

NEPŘEDMĚTNÝ BŮH

Milan Balabán

Druhé slovo dekalogu
 (impuls nepředmětného myšlení víry)
 Protož pilně pečujte o duše své, neboť
 neviděli jste žádného obrazu toho dne,
 kdy mluvil k vám na Orébě zprostřed
 ohně. Dt 4,15

Exegetický podklad

a) Znění druhého přikázání - Ex 20,4-6 (kurzívou odliším původní strukturnou podobu, v závorkách budou důležité termíny); citován bude ČEP:

Nezobrazíš (°-S-H; POIEIN; facere) si (Boha) zpodobením (PESEL; EIDÓLON; sculptile) ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět (Š-CH-H hitp.; PROSKYNEIN; adorare) ani tomu sloužit (°-B-D; ATREUEIN; colere). Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, Bůh žárlivě (milující). Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého (pokolení) těch, kteří mě nenávidí, ale prokazují milosrdenství tisícům (pokolení) těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.

Kvůli zachycení nezbytné terminologie, ale také proto, abych hned otevřel problematiku, budu citovat původnější text ČEP (SZ 2, Kalich 1975):

Neuděláš si modlu, totiž žádné zpodobení (TEMÚNÁ; HOMOIÓ-MA; similitudo)...

b) Význam důležitých termínů

Ústředním pojmem je tu PESEL = idolum (Lisowsky), od PSL = cadere, sculptere; otesat, přitesat (Pípal). PESEL = tesaná modla, posvátný obraz, dřevoryt, kamenoryt, kovoryt, idol (Pípal), souhrnně "vytesanina" (Heller) - v textu míněna "vytesanina" ze dřeva, srv. Ds 17,4n. ve vk. G.von Rada. Tomu odpovídá EIDÓLON Septuaginty = nejen podoba, postava atd., ale i modla (Prach). Sculptilis Vulgaty = vyřezávaný, vydlabaný, srv. sculptura = rytina, řezba. TEMÚNÁ =

jev, tvar, úkaz, ztvárnění, zpodobení (Pípal), srv. MÍN = druh, odrůda; HOMOIÓMA Septuaginty (srv. HOMOIÓSIS) = napodobenina, HOMOIEMA = činit rovným, v textu jde o připodobnění až ztotožnění (identifikaci), podobně (i když vzhledem k Septuagintě oslabeněji) similitudo Vulgaty. ŠCHH (v hitp.) = se prosternere, se demitere, tedy: hluboce se klanět (Pípal), srv. příbuzné ŠCHCH = krčit se, hrbit se, zhroutit se, ležet povalen, podobně ŠJCH = ležet povalen, v psychologickém průmětu: tesknit; PROSKYNEIN (LXX) = uctívati padáním na kolena, na kolenou se klanět, na kolenou vzývat, srv. PROSKYNÉSIS = klanění, pokorná pocta, zbožňování, srv. KYNEIN (poet.) = líbat, takže pův. asi "líbám svou ruku a vztahuji ji k tomu, komu chci vzdát poctu" (Menge-Guthling); podobně adorare (V) = vzývat o pomoc, modlit se k někomu, adoratio = ctění, božská pocta. "BD = servire, colere (Lisowski), nejde tedy toliko o hrubou službu (srv. EBED = otrok), nýbrž i o službu kultickou, event. kulturní, jak ukazuje i adekvát Vulgaty colere = vzdělávat, pěstovat, ctít, proto např. EBED JHVH v Iz 53 = nikoli otrok, nýbrž "služebník Hospodinův" ve vyhroceném nábožensko-duchovním smyslu; tomu odpovídá i ATREUEIN Septuaginty. Zbývá ještě termín "SH (asaja) = dělat, jde o verbum širokého významu, zde však "označuje činnost člověka v náboženské oblasti" - "v protikladu ke stvořitelské činnosti boží" (Heller), jež je vyjadřována termínem BR' = stvořit. Vulgata a Septuaginta jsou tu v zákrytu za Masorou.

c) Vykladačská problematika druhého přikázání

Můj noetický průzkum navazuje na exegetické výzkumy W. Zimmerliho^a a dvou vynikajících českých starozákonníků J.Hellera^b (= starozákonník - filolog) a J.Dusa^c (= starozákonník-historik), popř. na ty, na něž se tyto odborníci odvolávají.

Dějiny vykladačské tradice druhého slova Dekalogu prokazují, že 2. přikázání je spojováno v jeden obsahový celek s 1. přikázáním a chápáno jako rozvedení "prvého slova". To bylo zřejmě záměrem prvního vykladače, tj. Deuteronomisty, který rozvedl původní velice stručnou podobu, Ex 20,4a, pedagogicko-pareneticky a s konkrétně polemickým hrotem: předestřel před posluchače-čtenáře tři oblasti (nebe - země - podsvětí), v nichž se vyskytují jevy, jež není možno

^a W.Zimmerli, Das zweite Gebot (1950), v: *Gottes Offenbarung, Gesammelte Aufsätze*, ThB 19, München 1963, str. 254nn.

^b J.Heller, Desatero, v: *Zákon a Proroci, Studia et textus* 7, str. 30nn.

^c J.Dus, Das zweite Gebot, CV 4, 1961, str. 37nn.

ztotožnit s Hospodinem. Připojeno pak ještě bylo varování neposlušných a zaslíbení těm, kteří jsou v milující úctě připraveni zákaz výroby "peselu" respektovat.

Heller v navázání na H.Schmidta a L.Kohlera, ale i na G.von Rada konstatuje, že původní podoba přikázání zněla "Neuděláš si vytesaninu (Kral. "rytina"). Zatímco překlad "Neuděláš si modlu" svádí k mylnému pojetí, že tato "modla" je totožná s "jiným bohem" (či "jinými bohy") l. přikázání, dochází Heller, čerpaje plně z objevené studie Zimmerliho, k závěru, že tu nejde o zákaz výroby cizích bůžků a idolů, nýbrž o principiální starost, aby se v Izraeli nezhotovalo obrazy Hospodina v podobě nějaké dřevěné sošky, srv. Sd 17,4n. Výraz TEMUNÁ ve větě připojené později je už "poznámenán teologickou reflexí" a brojí proti tomu, aby se Bůh Izraele *jakým*koli způsobem napodoboval, nemusí pak jít toliko o výtvarný způsob napodobení. - Toto zjištění, že v Ex 20,4a jde původně o zákaz výroby hospodinovských obrazů, je pro mé noetické úvahy velmi významné.

Podle duchaplné studie J.Dusa jsou obrazy Hospodina pro nejstarší dobu Izraele *nemyslitelné*. To se může týkat jen soukromých (rodinných) božstev hebrejských skupin, které měli hebrejci společné se svým kulticko-kulturním okruhem. PESEL Ex 20,4a se může týkat jen *podstavce*, na němž se nachází *neviditelný* Hospodin. Takových podstavců bylo několik. PESEL 2. přikázání však mluví na jediný, totiž na podstavec, který představoval býka. A to je ono famózní "zlaté tele", které způsobilo zurčivě hněvnou starost Mojžíšovi podle Ex 32. Toto "zlaté tele" je totožné s hospodinovskými podstavci instalovanými ve svatyních v Bet-el a v Dan. Býčí podstavec byl duchovní elitou Izraele, levity, považován za něco nebezpečného a nepřipustného. Příliš úzce spojoval Hospodina s plodivými silami země. To, co ve starých dobách bylo legitimní (v Iz 1,24, srv. Nu 23,22 najdeme obrat ABÍR JISRÁEL = dosl. Býk Izraelův co božské označení Hospodina, ČEP ovšem: Přesilný, Bůh Izraele), stalo se náboženským ohrožením, ba přímo modlářstvím. Proto levité některých kmenů podnikli vzpouru proti staromilcům, odstranili "bezbožné" podstavce a likvidovali podstavce "zlatých býčků". Líčení "modlářství při teleti" u Sínaje - Ex 32 - a krvavého potrestání modlářů je ideologická legenda zdůvodňující odstranění PESELu v královské svatyni. Rozdíly mezi Zimmerlim a Hellerem na jedné straně a radikálnějším badatelem Dusem nejsou pro náš záměr rozhodující. V obou pojetích jde o zviditelnění, *zpředmětnění toho*, který je nepředmětný, neuchopitelný, viditelný pouze svým zjevením a ve své záchranné akci *vyvedení* z "domu otroků", jak to vyhláší *introit* k Desateru.

I. POVAHA BOŽÍ NEPŘEDMĚTNOSTI

Druhé slovo Dekalogu nemíří (především) proti uctívání mimoizraelských vegetativních, astrálních etc. božstev identifikovaných jejich obrazy, jak je vytvářeli kultičtí řemeslníci - umělci^a. Míří proti zpodobování samotného Hospodina^b. Hospodin se kategoriálně liší od kenaanských a jiných božstev tím, že *není zpodobitelný*. Nelze vyznačit či stanovit Hospodinovu *podobu*, jeho *facies*, *tvář*. Nelze tu sahat k nějakému analogickému ztvárnění některého božstva, lhotejně, zda jde o božstvo astrální ("nebe"), vegetativní ("zemí") nebo prazdrojné ("vody pod zemí"). Mezi náboženstvím Izraelců a náboženstvím Kenaanců není v tomto nejzákladnějším punktu analogie, jakkoli jsou patrné některé formální analogie v kultické bohypoctě v obou náboženských okruzích. Hospodin, Bůh Izraele, je v tomto smyslu *bez analogie*, prostě JE JINÝ.

Také Hospodin je bůh - božstvo - ELOHÍM jako Baal či Anát. Ale skutečnost, že Hospodin i Baal jsou označováni sběrným výrazem "bůh" - ELOHÍM, nese s sebou ovšem něco matoucího, zatemňujícího. Jeden široký náboženský pojem označuje tu totiž kvalitu i diskvalitu (srv. Daněk), živého Boha i lidský kultický výtvar, transcendentální Ty (srv. Buber) i opítní projekci mého já do nadlidských kosmických personifikací (srv. Feuerbach).

Pozitivní moment tohoto "integračního" označení spočívá v tom, že se tu vychází z předpokladu, že *nad* člověkem (nebo aspoň *mimo* člověka) je instance, která je *víc* než člověk a *něco jiného* než člověk, něco *nadřazeného*, co je vůči člověku *nezávislé*, ale na čem je *závislý* člověk hledající orientaci ve spleti rozhodování; odtud očekává člověk "znamení" (omen etc.); tomu přináší oběti; před tím pokleká. Toto tušivé náboženské ponětí však zůstává třet v konfuční neurčitosti a konsekventní polovičatosti. Vyslovuje se tu víc, než se může docílit; míří se jinam, než kam se směřuje. Suverenita božstva jakožto božstva není myšlena v pravé *hloubce* a *radikalitě*. Náboženství obecně, tedy nevyhrocené izraelskou orientací, tenduje proto, přes některé skvělé výjimky^c, ke kalkulační tezi "do ut des", aplikované v kulticko-rituálních praktikách, obětním ceremoniálu i v celkovém

^a Srv. zvl. prorockou polemiku Deuteroizaiáše (kapitola 40+44) proto "chárášům" - uměleckým výrobcům model. Podrobně. M. Balabán: *CHRŠ ve Starém zákoně*, Praha 1972 (diss).

^b Kromě autorů uvedených v úvodní (exegetické) části této studie srv. též M. Noth k Ex 20 (ATD).

^c Pokusil jsem se na to poukázat v knížce *Víra - nebo osud*, Praha 1983 (rkn.). Jde například o entitu MAAT v Egyptě atp.

vztahu a hodnocení lidského i mimolidského kosmu, tedy v přístupu ke skutečnosti vůbec.

Teprve v *dějinném okruhu izraelského náboženství* či spíše *vyznání* je předpoklad suverenity Božstva vůči člověku promyšlen a domyšlen až do konce, v celé radikalitě. Toto vyznavačské stanovisko Izraele se natolik vzdálilo od pojetí suverenity božstva vůči člověku a kosmu v nábožensko-kulturních okruzích mimo Izrael, že je nutné považovat je za *novou kvalitu*. Teprve zde, na dějinně vyznavačské půdě Izraele, dospěl věřící člověk k vlastnímu, *autentickému* pojetí, k přijetí Boží suverenity vůči lidstvu i světu vůbec. Teprve zde vyrostl pod tlakem naléhající prorocké zvěsti k pochopení *jinakosti Boží*. Zde pochopil a přijal, že Bůh je jinakost vůči známému, originalnost vůči konvenčnímu.

V tomto smyslu dostává termín ELOHÍM jiný obsahový charakter v izraelství a pohanství. ELOHÍM totožné s JAHVE je v základním protikladu k "elohím", označujícím božstva pohaných panteonů. Výraz "elohím" není tedy bez dalšího ideově zvěstným mostem mezi izraelským vyznáním a jinými antickými náboženstvími a kulty. - Nicméně lze snad připustit, že při vši matoucnosti až kalnosti sloužilo označení "elohím" jako navazovací bod v misijní strategii Izraele vůči Neizraelcům, vycházelo vstříc všem, kteří toužili po bohu božtější, či spíše *jinak božském*.

Naznačil jsem, že k jinakosti Boží = Hospodinově patří *boží nezobrazitelnost*.

Avšak pojmy "Bůh", a v jistém smyslu i "Hospodin", odpovídají náboženské psychologii staré doby. V průběhu staletí noeticko-metaforického promýšlení = reflektování nacházeli myslitelé Izraele a Židovstva (a později křesťanství) jiné výrazy vyjadřující skutečnost (či skutečnosti) "Bůh"; Slovo (Dt 30,14 - rozumí se Hospodinovo, avšak u Filóna je to již jen Slovo-LOGOS, s náběhem hypostáze, avšak bez predikátu, podobně v NZ, srv. L 1,2; J 1,1; 1 J 1,1; Zj 19,13), Světlo (Ž 27,1; 43,3 aj. - rozumí se Hospodinovo nebo Boží, avšak v NZ J 1,4n.8; 3,20; 1 J 1,51 absolute, i když v christologickém úběžníku), Moudrost (CHOKMÁ, SOFIA - zvl. v sapienciálních knihách SZ, srv. Př 1,20; 8,1; Sír 15,1n.; Mdr 10, kde se o Moudrosti mluví jako o Bohu a hypostatická struktura tu slouží k tomu, aby se mohlo mluvit o Bohu jako o moudrosti, aniž by se musel připojovat predikát "boží", v NZ Mt 11,19; L 11,49), Skála (ve starověku skály chápány jako něco živoucího, a přitom nepohyblivé - Dt 32,18; 2S 23,3 bez přívlastku "boží" - s přívlastkem na mnoha sz místech, zvl. v žalmech, v NZ toto titulární označení není, v dějinně orien-

tační situaci raného křesťanství by to znělo cize, minulostně)^a. Jiná jména pro Boha - aplikovaná tu na davidovského Pomazaného - najdeme v Iz 9,5 (Otec věčnosti, Vládce pokoje). Podobně označení Pokoj (ŠÁLÓM, EIRÉNÉ - Sd 6,24; Ef 2,14). Bylo by možno uvést další: Král, Soudce atp. Za velmi významné považuji tato dvě jména - tituly: Panovník či Pán (ADON, ADONAJ - KYRIOS - DOMINUS, viz Gn 18,3, na četných místech v Žalmech, myšleno tu ještě jako charakteristika Hospodinovy aktivity, srv. Ž 40,11n.; 89,9 - několikrát v Ž 119, v NZ J 14,6 aplikováno na Krista, 1J 5,6 pneumatologicky, 2J 1n.; 3J 12). Jméno ADONAJ chápe Boha jako *autoritu* a *ochranu*. Jméno JHVH nemělo být posléze ani vyslovováno, mělo se říkat všude místo Jahve Adonáj. Za ještě významnější, poněvadž přiměřenější jméno považuji výraz Pravda, poněvadž má blahodárné konotace právě v české duchovní tradici. F.M.Bartoš našel slova (spíš než heslo) "pravda vítězí" "již v předhusitských postilách křižovníka Johlína z Vodňan a milíčovce Tomáška. Sleduje je v ústech Husových, u husitů, u Bratří a opět v naší literatuře devatenáctého století, kdy se pod vlivem Palackého Dějin stávají zkratkou pro vystižení obsahu husitství, ano smyslu našich dějin, až... byla vepsána do velkého státního znaku a na vlajku presidenta republiky."^b Tato česká tradice pravdy koření kupodivu v deuterokanonické knize bliblické, v 3 Ezd 3,12b: "Ale nade vším vítězí pravda" a Ezd 4,35 a 38: "velikát' je tedy pravda, a nejsilnější nadevšecko", "ale pravda zůstává a rozmáhá se na věky, živa jest..., a zmocňuje se na věky věkův". Živý, a v jistém smyslu i mocný, byl výraz (heslo, program) PRAVDA v myšlení Masarykově, Rádlově a jiných českých myslitelů; v poslední době hraje významnou roli u L.Hejdánka, který pokud vím má za to, že by bylo s výhodou používat označení - znaku PRAVDA místo značně diskreditovaného a duchovně odmocněného pojmu "Bůh".

Za všemi jmény pro Boha a vedle nich stojí tetragram JHVH (Adonáj, Kyrios), aby nebyla zamlčena nebo dokonce umlčena specificky *personální povaha entity "Bůh"*. Bůh = Hospodin = EHIJE ASER EHIJE (Ex 3,14) = Jsem tu a zůstanu s tebou (scl. tobě ku pomoci). Žádný abstraktní pojem nevystihne skutečnost "ehje ašer ehje", tady ztroskotá každý výměr, který by chtěl obejít personalitu, jež tu je přítomna. Tato personalita není předmětně nahlédnutelná.

^a Komplikovanou narážkou je možná Ježíšovo slovo Petrovi Mt 16,18 (ty jsi skála) a ovšem "alegorická" skála Kristus, 1K 10,4.

^b F.M.Bartoš, *Z dějin hesla Pravda vítězí*, Praha 1947, cit. R.Řičan, KR 1948, č. 3, str. 78n.

Moše slyší "Nepřibližuj se sem" a jeho odpověď nespočívá v neutrálně reflektujícím *nahlédnutí*, nýbrž v *rozhodnutí* dát se přicházejícímu k dispozici "Tu jsem" (HINNENÍ - v. 4). Běží tedy o interakci mezi "tady jsem" Božím a "tady jsem" člověka, resp. společenství (víry), "lidu Božího". A v tom se děje (nikoli "spočívá") subjektivnost Boží. Tato subjektivnost (Bůh jako subjekt) zakládá subjektivnost člověka. Zakládá ji tím a tak, že lidskou subjektivnost předchází a tímto předcházením ji jako (pravou) subjektivnost ustavuje. Konkrétně se vyjevuje tato Boží subjektivnost "vysvobozením (vysvobozováním) lidu Božího z domu otroků". Tím se robustně odsouvá jakékoliv substanční pojetí Boží subjektivnosti. Nelze tedy zaměňovat Boží subjektivnost za nějakou personifikaci myšlenky Boha^a. Antropomorfní rysy ve sz podání jistě jsou, a v hojně míře. Tomu lze stěží zabránit, a to i v dobách mladších, než předpokládá rámec izraelských dějin. Nedomyšlená purifikace by mohla vést k zabstraktnění a zideologizování "živé" oslovující a vysvobozující *exodické* Pravdy. Bohužel máme k použití jen málo zájmen, a máme-li vybrat mezi "to" a "ty", sáhne - vědomi si noetických rizik, po "ty" - s M.Buberem^b a jinými (Ebeling, Jungel). I tak ovšem vzhledem k této noetické nouzi nutno vědět, že označíme-li Boha jako subjekt sui generis, je to jen *metafora*. Je to však, jak aspoň soudí theolog neakceptující schleiermacherovské pojetí, metafora nezbytná. Nebezpečí antropomorfizace pojetí Boha je menší než nebezpečí "chrématomorfizace"^c. *Nepředmětnost* Boží se stává (= vždy znovu stane = vždy znovu *může* stát) in actu a per actum vyváděním na "cestu z Egypta (který je modelem substančnosti, nedějinnosti atp.) do Kenaanu". Nepředmětný Bůh je toliko Bůh exodu, zaslíbení, věrnosti člověku.

Boží nepředmětnost neznamená tedy "aristokratickou distanci od smyslového světa", nějakou duchovně abstraktní představu Boha atp., nýbrž - jak rozpoznal již Zimmerli^d - jakkoli vnějšně nechráněné a dvojznačné ("die ungeschützte Zweideutigkeit" - Zim.) Boží "ubírá se" (hineinbegeben) do dějin. S Trojanem^e viděno: "ryzí nepředmět-

^a Na tuto záměnu jsem častěji narazil v diskusi s Egonem Bondym-Fišerem.

^b M.Buber, *Já a ty*, Váhy, Praha 1969, passim.

^c Řecký výraz CHRÉMA = věc, kus, statek atp.

^d Cit. d., str. 243 nn.

^e J.S.Trojan, *Velikonoční meditace o příběhu*. Praha 1982, rkp.

nost"^a se uskutečňuje vstupem a vstupováním Božího příběhu do ztracených "příběhů" lidských a - což s tím nejlépe souvisí - vstupem a vstupováním lidských příběhů do příběhu Božího; to je exodus, to je *cesta* orientovaná k budoucnosti. Na této *společné cestě* Boží s člověkem se v nasazeném dramatu individuálního i dějinného života člověka "odehrává" Boží subjektivita a s ní podřazeně korespondující subjektivita lidská. Na této cestě padají a jsou odklizeny modly, idoly, fetiše, ideologie. Ryzí nepředmětnost nenasouzená kérygmata introitu k Dekalogu by patrně získala dosti výrazné zbarvení anaximandrovského "aoriston" a "apeiron".

L.Hejdánek, odvážný myslitel a formulátor "nepředmětného myšlení" v kapitole Ryzí nepředmětnost a pojem "Boha"^b konstatuje, že "přes nepochybné varovné odkazy již staré izraelské a pak novozákonní tradice docházelo zejména pod vlivem řeckého myšlení... k pokusům o pojetí Boha jako nejvyššího jsoucna, což znamenalo... zahrnutí Boha do rámce veškerenstva, tj. do úhrnu všech jsoucna". Zkoumá pod tímto zorným úhlem Augustinovy Confessiones a shledává tu náznaky nepředmětného myšlení. Boží dar víry, který konvenčně a jakoby biblicky ortodoxně chápán jako "působení Boha jako subjektu na lidský subjekt" je spíše "inspirace, vnitřní proud samotného ducha, jemuž se mu (= Augustinovi) dostává", "je to spíše něco jako zrušení a obnovení celého lidského subjektu v jakémś novém rozvrhu": "Bůh není přede mnou jako partner v setkání". Volá-li člověk Boha, neobrací se "někam mimo sebe,... do vnějšího světa, nýbrž... do svého nitra jako k jediné cestě (kurzíva mb), jež vede k ryzí nepředmětnosti". Hejdánek se chce dostat mimo těžkopádné formulace theologů laborujících s Bohem jako se (super) subjektem nebo (super) objektem, jako by v biblickém kérygmatu běželo o interakci dvou osob - individualit, jedné lidské ("přirozené", veskrze pochopitelné a uchopitelné) a druhé božské ("nadpřirozené", člověku an sich neuchopitelné a "nekonečně mu nadřazené"). Zvěcnění obou entit, jakési drzé zprůhlednění mystéria relace Bůh : člověk, "deusmachinace" milostí, již Jahve zažehuje lidské nitro, a to ve chvíli nečekanou a nevypočitatelnou (Ex 3) - to je často facit byznisu noeticky pohodlných theologů, místo aby tito strážci dynamického "hebrejského" myšlení prováděli spíše "obchod", tj. obešli předmětné formulace uváženými "nepřímými" (střízlivou a pokornou bohoslov-

^a L.Hejdánek, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*. Praha 1982, rkp.

^b Tamt. str. 40 nn.

nou indirekci) a orientovali je k interní poloze lidského srdce (interiorizace předmětně-mýtických výpovědí).

Nicméně zůstává otázka, zda ty formulace, které se Hejdánkovi u Augustina líbí, mohou mít - nechceme-li opustit základní vzorce a vzory biblické noetiky - legitimní noetickou přednost před formulacemi formálně předmětnějšími. Jako by se v Hejdánkovi přístupu něco uvolňovalo, co by se uvolňovat nemělo a nemusilo. Není-li Bůh naším "partnerem", nelze mít za zajištěnou jeho jinakost, a tím ani jeho suverenitu vůči nám; vzniká otázka, zda "dominus", k němuž se Augustin obrací, není de facto hlubinou našeho nitra, kam se ostatně máme obracet, hledáme-li Boha, neorientujeme-li se toliko sami sebou, v troufání, že sestoupíme dost hluboko do sebe, abychom byli s to vyhlédnout nad sebe a rozhlédnout se kolem sebe. Ptám se, zda DOMINUS a FIDES Augustinových Konfesí v Hejdánkovi přístupu nesplyvají v jedno. To JEDNO předsokratiků, které tu je předem dáno, které nelze vymezit nějakým vztahem, konkrétností atp. vzhledem k jeho principiální neurčitosti, z níž pak plyne neurčovatelné a neurčované, v přístupu L.Hejdánka leckde trochu kulhá. Vede-li k ryzí nepředmětnosti jediná cesta, tj. do lidského nitra, připomíná to nemálo pozici Schleiermacherovu, přístup spiritualistů vycházejících sice z reformace, ale odbouravších všechno, co se nevejde na Prokrustovo lože svézákonné lidské niternosti, úniky pietistů atp. (Ostatně do svého srdce se utekl z labyrintu světa i veliký Komenský - možná až příliš hladce a příliš brzo.) Útek ze světa ovšem tvůrci teorie o ryzí nepředmětnosti nehrozí. Ale jistý typus znitření nepředmětné entity by mohl zdržovat její soteriologické vyzařování, jak je patrné z dekalogického introitu. Háček je v tom, co znamená, že (Boží) nepředmětnost je "ryzí", co tento přívlastek vypovídá o povaze toho, co není předmětné. Podobné rozpaky projeví theolog, shledá-li, že se filosof opírá o taková místa biblická, jako jsou Sk 17,25 + 28. Při svém misijním pokusu v Athénách hledá Pavel navazovací bod (řekl jsem již, že pro Izraelce bylo takovým navazovacím bodem už označení "elohím"). Zmiňuje jakoby obdivně kultickou zbožnost Athénanů (17,22 - DEISIDAIMONIA = bázeň před božstvy); tuto zbožnost však ironizuje zmínkou o oltářním nápisu AGNÓSTÓ THEÓ (v. 23). Jeho výrok "Koho takto uctíváte, a ještě neznáte..." má rovněž ironický podtext a nelze jej chápat jako jakousi nepředmětnou formulaci: Pavel chce učinit "neznámého boha" Bohem známým - zjeveným v Ježíši (i když není výslovně jmenován). Poněvadž nemluvil k Židům, nýbrž k Řekům, navazoval na řeckou náboženskou a kulturní tradici. Zvolil poetický výrok řeckého epického básníka Aráta z jeho didaktické básně Fainomena, v níž jsou

nějaké astronomické vědomosti včleněny do astrologických bájí. Bez ohledu na vlastní záměr básně a v protisměru k jejímu obsahu vytrhuje Pavel z celkové souvislosti jedno působivé poetikon EN AUTÉ GAR ZÓMEN KAI KINÚMETA KAI KINÚMETA KAI ESMEN (v. 28). Jen značná captatio benevolentiae dovoluje formulaci "Tady všude ani člověk, ani Bůh se k sobě navzájem nevztahují" - uvozující EN AUTÓ předpokládá subjekt, který člověku umožňuje žít. Prepozice EN s dativem je obsahově široká, předpokládá oblast, uvnitř které se něco děje, ale může znamenat i "skrze". Správné pochopení umožňuje i další citát TÚ GAR KAI GENOS ESMEN Vždyť jsme jeho děti (ČEP - recte: rod), což předpokládá hlavu rodiny (rodu). Korektnost výkladu výroku pohanského poety zajišťuje Pavel slovy "Bůh, který učinil svět" a "vždyť je to on sám (AUTOS), který všemu dává život". Možná, že Arátovy poetické výroky jsou zabarveny, ne-li raženy panteisticky; Pavel je však přeznačuje v duchu svého naprosto nepanteistického poselství christologicky vyhoceného.

Jestliže jsem (hejdánkovsky) označil Boha kategorií nepředmět-
nosti, mohu označit výrobitelného boha za předmět. "Předmět je to, nač můžeme ukázat, co můžeme vzít a posunout, upotřebit nebo odhodit, eventuálně od čeho se můžeme odvrátit a co můžeme pustit z mysli. Předmětem je proto na prvním místě něco pasívního, co jsme si přizpůsobili, připravili, event. zcela vyrobili k zvolenému účelu."^a Lze-li cokoli z tohoto výměru aplikovat na Boha - jakkoli spiritualizujícím a myšlenkově subtilizujícím způsobem - pak jde o pouhou modlu, Hospodin je pak zaměněn za dřevěnou figuru, která ho znázorňuje. Nahlédnutelný, pasívní a pragmatický (přitom tu jde i o pragmatiku religiózní) Bůh nevysvobozuje, nevyvádí ze status quo - a ve své neexistenční existenci nás přizpůsobuje sobě, v jeho stínu dřevějíme a kameníme, přestáváme být odpovědnými individualitami, stáváme se věcmi mezi věcmi.

Bůh jako předmět by (re)prezentoval danost, status quo, stání a setrvání. Ale Bůh = JHVH = Pravda není status quo ani v rovině člověku radikálně nadřazené. Bůh je *Stvořitel*, Vytvořitel a Vytvářitel *nového*, *nečekaného* a *nečekaného*, *nevidaného*, *neviděného* a *nenabízejícího* se k vidění, zpředmětnění. Bůh tvoří, měně, vyvolává nové v "patickém" zápase se starým, dosavadním, v kruh uzavřeným, dějinně i kosmicky uzamknutým, *sám proměňuje* svůj "status quo" (sit venia verbo), své EGO, sebe sama. Činí tak vstupováním

^a Tamt., str. 5.

svého příběhu do příběhu či (pa)příběhu "egyptsky" otročího člověka.

V Božím "pohledu" není totiž ani člověk předmětem, dokonce ani "předmětem jeho péče" (kterýžto kýč padá tak často z evangelických kazatelen). Člověk je tu živým Božím protějškem (metaforicky pověděno). To je pointou kérygmatu Gn 1,27 o stvoření člověka "k obrazu Božímu". Člověk se má svému Bohu "podobat" (nejde ovšem o analogii entis) svobodou, suverenitou ducha a rozhodování, (s)tvořitelstvím, které přemáhá chaotické, archetypické "tohú vábohú" (Gn 1,2). Svěrazně, ale ne nepřipadně, to vyjadřuje Tresmontant:

Metodou Boží, tak jak ji vyžadovala jeho láska, bylo stvořit bytost, která je schopna tvořit samu sebe a tak se stát skutečným bohem, bytostí k obrazu a podobě Stvořitele.^a

Jde (či "běží") o *společný příběh*, v němž "Boží" znamená iniciující a "lidský" inspirující se. Stará dogmatická a metafyzická schémata "Bůh a (!) člověk" atp. (ve smyslu "subjekt - objekt" či ještě spíš "objekt - objekt") zchátrala. Tady nejde o korelaci *mezi* dvěma ontologicky nesouměřitelnými entitami, nýbrž o "čistý" či "dokonalý" vztah - řečeno s Buberem^b: "Zde svět - tam Bůh" - to je řeč o *před-mětech*. Ale nic nevylučovat, nic nevynechávat, nýbrž pojmut *všechno* - celý svět - do "Ty", přiznat mu jeho právo a pravdu, nevidět nic kromě Boha, ale *zároveň* i všechno v něm, to je dokonalý vztah. Je-li Bůh Bohem tím a tak, že vysvobozuje ze zotročené a bezbudoucnostní existence, pak platí to, co Buber pověděl o milosti, která "se nás týká potud, pokud k ní vycházíme a prodléváme v její přítomnosti; *není však naším předmětem*". Věřit v Boha exodu, či ještě vyostřeněji a adekvátněji, (v) Boha *jakožto exodus*, znamená, že já, ale i "všechno ostatní žije v jeho světle" (všechny kurzívy z citací Buberových vět - až na "jeho" ve větě naposled citované - jsou má, mb). Jak to vyjádřil Ebeling: věřit neznamená zírat do světelného zdroje, nýbrž orientovat se v krajině (svého života, dějin, kosmu - mb) díky světlu, které světelný zdroj vrhá. Jinak vyjádřeno - s E.Frommem^c - Boha nelze mít. Bývá někdy vtipně řečeno, že my nemáme Boha (Pravdu), ale Bůh (Pravda) má nás. I tato jinak moudrá formulace však kulhá. Neboť nejenže my nemáme Boha, ale ani Bůh nemá nás. To bychom

^a Tresmontant, *Bible a antická tradice*, Praha 1970, str. 135n.

^b Tamt., str. 68 nn.

^c E.Fromm, *To Have or to Be*. New York a jinde 1976.

byli zase jen předmětem, byť Božím - a Bůh by nebyl Hospodinem, nýbrž Baalem - Vlastníkem. To, co se zamítá pro člověka, by se koncedovalo nebo dokonce vyžadovalo pro Boha, a bylo by po *společném* příběhu. A vůbec o příběhu by nemohlo být ani řeči - příběh, o který tu jediné může jít, je vnitřně jednotný, poněvadž vposledu jeden: jedinnost tohoto příběhu je genuinním výrazem jedinství Boží.

Proto jen s principiálními obtížemi lze koncedovat větu, že "Bůh je"; v konvenčním užití zní fatálně předmětně a odcizuje člověka biblické zvěsti o *dynamickém* nepředmětném Bohu putujícího lidu Božího. Pokud užíváme tohoto "je", pak je nutno je chápat nikoli ontologicky, nýbrž dynamicko-aktualistně - v biblicko-starozákonním smyslu, kde "býti" (hebr. H-J-H) = stávat se (srv. Boman)^a.

Nejpříkřejší protiklad mezi nezobrazitelným Hospodinem a božstvem kenaanského typu ilustruje významně Ex 32, zvl. v. 1-7. Zatímco Mojžíš, charismatický, Bohem pověřený a zmocněný zprostředkovatel Zákona, dlí na hoře Sínaj, lid pod Horou si žádá názorné bohy, které by mohl zahrnout liturgickou chválou za vyvedení z egyptské poroby (v. 8b). Zmizela *fyzická* přítomnost vůdce (v. 1b) - a lid se zmitá v úzkosti z náboženského vakua.

Na zpanizovaném smýšlení Božího lidu, na chvatnosti, s jakou si prostřednictvím bezradného nebo zchytralého Árona hleděl opatřit *dosažitelného Boha*, lze posoudit trend "přirozeného náboženství" - bez ohledu na okolnosti a dobu. Na tomto negativním pozadí zazáří bezanalogická *náročnost víry*, její blahoslavené riskantní orientace na to, "co není před očima".

Požadavek dostat před oči názorné božstvo je v kultické exodické legendě (viz exegetickou část této studie) formulován bezohledně. Lze tu zaslechnout sarkastický, jízlivý tón kritiky víry. Božstvo je tu představeno bez obalu jako výrobek lidských rukou. "Udělej nám bohy" (nebo: Boha - ELOHÍM) zní jako objednávka výrobku. Neplyne z toho, že i Jahve chápáný jako předmět by nebyl než bůh na religiózně psychosociologickou objednávku?

Božstvo jako předmět integruje dočasně všemožně rozrůzněné tužby lidu v jediný *religiózně libidózní* zájem a zacílení kulticko-oslavného charakteru. Uspokojení z "představení" názorného božstva pojí se (v perikopě Ex 32) s uvolněním sexuálního rázu, ba ústí v orgiastickou aktivitu lidu.

^a Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen 1961, 4. vyd., str. 27 nn.

Tuto záležitost možno zobecnit: jakýkoliv kult (kolem) předmětného boha vede i k emočnímu vylití či vybití hlubinné tendence *držet, vlastnit, mít* svůj idol, s nímž se chce ztotožnit, zrušit distanci mezi tím, co jsem já a co je mé, a mezi tím, co mě staví pod otázku a pod nárok. - Chci-li však vlastnit božstvo, chci vlastnit "boha", chci vlastnit také člověka vedle sebe, jeho tělo, majetek, ženu atp. V předmětném chápání božstva (absolutna) je patrně vždycky něco libidózního, úkojného, nekontrolovatelného, "živelného" a tedy racionálně vratkého. Člověk, který se upne k předmětnému božstvu, si eo ipso nějak zdůvodňuje možnost - nutnost vylít z břehů ohraničujících širokou řeku nevědoma všechna svá pudová archetypika a navzdory normám již zjeveným a stanoveným nad člověkem padnout do orgiastického až nadšení z božského předmětu vystaveného před oči. Sexuální orgiastiku může ovšem dobře nahradit například politický sadismus, jímž "vůdcův člověk" uvolňuje své komplexy a manifestuje své podzemní tužby po nevázanosti, opojení i vypojení^a.

Naopak *poznání víry v nepředmětného Boha* přináší nejen pocit, nýbrž i zkušenost *svobody*, osvobozenosti od bytostných vázaností na něco-někoho, od vlastnického komplexu (ten lze aplikovat i na tu "nejduchovnější" oblast), od sžíravé potřeby identifikovat ono TY, jež mne drží v smyslu života a bytí s někým nebo něčím, co bych mohl mít vlastnický v ruce nebo i v srdci; neboť i zde, v srdci, je možno nezřízeně vlastnit své božstvo a obskakovat je jako Izraelci býčka.

V přesvědčivé ilustraci zvratu víry v Hospodina v religiózně spotřební a tedy předmětné chápání božstva (Ex 32) je zamontován ještě jeden výrazný moment: lid pod Horou byl *netrpělivý*. Nedovedl *čekat*. Z obavy před náboženským a sociologickým vakuem se natolik *upnul* k jistotám *minulosti* a do té míry chtěl nedostatek přesvědčující jistoty vyřešit *naráz, teď* (= v krizové přítomnosti), že mu unikl jeden rozměr, ten podstatný: *budoucnost*.

"Slavnost Hospodinova zítra bude" (Ex 32,4) říká pod tlakem lidu Mojžíšův zástupce Áron. *Už zítra*, aniž by se čekalo na prostředníka - zjevovatele Mojžíše, na to, co on přinese, jakou "vůli Boží", jakou zvěst, jaké zjevení. - Halasná "hospodinovská" slavnost doprovázená orgiastickými prvky kenaanského náboženství stává se tu *překážkou budoucnosti*. Toto nečekání, neočekávání, tato netrpělivost, tato (pa)religiózní "akcelerace" - to je snad neuvědomělé, ale rafinované opatření proti budoucnosti.

^a O psychoanalytickém aspektu kategorie Mít jedná Fromm, cit. d., *passim*.

Není typickým znakem předmětného náboženství, ale i předmětného myšlení vůbec, že *si neví rady s časem*? Že je fascinováno minulostí, jakkoli trpkou a hroznou (Egypt), a že se jako čert kříže léká budoucnosti? Že se chce dostat k k "reálpřítomnosti", a to ve smyslu ukončenosti, definitivnosti? Že redukuje široký prostor "pravého" náboženství na emočně či racionálně evidovatelný prožitek z toho, co je "před očima"? Že z úžlabin předmětného náboženství číší *strach ze zítřka*, že tu vysunuje svá hrozná kusadla *skepsy*, která má nějaký "dobrý zítřek" za *iluzi*, jež zastírá opítně člověku možnosti *úkojně* se "realizovat" "*hic et nunc*"?

Orientace na budoucnost a předmětný přístup ke skutečnosti se vylučují. Předmětný přístup má charakter antieschatologický, promínulostní, archetypický.

Předmětný přístup také umožňuje a (nábožensky, ale i jinak) zdůvodňuje výron mimonormativních (či antinormativních) negativních tendencí z lidského nevědomí *ven*, do arény (pseudo) *emočního prožívání* uprostřed společnosti permanentně prolínané *úzkostí z vakua*, zmaru, nesmyslnosti, z toho, co přinese zítřek, ze *smrti*.

II. BOŽÍ NEPŘEDMĚTNOST A JEJÍ MOŽNÉ SYMBOLY

Znamená víra v nepředmětného Boha, že je vůbec nepatřičné *vyjadřovat* se nějak o Boží existenci, o Božím jednání s člověkem v intimě skryté chvíle nebo v bouřném, klikatém "toku" dějin? Nebo je nutno volit pro jazyk víry vokabulář výrazů a formulací *abstraktních*?

Naprosto ne. Ani jazyk víry orientované nepředmětným Bohem se neobejde bez výrazů a označení z okruhu představ zcela *konkrétních*. Tyto představy mají dokonce většinou ráz *antropomorfní*. Biblická zvěstná díkce se jich nikterak nebojí a nikterak jimi nešetří.

Ani zvěstné zpracování a nepředmětné skutečnosti se neobejdou bez předmětně formulovaných výrazů. Tyto výrazy však nutno chápat jako podobenství. *Všechno*, o čem starozákonní (a vůbec biblická) svědectví víry vypovídají, má charakter podobenství. Boží jednání je zvěstováno výrazy či příběhy *analogickými* s jednáním člověka - lidí v tomto světě.

Hospodin "učinil" člověka z prachu země (Gn 2,7) - tak jako člověk-tvůrce utvoří své dílo z nějakého materiálu. Hospodin "štípil" zahradu - ráj v Eden (Gn 2,8) - tak jako zkušený zemědělec-sadař založí zahradu-sad. Hospodin svým rájem "chodí" (Gn 3,8) - zrovna tak jako se prochází sadem jeho majitel. Tu je užito obrazů naprosto

antropomorfních^a.

Veškeré (z)jevení Boží člověku je vyjadřováno těmi nejprostšími a nejfrekventovanějšími výrazy: Bůh "řekl", "viděl", "slyšel", ale i "sestoupil, aby pohleděl". Někde použito i výrazů malantropomorfních: Hospodin "se rozhněval" (tak často u proroků, srv. Nah 1; Iz 12,9 aj., a ovšem už i v knihách dějepisných), což dodnes působí potíže pravoslavné exegezi SZ, poněvadž prý "hněvivý Bůh" nemá co dělat s Otcem Ježíše Krista.

Ale podobenstevní řeč víry se *relativizuje* už tím, že svobodně používá *různých*, často jakoby nekongruentních podobenství. Tato *variabilita* podobenstevních forem výrazně naznačuje, že nepředmětnou skutečnost lze pouze přibližně a ilustrativně *naznačit* či signalizovat. Variabilní znázorňovanost odkazuje kontrapunkticky k základní a zásadní *neznázornitelnosti* skutečnosti. Obrazná biblická řeč je tedy nahony vzdálena soustavě pevně fixovaných výrazů systémového charakteru.

K tomu přistupuje ještě to, že kombinace několika obrazných výrazů (výrazem tu rozumím nejen jednotlivé slovo, ale i celé věty, úseky, části atp.) jakoby kontradiktorního charakteru sama někdy signalizuje rovinu nepředmětnosti. Např. Gn 3,8: "A v tom uslyšeli (!) hlas (!) Hospodina chodícího (!) po ráji..." JHVH chodí tedy "po ráji" jakoby viditelná persona, s níž by se měl člověk-Adam setkat = vidět se s ní. Zatím však pouze slyší *hlas*. Hospodina samotného *nevidí*. Tedy: obraz-podobenství Gn 3,8 je určen pohybem od roviny vizuální k rovině *auditivní*.

(Je snad ovšem patrné, že kategorie vizibility a audibility nelze chápat jako výrazy pro vnější fenomény. Vizibilita Boží znamenala by možnost lidské vizity a vizitace, Bůh by stál člověku *ad oculos*, jako objekt, který je možno nazřít či obzírát, meta-fyzicky či meta-psychicky evidovat jako "tvar a postavení" = jeho působení a záměr. Auditivnost má v biblické obrazné řeči charakter *poslušnosti* Pravdy, člověk "slyšící" stojí připraven "k službám Pravdy". Slyšet znamená existenciálně *eticky* odpovídat na nepředmětné oslovení.)

Ovšemže: kromě bohaté obrazné řeči, vynalézavého jazyka variabilních podobenství, existovaly v bohoslužebně dějinném prostoru Izraele *plastické* obrazy (hmotné znázornění) figurující jako *symboly* Hospodinovy přítomnosti. Některé z nich patrně tradice "zapomněla", tj. v písemné podobě je buď již nezachytila (často theologic-

^a Tato velmi názorná silně antropomorfizující vyprávění najdeme zvl. u tzv. Jahvisty.

ky úmyslně), nebo je promyšlenou úpravou původních zpráv vytěsnila, tj. učinila z nich něco jiného, aby to neodporovalo stávající (tj. poexilní) židovské ortodoxii.

Dva takové plastické obrazy-symboly jsou patrné:

1. *býk* (degradován někde biblickým podáním na "tele"),
2. *bronzový had*. Oba tyto symboly měly ve své době pozitivní zvěstnou funkci. Navazovaly na formálně analogické symboly z jiných = pohanských okruhů.

Tak při "býčkovi" je možno myslet na kenaanské představy podtrhující plodnost, plodivost, tedy v navázání na kenaanské vegetativní kultury (srv. Boman)^a. Theriomorfismus tu asi nebyl zpočátku na závalu. Ostatně býček byl asi původně chápán jako podstavec Hospodinovy neviditelné postavy (srv. Dus). Symbol býčka chtěl původně vyslovit: dárce a zdrojem plodnosti - a tedy života - je sám a jedině Hospodin. Později (viz v úvodu této studie Dusův rozbor Ex 32) se stala jediným legitimním podstavcem a zároveň znamením Hospodinovy přítomnosti Schrána - Truhla úmluvy.

Když však uhadlo nebezpečí *synkretizmu*, tedy splývání a překrývání hrubě předmětných představ pohanských a nepředmětného chápání naznačeného symbolem, pak již socha býčka přestala sehrávat svou legitimní služebně zvěstnou úlohu. Symbol do určité doby nosný stal se kamufláží náboženské indiferentnosti, vyznavačské rozpačitosti a rozplizlosti, nebo docela selhání a zrady. Ze zvěstného symbolu se stal skandalon, skandál před Hospodinem, modla, popření Pravdy. A jako s modlou musilo být s takovým symbolem naloženo: musil být roztlučen, zničen, odstraněn. To je v pozadí Ex 32. Nejde tu o náhodně vzniklé modlářství, nýbrž o vyústění složitého náboženského, ba vyznavačského procesu-zápasu, který se ovšem odehrával v pozdější době. Snad tu máme - jak jsem již naznačil - "stopy levijských reformačních bojů proti pokusům smísit jahvismus s původními kultury plodnosti v Kenaanu"^b. Z podání Ex 32 je zcela patrné, že jde o *protiklad* dvojího pojetí Boží přítomnosti. Boží přítomnost byla symbolizována deskami Zákona, resp. Schránou. Přítomnost Boží připomínal však i podstavec neviditelného Hospodina v podobě býka: to byla předmětná připomínka co dárce síly, hojnosti, života.

Vyznavačským rozhodnutím pro desky Zákona se udál výrazný posun od symbolu rázu vizuálního a senzuálního k symbolu-znamení

^a Boman, cit. d., str. 85 (kap. Das israelische Gottesbild).

^b Tak H.J.Kraus, *Gottesdienst in Israel*. 2. vyd. 1962, str. 77.

charakteru auditivního a volního, ve smyslu *etiky poslušnosti* Božího hlasu (tóry ve smyslu doporučení, rady, příkazu). - Pokud byl napotom Hospodin nějak "viděn" na Truhle, pak jen jako "oblakový sloup" (Ex 33,8; Nu 11,25; Dt 31,15 aj.), což byl patrně jakýsi náznak Hospodinovy postavy, avšak "bez podoby". Postavu Hospodinovu tedy nebylo možno viděti, leda její zahalení.

Tak je znamení Boží *přítomnosti* spjato s motivem *zahalení*, tedy skrytosti - *nepředmětnosti*. Ilustrací *dočasnosti* legitimacy hospodinovských symbolů je biblickým podáním doložený osud *bronzového hada*, "nechuštána". Jde o prastarý vúdčovský symbol hebrejský, jemuž patrně původně odpovídal jeden z bohů-patronů uctívaných jednou z nomadizujících hebrejských skupin (viz Dus, cit. d. str. 37). Zatímco o "býčkovi" víme *expressis verbis* jen jako o "teleti" co protihospodinovské modle a jeho původní pozitivní roli musíme teprve rekonstruovat z textu a zátextí, máme *in causa* bronzového Hada to štěstí, že je vysloveně a jednoznačně zachycena jeho pozitivní i negativní role. Nu 21,4-9 je patrně aitiologickou legendou vysvětlující "minulost" kultického předmětu umístěného v jeruzalémském chrámu. Nechuštán, jiným označením Ohnivák (Nu 21,8 - SÁRÁP) "se zřejmě stal korouhví putujícího lidu (srv. Am 5,26)"^a. O významu Sarapa svědčí velmi výrazně i to, že ho zvěstně používá i NZ: J 3, zvl. v. 13-18. Podle Nu 21 byl "ohnivý had" útočištěm před ohnivými hady, kteří napadli reptající Izrael: byl to tedy legitimní symbol Hospodinovy léčitelské a vůbec vysvoboditelské moci. - Avšak Sarapův osud byl podobný osudu symbolického býka. Podle 2 Kr 18,4 roztloukl judský král Chizkijáš v reformátorském obrazoboreckém zápalu "bronzového hada, kterého udělal Mojžíš a jemuž až do oněch dnů Izraelci páliili kadidlo"; podobně likvidoval horlivý ničitel model posvátné sloupy a kůly jako symboly Baalovy a Aštartiny. Jakmile se objevilo nebezpečí, že Judští budou vzdávat Sarapovi božskou poctu, že bude přímo identifikován s Hospodinem samotným, nebo že bude chápán jako *zpředmětnění* Hospodinovy "asklepiovské" moci, bylo nutno ho zničit. Šlo patrně o kopii onoho starého předmětu údajně vyrobeného Mojžíšem. K jeho zničení došlo pod určujícím vlivem "jahvistické strany" za Chizkijáše^b. Podle Montgomeryho^c šlo o přežívající starý

^a Z výkladu ČEP Nu 21, SZ 3, str. 119.

^b Srv. A.Šanda, *Die Bücher der Könige* (Exeg. Handb. zum AT, 9. Bd.). Münster 1912, str. 241.

^c J.A.Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary of the Books of Kings*. Edinburgh 1951, str. 481.

fetiš, jaké lze najít v hojné míře ve "vyšších náboženstvích", především v křesťanství a islámu.

Nepředmětnost Boží nevyklučuje tedy obraznou řeč, podobenství; nevyhýbá se nutně antropomorfismům atp.; vytváří si dokonce i výtvarné *symbols* hovořící názorně-nenázorným způsobem o Bohu. Nikoli však o jeho *podobě*, nýbrž o jeho "vlastnostech", či spíše "charakteru", o jeho moci a suverenitě. Všechny symboly a obrazy mají však charakter částečnosti, *fragmentárnosti*, *zatímnosti* (srv. 1K 13,12). Jsou použitelné jako vědomě *insuficientní* - nedostačivé až nedostatečné a jako *časově limitované* určitým dějinným údobím. Tyto symboly a obrazy mohou být ve vhodný čas "instalovány", zrovna tak jako musí být v příhodně nutný čas radikálně odstraňovány.

Konec konců čeká *všechna* naše slova, všechny naše výrazy, obraty, obrazy, podobenství a symboly osud bronzového hada, který musí být jednou nějakou reformací odstraněn. A to ne proto, aby byly nastoleny obrazy a symboly lepší, tj. definitivnější, nebo snad vůbec definitivní, nýbrž *jiné*, pro ten čas *funkčnější*, více *oslovující*.

Konec konců zbývá *pouhé slovo* (DÁBÁR, LOGOS, Kérygma). Ale i "slovo" je obraz či symbol. Proto se nutná míra obrazoborectví a nezbytné polemiky proti "rytinám" musí projevit i v revizi dosavadních věroučných a dogmatických názorů a nárysů. Věrnost *liteře*, ať jde o literu Písma či znění Apostolika, nebo o formulaci konfese, je v pregnantním smyslu *modlářství*, pokus *zpředmětnit nezpředmětnitelnou Pravdu* a zastavit její *pneumatický pohyb k budoucnosti*.

Nejjemnější, nejhouževnatější a zároveň nejzavilejší modlářství páchané po staletí křesťanskou církví se projevuje v jejím přístupu k bibli; nejde jen o klasický fundamentalismus, ten je neudržitelný průhledně; jde spíše o fundamentalismus zjemnělý, sublimovaný - ten je si vědom "dobového pozadí" biblického kérygmatu. Má však za to, že základní zvěstné struktury jsou invariabilní, že všechny základní problémy jsou v bibli otevřeny, že "zjevení v Kristu" je posledním slovem Božím atp. atp. Názorně by to bylo možno ukázat na církevním učení o státu a o vztahu mezi církví a státem. Operuje se tu několika málo novozákonními schémata, především však argumentací Pavlovou z Ř 13 - za předpokladu (ať vysloveného či nevysloveného - nebo vůbec nereflexovaného), že schémata v tomto punktu patří k "podstatě zvěsti", z čehož pak plyne pojetí, že stát je vždy "Obrigkeit" a církev stojí vůči státu principiálně jako kolektivní poddaný^a.

^a Toto pojetí lze slyšet např. z kázání a úvah M.Hájka v: *Vím, komu jsem uvěřil*, Kalich, Praha 1983.

To je pojetí ahistorické, čas (dějiny) tu nehraje žádnou roli - biblia locuta, causa finita; protestantská kritičnost vůči mimodiskusní autoritě papežského úřadu je "kompenzována" nekritičností vůči bibli - ve shora naznačeném smyslu. Odtud plyne též základní noeticky trapná nevyjasněnost "protestantské strany" k fenoménu *tradice*, jež je přece předávána nejen písemně, ale i ústně - písemná bible je vlastně jen mostem mezi dvěma ústními tradicemi, předbiblickou a pobiblickou. Této problematice je si vědom jasně např. K.Löwith. Poukazuje na to, že vznik Nového zákona předpokládal obrovskou svobodu vůči znění, ale i poselství Starého zákona. Starý zákon bylo nutno "in die Luft stellen", jinak by Nový zákon nebyl vznikl, nebylo by tu důvodu k novému slovu. Totéž však platí podle Löwitha i pro sám Nový zákon. I Nový zákon je "předstapeň... nového náboženství"; kdyby tomu tak nebylo, uzavřeli bychom si (i jako křesťané) cestu k budoucnosti. Abychom myslili biblicky, musíme umět na bibli zapomenout, jinak nás bude archetypicky svazovat se schémata a formulacemi platnými v minulosti, ale mýlivými, ba mylnými v přítomnosti^a. Nedoceněn pro řešení této záležitosti je i takový Bonhoeffer (*Widerstand und Ergebung*).

Zápas s tendencí zpředmětnit Boha, Skutečnost, Pravdu nevybízí k laciné spiritualizaci či důmyslné abstraktnosti výrazu a myšlení vůbec. Vhodné, mocné umělecké dílo může jasněji a pronikavěji poukázat k živé Pravdě než důmyslná abstraktní dogmatická formulace.

Proto bude na čase a na místě opustit (s)myšlenku, že protestantismus je méně zpředmětnující a obrazoborečtější než (římský) katolicismus.

Zápas proti zpředmětnění Skutečnosti probíhá jak uvnitř katolictví, tak uvnitř protestantismu. Neboť "tanec kolem zlatého telete" se děje s theologickým pozhledáním ve všech konfesích křesťanské víry.

Nejde ostatně o záležitost jen církevní. Jde o *dvojí přístup ke skutečnosti vůbec*.

^a Viz H.Timm, Karl Löwith und die protestantische Theologie, v: *Ev. Theologie* 11, Chr. Kaiser Verlag, München 1967, str. 573nn., zvl. 584.