

ESKAPISMUS – ÚTĚKY PŘED PRAVDOU (Meditace nad Gn 3,7-13)

Milan Balabán

Člověk (ADAM) se pod tlakem „třetích sil“ (NACHAŠ = had, Gn 3,1) rozhodl pro postoj: posse – velle – dominare. Přesmýkl se z roviny Být na rovinu Mít¹. V pozici Mít se však necítí jistý, jak mu bylo z obskurního „odkudsi“ vsugerováno. Pálí ho půda pod nohama. Zbavil se Boha jako Daru a Milosti, jako zřídla svého Být. Odpoutal poznání od poslušnosti. Jeho existence se stala *eskapickou*². Stává se doma cizincem. Nabytá svoboda mu ukazuje zadnici. To, co mělo vonět, zapáchá.

V „Božském prostředí“ (srv. P. T. de Chardin; GAN-BEEDEN = zahrada v ráji, Gn 2,8) nebylo sváru mezi SÓMA a PSYCHÉ – byla tu harmonická jednota. Nyní se SÓMA „ozvláštňuje“. Vystupuje ve své jen-živočišnosti, pohlavnosti: Stává se problémem, zauzlinou, gordickým uzlem, který nelze rozetnout. V „Božském prostředí“ platilo: „Oba dva byli nazí, člověk i jeho žena, ale (!) nestyděli se“ (2,5). V situaci poznání (J-D-“, Gn 3,5.7) posesivního charakteru však platí: Oběma se otevřely oči: poznali, že jsou nazí“ (3,7a). To je nyní neúnosné:

Těžko lze prokázat, že v pozadí je představa, že „řikovník je strom obývaný démony“, což by znamenalo, že „člověk, který ztratil Boha, propadá temným mocnostem smrti“ (ČEP – pozn.). Schůdnější je hagadický názor, že jde o listy ze stromu, z něhož Eva utrhla svévolně ovoce (tak Raši).

¹ Používám tu kategorií E. Fromma: *To Have Or To Be*, něm. *Haben oder sein*, München 1979. Týmiž kategoriemi operují G. Marcel (1945) a B. Stachelin (1969).

² Výraz „eskapismus“ se u nás pokud vím neužívá, známé je slovo „eskapáda“ = únik, útěk. Srv. angl. *escape*, *escapade*, *escape artist* = hadí muž, *escape cover* = kryt, *escapism* = únik před skutečností, zavírání očí před realitou. Zavádím tento termín do české theologické literatury k vyjádření modelového způsobu úniku a útěku před Bohem (Pravdou).

Jde tu prostě o to, že po lžiosvícení a na rovině lžipoznání, nelze již před Bohem stát v „nahé“ bezprostřednosti. V situaci hříchu, tragického sklouznutí do stavu Mít, je již potřebí nějakého krytí.

Jestliže se v Gn 3,21 sděluje, že „Hospodin Bůh udělal Adamovi a jeho ženě kožené suknice“, není to v napětí s Gn 3,7b o samovolném oblečení do fíkoví, jak naznačuje G. v. Rad (ATD – vk. ke Gn 3,21), který hned připomíná, že Gn 3,21 pochází z jiného tradičního okruhu. Je to spíše potvrzení člověka rozpoznání, že bezprostřední postoj vůči Bohu a z toho plynoucí bezprostřední ryzí prožívání vlastní tělesnosti již není možné. Domněnka, že „kožené suknice“ jsou poukazem k prolité krvi, neboť Hospodin postavil na místě člověka zvíře kvůli člověku obětované³, vychází z neudržitelného alegorického pojetí.

V zakrytí člověkovy nahoty, předně ovšem pohlavních orgánů, lze vidět Boží milostivé přispění v nouzi. Boží „krytí“ staví tu hráz proti horším věcem, jež by se bez tohoto „krytí“ nutně dostavily: zbožnění tělesnosti, ano přímo pohlavnosti, nebo zase jejich radikálnímu zošklivění v nemírné askezi, orgiastické kulty nebo zase vyklešňování a pod. Oděv zahaluje tu generozně lidskou vydanost Boží odplatě⁴. To znamená, že Bůh „bere lidi jako ty, kdo padli. Nepředstavuje je navzájem jen v jejich nahotě, nýbrž sám je zahaluje. Boží jednání jde nadále s člověkem“.⁵

Pravdivost, říká Bonhöffer, v jednom ze svých dopisů, neznamená odhalovat všechno, co existuje. Bůh dal člověku oděv, to znamená, že in statu corruptionis mají mnohé věci zůstat člověku zakryty. Zlo, když už k němu došlo a když je nemožné je toho času odstranit, má zůstat zahaleno. Obnažování je tu projevem cynismu. Fanatik pravdy nechápe, že po pádu tu musí být i zahalení a tajemství. Bonhöffer připomíná Kanta, který ve své Antropologii prohlašuje: Kdo popírá význam zdání ve světě, je arcizrádcem lidstva.

Člověk jako *beatus possidens*, jako ÁDÁM vyskočivší na jeviště elohímů, jako bůh či božan nesnese světlo Pravdy, neunesu onu prvotní dobrovolnou radostnou *vystavenost* Božímu TY – jako tuto *vystavenost*

³ Tak M. Bič, *Vom Geheimnis und Wunder der Schöpfung* (BS).

⁴ Srv. úvahy o symbolice oděvu a oblékání u Rolfá von Ungern-Sternberga, v: *Redeweisen der Bibel*, kap. Gedanken zur symbolischen Bedeutung des Kleides im Alten Testament, Neukirchener Verlag 1968, str. 83 nn.

⁵ Tak D. Bonhöffer, *Schöpfung und Fall*, cit. G. v. Rad, *ATD*, tamt.

nesnesl Kajin po vraždě Hebela a musil být ochranně „přikryt“ stigmatizujícím označením – znamením (‘OT, SĚMEION, signum, Gn 4,15b).

S neochotou, ano nemožností vystavit se Pravdě, „jít k světlu“ (J 3,20), neodlučitelně souvisí zmíněný existenciální *eskapismus*, útěk před Pravdou, či spíše od Pravdy. Na tomto útěku, byl ještě jakoby v „ráji“, hledá si člověk všemožné skryše a úkryty: Simuluje tak Boží nepřítomnost, neboť jen ve tmě Boží nepřítomnosti, v *iluzi absence Pravdy*, může žít člověk jako „bůh“ (‘ELOHÍM, Gn 3,5b); jen v uklizečnosti do nezřetelná, ano zamýšleného neexistování, jen v atmosféře bezodpovědného *privatissima*, může ADAM simulovat, že je ‘ELOHÍM = božstvo odpovídající jen samo sobě. Tato iluze, jakkoli úsilná a nábožensky snad racionalizovaná a emotizovaná, není přesto perfektní; její mechanismus, jakkoli elektronicky jemný, selhává. Ano, člověk se může uchýlit do samotného „středu věci“ („uprostřed stromů v zahradě“, Gn 3,8b), tam, kde proudí život, kde se rozhoduje o osudech člověka i světa, kde se pěstuje optimismus vtělovaný do mesiánských ideologií či pseudomystických vznětů; ale člověk se uchyluje do „středu“ tak, aby nebyl „viděn“ Pravdou, tak „jako by Pravdy nebylo“; bez odpovídání tomu, co ho ustavilo a vyslalo do existence a k správě všeho mimolidského tvorstva. Člověk není již prozařován Životem, který ovšem (naštěstí!) nemůže uchopit a vlastnit, životem, který je Chesed a Šalóm, životem, rostoucím z toho, co je „mimo dobro a zlo“, poněvadž je víc, nesouměřitelně víc než „dobro“, totiž duchovní klíčivá síla chránící lidskou psyché před pýchou a skepsí a lidské sóma před nemocemi a smrtí.

Skrývání je *necessitas* lidské existence, která se pohybuje toliko ve sféře „dobra a zla“, užitečného a škodlivého, sladkého a hořkého, sympatie a antipatie atp. „Dobro a zlo“ samy sebe ohraničují, samy sebe vyplňují, reprezentují jakési metafyzicko-morální *perpetuum mobile*; nejsou však s to jít *nad* sebe a *mimo* sebe, být principiálně oproštěny od sebe samých. „Zlo a dobro“ nepřipouštějí, aby byly akceptovány jako něco předběžného, nanejvýš předposledního, jen a jen služebného, a v jistých uzlových životních situacích zanedbatelného.

V skryší své existence, ve své *occultatio*, v níž si ÁDÁM co homo occultus buduje své doupe, svou špeluňku (spelunca), je lidská tělesnost nahlížena a programována jen v souřadnicích „dobra a zla“, to znamená jen co do užitečnosti (ne-li užítkovosti), či neužitečnosti (ne-li zbytečnosti), tedy ve smyslu „kolik to vydá“. Žena je hodnocena podle plodnosti, či neplodnosti, hospodářské zdatnosti, či hospodářské neschopnosti, erotické vznítivosti, či milostné otupělosti; das „ewig Weibliche“ není již ozářeno z výšin ženské milosrdné světeckosti jako

v závěru Goetheho Fausta; bude se tu snad uplatňovat morálka, svědomí, vědomí povinnosti, „náboženského založení“, patrně i cti a poctivosti; bude tu však zet a zívát absence milosti, odpuštění, pravdy, pokoje. Sexus bude ponechán víceméně sám sobě, tomu, „co sám umí a svede“; nebude interiorizován erótem, který sexuální sféru zjemňuje, spiritualizuje, zlidštuje, a nebude s to se přiblížit úrovni Písni písní, kde sexus a erós tvoří jednotu, jejíž fundamenty leží „mimo dobro a zlo“ a kde poznávat znamená přijímat dar a dar udělovat.

„Okultní“ eskapismus člověka zmámeného touhou Mít vystihují v pronikavé poznámce kraličtí vykladači explikující a aktualizující Gn 3,10; zde odpovídá člověk na Boží zavolání takto: „Uslyšel jsem v zahradě tvůj hlas a bál jsem se. A protože jsem nahý, ukryl jsem se.“ Kraličtí: „V svědomí (!) jsa hříchem sevřín (!), bázně a *pokryvání* (!) svého příčinu klade, že Boha slyšel a že *nah* (!) byl; a zdalítě i prvé (!!) byv nah (!), Boha neslychal *avšak se neukrýval ani bál* (!!)? Tak podnes *svědomí* (!) v hříchu spravedlností Boží předčšená, *ráda se koutkují* (!!), *na jiné vinu cpají* (!!), sebe pak slepě *vylovávají*.“ (kurzíva – mb)

V citované poznámce – komentáři postihují ti staří majstři velmi vtipně povahu toho, co nazýváme svědomím, vlastní povahu člověkovy „bázně“ před Bohem, lidské pokrytectví (vlastně: úkrytectví), jímž člověk zakrývá svou vnitřní nahotu, ačkoli by mohl, směl a měl sáhnout po Milosti, i okultizaci člověkovy „já“ svalováním odpovědnosti na někoho jiného. To všechno skutečně v Jahvistově story je, včetně jemného psychologického vybarvení.

Nejde tedy v reakci člověka na vlastní nahotu o „stud“ (jak pořád tvrdí kmenoví vykladači Starého zákona), i když lze připustit, že tělesný stud avizuje cosi hlubšího, jakési povědomí, nebo aspoň tušení, že „něco není v pořádku“, že jsem se ocitl „na slepé koleji“, že jsem „něco podstatného nenávratně ztratil“ apod. Spíše než o stud se jedná o *svědomí*.

Ve světle Jahvistovy zvěstné povídky nejví se svědomí jako něco jednoznačně pozitivního. Na rovině „před pádem“ nelze svědomí předpokládat: Člověk „mimo dobro a zlo“ slyšel – přijímal – konal – radoval se. Svědomí je výrazem dvojsituácnosti člověkovy, onoho „simul – simul“ (Luther); je vyjádřením toho, že člověk „je i není“ v „ráji“, „je i není“ mimo „ráj“. Svědomí je bolestné a nepřijemné „prodření se“ „edenského modu“ do situace, kdy člověk onen „edenský modus“ existence vzdal, prodav jej za možnost držitelného poznání, jež údajně zaručuje nesmrtelnost. Toto „prodírání se“ je však jen povrchné; není to ještě vědomí, že musím činit pokání; není tu vskutku žádná vážně

míněná metanoita; naopak: tím, že dojde k bolestně vyjevenému reagování na stav věci, který je konfrontován s Pravdou nepřehlédnutelně neúnosný, že dojde k „existenciálnímu civění“, dochází zároveň ke zdání, že „věc nutno zvládnout“ nějakou nábožensko-spirituální technologií – tedy na *ideologické rovině*. Svědomí je jakési promísení dvojího těsta, chutného a živného s nejedlým, ba jedovatým. Svědomí signalizuje Eden, v rozplizlé, téměř neakustické podobě propouští vox dei, zároveň však na tento, nezřetelný „hlas“ reaguje ideologickým způsobem; tento způsob má apologetický ráz; tváří v tvář Hlasu je tu instalována „sebeobrana“, sebeobhajoba. Obhajobou člověka už není sama Pravda, nýbrž člověk se nyní hájí sám, je sám sobě advokátem; a tento advokát považuje Pravdu za žalobce, prokurátora. Člověk se snaží Pravdě namluvit, že dobře ví, co „Ona“ s ním chce, že si je vědom (svědom) jejího Oslovení. Na „kde jsi“ (Gn 3,9)⁶ odpovídá lidské svědomí „Uslyšel jsem v zahradě tvůj hlas“ (Gn 4, 10a); „ano, tak to má být“: jde přece o „slyšení slov Hospodinových“ – to pořád je – uznejte – na rovině „theologie Slova“. Člověk jsa jítřen ve svém svědomí Slovem, není hluchý. Pravda nemůže mít proti člověku, jenž je „homo deus“ žádné zásadní stížnosti, nemůže argumentovat žádným doličným předmětem. Všechno „zůstává na místě“. Je tu člověk, je tu Bůh, je tu mimolidské stvoření, je tu svět. Je tu „vědomí“ Boha, jeho existence není popírána (nedochází tu tedy k žádnému „ateismu“), zkrátka: Bůh mluví a člověk slyší.

Avšak odpovědí, ve skutečnosti jen reakcí, na Boží vyhledávající oslovení není na rovině posesivního poznání důvěra, radostná poslušnost, spěchání v ústrety. Člověk se rozhodne pro chytráckou eskapádu, a to s virtuozitou kaskadéra: Odpovídaje Pravdě argumentuje apologeticky „bál jsem se“, míní, že tím uhne Otázce. Ano, i to je, zvnějšíku viděno, „v pořádku“: Není snad *bázeň* tím pravým přístupem k Božstvu? Nevyjadřuje bázeň lidskou nepatrnost, jež se ovšem „necítí jista“ před božskou gloriózní všemocností? Nevyjadřuje bázeň ono theologicky chvályhodné ponětí, že „člověk je nic“ a „bůh je všechno“? Není starozákonní Bible, zvláště Žalmy a mudrosloví, plna chvály a doporučení „bázně boží“ (viz např. Ž 2,11; 34,12; 86,11; 111,10; Př 1,7; 8,13; 10,27; 15,16.33 aj.)?

Jenže „bázeň“ (J-R-') na rovině vystavenosti a vydanosti Pravdě znamená vděčnou a starostlivou úctu vůči živé („personální“)⁷ Pravdě,

⁶ Srv. mou studii Ubi es – *K ontologickému aspektu biblické metafory* (1985) – věnováno k šedesátinám R. Paloušovi.

kteou nemohu mít a která prokazuje svou naprostou suverenitu tím, že mě záchranně předchází a tím vytrhuje z bahenně bezedného statu quo, „křtitelsky“ mě „metanoizuje“ a izájášsky mne obrací ke skutečnosti eschatologické.⁸

Avšak na rovině „padlé“ či „odpadlé“ existence je „bázní“ rozuměti eskapicky, proto vysvětluje Ádám „ukryl jsem se“ (Gn 3,10b).

⁷ Výraz „personální“ dávám do uvozovek proto, že jde o metaforu, jež kulhavě vytečkovává „zájem“ Pravdy o člověka, konkrétně o mě. Vztah Pravdy k nám (ke mně) není analogický ke vztahu člověka k jinému člověku nebo i k mimolidskému stvoření. Přesto však jistá podobnost existuje. – Co je to „osobní vztah“? To člověk sám ze sebe (ani ze světa) neví. Jeho „vztah“ k druhému je „nevztah“, poněvadž „druhý“ není vzat radikálně v úvahu; jde tu spíše o obchod vyřizující vlastní záležitosti; nebo jde o nouzový stav, kdy je nutné se s druhým (jakžtakž) dohodnout, utvořit předpoklady nějakého modu vivendi. – Člověk „po pádu“, tedy člověk, který se skrývá před Božím oslovením už neví nic o „ty“ osoby vedle sebe, nanejvýš diagnostiku „toho vedle sebe“ jako „to druhé“, ne však jako „toho druhého“. „Ty“ se rozplásklo v „to“ (srv. Buber). – Ale tam, kde pronikl papsek Pravdy (Boha) – tj. v situace „ráje“ –, kde člověk poznává, že „ten vedle“ je ve skutečnosti „ten druhý“, můj bližní, jemuž jsem povinován úctou, službou, nadějí konvergující v lásku.

Poněvadž „situace Ráje“ není nějaká prehistoricko-historická záležitost, takže by až na prvního člověka“ (ADAM) a jeho ženu CHAVVU nikdo nikdy v ráji nebyl, nýbrž jde o situaci, kterou Pravda otvírá každému hic et nunc, žije každý člověk v situaci, v níž může volit mezi Rájem a Hádem: v situaci simul iustus – simul peccatus. Tak proniká volání k osobnímu vztahu lásky k srdci každého člověka, ne-li do jeho vědomí, tož aspoň do polovědomí, či podvědomí; tak se silám temnoty nikdy nepodaří zcela vyrvat lidskému srdci to, co je jako signum indelebile přičeno každému lidskému stvoření: jakožto světlo zjevení „osvětluje každého člověka přicházejícího na svět“ (J 1,9). Nadto: Tam, kde Zjevení = Oslovení přemohlo lidské srdce a metanoicky změnilo jeho způsob života byly nevztahy k (??) člověku „vedle mne“ vytisněny a vytlačeny a vlády se ujal skutečný vztah k druhému, vztah osobní, personální. Tak, jak je to v té staré Bratské písni (CZ 397, v. 12): „Dejž, ať v lásce trváje i své bližní milující, pokoj Boží v srdcích máme, v milosti tvé prospíváme.“ Nebo v písni (CZ 399, v. 11) V sjití tomto pravě sobě: „Všichni v Bohu svém se těší, spolu v chvalách jeho plěší, (bratr bratra mile vítá,) silný mdlejší nepomítá.“

Takový vztah lásky k jedné lidské bytosti k druhé zrcadlí vztah Boží (Pravdy) k nám; té Pravdy, která usiluje nás zachránit = zorientovat nás k přicházejícímu „božím království“ (srv. hebr. „těšúbé“ = pokání ve smyslu naprosto obratu).

Mluvíme-li tedy o personalitě Pravdy užíváme analogie, nikoli však analogie entis, nýbrž analogie relationis; jde tu o onu relatio, kterou v nás Pravda sama podnítila a již de facto ustavila a garantovala svou přítomnost svým působením.

Poněvadž naše „znovuzrození“ – k Pravdě jakožto naší pravé budoucnosti obrácené jednání s druhým, jak tím, kdo už není kýmsi (či čímsi) anonymním a toliko užitkovým, nýbrž „duší“, „osobou“, kterou mám, poněvadž mohu a smím, milovat, než ničím, co by bylo analogické k běžně banálním postojům člověka trčícího zkázonosně v trní a hloží za branami Ráje, v kajinovském a lemekovském ubíjení bratra; naopak: je to něco totálně neanalogického. Proto můžeme tuto analogii = neanalogii náznačně a s krajní zdrženlivostí aplikovat na vztah živé Pravdy k nám – jakožto pravdy milosrdné, vykupující, ano i zastupující a pro člověka trpící. To vše je v pozadí výrazu „personální Pravda“.

⁸ O povaze „boží bázně“ napsal poučnou, noeticky inspirující disertaci Siegfried Plath, Furcht Gottes - Der Begriff JR' im Alten Testament, knižně EVB 1963.

Strach eskapického člověka plyne, jak člověk ideologicky argumentuje, ze „stavu nahoty“ (srv. „a protože jsem nahý“, – Gn 3,10c) – vystavenosti „božím očím“, průhlednosti, nezahalenosti.

„Strach z Boha“ se pak vskutku podobá pohanskému strachu z přírodních živlů; i před ohněm a vodou je nutné se chránit a jen v opevnění před nimi a jejich ničivým působením je možné využít je v promyšlené parciálnosti k vlastnímu prospěchu.

Eskapismus jakožto ideologizace Pravdy a apologizace útěku před ní vskutku považuje „Boha“ za „živé“, před nímž je nutno se chránit – a to ve špeluňkách kultů, ritů, magie, opiátní religióznosti a metafyziky. Všechno pohanství má svůj původ právě tady: v útěku před živým Bohem (srv. Ž 139!), v neodvaze vystavit se beze zbytku čirému Božímu oslovení, v neochotě vydat se „na milost s nemilost“ Pravdě v nečistém svědomí (vždyť každé svědomí je nečisté) pod tlakem dotírající, vyhledávající a dostihující Pravdy, v alibizaci „strachu z neznáma“, strachu před vpádem Oslovení „odjinud“, kde to opravdu nemohu mít „pod palcem“.

A jestliže jsem mluvil o pohanství, myslím tím ovšem nejen na mimoizraelský a mimokřesťanský paganismus, nýbrž na „útekové“ chování a jednání člověka vůbec, na permanentně běžící pokus vyhnout se koneckonců „střetnutí s Bohem“, nepodstoupit s ním „jaakobovský zápas“ (Gn 32) či konfrontaci jóbovskou (zvl. Jb 19). I Izrael musil ustavičně zápasit se svým eskapismem, což byl nebezpečný, nikdy plně nezlikvidovatelný virus uvnitř organismu izraelského náboženství (Ž 139,1 nn.). Úkrytem nemůže být ani „nebe“, ani „podsvětí“, ani mysterijní „tma“ smrti, neexistence. – Kritizují-li ateističtí ideologové a propagandisté „víru v boha“ jako projev bázně před neznámými silami – ať přírodními, či dějinnými, mají do jisté míry pravdu, jestliže ovšem předpokládají jen eskapickou a okultní rovinu lidského přístupu ke skutečnosti, míjejí se však se stavem věcí, poněvadž příliš bezstarostně odsouvají ze hry onu rovinu důvěry a spolehnutí na Pravdu, vystavenosti oné čiré životodárné Vox, již člověk nemůže uhnout a která jde za ním (někdy jakoby „po něm“), i když namnoze jen nečistým filtrem „svědomí“.

Útek a ukrývání neděje se ovšem jen vnějšně (= v oblasti ideologie a kultu a podobně), nýbrž i skrytě, nepřiznaně, pokusem svalit odpovědnost na někoho jiného (jak už výborně vystihli Kraličtí v citované poznámce).

Člověk-ádám schovává se v jahvistické story za svou ženu.

V jeho myslí, zdá se mu, propastní myšlenka získat život jakožto possessio nevznikla. Tato myšlenka nevypramenila (prý) z hlubinných míst jeho bytostí – přišla *odjinud*, zvnějšku. Svod jej přepadl prostřednictvím *ženy*; a ta má přece svou sexuálně erotickou mocí, mocí své tělesnosti i své duševnosti, tak blízko k tomu, aby se považovala za „matku všeho“, za imanentní zdroj všeho, co dýchá; ona přece zná mystéria vegetačního regeneračního principu; ona se přece mistrovsky vyzná v tom, jak zaplavit rozvodňující se řekou svého samičího (jako baalovská Ašoret) i deifikačně poetizovaného (jako řecká Artemis) ženství sebestřízlivější mužskou mysl; muž je příliš slabý proti magickým přírodně-mystickým mocem takzvaného ho slabého pohlaví; proti tahu „věčné ženského“ nelze postavit žádnou mužskou ratio, žádnou defenzu schopnou analýzu. Není biologického a psychického zařízení, které by včas varovalo před možným selháním brzd.

Mužův sesun od Být k Mít je prostě dán *via facti*: milencstvím, mateřstvím, *vystavenosti ženě*, nemožností ubránit se přírodě reprezentované ženou.

V ženě se – v adamské interpretaci – manifestují síly Ženy žen, Paní všech souložnic a líbeznic, jimž propůjčuje všekontrólující Gaia vegetační, myticko-naturální existenci. Je zcela patrné, že v pozadí „Evina hříchu“ je starozákonná principiální nevráživost vůči *zbožnění ženskosti v baalismu* a v jiných pohanských kultech. Je tu cítit, ano hmatat zásadní podrážděnost vůči představě, že by „věčné ženství Přírody bylo nejzávažnější instancí života vůbec, tedy i života lidského, že by toto „věčné ženství“ bylo skutečností, již nelze postavit pod žádnou normu; rudimentální ženství vyplavuje živelně jakékoli „přínosy“, které by mohly znamenat korektiv, spontánně odsunuje kritiku a komanduje nakračující krizi do koutku Popelčina.

Přitom je vzít v úvahu, že v době, kdy jahvistické svědectví vznikalo a bylo předkládáno příslušnému kultickému fóru izraelských věřících, byla patrně stále ještě „magie ženství“ větším nebezpečím pro hospodinnovskou víru než „magie mužství“. Proto je „magie ženství“ posunuta na popřednější pranýř. Ale Jahvistův útok lze aplikovat na obojí magii. *Atakován je tu pohlavně psychický bios, ženství a mužství odpoutané od svých transcendentálních souřadnic.*

Člověk je příroda, to jest také příroda, ale má své *lidské specifikon*, které mu dává možnost odstupu od přírody mimolidské. S mimolidskou přírodou nemá, ano *nesmí člověk nikdy splynout*. *Lidské specifikon* nespočívá především v biologické (somatické) odlišenosti od rostlin a zvířat, nýbrž v nezaretušovatelném a neamputovatelném *poslání*. To-

to poslání roste z *pověřenosti vystavovat se a vydávat se Pravdě*. To je nejpodstatnější důvod, proč člověk nesmí *splynout s přírodou v nerozlišené Jedno*. Jeho existence, existence člověka je držena právě oním EX (ek-sistere), to jest *vyčněním nad celou přírodu, i tu přírodu, již je on sám*.

Jakmile člověk začne *podléhat* záhadným zrádným tahům, sáhům a samospádným chutím přírody, zapomene tragicky na to, že je tu k tomu, aby přírodu nenechával jako „stádo bez pastýře“, nýbrž, aby ji „pastoroval“, to jest, aby ji směřnil, to znamená *vychovával*. Jakmile se člověk neodpovědně svlékne ze svého *lidského majestátu*, který mu propůjčila *sama Pravda* a jímž ho *služebně odlišila* od ostatního tvorstva, klouže, ano padá z Být do Mít, stává se „jakobybohem“ a zároveň zanedbatelným momentem přírodního dějství; *tím přestává být sám sebou*; stává se něčím hrozivě neurčitým a neurčeným, co není ani Bůh ani člověk, ba ani příroda, něčím co je „nic“ a proto patří do „prachu“ (srv. Gn 3,14b: „žrát budeš prach“ – zde o „hadu“, tj. o přírodě ponechané sobě samé, bez relace k člověku jakožto „nepřirozené přírodě“ pověřené „božím posláním“).

Toto odlišení člověka od ostatní přírody je svérázně „myticko-noeticky“ předvedeno v babylónském eposu o Gilgamešovi. „Divoký muž“ Enkidu se stává Gilgamešovým druhem teprve po jeho *odtržení* od zvířat, „s nimiž vyrůstal v stepi“. Zde je to *žena* (chrámová nevěstka), kdo – z popudu, ba instrukce Gilgameše – pohlavním aktem, masivní nabídkou lidské ženskosti, odvede a odloučí Enkidua od „společensví“ zvířat a dovede ho do společnosti lidí, jejichž nezadatelné poslání reprezentuje v babylónském eposu Gilgameš. „A když se nasytil rozkoší její, svou tvář otočil ke svým zvířatům. Jakmile gazely spatřily Enkidua, na úprk se daly, i zvěř stepní od něho daleko pádí... I navrátil se... I mluví nevěstka k němu...: Krásný jsi, Enkidu, bohu se podobáš. *Proč běháš se zvířaty? Pojď, zavedu tě... do čistého chrámu, přibytku Ana a Išтары, kde žije Gilgameš dokonalé síly...*“⁹

Schovává-li se žena za *Hada* (NÁCHÁŠ), stršásá alibisticky vlastní odpovědnost na *cosi*, čemu nelze odolat, poněvadž je to jakoby intimně spjato s jejím ženstvím.

Had mluví tu za vegetativní, permanentně rodné mateřské síly, jež jsou jakoby imanentní „matce Přírodě“, rozpojuje tedy ženství a lidství a vydává své splynutí se svézákonnými rodičovskými tendencemi cyk-

⁹ Cit. z *Eposu o Gilgamešovi*, přel. L. Matouš, Praha 1958, str. 69 n.

lického přírodního dějství za cosi „pochopitelného“, za cosi co přesvědčuje „samo sebou“, prostě za *necessitas*.

Rafinovanost a drzost vlastní ideologičnosti vrcholí tím, že se člověk (ádám) *kryje samotným Bohem*.

Muž při své obraně poukazuje na to, že byl sveden ženou, „kterou jsi mi dal, aby při mně stála“ (Gn 3,12a), ženou, která mu měla být „pomocí“ (Gn 3,20b). Tohoto momentu argumentace si všimli všichni významnější moderní vykladači, kteří mají nejen exegetickou, ale i interpretační úroveň¹⁰. Boží obdarování ženou se ukázalo v interpretaci ÁDÁM jako danajský dar. *Za všechno může Bůh*, vposledu jde o chybné naplánování propozic, o nepromyšlené tahy Prozřetelnosti. Jde, soudě podle toho, jak to dopadlo, o teleologii, za níž stojí ne dost moudrý teleolog-theolog: bůh, hospodin. Vědomě a sverpě chce tu Člověk pominout skutečnost, že Pravda nepředpokládá nedochůdčata, člověka jako věčně zeleného pubertáka, že Pravdě je člověk bytostí, která nese *plnou odpovědnost* za všechno své podnikání, za bytost, která se má umět „porvat sama se sebou“ a být sverhovaně kritická vůči „hlasům z okolí“ – i z toho nejbližšího a nejjintimnějšího. Adam má snahu nasypat Bohu písek do očí, ale sype písek do očí vlastních. Snaží se vymazat, že *on, on sám reprezentuje v božím světě Boha – vůči všemu, co není Bůh*; snaží se „zatlouci“, že žádný boží dar nemá povahu danosti; neboť darovanost není danost – každý *boží dar má povahu hřivny*, kterou je možno–nutno *rozmnožit*. Aby žena byla muži skutečnou pomocí, musí být k „pomocnosti“ mužem povzbuzována, inspirována, vychovávána; muž musí nuklea její potenciální auxiliary objevovat a pěstovat.

Schovávání se ZA Boha je posledním (obskurním) „azylem“ člověka propadlého tahu MÍT. Všechna ostatní ZA jsou sychrována tímto kulmináčním ZA: Člověčkou výčitkou je radikálně zotazníkován jakýkoli *dobrý úmysl boží*; zpochybněn je smysl *božích mandátů* adresovaných člověku; sarkasticky je zrelativizováno Boží dílo v tomto světě vůbec; nejjemnější (nejrfinovanější) drzostí je znectěn *sám Bůh* – Bůh jako *Pán a Pastýř*. To, co Bible nazývá slovem „Bůh“ je ádámem interpretováno ve smyslu supersubjektu, který metafyzicko-mechanicky *vybavuje a opatřuje* člověka jako svůj objekt, objekt jím „metavyrobený“, objekt, který má fungovat jako přijímač složený z potřebných součástí; jestliže pak aparát nepracuje jak by měl, je to chyba technika či jemného mechanika, inženýra lidských životů a života vůbec. Bůh je tu

¹⁰ Např. G. v. Rad, *Genesis (ATD)*; Bonhöffer, *Schöpfung und Fall*, C. Westermann, *Genesis (BK)* aj.

znepochopen jako nadsvětýský konstruovatel věcí a pořádků, jako režisér metafilmu života; jestliže v životě něco neklape, pak je to tím, že režisér věc dobře nepromyslel nebo neodhadl. Člověk je tu viděn jako kdosi, kdo je paternalisticky *manipulován*, jako tvor ocitnuvší se v síti jakýchsi determinant, jimž nelze uniknout. Projekt Boha i projekt člověka je v „mít–hodnocení“ Adamově drze zoufalým konstruktem, poněvadž se tu nepočítá se *svobodou*. Na rovině Být platí rovnice *Deus sive libertas* a tomu odpovídá „homo sive libertas“. Na rovině Mít determinuje Bůh sám sebe, pohybuje se na linii autodeterminace, člověk pak je limitován jako „kdosi – cosi“ (Ding), co je „shora“ sebedeterminujícím supersubjektem determinováno. Zvláštní! Sem do bahna lziprožívaného determinismu a fatalismu vede svévolné sáhnutí po svobodě chápané jako Mít. Svoboda však je Být a jen Být. Svoboda nevlastní, nevybavuje, nepaternalizuje, nezabezpečuje, neulehčuje, nezpůsobuje, že člověku „padají z očí šupiny“ (srv. Gn 3,7a „oběma se otevřely oči“). Člověk nemůže nazřít skutečnost bez ohledu na Pravdu, nemůže se chopit Boha bez Boha a proti němu; člověk nemůže nazřít Pravdu jako takovou, jako automatickou zaručitelku štěstí, automatickou výkupkyni z nicoty, jež se může (jako „realizující se možnost“) odkudkoli kdykoli jakkoli vynořit, jako extatické magikum, jež člověku sugestivně zprostředkuje iluzi, že *drží* Boha, svět, sebe i svého druhu pevně ve svých vladařících rukou.

Bůh však je „cosi nehotového“, co chce a má být „dohotoveno“ námi.

Tato formulace zní značně paganisticky, chce však ve vší metaforické nepřesnosti říci, že měřítka *biblicky* chápané dokonalosti jsou jiná než ta, jichž často používají ti, kdo jsou neblaze ovlivněni řeckými představami, jež vstřebali, jakkoli ve třetím odvaru, místo názoru „hebrejského“, kde má „dokonalost“ ráz a smysl eschatologický; v hebrejském pojetí je každá dokonalost ve smyslu ukončenosti a dovršenosti něčím cizím a odporným. Takže být dokonalým = stávat se dokonalým a „stávat se dokonalým“ = rozrážet všechnu uzavřenost, dokončenost; „dokonalost“ = víc a víc se otvírat tomu, „co přichází“, tomu, „co jsem nepředpokládal“; „dokonalost“ (jak nevhodné to slovo!) je permanentní rušení jakékoli „splendid isolation“, jakéhokoli delegování vlastních = jakoby vlastních – „vlastní“ je slovo rozporuplné, ošklivě záhadné „dominanci“ na druhé; je to permanentní vyzývání druhého a druhých k participaci na mých záměrech; je to nepřestávající *otvírání se druhým*; je to ustavičné vytváření (připravování) prostoru, v němž by se mohla realizovat šance toho druhého na mém tvoření. – Dá se snad říci: Cokoli Bůh stvoří, samo se

stává „stvořitelem“, neboť „Bůh tvoří bohy“ (Tresmontant) – to je přece smyslem „stvoření člověka k obrazu Božimu“ (Gn 1,27). Tvůrce vyvolává – povolává v existenci tvůrce a spolutvůrce (plurál). Proto souvisí „stvoření“ se „svobodou“, a to obě s „časem“ – žádná dokonalost ve statickém, mimočasovém, archetypicky provždy daném smyslu neexistuje. Bůh stvořil svět, ale *stvoření se vynalézá dál* (Tresmontant). Zejména člověk je tvůrcem svého života a svého údělu. Člověk je časová bytost, protože není uzavřen a protože má moc spolupracovat na svém údělu, „vynalézat“ jej. – Úděl člověka není napsán v myšlené knize, kterou by existence člověka měla opisovat. Zvláštní povolání každého člověka, to není přesně vytyčená dráha, kterou by musel krok za krokem sledovat¹¹. – Neúspěchy, skluzy, pády, nárazy na vlastní prázdnotu, podlost a metafyzicky vystlanou pýchu nelze přičítat Bohu a jeho „naprogramování“, poněvadž Bůh neprogramuje; naopak: zde je nutno vidět vlastní ničím a nikým neomluvitelnou neschopnost tvořit a dotvářet, postavit se čelem k nicotě jako Bůh a povolat z této nicoty *to nové*, doposud skryté v budoucnosti, o níž ještě nic nevíme, poněvadž ještě nijak není, ani v rovině myticko-archetypické. Člověk postupuje tak, že se vyhýbá houštinám vlevo i vpravo a tím krok za krokem vytváří svou cestu. Povolání člověka je *apofatické*: skrze neúspěchy, trápení a bolest nám sděluje, k čemu nejsme stvořeni. *Bůh nepředepisuje model, kterým bychom se museli poslušně řídit*. Vyžaduje na nás, abychom byli *tvůrci, původními vynálezci této jedinečné cesty, k níž jsme povoláni*. Každý z nás je jako Abrahám, který na povolání boží vyšel, ač „nevěděl, kam jde“ (Žd 11,8) (Tresmontant, *Bible a antická tradice* – kurzíva, mb).

Dovolte mi na závěr této úvahy uvést některé spekulativní poznámky ryze hypotetického rázu.

Vyjdeme-li z toho, že Bůh není substance, jak jsem již naznačil a přijmeme-li theologickou teorii J. S. Trojana o „Božím příběhu v tomto světě“¹², můžeme možná říci, že Boží bytí jakožto existování pro nás a s námi má *apofatický* charakter: Boží dílo v tomto světě a s tímto světem je dílo svobody, otevřenosti a výzvy k „spolupráci“, dílo *boles-*

¹¹ Formulaci modelu „Bůh tvoří bohy“ čerpám z vynikajícího díla C. Tresmontanta, *Bible a antická tradice*, čes. překl. Praha (Vyšehrad) 1970.

¹² J. S. Trojan, Velikonoční meditace o příběhu, Praha 1982, samizdat. Začátek: stvoření, střed: vykolení v Kristu, konec – vyústění: Bůh je „všechno ve všech“, dosavadní předeschatologická distance a rozdíly mizí v jednotě JEDNOHO se všemi a všech s JEDNÍM a v JEDNOM.

*tné angažovanosti*¹³, má do značné míry charakter *prohry*, ne-li porážky: „doličným“ dokladem je likvidace Ježíše Židy a Římany na Golgotě! Dalo by se tedy tresmontantovsky říci, že se Bůh skrze trápení, neúspěchy a bolest „protrpívá“ k cestě, na níž může s člověkem lépe = spásněji = šalomštěji = životněji uspět – v ochotě opouštět ty cesty, jimiž doposavad s člověkem šel: Připomeňme si s J. Trojanem, který se mi o této věci několikrát zmínil, Ježíšovo podobenství o „zlých vinařích“ (Mk 12,1 nn.), kdy majitel po vyčerpání obvyklých způsobů použije „tahu“ zcela neobvyklého: pošle vlastního syna¹⁴. Nelze svádět individuální nebo společensko-politické katastrofy na Boha, to je ideologický eskapismus, který *uráží* Boží trpělivost a jeho trpění pro jednotlivého člověka i pro svět. Takový *ideologický eskapismus* sesmekuje odpovědnost z člověka, který se má a může svobodně a pravdivě rozhodovat, na jakéhosi magického, a přitom fiktivního „beránka“, který „za všechno může“, takže mé ruce zůstávají čisté. – Ale – pro boha! – *vždyť my, a nikdo jiný než my jsme Bohem místo Boha v tomto světě*. Tím se ovšem ještě neodpovídá na všechny palčivé otázky týkající se neštěstí a tragedií, jež se hrnou na lidský rod jako kameny, které kdosi odkudsi dostal kdesi nahoře do pohybu a ony nyní nemohouce jinak padají dolů. Ale je úlohou *víry* a z *víry* plynoucích myšlenkových postojů odpovídat zvnějšku (jakoby „teoreticky“), tj. de facto substančně, na všechny tyto otázky? Není jedinou nalézající odpovědí *praxe*? Postavit se zlu a zlům a bez výmluvy na anonymní síly nebo na „Boha“ *něco dělat*, aby se akční rádius zla zúžil na minimum – to je pozice končující s eskapismem, jímž každý z nás jako „starý Adam“ úhybně manévruje, s rafinovaně obskurním úsilím shodit odpovědnost za selhání na někoho jiného

¹³ S tím se vášnivě zabývám sám v *Hebrejském myšlení*, v kapitolkách o „Boží patičnosti“.

¹⁴ Z osobního rozhovoru vím, že Trojan pokládá právě toto podobenství za *kličevo* pro přístup k anselmovské tezi o – tak říkajíc „astronomické“ – *nutnosti* Ježíšovy smrti jakožto zástupné oběti. S Trojanem konstatuji, že Ježíšova smrt v anselmovském smyslu *nebyla* nutná. Boží příběh by se mohl obejít i bez ní, ale v Ježíšově kříži jde o *svobodný* (a v tomto smyslu „dodatečný“, „nahodilý“, neplánovaný) úrdek Boží. Podle podobenství tu běží o „poslední pokus“. Srv. Mk 12,6: „Měl ještě jednoho, svého milovaného syna. Toho k nim poslal *nakonec* (ESCHATON) a *řikal si* (LEGÓN): Na mého syna budou mít přece ohled. („ohled“ – užito vb. ENTREPEIN = zahanbovat, mít ostychné, *respektovat*, tak J. B. Souček, *Řecko-český slovník*. V Ježíšově dalekosáhlém, převratném, podobenství lze sledovat jakousi „psychologickou teologii“ či „theologickou psychologii“, která pracuje s metaforou, přičemž metafora je tu věcí samou: Majitel vinice očekává, že bude respektován. *A zmylí se v tom*. Podobenství nepokračuje potom tak, jak by vlezle radilo pravověří, že majitel vinice právě smrtí svého syna použije k dosažení svého záměru, i když je to naznačeno citátem Ž 118,22 n.

a odstavit, „zředit“, nebo dokonce difamovat hlas neústupné, ale vysvo-
bozující Pravdy.

Zusammenfassung

Mit „Eskapismus“ ist jene menschliche Existenz gemeint, die die Flucht (escape) vor dem Mit-Menschen (Adam, Chawwa, Hebel etc.) wie auch vor dem eigenen Denken und Fühlen quasirational „organisiert“. Um die Fluchtendenzenzen des „alten Adam“ rechtfertigen zu können, benutzen (recte: missbrauchen) die Einzelnen aber auch verschiedene Menschengemeinschaften das sogenannte Gewissen. Dieses hat aber keinen eindeutigen Inhaltscharakter, steht nicht immer in Diensten des Guten, und manchmal ist dieses „daimonion“ nicht im Stande, die viva vox Dei zu hören und zu verstehen. Allein die risikobereite Verantwortung für all das, was ich als ein vom verheißungsvollen Imperativ der Wahrheit (im Alten Testament: Jahwe) inspirierter und inspirierender Mensch unternehme und entscheide, bremst, bzw. stoppt den Eskapismus vor der Wahrheit, d. h. die Flucht unserer versklavten Seele, die sonst dem Tode der Wahrheitslosen-Existenz verfällt.