

ČASOPIS DOMINIKÁNSKÉ RODINY

SALVE

ROČNÍK III.

ČÍSLO 1

1993

Michal Czajkowski Svátost Velkého čtvrtku

Stanislav Sousedík Sv. Tomáš Akvinský jako filosof a dnešek

I. M. Bocheński OP K otázce nauky o Bohu

Claude Tresmontant Otázka Boží existence

Karel Říha SJ Objektivita "objektivit"

Bede Griffiths OSB Nová vize skutečnosti

Janusz Frankowski Metafora v Bibli

Jacques Maritain Morální zlo a věčné Boží plány

A. M. Besnard OP Správné a nesprávné východisko
v duchovním životě



O B S A H

Odilo Štampach OP — Editorial	1
Michał Czajkowski — Svátost Velkého čtvrtku	2
Stanislav Soušedík — Sv. Tomáš Akvinský jako filosof a dnešek	5
Inocenc M. Bocheňski OP — K otázce nauky o Bohu	8
Claude Tresmontant — Otázka Boží existence	13
Karel Říha SJ — Objektivita "objektivity"	17
Bede Griffiths OSB — Nová vize skutečnosti	23
Janusz Frankowski — Metafora v Bibli	29
Jacques Maritain — Morální zlo a věčné Boží plány	38
A. M. Besnard OP — Správné a nesprávné východisko v duch. životě	40

Editorial

Současná kultura, a tak trochu v závěsu za ní i křesťané, se dnes chtějí vracet od rozbitého duchovního světa k jednotě, v níž by si mnozí přáli spojit cit a rozum, mystiku a fyziku, Východ a Západ. Dělat z toho všeho levnou směs je sice módní, ale nadějnější je spíše nacházet společná témata, analogie, vzájemně se respektovat ve svých dílčích pohledech, hledat hranice oborů, přesahy, společné kořeny a cíle. Z dominikánské tradice lze nabídnout linii, v níž ční jako symbol především **obecný učitel**, svatý Tomáš Akvinský. Stručným pohledem na jeho myslitelský profil uvádí sérii několika článků **Sv. Tomáš Akvinský jako filosof a dnešek** S. Sousedík. Tomášovská tradice je otevřena smyslovému světu (a tím i speciálním vědám) a zároveň mystickým vzletům. Tomistický intelektualismus není totožný s moderním racionalismem. Vzdává rozumu čest, která mu náleží a nechce pravdy víry představovat jako iracionální vzruchy, ale na druhé straně respektuje, že Boží tajemství jsou nadrozumová. Téměř racionalistický pól představuje přednáška I. M. Bocheňského **K otázce nauky o Bohu**. Doplnuje ji méně polemická úvaha na totéž téma, úryvek z delšího textu C. Tresmontanta, který uveřejňujeme pod názvem **Otázka Boží existence**. Téma Boží existence zůstává navzdory opačným míněním žhavě aktuální. Průzkumy ukazují, že postoje se u nás v této věci prudce vyvíjejí. Takové je i téma Fuchsovy knížky **Cesta k důkazu Boží existence**. Mezi dalšími ohlasy na ni uveřejňujeme dnes stať Karla Říhy z olomoucké teologické fakulty **Objektivita „objektivit“**. Ukazuje možnost kultivované kolegiální diskuse. Volně přetlumočená kapitola z knihy B. Griffithse **Nová vize skutečnosti** nasvědčuje tomu, že se tomismus se svými tradičními myšlenkovými postupy ukazuje plodný i pro nejnovější hledání jednoty vědy, filosofie a spirituality. Případná diskuse ukáže, jak je text nosný.

Ze tomismus nemusí být jen nudným škatulkováním, ale že má krásu a hloubku, reprezentuje vždy spolehlivě francouzský autor J. Maritain. Náročný text **Morální zlo a věčné Boží plány** odpovídá na otázku je-li Bůh původcem zla, když je původcem všeho.

Přefilosofovanost tohoto čísla by měl odlehčit biblicky laděný velikonoční text M. Czajkowského **Svatost Velkého čtvrtku**, který číslo otevírá. Po bloku filosofujících textů se k Bibli vracíme článkem J. Frankowského **Metafora v Bibli**. Svůj dluh praxi splácí toto číslo Salve zevrubnou studií **Správné a nesprávné východisko v duchovním životě** od autora u nás populárního už v samizdatu – A. M. Besnarda.

Odilo Štampach OP

Svátost Velkého čtvrtku

Michal Czajkowski

Dějiny

Židovské hostiny

Společenství stolu je společenstvím života. V Izraeli se Smlouva slavila znamením hostiny. Též oběť se spojovala s hostinou, aby se utvořilo společenství s Bohem, který si podle archaické představy vyhrazoval krev a tuk, zbytkem pak obdaroval obětníky. V každé hostině je Bůh hostitelem. Jemu náleží pokrm a nápoj a on je rozděljuje. Když je Bůh při jídle oslavován, předkládají se mu jeho vlastní dary a uznává se jeho vlastnictví. Hostina se stávala místem a momentem zvlášť významným pro děkování Bohu za jeho životodárné dary a zkušenosti společenství Smlouvy.

V době Ježíše z Nazaretu praktikuje judaismus mnoho rituálních jídel liturgického charakteru: paschální hostina, různé sváteční hostiny, sobotní hostina, hostiny různých bratrstev... Jejich obřad - zvláště bohatý v případě paschální hostiny - byl vystaven podle společné struktury. Jmenovitě na začátku večeře otec (představený) vedl modlitbu žehnání a díky nad chlebem, který lámal a rozdělával: tím gestem spojoval všechny stolovníky do autentického společenství. Po jídle pak pozdvihl kalich s vínem - v paschální hostině to byl už třetí rituální kalich - a říkal delší děkovnou modlitbu, z něj se pak v radostné náladě postupně pilo.

Poslední večeře

Právě takový průběh poslední Ježíšovy hostiny s učedníky předpokládá Pavlův (1 Kor, 11, 23 - 25) a Lukášův (22, 19 - 20) popis. Vyprávění o Poslední večeři, která jsme obdrželi v různých tradicích (též Mt 26, 26 - 28 a Mk 14, 22 - 24), se opravdu snaží odůvodnit a objasnit obřad, který se koná v křesťanských společenstvích, ale zakládají se na historickém faktu, jak

to ukazují nejnovější zkoumání katolických i evangelických odborníků. Faktem je, že při židovské rituální hostině na rozloučenou podal Ježíš před svým ukřižováním učedníkům chléb a kalich a dodal slova, která změnila - či spíše naplnila - smysl celého obřadu.

Když Ježíš dal tradičnímu gestu nový význam, spojil svou smrt s nástupem Božího království. Totéž dělá po velikonocích společenství učedníků „na jeho památku“. Byla poslední Ježíšova večeře večeří paschální? Nevíme. Nicméně víme, že synoptici zařazují vyprávění o ustanovení eucharistie do rámce židovské paschální večeře. Novozákonní víra nejen staví Ježíšovu víru do vztahu s paschální obětí (činí to tak i čtvrtý evangelista, když zdůrazňuje hodinu Ježíšovy smrti: v této hodině byli v chrámu podřezáváni paschální beránkové); tato víra také chápe eucharistii jako starozákonní paschální hostinu, pochopitelně obdařenou radikálně novým obsahem.

V Korintu

V helenistické křesťanské obci Korintu - jak to vyplývá z 1 Kor 1, 11 - bylo sdílení chleba a účast v kalichu vrcholným okamžikem shromáždění obce. Křesťané se shromažďovali, aby si připomněli Pána a zakusili jeho Ducha především prostřednictvím radosti společného stolu a sycení chudších jídlem, které přinášeli bohatší. Po jídle se říkalo díkyvzdání nad chlebem a kalichem a rozdílely se eucharistické dary. Nejdůležitější byl kalich. Již Ježíš přesunul lámání chleba, otevírající hostinu, na její konec plný sváteční radosti a sblížil tak chléb s kalichem. Křesťanská eucharistická modlitba se nerozvinula z krátkého požehnání vyslovovaného nad chlebem, nýbrž z požehnání delšího, které se zpívalo nad kalichem.

A později

Již Pavel se musel vyrovnávat při slavení Hostiny Páně v Korintě se zlovyky, které vedly k uvolnění svazku bratrského jídla se svátostí: agapé měla od té doby místo po eucharistii. Pak i toto spojení zaniklo a při příležitosti eucharistie se přestal zahánět tělesný hlad. Přistoupil ale nový prvek: eucharistie se začala slavit na závěr bohoslužby slova převzaté od synagogy s biblickými čteními, homilií, zpěvem a modlitbou. Toto spojení eucharistie s liturgií slova

se zachovalo a nově je docenil II. vatikánský koncil; je totiž plně hlubokého smyslu. Slovo totiž tvoří ustavující prvek samotné eucharistie: hostina se stává svátostnou až právě prostřednictvím objasňujícího a zvěstujícího slova. Úkony a slovo v jednotě - tak jako při paschální hostině - zpřítomňují záchranný Boží čin. V rámci eucharistické liturgie slova a liturgie oběti se po věky rozvíjely jiné prvky eucharistie... Prohluboval se a nadále se prohlubuje její smysl, když saháme po Bibli.

Teologie

Eucharistie nám dává účast v eschatologické smlouvě

Víno - to je bohatství a hojnost, radost a život (Sir 31, 27 - 28). Je to také symbol země zaslíbené (Nm 13, 23 - 24) a mesiánské poslední doby (Iz 25, 6). U všech synoptiků spojuje Ježíš kalich s nástupem Božího království (Lk 22, 18). Lukáš (22, 20) a Pavel (1 Kor 1, 25) vykládají kalich vína jako „novou smlouvu“, kterou přislíbil Jeremiáš (31, 31 - 34). Myšlenka o smlouvě je také u Marka (14, 24) a Matouše (26, 28) - jde o obnovenou sinajskou smlouvu („krev smlouvy“ v Ex 24, 8). Též Pavel zdůrazňuje eschatologický význam eucharistie: „Kdykoli jíte tento chléb a pijete z tohoto kalicha, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde.“ (1 Kor 11, 26)

Eschatologická smlouva byla uzavřena Ježíšovou smrtí

Všechna shora zmíněná místa z Nového zákona mluví o Smlouvě jediné v souvislosti se smrtí Ježíše z Nazaretu. Podstatnou výpovědí je slovo o kalichu podle Lukášovy a Pavlovy tradice: že je totiž novou smlouvou v Ježíšově krvi, která bude za nás vylita. Krev je pro Hebreje sídlem života, ba dokonce život sám. Ježíš odevzdává svůj vlastní život, abychom získali podíl na eschatologické smlouvě. Odevzdává jej jako s námi solidární služebník z knihy Izaiášovy

(53): „Byly to však naše nemoci, jež nesl, naše bolesti na sebe vzal... byl proklán pro naši nevěrnost... jeho jizvami jsme uzdraveni...“ Ježíš Kristus je eucharistickým darem pro nás.

Slovo o kalichu v tradici Markově a Matoušově dovádí tuto ideu dále - týká se nejen kalicha, ale též jeho obsahu: „toto je má krev, krev smlouvy, která se prolévá za mnohé za odpuštění hříchů“ (Mt 26, 28). Krev je tu celou osobou vydávající se nám a za nás (obětní moment). Darem je sám obětující se Ježíš. Ještě zřetelněji to říká slovo o chlebu v Lukášově a Pavlově tradici: „Toto je mé tělo, které se za vás vydává“ (Lk 22, 19). „Tělo“ zde v biblické řeči - ještě silněji než krev - neznamena nějakou část člověka, nýbrž člověka celého, znamená plné a vědomé lidství (pars pro toto). když nám Ježíš dává své Tělo a Krev, nedává nám něco, nýbrž někoho - sebe samého (Jan 6). Kdy naši věřící začnou trvale prožívat v jednotě mši a přijímání?

Ježíš je darem, který nám umožňuje účast ve Smlouvě

Eschatologická smlouva, do které nás zahrnuje eucharistie, smiřuje podle prorockých obrazů plných naděje lidstvo, proměňuje svět, tvoří společenství života s Bohem prostřednictvím daru Ducha (Jl 3). jako nástup Božího království stojí v centru

Ježíšova kázání. Evangelium váže příchod království s Ježíšovou osobou. Přijmut do něj je ten, kdo se rozhodne pro Ježíše. Jeho obětí kříže a jeho zmrtvýchvstání, jeho odevzdání se ve smrti a přijetí tohoto sebeodevzdání Otcem, to zakládá Smlouvu. Náš podíl v ní je možný jenom díky jeho sebeodevzdání nám. Sebeodevzdání Ukřižovaného, které nám umožňuje v eschatologické smlouvě, se vyjadřuje a nám sdílí ve chlebu a kalichu eucharistie. Proč tak řídce podáváme věřícím kalich? ... Tato událost se naplňuje v Duchu svatém. Je to událost eschatologické síly jako příchod království: už zde začíná a naplní se ve věčnosti. Eucharistie nám dává předchuť nebeské hostiny.

Eucharistie je eschatologickou událostí v Duchu svatém

Boží Duch ztvárnil Ježíše Krista k tomu, aby zpřítomnil věčný Logos v dějinách. Nyní sestupuje na společenství učedníků a uprostřed něj předpokládá eucharistické dary. Chléb a víno jsou znamením sebeodevzdání obětovaného Krista - a Duch svatý tento znak naplňuje skutečností. Jde o skutečnost nového stvoření. Tak jako v perikopě o Emauzích (Lk 24, 13 - 35) se Zmrtvýchvstalý dává učedníkům poznat při lámání chleba a zároveň jim mizí, tak i eucharistie nám zjevuje a zároveň ukrývá v ní přítomného prostředníka Smlouvy. Její skutečnost může pochopit jenom víra plná naděje... Kristus je skutečně přítomný v eucharistických darech s tím, aby se daroval těm, kteří tyto dary přijímají, aby skrze víru přebýval v našich srdcích (Ef 3,17) a to se dokonává mocí Ducha Božího. Podílet se na svatém přijímání ve víře,

to neznamená jen mít potěšení z bratrského jídla, nejen věřit ve skutečnou Ježíšovu přítomnost, nejen počítat s jeho spásou pro sebe, ale znamená to především otevřít se Božímu Duchu („co dává život, je Duch“ - Jan 6,63), otevřít se tvůrčí „památce Páně“, dynamice jeho života a smrti, jeho solidaritě s malými, chudými a ukřivděnými...

Právě tu solidaritu tvořivě „připomínáme“, když ji zpřítomňujeme a aktualizujeme (anamnese) v naší eucharistii, přičemž nazapomínáme, že reprezentuje nejen Poslední večeři, nýbrž v širším smyslu všechny Ježíšovy hostiny: s přáteli, s farizeji, s nevěstkami a zvláště ty nejriskantnější - s celníky... Všimněme si, že evangelista Jan nahradil popis ustanovení eucharistie popisem mytí nohou (13, 1- 17), které vyjadřuje totéž, co obřad Poslední večeře, ovšem v jiném plánu, totiž existenciálním. Obě gesta ukazují na Ježíšův dar, na jeho sebeodevzdání. Když nahrazuje eucharistický ritus skutečným činem služby, staví evangelista na místo svátosti skutečnost, kterou označuje: vzájemnou službu a lásku. Janův Ježíš nám jako svým učedníkům přikazuje, abychom službu lásky opakovali, činili navěky na jeho památku tak jako (a stejně jako) eucharistický úkon: „Dal jsem vám příklad: Jak jsem já udělal vám, tak máte dělat i vy!“ (13, 15). Tam, kde u Lukáše Ježíš spojuje dar své krve s Novou smlouvou, tam nám u čtvrtého evangelisty v předjímce své snrti zvěstuje a ukládá své přikázání, které je ovocem Ducha a které nejlépe a nejúčinněji umožňuje náš každodenní život ve Smlouvě.

W drodze 1985/4, přeložil Odilo Štampach

Sv. Tomáš Akvinský jako filosof a dnešek

S. Sousedík

Osobnost sv. Tomáše můžeme posuzovat z různých pohledů. Můžeme se na něj dívat jako na světce, teologa, literáta, ale je také možné, a tento pohled má z hlediska evropské kultury zvláštní význam, pohlédnout na sv. Tomáše jako na filosofa.

Není smyslem dnešní přednášky obšírně řešit složitou otázku, co je to metafyzika, co která doba a co který myslitel pod tímto pojmem rozuměl. Na úvod lze v krátkosti říci, že metafyzika je vždy chápána jako věda, která se snaží vystihnout celek jsoucna, celek všeho, co je. Celek všech věcí se dá pojmut např. encyklopedicky. Moderní encyklopedie také jedná o všem, ale takovým způsobem, že vyjmenovávají věc po věci. Metafyzika postupuje jinak. Nevymenovává věc po věci a k nějaké představě o celku nedospívá tímto způsobem, nýbrž snaží se tento celek postihnout prizmatem jednoho jediného pojmu jsoucna.

Jaký má metafyzika význam, je patrné z její povahy, z toho, že pojednává o jsoucnu v celku. Tím, že vystihuje jeho smysl, dává nám v něm takovou orientaci, že můžeme vystihnout i smysl svého vlastního poslání, které v rámci celku jsoucna máme. Jinými slovy — poskytuje nám tu nejhlubší životní orientaci, kterou může lidský rozum člověku poskytnout.

Metafyzika dosáhla velkého rozvoje už ve starověku, ale její počátky v éře evropského křesťanství spadají do 13. století. V té době totiž došlo v západní Evropě k recepci Aristotelova díla. Významný antický myslitel byl středověkému lidstvu do té doby znám jenom nepatrně. Kolem roku 1200, prostřednictvím překladů z arabského a byzantského prostředí, se západní svět v rychlém sledu seznámil se všemi Aristotelovými spisy, tedy i s jeho *Metafysikou*. Jak ukazuje literární věda, nejde v těch-

to čtrnácti knihách o systematické dílo, ale o různé traktáty, které teprve 200 let po Aristotelově smrti byly sjednoceny v jeden spis. Proto se také v *Metafysice* objevují odlišné koncepce, což je dáno tím, že byly sloučeny úvahy z různého období Aristotelova myšlení. Středověk ovšem považoval *Metafysiku* za jednotné, systematické dílo. Tento omyl se ukázal velmi plodným. To, že se středověcí myslitelé snažili mezi jednotlivými koncepcemi najít vnitřní vazbu, je inspirovalo k mohutným výkonům, což mělo za následek bouřlivý rozvoj středověké metafyziky v letech 1200–1350. V té době géniové rozvíjejí tuto myšlenku a vzniká jeden metafyzický systém za druhým. Taková období jsou v dějinách lidského myšlení vzácná, bylo jich v dějinách filosofie pouze několik. V řeckých dějinách to byla doba, kterou zahajuje Sokrates a po něm následují v rychlém sledu Platon a Aristoteles. V německém myšlení v 18. století Kant, Fichte, Hegel. Ve 13. století a na počátku 14. století dochází k podobné myšlenkové explozi — Tomáš Akvinský, Jindřich z Gentu, J.D. Scotus, Vilém Occam — géniové, zanechávají nám odkaz, který je do dnešní doby výzvou pro naše myšlení.

Zdálo by se, že tak úžasný výdobytek, jakým metafyzika je, zůstane trvalým majetkem lidstva, jako např. objevy medicíny, ale jak všichni víme, není tomu tak. Metafyzika je po roce 1350 krok po kroku odvrhována. Rád bych naznačil některé důležité kroky, které vedly k jejímu kolapsu.

Především je to matematizace přírodních jevů. Starší přírodní věda, jakou znala antika, starověk a středověk, se sice zabývala přírodními jevy, ale snažila se postihnout jejich podstatu (esenci). Nepopisovala je však matematickými metodami. Na

počátku novověku se přírodovědci začínají přiklánět k myšlence, že spíše než zkoumat esence věcí je třeba jevy přesně popsat, a to pomocí funkčních závislostí (vzorečků). To byl první krůček, který reprezentoval např. G. Galilei. Druhý krůček udělali filosofové. Je spojen hlavně se jménem R. Descarta. Spočívá v tom, že se řekne: v přírodě neexistuje nic jiného než to, co lze matematicky popsat. To je ovšem rozdíl — matematicky popisovat jevy a připustit, že v přírodě jsou ještě další jevy, které takto uchopit nelze, nebo říci, že existuje pouze to, co lze matematicky popsat, a ostatní jsou pouhé dojmy a pocity. Ovšem Descartes byl ještě osobním přesvědčením věrným katolíkem a nacházíme u něho důkazy Boží existence. Dokonce se zlobil na jezuity, že nechtějí jeho nauku přijmout do svých škol. Situace se ovšem dále mění s dalším evropským myšlenkovým krokem tímto směrem, s příchodem senzualismu. Podle senzualismu existuje jenom to, co lze postihnout našimi smysly. Udělejme syntézu všech výše popsaných kroků a dostáváme se k takovému obrazu světa, který se s klasickou metafyzikou podstatně rozchází.

Tento matematický přístup k přírodě měl ale jednu nesmírnou výhodu, na kterou je třeba upozornit, a sice schopnost předvídat průběh přírodních jevů. Přesné předvídaní umožňuje technickou využitelnost. Jelikož antika a středověk neznaly metodu matematického popisu skutečnosti, nedošlo v jejich éře k většímu rozvoji techniky. Spolu s myšlenkou technického využití vznikají přirozeně další myšlenky, myšlenky podrobení přírodních sil službě člověku, možnosti osvobození člověka technickým zvládnutím přírody, což nemá nic společného s osvobozením mimo tento svět, nýbrž jde o osvobození zde na Zemi. Tato myšlenka už je vlastně sekularizovanou křesťanskou eschatologií.

To je tedy myšlenkové schéma, kterým je proniknuto novověké myšlení a které znamená opuštění metafyziky. Z těchto myšlenek vyplývá, že nemá smysl spekulovat

o světě v celku, stačí omezit se na popis přírodních jevů a naučit se je ovládat, což stačí k osvobození člověka. Vzpomeňme na známé Marxovo „filosofové zatím svět všelijak vykládali, ale teď jde o to ho změnit“. Tato nová filosofie není filosofií pouhého názoru, ale chce být filosofií činu. V Descartově *Rozpravě o metodě* autor říká: „Je třeba, aby filosofie byla praktická.“ Pojem „praktická filosofie“ znamenal dříve filosofii morální. U Descarta tento pojem znamená zkoumání přírody se zaměřením na její využití. Bacon např. říká: „Vědění znamená moc,“ tedy větu, která by připadala středověkým metafyzikům svatokrádežná.

Z těchto idejí tedy vyrostl moderní scientismus, představa, že můžeme rezignovat na cíle staré metafyziky a že postačí ovládat a technicky využívat přírodní síly. Tato moderní idea byla ideou scestnou. Dokud však přinášela hmatatelné výsledky, dokud se projevovala velkými a pro lidstvo významnými objevy, měla silné argumenty. Vždy bylo možno říci: „Metafyzika jsou pouhé spekulace, ale tady je realita.“ V dnešní době se však tato idea ocitla v krizi, která má několik příčin. Ukázalo se, že podrobovat přírodní síly nejde do nekonečna a že jsme na konci. Ukázalo se, že se nám při ovládnutí přírodních sil nedaří jako lidem lépe, a když, tak jen na určité úrovni a přechodně. Ukázalo se, že veliké přírodní síly lze i zneužít proti člověku a že to, co mělo přinést spásu, se stalo nástrojem sebezničení. V této situaci jsme dnes. Je to stav, kdy jsou lidé spíš než před sto lety ochotni pokládat si otázku po smyslu celku. Odpověď na tuto otázku nedává pouze metafyzika, ale také náboženství. To je také jeden z důvodů silné vlny náboženského oživení v současnosti. Jak jednotlivec, tak i lidstvo jako celek je ochotno v krizové situaci přijmout něco, na co se dívalo done dávna s přezíravým pohrdáním. Jako věřící z toho máme radost, ale je třeba se na celou věc podívat také z jiného pohledu. Je dostatečným důvodem pro přijetí náboženské víry jenom to, že jsem se ocitl já ne-

bo kolektiv v situaci, která činí náboženské východisko řešením? To by byl hodně slabý důvod. Má-li nám víra dát skutečně to, co od ní očekáváme, pak musí mít svou sílu za všech okolností, nejen v situaci krize. Proto je zde jistě na místě opatrnost. Náboženská vlna přece přináší leccos, co nám není jako křesťanům tak blízké (např. různé orientální nauky). Ne každé náboženství je východisko. Mám-li přijmout náboženství, pak musí stát na racionálním základu a kde jinde by byl, ne-li především v metafyzice. Je nesprávné vyřešit svůj vztah k náboženství pouze vnitřním citem. Dává-li někdo tomuto citu ontologický smysl, jako je tomu v existenciální filosofii, potom jde jen o verbální příkrášlení. Nakonec se však nejedná o nic jiného než o ryze imanentní, v člověku setrvávající pocity, které samozřejmě každé náboženství doprovázejí, jsou jeho nutným epifenomenem, ale které nemohou náboženství racionálně odůvodnit.

V této situaci se stává metafyzika znovu aktuální. Co uděláte, zabloudíte-li na výletě? Dlouho nevidíte značku, po které jste šli, a zdá se vám, že cesta vede jinam, než kam jste chtěli dojít. Nejrozzumnější je vrátit se po cestě k poslední značce, kde zjistíte — aha, tady jsem zapomněl odbočit. Analogická cesta se nám nabízí dnes. Jaké jiné východisko hledat než vrátit se zpátky a odpovědně zkoumat, zda ta stará odvržená metafyzika přece jenom k něčemu není, zda nám není schopna poskytnout racionální podklad pro řešení situace, ve které jsme se ocitli?

Někteří lidé říkají: „Metafyzikou a filosofií nikoho nepřesvědčíte, lidé žádají živý příklad a ne spekulace.“ To jsou polopravdy, na nichž samozřejmě něco je, ale úplná pravda to není. Lidé se jako celek také nezajímají např. o chemii, ale přesto máme všichni zájem na tom, aby byli jedinci, kteří se budou chemií poctivě zabývat, aby nám řekli, jestli potraviny, které jíme, nejsou zdraví škodlivé. Podobně lidé chtějí přijmout víru, ale žádají, aby to bylo racionálně možné, a to není každý schopen osob-

ně zkoumat. Chce však, aby v lidské společnosti byla racionální přijatelnost náboženství podložena alespoň skupinou lidí, kteří tuto racionalitu garantují. Z toho hlediska jsou staří metafyzikové nesmírně aktuální a inspirující, nejvíce snad právě myšlení sv. Tomáše Akvinského. Není pochopitelně možné vzít nějaký filosofický systém a přesadit ho do jiné doby. To se samozřejmě nedělo ani ve středověku. Když sv. Tomáš přenesl Aristotelovo myšlení do 13. století, nebyl to už Aristoteles antiky. Sv. Tomáš provedl v Aristotelově nauce ohromné posuny. Podobně nelze Tomášovo dílo přenést beze zbytku do dnešní doby. Každá doba má své zvláštní problémy, své zvláštní myšlenkové pozadí, ze kterého přistupuje k řešení filosofických otázek. Chápal bych tedy Tomášovo dílo a jeho odkaz dnešku ne jako závazný kánon, ale spíš jako hlubokou výzvu našemu metafyzickému myšlení. Sv. Tomáš je zvlášť inspirující z toho důvodu, že v jeho metafyzické syntéze jsou sloučeny ty nejcennější podněty minulosti (Aristoteles, Platón). Tato syntéza má skutečně nadčasovou platnost. Myšlenka, že Bůh je čiré bytí a všechno ostatní stvoření participuje na tomto bytí, je myšlenkou, která by skutečně měla tvořit základ filosofie přesahující svou dobu.

Na závěr bych rád řekl několik slov o tom, co v současné situaci, vzhledem k odkazu sv. Tomáše, považuji za důležité. Nemělo by smysl přesazovat jeho dílo do současnosti pouze s vnějšími úpravami. Především je třeba rozvinout důkladné historické studium sv. Tomáše, což se pochopitelně nemůže týkat pouze jeho díla, ale středověké filosofie jako celku. Pokud jde o adaptaci myšlenek sv. Tomáše, je třeba mít důkladné a seriózní znalosti, znalosti o současném filosofickém myšlení. To jsou dva předpoklady, bez nichž nelze jít dál. Intelektuální temnoty, se kterými musíme dnes zápolit, jsou mnohdy v nás a otázka zní, jak dalece jsme schopni konfrontovat tradici s tím, co se ve filosofickém myšlení odehrává dnes. To, co jsem řekl o novodo-

bé filosofii, by ve vás mohlo vyvolat dojem, že ji jednoznačně odsuzují, ale to by nebylo správné. Jsou v ní totiž neobyčejně krásné myšlenky a také pozoruhodné omyly, se kterými je třeba se pečlivě vyrovnat. Nijde o to soupeře usadit, ale spíše odstranit temnoty v nás, eventuálně v druhých, což ovšem znamená nechat se také od druhých poučit. Snad jde skutečně o myšlenkový zá-

pas. Není to však zápas politických stran nebo sportovních klubů, kde jde o to druhého nějak převést. Je to spíše zápas Jakuba s andělem. Ten zápas, ze kterého si nakonec Jakub odnáší požehnání.

*Záznam přednášky ze dne 30.1.1991
k příležitosti svátku sv. Tomáše*

K otázce nauky o Bohu

Inocenc Maria Bocheňski OP

I.

Existují pouze tři způsoby, jimiž člověk může uznat mínění za pravdivé. Mínění se uznává za pravdivé buď proto, že vím z bezprostřední zkušenosti, nebo skrze uvažování, anebo proto, že věřím v jeho pravdivost. Víím, že lampa na mém pracovním stole je rozsvícená, protože ji vidím; víím, že v noci padal sníh, protože vidím zasněžené střechy, z čehož vyvozují, že sníh padal; a jsem-li mohamedán, uznávám mínění „Mohamed je Allahovým prorokem“ ne proto, že disponuji nějakou zkušeností či uvažováním o tom svědčícím, nýbrž na základě své náboženské víry. Člověk nemá jiné způsoby uznávání mínění za pravdivé. Filozofové mluvící o poznávání pomocí jakýchkoli skoků svobody a podobně nevědí, o čem mluví, a teologové vyprávějící o údajných „božských“ způsobech poznání blábolí. Neboť naše poznání sice může být božské vzhledem k předmětu – to jest může být poznáním Boha – ale subjektem toho poznání, tím, kdo poznává, je člověk – ale poznání člověka je právě lidské, a ne božské poznání.

Aplikujeme-li toto elementární rozlišení na poznání Boha, musíme říci, že existují pouze tři způsoby poznání Boha: skrze bezprostřední zkušenost, skrze uvažování a skrze víru.

Kolem každého z nich se nashromáždilo mnoho nedorozumění, svědčících někdy

o přímo neuvěřitelné ignoranci vůči předmětu. Tento udivující fakt se vysvětluje tím, že se dnes znovu probouzí zájem o téma poznání Boha – a přitom tradice seriózního studia v této oblasti byla přerušena od dob renesance, a to tak dalece, že mnoho, pravděpodobně většina současných filosofů a teologů zná v nejlepším případě Wolffa a podobné spisovatele z toho období a v důležité literatuře předmětu se vůbec neorientuje.

Obě shora uvedená tvrzení vyžadují krátký komentář, protože se mohou zdát rozporná s dobře odůvodněnými a všeobecně přijatými náhledy. Nejprve může udivovat tvrzení, že v současnosti máme co dělat se vzrůstem zájmu o téma poznání Boha. Nezjišťujeme snad naopak stále větší lhostejnost k náboženským věcem a – právě proto – úpadek zájmu o problémy, o nichž zde mluvíme? Tak je tomu nepochybně v mnoha průmyslových zemích.

Budu citovat jen jeden příklad: katolické farnosti v Žürichu ztratily za 25 let ne méně než polovinu praktikujících farníků, ačkoliv počet zapsaný v daňových rejstřících jako katolíků zůstal beze změn. Ale, jednak tomu tak není všude, jsou země, kde je tendence opačná – stačí se zmínit o muslimských zemích –, a z jiných pohledů lze nabýt dojmu, že po období velmi hluboké krize v tomto ohledu nastává určitý návrat

k náboženství. Týká se to nejen lidových mas, ale – a to možná ve vysokém stupni – také intelektuální elity. Současný vzrůst zájmu o téma Boha, spojený s tím návratem, je skutečností.

A pokud jde o úroveň současného myšlení o Bohu, netěžíme snad dnes z nádherného výsledku práce novodobé filosofie, z myšlení takových filosofů jako Descartes, Malebranche, Berkeley, Wolff, Kant, Schelling, Hegel, abych jmenoval jenom tyto? Je tomu nepochybně tak – naproti tomu smíme pochybovat, zda tento výsledek práce představuje v naší oblasti jakoukoliv hodnotu. Již a priori bylo možno se domýšlet, že novodobá éra – od renesance zhruba do konce XIX. století – přispěla mnoho k metafyzice. Je to přece období, v němž, jak to krásně řekl Whitehead, „genius vycesto-

val do fyziky, takže filosofii pěstovali spíše jen lidé druhé třídy“. Byly to zároveň doby fascinace fyzikou, odvrácení se od transcendentních problémů. Ovšemže jsou v tomto období tu a tam metafyzikové určitého formátu – ale obecně není přehnané tvrzení, že novodobá éra je v naší oblasti mrtvé období. A zároveň propaganda renesančních humanistů tak důkladně zesměšnila celou bezprostřední minulost, že ji kromě úzkého okruhu specialistů, nikdo, ale opravdu nikdo, nezná.

Výsledek je takový, že – jak bylo řečeno – současné myšlení o Bohu je obtíženo řadou nedorozumění. Vezmu-li v úvahu zmíněný vzrůst zájmu o problematiku, vyvozuji z toho závěr, že: Existuje naléhavá potřeba obnovení důležitého studia problémů týkajících se Boha a možnosti jeho poznání.

II.

První možný způsob poznání Boha, zjištění, že existuje, je bezpochyby bezprostřední zkušenost, setkání s Ním. Že určití lidé, ale zvláště proroci, zakladatelé náboženství a vedle nich také mystikové takovou zkušenost skutečně měli, dosvědčují společná vyznání víry všech velkých náboženství. Nezávisle na jakýchkoliv náboženských vírách dospěl k takovému závěru i Bergson. Jeho závěry, opírající se o dlouholetá, velmi rozsáhlá studia, se zdají vysoce přesvědčivé. Každopádně, kdokoli vyznává teistické náboženství, musí fakt takové zkušenosti Boha skrze zakladatele toho náboženství, případně skrze jeho proroky, předpokládat. Z tohoto hlediska tedy není věc problematická.

Ale mnoho spisovatelů – teologů a filosofů – se na to neomezuje a tvrdí, že takový bezprostřední přístup k Bohu má každý věřící, že ho – a to stále – „potkává“. Takové tvrzení nejčastěji bývá nazýváno dialogem s Bohem. Dané náboženství má být náboženstvím „dialogickým“, ve kterém věřící vede stálý „dialog“ s Bohem. Není těžké spatřovat v tomto názoru vliv našich existencialistů – kteří nejčastěji připisují velký

význam údajnému „dialogickému“ charakteru člověka – především Marcela a Bubera. V Polsku takové dialogické doktríny popularizoval mj. P. Tischner.

Dle mínění pisatele zde vznikají nejméně dvě nedorozumění. Jedno se týká dialogu. Abychom pochopili, s jakým zmatečným pojmům máme co činit, stačí si položit otázku, co máme chápat pod slovem „dialog“. Odpověď, kterou dá každý, kdo použije polského jazyka, zní: „dialogem“ chápeme rozhovor, ve kterém jeden partner říká něco druhému a ten mu odpovídá. Takový je normální, běžný, smysluplný význam slova „dialog“. Aby tedy mohl být dialog, musí oba partneři k sobě mluvit. Nestačí, že promlouvá pouze jeden z nich, zatímco druhý mu neodpovídá. Tedy podle toho všeho, co víme o vztahu lidí k Bohu a naopak, k takové výměně při něm nedochází. Věřící sice mluví k Bohu v modlitbě, ale za normálních podmínek od něho neobdrží odpověď. Jestliže se tedy slovo „dialog“ chápe tak, jak je chápou všichni, v běžném významu, tak samozřejmě žádný dialog mezi obyčejnými věřícími a Bohem neexistuje.

Je-li tomu tak, zmínění stoupců dialogu musí chápat slovo jinak než obvykle. To konec konců mohou. Každý smí např. krávu nazývat „logaritmem“ a potom tvrdit – za takového předpokladu zcela oprávněně – že každý logaritmus má rohy a obvykle dává mléko. Taková překvapivá tvrzení budou přesto pochopitelná, pokud ten, kdo takto mluví, vysvětlí, co chápe pod slovem „logaritmus“. Ale to právě nečiní ti, kteří mluví o dialogu lidí s Bohem: užívají slovo „dialog“ v jakémsi jiném významu než lidovém, ale nevysvětlují v jakém. Jejich řeč je tedy pro posluchače pozbavena smyslu, je to prosté blábolení.

Důležité však je, že i kdyby obyčejní věřící mohli takový dialog pěstovat, vůbec by ještě z toho neplynulo, že se v něm setkávají s Bohem. Protože onen údajný dialog je v nejlepším případě dialogem abych tak řekl korespondenčním, v němž není bezprostřední styk s partnerem.

Sluší se však poznamenat, že o jakémsi setkání, prožitku či zkušenosti Boha mlu-

ví nejen filosofové a teologové, ale nejednou také prostí lidé a podle nich zbožní spisovatelé a kazatelé. Vzniká dojem, že tu jde nejen o teorii zkonstruovanou teoretiky, ale také o projev určité zkušenosti, jakési prožitky dostupné masám věřících.

Tedy není vhodné protirečit faktu, že mnoho lidí je přesvědčených, že takovou zkušenost mají. Mnoho věřících tak opravdu soudí. Smíme se však zeptat, zda při tom nevzniká omyl v interpretaci prožitků.

Neboť pokud je známo, ve všech takových prožitcích jsou dány bez výjimky pouze konečná zjevení, tedy, v náboženském jazyku, stvoření a ne Stvořitel. Právě s nimi se věřící setkává, po čemž jejich přítomnost interpretuje – mylně – jako přítomnost Boha.

Smíme tedy vyvodit závěr: Obyčejní věřící nemají zkušenostní poznání Boha.

Každé rozumné uvažování o našem předmětu předpokládá vyloučení iluzí o možnosti takového poznání.

III.

Prostředek poznání Boha je účinně pomocí uvažování, usuzování. Uvažování toho druhu prováděli od nepaměti filosofové. Ačkoliv takové tvrzení by se mohlo zdát paradoxní, asi sotva která teze je filosofy tak často a tak všeobecně hlásaná, jako ta, že existuje jakýsi Bůh – ve filosofické mluvě tzv. absolutno. Významná většina myslitelů se přela ne o jeho existenci, ale o to, kým je, o jeho podstatu.

Abychom uvedli alespoň jeden příklad, marx-leninisté sice popírají existenci křesťanského, vědomého, osobního Boha, ale zároveň tvrdí (ostatně bez jakéhokoliv důkazu), že existuje věčná, nekonečná atd. hmota, případně příroda, která v sobě obsahuje a postupně ze sebe vynořuje všechny „formy pohybu“. Spor mezi nimi a filosofy teisty se zcela zřejmě netýká existence absolutna, nýbrž jeho podstaty, otázky, čím je absolutno.

Všeobecnost „absolutismu“ – můžeme-li tak nazvat přesvědčení, že existuje nějaké absolutno, je sama problémem. Můžeme se ptát proč jsou filosofové po této stránce tak dalece zajedno. Není to bezvýznamná otázka pro naši věc. Odpověď zní, že filosofové přijímají tak všeobecně existenci Boha proto, že je jim potřebný jako určitý druh klíče jejich racionalismu. Protože filosof racionalizuje z povolání – a Sartre, jeden z nejradikálnějších ateistů v dějinách, ukázal – dle mého názoru přesvědčivě – že kdo odmítá Boží existenci, musí uznat, že všechno je absurdní – závěr, který filosof, racionalista z povolání, snadno nepřijme.

Pochopení této motivace je důležité, neboť umožňuje pochopit, že filosofovi se zde jedná o úplně něco jiného než náboženským lidem. Neudiví tedy, že Bůh filosofů obvykle není příliš vhodný k náboženskému užítku.

Avšak ať už by to bylo jakkoliv, současný stav filosofických úvah o Bohu je vys-

ce neuspokojivý. Z výše uvedených důvodů máme téměř stále co dělat s neznalostí buďto dřívějších výdobytků v této oblasti, anebo současných příspěvků.

Nechť je mi dovoleno ilustrovat to na příkladu Leszka Kolakowského, filosofa, jehož vysoce hodnotím. Vybírám ho z jiných proto, že ve straně vykonával funkci kritika katolické filosofie, následkem čehož musel – tak se mi zdá – lépe znát scholastiku než jiní filosofové. Kolakowski v podstatě pojednává mj. o tzv. pěti cestách sv. Tomáše.

Ale jak o nich pojednává! Bez pořádku znalosti Tomáše (způsob jakým referuje tzv. „první cestu“, budí podezření, že text ani neviděl), neoscholastické literatury současné literatury matematicko-logické. Nezná např. ani klasické dílo Garrigou-Lagrangeho, protože kdyby je znal, nemohl by přece opakovat kantovskou polemiku namířenou proti Wolffovi, která nemá s Tomášem nic společného. Nezná ani Salamuchovy věci – jedinou pořádnou vědeckou analýzu „první cesty“. O důkazu Kurta Gödla (nota bene jednoho z největších logiků XX. století) asi ani neslyšel. Zato zná Kanta a opakuje po něm jako dítě po matce.

Tak Kolakowski, filosof – opakuji – znamenitý a ještě dobře připravený k psaní o takových věcech. Lze si představit, jak vypadá vědecká úroveň jiných. A tak tedy tvrdím: Většinu současných filosofických

diskusí o Bohu poznamenává velmi nízká úroveň a ignorance literatury o předmětu.

Toto hodnocení se netýká jenom filosofů pocházejících z kantismu, marxismu atp., ale také neoscholastiků. Ti se nejčastěji vyznačují stejně hlubokou ignorancí současné vědecké literatury. Za příklad může posloužit způsob, jakým jsou v neoscholastice obvykle předkládány důkazy Boží existence – a to bez stínu pochopení, že v nich máme co do činění s řadami, že je s tím spojena celá těžká, nová problematika, kterou přece nelze zdolat pomocí sylogistiky z Port Royal. Po prohlédnutí typických neoscholastických rozprav o Bohu stavím následující tezi: Prakticky všechny neoscholastické práce o Bohu jsou ve světle moderních výsledků logiky tak zastaralé, že se do diskuse nehodí.

Shora uvedený postulát, požadující ujmout se seriózního studia o Bohu, se tedy plně vztahuje také na filosofická studia, na „teodiceu“ v užším slova smyslu.

Abychom se vyhnuli nedorozumění, zdůrazňuji, že pokud jde o meritum věci, o to, zda takové či jiné důkazy Boží existence jsou správné či nesprávné, nezaujal jsem tedy žádné stanovisko. Zvláště nejednalo se o obsah současného filosofického myšlení o Bohu, ale o jeho nynější úroveň, která je dle mého mínění zoufalá.

IV.

Není to o moc lepší v oblasti třetího způsobu, jakým člověk může uznat že Bůh existuje, zvláště aktem víry. A tady se vyskytují velmi častá nedorozumění.

Především se jedná o příliš rozšířenou koncepci role, jakou tvrzení že Bůh existuje, hraje v systému mínění věřícího člověka. Tato koncepce se neobjevuje jenom u katolických teologů, ale jejich vlivem také v masách věřících.

Představuje se asi takto: věřící dospívá nejprve, před aktem víry, k přesvědčení – filosofickému – že Bůh existuje. Nalezl nějaký přesvědčivý důkaz této existence. Dále do-

spívá k přesvědčení, že Bůh se zjevil v Písmu sv. atd. A že Bůh se nemůže ani mýlit, ani lidi uvádět do omylu, vyplývá z předpokladů, že obsah katolické víry je pravdivý.

Tedy, kdyby tomu tak bylo, museli bychom přinejmenším říci, že (1.) tvrzení, že Bůh existuje, hraje ve víře podstatnou roli – tvoří totiž její podstatu, (2.) věřící nevěří v Boží existenci – on ví, je přesvědčen, že Bůh existuje – logicky (a pravděpodobně také časově) dříve, než vykoná akt víry.

Obě tyto konsekvence jsou však falešné.

U druhé je to zřejmé, neboť – pokud vím – v souladu s vyznáními všech teis-

tických náboženství jejich vyznavači věří v Boží existenci. Jak logické, tak asi i časové pořadí je tedy u věřícího opačné než to, které předpokládá zmíněná koncepce: nejprve je akt víry a teprve potom, na základě té víry, přijetí existence Boha.

První důsledek je také falešný, a to proto, že člověk obracející se na určitou víru uznává v první řadě ne její jednotlivá dogmata – mj. tvrzení, že Bůh existuje – ale danou víru jako celek. Řečeno jazykem více technickým, obrácení spočívá v přijetí meta-dogmatu, které má více méně následující formu: „obsah tohoto náboženství je pravdivý“. Z tohoto meta-dogmatu vyplývají jako jeho logické důsledky jednotlivé pravdy daného náboženství, mj., že Bůh existuje.

Tím nepopírám, že když věřící přijímá meta-dogma, má určitý pojem o obsahu, tj. o jednotlivých tvrzeních daného náboženství, mj. o dogmatu týkajícím se Boha. Přesto se neobrací k Bohu, ale – opakuji – k danému náboženství jako celku. Samotné uznání Jeho existence by ještě netvořilo dostatečnou příčinu obrácení.

Také nepopírám, že velmi mnoho lidí uznává existenci Boha – Prozřetelnosti nezávisle na náboženské víře. A – pokud se nemýlím – nejedná se při tom o komplikované filosofické důkazy její existence, ale spíše o druh volby mezi dvěma alternativami. Těmto lidem se zdá, že přijetí existence Prozřetelnosti je – přes všechny s tím spojené těžkosti – rozumnější, než uznání, že svět je povídkou vyprávěnou idiotem, abychem citovali Shakespeara.

Jenomže takový Bůh, ač není oním Bohem filosofů, není také svatým Bohem náboženství. Přijetí, že existuje, příliš k obrácení nepomáhá.

Dodejme ještě, že tady projednávaná koncepce hřeší také velmi špatným druhem racionalismu. Vzniká totiž dojem, že víra je v ní odůvodněná dedukčně. Tedy, je-li něco v naší oblasti jisté, je to existence zásadního rozdílu mezi dvěma způsoby, jimiž člověk může uznat mínění mezi vědou a vírou. Ale koncepce, o níž zde pojednáváme, ten rozdíl ruší.

Existuje naléhavá potřeba seriózního studia způsobu, jakým věřící člověk uznává existenci Boha.

V.

Shrnuji. Předložil jsem tři postuláty. V zájmu pořádku, současné teodicee jsme povinni:

- zaprvé, co nejrychleji a radikálně se zbavit iluze o údajné bezprostřední zkušenosti Boha;

- zadruhé, v návaznosti na tradici přerušovanou už po několik století se znovu ujmout seriózních filosofických studií (ale v tomto kontextu to znamená matematicko-logických) Boží existence;

- zatřetí, vyvést teologii z racionalistické slepé uličky a obnovit bádání způsobu, jakým věřící lidé tu existenci přijímají.

Vykonání prvního bodu tohoto programu bude vyžadovat těžkou rozpravu s mocnými (v mínění mas) stoupenci tzv. filosofie setkání a jim podobnými.

Druhý bod způsobí určitě ještě více nesnází, poněvadž filosofové nadále považující za své guru různé Kanty jsou přece na našem kontinentu ve většině.

A už asi nejsvícenější bude zavést trochu pořádku do teologie, disciplíny, která je momentálně v úpadku.

Ale mně se zdá, že tyto těžkosti by neměly znechucovat ty, kteří chápou, že se jedná o věc pro mnoho lidí neobyčejně důležitou, o otázku, jak můžeme vědět, zda Bůh existuje.

předneseno na setkání autora se studenty krakovského dominikánského studijního centra, přeloženo ze záznamu

Otázka Boží existence

Claude Tresmontant

První analýza

Je-li ateismus pravdivý, potom je vesmír čistě a jednoduše Bytí, je totalitou všeho jsoucího neboli absolutním Bytím; jinými slovy bytím v absolutním smyslu. Absolutní, latinsky absolutus, znamená: zbavený jakéhokoli vztahu závislosti. Je-li vesmír sám o sobě, potom není vázán žádným vztahem závislosti.

Totalita jsoucna ale nemůže vzejít z absolutní nicoty nebo z negace veškerého jsoucna, ať už by bylo jakékoli. Kromě toho žádné jsoucno nemůže vzejít z absolutní nicoty nebo z negace veškerého bytí. Absolutní nicota je sterilní. Kdyby jednou existovala absolutní nicota, potom by byla věčná. Protože ve skutečnosti vždy něco, nějaké jsoucno existuje - přinejmenším viditelný vesmír - dokazuje to, že nějaké jsoucno existovalo vždycky. Zbývá určit, jaké jsoucno to je.

V tomto ohledu se všichni shodneme. Všechny metafyziky, idealistická a materialistická, i metafyzika monoteistická. Bytí, totalita jsoucího nemůže vzejít z absolutní nicoty. Někaké jsoucno je nezbytné. Materialistické metafyziky nám tvrdí, že tímto nezbytným jsoucnem je nestvořená, nevyčerpatelná a nepomíjející věčná hmota. Idealistické metafyziky se nás snaží přesvědčit, že prvotní jsoucno je duchovní povahy. Ale všechny se shodnou na tom, že nějaké jsoucno je nutné a tudíž v minulosti věčné. Je nemyslitelné, že by totalita bytí vzešla z absolutní nicoty či z negace veškerého jsoucna, ať už by bylo jakékoli povahy. To také učil Parmenidés v době kolem roku 500 před naší epochou. Dá-li se to tak říci, absolutní nicota nikdy neexistovala. Pojmu absolutní nicoty nic neodpovídá, nikdy ji nikdo nemyslel. Absolutní nicota neboli negace veškerého, jakéhokoli jsoucna je natolik nepředstavitelná, že nikdo nemohl, nemůže a nebude moci takovou vyčerpávající negaci veškerého a jakéhokoli jsoucna po-

myslet: toto je Bergsonova analýza z roku 1907.

Je-li tento rozbor korektní, potom z něj vyplývá, že nějaké jsoucno je nutné. Je-li absolutní nicota neboli negace veškerého jsoucna, ať je jakékoliv, nemožná, dokazuje to pouze, že nějaké jsoucno, alespoň jedno, je nutné.

Zbývá ještě určit, jaké toto nutné jsoucno, jež nemůže neexistovat, je.

Je-li ateismus pravdivý, potom je materiální vesmír jediným a tudíž absolutním bytím, totalitou jsoucna či spíš čistě a jednoduše bytím.

Je-li ateismus pravdivý, potom vesmír, jenž je totalitou všeho jsoucího, nikdy nezačal. Existuje po celou věčnost v minulosti a stejně bude po celou věčnost existovat v budoucnosti (toho si všimneme dále).

Právě toto učí materialistické a ateistické metafyziky už po dvacet pět století, od řeckých atomistů až k Marxovi, Engelsovi, Leninovi. Materiální vesmír, jenž je jediné bytí, existuje odevždy; existuje od věčnosti a po celou věčnost. Je bytím, je tím, čím je, jeho existence nemá počátek. Toto tvrdí Parmenidés.

Je-li ateismus pravdivý, vesmír je čistě a jednoduše bytím a v důsledku toho nemohl mít počátek.

Prokáže-li dnes nebo zítra astrofyzika, že vesmír započal, potom není pravda, co ateismus tvrdí dvacet pět století o vesmíru. Vesmír není absolutním bytím, čistě a jednoduše, protože začal existovat, zatímco absolutní bytí nepočíná svou existenci.

Takže buď ateismus vezme v úvahu to, co tvrdí astrofyzika, a v tom případě se sám popře a přestane být ateismem. Nebo také nevezme v úvahu to, čemu učí astrofyzika a bude se tím okamžikem prezentovat jako ateismus čistě literární, verbální, iracionální, nikoli ateismus vědecký.

Druhá analýza

Je-li ateismus pravdivý, potom je vesmír bytím, bytím jediným, je totalitou všeho jsoucího, bytím absolutním.

Vesmír se před nějakými deseti tisíci lety nalézal v určitém stavu. Fyzikové, astrofyzikové a teoretikové kosmické fyziky nám říkají, v jakém stavu se vesmír nacházel před osmnácti, patnácti, deseti či šesti miliardami let. Jinými slovy nám podávají popis dějin či vývoje vesmíru. Dnes známe jednotlivé etapy těchto dějin a evoluce. Dnes víme, že existují dějiny hmoty, které postupují od nejjednodušší hmoty ke hmotě nejsložitější. Nejjednodušší hmota je také nejstarší. Existují dějiny hmoty, jimiž se zabývají fyzikové. Víme také, že tento vývoj či skladba hmoty, kterou se zabývají fyzikové, vrcholí vznikem přibližně stovky fyzikálních prvků. Později je tento ve vlastním smyslu fyzikální vývoj vystřídán vývojem typu či pořádku molekulárního: stavbou, postupným vznikáním molekul, později vznikají z jednodušších molekul molekuly obří, ty obsahují a přenášejí genetické zprávy, jejichž cílem je vytvoření živých bytostí. Toto se odehrálo zhruba před třemi miliardami a padesáti miliony let.

Tento molekulární vývoj, jímž se zabývá biochemie, je vystřídán vývojem, jenž tvoří přirozené dějiny živých druhů. V průběhu času, v průběhu dějin přírody se v době asi před třemi miliardami let začínají objevovat genetické zprávy, jež jsou stále složitější a mají stále bohatší genetickou informaci, jež tvoří nebo řídí skladbu stále složitějších, postupně se diferencujících a specializujících biologických systémů. To se děje počínaje vznikem prvních biologických systémů, jakými jsou jednobuněční živočichové, a pokračuje až k člověku, jenž se podle měřítek kosmologického trvání objevuje prakticky dříve než včera.

Znamená to, že vesmír nazíraný jako celek, vesmír ve svých dějinách a ve svém obecném vývoji, jenž dnes na konci dvacátého století můžeme poznat, je systém,

v němž nejen ustavičně přibývá informace, ale narůstání informace se dokonce podle některých vědců stále urychluje. Vesmír je nepřetržitě po celé miliardy let utvářený systém, podle nejnovějšího datování z roku 1980 už po dobu osmnácti miliard let. Hmota se nachází ve stavu kompozice a komplexifikace už přinejmenším osmnáct miliard let. Toto vše viděl Teilhard už před rokem 1940, a za to mu patří nehynoucí sláva. Pokud jde o informaci, je dnes vesmír mnohem obohacenější než před pěti, deseti, či patnácti miliardami let. Objevily se fyzikální, molekulární, makromolekulární a biologické struktury, jež předtím neexistovaly. Vesmír je systém, v němž přinejmenším po osmnáct miliard let probíhá nepřetržitá geneze.

Avšak vesmír před osmnácti, patnácti či deseti miliardami let nebyl způsobilý udělit si informaci, již předtím neobsahoval. Ani ta nejkrásnější dívka na světě, jak říká staré francouzské přísloví, nemůže dát víc, než má - a že toho má hodně. Vesmír si před osmnácti, patnácti či deseti miliardami let nemohl sám udělit, co neměl: novou genetickou informaci, jež v něm do té doby nebyla. A když budeme v přirozených dějinách druhů, v průběhu biologického vývoje, sledovat postupné vynalézání nových genů, zjistíme, že stav hmoty, resp. stupeň fyzikální, molekulární skladby nestačí v určitém okamžiku k vysvětlení objevení se nové genetické zprávy, jež se právě objevila a jež předtím neexistovala. K vysvětlení čehokoli nového v dějinách vesmíru nikdy nestačí to, co bylo předtím. Takže pro dějiny vesmíru je charakteristické, že je v nich v každém okamžiku nepřetržitě přítomno rození neredukovatelné a nepředvídatelné novosti. Za tento poznatek budiž vzdán dík Bergsonovi.

Věci se tudíž mají tak, že samotný vesmír nikdy ve své minulosti nestačil k vysvětlení novosti jsoucí, jež se v jeho nitru objevují. Je-li ateismus pravdivý, potom je

vesmír soběstačný; je absolutní bytí v čistém a jednoduchém smyslu.

Má-li ateismus pravdu, potom by vesmír jako absolutní bytí musel být věčný v minulosti, což astrofyzika přinejmenším nepotvrzuje. Na druhé straně by musel po celou věčnost zůstat tím, čím byl, a to i před osmnácti, patnácti či deseti miliardami let. Nebýval by se musel rozvíjet, nemusel by sám sobě udělovat něco, co předtím postrádal: stále složitější formy hmoty. Nemusel by vynalézat nové nečekané a nepředvídané molekuly, nemusel by vynalézat obří molekuly, jež přenášejí genetickou informaci. Nemusel by se unavovat vynalézáním genetických kódů se stále bohatší informací, které vedou ke zrodu stále složitějších a diferencovanějších biologických systémů.

Býval by musel po celou věčnost zůstat tím, čím je. Nesměl by se nacházet ve stavu tvořivého vývoje.

Právě toto věděli a také vyslovili staří řečtí metafyzikové jako Parmenidés a jeho žáci, a také Hérakleitos. Absolutní bytí nemůže mít počátek, natož aby se vyvíjelo: nemůže udělovat sobě samotnému něco, co nemá, ani to, co už má, neboť jestliže to už má, není problém si to udělit. Absolutní bytí je tudíž věčné, bez rození a vznikání, bez vývoje, bez růstu a obohacování.

Je-li ateismus pravdivý, je vesmír Bytím právě ve smyslu, jak je pojímali - každý na svůj způsob - Parmenidés a Hérakleitos.

Jestliže je ateismus pravdivý, musel by vesmír být věčný a nemohl by se vyvíjet, nemohl by být bohatší, nesměl by se nacházet ve stavu objektivního tvořivého vývoje. Musel by věčně zůstat tím, čím je, jako Parmenidovo Bytí.

Je-li však dnes vůbec něco jistého, na čem se shodnou všichni vědci na světě, ať jsou to Číňané, Rusové, Francouzi, Američané nebo Němci, je to právě toto: velkým objevem učiněným ve dvacátém století je skutečnost, že vesmír je evolutivní genetický systém, v němž objektivně dochází k růstu informace a tento růst se v průběhu času zrychluje.

Díky tomu není vesmír Bytím v tom smyslu, jak ho chápali Parmenidés a jeho žáci a ateismus potom není pravdivý.

Připomeňme si zde, že Spinoza ve druhé části své Etiky výslovně tvrdí, že příroda je jedno jediné individuum, jehož části, tj. všechna tělesa, jsou vybaveny nekonečnou variabilitou, ale že sama příroda jako celek neobsahuje a nemůže obsahovat žádnou mutaci, změnu nebo přeměnu, žádný vývoj.

To je zcela přirozené: je-li příroda samo absolutní Bytí, Natura sive Deus, je z toho jasné, že příroda musí být věčná, nemůže mít počátek, nemůže se v ní odehrávat žádný vývoj.

Sledujeme-li vývoj ateismu v osmnáctém a devatenáctém století, můžeme se s pobavením utvrdit v tom, že ateismus je ve své podstatě neslučitelný s odhalením nezvratnosti dějin vesmíru i se skutečností kosmického vývoje.

Je-li ateismus pravdivý, potom je vesmír samo Bytí, Absolutno, a absolutní bytí nemůže obsahovat vývoj, natož genezi. Ve vesmíru, v celém universu však už přinejmenším osmnáct miliard let probíhá vývoj a geneze, proto ateismus není pravdivý.

Co ateismus vypovídá o universu a o přírodě není pravda, protože je pomocí vlastních principů nucen tvrdit a obhajovat, že vesmír je fixní a statický systém, bez geneze a vývoje, protože v jeho očích je absolutním Bytím.

V důsledku toho se ateismus buď sám popírá, nebo odmítá vzít v úvahu objektivní skutečnost, přírodu a universum v té podobě, v jaké je poznáváme prostřednictvím experimentálních věd.

Počínaje Nietzsche se ateismus přiklání spíše k druhé cestě.

Staří řečtí metafyzikové, Parmenidés a jeho žáci, Hérakleitos a řada dalších, už věděli, že absolutní Bytí nemůže počínat, ani se vyvíjet nebo stárnout. Nemůže se vyčerpat. Neboť kdyby byl svět utvořen tak, že by se nezvratným způsobem vyčerpával a kdybychom na druhé straně měli a priori předpokládat, že je věčný do minulosti, mu-

selo by jeho čerpání již dospět k svému cíli. Vesmír by byl ukončený, prázdný, vyčerpáný.

Z toho vyplývá zásada, že absolutní Bytí nestárne, neboť se nevyčerpává a nezrokládá se ireverzibilním způsobem.

Je-li ateismus pravdivý, potom je vesmír Bytím v tom smyslu, v jakém o něm hovoří Parmenidés. Nemůže potom mít ani počátek, je nevyčerpatelný a bez vývoje.

V devatenáctém a dvacátém století však došlo k objevu té skutečnosti, že všechny fyzikální struktury existujícího vesmíru se nezvratně vyčerpávají a rozpadají. Slunce proměňuje svou zásobu vodíku na helium, a to nezvratně. Opačný proces neexistuje. Kdyby Slunce bylo věčné, jak si to představoval Aristoteles, muselo by být už po celou věčnost vyčerpáné a muselo by mít svou zásobu vodíku od věčnosti přeměněnou na helium. Od věčnosti by už muselo být mrtvou hvězdou, bílým trpaslíkem. Podobně můžeme uvažovat o naší galaxii, kterou tvoří nějakých sto miliard hvězd a každá z nich nezvratným způsobem vyčerpává a proměňuje svůj vodík na helium. Kdyby byla naše galaxie věčná, v minulosti, musela by mít svou zásobu vodíku proměněnou v helium po celou věčnost. Stejně můžeme uvažovat o celém vesmíru, jenž je konečným seskupením galaxií.

To znamená, že hovořit o věčnosti Slunce či jakékoli jiné hvězdy, o seskupení hvězd, jakými jsou galaxie nebo o seskupení galaxií, jímž je vesmír, znamená vytvářet zvukové náhražky slov, jak říkal Paul Claudel. Znamená to pronášet věty bez materiálního smyslu.

Je-li ateismus pravdivý, potom je vesmír samo Bytí, protože ateismus předpokládá, že kromě něj žádné jiné neexistuje. Je-li svět samo Bytí, potom nemohl nikdy počít, nemohl se nikdy vyvíjet, nemůže stárnout, vyčerpávat se, nemůže se rozkládat.

Vesmír je však fyzikální systém, v němž se všechny fyzikální sloučeniny vyčerpávají, nezvratně stárnou a rozkládají se. Vesmír

se nachází ve stavu nepřetržitého stárnutí - stejně jako je ve stavu nepřetržité geneze.

V důsledku toho není ateismus pravdivý.

Velice zábavný byl v devatenáctém a na počátku dvacátého století umíněný odpor vyznavačů ateismu vůči objevu nezvratného vyčerpávání a stárnutí všech fyzikálních struktur, všech fyzikálních entit ve vesmíru. U německého filozofa Friedricha Nietzscheho se na toto téma setkáváme s paralogismy první hvězdné velikosti, stejně tak u Marxova přítele Friedricha Engelse i u slavného zoologa Ernsta Haeckela.

Ateismus nemůže ani na okamžik vystát jak počátek vesmíru, jenž se astrofyzika právě snaží stanovit, tak vývoj, evoluci, genezi vesmíru - nejobecnější skutečnost, jež před námi nyní na konci dvacátého století vyvstává. Stejně tak nemůže ani vystát nezvratné stárnutí a vyčerpávání vesmíru.

To jinými slovy znamená, že ateismus nemůže v podstatě vystát celý stvořený vesmír! Ateismus obhajuje představu vesmíru, podle níž je jediným jsoucím neboli Bytím v absolutním smyslu. Arbitrárně vesmír vybavuje všemi vlastnostmi, jež starý Parmenidés připisoval Jsoucím, jak mu on sám rozuměl. Ateismus se však nedokáže vyrovnat se zkušenostními daty, které přírodní vědy nashromáždily za posledních víc jak tisíc let. Ateismus se nedokáže vyrovnat s experimentální skutečností, jinými slovy s reálným vesmírem, jak skutečně existuje, se všemi jeho nespočetnými počátky, s jeho genezí, nezvratným vývojem, stárnutím i s jeho ireverzibilním vyčerpáváním!

Ateismus dává se vši rozhodností přednost starobylému mýtu věčného návratu, jenž Friedrich Nietzsche přejal od starověkých íránských sekt nebo věčnému cyklickému pohybu hmoty, což Engels opakuje po Hérakleitovi.

Skutečně existující fyzikální vesmír je pro ateismus něco navíc, něco, (a čeho) je přespříliš. Právě toto tvrdí jeden z nejslavnějších představitelů moderního ateismu Jean-Paul Sartre. Vesmír je něco přesp-

říliš - vzhledem k čemu? Něco přespříliš ve vztahu k ateismu dogmaticky obhajovanému a přijímanému a priori? Je-li ateismus pravdivý, potom je tu vesmír jaksi „navíc“ a „správně“ by vlastně neměl vůbec existovat - vůbec už ne v té podobě, v jaké skutečně existuje. Bývalo by bylo na místě položit Engelsovi, Nietzschovi a Sartrovi otázku, jak by vůbec měl svět existovat, aby byl snesitelný.

Bývaly doby, kdy ateismus se snažil jít ruku v ruce s vědou. Dnes je ovšem třeba konstatovat, že ateismus jde v jedné řadě s mytologiemi a iracionalistickými filosofemi. Není už filosofii, ale vyjadřuje subjektivní preferenci, iracionální víru.

Racionalistický je monoteismus.

Tvrdíme-li, že vesmír je Bytí v absolutním smyslu a jediný jsoucí, tvrdíme-li o vesmíru to, co Parmenidés tvrdí o Bytí, potom, bereme-li v úvahu zkušenost, obsahují naše výroky rozpor. Protože vesmír naší zkušenosti neodpovídá tomu, co po něm ateismus požaduje.

Naši milí malí dnešní ateisté si však nedělají starost, je-li to, co říkají, myslitelné, odpovídá-li to objektivní skutečnosti.

Dávají volný průchod svým preferencím. Podobným způsobem chápou také filosofii. Jak to napsal 3. dubna 1769 Voltaire paní du Deffand: „Dnešní ateisté už nejsou to, co bývali ateisté v minulosti...“

Díky této analýze jsme se kromě jiného mohli přesvědčit, že podstata ateismu vždy spočívala a stále spočívá v tom, že ateismus vesmíru přikládá vlastnosti, jež přísluší pouze absolutnímu Jsoucnu, jinými slovy Bohu: ontologickou soběstačnost, aseitu, věčnost, neproměnlivost, nevyčerpatelnost. Ateismus je stále totéž skryté nebo přiznané modlářství, kult či adorace vesmíru či zbožštění přírody, jak o něm smýšleli už staří hebrejští teologové. Toto také napsal jeden farizejský rabín, jenž se stal žákem Ješuy z Nazaretu, Šaul s Tarsu, římským jménem Paulus, v dopise římským křesťanům napsaném v roce 57 nebo 58 (Řím 1,18n).

16. března 1981

Z knihy L'histoire de l'Univers et le sens de la Création, Paris, O.E.I.L. 1985, s. 63 - 73, přeložil Josef Mlejnek st.

Objektivita „objektivity“

Karel Říha SJ

Uveřejňujeme zde další ohlas na knihu Jiřího Fuchse Cesta k důkazu Boží existence (TRS Praha, Věž Olomouc, 1991). Karel Říha působil dlouhou dobu v zahraničí a publikoval v samizdatech. Nyní přednáší filosofii na teologické fakultě v Olomouci. Odpověď J. Fuchse uvedeme v příštím čísle.

Titul „Cesta...“ je snad ohlasem obrazného výrazu „via“ sv. Tomáše Akvinského: tím se míní sledování Božích stop ve světě, vedoucí k důkazu Boží existence. „V agnostickém klimatu naší doby“ (118) ovšem tato cesta musí být prodloužena o předchozí noetická zkoumání. Cesta zahrnuje východisko, důsledný postup a cíl. Pokud jde o východisko, autor sám při zkoumání mož-

ností Husserlovy epoché dochází k závěru: „Bezředpokladový první krok, ... je ... iluzorní; předpojetí je v důsledku struktury našeho myšlení metodicky nevyhnutelné“ (28). „... není možné ostře vyznačit hranici specificky filosofického východiska, neboť v kritické bdělosti musí být takové východisko vždy reflexivně posunováno“ (27). Obtížnější je problém noetiky jako vědy.

Snad autor nasadil ideál vědeckosti příliš vysoko, když píše: „... věda svůj předmět dokazuje“ (28); snad by stačilo: „věda svá tvrzení odůvodňuje“. Důvod pak může být buď oné pravdě vnitřní, je-li výrok sám sebou zřejmý, anebo vnější, a potom je třeba ji dokazovat. Obtíž dokazatelnosti v noetickém zkoumání, jehož vlastním problémem je objektivita poznání, je ta okolnost, že ta-

to objektivita je v každém důkazu nutně předpokládána. Tím však bychom upadali do kruhového závěru. – Když autor odmítl důvody E. Gilsona a A. M. Krąpiece, kteří hledají uzákladnění noetiky v ontologii, a I. Bocheńského, který ji zařazuje vůbec mezi vědecké „pověry“ (33), a pojednal o Russelovu paradoxu sebezahrnujících výroků, přichází k pozitivnímu zkoumání.

1. Možnost noetiky

Obvykle se objektivita poznání nepřímo dokazuje vyvrácením všeobecného skepticismu; je to tzv. redargutio nebo retorsio: Tvrdí-li někdo: „žádný poznatek není objektivní“, činí si nutně nárok na objektivní hodnotu tohoto svého tvrzení, a tím upadá do rozporu s obsahem svého tvrzení. Předpokladem této redargutio nebo retorsio je ovšem, že skeptik vyjádří svůj postoj jako tvrzení. Vyjádří-li se pouze formou otázky: „Je naše poznání objektivní či nikoli?“, pak tato otázka jako podmínku své smysluplnosti předpokládá možnost odpovědi a vyjasněním svých předpokladů dochází k poznání objektivní poznání. – Autor však chápe tuto otázku jinak, všímá si zvláště možnosti negativní odpovědi („žádný poznatek není objektivní“) a přechází k obvyklému vyvrácení skepticismu (38n.) – Ptám se: Je-li noetika samostatná věda, musí na počátku formulovat svůj problém formou otázky. Jestliže se však v této otázce: „Je naše poznání objektivní?“ zaměříme na možnost negativní odpovědi a poukážeme na její rozpornost, pak by tato otázka sama byla v sobě rozporná a tedy nepřipustná a noetika by vůbec nemohla formulovat svůj problém.

„V předkritickém úzu“ se objektivita poznání „prostě chápe jako pravda“ (25). Když v určité omezené souvislosti přijmeme tuto ekvivalenci: pravda = objektivita, pak možnost pravdy může být prokázána retorzi protikladného tvrzení poměrně snadno. Tento důkaz je však pouze negativní: vyplývá z něho nepopíratelnost zásad-

ní možnosti pravdy. Tím však není prokázána pravdivost ani jediného konkrétního výroku. Mohu se ve všech svých výrocích a do nekonečna mýlit, ale možnost pravdy nemohu popřít. Nezbytně musím předpokládat objektivní řád skutečnosti, a tedy i možnost metafyziky, ale tento řád zůstává obsahově nenaplněný. Potřebujeme kritérium rozlišující pravdu od nepravdy. Klasická noetika hledá toto kritérium v sebe-reflexi duchovních úkonů: Poznávám-li nějaký objekt, jsem si spolu s poznáním objektu vědom existence poznávacího aktu jako mého a jako směřujícího k objektu. Tato reflexe, přirozeně doprovázející naše poznání objektu, je „úplná“ v soudu, tj. proniká k sebevědomí subjektu (Ver.I,9). V přirozené úplné reflexi se konstituuje aktivní identita poznání (vědomí) a bytí (sebe), sice v závislosti na poznání objektu, ale přesto bezprostřední, a tedy nepochybná. Poněvadž tato identita sebevědomí je vázána na poznání objektu, dává nám jistotu, že poznáváme objektivní skutečnost. „Veškerá kritika poznání spočívá na této schopnosti reflexe“ (J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier V, Louvain 1926, str. 278).

Je však akt reflexe tak jednoduchý, jak se obvykle znázorňuje? Co je to ono „sebe“, jež reflexe v sebevědomí uchopuje a s nímž se aktivně sjednocuje? Má-li být reflexe zdrojem a oporou jistého poznání, musí „uchopovat“ něco pevně daného, tj. ne nějakou relativní, nýbrž absolutní skutečnost. Proto prohlašuje náš autor: „Předchůdná

danost o sobě dané subjektivity je tedy pro reflexi bytostně nezbytná“ (70). (Spíše bych řekl: „pro pravdu reflexe“.) Vztahuje se však reflexe v sebe-vědomí opravdu na „předchůdnou danost“? Sebevědomí, jež se v reflexi odhaluje, je aktivní vztah k sobě, tj. k sebevědomí; toto sebevědomí, jež je cílem onoho aktivního vztahu, je opět vztah k sobě, tj. k sebevědomí, atd. Tak se sebevědomí samo v sobě uzavírá a do nekonečna předpokládá. Definitivní základ absolutní skutečnosti v sebevědomí nikdy nedosahujeme. – Jinak řečeno: Sebevědomí je pouze pro sebe, a ne pro jiného. Proto nějaká analýza z vnějšku nikdy nemůže dosáhnout jeho absolutní základ. – Dieter Henrich z toho dovozuje fatální závěr: výsledky analýzy sebevědomí mohou být pouze aproximativní výklad (Fluchtlinien. Frankfurt a. Main 1982, str. 150, 172 aj.). Všimněme si však dobře: „výsledky analýzy“. Analýza nemůže postihnout sám akt, zabývá se pouze jeho formálním vymezením. Tím vlastně promítá hloubkový rozměr do jedné roviny, zplošťuje skutečnost a tím často dochází k aporiím. Tak došel Russell k paradoxu sebeuzavírající množiny množin: na místo živého aktu soudu položil jeho mrtvou stopu, tj. výrok; sebe-uzavírající výrok je ovšem paradoxní (33–37).

Není však i náš autor ve sledu tohoto čistě analytického myšlení, a to i při své logické akribii, nebo spíše právě kvůli ní? V tom smyslu argumentuje proti Kantovi: „Nekonečný regres přivádí... veškeré poznání k anihilaci, do níž vratně ústí každý ‚kopernikánský‘ pokus o překonání receptivity poznání“ (71). Kant prý „ve svém výzkumu povahy poznání a jeho mohutností musel předpokládat receptivní pojmání objektivních struktur subjektivity...“ (tamtéž). – Tyto struktury jsou ovšem metodou transcendentální analýzy jako objekt nedosažitelné, poněvadž tato metoda je předpokládá jako nástroj poznání, právě tak jako je nedosažitelné bytí subjektu metodou klasické reflexe, poněvadž ta na každém stupni předpokládá sebevědomí jako stále unikající objekt poznání. Tedy výtka činěná Kan-

tovi obdobně padá i na naši obvyklou noetiku.

Výraz „objektivní struktury subjektivity“ předpokládá, že subjektivita, tj. mé já, je postžitelná v rámci ontologie jako věc (jsoucno). Autor to ostatně říká výslovně: „Celá subjektivita, nediferencovaně koncipovaná, je prostě věcí...“ (67) Ontologizace subjektivity je však záležitost velmi problematická (sr. např. L. Hejdánek, K otázce založení „ontologie subjektivity“, Studie, Řím, č. 110–111, str. 137–149, a mou odpověď ve Studiích č. 114). Je možno říci: Já je něco (věc, jsoucno)? Spíše platí: Já se klade jako něco, nebo lépe: jako někdo, nebo ještě přesněji: Já jsem někdo. Má vůbec sv. Tomáš něco k ontologii subjektivity? Jeho nauka reflektuje nad bytím, ne nad já jako takovým.

Snad celý problém spočívá v banálním nedorozumění, totiž v nepochopení toho, co je reflexe: Reflexe ve filosofickém smyslu není pouhý návrat k předchůdně dané objektivní skutečnosti (tím by se nijak nelišila od uzavřených seberegulujících systémů), nýbrž návrat k aktu poznání. Když tento přirozený akt reflexe učiníme předmětem výslovného poznání v dalším poznávacím aktu, uchopujeme subjektivitu jako objekt. Subjekt jako subjekt nám stále uniká, poněvadž se do nekonečna předpokládá. Moment vědomí sebe však ke spontaneitě kladení sebe nutně náleží. Spontaneita sebekladení jako akt je však dřívější („natura prior“) nežli její formální vymezení v reflexi. Tato permanentní priorita aktu vede k afirmaci bytí v soudu, třebaž reflexe postihuje subjektivitu pouze jako objekt, tj. v její bytnosti.

Je tedy možno uzásadnit noetiku nezávisle na metafyzice? Noetika se opírá pouze o dva principy: retorsi všeobecného skepticismu a seberefektivnost poznávacího aktu. Avšak první prokazuje pouze nutnost afirmace bytí bez jakéhokoliv formálního určení a druhý postihuje pouze formální určení, jemuž bytí stále předchází a uniká. Není zde mezera (hiatus) mezi těmito dvěma procesy naší mysli, jež by se měly navzájem doplňovat?

Stálá předchůdnost prázdného horizontu bytí před formálním určením dosažitelným reflexí, jako priorita aktu před potenci, je základní apriori ducha, umožňující ob-

jektivní poznání vůbec. Autor odmítá formální apriori Kantovo a spolu s tím apriori vůbec. Vylévá s vaničkou i dítě?

2. Objektivita pojmu „objektivní“ a uzákladnění metafyziky

Uzákladnění metafyziky podle našeho autora bychom mohli rekonstruovat takto: „... k prokázání možnosti metafyzického poznání bude stačit důkaz objektivitý jediného metafyzického pojmu“ (111). Vpravdě jsou všechny metafyzické pojmy implikovány v analogickém pojmu jsoucna, tak že je můžeme na tento pojem redukovat, i když ne z něho přímo dedukovat. Objektivitu pojmu jsoucna pak autor dokazuje takto: V pojmu „objektivní“ je zahrnut metafyzický pojem „jsoucno“. Avšak pojem „objektivní“ má objektivní platnost. Tedy metafyzický pojem „jsoucno“ má objektivní platnost. První návěští prý vyplývá z definice pojmu „objektivní“: „něco existující nezávisle na poznání“ (111n.). Řekněme: „budiž“ („transeat“) k této definici, i když něco existující si nemůžeme myslit nezávisle na poznání (z toho neplyne idealismus, neboť jde o definici pojmu, tj. obsahu vědomí). – Jiné určení pojmu „objektivní“ říká: to, co je v relativní opozici k „subjektivnímu“. Základem této relace je identita v rozlišení subjektu a objektu, v níž pozůstává intencionalita našich duchovních aktů, která je prvotní a dále neredukovatelná.

Druhé návěští autor dokazuje dvojím způsobem: nejprve retorzi tvrzení protivníka, který by se pokoušel popírat objektivitu pojmu „objektivní“; nutně by si činil nárok na objektivní platnost svého popírání. – Tímto negativním důkazem je ovšem prokázána objektivita pouze jako prázdný horizont našich myšlenkových aktů. Je třeba dáti jí alespoň minimální obsah, který by byl opěrným bodem a východiskem metafyziky. Proto se autor uchyluje k širě pojaté „reflexi“, totiž k reflexi nikoliv nad aktem poznání, nýbrž nad obsahem pojmu, a poukazuje na to, že soud: „‘Objektivní‘ je objektivní“ je soud

analytický, ba dokonce tautologický: „Objektivita pojmu ‘objektivita’ je přímo dána jeho obsahovou identitou, je vnitřně nutná. Neboť, co značí objektivita pojmu ‘objektivita’? Že to, co pojem vyjadřuje – něco jsoucí nezávisle na poznání – existuje nezávisle na poznání“ (112). – V této poslední větě je vyjádřena identita myšlenkového obsahu („to, co pojem vyjadřuje – něco jsoucí nezávisle na poznání“) a bytí („existuje nezávisle na poznání“). K tomu však filosofická reflexe nedosahuje; z pojmu nemůžeme odvozovat existenci. Uvedený soud není analytický, tím méně tautologický. – Autor však pokračuje v záměně řádu poznání a reality: „Tautologie vznikla reflexivně zdvojeným zachycením a vyjádřením téhož: něco jsoucí nezávisle na poznání je jako pojmově vyjádřené objektivní, tj. jsoucí nezávisle na poznání.“ – V této větě se objektivita pojmu „objektivita“ předpokládá, nikoli dovozuje. – „Kdybychom chtěli pojem objektivitý subjektivizovat, upadli bychom do rozporu: něco jsoucí nezávisle na poznání není nezávislé na poznání.“ – Subjekt věty za dvojtečkou je pojem reflexní, a tedy má být v úvozovkách: ‘něco jsoucí nezávisle na poznání’, kdežto predikát je pojem přímý, a proto stojí bez úvozovek; tím však už identita (a tím spíše tautologie!) subjektu a predikátu ztrácí svou zřejmost. Potom už nemůžeme tedy uzavírat spolu a autorem: „Tak je zřejmé, že obsah pojmu objektivitý vyžaduje z titulu své identity, aby byl uznán jako objektivní“ (tamtéž). – Z předchozích rozlišení je snad dosti zřejmé, že v argumentaci autora se děje nedovolený přechod z řádu poznání do řádu reality. K tomu cituji z J. Maréchal: „Pro filosofa tomistu je naprosto nepřijatelné řešení, které by chtělo z pouhé formy odvozovat (‘fait jaillir’) přímé nebo

nepřímé odhalení existenciálního aktu, ponevadž přijímá a dogmaticky tvrdí základní omyl anselmiánského paralogismu: pře-

chod od objektivního pojmu (logické esence) k ontologické realitě cestou pouhé analýzy“ (na uv. místě, str. 357)

3. Pojem *jsoucna* v rozlišení *bytnosti* a *bytí*

„Jsoucno“ myslíme jako to, co je (nebo může být) v sobě určené. Tím „je“ vyjadřujeme bytí, tím „to v sobě určené“ označujeme bytnost. Jinak než v rozlišení těchto dvou momentů náš rozum, který není intuitivní, nýbrž asimilativní, nemůže jsoucno postihovat. Tyto dva momenty zřejmě nejsou v rovnováze: bytí jako akt má primát před bytností, která jako potence bytí limituje a zmnožuje. Bytnost je založena v bytí, neboť bytí je jediná pozitivita a předchází bytnost v řádu skutečnosti i v řádu poznání. Jak však bytí jako jediná pozitivita, v sobě nezahnující omezení ani zmnožení, může být principem bytností mnohých a určených (a tedy omezených)? Není tím vnášena kontradikce do nitra samého bytí? V úvaze: „Objektivní platnost a širší principu sporu“ (119–133) se v diskusi s Hegelem naskytá také tento problém.

Hegel vymezuje bytnost negativním vztahem k jiným bytnostem (podle principu: *Omnis determinatio est negatio*). Náš autor toto pojetí odmítá ze dvou důvodů: 1. Toto pojetí „vlivem představivosti komponuje bytnost ze jsoucen. Ale takové skladebné pojetí bytnosti je protismyslné“, neboť vede k nekonečnému regresi: je-li totiž bytnost vymezena vztahem k jiným bytnostem, tyto jsou opět určeny řadami dalších vztahů, a tak do nekonečna (128). 2. Druhý důvod proti Hegelovu vymezení bytnosti se týká negativity oněch určujících vztahů. Záporné vztahy nejsou reálné. „... zápor je evidentně závislý na logickém srovnávání, a proto je výlučně způsobem našeho poznání“ (129). Naproti tomu v řádu reálném „každé esenciální určení je pozitivní – čím jsoucno je. Žádné jsoucno není tím, čím není, neboť esenciální určení představuje určitý způsob bytí a ‘být tím, čím není’ je rozpor. Pokud je sama určitost chápána jako mnohost negací jiných a tato mnohost pak

vydávána za ‘součást’ esenciálního určení, pak se ... dokonale ruší identizující funkce bytnosti, neboť mnohost negací různých entit nevytváří identitu primárního aktu, jímž je určité jsoucno samo sebou“ (tamtéž). – Negativní vztah má svůj základ v nepřítomnosti nějaké dokonalosti. Avšak tento základ zřejmě není reálný, a tedy i vztah na něm založený není reálný. „Různost jako záporný vztah, který (se) zakládá na tom, že jedno postrádá to, co má druhé, tedy není v ontologickém smyslu objektivní, nelze ji promítat do reality“ (129n.).

Tyto důvody proti Hegelovu pojetí bytnosti jako určené negativními vztahy, jež koliduje s principem sporu a je přípustné jen v dialektické logice, jsou bezpochyby průkazné a představují solidní kus filosofické práce autora. Výsledek je však pouze negativní poznatek: Různost není reálný vztah. Co však je různost pozitivně? Je to pouze náš pomysl, takže ve skutečnosti všechno je jedno? Tento monistický závěr je z mnoha důvodů nepřipustný. Autor formuluje problém a hledá řešení v jednom malém odstavci na str. 130, který si pro jeho závažnost dovoluji citovat celý:

„Jak ale potom máme chápat termín ‘reálná různost’? ‘Realita’ tohoto vztahu je na úrovni pravdy poznání a spočívá v tom, že ono logické vztažení respektuje identitu reálných členů vztahu: My se na jejich totožnost, tj. na fakt, že mají každý své určení, díváme komparativně a vyjadřujeme to jako vzájemnou netotožnost – různost. Naše vyjádření tedy odpovídá skutečnosti a potud je různost ‘reálná’; způsob vyjádření, tj. samotný záporný vztah různosti, však realitě vnucovat nesmíme. Vztah různosti ničím neurčuje své členy, není sám o sobě reálným jsoucnem.“

Všimněme si věty: „My se na jejich totožnost, tj. na fakt, že mají každý své urče-

ní, díváme komparativně...“ Hledíme tedy na členy vztahu různosti a srovnáváme je mezi sebou. Avšak srovnání předpokládá, že věci poznávané patří k sobě, že mají něco společného, co umožňuje srovnání. Nemohu srovnávat věci zcela disparátní (např. spravedlnost a zahřmění). To, co je všem věcem společné a co definitivně zakládá možnost srovnávání, je to, že jsou něco, jsoucno, neboli že jsou založeny v bytí. Avšak jsoucno je jedno a nemůžeme k němu zvenčí nic přidat, čím bychom je rozrůznili. Kde nalezneme princip různosti, když bytí je pouhá pozitivita a negativitu v bytí jsme výslovně vyloučili? Řekneme-li: Jsoucno je nedokonale jedno, znamená to doslova: Jsoucno je jedno a zároveň není jedno – tedy opět kontradikce. Autor by se odvolal na analogii pojmu jsoucna, a poněvadž je tomista, tedy na analogii podobnostní (proportionalis), jež pozůstává v podobnosti vztahů mezi bytností a bytím různých jsoucenc a dovoluje je takto shrnout v jednom pojmu. Ale analogie podobnostní už předpokládá rozdíl mezi bytností a bytím, a neobsahuje žádný důvod možnosti tohoto rozdílu. Hegelovu dialektickou logiku, jež se pokoušela řešit tento problém tím, že vnášela negativitu do samého bytí, jsme sebevědomě

(i když správně) odmítli, a sami jsme nechali celý problém netknutý.

Je možné vůbec nějaké řešení tohoto základního ontologického problému jednoty a mnohosti? Negativní vztah jako určující bytnost vzhledem k jiným bytnostem jsme právem odmítli, poněvadž jeho základ není reálný. Nebylo by však možno chápat bytnost v pozitivních vztazích nikoliv predikamentálních (jež vyžadují od sebe odlišený základ), nýbrž transcendentálních (jež konstituují bytnost a mají tedy svůj základ v ní a v jejím termínu, k němuž se „tvořivě“ vztahují)? Toto pojetí by ovšem relativizovalo naši tradiční metafyziku bytností a podstat a vedlo důsledně k pojetí bytí ne jako pouhé objektivity, nýbrž jako transcendentálního vztahu k našemu duchu, jenž je stejně univerzální a vůči veškerému jsoucnu transcendentní jako bytí, ale vzhledem k němu se projevuje ve dvou navzájem neredukovatelných vztazích, totiž v poznání, jež je jednota subjektu a objektu, daná v subjektu, a ve chtění, jež je jednota subjektu a objektu, zaměřená k objektu (sr. E. Coreth, *Metaphysik*, 2. Aufl., Innsbruck 1964, str. 363). V těchto vztazích se tedy uskutečňuje jednota v mnohosti a mnohost v jednotě.

Závěr

Toto vynikající a velmi podnětné dílo naráží na neřešitelné problémy: Je to nemožnost definitivního ztotožnění poznání a bytí v úplné přirozené reflexi a tedy nedosažitelnost posledního základu jistoty v poznání objektu; z tohoto charakteru reflexe vyplývá – jako corollarium – nemožnost chápání subjektivitu v rámci ontologie; dále nemožnost důkazu věty: „Objektivita“ je objektivní, na níž autor činil závislou objektivitu pojmu jsoucna; konečně aporie založení mnoha omezených bytnos-

tí v jediném pozitivním principu bytí. Na těchto v rámci autorova systému neřešitelných problémech se ukazuje omezená aplikovatelnost formální logiky, jejíž hranicí je subjektivita jako taková, i relativita tradiční ontologie jako nauky o jsoucnu jako předchůdné objektivní danosti. Podle těchto důsledků, k nimž nechtěně dospěla výborná a důsledná logická analýza autorova, bychom museli znovu interpretovat „cesty“ sv. Tomáše k důkazu Boží existence.

Nová vize skutečnosti

Bede Griffiths OSB

Křesťanské poselství se v různých dobách a prostředích tlumočí různě. Umožňuje to Kristova univerzalita. Za prozřetelnostní můžeme považovat setkání evangelia s hellenistickou kulturou v prvním století. Umožnilo to mimo jiné jasně formulovat křesťanskou víru. Dnes, v době nevídaných interkulturálních kontaktů stojí křesťanství tváří v tvář také tradicím indickým, čínským, tibetským, japonským, arabským. Směry na sebe působí vzájemně a proto se to týká, a stále více bude týkat i nás. Evropská identita se neuchrání stavbou bariér nýbrž asimilací hodnot odjinud. Stalo se to tak přinejmenším jednou, když se Evropa otevřela asijskému náboženství, jímž bylo křesťanství. Benediktinský mnich Bede Griffiths předběhl pokoncilní otevření jiným kulturám a už v roce 1955 odcestoval z Anglie a usadil se v Indii, napřed jako mnich syrského ritu v Kerale a od roku 1968 v křesťanském ašramu Saččidánanda v Tamilanadu. Napsal mimo jiné *Return to the Centre* (Návrat ke Středu), autobiograficky laděnou knihu *The Golden String* (Zlatá nit) a diskutabilní knihu *Marriage of East and West* (Sňatek Východu a Západu). Následující text je zhuštěným přetlumočením dvanácté kapitoly knihy *A New Vision of Reality* (Nová vize skutečnosti), Collins, Londýn 1989. Kapitola má název *Synthesis: Towards a Unifying Plan* (Syntéza: vstříc sjednocujícímu plánu). Autor se snaží vyjít vstříc jiným duchovním směrům aniž by opouštěl vlastní tradici. Diskusi a další zhodnocení si zaslouží autorův pokus o aristotelské a tomistické východisko pro mezináboženský dialog.

(Poznámka redakce)

Mnoho křesťanů dnes pocituje potřebu uvést svou zkušenost do vztahu ke zkušenosti hinduistické, buddhistické a muslimské a též k tradičním náboženstvím například amerických Indiánů, asijských a afrických kmenů. Následuje pokus formulovat rámeček, v němž lze všechny tyto zkušenosti uvést do souvislosti a nahlédnout jejich vnitřní jednotu.

Začínáme explozí hmoty na začátku času před nějakými patnácti miliardami let. Rozumí se, že formy, které měly vstoupit do bytí v průběhu věků, byly již v prvotní explozi hmoty implicitně skryty a že se postupně rozvíjely či docházelo v procesu roz-

voje k jejich explikaci. Můžeme udělat další krok a říci, že nebyla implikována jenom hmota se všemi formami, nýbrž že v počáteční explozi již bylo implikováno vědomí, protože se pak vynořilo z hmoty, když proces pokročil. Znamená to, že musíme přijmout, že univerzum vstupuje do bytí, v němž jsou hmota a vědomí provázány. Abych o tom mohl mluvit, zvolil jsem aristotelské termíny materie a formy. Materie je energií univerza, neformovanou, nestrukturovanou energií, která je v pozadí celého univerza. Forma pak je princip uspořádání. Forma a materie jsou dva základní principy univerza. Materie je nedeterminovaná, ne-

předvídatelná, není inteligibilní, je to pohyblivý proud energie bez tvaru. Je to princip změny, nastávání, náhody, absurdity. Tento prvek života přichází ze zhmoty. Forma je na druhé straně principem řádu, struktury, inteligibility a aktuálního bytí. Hmota nemá bytí sama v sobě. Je to čirá potencialita, která je organizována k bytí a aktualizuje se působením formy na ni.

Materie a forma jsou dva základní principy a celé univerzum se rozvíjí prostřednictvím dění, které se odehrává mezi nimi. Částí té dynamiky je to, že hmota má vždy tendenci se rozptýlovat, ztrácet celistvost a organizaci. Ale současně s tím vstupuje do hry jiná moc, která začíná hmotu strukturovat, organizovat a řídit. Od počátku je hmota stále více organizována stálým působením obou sil, materie, která se rozpadá a pohybuje se ven, a formy, která stahuje dovnitř, koncentruje a soustřeďuje hmotu.

Je důležité si uvědomit, že hmota je stále v nerovnováze a pohybuje se do nové fáze a z toho vyvstává nová forma. Vezměme nějakou formu, chemickou, rostlinnou, živočišnou nebo nějakou jinou. Něco v okolí tuto strukturu rozruší a ona se musí rekonstruovat. Přitom vstupují do bytí nové formy. Některé struktury v tomto procesu byly ztotožněny s tím, čemu Ilya Prigogine říká disipativní struktury. Nacházíme je už v chemikáliích a ještě nápadněji u rostlin a zvířat. Tyto struktury mají tendenci rozptýlit svou energii, pozbyť struktury a pak se restrukturalizovat poněkud odlišně. Domnívá se, že takto dochází k vývoji. Je to vždy nerovnováha s tendencí k organizaci a nové struktuře. Rupert Sheldrake navrhuje řešení, podle kterého to, co s Aristotelem označujeme jako formy nebo formální příčiny, působí jako morfogenetická pole. Jsou to pole, v nichž je hmota ztvárňována do konkrétních forem. Vývoj pokračuje ve stádiích, kdy vzkypí nová uvolněná formativní energie ve velkém rozsahu. Poslední výzkum naznačuje, že nové druhy nevstupují do bytí pouze postupem po malých na sebe

navazujících krocích, nýbrž spíše na způsob jakési exploze.

Pak je postupný vývoj. Atomy se vyvíjejí v molekuly, ty se vyvíjejí v buňky, buňky v organismy, v jednoduché rostliny a živočichy. Postupně se utvářejí tkáně a orgány, což vede k rozvoji stále komplexnějších živočišných forem. Všechno to je postupný proces. Celek přírody je komponován z těchto struktur nebo procesů, buduje jedno po druhém, jedno v druhém, takže nic není ztraceno.

Tento proces trvale pokračuje přes rostliny a živočichy k lidem. Ukazuje se, že stejné síly, které byly při dle ve hmotě a v životě před člověkem, působí též v lidské osobě a v lidském vědomí. Stejný princip spolupracující materie a formy platí také pro celý vývoj lidstva. U lidí však dochází k tomu, že tato organizující síla, tato forma se vynořuje k vědomí. Viděli jsme, že tato organizující síla je na každé rovině a že má ráz myslí. V tomto smyslu může být řečeno, že mysl je přítomna ve hmotě od začátku. Forma v Aristotelově smyslu slova je síla intelligence. Tvoří řád. Tak je mysl přítomna ve hmotě, v rostlinách a živočiších a v nás se stává vědomou.

U člověka se postupně objevuje vědomí. Nicméně je faktem, že všichni žijeme po většinu svého života ve stavu polovědomí. Většina fyzických funkcí těla probíhá bez našeho uvědomění. Kolem nás je vnější svět sestávající ze všech energií a ze vší hmoty přírody a my můžeme díky jazyku a symbolu tvořit vnitřní svět, v němž prostřednictvím imaginace zpřítomňujeme to, co pokládáme za strukturu univerza kolem sebe. Svět je nekonečně větší než můžeme vnímat. Vnímáme jen ty aspekty přírody, hmoty a energií existence, které odrážejí naše smysly, pocity a imaginace, naše mysl a vůle, celý lidský organismus. V tom je náš dílčí způsob poznávání univerza.

Jak se vědomí vyvíjí, uvědomujeme si stále více sami sebe. Mnozí lidé jsou bdělí vůči okolnímu světu, lidem, událostem, věcem, ale sotva kdy reflektují sami sebe.

Mysl reflektuje sebe tak, že si uvědomujeme vědomí. Je to vnitřní reflexe, a právě tam začíná docházet ke skutečnému růstu. Právě tady se teď začíná vynořovat nový způsob existence. Mysl nepůsobí jenom tak, že organizuje naši zkušenost, můžeme reflektovat i činnost mysli samotné. Můžeme znát svou mysl a její činnost a z toho můžeme vyvodit logiku a noetiku.

Poté, co jsme si uvědomili své pocity, vjemy, představy a myšlenky, uvědomujeme si také, že jsme částmi celku. Zakoušíme sami sebe prostřednictvím toho, co jsme zdělili, svých rodin, svého jazyka, své rasy, tradice a zvyků. Každý z nás je tak částí integrovaného celku, který je fyzický i psychologický. A tak jako je fyzický organismus ústrojnou částí fyzického světa, je i tento psychologický organismus ve vztahu k psychickému organismu univerza. Všichni jsme částmi celku, vztaženi jedni druhým a závislí jedni na druhých. Musíme ale postoupit na vyšší rovinu, nad své fyzické vědomí a nad normální psychologické vědomí, a tak zažijeme transcendentní či transpersonální vědomí. Pro tuto rovinu vědomí se užívá různých názvů: transpersonální, suprapersonální, transcendentní, duchovní, mystické a tak dále. V tomto bodě začínáme odhalovat hlubší dimenzi bytí. Pokud jsme sami sebe nahlédli jako část fyzického univerza, část celého psychologického světa, část rodiny, národa a lidstva, začínáme nyní sami sebe odhalovat ve vztahu k silám a energiím, které jsou mimo nás a nad námi.

V tomto okamžiku vstupuje na scénu meditace, protože v meditaci se pokoušíme uvědomit si fyzický organismus a psychologickou rovinu, a pak, když se mysl ztiší a ustálí, začínáme prožívat své transcendentní vědomí. Byl to velký průlom v Indii v pátém století, století Upanišád a Buddhy. Byl to průlom za rovinu běžného vědomí k transcendentnímu vědomí. Jak si teď uvědomujeme, je to součást lidské zkušenosti. Máme smyslovou zkušenost, citovou a imaginativní zkušenost, intelektuál-

ní a morální zkušenost, ale za tím vším je transcendentní zkušenost, jež je právě tak reálná a jistá jako každá jiná. Z Východu byl vývoj zkoumání psychického univerza nejdále v tibetském buddhismu, který pravděpodobně překonal ostatní tradice. Většina z tohoto psychického světa byla dobře zmapována v hinduismu a hluboce byla zkoumána také v křesťanské a muslimské mystice.

V tomto bodě musíme udělat důležité rozlišení. Dokud jsme byli v oblasti našeho fyzického bytí, byly obvyklé metody měření a kvantifikace, matematického a logického myšlení vhodné a výsledkem bylo obvyklé vědecké poznání. Jakmile vystupujeme mimo tento řád, do psychologického, emocionálního a imaginativního světa, stávají se tyto metody stále méně vhodné a jakmile dojdeme k transcendentní, mystické zkušenosti, neplatí už vůbec. Je ale důležité, že se snažíme tyto transpersonální zkušenosti interpretovat. Měli bychom vyvinout konzistentní pojmovou soustavu, pomocí níž bychom mohli interpretovat a integrovat svou zkušenost s transcendentním.

S transcendentní zkušeností je spojeno to, čemu říkáme psychické jevy, jako vize, zjevení, poznání budoucnosti a minulosti a schopnost uzdravovat. Tyto zkušenosti jsou součástí toho, čemu se říká jemný svět a byly rozvinuty ve velkých náboženských tradicích. Existuje hrubý svět, který je světem našich smyslů a běžného chápání. Normální západní věda náleží prostě k tomuto hrubému světu. Ale za tímto hrubým světem je jemný svět, sféra jemných smyslů, jemných pocitů, jemných imaginací, jemné mysli a celý jemný organismus a všechny síly onoho světa, které jsou přítomny a mohou být zakoušeny. Mnoho lidí dnes je schopno stále více zažívat tyto zkušenosti. Síly, se kterými se setkáváme v jemné oblasti lze popsat jako dobré nebo špatné. Některé z nich asistují růstu v univerzu, v rozvoji lidstva a u jednotlivých lidí, kdežto jiné takový růst zdržují a působí proti němu. A tak, když vstupujeme do jem-

ného, psychického světa, jsme vystaveni ve svém normálním lidském fyzickém světě silám dobrým i špatným. Jsou to kosmické a psychické síly působící v univerzu a v lidském vědomí a my se musíme učit, jak jim rozumět a jaký postoj k nim zaujmout.

Zkušenost jemného světa závisí na intuitivním vhledu. Nemůže jí být dosaženo racionálními prostředky. Normální, racionální, mentální úroveň mysli nemá k této oblasti přístup a obvyklé vědecké metody jsou bez užítku, má-li se tato oblast zmapovat. Je nicméně důležité si zapamatovat, že při těchto bádáních rozum neodkládáme. Metoda spočívá v tom, otevřít si intuitivní přístup k těmto hlubším vhlédům, a pak se snažit jim porozumět, uvést je do vztahu a přiměřeně je systematizovat prací rozumu. Rozum a intuice mají být užívány vždy současně. Intuice sama může zavádět. V záblescích intuice se mohou objevit všechny druhy tajuplných fantazií, které musí být korigovány rozumem. I ve fyzikálních vědách se intuice uznává jako základní a dobře se ví, že některé z největších objevů, např. Newtonovy nebo Einsteinovy vyvstaly čirou intuicí. Intuicí uchopili střípky aspektů vnitřní struktury skutečnosti a pak byli schopni vyjádřit to racionální myslí, matematicky ukázat, jak to skutečně funguje. A tak byla intuice vždy přítomna, ale její užití ve vědě a v běžné filosofii bylo omezeno. Při vstupu do oblasti psychického je intuice základem a musíme zopakovat, že cokoli je v této oblasti zakoušeno, se musí studovat ve světle rozumu. Pokus rozumově pochopit je částí procesu získávání poznatků a nikdo není od něj dispensován.

A tak máme svět psychické zkušenosti, ale za psychickým světem je hlubší dimenze, svět transcendentního. To nacházíme ve velkých zjeveních. To, co je v nich ukázáno, není jen fyzický, psychologický nebo psychický svět, spíše tam jde o intuitivní vhléd do nepodmíněného, transcendentního. Všechna velká zjevení jsou poselstvími z tohoto transcendentního světa. Jsou dána ve spisech různých velkých tradicí, ve

Védách a Upanišádách, v Koránu a buddhistických spisech a v Bibli. Jsou to všechno zjevení transcendentní skutečnosti. Pak nastupuje proces, v němž jsou zjevení interpretována racionální myslí a to činí velcí teologové a filosofové, například Šankára a Rámanudža v hinduismu, Nagardžuna, Asanga a Vasubandhu v buddhismu, Ibn al Arabi a al Ghazzali v islámu a sv. Tomáš Akvinský, sv. Bonaventura a jiní v křesťanství. Tito velcí myslitelé přiblížili racionální mysl k transcendentním mystériím, která jsou zakoušenými skutečnostmi.

Tímto způsobem překračujeme fyzický a psychologický svět i jemný svět psychické zkušenosti k nekonečné transcendentní realitě, která je za tím vším. Dokud jsme v psychickém světě, jsme ve světě mnohosti. Je tam mnoho bohů, mnoho andělů, mnoho duchů, mnoho sil různého druhu. Právě proto je psychický svět vždy poněkud dvojitý. Člověk se může nějak dostat pod vládu těchto různých duchů a bohů. Ti mohou ve své rozmanitosti být i nebezpeční, zejména v oddělení od integrovaného celku, o kterém mluvíme. Když jsou některé kosmické a psychické síly izolovány od celku a uctívány tak, že se člověk dostává pod jejich moc, vyvstává tu modlářství a pověra. Vše zlé v náboženstvích pochází z toho, že se nějaký aspekt odloučí od celku a v této izolaci se uctívá jako by to byla skutečnost nepodmíněná. To je to, co známe jako uctívání falešných bohů.

Ve velkých náboženstvích vždy vidíme, že tyto síly, tito bohové a andělé jsou pod kontrolou jedné nejvyšší moci. To vede k pojetí kosmického Pána, kosmické Osoby, která vládne nade vším. Jak jsme viděli, každé náboženství dosahuje bodu, kdy uznává kosmického Pána. Ale pak, v posledním stádiu, je třeba jít nad to a uvědomit si, že prostřednictvím kosmické Osoby se celek univerza, fyzického i psychologického, navrácí do jednoty se svým zdrojem. Když docházíme k Nejvyššímu, všechno se vrací k jednotě. Všechno vychází z oné původní jednoty, exploduje do univerza a vy-

víjí se všemi formami, které vidíme. Dva pohyby působí současně v rozvíjení univerza a v jeho návratu ke zdroji. Celek univerza je implikován v této jednotě a věčně existuje ve stavu absolutní jednoty v tomto bytí. Celé univerzum, všichni a všechno existuje věčně v tomto nekonečném bytí bez rozdílů, v plné jednotě.

V křesťanském chápání je tento absolutní základ bytí, z něhož vychází celé univerzum, znám jako Otec, Jediný, Pramen, Božství. Chápe se to tak, že z tohoto zdroje pramení Slovo, moudrost, obraz Božství. Je to kosmická Osoba, která zjevuje Otce. V této kosmické Osobě, ve Slově či Synu, jsou obsaženy archetypy všech stvořených bytostí. Ze všech těchto archetypů, jež jsou uspořádány v celek, je nejvyšší archetypický člověk, jehož jsme viděli i v hinduismu, buddhismu a islámu. Obsahuje v sobě celé univerzum a celé lidstvo. Je to Pán stvoření, *tathagáta* a nejvyšší *dharmakája* buddhismu, *puruṣóttaman* nebo *paramátman* hinduismu a *univerzální Člověk* islámu. Podle křesťanského chápání je tento archetypický Syn člověka nejvyšší Osobou, přijal tělo a zjevil se v Ježíši Kristu. Z prazákladu pramení věčné Slovo, Moudrost, obraz Božství, obsahující v sobě archetypy všeho stvoření a všechno stvoření sjednocující.

Podle křesťanství též z prazákladu pramení Duch, jenž je nestvořenou energií. Jako je Slovo či Syn zdrojem všech forem v přírodě, je Duch zdrojem vší energie. Je to nestvořená energie, která prýští věčně z Božství a která uvádí v bytí energie přírody. Stvořené energie pramení v nestvořené energii Ducha. Můžeme to vidět tak, že vstup univerza do bytí je důsledkem překypující energie, která je láskou. Duch je právě touto láskou-energií Boha a tato láska-energie z něj vyplývá, aby se vyjádřila v univerzu. Bůh povolává k bytí všechna stvoření univerza, aby vyjádřil sebe, aby manifestoval svou lásku a tuto lásku poskytl. A tak Duch plyne v této lásce a je příčinou všeho stvoření a Slovo organizuje

energie tvorstva a postupně buduje univerzum jak je známe a uvádí je zpět k jeho zdroji v kosmické Osobě.

Podle křesťanského chápání existují v kosmu i v lidské duši protichůdné síly, jež způsobují nepořádek v přírodě a lidskou nemoc. Často se klade otázka, jak může ve světě být toto zlo, když všechno plyne z Boží lásky a je organizováno Boží moudrostí. Křesťanský názor je, že Bůh stvořil svět svobodných bytostí, neboť svoboda je největší požehnání, jež někdo může mít. Svoboda je podmínkou lásky a svět byl stvořen láskou a pro lásku. Bez svobody není možná láska. Svět je stvořen se svobodnými bytostmi, andělskými a lidskými, a svoboda znamená také možnost padnout, odpadnout od lásky, centrovat vše k sobě a působit rozklad. Způsob jak to vyjádřit, je vyprávění o pádu andělů, jehož důsledkem jsou negativní, nepřátelské kosmické moci, které působí proti řádu v univerzu. Jsou to moci temnoty. V kontrastu k nim jsou moci světla, andělské síly, které jsou odpovědné za organizování hmoty univerza. Následkem působení těchto kosmických a psychologických sil odpadli lidé od života v Duchu, centrovali vše na sebe a formovali v těle lidstva buňky rozkladu, jako je rakovina v těle. Na druhé straně po pádu lidského pokolení do nejednoty a rozkladu působí i vykupující moc Ducha. Duch je přítomen v každém člověku a táhne nás zpět z naší dezintegrace, z našeho zaměření na sebe, k životu Ducha, k životu Božímu. Postupně přebudovává lidskou přirozenost k podobě s archetypickým člověkem, s nejvyšší Osobou, s Kristem.

Duch působí v celém lidstvu, zejména ve velkých náboženstvích světa. V tomto kosmickém procesu se formují určitá centra, organizace, jako když například vzniká nový druh. Tak byl vybrán Izrael jako nové centrum organizace; v něm a kolem něj měl vrcholit kosmický proces vykoupení. Dějiny Izraele byly buňkou, v níž se mohla manifestovat organizující moc v univerzu a překonat moci hříchu a smrti. Podle našeho

chápaní je Ježíš tímto archetypickým člověkem, který se zjevil v čase a podstoupil utrpení a smrt, aby svět osvobodil od těchto mocí zla, dezintegrace, nemoci a smrti a uvolnil tím vykupující moc, moc Ducha. Vzkříšením je tato moc smrti a dezintegrace ve hmotě překonána a hmota je obnovena. Hmota Ježíšova těla je totálně obnovena, stává se zduchovnělou hmotou, univerzálním duchovním tělem. Prostřednictvím tohoto vzkříšení, které můžeme vidět také jako nové stvoření, je ve světě uvolněna vykupující moc Ducha. Příchodem Ducha svatého pro církev sestupuje tato vykupující moc na celý svět. Vykupující moc Ducha je všude přítomna, ale jejím ohniskem je onen bod, ve kterém se rekapituluje v Kristu a ve společenství, které On zakládá. V tomto procesu je uvolněn Duch svatý jako energizující moc, která překonává protichůdné síly přírody, obnovuje lidi k podobě s Kristem, archetypickou osobou a sjednocuje všechny bytosti v lásce Otce, ze kterého všechno vychází. Z lásky se celé univerzum rozvíjí, láska ho táhne zpět k sobě.

Jak vyrůstáme z hříchu, z omezení a slabostí tohoto světa, vracíme se k archetypické formě a jsme reintegrovaní v Kristu, v nejvyšší Osobě a stáváme se osobami v Osobě. Je důležité zdůraznit to, co říkal často Teilhard de Chardin, že nejde o rozpuštění v Jediném. V hinduismu je běžné si myslet, že individualita mizí a všechny rozdíly se ztrácejí a rozpouštějí v jednotě Absolutna. Je to omyl, protože ve skutečnosti se v tomto procesu nic neztrácí. Každá část, každá věc je reintegrována do Jediného, do totální jednoty přesahující naše chápání. Viděli jsme, že v buddhismu, islámu a některých hinduistických naukách se dobře rozumí tomu, že nejde o pouhé splynutí s Jediným. Jde tam vždy o reintegraci v Jediném. Nemůže být nikdy vysvětleno a plně vyjádřeno, jak může být mnohé v jednom a jedno v mnohém, ale můžeme

letmo nahlédnout, jak je to možné. Je to věčná, nekonečná realita a my všichni jsme už teď vzájemně propojeni a na sobě závislí v této jediné skutečnosti.

V meditaci se snažíme jít za osobní vědomí do sféry vědomí transcendentního. Normálně, i když ne vždy, to znamená projít psychickým světem, a tam mohou nastat problémy vzhledem k přítomnosti zlých sil vedle dobrých. Tento jemný svět je reálnější než svět fyzický. Když mluví Nový zákon o vymítání démonů nebo zlých duchů, mluví o skutečnosti. Je důležité nezastavit se v psychickém světě, nýbrž projít jím. Je dobré si zapamatovat, že v psychickém světě jsou též svatí a andělé. Když jdeme za naše omezené lidské vědomí, uvědomujeme si celou říši světců, andělů a jiných svatých bytostí. V eucharistii říkáme: „A nyní se všemi anděly a archanděly a se všemi nebeskými zástupy chválíme a oslavujeme tvé svaté jméno.“ Dnes jsme si toho obecně mnohem méně vědomi než lidé v minulosti. Člověk potřebuje vedení. Křesťan, má-li projít psychickým světem, potřebuje Kristovo vedení.

V meditaci vstupujeme do kosmického řádu či kosmického vědomí a pak pokračujeme dál, tam, kde vše je shromážděno v jednotu jedné Osoby, kosmického Pána. Skrze kosmického Pána se všechno vrací do transcendentní jednoty. To poslední přesahuje pojmy a je nad nimi, zcela nedotknutelné. Proto musíme stále pamatovat, že všechna slova, kterých užíváme, máme-li mluvit o poslední skutečnosti, pouze odkazují k tomu, co je totálně mimo. Absolutno samo je nad lidské chápání a my užíváme slov, obrazů a pojmů, abychom se odpoutali od každodenní konečné zkušenosti a zaměřili svou mysl, vůli a srdce k Nekonečnému a dovolili Nekonečnému vstoupit do našeho života a transformovat jej.

vybral a přeložil Odilo Štampach

Metafora v Bibli

Janusz Frankowski

Tento článek je zkrácený a částečně upravený text referátu předneseného na Konferenci o metafoře, kterou uspořádal Instytut Badań Literackich PAN ve dnech 17.–19. XII. 1979 ve Varšavě v Paláci Staszice.

Metafora (čili výraz s přeneseným významem), je jazykový jev, který je velmi jednoduchý a poměrně častý, zároveň však – přes svou jednoduchost a obvyklost – je prostředkem velmi specifickým a bohatým. Metaforu popsal již Aristoteles a její analýzy pokračovaly celá staletí; literatura na toto téma je rozsáhlá a neustále roste. Metafora byla mnohokrát, někdy až pateticky, definována a vysvětlována. Například Ortega y Gasset ji představuje takto: „Metafora je největší moc, kterou člověk má. Hraničí až s uměním kouzlit a je jakoby tvůrčím nástrojem, který Bůh zanechal v nitru svých stvoření.“ Komentářem k této výpovědi mohou být slova H. Weinricha, který, zdá se, chápe metaforu podobně: „Metafora – říká – vůbec neodrážejí, jak se dříve soudilo, skutečné nebo předem dané (vorgegebene) vlastnosti, protože metafora samy tvoří analogie, vytvářejí paralely, jsou demiurgickými nástroji¹.“

Také v Bibli se metafora vyskytuje velmi často a i zde je to téma nesmírně zajímavé a bohaté. Na jedné straně totiž ukazuje skutečné vlastnosti náboženského jazyka a dovádí nás až do jeho nejzazších kout-

ků, na druhé straně pak nás vede velkými biblickými tématy, neboť pomocí metafory je vyjadřováno mnoho zásadních idejí. Protože metafora je literárním jevem, je navíc spjata s některými aktuálními tendencemi dnešních biblických bádání. Pomocí metafory můžeme odhalit řadu problémů zájímajících současnou biblistiku.

Metaforou se zabývá především teorie literatury. Proto bychom možná i my, hovoříme-li o metafoře v Bibli, měli k tomuto problému přistoupit z hlediska literárního. Avšak Písmo svaté je zcela ojedinělé a každá čistě literární interpretace nás staví před řadu zásadních otázek. První otázka, kterou se budu zabývat, bude tedy problém, jak přistupovat k biblické metafoře. Za druhé se budu snažit odhalit existující a organickou spojitost mezi metaforou a religiózním charakterem Bible a za třetí uvedu několik příkladů různých druhů metafor vyskytujících se v Písmu svatém. Zároveň bych rád poznamenal, že vzhledem k závažnosti problému a šíři tématu může mít tento článek pouze fragmentární a ilustrativní charakter.

1. Problém metafory v Bibli

Před chvílí jsem řekl, že bychom téma biblické metafory mohli chápat z hlediska literárního. Tento přístup je jistě možný a pochopitelný, a není-li dokonce nutný, je alespoň velmi užitečný nebo žádoucí. Mno-

ho knih Písma svatého má přece literární formu. Například žalmy, knihy moudrosti a proroků mají většinou poetický šat. Některé texty mají dokonce vědomě literární

¹Přehled různých pojetí a interpretací metafor viz. M.R. Mayenowa, *Poetyka teoretyczna*, Wrocław 1979, 216–250; analýzu různých pojetí metafor u různých spisovatelů a literárních teoretiků viz R. Wellek, A. Warren, *Teoria literatury*, Warszawa 1975, 244–284. Příkladem nového díla zásadního charakteru na téma metafor je práce P. Ricoeura, *La metaphore vive*, Paris 1975.

charakter, například píseň o vinici, Iz 5, 1–2, která je jistě pokračováním milostné písně. Nebo Ž 85 (84), 11–12, kde se setkáváme s dokonale vypracovanou hrou paralelismů, obrazů, metafor u všech částí a dokonce slov každého verše:

Setkají se milosrdenství a věrnost,
spravedlnost s pokojem si dají políbení.
Ze země vyraší pravda,
z nebe bude shlížet spravedlnost.

Dodejme, že v obou těchto textech se v hebrejském originále vyskytuje ještě bohatá hra slov a zvuků, aliterace, asonance atd.

Neměli bychom tedy takovéto texty, takovéto metafory zkoumat z literárního hlediska? Jistě ano. Tím spíše, že v případech, jakým je Izaiášova píseň o vinici, bude literární forma textu vzhledem k jeho návaznosti na milostnou píseň východiskem pro pochopení podstaty tohoto textu.

Existují však názory ještě zásadnějšího a širšího charakteru, podle nichž i ta nejreligioznější exegeze nedovolí pominout žádný aspekt slova existujícího v Bibli. Tyto názory, které byly dříve zcela nedoceňovány nebo na ně nebyl brán zřetel, jsou dnes plně akceptovány. Jedná se o fakt, že přestože je Bible pro věřícího slovem Božím, že toto slovo bylo proneseno pomocí slova lidského, spolu se vším, co s sebou takováto situace nese. A tak poznáváme slovo Boží přes slovo lidské; a jen tehdy, pochopíme-li to druhé slovo, pochopíme i to první. V odborné exegezi je dnes tato tendence velmi zřetelná a současní biblisté přesně analyzují všechny lidské aspekty biblického slova a všechno, čím byli lidsky podmíněni biblickí autoři. Podle těchto výše popsaných faktů můžeme, a dokonce jsme povinni, přistoupit k biblické metafoře na literární rovině. Samozřejmě, můžeme. Ale také s vědomím očividného faktu, že literární rozbor

je pouze jedním z aspektů a etap biblického zkoumání. Vzhledem k celkovému charakteru Bible se musíme ptát, zda výlučný nebo preferovaný literární přístup k biblické metafoře odpovídá plně její skutečné funkci v této knize. V biblickém textu dominuje přímý náboženský odkaz a literární podoba, i když vystupuje velmi výrazně, plní nejčastěji funkci zcela – nebo téměř zcela – podřízenou poselství náboženskému². Ve vědomí většiny biblických autorů je slovo, které nám předávají, přestože mu nejednou dávají – jako např. proroci – vytríbený literární šat, především, nebo možná pouze slovem Božím, nesoucím člověku Boží poučení i vůli.

Není proto divu, že se množí protesty proti příliš silnému zdůrazňování literárního aspektu i tam, kde výrazně vystupuje. Vynikající znalec Nového zákona Otto Michel říká: „Prvotní křesťanství je literární pouze z nutnosti“³.

A jeden z židovských vědců, rabín Eugene Borowitz z Hebrew Union College protestuje radikálním způsobem proti chápání Bible jako literatury: „Číst Bibli spíše jako literaturu než jako zjevení je horší, než nečíst ji vůbec“⁴. Tento rabínův protest je mi velmi blízký a v tom zásadním s ním souhlasím. Domnívám se, že pohled na dílo, které je odrazem největšího náboženského prožitku a největšího duchovního příběhu lidstva – jmenovitě vzniku a formování etického monoteismu a víry ve vtělení Božího Syna – pouze jako na zhruba patnáct set stran lepší nebo horší literatury, by nejen otrásl vírou v jeho pravdivost, ale způsobilo i krizi duchovnosti a myšlení člověka, který by takto Bibli četl.

Jak tedy máme k literární vrstvě v Bibli přistupovat? Domnívám se, že především v souvislosti s její výpovědí, s velkými tématy Písma svatého, s jeho poselstvím, protože to je základní a konstituující prvek Bible

²Tento problém jsem šíře zmínil v úvodu svého článku *Bible – prožitek a slovo. U pramene literární krásy a působení biblických knih*. Wief 1975, č.7–8, 5–32.

³O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1966, 24.

⁴Citujeme z článku *The Bible as Culture*, Time 3.12.1969, 63.

a všechny literární formy, mezi nimi metafora, ožívají v jeho službách. Forma je však nositelkou obsahu, přesněji jeho „části“: je s ním nerozlučně spjata. Navíc v mnohých biblických textech je literární metafora vypracována velmi pečlivě a tento fakt nelze pominout. Musíme zkoumat „vehicle“ už pro to, abychom s jeho pomocí lépe pochopili „tenor“⁵.

2. Metafora a transcendentní předmět Bible

Metafora se v Bibli vyskytuje velmi často, a to na zásadě prostého a častého faktu, že je úzce spjata s jazykem. Tam, kde se objevuje slovo, objevuje se rovněž metafora. Metafora se v Písmu svatém vyskytuje také z toho zvláštního důvodu, že větší část Bible jsou poetické texty, a to texty velmi často dosahující vrcholů krásy a působivosti, jež pak promlouvají metaforickým slovem. Tato obecně jazyková a poetická zásada však není pro Písmo svaté nejcharakterističtější, a rozhodně s ním není spjata nezbytně nutně. Nejzákladnější příčinou výskytu metafor v Bibli, příčinou, která je spjata s celkovým charakterem této knihy, s její podstatou, je to, že Bible hovoří o Bohu a o nadpřirozeném. Hovoří tedy o transcendentní skutečnosti, tím že překračuje kategorie nám bezprostředně známé skutečnosti, naší bezprostřední zkušenosti, a dokonce kategorie našich pojmů a myšlenek. V takovéto situaci pochopitelně končí možnost, abychom hovořili přesnými výrazy nebo termíny a – abychom vůbec mohli hovořit o tom, co je transcendentní – zbývá pouze možnost použít analogii, obraz, metaforu. V Písmě svatém nacházíme vědomí tohoto faktu. Svatý Pavel v Prvním listu Korintským, ve slavném hymnu o lásce (kap.13) s pomocí metafor píše:

„Vždyť naše poznání je jen částečné, i naše prorokování je jen částečné; až při-

A konečně *pamatujeme-li* při četbě Bible na to, v čem spočívá její *celkový* charakter – na sdělení velkého, přinejmenším tisíciletého duchovního a náboženského prožitku a lidské zkušenosti – můžeme, aniž bychom jakkoli omezili toto dědictví, spoluprožívat i vnější biblickou formu.

jde plnost, tehdy to, co je částečné, bude překonáno. (...) Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uvidíme tvář v tvář. Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, jako Bůh zná mne.“

A když hovoří o svém mystickém prožitku vstoupení na nebesa, ve velké apologii svého apoštolského poslání vyjádřené v posledních kapitolách Druhého listu Korintským, shrnuje tento prožitek následujícím způsobem:

„Vím o člověku v Kristu, který byl před čtrnácti lety přenesen až do třetího nebe; zda to bylo v těle či mimo tělo, nevím – Bůh to ví. A vím o tomto člověku, že byl přenesen do ráje – zda v těle či mimo tělo, nevím, Bůh to ví – a uslyšel nevypravitelná slova, jež není člověku dovoleno vyslovit“ (2 Kor 12, 2–4). Všimněme si, že Pavel si v tomto popisu své mystické zkušenosti jasně uvědomuje, že tato věc překračuje možnost vědět, zda se odehrála v těle či mimo ně – že tedy tyto kategorie v onom prožitku přestaly existovat. Oba texty ukazují, že apoštol si uvědomuje, že stanul a stojí před transcendentní skutečností, přímo nepoznatelnou a slovy nevyjádřitelnou – snad jen na způsob zrcadlového odrazu (a pamatujme na to, že stará zrcadla nebyla tak přesná jako naše, a to nemluvíme o tom, co i naše zrcadla dovedou); navíc i v takovémto odrazu poznáváme jen částečně a ten frag-

⁵Termíny vehicle a tenor pocházejí z terminologie I.A. Richardse. Vehicle znamená „instrument-nositel“ a tenor je „téma“. Porov. R. Mayenowa, cit.d. 227.

ment, který je nám dán, poznáváme pouze v enigmatické podobě.

To, co v Písmě svatém intuitivně cítíme a co nám Písmo signalizuje, si křesťanské teologické myšlení brzy uvědomilo a podalo jako formální teze a metodologickou zásadu. Vidíme to např. u Tomáše Akvinského (13. stol.), který – jak víme – je jedním z největších katolických teologů a byl uznán za doktora, tzn. velkého Učitele církve. Sv. Tomáš si hned na počátku svého monumentálního díla *Summa theologiae* klade otázku „Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris“ – Musí Písmo svaté používat metafory? (I, 1, 9) Zde se myslí nejen Písmo, ale teologie vůbec. A na tuto otázku odpovídá svým scholastickým – to znamená věcným, logickým, vědeckým a přesným – jazykem: „Odpovídám, že je to správné, aby Písmo svaté podávalo božské i duchovní záležitosti pomocí podobenství věcí materiálních. Neboť Bůh opatřuje všechny věci tím, co odpovídá jejich přirozenosti. Člověku je od přírody dáno, aby pomocí toho, co může poznati smysly, došel k tomu, co je poznatelné již jen rozumem – neboť celé naše po-

znání začíná smyslovým poznáním. Proto je nám v Písmu svatém to, co je duchovní, podáváno pomocí metafor z oblasti materiální.“ Aby potvrdil a dokázal svá slova, odvolává se sv. Tomáš na dílo, které pochází pravděpodobně z konce V. století a které se ve středověku těšilo velké autoritě – *O hierarchii nebeské* Pseudodionysia Areopagity. Tomáš Akvinský píše: „Právě o tom mluví Dionysius v druhé kapitole Nebeské hierarchie: Je věcí nemožnou, aby božský paprsek zářil jinak, než pod svatým pláštěm.“

Dodejme ještě, hovoříme-li o nadpřirozeném, Božím, vyjadřovaném v podobenstvích, že zde hovoříme *pozitivně*. Existuje též samozřejmě možnost hovořit o tom negativně. Např. tak, že Bůh je nekonečný, že nemá počátek ani konec, že je neviditelný apod. Takovéto uvažování je však zavádějícím nebo vůbec popírá možnost hovořit o Božím jsoucnu, jen proto že vylučuje všechno, co my známe. Zde tkví tak velký význam podobenství a analogií, jež přinášejí pozitivní elementy do té jinosti, nepochopitelnosti a zdánlivého prázdna.

3. Několik příkladů metafory v Bibli

V souladu s faktem, že člověk může o Bohu pozitivně hovořit jen v takových či onakých podobenstvích, používá Písmo svaté mnoho nejrůznějších obrazů, analogií, antropomorfismů, přirovnání a metafor. Použití těchto figur je o to bohatší, že Bible ve své převážné většině není teologickým traktátem, ale spontánním výrazem náboženského prožitku. Proto Bible všechny tyto figury používá bez pýchy, odporu a komplexů. A dokonce i tam, kde se snaží

být traktátem, je traktátem na úrovni ještě předvědecké.

Podívejme se, jak se v biblickém textu tohoto typu hovoří o Bohu, o tom, jak „viděli“ Boha⁶. V Pentateuchu se mnohokrát opakuje, že Mojžíš „hovořil“ s Bohem „tváří v tvář“ (metafora na metafoře!). V tomtéž Pentateuchu se však zároveň opakuje i izraelská vědomost o tom, že člověk nemůže Boha spatřit – v každém případě Ho nemůže spatřit a žít, což je zřejmě pouze zdůrazněním nemožnosti spatřit Boha v jeho

⁶ Příklady, které v této kapitole uvádím, možná vždy nejsou čistými metaforami, ale jsou to spíše obrazy, přirovnání nebo jisté analogie. Uvádím-li je, činím tak proto, že se snažím ukázat nejen jisté jednoduché metafory, ale i metafory-témata, u nichž se často vyskytuje posun od metafory k obrazu nebo podobenství, vracející se eventuálně zpět k metafoře. Kromě toho je známo, že tyto jevy, tzn. metafora, obraz atd., se sobě podobají, jsou si příbuzné. Např. R. Mayenowa, cit.d. 219, upozorňuje, že metafora je přirovnání, v němž chybí slovíčko „podobný“, „jako“ atd.

„slávě“, tzn. v celém jeho ohromné, neohraničené, všepřekračující skutečnosti. V Pentateuchu se tedy oba tyto motivy – rozmluva s Bohem tváří v tvář a nemožnost spatřit Boha – střetávají. Text, který je velmi krásný a současně velmi spleťitý, a možná že vzhledem k našemu problému je to spíš řada obtížně spojených a protiřečících si koncepcí a textů, hovoří o tom, jak Mojžíš viděl Boha a zároveň o hranicích tohoto vidění: „Dovol mi spatřit tvou slávu!“ A zde je jakoby jedna, ale ve skutečnosti zřejmě dvě rozdílné, a dokonce si až protiřečící odpovědi Boha: „Všechna má dobrota přejde před tebou a vyslovím před tebou jméno Hospodin. Smluji se však, nad kým se smluji, a slituji se, nad kým se slituji.“ Dále pravil: „Nemůžeš spatřit mou tvář, neboť člověk mě nesmí spatřit, má-li zůstat naživu.“ Hospodin pravil: „Hle, u mne je místo; postav se na skálu. Až tudy půjde moje sláva, postavím tě do skalní rozsedy a zakryji tě svou dlaní, dokud nepřejdu. Až dlaň odtáhnou, spatříš mě zezadu, ale mou tvář nespatri nikdo.“ (...) Tu sestoupil Hospodin v oblaku. Mojžíš (pravděpodobně) tam zůstal stát s ním, a vzýval Hospodinovo jméno. Když Hospodin kolem něho přecházel, zavolal (pravděpodobně sám Hospodin): „Hospodin, Hospodin! Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšší milosrdný a věrný, který osvědčuje milosrdenství tisícům pokolení“ (Ex 33, 18 – 34, 7).

Na toto vidění a celkový obraz teofanie na Sinaji navazuje zjevení Boha proroku Eliášovi na Chorébu, rovněž Boží hoře, které dokonce v některých tradicích vystupuje místo hory Sinaj. V Božím zjevení Eliášovi není napětí předchozí teofanie; zde je vše v symbolických obrazech – dokonce obrazech velmi silných. Eliáš, pronásledovaný, se skrývá na Boží hoře. Zde se k němu obrací Bůh: „Vyjdi a postav se na hoře před Hospodinem.“ A hle, Hospodin se tudy ubírá. Před Hospodinem veliký a silný vítr roze rvávající hory a tříštící skály, ale Hospodin v tom větru nebyl. Po větru zemětřesení, ale Hospodin v tom zemětřesení nebyl. Po zemětřesení oheň, ale Hospodin ani v tom ohni nebyl. Po ohni hlas tichý, jemný (heb-

rejsky kol demama dakka). Jakmile jej Eliáš uslyšel, zavinul si tvář pláštěm, vyšel a postavil se u vchodu do jeskyně. Tu mu hlas pravil: „Co tu chceš, Eliáši?“ (1 Kr 19, 11 – 13) K tomu musíme dodat, že jazyk v tomto příběhu je tak symbolický, že je zde tolik narážek, návazností se Sinajem ze dne exodu a jakýchsi *arrière-pensées* – skrytých narážek – že je těžké odpovědět, jak vyznívá toto odlišné představení Boha ne v hromech a zemětřesení jako za Mojžíše na Sinaji, ale tichým, jemným hlasem. Má to snad znamenat, že Bůh není Bohem hromů, ale Bohem tichým? Nebo že je Bohem, který se zjevuje za hromů i v tichu a jemně? Možná chce Bůh Eliášovi povědět ještě něco jiného. Eliáš má pocit, že odstoupení lidu od Boha je jeho největším proviněním. Proviněním hodným krvavé msty. Proto touží, aby Bůh zničil nevěrné svým ohněm. Možná že Bůh svým tichým jemným hlasem naznačuje, že tak nemusí učinit, že dokáže uskutečnit své dílo i pomocí nejjemnějšího, téměř nepostřehnutelného dechu. Je to smysl této teofanie? Nevíme. Její konečný smysl zůstává hádankou.

Jiným, zcela poetickým zobrazením majestáta a neuchopitelné moci Boha je hymnus v třetí kapitole knihy proroka Habakuka, který k ní původně pravděpodobně nepatřil a byl k ní přidán „redakčně“. V tomto hymnu je Bůh představen jako vítězný bojovník pádící na svém voze, ale bojovník v kosmických rozměrech a hrozný:

Spatřily tě hory a chvějí se v křeči.
Přehnala se průtrž mračen,
propastná tůň do křiku se dala,
vysoko vzpíná své ruce.

Do svého obydlí se stáhlo slunce i měsíc,
utekly před světlem tvých šípů (...)

Rozlícen po zemi kráčíš,
po pronárodech ve hněvu dupeš.
Vyšel jsi spasit svůj lid
spasit pomazaného svého
(3, 10 – 13).

A ještě jiné, stále poetické, ale tentokrát lyrické, zároveň však dramatické metafory

Jeremiášovy v jeho prorocké kritice Bohu nevěrného Izraele:

Děste se nad tím, nebesa,
ustrňte nesmírnou hrůzou,
je výrok Hospodinův.
Dvojí zlo spáchal můj lid:
Opustili mne, zdroj živých vod,
a vytesali si cisterny,
cisterny rozpukané, jež vodu neudrží
(2, 12n).

V 2, 31 nacházíme pronikavou otázku Boha:

„Což jsem se stal Izraeli pouští
nebo zemí temnot?
Proč můj lid říká: „Chceme mít volnost,
k tobě už nikdy nepůjdeme?““

Zatímco ve výše uvedených textech byly obrazy a metafory jasně patrné: Bůh byl viděn tvář v tvář, Bůh jako bojovník, pramen živé vody, poušť, kraj hlubokého soumraku atd., pak v mnohých, a to nepočítaných případech jsou metafory v Bibli téměř nepostřehnutelné, jakoby vedlejší. Takovou metaforou jsou například častěji se v Bibli vyskytující slova o smlouvě Boha se svým lidem. Samozřejmě je to nejspíš podvědomé přenesení jistého mezilidského vztahu na vztah Bůh – národ vyvolený. Ještě častěji se v Bibli objevuje výraz „slovo Boží“ a tisíckrát „Bůh řekl“. Co znamenají tyto výrazy? Jsou zároveň analogií, metaforou a především antropomorfismem. Protože doopravdy vzato, slova používá člověk, ne Bůh; a chápáno v úzkém smyslu hovoří pouze člověk. A tvrdíme-li zde, že se jedná o metaforu, pak musíme předem říci, že to není ani tak metafora literární, jako – podle M. Głowińskiego a J. Sławińskiego v jejich Teorii literatury – „metafora zakotvená v jazyku, metafora nevnímaná“⁷, a metaforičnost těchto výrazů starozákonní Izraelita necítil. Dokonce bychom se mohli ptát, zda by souhlasil i s tvrzením, že se jedná o přenesení nebo analogii. Tuto analogii a metaforu nepostřehne ani současný čtenář Písma svatého.

Je tedy tato analogie a metafora banální? Domnívám se, že vzhledem k obsahu, jaký v Bibli tyto výrazy provází, je třeba odpovědět že ne. Tato slova – objevují se nejčastěji v Pentateuchu (rozmlouvání Boha s Mojžíšem) a v prorockých knihách – jako by Izraelity, poté Židy a dnešní věřící elektrizovala, byla a jsou stále živá, navozují svého druhu jedinečnou náboženskou atmosféru. A je-li ve výrazu „Pán řekl“ metaforičnost vlastně nevědomá, pak bibličtí autoři, zvláště proroci, uměli dobře oživat obsah těchto slov, obrátit je a umocnit novými metaforami plnými síly a dynamiky, což je dokladem toho, že tuto skutečnost dlouho a hluboce prožívali.

Když Amos uvažuje o prorockém povolání, řekne: „Lev řve, kdo by se nebál? Panovník Hospodin mluví, kdo by neprorokoval?“ (3, 8) U Ozeáše Bůh říká zpronevěřivším se Izraelitům, že je *otesával* skrze proroky, *ubýjel* výroky svých úst (6, 5). Jeremiáš napíše, že slovo Boha je jako oheň a kladivo, které tříští skálu (23, 29). Autor Listu Židům sděluje, že slovo Boží je ostřejší než dvousečný meč, který proniká až na rozhraní duše a ducha člověka (4, 12n). A v Apokalypse se vítězný Kristus objeví jako Jezdec na bílém koni. Jezdec má v ústech meč (1, 16) – obraz podivný až divoký. Symbolika je však jasná: slovo Syna Božího je mocné a vítězné. Syn Boží samotným slovem jako mečem, a ještě více než mečem, nad všemi zvítězí.

Vidíme, že metafora-analogie Božího projevu, jeho slova, není běžná, obvyklá fráze – i když možná i takovou může být –, ale tvoří jistou zásadní skutečnost v Bibli, je stále rozvíjeným motivem, jednou z podstatných idejí. Některé biblické metafory jsou stále živé, opakované a aktualizované, vytvářejí celá témata a stávají se rozvíjenou látkou. Musíme si uvědomit, že jich je mnoho. Takovou metaforickou látkou je např., vyskytující se od Ozeáše, velká metafora lásky Boha – ženicha a vyvoleného lidu – nevěsty. S tímto motivem je spjata další velká metafora „cizoložení“ vyvoleného li-

⁷ M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1972, 115.

du, pojatého jako zrada uctíváním i „ohavnosti“ čili pohanských božstev.

Možná že by bylo na místě představit zde i jiné významné metafory, a ukázat tak ještě blíže svět biblických metafor. Také by bylo možné citovat tisíce dalších poetických metafor a pokusit se roztrždit je do skupin, popsat, analyzovat a klasifikovat. K tomu zde samozřejmě nemáme prostor. Téma, jak vidíme, je nesmírně široké. Toužím však v krátkosti ukázat ještě dva specifické případy, kde se zdá, že metaforičnost vystupuje zcela jasně, avšak zároveň se nabízí otázka, zda se opravdu jedná o metaforu, navíc v obou případech je problematika jiná.

Prvním případem je problém Písně písní. Tato kniha je milostný dialog dvou milenců; zvykli jsme si říkat ženicha a nevěsty. Je známé, že církev po celá staletí chápala tento text symbolicky, byla o tom naprosto přesvědčená. Tak také tuto píseň, třebaže rozličně, ale vždy na této základně, interpretovala. Měl to být dialog Krista a jeho nevěsty, církve; dialog Ducha svatého a Nejvyšší panny; rozmluva duše s Bohem – nebo také všechno dohromady. Toto pojetí knihy dalo vzniknout velikým mystickým písním a dílům, jako je např. Sv. Jan od Kříže. Dnes víme, jsme si jisti, že je to soubor milostných písní – velmi krásných, ale obyčejných a pravdivých erotických veršů. A co nyní s celou původní interpretací, co s hlubokým přesvědčením církve, co s alegorií a metaforou? Zdá se, že bychom se tohoto přesvědčení, ať už s lítostí či bez ní, měli zbavit. Ale tato kniha je v Písmu svatém! Dostala se tam snad pouze omylem nebo náhodou nebo to způsobila svatá nai-vita, tentokrát doslovná? Neznamená však přes to přese všechno fakt, že je tato kniha v Písmu svatém, že se nachází ve specifickém kontextu, že bychom na ni měli v tomto kontextu, se vším, co s sebou nese, pohlí-žet? Ne, samozřejmě mi nejde o to, abych popíral fakta a tvrdil, že tyto písně nejsou písně milostné, slova milenců. Ale zde je

třeba rozlišit dvě roviny. Rovinu jednotlivých písní, nebo dokonce celé knihy *samé* a rovinu *knihy v kontextu Písma svatého*. Na rovině knihy *samé* je to očividně soubor milostných písní – bez jakýchkoli alegorií a metafor (samozřejmě zde nehovořím o četných poetických metaforách v textu, protože s nimi se setkáváme na každém kroku). Ale na rovině spojující knihu s Písmem svatým, na ni lze, a dokonce možná i musíme, nazírat hlubším způsobem. A ne pouze tak, že fakt přijetí těchto písní do Písma svatého ukazuje, že Bůh akceptuje a podtrhuje krásu milenecké lásky. Zde se jedná o něco víc, o něco specificky biblického. Víme, že v Bibli se už od Ozeáše objevuje osobitá metafora lásky, lásky mezi Bohem – ženichem a lidem Božím – nevěstou. Nevěstou může být také svaté město Jeruzalém. Poslechněme si:

Jako se mladík žení s pannou,
tak se tví synové ožení s tebou.
A jako se ženich veselí z nevěsty,
tak se tvůj Bůh bude veselit z tebe
(Iz 62, 5).

Ve světle těchto faktů, této v Izraeli stále živé metafory, je třeba říci, že právě tuto metaforu a takovouto symboliku muse-li prožívat v Písni písní ti, kteří ji spojovali s Písmem svatým. Tato kniha je tedy v kontextu Bible a jejích myšlenek metaforou lásky Boha a jeho lidu, i každé lásky směřující k Bohu. Právě toto musel mít na mysli velký rabín Akiba, když zvolal, zatímco ostatní rabíni zpochybňovali svatost knihy a navrhovali, aby byla z Písma vyřazena: „Bůh s námi! Nikdo nikdy v Izraeli nepochyboval o svatosti Písně písní, protože všechna staletí nejsou hodna dne, v němž byla Píseň písní dána Izraeli. Všechny knihy jsou svaté, ale Píseň písní je svatá nad svatými!“ (Mišna, Jadaim 3, 5)⁸.

Touto symbolikou je prodchnuto i křesťanství. V Listu Efezským (5, 22 – 33) má být láska Krista k církvi vzorem lásky muže k ženě. A obráceně tak i láska

⁸K problematice Písně písní viz J. Salij, *Erotyka Pieśni nad pieśniami w interpretacjach teologicznych*, Teksty 1974, č.1, 9 – 26; kn. J. Kudasiewicz, *Biblia – historia – nauka*, Kraków 1978, 75–83.

muže, který opouští všechno, i otce a matku, k ženě; spojení dvou v jednotu v sobě nese svatou symboliku – mystérium, jak se říká v listu, – lásky Krista a církve.

Druhým problémem je vyjádření Boha jako Ježíše a Otce. Nejedná se mi zde o ty výpovědi, v nichž Ježíš nazývá Boha svým Otcem, čili o vztah božského otcovství a synovství mezi Ježíšem a Bohem, protože toto je problém dogmatiky a víry. Jedná se mi o ten případ, kdy Ježíš hovoří o Bohu jako o našem Otcí, čili o otcí lidu. Je to opět antropomorfismus, analogie a metafora? Domnívám se, že bychom měli i zde rozlišovat: myslíme v našem pojetí, nebo v pojetí Ježíšově? V našem pojetí tomu tak asi je. Ale v Ježíšově? Abychom mohli na tuto otázku odpovědět, dovolím si malé odbočení.

Před rokem se zde, v Institutu Badaň Literackich, na konferenci s tématem Literární výpověď a výpověď filozofická, dotkl můj kolega J. Tischner ve svém přínosném a smělém referátu nazvaném *Úvahy zvnitřku metafory* otázky, jak my hovoříme o Bohu. Nejprve připomněl to zásadní, o čem jsme i my hovořili v našem referátu, totiž že o Bohu mluvíme v analogii. Ale v jistém momentu se přednášející zeptal, zda tomu tak opravdu je. Vždyť říkáme-li např. o Bohu, že je, pak toto „je“ chápeme stejně, jako když to říkáme o nás nebo o každé jiné existující věci. A dokonce šel ještě dále. Vzal v úvahu Boží existenci jako takovou a současně navázal na obraz platónské jeskyně a zeptal se, zda nemáme spíše otázku obrátit a říci, že *doopravdy je Bůh* a my jsme jen stíny. *Fyzikální skutečnost – říkal – je metaforou Absolutního bytí.*

Tehdy jsem se nemohl diskuse zúčastnit a neměl jsem příležitost k tomuto tématu přispět, ale získal jsem dojem, že můj kolega – použiji zde výrazu, kterého Plátón a Xenofont užívají vzhledem k Sokratovi – épaize apoudázon, tzn. že můj kolega trochu hrál. Byla to svého druhu, a jistě svým způsobem půvabná, intelektuální hra filozofa-teologa. Domnívám se totiž, že i když je Bůh nejplnější jsoučno, my bohužel nemáme bezprostřední důkaz Boha a naším východiskem k jeho poznání jsme přesto přese všechno my. První realita, kte-

rou poznáváme, je právě naše osobnost, ať už jako karteziánské *cogito ergo sum* nebo jako kterákoli konkrétní či reálná zkušenost bolesti a radosti, pochybností i víry. (Navíc nesdílím názor mého kolegy, že slovo „je“ můžeme použít u Boha ve stejném smyslu jako u ostatních věcí. Myslím, že u tak všepřesahující nekonečnosti a neohrazené jsoučnosti, jakou Bůh je, jeví se i toto slovo neadekvátní a beznadějně nemohoucí.)

Proč jsem tedy přes to přese všechno učinil tuto odbočku a připomněl projev P. Tischnera? I když nechci doopravdy jít tak daleko „do nitra metafory“ a nechci převracet pořádek poznání, soudím, že jeho návrh na pohled na fyzickou skutečnost z druhé strany připomíná, že *takový pohled existovat může. A soudím, že do jisté míry takto hleděl na otcovství Boží i Ježíš* (avšak Ježíš jistě nepovažoval pozemské skutečnosti za stíny, i když zdůrazňoval neporovnatelnou váhu skutečnosti nebeské – u Ježíše má každá skutečnost svou hodnotu).

Podle Ježíše otcovství začíná otcovstvím Boha. Bůh je naším otcem v prvním a nejvyšším smyslu, plnějším než pozemským. Ježíš říká: „Což by někdo z vás dal svému synu kámen, když ho prosí o chléb? (...) jestliže tedy vy, ač jste zlí, umíte svým dětem dávat dobré dary, tím spíše váš Otec v nebesích dá dobré těm, kdo ho prosí!“ (Mt 7, 9–11). Tuto pravdu o nejvyšším a prvním otcovství Božím křesťanství přejme. Autor Listu Efezským napíše: „Proto klekám na kolena před Otcem, od něhož pochází každý nebeský i pozemský rod“ (Ef 3, 14n). Výraz Otec pro Boha není tedy ve vědomí Ježíše i mnoha křesťanů metaforou, ale spíše východiskem pro všechny rod, a pozemští otcové jsou účastni v otcovství Božím.

Můžeme sumarizovat. Na metaforu v Bibli lze pohlížet z hlediska jazykového a literárního. Je to užitečný pohled. Avšak nezdá se, že by tento pohled byl dostačující. V Bibli celý jazykový i literární šat slouží náboženské podstatě této knihy, a proto musíme také metaforu analyzovat především v tomto světle.

V Bibli se vyskytují jazykové a velmi často literární metafory, speciálně poetické, ale *výskyt a užití metafory v Bibli vy-*

plývá nutně ze samotné podstaty Bible, tzn. z faktu, že je to kniha náboženská, kniha hovořící o Bohu a o nadpřirozeném. Náš jazyk není schopen vypovědět cokoli o Bohu i o nadpřirozené skutečnosti přímo, a proto jsme při hovoru o nich neodvolatelně odsouzeni vypomáhat si podobenstvími, analogiemi a mezi jiným i metaforami. Náboženské metafory jsou často široké a volné, těší se celou rozlohou a volností jazyka a poezie, ale někdy se mohou stávat též specificky teologickými, „technickými“ termíny (např. tzv. „metaforami spasení“: vykoupení, omilostnění, očistění od hříchů apod.).

V Bibli, zvláště v jejích poetických knihách, existují tisíce metafor, ale existují i jisté velké metafory, metafory–témata, které byly mnohokrát zpracovávány stejnými autory, zpracovávány autory následujícími, bylo na ně stále navazováno, a v těchto procesech byly rozvíjené, modifikované, zcela přepracovávány či obnovovány. Souhrnně tvoří vlastní svět biblické metaforiky. Nejčastěji se pojí s velkými biblickými tématy Písma svatého nebo samy o sobě tato témata tvoří⁹.

V některých případech mohou být do větší nebo menší míry metaforou celé knihy, jako např. vzpomínaná Píseň písní nebo – možná – zde blíže nepojednaná Kniha Judit.

Někdy je u jistých výrazů a textů obtížné určit, zda se jedná o metaforu nebo ne. Z našeho hlediska bychom se spíše klonili k názoru že ano, ale není jisté, zda bibličtí lidé a autoři tak cítili a tato slova tak viděli. Mohli je chápat jako výrazy ukazující přímo a co nejpřesněji skutečnost, o které mluvili. Tento fakt by pro nás měl být signálem, že při analýze metafory se nesmíme řídit pouze naším pohledem a našimi kategoriemi, ale že musíme brát v úvahu i pohled a cítění těch, kteří vyslovovali námi analyzovaná slova.

Biblické metafory formovaly a dodnes formují náš myšlenkový svět. Staly se číste našimi metaforami. Svět biblických metafor je hoden pozornosti i ještě hlubšího zkoumání.

Znak 321 (3/1981), přeložila Marie Havránková

⁹ Jak již jsem řekl, bylo by obtížné ukázat zde celý ten velký svět biblických obrazů a metafor, ale pro příklad chci uvést některá z těch nejvýznamnějších a nejtýpčtějších přenesení, která se váží s různými významnými biblickými tématy: *Dědictví* – země zaslíbená je dědictvím Božího lidu; i dobro nebes a samotné nebe je dědictvím, dokonce Bůh je dědictvím Božího lidu; a obráceně – lid Boží je dědictvím Boha. *Království a království Boží* – obraz a metafora spasení a nebes. *Vítězství Boží* – rovněž metafora spasení. *Pastýř, ovce* – Bůh je pastýř, Kristus je pastýř, lid je stádo Boží, křesťané jsou stádo Kristovo. *Vinice* – Lid Boží je vinicí Boha; Bůh je vlastníkem vinice, je zahradník; Ježíš je vinný kmen, křesťané ratolesti. *Voda (živá)* – Bůh, Kristus, Boží přikázání, učení Kristovo – to vše jsou prameny živé vody. *Život, smrt* – metafory štěstí a neštěstí na zemi (SZ) nebo spasení (NZ). *Světlo, tma* – Bůh je světlo, Kristus je světlo, Boží přikázání nebo Kristovo učení jsou pravda, světlo a život; opuštění toho, co je Boží, je odchodem do temnoty; „svět“ je temnotou. *Tělo Kristovo* – metafora Pavla: křesťané jsou tělem Krista, Církev je tělem Krista a Kristus je hlavou. *Boj* – bojování je život člověka, je bojem o spasení. Sázkou i vítězným věncem v boji je spasení. *Země zaslíbená a Jeruzalém* jsou obrazy Boží skutečnosti na zemi nebo nebes. O metaforách spasení ve Starém zákoně podrobně píše W.J. Roslon, *Zbawienie człowieka w Starym Testamencie*, Warszawa 1970; o jazyku a obrazech Pavla kn. J. Stepień, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*. Warszawa 1979. Nejúplnějším soupisem biblických obrazů je dílo M. Lurkera, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München 1973.

Morální zlo a věčné Boží plány

Jacques Maritain

V roce 1962 vedl Jacques Maritain v klášteře malých bratrů v Toulouse, kde žil po smrti své ženy, seminář. Sám ho charakterizoval spíše jako „přátelské hovory“, protože se domníval, že s výukou definitivně skončil. Obsah semináře se však nahrával a později vyšel nepatrně zkrácený a upravený ve formě volné rozpravy tiskem.

Problémem zla se Maritain zabýval již ve svých dřívějších pracích, např. v *Court traité de l'existence et l'existent* (Krátký traktát o bytí a bytnosti – 2. vydání, Paris, Flammarion, 1964), na nějž v této rozpravě navazuje. Zde – jak sám říká – pouze jasněji precizuje některé myšlenky. Následující překlad je z knihy *Dieu et la permission du mal*, 3. vydání, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, str. 37–38 a 85–87.

Základní myšlenka Krátkého traktátu o bytí a bytnosti je velmi prostá. Snaží se beze zbytku odhalit nesymetrii mezi linií dobra a zla, o které jsem již často hovořil; a tím i v úplnosti vysvětlit význam tvrzení, že první příčinou, odkrývající morální zlo v existenciální skutečnosti světa, je svoboda bytosti – to znamená svoboda v linii ne-bytí. Z toho vyplývá, že na samém počátku zlého činu – a především zlé volby, ke které dochází v nitru člověka – tkví nejen chybování bytosti, ale i jeho skutečná slabost, iniciativa, jejímž tvůrcem je ona sama a jež – když nepochází od Boha – může být jediné iniciativou ne-bytí, chybějícího bytí, tedy tím, co jsem nazval neexistencí.

Celá tato otázka je v podstatě zahrnuta ve slovech evangelia: *Sine me nihil potestis facere* (Jan 15, 5).

Ano. Ale tato slova můžeme číst dvojím způsobem.

Můžeme je číst takto: *Beze mne nemůžete činit nic, nic dobrého*. – Toto je linie bytí, linie dobra, kde první iniciativa náleží Bohu.

Ale tato slova můžeme číst také jinak: *Beze mne můžete činit nicotu*, *beze mne můžete uskutečňovat nicotu*, *ne-existenci povinného dobra*, *onen nedostatek*, jímž je zlo. A dokonce, tuto iniciativu zla můžete mít pouze beze mne (se mnou můžete činit

pouze dobro). – Toto je linie ne-bytí, čili zla, kde první iniciativa vychází ze svobodné bytosti.

Ano, díváme-li se na tento problém takto, je pravda, že Stvořitel světa nevytvořil klidné jeviště pro divadlo loutek, které by vykonávaly pouze jeho program jak pro dobro, tak zlo. Je pravda, že chce-li Bůh, abychom se naplno angažovali v boji, chce tak proto, že on sám v něm v první chvíli angažoval slávu svého jména – co říkám, angažoval se v něm celý, když nám poslal svého soupodstatného Syna.

Z tohoto pohledu bytost, kdykoli páchá zlo, uvádí do bytí nicotu a částečně ničí dílo vytvořené Bohem. Boží dílo je stále vydáváno v nebezpečí, a to skutečné nebezpečí, protože toto drama není pouhou představou – je skutečně prožíváno. Otevírají se propasti, člověk prožívá porážky a pády. Když se pozemští bohové, svobodné subjekty, ujímají iniciativy nicoty, způsobují, že se rozšiřuje zlo a faleš a vymýšlejí takové formy nenávisti a lži, jež udivují i anděly (a dokonce, mohu-li to tak říci, i samotného Autora dramatu – v tom smyslu, že i když ve svém vědění o lidském rozumu zná všechno možné zlo, tak ne On, ale bytosti vymýšlejí existující zlo a ve své vynalézavosti překonávají veškerá očekávání).

Právě v tom se ale projevuje nesrovnatelná moudrost a oslňující síla věčných Božích plánů. Ten, jehož jméno je nade všechna jména, vždy vítězný, vyhraje poslední hru – a vyhrává v každém okamžiku, i tehdy, když se zdá, že prohrál. Pokaždé, když svobodná bytost vlastníma rukama ničí dílo Boží, tvoří Bůh toto dílo znova, ještě dokonalejší a ještě bližší vyšším cílům. Přítomnost zla ve světě je příčinou, že celý svět od počátku do konce věků podléhá neustálému přetváření. Jakkoli skutečná jsou nebezpečí, ještě skutečnější je síla ruky, která dovoluje tvorům, aby nad nimi zvítězili a napravuje škody, které bytost působí. Jakkoli hluboké a jakkoli velké by byly propasti a pády, ještě větší budou výšiny a ještě vyšší dobra, k nimž bude tvorstvo pozvednuto. Nepochybně budou i v posledním účtování ztráty, a budou až příliš skutečné, ale vyrovnané věčnou spravedlností ve stvoření, jež klade všechna pekelná muka nad lásku, jen aby zůstalo samo pro sebe konečným cílem. A čím více pozemští bohové rozmnožují nenávist a zlo, tím více svatých způsobí, dosahující díky lásce ve svém těle toho, co nebylo v Kristově utrpení, že se rozhojní dobro – do té míry, že si zaslouží obdiv svého Pána. Obecně i dobří lidé nechávají vzhledem ke své nedokonalosti nevyužito mnoho pokladů, které jim Bůh dává; ten, kdo je tak věrný, že všechny jeho hříbný – nebo téměř všechny –, které obdržel, nesou ovoce, je hoden obdivu nebe.

Bytost spasená – ta, která na konci neřekne ne, bude blažená tehdy, když využije svou svobodu a zapojí se do dávného plánu jako svobodná druhá příčina. Tuto blaženost připravil Bůh těm, kteří ho milují, a ji také ukázal, když tvořil svět, ten, v němž je zlo možné.

Myslím, že pouze v této perspektivě lze třeba i jen v malé míře postřehnout skutečný rozměr tajemství, tajemství Kříže, před nímž svatý Pavel klesl na kolena: „Jak nesmírná je hloubka Božího bohatství, Jeho moudrosti i vědění! Jak nevyzpytatelné jsou Jeho soudy a nevystopovatelné Jeho cesty!“ (Řím 11, 33). „Bůh totiž všechny uzavřel pod neposlušnost, aby se nad všemi

slitoval“ (Řím 11, 32). „A kde se rozmohl hřích, tam se ještě mnohem více rozhojnila milost“ (Řím 5, 20). To, co jsem řekl, se netýká jen citovaných textů svatého Pavla, ale také svatého Augustina: „Bůh by nikdy nedopustil zlo, kdyby nebyl tak mocný a dobrý, že dokáže vytěžit dobro i ze zla.“

Najvětší dobro, o kterém mluví svatý Augustin, jsme správně uvažovali v kategoriích dobra milosti. Neboť v nich je v nejvyšším stupni to největší dobro – jediné, které může dát odpověď na náš neklid, kterému je přiřazeno zcela samozřejmě, *simpliciter*, všechno zlo, které Bůh dopouští, zlo hříchu i utrpení.

Je jasné, že ono dobro *simpliciter* by nemohlo být pouze dobrem všehomíra nebo světa přírody. Jedná-li se o hřích osoby (stejně jako o její utrpení), může být zlo nahrazené a překonané ne zdokonalením běhu světa, ale pouze dobrem milosti a lásky osoby k osobě, která spojuje bytosti s Bohem i mezi sebou, kde jsme spoluobývatele svatých. Ono zlo může být vyrovnáno a kompenzováno nad míru dobrem, které je nesrovnatelně větší...

Toto dobro bylo přichystáno pro nebeský Jeruzalém, pro společenství svatých i pro všechny proměněné bytosti – zvláště pro každého, kdo miluje Boha, když „víme, že všechno napomáhá k dobrému těm, kdo jsou povoláni podle jeho rozhodnutí“, *omnia cooperantur in bonum* – jak říká svatý Pavel (Řím 8, 28). Je připraveno především pro nebohé a pronásledované, pro ty, kteří jsou obětmi vraždění a nenávisti – těch vraždění a nenávisti, jejichž první příčinou byla svoboda bytostí a jež Bůh dopustil (v jistém smyslu je dopustil i pro jejich původce, protože i jim bude v určité chvíli dána milost lítosti, i kdyby v té poslední za jejich života).

Také je třeba říci, že svým způsobem, sekundárně, *secundum quid*, má připuštění zla pro ještě větší dobro oprávnění i v historii lidstva. Projevuje se zde současný růst dobra i zla vedle sebe, pšenice a koukolu – větší růst však nastává u pšenice: díváme-li se na dějiny v celku, s jistotou zjišťujeme, že dobro je silnější než zlo.

Milost a příroda netvoří dva uzavřené světy, ale světy otevřené jeden druhému, související spolu, a proto by bylo možné, že by větší růst (pšenice a kukuřice), o kterém jsem mluvil, nastal spíše v řádu lásky než v řádu přírody, kde by ho zaclonil růst kukuřice. Proto je naší povinností mít naději, ovšem bez jakékoli jistoty, že v další historii lidí nebude zlo provázet dobro s příliš velkou silou a dosahem.

Doufejme (a dělejme pro to všechno, co je podle našeho svědomí v lidských silách), že se z veškerého zla společnosti, které nás obklopuje, z poroby, bídy, útlatu, nedůstojných podmínek, v nichž žije tolik Božích stvoření, zrodí právě převahou dobra nad

zlem taková historie lidstva, v níž bude cenným lidský duch, že se lidský druh sjednotí ve znamení svobody a ne konformismu, že všichni lidé budou mít zdarma přístup k elementárnímu dobru, potřebnému k životu! Nezapomínejme však, že vedle toho bude celý tento postup – pohybujeme se na tomto světě – ve větším nebo menším stupni rušen (ne příliš, když Bůh dovolí!) zlem, které roste současně. A toto vrstvení se dobra na zlo, zla na dobro a opět (se všemi výhradami, o kterých jsem se zmínil) dobra na zlo, ano, to je historie lidského rodu.

z časopisu W drodze přeložila Marie Havráňková

Správné a nesprávné východisko v duchovním životě

A. M. Besnard OP

Kniha francouzského dominikánského teologa, z níž je vybrána následující kapitola, není učebnicí duchovního života. Je to zamyšlení nad tím, jak by měl a jak nesmí vypadat duchovní život, má-li být pravý. Líčí, proč prochází krizí a do jaké tvárnosti se obnovuje: roste z Božího slova a v „pravdě života“; zbavuje se mělkosti a nepravdivosti; nic podstatného z tradice neodmítá; učí být s Bohem v rytmu dnešního světa.

Přestože byla psána do jiné situace, přináší i nám zásadní orientaci. Potřebujeme domyslet koncil, abychom se vyhnuli spiritualitě at' přezrálé, at' nezrálé, a zejména zdánlivé.

Je třeba poučit mysl a připravit srdce, abychom byli s to dobře a tvořivě slyšet, „co Duch praví církvím“ – české a slovenské – o svátosti podle evangelia dnes, v tomto světě, v tomto lidu. Tvořivě, protože tam, kde se nám cizí zkušenosti jeví být nevhodné, zaznívá výzva: pozorným a věrným prožíváním Boha v tomto našem dějinném klimatu vytvářet právě ten osobitý styl křesťanského života, v němž je síla Božího království lásky a jeho budoucnost.

Zárodečné snahy o jistý průzkum v oblasti ducha v naší společnosti existují. Povšimli jsme si, že tento jev je zjiitelný nejen u věřících, i když ti by se měli cítit dvojnásobně odpovědní za duchovní rozvoj mo-

derního člověka. Existují skutečně lidé, kteří se o to starají a kteří se pouštějí do hledání duchovních hodnot. Tu však vyvstává podivná otázka, kterou si člověk po zralé

úvaze nemůže nepoložit: Máme se z toho radovat nebo ne?

Zdalo by se, že sama věc, kterou se zabýváme, nás nutí k protestu. Jak? Což je možné, abychom se z toho neradovali? Copak jsme neskládali naděje právě v duchovní probuzení? Copak jsme úzkostlivě nesledovali příznaky soumraku materialistického pozitivismu? A přesto – který kněz nepocítil jisté rozpaky, když se mu ohlásila buď nějaká skupina farníků žádajících přednášky o duchovním životě, nebo nějaký aktivista nespokojený s duchovním růstem svého kroužku, nebo nějaká paní z farnosti prosící o titul nějaké duchovní četby? Předpokládám, že zde jde o kněze, který je sám citlivý k hodnotám vnitřního života s Kristem, ale právě proto je tím více znepokojen, když ho z čista jasna přicházejí žádat o „duchovno“. Ví, že je svědkem úžasné činnosti duchovního vesmíru, služebníkem duší vstoupujících k jedinému Bohu skrze jediného prostředníka Ježíše Krista v jediném Duchu, a přesto zaváhá, jestliže k němu kdokoli přijde žadonit o spiritualitu. Není to jistě proto, že by nesouhlasil, ale jako dědic onoho pokladu, jimž je moudrost církve, bude pocítovat potřebu položit si otázku, o co vlastně v tomto konkrétním případě jde, jaké skutečné hledání se pod takovou konkrétní žádostí skrývá.

Dotýkáme se zde něčeho podstatného. V řádu hmotné výroby je při troše pozornosti nebo po jednoduchých zkouškách velmi snadné odhalit padělky. V řádu úsilí duchovního tomu tak není. To, co se nazývalo „rozlišování duchů“, bylo v církvi vždycky pocítováno jako nutnost vyžadující stálou a velmi nesnadnou pozornost. Již v prvních dobách mnišství se stávalo, že opat, když k němu přišel nějaký kandidát, místo aby ho vřele uvítal a laskavě mu vyhověl, podrobil jeho touhu zkoušce a snažil se odhalit jeho tajné motivy. Není dokonalost jako dokonalost, jeden vnitřní život jako druhý vnitřní život, duchovno jako duchovno.

Někteří pastýři si osvojili elegantní řešení: odmítají jakékoli úsilí o rozlišování a snahu o duchovní život vůbec. „Milý příteli,“ říkají, „buďte dobrým aktivistou, dě-

lejte, co vám vaše hnutí doporučuje, v tom už je celá spiritualita, ostatní by bylo jen nebezpečnou přemrštěností. Milí přátelé, účastněte se nedělní mše, jak nejlépe můžete, v ní je obsažena celá spiritualita církve. Připojte k tomu ranní a večerní modlitbu a nehledejte nic víc. Milá paní, vaše touha naučit se vnitřní modlitbě je jen duchovní požitkářství, zabývejte se svou domácností, pracujte v Katolické akci, tak budete našemu Pánu příjemnější...“ Takové odpovědi obsahují samozřejmě určité prvky pastorální moudrosti, mohou také sloužit jako testy k zjištění skutečného významu snah ještě mlhavých, ale prozrazují také chorobný strach z duchovních cest nebo jejich politováníhodnou neznalost.

Na každý případ je třeba se podívat zblízka. Úcta k lidem a k Boží činnosti v nich, vynikající hodnota snažení o duchovní růst – je-li opravdové – nutí k vážnému přijímání žádostí tohoto druhu. Protože však každý projev potřeby duchovního života bývá neurčitý, je nutné vnést do věci jasno. Možná, že je výrazem opravdového vzestupu živé víry. V tom případě je třeba chápat, objasňovat, podporovat. Také je ovšem možné, že jde pouze o zastřený manévr pro získání dobrého svědomí, aniž by bylo nutné vzít na sebe obtížné požadavky evangelia, a pak je třeba demaskovat, přesvědčovat, vracet zpět do osy pravdy. V každém případě jsou ovšem obě cesty – pravá i nepravá (ta může mít mnoho podob) – jakoby dvě možnosti v každém okamžiku otevřené tomu, kdo se ubírá směrem ke skutečné duchovní kultuře. Ti, kteří vykročili správnou cestou, v dalším průběhu z ní nemusejí sejít. Kolik jen duchovních proudů se v dějinách církve stalo nepravověrnými jen proto, že byly špatně pochopeny, špatně vedeny, že v nich nebyly postupně prováděny nezbytné korektury, jak to přece každý člověk potřebuje?

Je tedy důležité mít bezpečná kritéria pro nutné rozlišování duchů. V průběhu doby byla taková kritéria vypracována uvnitř každé duchovní tradice, každého duchovního povolání. Nemůžeme se zde zabývat všemi jednotlivostmi. Proto se omezíme na ně-

kolik základních poukazů v listech sv. Pavla. Přesněji řečeno, zdůrazníme údaje – jak uvidíme, velmi poučné – ze dvou listů, jež jsou pro předmět našeho výzkumu zvláště vhodné, totiž z listu Kolosanům a z prvního listu Korintánům.

List Kolosanům se nám jeví jako dokument svědčící o krizi vyvolané nadšeným přijímáním falešných duchovních nauk ze strany koloských křesťanů. Je nesnadné říci, odkud tyto nauky vlastně pocházely, ale jeden exegeta poznamenává, že „nic není lehčí než si představit nějaký synkretický judaismus . . . v Malé Asii, zvláště ve Frygii, vyvolené zemi mystických vytržení a temných filosofických spekulací“. Tento synkretický směr vyžadoval dodržování čistoty ještě více než Zákon a projevoval zvláštní zájem o andělské hierarchie.¹ Na první pohled se nezdá, že by tyto dva rysy, jež lze vytušit v druhé kapitole tohoto listu, měly něco společného s eventuálními zájmy našich současníků. Ti totiž nejsou nijak vábeni dodržováním čistoty ani kultem andělů! Přesto však – zamyslíme-li se nad tím hlouběji – jeví se nám moderní formy duchovních úchylek méně vzdálené oněm starobylým a naivnějším formám, než bychom si na první pohled pomysleli.

Věřící se skutečně oddávali všem možným spekulacím, z nichž hierarchie andělů nebyla ani tak základním prvkem učení, jako spíše jakousi potravou, již tehdejší věřící měli stále po ruce, aby ukojili stále se probouzející hlad. Je to touha vsvětlit vnímatelně a působivě, stále nádherněji a exaltovaněji původ světa, peripetie jeho vývoje, jeho výhledy do budoucnosti, důležité otázky lidské existence. Jsou to problémy, které znepokojují lidského ducha ve všech dobách jeho dějin, problémy, o něž se zvýšenou měrou zajímají právě v tom okamžiku, když pocítí potřebu spirituality.

Tyto „filosofie“ v pejorativním smyslu, jak je označuje sv. Pavel, tyto gnose všech odstínů, byly v dobách prvotního křesťanství zvláště četné. Většinou nebyly něja-

kým vedlejším produktem špatně pochopeného křesťanství, křesťanství degenerovaného, ale spíše pohanským synkretismem, který se pokoušel zapojit do svých výplodů postavu Krista, jehož poselství se začínalo šířit. Božská bytost přicházející na zem, podstupující utrpení, znovu se objevující ve slávě, Bůh, který mohl být nazýván Otcem, Synem a Duchem, nebeská spása označovaná různými pozemskými symboly – to vše jsou představy, které, jestliže byly přijaty a zobrazovány mimo víru, byly schopny neomezeně živit velké mytické konstrukce. Každá gnose je trpytivá a iluzorní náhražka autentického duchovního života a autentické teologie. Nepohybuje se ve skutečné úrovni ducha, tam, kde se lidská osoba plně angažuje, její obvyklou oblastí je svět imaginární, ale takový, do něhož v sebeklamu promítá celou závažnost spásy a přesvědčení o existenci nejvyšších skutečností; přebujelý imaginární svět, v němž má člověk dojem, že se přibližuje podstatě věcí; kompenzační imaginární svět, v němž se obchází skutečný problém Boha, lidské osoby a světa.

Avšak přitažlivost gnostického postoje je ve dvacátém století právě tak silná jako v prvním. Kolem nás je více lidí, než tušíme, kteří zbystří pozornost, jakmile si jen trochu působivý hlas osobuje právo novým způsobem je poučovat o osudu člověka, o významu jeho existence a proměnlivosti evoluce. Andělské kúry zde ovšem už nehrají žádnou úlohu, ale jsou výborně nahrazeny úctou, které se těší metapsychika a víra v existenci mimozemských bytostí. Tyto ještě nezralé gnose nadále pojmají do svého synkretismu prvky všech náboženství pod sluncem, i když věnují stále soustředěnější pozornost vědě a odpadkům vědy. Stává se dokonce, že se nechají nachytat i skuteční vědci a s největší vážností uvádějí na veřejnost nějaký originální druh „metaná-

¹Benoit, Úvod k listu Kolosanům, Jeruzalémská bible (vydání v sešitech), Ed. du Cerf, 1949, str. 48

boženství“². Je to něco jiného než utopie, je to více než literatura, je to opravdový pokus vyvolat v život duchovní hnutí a využít skryté tužby mnohých lidí po duchovních hodnotách, po světě nadsmyslném, tajemném. Ostatně každý si může vyzkoušet sám na sobě toto první hnutí zvědavosti, charakterizované otázkou „koneckonců, kdo ví?“, tuto touhu dovědět se víc o těchto věcech, touhu, která se probouzí při prvním setkání s těmito naukami. V každém člověku je neuvědomělý gnostik; je v něm jistý sklon k snění o dokonalém pochopení kosmu; je v něm tajný souhlas se světem zázračna, fantastična, ovšem toto zázračno a fantastičnost musí překonat nevědomé zábrany pozitivismu navlékáním různých masek a vědeckých zdůvodnění, jen aby bylo možno v klidu se jim oddat. Opravdová spiritualita vzešla z křesťanské víry (a připojme také: každý opravdu vědecky založený člověk) musí neustále překonávat pokušení tohoto ovoce našich slabostí a našich nevědomostí.

Do druhé skupiny úchylek, které sv. Pavel odhaluje, patří „dodržování čistoty“. U Kolosanů šlo především o předpisy negativní: „Toho se nedotýkej, tohle jíst nesmíš, na tohle ani nesahej!“ (Kol 2, 21) Sv. Pavel vidí zřetelně, že všechny tyto druhy zdrženlivosti pod pláštěm „zbožnosti a pokory“ nejsou nic jiného než pěstování vlastního já, tím zhoubnější, čím důmyslnější (v. 23).

Nadšení našich současníků jistě neplatí nějaké odříkavé a zdrženlivé askezi. Jde spíše o vytrvalé hledání plného osobního rozvoje. Ale stále četnější adepti realizují tento rozvoj v praktikách a učeních, které jsou ve skutečnosti hrozná askese: indická jóga, japonský zen, různá naturistická učení – to už nejsou pouze exotické nebo folklorní speciality. Pomalu se stávají běžnými a stále rozšířenějšími praktikami. Někteří v tom nevidí nic zlého. Jako přesvědčení příslušníci Západu, málo přístupní mysticismu, se prostě domnívají, že se řídí zvlášt-

ní metodou racionálního psychosomatického průzkumu. Ale někteří z nich se nechávají strhnout mystickým pozadím, z něhož jim toto vše plyne, a i když jsou neschopni opravdu je pochopit a rozlišit jeho význam, uhodnou dost, aby vytušili, že se vlastně oddávají nějakému smyslu lidské existence, nějaké spiritualitě. A to nepočítáme ty, kteří více nebo méně touží po zakoušení oněch zvláštních stavů nebo po získání oněch podivných sil, jež mohou získat – jak se jim tvrdí – jen opravdoví zaslouzcí. Ano, je tomu tak skutečně, snahy o duchovní život se rozrůstají na všech stranách a na první pohled se dá zjistit, že je do nich přimíšeno mnoho věcí.

Jaké trvalé poučení nacházíme tedy u sv. Pavla, pokud jde o tyto spekulace a askese? Druhá a třetí kapitola jeho listu Kolosanům přesně vypovídají, které jsou charakteristické rysy autentické křesťanské spirituality.

Nejprve je to spiritualita *velikonoční*, v jejímž pojetí historický Kristus – ten pro nás zemřelý a vzkříšený – představuje jedinou moudrost: „Žijte v Kristu Ježíši, když jste ho přijali jako Pána. V něm zapustíte kořeny, na něm postavte základy, pevně se držte víry, jak jste v ní byli vyučeni.“ (2, 6–7) Žádná spekulace nesmí zahladit tuto skutečnost ani oslabit toto tajemství. Jakákoli „teologie“ nemůže být ničím jiným než komentářem tohoto faktu, než způsobem, jak se tomuto tajemství přiblížit. Velikonoční událost, historický Kristus se nedá zapojit do jakéhosi obrazu světa, který by si je podřizoval, jako by skutečné světlo přicházelo odjinud, z nějakého vyššího poznání. Zkušebním kamenem každé pravdy je Ježíš evangelií. Jestliže sv. Pavel a po něm církev zdůrazňují, že je třeba držet se víry „jak jste v ní byli vyučeni“ (a tím je nutno rozumět apoštolské kázání a tradici, nikoli snad nějaký neobratný katechismus, jehož text se může vždycky formulovat lépe), není to proto, že by apoštol chtěl s dok-

²Máme zde na mysli knihu Jeana Charona *L'homme à sa décou-verte*, Revue Planète a to, co bylo možno nazvat „fenomén Planète“, to jest příznačná účast široké veřejnosti na oblíbených tématech této revue, jež jsou charakteristické – ne-li příkladné – pro tento nový rozkvět gnose.

trinářskou nesnášenlivostí vnucovat určitou interpretaci reality a tajemství Ježíše Krista a že by vylučoval jiné, ale proto, že sama aktivní tradice víry, její „podání“ je tajemství, jímž a jímž jediným se dostáváme do skutečného a plného styku s realitou a tajemstvím. „Ortodoxie“ není záležitostí církevního dogmatismu; je to především fakt, že člověk má přístup k evangelijní realitě, nebo, jestliže se od ní odchýlí, že k ní přístup nemá. Zapojovat úryvky z evangelia do jakékoli gnose, dívat se na Krista se sympatiemi a umístit ho do svého panteónu uctívaných bytostí, reinterpretovat křesťanství ve světle různých ideologií považovaných za střed perspektivy, to je počínání snadné a vyskytuje se častěji, než si myslíme. Je možné, že takové počínání se může stát pro ty, kdo přicházejí zdaleka, pozitivním prostředkem, jak proniknout ke Kristu skutečnému. Ale je odpovědným duchovním úkolem věřícího nepustit se Krista reálného, jehož se svou vírou dotýká, Krista takového, „jak jej přijal“. Každá spiritualita, která odsunuje tento základní bod, volila chybné východisko.

Za druhé je autentická křesťanská spiritualita spiritualitou *svátostnou*. Skutečného Krista „přijal“ křesťan při svém křtu: „V něm jste obřezáni ... Obřízka Kristova je odložením celého nevykoupeného těla. S Kristem jste byli ve křtu pohřbeni a spolu s ním také vzkříšení vírou v Boha, jenž ho svou mocí vzkřísil z mrtvých.“ (2, 11–12) Spojení s velikonočním Kristem nevyplývá tedy z nějaké esoterické gnose ani z osvěcující askeze, ale z účasti na svátostných tajemstvích – ovšem s vírou. V křesťanství není místo pro ty skupiny křesťanů, které by se mohly považovat za povznesené nad svátosti, jako by tato smyslová a někdy tak prostá znamení byla údělem věřících méně pokročilých na cestách duchovního rozvoje. Podobné učení se někdy připisovalo Origenovi: Podle toho by byly svátosti určeny „psychikům“, křesťanům ještě nedokonalým, kdežto „pneumatikům“, křesťanům duchovním, by stačilo čisté poznání. Kdyby byla tato obvinění odůvodněná, byl by se Origenes dostal do těžkého rozporu

s vírou církve! O takovém odlišování nemůže být ani řeči. Svátosti nejsou hrubé symboly těch duchovních skutečností, které by mase křesťanů nebyly přímo přístupné. Jsou to znamení dokonalého Kristova daru, jímž se nám dal sám Kristus, znamení, jež nám zprostředkují realitu jeho milosti. Proto čím více člověk duchovně roste, tím lépe chápe svátostnou milost a tím větší má zalíbení v účasti na svátostech, zvláště na eucharistii. Každá spiritualita, která pohrdá svátostmi, která se od nich odvrací, která je podceňuje, volí chybné východisko.

Za třetí se křesťanská spiritualita nutně vyznačuje *duchovním bojem*, askezí ve vlastním smyslu. Sv. Pavel ji popisuje ve 3. kapitole. Ale ta se uskutečňuje ve zcela zvláštním ovzduší a velmi typickými postoji. Doprovází ji jasné vědomí hříchu, který je domovem v našich údech. Nepravá askeze má zalíbení ve svém já, umrtvuje sice určité sklony, ale tajně posiluje pýchu, někdy velmi rafinovanou. Jestliže se křesťan postupně dopracuje k uznání svého stavu hříšnosti, k uznání pokornému, dosáhne osvobození mnohem reálnějšího. Tato askeze směřuje k otevření sebe druhým, ke stále větší pohotovosti lásky. Nesměřuje ani tak k plnému rozvoji ducha pro něho samého, jako spíše k tomu, aby učinila člověka svobodným, a to proto, aby mohl lépe sloužit, a to je rozvoj nesrovnatelně plnější. Je plná chvalozpěvů a díkůvzdání (3, 16–17), jež tvoří pozoruhodnou dimenzi a vlastnost křesťanské duše. To ji uvádí do onoho zánícení, do onoho úsměvného stavu, jakéhosi „stavu milosti“, který v hlubinách duše dovršuje, co povrchní relaxace může jen naznačit. A konečně jedním ze základních principů je úcta k pozemským skutečnostem, jakmile je možno v nich spatřovat vůli Pána (3, 18 n.). Tato askeze je podrobením realitě, nikdy malodušnou rezignací vůči nespravedlnosti; je v ní smysl pro „stavovské povinnosti“, nebo řekněme raději nenarušená odpovědnost za lidskou existenci.

Aby mohl křesťan tento boj vést, musí v sobě rozvíjet a mobilizovat všechny vnitřní síly. Zde je on pánem, on rozhoduje o vý-

běru prostředků. Ať jde o používání předmětů vnějších, nebo o ovládání psychiky a těla, o aplikaci výtěžků věd o člověku, nebo o zachovávání pravidel a o praktické řešení, „všechno je jeho“, není nic z věcí dobrých a zdravých, co by se nemohlo stát jeho majetkem. Musí si být vědom, že všechny tyto prostředky jsou relativní a že vzhledem k nim je mu ponechána velká svoboda. Přitom však ví, že bez některých z nich nemůže dostoupit vrcholu možností svého evangelijního růstu.

Avšak v užívání těchto prostředků je jedna věc podstatná: v jakém duchu je člověk užívá. Je výborné se nepostit, děje-li se to pro Pána a jestliže nás pokrm neoddaluje od Božího slova a modlitby (srv. 1. Tim 4, 5); postit se je rovněž výborné, je-li to pro Pána! Toto „pro Pána“ neznamená neurčitý úmysl připojený k činu, ale kvalifikuje sám způsob, jímž vůle v hloubi lidské bytosti volí a jedná. Nestačí dělat cokoli a říkat přitom: „Pane Bože, toto konám pro tebe,“ je třeba, aby celý akt v niterném významu, jehož nabývá pro osobu, která ho uskutečňuje, byl otevřením a podrobením se Bohu, hledáním Boha. Při každé systematické askezi se kladé vážná otázka, v jakém duchu ji člověk žije. Neboť je technika a je duch, a na to musíme dávat dobrý pozor. Vždyť je to také „západní“ způsob rozlišovat tyto dvě roviny a je třeba také zjistit, zdali toto rozlišení je možné také v praxi. Pokud jde o některé východní askeze, které – jak jsme už řekli – vábí tolik našich současníků, vážní křesťané stanuli před otázkou: jóga, nebo zen? Musíme vzít v úvahu jejich rady, jejich výstražné hlasy. Hranice mezi pěstováním jógy, které vede člověka k autentickému psychickému vyrovnání a činí ho otevřenějším pro milost, a cvičením, které vede k horečnému pěstování jeho já, je někdy velmi úzká.

Obec Kolosy byla příkladem, jak se může křesťanská spiritualita nakazit bludnými nebo nedozrálými duchovními proudy, které přicházejí zvnějšku. Korintská obec je naopak příkladem úchylek, které mohou ohrozit křesťanskou spiritualitu právě tím, co ji činí křesťanskou, a to v samém lůně

církve. První list sv. Pavla věřícím v Korintě ukazuje na dvě možná pokušení: na sklon utvořit oddělenou skupinku a na pokušení vytvořit jakousi duchovní aristokracii.

Třetí kapitola prvního listu Korintánům napovídá, jak vzniká aristokracie. Po základní křesťanské katechezi, kterou zprostředkoval sám Pavel a jeho přímí spolupracovníci, se dostávalo Korintánům z rozličných pramenů důkladnějšího poučení. To bylo nejen pochopitelné, ale přímo nutné. Křesťanský život se musí posilovat rozvinutějším učením víry. Svatý Pavel to nazývá „stavěním“ na počátečních základech (1 Kor 3, 10). Toto poučení jim bylo poskytováno cestujícími učiteli. Od sv. Pavla víme, že jakýsi Apollos budil u Korintánů velký zájem tím, jak jim vykládal evangelia. Svatý Pavel naznačuje, že takové vyučování musí být nevyhnutelně poznamenáno osobností, vlohami a duchovními dary těchto různých učitelů. Tyto rozličné způsoby učení nemají pravděpodobně stejnou hodnotu (v. 12), ale teprve na posledním soudu se bude účtovat s konečnou platností. Tak chápeme, že ty různé odstíny nebo dokonce různé „spirituality“, uplatňované křesťany při prohlubování křesťanského života a kultury, jsou zcela oprávněné. Sv. Pavel zakročuje teprve tehdy, když odhalí, že se Korintané snaží tuto oprávněnou pluralitu přeměnit ve ztuhlé formy klanů a drobných skupinek. Někteří věřící dávali přednost způsobu Pavlovu, jiní zase měli raději Apolla, a tak se stalo, že se mezi sebou rozdělili. Pro sv. Pavla je toto narušení jednoty a lásky velmi vážnou hrozbou pro církev a její víru. „Je Kristus rozdělen?“ (1, 13) Kromě toho se tím prozrazuje, že korintští věřící neudělali ve skutečnosti žádný pokrok na duchovních cestách, že jsou pořád ještě „tělesní“, dětinští (3, 3).

Je v tom skutečně cosi dětinského, jestliže křesťané utvoří kroužek, jehož středem je jedna osoba, jeden směr. Takové chování místo aby svědčilo o tom, že křesťanská pravda je katolická – tj. že je otevřena každé pravdě, hledá své vyjádření a má porozumění pro všechny oprávněné rozdíly –, činí si směšné nároky na privile-

gované vlastnictví některých zlomků pravdy a má sklon dávat přednost nikoli pravdě samé, ale potěšení zabývat se jí v citovém teple nějakého klanu nebo klubu. Je třeba ovšem uznat, že spiritualita byla pro krystalizaci takových kroužků vždycky ideálním podnětem. Stačí, když se v nějaké skupině scházejí spíše pro tajné potěšení, že jsou spolu, než pro společné hledání Boha, nebo když nějaký kazatel příliš ochotně lidem dovolí přilnout k němu ne tak pro vložku objevovat pravdu, ale proto, že ji objevuje právě on, a už utvoří nový uzavřený kroužek. Je to nemoc, jejíž diagnóza není pro zdravý rozum nesnadná, neboť strom se pozná podle svého ovoce a ovoce klubismu se projeví velmi rychle tím, že se lidé druhým uzavírají, že jsou necitliví pro společné úkoly apoštolátu, že vyslovují přezíravé nebo pohrdavé soudy o jiných osobách nebo skupinách. To všechno jsou příznaky, které svědčí o všem jiném než o vyšším duchovním stupni křesťanství. Jenomže vnější projevy zbožnosti a skvělost učení mohou nejednou oklamat.

Všichni, kdo hledají cestu k pravé spiritualitě, musí použít účinných prostředků, aby bylo odstraněno vše, co by mohlo vést na takové scestí. Zároveň je však třeba dát si pozor na rafinovanější pokoušení, jež jsme nazvali aristokratismem duchovního života. Ironicky se o něm zmiňuje sv. Pavel, když říká Korintánům: „Už jste nasyceni, už jste zbohatli, vešli jste do Božího království, a my ne! Kéž byste skutečně vešli do království, abychom i my kralovali spolu s vámi!“ (1 Kor 4, 8) Korintané byli oslněni duchovním světem, který jim evangelium odhalilo, omámeni charismaty, jichž se jim skrze Ducha svatého dostalo, byli domýšliví na učení, které jim bylo poskytnuto, a tak byli uchváteni jakousi závratnou marnivostí. Oni opravdu věřili, ale příliš naivně a příliš pozemsky, že už skutečně vešli do Božího království. Nasycení, zbohatlí, již králové – v jistém smyslu měli pravdu: to jsou opravdu plody křesťanské milosti, jestliže se ovšem nemýlíme v tom, jaké je to nasycení, jaké bohatství, jaké kralování, jež pokřtění dostávají údělem. Při domýšli-

vém chování Korintánů to znělo ovšem falešně. Jestliže někdo měl právo nazývat se nasyceným, zbohatlým a již králem, byl to samozřejmě on, apoštol, který jim přinesl evangelium, na něž byli tak pyšní. Ale skutečná situace apoštola a s ním celé církve v plném evangelizačním boji se jeví zcela jinak (v. 9 nn.).

Duchovní snažení v nás může totiž vzbudit dojem, že jsme na cestě dokonalosti dospěli velmi daleko, poněvadž toho více víme o křesťanských tajemstvích. Zajímá nás to a my se cítíme ušlechtilí a jsme připraveni pokračovat po této cestě dále. Nevšimli jsme si však, že způsob, jak se o duchovní skutečnosti zajímáme, nás pomalu odlučuje od masy křesťanského lidu. Hrozí nebezpečí, že „církve“ pro nás bude jen úctyhodnou tradicí vytvořenou duchovními autory, zářivou rodinou světců, kultivovaným teologickým prostředím, kde jsme častými hosty. Nakonec pěstujeme zjemnělý duchovní život a stále více se vzdalujeme od toho, co je kolem nás ještě příliš hrubé – to znamená od bližních ve své farnosti, od katechumenů, kteří teprve hledají, někdy i od samotné liturgie, kterou obviňujeme z nedostatku rozlišování, z nedostatku hlubších hodnot, zvláště rozjímavých.

To ovšem neznamená, že bychom měli přestat rozvíjet svoji křesťanskou kulturu nebo že bychom měli mít nedůvěru vůči každému snažení o intenzivnější duchovní život. Svatý Pavel si přál, aby korintští věřící byli nasyceni, ale autentickou moudrostí kříže bez jakýchkoli ústupků zbožnosti příliš lidské; přál si, aby se obohacovali tím bohatstvím, kterým je láska, bez níž není člověk ničím; přál si, aby byli králi, ale v onom království, kam Kristus povolává všechny, kteří touží jen po tom, aby byli pokornými služebníky své církve. Způsob, jímž Pavel tepe své adresáty, obsahuje pro nás cenný poznatek: skutečné bohatství církve je její misionářská činnost. Církve je především soustředěna v apoštolovi a život apoštolů zůstává příkladem, podle něhož se neustále obnovuje. V důsledku toho se křesťanská spiritualita, její zdraví, její vyhlídky, že se vyhne jakémukoli nenáleži-

tému aristokratismu vedoucímu k sebelásce, posuzuje podle toho, do jaké míry zůstává věrna misionářskému poslání církve. Když se taková Terezie od Ježíška rozhodne splatit stonásobně za milost, kterou obdržela, má v úmyslu zůstat sedět „u stolu hříšníků“ a obětovat se za kněze, zvláště za ty, kteří byli tehdy misionáři v Číně ...

Na různé pochybnosti a pokušení, jež číhají na „duchovní“ lidi, dává Pavel nakonec jedinou velkou odpověď – v 13. kapitole našeho listu – která je obsažena ve slově lásky. Nikdy dostatečně nevypovíme, že ona je zkušebním kamenem opravdového křesťanství; jen se můžeme stále lépe pokoušet pochopit, o co zde vlastně jde. Neboť láska, agapé, není nějaké neurčité chtění zakoušet milé pocity ke komukoli, za jakoukoli cenu a z jakéhokoli důvodu. Láska je sama esence křesťanského poslání, především proto, že je posledním slovem života a smrti Ježíše Krista. Je spojena se zjevením světa osob, který je jeho dílem a v němž je osobní Bůh na prvním místě objeven a milován, a to v té míře, jak to zasluhuje, to jest až k přijetí smrti pro něho, ale zároveň s tak důvěřivou odevzdaností v jeho milosrdenství, že jsme přesvědčeni o pravdivosti jeho slibu, že nás opět povolá k životu v něm a v lásce. Jeden teolog výborně napsal:

„Ujasnilo se mi, že opravdu rozlišující rys křesťanství je (...): proti náboženským směrům, jejichž prvním a podstatným cílem je mystický stav, to jest „názírání přítomného Boha“, křesťanství charakterizuje jiný cíl – láska. Vidět Boha nebo nějak Boha pocítovat, zakoušet, to je cíl pozemských Korintánů, gnostiků a teopatů nejrůznějších sekt (...). Ale křesťan žijící duchovně si podle svatého Pavla ukládá zcela jiný cíl – spolupráci s Bohem; θεοῦ γὰρ ἐσμεν συνεργοί³ (1 Kor 3, 9).

Křesťanská revoluce je shrnuta v tomto kontrastu.“

Křesťan ovšem také touží vidět Boha, ale podle Kristova příkladu: v hodině, kdy dokončil dílo, které mu bylo uloženo, a kdy z lásky přinesl nejvyšší oběť, byl konečně připraven k setkání se svým Otcem (srv. Jan 17). Křesťanská spiritualita spočívá v tom, že se člověk aktivně zařadí do Božího plánu. Boží dílo spásy se nám představuje jako dynamická realita, pomocí které objevujeme zároveň dvě věci: jednak kdo je Bůh (Otec! Láska!), přičemž se od nás požaduje, abychom ho uctívali, abychom děkovali, abychom ho „kontemplovali“; jednak co je naším úkolem, a není to nic jiného než nechat se strhnout do toho obrovského proudu, nechat se čím dál tím citlivěji ovládat a unášet láskou. Touha po hlubším duchovním životě je nejen něco normálního, ale je logická a žádoucí; svatý Pavel nevytýká Korintánům, že se jí oddali, ale že nedovedli jít hlouběji. Nechali se natchytat povrchní hrou duchovních odlesků a potěšení, místo aby pronikli do solidního základu křesťanství. Duchovní svět je vážnější, než si myslíme, a jen proto, že ho mnozí berou na lehkou váhu, že v něm vyhledávají laciné útechy, aby se vyhnuli nesnadnému neboť odpovědnému křesťanskému jednání a žijí jen jeho karikaturou, existuje kolem různých „spiritualit“ tolik nedorozumění, nejistot a nedůvěry.

Převzato ze samizdatového vydání A.-M. Besnard: Duchovní život dnes a zítra, 2. kap., Duch a život 1980, z francouzského originálu „Ces chrétiens que nous devenons – Vrai et faux départ dans la vie spirituelle“ Les Éditions du Cerf, Paris 1967, přeložil Dr. Schauta

³ Jsme totiž Boží spolupracovníci

