované a zejména u těch, které dobře známe nebo jsou pro nás nějak zvláště důležité, jedinečné. Nejde o to si dělat o někom jakýsi náhradní obraz, dělat z něho ikonu nebo naopak odstrašující obraz. Jediný vhodným způsobem by tu bylo snad vylíčení, jak se náš vztah k němu začal a jak se rozvíjel, tedy vypravování. Ale to by muselo být dlouhé vypravování, nikoliv několik stránek nebo dokonce řádků. A tak vlastně zbývá jen jediná věc: poukaz na kontexty, v jejich souvislosti se nám pak snad zdaří podtrhnout to, co považujeme za nejdůležitější (aniž bychom tím chtěli vyslovit vše, dokonce ani vše důležité). 17. 8. 1990

U Ježíše nenajdeme žádnou „teorii“, tedy žádné dogmatické formulace, ale jen samé výzvy, apely, povzbuzení nebo výstrahy. Vše je zaměřeno na aktivitu, činnost, praktické věci, konkrétní život. Myšlení je zcela podřízeno hlavním životním záležitostem, nemá tu rozhodující úlohu jako potom v evropských dějinách, když člověk je chápán jako bytost rozumová. Je ovšem nyní otázkou, je-li dnes vůbec možno se k tomuto životnímu stylu (k této jeho stránce) nějak vrátet, a zejména – pokud by to možné bylo (ale já mám dojem, že to možné není) – zda to udělat máme, zda to je opravdu naším úkolem dnes a v příštích generacích. Až dosud tomu bylo tak, že řecká THEORIA nabyla vrchu nad hebrejským způsobem myšlení a prosadila se v podivné synkrezi jako ontotheologie (která ovlivnila veškeré evropské myšlení, zvláště také filosofii a tzv. vědu a vše, co s nimi nějak souvisí). Dnes se tato řecká myšlenková cesta ukazuje nadále jako bezcestí, cesta končí a začíná krajina dosud neznámá, nezvyklá, s neprošlapanými a zvláště pak neupevněnými cestami, o nichž toho zatím mnoho nevíme. Nechybí dohady, že éra myšlení řeckého typu končí a že se vrátíme opět k mytologiím a k mýtům, ať jsou nazývány jakkoliv. Doklady tohoto pohybu se vidí v nových náboženských vlnách. Mluví se nejen o konci filosofie, ale dokonce také o konci dějin. (Tady snad alespoň na okraji lze poznamenat, jak naivní a bezmyšlenkovité je heslo návratu do dějin, jako bychom z nich byli vypadli, zatímco ve skutečnosti dějiny se odehrávaly a odehrávají spíše u nás, zatímco právě Západ ztrácí dějinnou půdu pod nohama.) Rádl např. praví (DF I, 274), že „posledním slovem Ježíšovým však teorie není“. To je však soud v něčem správný, v něčem nesprávný a dokonce nebezpečný. Ovšemže nejde

vposledu o teorii, jak byl naopak přesvědčen třeba Platón (nebo přesněji: jak to vyznívá z některých jeho formulací). Ale to je docela jiná otázka; naší otázkou je, zda se my dnes můžeme obejít bez jakékoliv teorie. A tu musím jednoznačně prohlásit, že nemůžeme. Na druhé straně je nadále neudržitelná jakási schizofrenní tendence, jednak pracovat na teoriích a s teoriemi (protože každý ví, že teorie je pro praxi a ne sama pro sebe), jednak si udržovat jakési sféry prožívání a života, odkud by teorie byla vykázána a kde by neměla co dělat. Po mém soudu je jediné možné východisko z tohoto dilematu: naše tradiční „teorie“ se rozpadá, ale to neznamena, že se máme od teorie odvrátit, ale něco naprosto jiného, totiž že potřebujeme novou, jinou „teorii“ či lépe jiné, nové „myšlení“, nový typ reflexe a tedy i filosofie. Bytostný význam Ježíšův nespočívá v tom, že byl bez teorií a proti teoriím; kdyby byl proti teoriím, znamenalo by to, že veškerá další theologické, dogmatické zápasy byly omylem. Tím nechci říci, že v nich nedocházelo nikdy k žádným omylům – byly to přece duchovní a myšlenkové zápasy různých pojetí – a tedy muselo tam být mnoho chybného a mylného. A faktický výsledek těchto zápasů je vždycky něčím provizorním, co musí být dalšími generacemi podrobováno novým reflexím, přezkoumáváním a někdy i přehodnocováním. Faktické dějiny křesťanství nemají a nemohou mít eo ipso pravdu proti Ježíšovi.

19. 8. 1990

Ježíš je pro mne s nikým jiným nezaměnitelný „muž víry“, tj. svědek a zvěstovatel víry, „činitel“ víry a učitel praktického uplatňování víry i jistého typu přemýšlení o víře, tedy reflexe či spíše praereflexe (protoreflexe) víry. Jeho obrovský význam spočívá v příslušném historickém kontextu: žil, myslel a působil v době, kdy se v hluboké krizi ocitl sám Izrael a kdy se vlastně rozhodovalo o budoucnosti jedné z nejzávažnějších, ano té nejdůležitější, nejvýznamnější tradice starého Izraele, tradice prorocké. O této krizi Ježíš dobře věděl a chtěl jí čelit. Pak tu byla jiná tradice, která se ocitla v nemenší krizi, totiž tradice řecká a aktuální římská. Sama římská tradice vznikla již na hroučících se stavbách řeckého myšlení a řecké politické orientace a nese od počátku stopy úpadkových rysů helenismu. Ježíš svým učením a svou životní aktivitou, svým působením praktickým zachránil především cosi světodějného s prorocké tradice a dal tomu nový směr ve chvíli, kdy se zdálo, že tato tradice je definitivně otrěsena, ba rozbita a kdy se ukázala směřovat k podobám stále sterilnějším. Ale zatímco tohle Ježíš udělal a znamenal zcela záměrně a vědomě, otevřel novou cestu svým ekumenismem a univerzalismem, aniž přesně dohlédl, kam povede. Ježíš svým působením a svým životním dílem uvedl na světovou scénu (což je fráze, vím, a dokonce nepravdivá, protože on tím tu světovou scénu, svět v dnešním smyslu, teprve založil, položil k tomu základní kámen) víru jako prazvláštní fenomén, o kterém dodnes panují dokonce i mezi křesťany nejkonfúznější představy. Víra se totiž před ničím nezastaví, vším začne hned pronikat a měnit, přebudovávat to. Proto také tato orientace víry, uvedená na nové cesty a na světovou scénu, nemohla zůstat jen u obranných manévřů, ale pustila se hned do útoku. Nejprve si podmanila (pokusila podmanit) řecký způsob myšlení, aby ho jako vhodného nebo pro lepší vhodnost upraveného nástroje použila k vyjádření sebe samotné. Nejprve si osvojila to, co bylo běžně k dispozici a

dovedla si vybrat s toho upadajícího a chaotického zmatku to nejlepší. Brzo poznala, že kořeny toho nejlepšího jsou starší, vrátila se k těmto kořenům a orientovala se na jednom z největších duchů řecké antiky. V synkrezí a někdy takřka v syntéze s platonismem vybudovala pozoruhodné myšlenkové stavby, které svou úrovní přesahovaly úroveň současného myšlení mimokřesťanského a dosahovaly téměř úroveň vrcholných řeckých filosofů. V této synkrezí a syntéze bylo ovšem nutno některé prvky platonismu revidovat a reinterpretovat; ale na druhé straně jiné prvky převládly a přehlušily původní motivy myšlení hebrejského, zejména prorockého. Nicméně středověk jako dějinné duchovní skutečnost byl založen na základech dvojího typu, které se navzájem spojovaly, ovlivňovaly, ale i provokovaly, byly ve sporu a rozporech a někdy se i vylučovaly. V duchovním zápase, nad nějž v dějinách lidstva zatím nenajdeme většího, přišla později na pomoc arabská filosofie se svým zprostředkováním Aristotela. Převaha a vítězství řecké myšlenky nad prorockou tradicí tak byly dovršeny.

Víra ovšem může být jen dočasně potlačena, ale nikdy nemůže být s konečnou platností porážena a vyřízena. Proto i tam, kde to navenek vypadá jako konečná porážka, se najednou objevuje cosi naprosto nečekaného. Středověká společnost byla nesmírně ovlivněna Platonem, podle slov Rádlových byla na Platonově pojetí státu postavena organizace středověké církve (srv. DF 1, 188) (Rádl říká „katolické“). Vliv Platonův byl od počátku nového tisíciletí vystřídáván působení Aristotelových spisů. Druhá polovina středověku bylo ovládnuta již téměř cele duchem Aristotelovým. Ale intenzivní pojmová práce theologická i filosofická se stala obrovskou přípravou pro moderní vědu, a Aristoteles tím směrem ukazoval i svým zájmem o přírodu a o přírodní dění. Tím, že byl kodifikován a ustavičně citován, se stal trvale neakceptovatelnou brzdou vědeckého rozvoje, který byl paradoxně stimulován právě působením víry. Nezapomeňme, že to byl právě křesťanský myslitel (Řehoř z Nyssy), který první formuloval ideu nekonečného pokroku. Myšlenka ustavičného pokračování (pokročování) kupředu, k novým cílům a k nebyvalým situacím, je hluboce spjata s orientací víry k budoucnosti a do budoucnosti. Zatímco moderní věda (novodobá věda) směřovala do otevřené budoucnosti ještě ne zcela uvědoměle, protože jejím cílem bylo stále poznání skutečnosti (zejména přírodní) „tak, jak vsutku je“, touto novou orientací inspirovaná a stimulovaná reflexe musela dříve nebo později učinit předmětem svého uvažování a zkoumání samo dění, především historické dění, tedy dějiny. Dějinnost dějin je hluboce spjata s orientací víry; teprve myšlení orientované vírou se stává myšlením opravdu dějinným. Dějinné myšlení je v hlubokém napětí a přímo sporu s tradičním myšlením řeckých filosofů a středověkých myslitelů; theologické eschatologii se postupně dostává nového aktuálního významu a představuje inspiraci i pro profánní vědecké disciplíny, zabývající se společností a jejími dějinami. Všude tam, kde se začínají objevovat pokusy o nápravu věcí, vynořují se perspektivy, spjaté s eschatologickými motivy a časem s myšlením dějinně-vývojovým. Když vítězí vývojová myšlenka v biologii, je to první průlom nového typu myšlení do všech oborů vědeckého zájmu. Tradiční řecká metafyzika se začíná hroutit, protože nemá, na čem by se zachytla jako na „pravé skutečnosti“, kterou chápe jako neměnný základ všech proměn. Opora „předmětného myšlení“ se ukazuje definitivně jako fiktivní; není na tomto světě ničeho, co by bylo naprosto pevné samo v sobě. V této kritické chvíli, kdy se

hroutí zdánlivě vše, se právě křesťané a křesťanští theologové snaží starou metafyzikou podepřít a spojují osud theologie s osudem této metafyziky. Theologie jako reflexe víry chce víru interpretovat nadále jako spoléhání na trvalé a neměnné. Protože se však nade vše jasně ukázalo, že tzv. trvalé a neměnné je nejisté, protože labilní, stojí nejen theologie, ale také filosofie před úkolem, najít spolehlivost nikoliv tam, kde se „nic neděje“, nýbrž právě naopak, kde se něco děje. A to znamená ne v minulosti, ale v budoucnosti.

O Ježíši vlastně nelze to nejpodstatnější vyslovit předmětně, tj. tak, že bychom mluvili o něm. Ne že by to nešlo, ale když budeme-li mluvit o něm, tak nám to nejpodstatnější unikne. Celá věc úzce souvisí s řeckou tradicí předmětného (pojmového) myšlení, která měla tak obrovský vliv na celá dějiny křesťanské theologie. Musíme si přes nedostatek podrobných argumentů (pro které tu není místo ani čas) uvědomit, že jsou skutečnosti, které prostě unikají tomuto přístupu; jsou to tzv. nepředmětné skutečnosti, a to jak nepředmětná stránka konkrétních (konkrescentních) skutečností, tak tzv. ryzí nepředmětnosti. Člověka nikdy nemůžeme myšlenkově uchopit předmětným způsobem, protože člověk není vposledu předmět (i když ovšem má předmětnou stránku). To pak platí ještě vyšší měrou o Ježíšovi, o kterém právě po předmětné stránce toho víme velmi málo (prostě proto, že o předmětnou stránku člověka Ježíše prvním křesťanům vůbec nešlo). Když tedy budeme přece jenom něco o Ježíši říci, něco na něm a z něho vystihnout, postihnout, musíme to učinit přiměřeně „věci“, tedy nepředmětně. Protože naše myšlení i naše promlouvání je vždycky vybaveno také předmětnými významy resp. konotacemi, musíme vzít na vědomí, o něco vskutku významného můžeme říci o Ježíši pouze tak, když předmětně budeme mluvit o něčem jiném. To je také důvod, proč nejzávažnější akty víry (až už ze strany samotného Ježíše, ať ze strany lidí, kteří mu byli nablízku) jsou vždycky spojovány (nebo téměř vždycky) s uzdravováním. Situace postiženého člověka, který má být vysvobozen a zachráněn, představuje nezbytnou kulisu každého nepředmětného vylíčení čehosi tak nepředmětného, jako je víra (jinak též „pravda“), a protože Ježíš je rozhodujícím mužem, činitelem a také svědkem, dosvědčovatelem víry, platí totéž o něm samotném (a to tím spíš, že Ježíš je lidská bytost, osobnost, subjekt, tedy ex definitione non-objekt, ne-předmět). Ovšem na rozdíl a navíc oproti nejbližším svědkům Ježíšova působení my už víme, že existují také jiné kontexty, jež nám dovolují postihnout nepředmětně význam Ježíšův, tedy nejen úzce osobně situační, ale také a snad hlavně kontexty dějinné. Správně chápáno, není takový rozdíl mezi uzdravováním jednotlivce a záchranou celé společnosti (celého nějakého společenství). Sám Ježíš zřejmě na tento přesah z individuální situace směrem k situaci širší, všeobecnější, společenské, politické, mravní atd. také tu a tam poukazoval. My dnes vidíme, jak křesťané a církve navzdory nejrůznějším scestným tendencím (které je třeba vždy konkrétně vidět) znamenala vskutku nejen záchranu jednotlivých lidských životů a jejich smyslu, ale také jakousi „spásu“ či „záchranu“ toho nejlepšího z řecké a římské antiky, např. Platona, později Aristotela, ale také reliktní Říma (po jeho zhroucení), dala potřebné předpoklady a základy pro vznik nové evropské civilizace atd. Viděno takto, nemůže a nesmí být dnešní význam Ježíšův redukován či omezován na záležitosti osobního,

intimního duchovního života, ale musí být viděn také dějinně, civilizačně, kulturně a duchovně.

Již samo slovo, které je co nejužěji spjato s Ježíšem, totiž evangelium, tj. EU-ANGELION, dobré poselství, radostná zpráva, zřetelně naznačuje, že jde o poselství všem, o poselství univerzální, nikoliv individuální nebo jen individuální a osobní. Ježíš představuje výzvu, která není adresována jen některým lidem a jen individuálně; je to výzva celým společenstvím, „církvím“ (sborům), národům, kulturám, ba civilizacím (to už je odhad do budoucnosti). A proč jde o poselství? Poselství není oznámení nějakého objektivního faktu, nýbrž je to ujištění někoho, kdo je ve stavu nejvyššího napětí a snad přímo nejvyšší nouze. Odtud také „dobré“ poselství, „dobrá“ zpráva. Dobrá zpráva má své místo a svou důležitost tam, kde mohla přijít také špatná zpráva, nebo kdy ta špatná zpráva mohla mít tu podobu, že nepřišla žádná zpráva. Už několik desetiletí žije lidstvo ve zvláštním napětí: jsme ve vesmíru sami – anebo existují někde ještě nějaké další civilizace, ať už v jakékoliv podobě? Člověku není dobře samotnému; ani celým kmenům či jiným společenstvím není dobře, když tu nejsou další kmeny a další společenství. Ani lidmi obývaná planeta, když si uvědomuje svou osamocenost a výjimečnost, se necítí nejlépe a ohlíží se po jiných obydlených planetách, jakkoliv ve vesmíru vzdálených. Ale my vlastně ani dost dobře nevíme, co by bylo v této souvislosti pro nás tou „dobrou zprávou“: že jsme jediní a tedy sami, anebo že je nás víc podobných, ale dost řídce roztroušených civilizací v dostupném vesmíru. Váhající a pochybující moderní člověk se chová značně skepticky k myšlence nějakého Boha či boha. Ale co by tu byla vlastně „dobrá zpráva“? Bylo by dobré, kdyby Bůh nebo nějakí bozi byli, anebo byl bylo lépe, kdyby nebyli? Již od doby starých Řeků jsou filosofové nakloněni se skepticky dívat na nejrůznější lidské představy o tom, co jsou a jak vypadají bohové; ale je dost málo filosofů, kteří existencí bohů vůbec zamítají a mají za to, že „bohy stvořil strach“. Znamená to snad, že lidé mají nebo alespoň měli za to, že by bylo lepší, kdyby bohové – nebo Bůh – existovali? Je to opravdu „přání“, které tu bylo otcem myšlenky? Anebo naopak by se lidé strachu zbavili, kdyby nabyli jistoty, že žádných bohů není? Měli strach a proto si vymysleli bohy (na obranu proti strachu) – anebo jim napadlo, že by mohli být nějakí bozi a proto dostali strach? Co je tu tedy pro ně „dobrou zprávou“? Ono by už tohle samo mohlo vypovídat o lidech: jsou lidé, kteří by rádi, kdyby nějakí (a pokud možno hodní, lidem nápomocní a slitovní) bozi byli, a pak lidé, kteří by byli raději, kdyby žádní bozi nebyli. Jací to asi budou lidé, kteří by dali přednost tomu, aby bohů nebylo? A jací by to byli bozi, jejichž neexistence by mohla lidi potěšit? Což všechny ty spory o tom, zda Bůh „je“ či „není“, nevypovídají dost podstatně o člověku a o lidech? A jestliže ano, nemůžeme si zvolit jiné téma, jiný „předmět“, o kterém bychom se mohli bavit a který by podobně nebo dokonce docela stejně „vypovídal“ nepředmětně o člověku a o lidech? Dnes už přece celá ta problematika „existence Boha“ je nějak posunuta či vymknuta a už zdaleka tolik neznámá jako dříve.

V evangeliích najdeme některé zvláštní výroky, týkající se vztahu mezi Synem a Otcem. Tak např. Mat. 11, 27 čteme, že „žádnýť nezná Syna, jedině Otec, aniž Otce kdo zná, jedině Syn, a komuž by chtěl Syn zjevití“; podobně třeba u Jana 1, 18: „Boha žádný nikdy neviděl; jednorozený ten Syn, kterýž jest v lůnu Otce, onť

vypravil.“ Jan 6, 46: „Ne že by kdo viděl Otce, jedině ten, kterýž jest od Boha, tenť viděl Otce.“ (Srv. Jan 10, 15: „Jakož mne zná Otec, a já znám Otce, ...“). Podobně u Lukáše 10, 22: „... žádný neví, kdo by byl Syn, jedině Otec, a kdo by byl Otec, jedině Syn, a komuž by chtěl Syn zjevití.“ Jak to máme vysvětlit? Co z toho vyplývá? Snad na první pohled musí být z těchto formulací zjevno, že nelze charakteristiku, že Ježíš byl boží Syn, považovat za něco říkající či přidávající k tomu, co byl a znamenal Ježíš. Jakákoliv snaha, vyložit blíže, kdo to byl Ježíš, poukazem na Boha, předpokládá, že nejprve víme, kdo to je Bůh, abychom pak Ježíše charakterizovali jako jeho Syna. Ale zmíněné výroky ukazují jednoznačně, že nevíme, kdo to je Bůh, leč přes Ježíše. Boha nikdo neviděl a nikdo neví, kdo by byl Bůh. Z toho je naprosto zřejmé, že není žádného platného přirozeného poznání Boha. To, o čem mluví všechna náboženství, nemá s Ježíšovým Otcem nic společného. Proto vlastně i sám termín „bůh“, byť psaný s velkým písmenem jako „Bůh“, je vlastně nepatřičný, protože vzbuzuje dojem, že s oněmi nepravými, neplatnými bohy má něco společného. Je velmi pravděpodobné, že je to zase jen potvrzení, dotvrzení a prohloubení té tradice, které zakazovala vyslovovat boží jméno – proto nejspíš mluví Ježíš nikoliv o Bohu, nýbrž o Otcí; slovo „otec“ tu nahrazuje slovo „bůh“, jako ostatně i v modlitbě Páně. Vyvozují z toho snad jedině možný a platný závěr: neexistuje žádná platná „věda o Bohu“, tj. samostatná theologie (a mám na mysli filosofickou theologii jako relativně samostatnou filosofickou disciplínu). Z téhož důvodu neexistuje žádná platná jinak nazvaná filosofická disciplína, např. o Otcí, o Pravdě, o Cestě, o Životě, o Slovu, které bylo učiněno tělem atd., pokud by rozhodujícím tématem (předmětem) této disciplíny mělo být to, co my budeme označovat jako „ryzí nepředmětnost“. A protože není možná žádná vědecká ani filosofická disciplína, která by byla s to se platně zabývat individuálním, jedinečným člověkem, není možná ani „věda o Ježíši“. Filosoficky lze platně mluvit o Ježíši jen tak, že se provádí reflexe víry, neboť on je mužem víry, činitelem víry a učitelem víry, vyzyvatelem k víře, inspirací víry atd. Pouze nepředmětně tak lze říci něco platného o samotném Ježíšovi. Místo filosofické theologie, která je filosoficky nelegitimní, může tedy jako extrémní pozice, krajní, poslední, nejvyšší filosofická disciplína (vše v relativním smyslu, neboť ve filosofii není doopravdy žádná subdisciplína vyšší než jiné) platit pisteologie, filosofická disciplína, zabývající se přednostně vírou resp. akty víry. K samotnému Ježíši může mít filosof vztah jen osobní. Jeden důsledek orientace víry spočívá ve zrušení rozdílu mezi posvátnými dobami a prostory a mezi profánními dobami a prostory. Víra přemáhá vše, podřizují si vše, proměňuje a přizpůsobuje vše, byť v navázání na danou, reálně existující situaci, ale právě s rozhodujícím zaměřením na její otevřenost do budoucnosti, resp. na přicházející budoucnost, která její danost a uzavřenost otvírá. Pro víru přestává být svět rozpolcen, je tedy překonávána a rušena rozpolcenost světa na posvátno a každodenní, na sakrální a profánní. První církve si to ještě alespoň symbolicky uvědomovala a vyjádřila to zprávou o tom, jak při Ježíšově smrti se roztrhla opona chrámová, tj. opona, která oddělovala svatyni svatých od ostatního chrámu a chrámového nádvoří a pak od světa. Ježíš problematizoval statut a funkci chrámu (Mat. 12, 6: „větší jest tuto nežli chrám“; Mat. 26, 61 – žalován, že řekl: „Mohu zbořiti chrám boží, a ve třech dnech jej ustavěti.“; věděli to i žoldnéři, když ukřižovanému Ježíši říkali: „Hej, ty jako rušíš

chrám a ve třech dnech vzděláváš, pomozíš sám sobě.“ (27, 40); totéž podle Marka 14, 58: „My jsme slyšeli tohoto, že řekl: Já zbořím chrám tento rukou udělaný, a ve třech dnech jiný ne rukou udělaný postavím.“; a Mk 15, 29–30: „Hahá, kterýž rušíš chrám, a ve třech dnech vzděláváš, spomoz sobě samému, a sstup z kříže.“; totéž Jan 2, 19: (Ježíš sám říká:) „Zrušte chrám tento, a ve třech dnech zase vzdělán jej.“). O roztržení opony chrámové Mk 15, 38; Mat. 27, 51; Luk. 23, 45. Stejným směrem ukazuje také relativizace významu sabatu anebo povinného umývání atd., neboť i tu jde o jakési zvnitřnění odpovědnosti a vůbec vztahu k druhým lidem i k Otci (Bohu), pro něž je nesnesitelná kazuistika a předmětné úkony, ať už vysloveně náboženské a rituální, nebo naopak každodenní a profánní. Musíme si uvědomit, že to znamenalo také zásadní změnu v přístupu k deskám smlouvy (úmluvy), tedy k desateru. Ježíš ovšem nepřichází, aby rušil zákon nebo proroky (Mat. 5, 17), ale zásadně mění přístup k nim. Na jedné straně je zjednodušuje, neboť vybírá to podstatné (lásku k Bohu a lásku k člověku (zlaté pravidlo – Luk. 10, 27), na druhé straně však požaduje vyšší spravedlnost (hojnější spravedlnost – Mt. 5, 20), tedy nároky de facto prohlubuje. Ale není to ztuhlost přesných předpisů, nýbrž výzva k svědomí. V tom je světodějný význam Ježíšův, protože se loučí s vývojem židovství a svým univerzalismem překračuje tradiční hranice vyvoleného lidu, neboť se obrací na každého. Na tento obrat navazuje a z něho žije potom křesťanství, ale způsobem, který si v ničem nezadá s tvrdošijností a neposlušností samotného Izraele. Chceme-li proto správně chápat Ježíše, musíme být ve střehu, aby nám jeho skutečnost nebyla překryta nánosem křesťanských deformací a theologických zpředměťujících dogmat. Jestliže Ježíš docela zřetelně navazuje na protináboženskou a protikultickou orientaci proroků (a již předproroků), nelze nevidět masový návrat křesťanství k hrubé religiozitě.

20. 8. 1990

Apoštol Pavel (1. Kor. 2, 11) říká: Nebo kdo z lidí ví, co jest v člověku, jedině duch člověka, kterýž jest v něm? Takť i božích věcí nezná žádný, jedině Duch boží. Ekumenický překlad: Neboť kdo z lidí zná, co je v člověku, než jeho vlastní duch? Právě tak nikdo nepoznal, co je v Bohu, než Duch boží. Kralický odkaz na Přisl. 20, 27: Duše člověka (jest) svíce Hospodinova, kteráž zpytuje všecky vnitřnosti srdečné. (Ekumen. překlad: Lidský duch je světlo od Hospodina; to propátrá všechny nejnvnitřnější útroby.) Ve srovnání obojí myšlenky je zřejmý posun: převahu tu získává řecká atmosféra, z níž se však vytrácí kritický až skeptický moment, zaznívající např. z výzvy „Poznej sebe sama“ nebo z Hérakleitova výroku „Hledal jsem sebe sama“. Protože boží Duch samozřejmě musí prohlédat vše, co je v Bohu a nic mu nezůstává skryto, je tento vztah prostě přenesen na člověka. Sám sebe a své nitro člověk podle toho také prohlédá lépe, než by mohl učinit kdokoli jiný zvenčí. Řecké povědomí, že to zdaleka není také snadné sám sobě rozumět a sám sebe poznat, vidět se v pravém světle, apod., je tu potlačeno. Důraz je soustředěn na to, že člověk nemůže znát Boha a božích věcí, protože nemůže dokonale, do hloubky znát ani druhého. člověka a jeho nitro. Naproti tomu z přísloví vyznívá cesi podstatnějšího: to, že člověk sám sebe může poznávat, je nikoliv samozřejmost, ale vlastně dar, který není jeho vlastní výbavou (přírozenou výbavou). A tato myšlenka jde dokonce tak daleko, že

nezůstává jen u poukazu na světlo, bez něhož by člověk sám sebe nemohl dost dobře vidět, nýbrž přenáší onen dar světla na samotného ducha člověka a říká, že tento duch sám je oním darovaným světlem, takže to není vlastně člověk, kdo propátrává své vlastní nitro, ale je to sám Hospodin, nebo možno říci: sama pravda, která ono sebepoznání umožňuje a zakládá tím, že dává člověku duši nebo ducha. V našem chápání to lze formulovat tak, že to, co člověk pokládá za sebe, s čím se vposledu ztotožňuje a o čem říká „já“, totiž – v naší terminologii – subjekt, je takříkajíc přímým, bezprostředním darem ze strany pravdy nebo Hospodinovy. Jestliže tedy přece jen připustíme, že člověk by mohl alespoň něco málo o sobě vědět a vůbec mít k „sobě“ přístup, pak tu je nepochybná jistota, že Bůh (Hospodin, pravda) ví o člověku nejen víc, ale všechno až do hloubky, takže to, co člověk ví sám o sobě, je pod normou toho, co o něm ví a jak jej zná sám Hospodin (pravda). Tím je vlastně uvedena celá základní problematika subjektu jakožto subjektu a jeho vztahu k Pravdě (Hospodinu) na jedné straně a k FYSIS a tělu tohoto subjektu na straně druhé. Jinými slovy je tu připraveno vše pro interpretaci víry resp. aktu víry a jeho subjektu, přičemž subjekt je subjektem tohoto aktu, ale zároveň akt je zakladatelem a obnovitelem subjektu. Otázka „známosti“ sebe, „poznání“ sebe, „vědění“ sebe a o sobě je řešitelná jenom na tomto základě a za tohoto předpokladu. Christologie je použití řeckého stylu myšlení na tuto problematiku, a nelze tedy odtud vskutku vycházet. 20. VIII. 90