

JEŽÍŠ A PRAVDA

Jakub S. Trojan

„Já jsem se proto narodil, a proto jsem přišel na svět,
abych vydal svědectví pravdě.“

Jan 18,37

„Ježíš mu odpověděl: Já jsem ta cesta, pravda i život.“

Jan 14,6

Ani nejpovrchnějšímu čtenáři nemůže po přečtení obou janovských míst uniknout nápadný protimluv. V rozhovoru s Pilátem, poté, co prohlásí, že jeho království není z tohoto světa, vysloví Ježíš svůj životní program: vydat svědectví pravdě. V rozhovoru s učedníky, které připravuje na svůj odchod z tohoto života, odpovídá na rozpaky Tomáše / Pane, nevíme, kam jdeš: / „Já jsem ... pravda.“

Nevím, zda máme před sebou autentické výroky Ježíšovy. Spíše mají pravdu ti, kdo považují evangelijní líčení, a zejména janovské spisy, za redaktorskou stylizaci, která má za cíl podat nikoli věrný popis Ježíšova života, nýbrž jeho zvěstně upravený obraz. Skutečnost, že byly v jednom z evangelijních spisů vedle sebe zachovány dva naprosto protikladné Ježíšovy výroky, může být dokladem nedbalé redaktorské práce, tuto eventualitu lze však stěží připustit, když víme, kolika korekturami prošel kanonizační proces, než nabyl konečné podoby, a známe-li celou řadu dalších biblických míst v NZ, jež si obdobně protiřečí.¹ Musíme proto spíše vyslovit domněnku, že rozpor obou výroků leží jen na povrchu, zatímco v hlubší významové vrstvě si vzájemně korespondují a oba mají za cíl ukázat určité rysy pravdy a Ježíšův vztah k ní. V dalších výkladech se ukáže, zda je to domněnka správná, či je nutno jít jinou cestou.

Nechme nejprve vyznít zmíněný protiklad v plné síle: před Pilátem Ježíš prohlašuje, že smyslem jeho života je vydat svědectví pravdě. Z formulace je jasné, že se dává do služby čehosi, co není v jeho dispozici, chce být poslušen moci, která není ztotožnitelná s žádnou

¹ Např. *Mt 10,34* a *J 14,27*, *J 5,37* a *J 8,13-14*.

mravní či duchovní instancí v tomto světě. (To vyjadřuje odkazem ke království, které není z tohoto světa, verš 36.) Nic nespovídá o tom, že by Ježíš měl na mysli totožnost mezi sebou a pravdou. Spíše se dá říci, že pravda je svrchovaná a on se jí programově otevírá. Každému, kdo slyší jeho slova, je jasné, že Ježíš je na jedné straně, a pravda na druhé.

Ve druhém výroku je tomu zcela jinak. Zde se Ježíš ztotožňuje s pravdou (Já jsem... pravda) a obdobně hovoří o identitě mezi sebou a cestou a životem. Výpověď má manifestační charakter. V Ježíšově osobě jsou soustředěny základní možnosti veškeré lidské existence: Cesta k Bohu, vydávání svědectví pravdě a pravý život jsou spojeny s tak nezvratnou jednoznačností a postavou Ježíše, že před dráždívou náročností tohoto nároku musí zneklidnit nejen pohanské (dnes: pozitivistické či osvícenské) srdce, rozpakům neujde ani věřící úd církve či profesionální theolog, pokud neulpí na povrchu problému. V jakém smyslu je Ježíš *pravda*? Co znamená vydávat jí svědectví? Je nějaká souvislost mezi obojím? Je tato souvislost srozumitelná a sdělitelná? Anebo jde o rozdílné pravdy, či dokonce jen o přefeknutí, které uniklo pozdější redakci?

Svědectví pravdě

Pilátova otázka (verš 38, 18), která se ozve hned poté, co Ježíš před ním vyhlásí základní zaměření svého života, je projevem hluboké, až cynicky laděné pochybnosti, zdá má smysl vydávat pravdě svědectví.

Toto znejasnění pravdy, až úplná bezradnost vůči ní, je také naším problémem. Přestáváme rozumět i svým duchovním otcům, kteří vyznávali moc pravdy ve svých životech a připomínali lásku k pravdě nade všecko (M. Jan). Zvolání Co je pravda? je také naší otázkou. Založit vlastní život na svědectví pravdě se zdá zastaralé matným požadavkem, který ponechává člověka tvář v tvář spleti nároků a povinností, možností a potřeb doby. Samotné slovo *pravda* se zdá otřelé a obsahově vyprázdněné. Vybaví se nám výrok, jenž tu a tam zazní: to je pravda, to není pravda a na otázku po povaze pravdy jsme nanejvýš schopni odpovědět, že nějak souvisí s pravdivým, tj. se skutečností (situací, věcí) odpovídající větou. Pravda je tam, řekneme, kde se naše výpověď shoduje s jinou výpovědí anebo s nějakou věcí.

Bylo už prokázáno, že taková shoda neexistuje.² Sami bez hlubokého zamyšlení usoudíme, že Ježíšův vyznavačský výrok nemohl být míněn jako služba nějaké formuli, která adekvátně vystihuje skutečnost, a je tak na linii klasického pojetí pravdy jako *adequatio rei et intellectus* (shoda rozumu a věci).³

Pravda nemůže být nějaká věta či řada vět, které vypovídají o nějakých skutečnostech, ať už máme na mysli věci, živé bytosti a jejich chování či události. Všechny se sice mohou stát svědectvím – a při soudních jednáních mají také výroky často závažný doličný dosah –, ale vydávat jim svědectví jako pravdě – k tomu jsme se nenarodili, proto jsme na svět nepřišli.

V řeckém textu je v citovaném verši (*J* 18,37), tak jako na mnoha dalších místech janovských spisů, uvedeno slovo *alétheia*. V klasické řečtině od Homéra znamená odkrytost, neutajenost. Je to složenina z *a-léthe*. Předpona *a* vyjadřuje zápor, druhá část slova je z původního *léthe* – zapomenutí, nepaměť.⁴ Přidržíme-li se tohoto původního významu, musíme slovo pravda v našem textu přeložit jako neutajenost či odkrytost, zjevnost. Pak tedy: Ježíš vydává svědectví neutajenosti,

² Srv. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, český překlad: *O pravdě a bytí*, Vyšehrad 1971, str. 11 nn., též *Bytí a čas*, Praha 1996, str. 214–230, a od téhož autora *Zrození uměleckého díla*, in: *Oriente*, 3, 1968, č. 5, str. 55–62, č. 6, str. 75–83; 1969, č. 1, str. 84–94, v němž je pravda v afinitě s krásnem a je vyjadřována, děje se a uskutečňuje v uměleckém díle.

³ J. A. Airtsen, *Medieval Reflections on Truth*, Amsterdam 1984, se snaží dokázat, že středověké pojetí pravdy, jak je vypracoval zejména Tomáš Akvinský ve spise *De veritate*, přesahuje výrokovou či sémantickou rovinu a je vposled integrální povahy, protože podtrhuje i transcendentální aspekt pravdy, který ji uvádí v relaci jak vůči bytí, tak vůči Bohu. Toto integrální pojetí je však postupně opuštěno a v dnešní analytické filosofii se soustřeďuje pozornost jen na sémanticko-výrokovou stránku adekvátní teorie, pokud ji ještě vůbec drží, anebo výlučně na syntaktickou oblast, jak o tom svědčí pojetí pravdy vycházející z koherentního souvisu pravdivých výroků. V tomto konceptu pravdy se už naprosto odhlíží od relace výrok: věc. Vnější realitě nevěnuje analytický filosof žádnou pozornost. Více o tom se lze dočíst v knize, kterou z řady pozitivistických a analytických textů uspořádal Gunnar Skirbekk, norský filosof, a vydal ji pod názvem: *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus der Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. Main 1977. Škoda, že mezi příspěvky nezařadil např. Pannebergovu stať *Was ist Wahrheit. Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, str. 202–222, která by byla spolu s přetiskem Heideggerových poznámek o pravdě (přetisk ze *Sein und Zeit*) dobrým korektivem jednostranných a zúžených úvah analytických filosofů.

⁴ Viz F. Lepař, *Nehoméřský slovník řeckočeský*, Mladá Boleslav 1894.

odkrytosti? Namísto pravdy odkrytost. Odkrytost čeho? V jakém smyslu?

Jedna z výkladových možností vychází z faktu, že Ježíš své působení v Izraeli chápe v kontextu jeho předchozích dějin. Je dobrým znalcem starozákonního svědectví, často cituje Zákony, proroky, žalmy a svobodně navazuje na určité linie duchovní tradice. Bez starozákonního pozadí zůstává Ježíšův zjev nesrozumitelný. Ježíš tradici osobitě aktualizuje, staví ji do ostrého světla a způsobem, jak jí rozumí a jak ji vykládá, volá všechny k novému rozhodnutí.

Ježíš řekne: „Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit Zákon nebo proroky“ (Mt 5,17). Je pravověrný. A přece: chová se vůči tradici tak svobodně, že ho oficiální učitelé lidu obviní z hereze.

Naskytá se otázka: nepřivolává Ježíš pozornost k tradici takovým způsobem, že by se mohlo jeho svědectví označit jako *odkrývání, zjevování* toho, co v ní bylo pozapomenuté, skryté? Posluchačům jeho slov bylo zřejmé, že i tam, kde cituje obecně známé věty a příběhy, rozumí jim jinak, posunutě, v jiném světle a s jiným zaměřením. Ježíšův vztah k tradici provokoval nezařaditelnou novost, která na jedné straně vedla k osvobodivému pohledu na odkaz otců, na druhé straně mátl a iritovala. Proto otázky ušvédčitelské horlivosti: „Jakou mocí to činíš?“ (L 20,1–11) i existenciální nouze: „Co máme dělat?“ (Sk 2,37).

Tedy: pokus *nově vidět a nově žít* poselství předávané z generace na generaci. Odkrývání jeho *nových* stránek, vyjasňování toho, co z něho bylo pozapomenuto a nyní Ježíšem postaveno do středu s takovou aktualizující silou, že o něm přátelé i nepřátelé vyznávají, že mluvil „jako moc máje“. Ježíšovo svědectví pravdě by znamenalo: odkrývání toho, co bylo skryté, aktualizování toho, co bylo nepřítomné. Zznamenejme tuto výkladovou možnost, dejme se však cestou dalšího zkoumání, jež prověří její nosnost.

Ve své studii *O pravdě a bytí* dochází M. Heidegger po rozsáhlých rozborech k myšlence, že pravda souvisí nikoli s prázdnou obecností něčeho abstraktně povšechného – takovou abstraktní obecností může být kterýkoli pravdivý výrok o skutečnosti, nýbrž s *odkrýváním smyslu bytí*. Posouvá problematiku pravdy z roviny intelektuálních operací, jimiž postihujeme v představujících výrocih ty či ony stránky jednotlivých jsoucen a jejich agregátů, na hlubší rovinu, kde jde o bytí

⁵ Již očitované Heideggerovo dílo *O pravdě a bytí* lze také přeložit *O bytostném určení pravdy nebo O podstatě pravdy*, srv. str. 73 českého překladu.

jako takové. Nemůžeme se Heideggerovým konceptem zabývat zevrubněji, protože by nás odvedl od biblického základu, který jsem zvolil jako východisko svých úvah. Navíc si nejsem jist, zda bychom byli zcela právi jeho pojetí, jemuž renomovaní vykladači vytýkají jistotou neprůhlednost a příliš unikátní terminologii. Jedno je však jisté: Heidegger se drží původního etymologického významu *alétheia* (odkrytost) a snaží se z něj filosoficky vytěžit maximum tím, že jde ve směru oné odkrytosti, kterou považuje za podstatnou stránku pravdy, a zdůrazňuje spjatost pravdy nejprve se jsoucím a posléze s bytím jako takovým. Jsoucnost se odkrývá myšlením, které je mu právo, tj. takovému myšlení, jež se mu svobodně oddává (Freigeben) a stojí vůči němu v otevřenosti, tak, jak je, a za této podmínky může výpověď člověka jsoucnost správně, pravdivě zahlédnout. Je to však umožněno ještě hlubší rovinou, v níž kotví všechna jsoucna. Touto rovinou je bytí jako takové. Odkryt jsoucnost v tomto bytostném zakotvení je však krajní možností, která se před člověka a jeho myšlení klade. Dějiny evropského myšlení svědčí spíše o zapomenutosti bytí, které je stále zaměňováno v manipulativních, a tudíž jemu nepřiměřených postupech za jednotlivá jsoucna či za jsoucna vcelku. Nicméně platí, že nechat jsoucna být tak, jak jsou, tj. poznat je pravdivě, lze jen v otevřenosti, ve svobodném vztahování se k nim, které je založeno nikoli svévolným a účelově motivovaným aktem na straně člověka, ve zpředměťujícím myšlení a je provázející zpředmětnělé praxi, nýbrž sesilavým pohybem bytí samotného.

Filosofická interpretace pravdy jako odkrytosti bytí je lákavá. Podle ní by se Ježíš odvolával k bytí jako k nejzazší instanci, která přesahuje všechna jsoucna (Království mé není z tohoto světa!) a v jejím světle se všechny jevy, předměty, události vyjevují v pravé podobě. Vydávat svědectví této poslední skutečnosti znamená osvobodit se od všech vazeb a závislostí, založených na vetších základech jednotlivých a časných jsoucen, a upřít pozornost k jejich pravému a dokonalému počátku, jímž je bytí samo. Z patristicko-scholastické tradice víme, že Bůh a bytí se chápou ve vzájemné korespondenci, takže lze říci, že Bůh je *ens perfectissimum*, bytí neodvozené, v sobě založené a jako takové je základem všech odvozených jsoucen.⁶

⁶ „Wenn das Wort ‚Gott‘ etwas zu denken gibt, dann, so scheint es, in allem, was sonst ist, schlechthin überlegenes Sein.“ Eb. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, str. 7. Na jiných místech knihy však Jüngel podřazuje bytí Bohu: „Nur insofern Gott sich selber Ursprung ist, ist überhaupt Sein“ (str. 552).

Ježíšovo diktum bychom pak museli *theologicky* vyložit jako svědectví Bohu (jako pravému bytí), který se *odkrývá, zjevuje*. I to se zdá lákavé a na první poslech přiměřené dogmatické tradici. Ale jak se ubránit gnostizujícímu náběhu, kterému tato interpretace není s to zamazit? Ani přesunem na theologickou rovinu, zavedením pojmu *zjevení* jako dění, jímž Bůh vystupuje ze skrytosti, nejsme ještě zdaleka uchráněni před pochopením zjevování jako čistě vnější epifanie, odhalování toho, co je přikryto clonou, za níž však – jako slunce vystupující z mraků – stojí ono „jedno pravé“ v dokonalé podobě.

Boží bytí, jak mu rozumějí bibličtí svědkové, je odlišné povahy. Bytí Boha v Aktu zjevení je temperováno tímto aktem. Stěžejním místem, na němž theologie často konstituovala ontologii Božího bytí, je Ex 3,14: „jsem, který jsem“. Podle mého názoru však nejde o odkaz k bytí jako takovému, bez jakýchkoli kontextů a implikací. Nejpřiléhavějším výkladem se mi jeví opis: Jsem tu *pro vás*, jsem k dispozici. To znamená: Jsem ten, který se dává znepokojit utrpením lidu v Egyptě, jsem ten, kdo slyší a kdo jedná v této krizi na straně zotročených. Ono „sestoupil jsem, abych je vysvobodil z ruky Egyptských“ (verš 8), je konstitutivní složkou Božího bytí v akci, které je časové, aktuální, je bytím otevřeným nové zkušenosti, jakou byl Exodus. Je to bytí s bohatou zkušenostní ražbou. Bytí v součinné akci k nápravě a obnově stvoření. Ježíšovo svědectví pravdě proto nemůže být pochopeno jako svědectví o odkrytosti božího bytí, mimo zkušenostní kontext, tj. jako zpřístupňování bytí o sobě lidskému nazírání.

Na půdě NZ má pravda jiný obsah. Čtete například, že pravda se *stala* (J 1,17). Mohli bychom si sice představit i odkývání jako *děni*, jež má vposled za cíl ukázat bytí, jak jest. Proti němu by falešnou alternativou bylo zkreslení, záměna či zakrytí ještě hlubší. Avšak nepravou alternativou pravdy v Ježíšově pojetí je *lež* (*pseudos*), skutečnost radikálně jiná než skrytost bytí. Pravda má v biblickém pojetí výrazně mravní a existenciální zabarvení. Nevydat svědectví pravdě je *vina*. Nestát v pravdě, nebýt v pravdě, nežít z ní a v ní – až tak hluboko jdou Ježíšovy formulace (viz J 8,44, 16,13, dále srv. Ef 4,25, 6,14) – znamená prohrát život, být zakořeněn ve lži a otrocky jí sloužit. Pravda a lež jako dvě životní cesty, ale ne tak, že člověk před nimi stojí jakoby v neutrálním pásmu a má na vybranou, nýbrž v jedné z nich už cele vězí a může z ní být jen vyvolán, aby přešel na druhou. „Složice lež, mluvte s bližním pravdu“ (Ef 4,25). Složit, odložit existenciální habitus, který nás cele zakrývá a prostupuje: co jiného než

„Pokání čiňte“ – janovská a ježíšovská *metanoia* (radikální změna smýšlení, životní orientace).

Může až do těchto míst nejhlubšího rozporu se sebou samým, k němuž přivádí svědka poslušnost pravdě,⁷ vést pojetí pravdy jako odkývání bytí? Jak do tohoto pojetí vtěsnat kromě výzvy k sebeobnově i požadavek dialogického vztahu k druhým? Sdílím námitku, která se již objevila v kritických výtkách na adresu Heideggerova konceptu: bytí jako základ, s nímž koresponduje pravdivé myšlení respektující jeho sesílavý pohyb, není s to současně založit stejně respektabilní vztah k druhému (a jeho myšlení). Naopak: Podmaňuje tento vztah „neosobním tlakem a uchvácením“ pro přístup údajně filosoficky ještě základnější. Ontologie jako primární filosofie je filosofií nadvlády,⁸ ocitá se mimo dobro a zlo, je mravně nemá.

Proto musí jít o takové svědectví pravdě, jež by bylo dialogické, druhé neznásilňující, ekumenické a univerzální. Jak se ukazuje, závisí to i na samotném pojetí pravdy. Pravda především nemůže být pochopena *chudě*, pouze jako osamocené výroky, formule, věta v korespondujícím vztahu s něčím obdobným (opět větou, výrokem apod.), nebo reálným (věc, jev apod.). Ale ani spojení pravdy s bytím jako základem všeho není ještě řešením. Z této ontické roviny nevede žádná přímá cesta ani k bližním, ani k odpovídajícímu vztahu k věcem veřejným. Teprve pojetí pravdy jako mravní a duchovní instance, která zavazuje lidský život ve všech jeho projevech, toto *bohaté* pojetí odpovídá tomu, k čemu odkazuje Ježíš svým programovým prohlášením.

Svědectví pravdě má osobní charakter. Není to svědectví nějaké ideji pravdy, obdobně jako to není svědectví pravdivému výroku, ani nějakému jsoucnu, ať už v podobě věci, události či společenské instituce, není to svědectví bytí jako takovému. Volání pravdy lze zaslechnout jen v osobním setkání a lze se mu také jen v osobní odevzdanosti

⁷ Srv. např. hluboký vnitřní zápas proroka Jeremiáše (Jr 20,8. 9).

⁸ To je stanovisko E. Lévinase, *Totalita a nekonečno*, Praha 1997, str. 30–31: „Tvrdit prvenství bytí vůči jsoucímu už znamená vyslovit se o podstatě filosofie: znamená podřídit vztah k někomu, který je jsoucí (etický vztah), vztahu k bytí jsoucího, jež jako neosobní dovoluje uchopit a ovládnout jsoucí (vztahu vědění), podřídit spravedlnost svobodě... Ontologie jako první filosofie je filosofií moci. [Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec quelqu'un qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l'être de l'étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant... l'ontologie comme philosophie première... est une philosophie de l'injustice... est une philosophie de la puissance...]“

otevřít. Personální charakter tohoto setkání podtrhuje i personální rys pravdy samotné.

Proto nelze přijmout ani koncept pravdy jako odkrývání pozapomenuté tradice. Pravda bezpochyby odkrývá skrytých souvislostí umožňuje, odkrývá se děje v pravdě, ale pravda s ním nesplývá.

Ježíšovo slovo o svědectví pravdě můžeme nejpříměřeněji pochopit jako přivolení k vládě duchovní moci nad námi. Obrací nás k nejrozmanitějším úkolům dne. V jejím světle rozpoznáváme, že veškerá skutečnost je volána k soudu a proměně. S pravdou souvisí víc než odkrývání jsoúcen, jak jsou. S pravdou je spojena budoucnost všech věcí. V ní poznáváme nejen, co věci jsou, nýbrž i smysl a určení jejich bytí. Pravda před námi otevírá časový horizont, v němž je veškerá skutečnost (osobní i veřejná) nahlížena v pohybu ke svému dovršení. Vydávat svědectví pravdě proto zahrnuje účast na dějinném příběhu universa.

Ježíš a pravda (Jan 14,16)

Ježíšovo vyznání před Pilátem se řadí v souladné intenci, ke skupině jím opakovaných důrazů o tom, že koná své dílo z pověření Otce (J 6,29–38; 8,29; 11,42; 17,18; 20,21). Ježíš tím následuje Jana Křtitele, který sám sebe chápe jako připravovatele cesty toho, „který musí růsti“, on pak (Jan) „menšiti se“ (J 3,30). Totéž nyní platí o Ježíšově vztahu k Bohu: Bůh má primát. Kristova věc je součástí ještě univerzálnější věci Boha samého. Pisatel janovských spisů dbá o to, aby podtrhl vázanost Ježíše na Otce, dbá na to, aby christologie nepohltila teologii.

Tím protikladněji ovšem tyto texty působí, např. J 10,10; 12,45; 14,9–10, kde naopak do popředí vystupuje identita Ježíše s Otcem, kdy Ježíš Otce zcela zakrývá a kdy se zdá, že je prius.

Chceme-li těmto textům správně rozumět, nesmíme se dát svést jejich ontologizujícím laděním, které je, jak správně věděl již Ad. Harnack, ovocem ducha hellénismu v teologii prvotní církve. Výrok „Já jsem pravda“ už svým zařazením (J 14,1–7) odkazuje na dynamický kontext. V sázce je základní životní orientace – cesta k Bohu. Víme, že cesta běžně symbolizuje životní pouť. Cesta – pravda – život. Tato trojina je tu uvedena pospolu jako opis životního příběhu, kterým Ježíš prochází a k jehož uskutečnění zve i své učedníky. Náš výrok nechce připoutat pozornost k nadčasové identitě Ježíše a pravdy, k onomu *jest*, které spojuje oba členy výroku, nýbrž k *děni*, do něhož svým

svědectvím pravdě Ježíš vstoupil. Podobně jako při poslední večeři s učedníky, v předvečer velikonočního dramatu nechce Ježíš větou „Toto jest tělo mé“ vyjádřit shodu mezi svým tělem a lámaným chlebem, což by se dalo kdykoli objektivně konstatovat, nýbrž zpřítomnit *událost* ukřižování a utrpení, jež mu předchází,⁹ tak i ve výroku „Já jsem (ta) pravda“ odkazuje Ježíš na dění, v němž lze v jeho životní cestě rozpoznat mocné působení pravdy. Kdo jeho svědectví pravdě přijímá s otevřenou myslí, s vnitřním přivolením účastnit se dění, jež takové svědectví vyvolává, je vtahován do universálního zápasu obnovy, opisovaného na jiných biblických místech slovy: „přiblížilo se království Boží“.

Ač se to na první pohled může zdát v rozporu s tím, co je v šestém verši výslovně řečeno, odvažují se tvrdit, že uvedenými slovy Ježíš odkazuje za sebe, nad sebe i před sebe: vyhlíží království, které přichází od Boha a jemuž je třeba vyjít vstříc (cesta), vydat mu svědectví (pravda), a tak nově založit své bytí (život). Ježíš tím obrací pozornost učedníků k universální skutečnosti, na jejímž pozadí je třeba rozumět jeho vlastnímu dílu. Je to království Otce, k němuž se modlí, na jehož blízkost spoléhá, od něhož přijímá pověření podílet se na „božském příběhu“. Otec a jeho dílo je rozhodující skutečností. O jeho dílo obnovy universa jde především. Do něho se Ježíš poslušně vřazuje jako první z bratří. Ve světle této skutečnosti není výrok „Já jsem pravda“ výpovědí ontologické povahy o tom, že Ježíš a pravda jedno jsou, nýbrž eschatologicky laděným slibem, že v životní cestě Nazaretského najde stopy působení pravdy v tomto světě každý, kdo ho v důvěře následuje, kdo sám vstoupí do okrsku její duchovní vlády a přijme život v sebeobnově i odpovědnosti za proměnu všeho kolem nás. Ježíšova cesta, na níž se podrobuje pravdě tak, že ho cele nese a proniká, je podobenstvím království, které přichází a jehož garantem je Bůh.

Výklad, který by trval na shodě mezi Ježíšem a pravdou v ontickém smyslu – už tato formulace o shodě působí křečovitě –, uvízne záhy v hlubokých nesnázích. Především se musí vyrovnat s námitkou, že tato identita nedává smysl, kdybychom důsledně dosazovali „pravdu“ za vlastní jméno Ježíš. V J 1,17 je řečeno, že: „Zákon byl dán skrze Mojžíše, milost a pravda se stala skrze Ježíše Krista.“ Museli bychom nyní číst, že: pravda se k tomu narodila, ... aby vydala svědectví prav-

⁹ Srv. pozoruhodný výklad J. B. Součka, *Utrpení Páně podle evangelií*, Praha 1951, str. 60.

dě. K rozpornému čtení ovšem dojdeme i tehdy, když místo „pravdy“ dosadíme „Ježíš“. Zde je nepřijatelnost identitního záměru ještě zřejmější. Jen výklad, který uzná, že mezi Ježíšem a pravdou je vztah jiné povahy než ztotožňující převod, slibuje smysluplné počínání. Přesto zůstává ve zbožné praxi i theologické reflexi myšlenkově vágní formule: Ježíš = pravda.

Jak tento vztah nejpříměněji vyjádřit? Předně jsem přesvědčen, že tímto výrokem nechce Ježíš obrátit pozornost k *sobě*. Ostatně, co by to mělo znamenat: k sobě? K tělesné formě své existence? Nebo naopak k její vnitřní stránce? Anebo k obojímu ve smyslu starého dualismu těla a duše? Tedy k Ježíši jako osobnosti, moderně řečeno: jako subjektu? Otázky se množí: ke kterému časovému okamžiku tohoto „subjektu“? Jen k onomu, kdy Ježíš tuto identifikující větu vyslovuje, anebo k dalším, které budou následovat či které předcházely? Jinak řečeno: jde pouze o momentku, v níž se ona tautologie realizuje anebo o kontinuální řadu takto na sebe navazujících „momentek“?¹⁰ A dále: nelze přece pochopit tyto jednotlivé okamžiky jen jako skrytá dějství v nitru Ježíšovy osobnosti, tedy psychologicky jako sekvence prožitků. Jde o to, *co* je prožíváno, o význam a smysl prožitku. Položíme-li otázku takto, nestačí odkaz k uzavřenému subjektu „monádě bez oken“ (Leibniz), s nímž by byla pravda ztotožněna, protože pak by byla čímsi veskrze vnitřním, do subjektu uzamčeným a nesdělitelným. Pravda by ztratila komunikativní charakter a svědectví pravdě by se změnilo ve vnitřní monolog. To je však ve zjevném rozporu se všemi biblickými místy, kde je zmínka o pravdě. S pravdou je spojován vždy veřejný dosah jejího působení, pravda působí navenek, stává se zdrojem a místem pravých mezilidských vztahů. Pravda je mocí proměny, skutečností apelativní povahy, která nezanechává věci a vztahy tak, jak jsou. Poznání pravdy a svědectví pravdě má osvobozující dosah (J 8,32) pro všechny oblasti života. Jde o radikální proměnu, v níž se pod duchovním tlakem její moci ocitá sám člověk i poměry, v nichž žije.

To nás přivádí k nezbytnosti pojmut vztah Ježíš – pravda nikoli na rovině ztotožnění subjektu (Ježíš) a objektu (pravda), nýbrž jako *událostné dění*, v němž se Ježíš vydává pravdě s takovou odevzdaností, že z jeho činů a slov můžeme, vtažení do téže atitudy poslušného následování,

¹⁰ Problém si lze ovšem představit i tak, že jde právě jen o ten jediný okamžik, kdy Ježíš prohlásí svou totožnost s pravdou, a že před i po něm tato identita neplatí. V jakém vztahu k pravdě je však potom Ježíš mimo tento okamžik?

dování, vyčist stopy jejího vítězného působení. „Já jsem pravda“ lze chápat jako odkaz k životu, který se dal pravdou tak prostoupit, že z něj byla lež docela vypuzena. Ale i tu si pravda podrží primát. A každý, kdo se jí otevírá, je Ježíšovým svědectvím postaven před ni samu, aby jí po jeho příkladu vydával svědectví. Pravda se tak stává celoživotním závazkem, normou našeho duchovního i praktického života. Neodvádí nás do ústraní, v němž bychom ji směli kontemplativně nazírat. Naopak. Stává se zdrojem síly potřebné ke zvládnání každodenních úkolů. Je nám blízko právě ve chvílích těžkých rozhodnutí a sama je často v hloubi naší osobnosti vyvolává tím, že nás vybízí k proměně mysli i srdce. Otevřeme-li se pravdě pravým způsobem, smíme okoušet obojí: její *svrchovanost*, která nám zabraňuje ztotožnit ji s „formulovaným výrazem“ (Rádl), s jakoukoli lidskou instancí či institucí apod., a zároveň její *blízkost*, která přivede Augustina až k formulaci, že „uvnitř člověka bydlí pravda“. Emanuel Rádl se odvážil jít dokonce ještě dál: „Pravda vychází z celé naší bytosti.“¹¹

V tomto pojetí pravdy „pod obojí způsobou“ lze po mém soudu založit korespondenci mezi oběma biblickými místy zvolenými za východisko naší úvahy. Výroku „Já jsem pravda“ můžeme porozumět jen ve světle Ježíšova vyznání, že svůj život odevzdal pravdě. Bylo by absurdní rozumět tomu tak, že ho odevzdal sám sobě. Vydává se tím do služby skutečnosti, která ho přesahuje. Má to však znamenat, že vykladačský klíč k J 14,6 leží výlučně v J 18,37? Nevypovídá identitně laděný výrok z J 14,6 nic závažného pro Ježíšovo i naše svědectví pravdě? Pokusme se to formulovat takto: zatímco J 18,37 podtrhuje nikdy nepřeklenutelnou proluku mezi pravdou a jejím svědkem, J 14,6 podtrhuje descendantní moment samotné pravdy, která neční nad lidským světem jako nadčasová a nadsvětelná idea, nýbrž působí jako sesílavá, apelativní moc. A co víc: vchází v ryzím svědectví do tak těsného sepětí se svědkem, že identifikující formulaci lze v *dané chvíli* pokládat za příměněnější než formulaci zdůrazňující odstup. V tomto smyslu lze říci, že například M. Jan *měl* pravdu, ano, že v něm byla pravda ztělesněna a že „každý“, jak řekne Ježíš, „kdo je z pravdy, slyší hlas můj“ (J 18,37). Obě zvolená biblická místa vystihují dva důležité momenty pravdy a jejího působení: její transcendentci vůči všem pokusům ji vyjádřit a fixovat i její vcházení a stávání se v lidských dějinách ve slovech a činech věrných svědků. V tomto setupu do údolí lidských synů okouší pravda osamocením i bezmoc, vul-

¹¹ E. Rádl, *Dějiny filosofie*, I, Olomouc 1999², str. 299.

garizaci i výsměch. Mnohdy bývá načas poražena, ale nakonec vítězně povstává. „Neboť nic nezmůžeme proti pravdě, nýbrž jen ve jménu pravdy.“ (JK 13,8)

Pojetí pravdy jako duchovní moci, která vládne nad šíří i hlubinou našich životů, převzala a aktualizovala česká reformace.¹² Najdeme je i v myšlenkových a politických zápasech našich duchovních vůdců v XIX. století (Havlíček, Palacký). I tu se pravda prosazuje jako základ osobního i veřejného života, vůči němuž stojíme trvale v odpovědnosti i za cenu oběti. Na tento specifický důraz navazují v novější době Masaryk a Rádl. I pro ně je pravda především mravní a duchovní instancí, která dává smysl našemu snažení ve všech rovinách života a volá nás do služby cele a navždy.

Nemáme v tomto pojetí pravdy hledat osobitý přínos, jímž české myšlení i dějinná zkušenost naší pospolitosti po staletí přispívá do pokladnice evropských národů?

Na tomto pozadí můžeme porozumět i filosofickému úsilí Ladislava Hejdánka, jehož myšlení se od studentských let až po dnešek soustředěně zabývá problematikou pravdy a jejích ontologických (tehdy) a meontologických (dnes) předpokladů.¹³ I jeho praktické postoje a zápasy odkazují k pravdě jako ke zdroji života i jeho smyslu.

Zusammenfassung

Der Verfasser konzentriert sich auf die Frage, inwieweit man von einer Identifizierung des Zeugens mit dem Gegenstand seines Zeugnisses sprechen kann. Die Spannung dieses Anliegens ist darauf zurückzuführen, daß nach der neutestamentarischen Botschaft Jesus einerseits erklärt, er sei dazu geboren und auf die Welt gekommen, um ein Zeugnis der *Wahrheit* abzulegen (*Joh* 18,37), andererseits aber den merkwürdigen Satz ausspricht, daß er zugleich der Weg, die *Wahrheit* und das Leben (*Joh* 14,6) sei. Wie sind beide Aussagen zu versöhnen? Nach der Auffassung des Verfassers ist eine Identifizierung nur in der

¹² Nejnověji o tom píše A. Molnár v knize *Na rozhraní věků*, Praha 1985, viz 1. kapitola „Hledej pravdu! Jan Hus“, str. 11–21.

¹³ L. Hejdánek, *Pojetí pravdy a některé jeho ontologické předpoklady*, in: *Filosofie a víra*, Praha 2000², týž, *Pojetí pravdy a jeho meontologické předpoklady*, in: *Nepředemětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha 1997.

Weisr denkbar, daß der Zeuge gegenüber der Wahrheit in einer existentiellen Beziehung steht, die man als Einheit des Zeugnisses mit dessen Gegenstand deuten kann und daß er dabei die unentrinnbar verpflichtende Rückwirkung dieses Sachverhalts auf sich selbst in Kauf nimmt. Demzufolge ist die Identifizierung eher auf eine geistige Art und Weise denn als ontologischer Zusammenhang zu interpretieren.

Summary

Authors attempt is to demonstrate a unique interrelatedness between the Truth and a witness. According to the Gospel of John (18:37 and 14:6) Jesus attitude to the Truth in both passages provides an telling example of an fruitful dialectical approach. On the one hand it can be conceptualized as the recognition of the sovereign rule of Truth over human witnesses (*J* 18:37). On the other hand, however, his explicit identification with the Truth in the famous saying in John 14:6 is compelling too. There is much that can be exploited from this symbiotic „unity“ both philosophically and theologically. The interplay between distance and proximity in our relationship to the Truth is challenging.