

KRITICKÝ SBORNÍK

literatura ♦ jazyk ♦ filosofie

elitní časopis pro každého,
kdo rád přemýšlí

Z obsahu čísla 3/95:

Záruka smrti

Ivan Chvatík

Kafka a Camus: svět v románu existence

Eva Formánková

Kosmos a etika: konec jednoho modelu

Rémi Braque

Kosmologický rámec astrologie

Zdeněk Neubauer

Možnosti hněvu

(nad "strefami" Ivana Diviše v jeho deníkové Teorii spolehlivosti)

Jiří Cieslar

Iluze spolehlivosti

Petr Fidelius

Příroda jako téma pro filosofii

Ladislav Hejdlánek

Z BIBLIOGRAFIE SAMIZDATU

Článekový rejstřík časopisu Obsah (1. část)

Kritický sborník vychází čtyřikrát ročně.

Cena jednotlivých čísel 45 Kč, roční předplatné 160 Kč.

Objednávky přijímá **VESMÍR, 111 42 Praha 1, Národní 3**

JERUZALÉM – NEBO ATHÉNY?

Hebrejské myšlení v zapeklitém
rozhovoru s myšlením řeckým

Milan Balabán

A.

Orientace na tzv. *hebrejské myšlení* není založena v přesvědčení, že existuje jediný model myšlení, který by byl s to zajistit smysluplnou cestu lidského poznávání. A distance od tzv. *řeckého myšlení* neznamená, že by model (ne-li modul) založený na řeckém způsobu myšlení a přemýšlování byl (z biblického hlediska) jako takový scestný. Jako biblicky orientovaný křesťan i jako Evropan, vycházející z podstatné *židovské nabídky* kdysi pohanské Evropě, dávám apriori přednost myšlení, které je nějak kongruentní noetice Starého i Nového zákona. *Oba* způsoby myšlení jsou *možné*. Musíš *volit*.

Ovšemže ani hebrejské myšlení není „čisté“, je to myšlení, kde funkci pojmů zastávají metafory, jsou tu patrní příměsi myšlenkových způsobů řeckých, a zčásti i jiných. Jde spíše o *tendenci* (směřování), *cílení* hebrejského myšlení.

A už to je „hebrejské“: víc než jednotlivé výpovědi váží to, *kam* tyto výpovědi *směřují*. Hebrejské myšlení není *vsebezavřené*, *soběstředné*, jaksi narcistní, nýbrž nástrojné, stavící člověka na určitou cestu. Modelem je tu *vyjití* (a vycházení) *hebrejských kmenů z Egypta* (viz starozákonní knihu Exodus): opouštíš status quo (zotročujícího charakteru), pouštíš se pouští a

*směřuješ k zemi zaslíbené, kterou ještě neznáš, ale
o níž ti Pravda šeptá, že je pro tebe vhodná k pobytu.*

Řecké myšlení tě vtahuje do svého statu quo, osedlává si tě a připoutává si tě k sobě. Pohyb, cesta, směřování, rozhodování, volba – to všechno je *per nefas*. To, co je pro tebe důležité, co ustavuje tvůj pobyt v tomto světě, který je vlastně nesvětlem, je předem dáno, a tomu se musíš otevřít. Ve svém myšlení jsi jako v suterénu, aniž bys užíval obytných částí (svého vlastního) domu. Důležité je, že víš o obytných pokojích *nahoře*. Už teď ovšem jsi nějak zpraven o slunnosti pobývání v horních

pokojích. V hebrejském myšlení jde o *stávání se*, o cestu, v jistém smyslu o „proces“ (nikoli však svézákonný), v řeckém jde o bytí ve smyslu neměnné substance *sui generis*.

Zdá se (či spíše je trpkým faktem), že křesťanská církev zapoměla na „hebrejské podání“ Ježíšova kázání na Hoře a pustila se cestou spekulací vlastních řecké metafyzice. To dokazuje *vznik a vývoj křesťanského dogmatu* (viz Harnack). Otázka dvojí přirozenosti Kristovy, matematické téměř rozlišování jeho Božství a lidství atd. Už ve své době to bylo odchýlení od „židovského charakteru“ novozákonního Evangelia. Možná však, že měly zmíněné metafyzické formulace *tehdy*, v situaci ohrožení evangelijního kerygmatu gnósi, dokétismem a spekulacemi mytického charakteru nějaký noeticky profylaktický smysl, rozhodně však neoslovují a nezískávají člověka moderní a postmoderní doby. *Návrat* k hebrejskému myšlení znamená *obrat* k myšlení *cestnému* (či cestovnímu), k onomu „svatému nomádství“, které vystihuje apoštol Pavel slovy:

*Nemyslím, že bych již byl u cíle
anebo již dosáhl dokonalosti,
běžím však, abych se jí zmocnil...
zapomínaje na to, co je za mnou,
upřen k tomu, co je přede mnou,
běžím k cíli. (F 3,12–14)*

B. Některá ohlédnutí

17. kap. Skutků přináší pedagogicko-zvěstnou naraci o Pavlově *misijním zapůsobení v Athénách* (Sk 17,16 nn.). Athény byly tehdy duchovním centrem pohanského hellénismu. Pavel se tu pokusil v rozhovoru se stoiky a epikurejci argumentovat pohanskou moudrostí proti samotné struktuře pohanského náboženství. Navázal na oltářní nápis *agnóstó theó* (v. 23) a odvážil se prokazovat, že vlastně nejde jen o nějakého ještě neznámého boha, který snad existuje, ale jeho jméno není bohužel známo, že tato záležitost je mnohem vážnější. Jako by řekl: „Milí Athénané, kdybyste neznali jednoho (nějakého) z bohů, to by ovšem nebylo tragické, ale vy neznáte boha vůbec. Neznáte ho, ačkoliv víte, že „On stvořil z jednoho člověka jedno lidstvo...““ (v. 26).

Athénští filosofové ho poslouchali, Pavlova argumentace se jim zdála dost zajímavá a skoro přesvědčující, ale pak najednou jako když utne. To když začal hovořit o *Ježíšovi, kterého Bůh „vzkřísil z mrtvých“* (*anastésas auton ek nekrón*, v. 31). To byl pro hellénistické myšlení skandál. Pavel se setkal s laskavým, anebo spíš ironickým výsměchem.

Vzkříšení je událost zvnějšku viděno *nahodilá*, je to nehorázná výjimka z toho, co platí *obecně*. Pro hebrejské myšlení je výchozím datem konkrétním, to, co je jedno, a proto jedinečné. Pro řecké myšlení je jednotlivé a jedinečné zanedbatelné, orientovat se máš na obecně platném, bezvýjimečném, logicky uchopitelném a vřaditelném do *celku*, který objímá vše a vtiskuje se svou obecností, srozumitelností, přehledností a logickou provázaností do všech jednotlivin a individuálností. Pro hebrejské myšlení je čas entitou pozitivní, někam spěje, je něčím břeží. A *vzkříšení* je událost, která předpokládá *plnost času* (*to pléróma tú chronú*, Ga 4,4). V hebrejském myšlení je i to *tělesné* eschatologicky zhodnoceno. Ne *odvěká duše*, nýbrž *dokonale proměněné tělo* (*sóma*).

Tento jediný biblický příklad názorně ukazuje rozdíly mezi obojím typem myšlení. Nahlédněme nyní do raných *církevních dějin*.

Tertullianus napadá ve svém spise *De prescriptione haereticorum* (asi 200 po Kr.) světskou moudrost a filosofii, která se drze opovažuje prozkoumávat povahu Božství a Božských úradků. Útočí na ty, kteří chtějí zjistit, *odkud je zlo*, a drze se ptají, *kde je počátek Boha*.

Sám apoštol Pavel byl v Athénách a potkal tam světskou moudrost... Ostatně i filosofie, a právě ona, se rozpadá na množství sekt... Jaká je však spojitost mezi Athénami a Jeruzalémem, mezi akademií a církví, mezi kacíři a křesťany. Naše sekta vzešla z podloubí Šalomounova, kde jsme se naučili vyhledávat Boha srdcem prostým a přímým. Kam však dali rozum ti, kteří nám chtěli vymudrovati křesťanství stoické, platonské a dialektické?

Možná, že je tato Tertullianova argumentace až příliš protifilosoficky vyhocená, jak se domnívá například Zdeněk Kratochvíl,¹ přehlédnout však nelze, že se tu církevní otec snaží vyznačit křesťanskou *identitu*. Křesťanské myšlení koření v hebrejském dědictví. Na rozdíl od hýřivých spekulací filosofických systémů, je křesťanské smýšlení prosté a přímé. Dějiny ukázaly, jak je důležité, aby se křesťanství nestalo novým platonismem nebo odnoží stoicismu, jehož relevantní etické důrazy nelze přeslechnout. Možná, že mezi Jeruzalémem a Athénami nemusí (a někdy ani nemá) být viděna *noetická propast*. Jisté však je, že vytváření jakéhosi *Jeruzathému* (srv. šumivý hluk postmoderního New Age!) by poškodilo obojí myšlení, a to nenapravitelně.

¹ Vcelku negativní hodnocení najdeme v: Z. Kratochvíl, *Mýtus, filosofie, věda*, Praha 1993, str. 20: „Je vyhoceným nepřitelem filosofie, vědy a všeho řeckého... Pravda není poznatelná rozumem, ale pouze vírou.“

Opření se proti řeckému myšlení najdeme i u takového Tatiana (asi 165 po Kr.). V *Řeči proti Řekům* mluví o tom, že jen Bůh *bez počátku* je základem všech věcí. Tuto skutečnost nebyla řecká filosofie (a zde to platí o řecké filosofii téměř obecně!) s to pochopit a v gráciézní podobě akceptovat. Bůh „byl osamělý vzhledem ke stvoření, které se dosud neuskutečnilo...“ K počátku světa „došlo... rozdělením, nikoli oddělením“. „Hmota není věčná jako Bůh.“ Je to mimo jiné například Claude Tresmontant, který tvrdí, že řecká filosofie není s to *myslet něco radikálně nového*, což je právě typické pro myšlení hebrejské, které vychází ze skutečnosti *stvoření*.²

Mírnější je křesťanský filosof Justinos (asi 166 po Kr.), který říká ve své *Apologii*, že Platónovo učení není v naprostém protikladu s učením Kristovým, ale ovšem shody ve všem, a to právě v tom podstatném, tu není. Justinos však mluví o „semenném Slovu“ (*logos spermatikos*), které způsobovalo a způsobuje, že i spisovatelé a myslitelé nekřesťanští mohou *neurčitě zahlédnout Pravdu*, ovšem jen v zárodkovém stavu, nikoli v rozvitosti a plnosti.

C. Náběhy k teoretickému promýšlení hebrejského myšlení v moderní době

Za sebe musím říci, že mě velmi silně (z)orientovaly dva spisy, autorem jednoho je norský badatel Boman, druhý spis předložil francouzský theolog a filosof Tresmontant. Thorleif Boman³ ve své knize o hebrejském myšlení upozorňuje na to, že Židé sami pokládali své duchovní podloží za *antihellénistické*. Charakteristický je hebrejský přístup k *umění*: to, co je duchovní (a ovšem především sám Bůh), si nelze představovat a zobrazovat, to je počín pohanský. Z řeckého myšlení je nebezpečný především *platonismus* ve všech podobách a pokračováních. Hebrejské myšlení se rozchází s myšlením řeckým v otázce *času* (Boman upozorňuje na zkoumání Cullmannovo). Upozorňuje, že v hebrejském pojetí je podtržen *čas* a jeho funkce, kdežto *prostor* je času podřízen (zde se opírá o židovského filosofa Ernsta Cassirera). Boman má za to, že sama hebrejská gramatika, především *hebrejské sloveso*, je výrazem a podloží originálního typu myšlení – je na rozdíl od myšlení řeckého jinak vnitřně strukturované a noeticky směřované. Hebrejské

² C. Tresmontant, *Bible a antická tradice*, Vyšehrad, Praha 1970, kap. „Stvoření a tvorstvo“, str. 9 nn.

³ T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1956.

sloveso *h-j-h'* (čti: haja) znamená především „stávat se“, teprve potom „být“. – „Slovo“ (hebr. *dabar*) neznámá jen něco vysloveného (vyslovovaného), je to zároveň „čin“, síla, *dynamis*. Řecké *logos* znamená vlastně „sbírat, řadit, řídit“ (od kořene *leg*). – Boman pak ukazuje způsob hebrejského myšlení na hebr. výrazu *panim* = tvář, obličej: to, co je nyní nezakryté a obrácené ke mně. Být stvořen „k obrazu Božímu“ (Gn 1,26) znamená být obrácen tváří k Bohu, „hledět Bohu do očí“ a reprezentovat (ne-li zpřítomňovat) Boha ve stvořeném světě. Boman se pak dovolává W. F. Otta, který charakterizoval rozdíl mezi řeckým (hellénistickým, platónským, dualistickým) názorem a mezi citově myšlenkovým viděním izraelsko-semitským. Hebrejské myšlení zachází s *časem* jinak než „Řekové“: Ne časové cykly (srv. „die ewige Wiederkehr“, Nietzsche, Eliade), nýbrž *časové rytmy*. Odtud je například pochopitelné, že „slunce v Gibeónu se zastavilo“ (Joz 10,12.13), aby Izraelci mohli vyhrát válku nad Kenaánci.⁴

Druhou knihou plédující pro hebrejské myšlení je raná, ale zcela vyzrálá studie zmíněného již Tresmontanta,⁵ kde tento odvážný myslitel srovnává „bibli a antickou tradici“. Jedná o čase, věčnosti, stvoření, smyslové skutečnosti, o vyloučení dualismu duše a těla v Bibli, odpovídá na otázku, v jakém vztahu je *myšlení a jednání*. V otázce *času* se opírá o výtěžky díla francouzského filosofa židovského zakotvení Henri Bergsona, o jeho spisy *Essai sur les Données immédiates de la Conscience* a *L'Evolution créatrice* a *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. „Bergsonovy analýzy se ukázaly být výborným nástrojem při odkrývání biblického pojetí času. Bergson zvrátil antickou hierarchii věčnosti a času... Jako u Bergsona je i v hebrejském myšlení věčnost něčím radikálně jiným než ona věčnost, vyjádřená v dialogu *Timaios* nebo v *Třetí Eneádě*.“⁶ Tresmontant se zabývá i biblicko-hebrejským pochopením *poznání*: „Poznání Boha není čistá spekulace, je to jednání vtělené do lidského světa.“ To, že je člověk stvořen (hebr. *bara*), není podle Tresmontanta důvod k pasivitě (ve smyslu: Nejsem holt Bůh, jsem jenom bezvýznamnej človíček), nýbrž popud ke *svrchované aktivitě*:

⁴ Viz J. Heller, *Zastavení slunce v Gabaon*, v: *Křesťanská revue* 1958, č. 6, něm.: Die schweigende Sonne, *Communio viatorum* 1966, č. 1–2, str. 73 nn. Srv. též J. Z. Dus, *Gibeon – eine Kultstätte des ŠMS und die Stadt des benjaminitischen Schicksals*, v: *Vetus Testamentum* 1960, č. 4, str. 353 nn. Srv. též M. Balabán, *Kosmische Dimension des Wunders von Gibeon*, v: *Communio viatorum* 1969, č. 1–2, str. 51–60.

⁵ C. Tresmontant, cit. d., str. 32.

⁶ Tamt., str. 115.

Člověk má tvořit sebe sama, má souhlasit a spolu s Bohem pracovat na proměně, jež by ho učinila schopným podílet se na životě Stvořitele (cit. d., str. 137).

Mnohé lze načerpat z díla Martina Bubera. V češtině vyšlo pouze *Já a ty*.⁷ Za typicky „hebrejskou“ považují v tomto spisku úzkou *bytostnou spjatost Boha a člověka*. Protestantská, zvláště pobarthovská teologie, zdůrazňuje především *distanci, propastný rozdíl mezi Bohem a člověkem*.⁸ Není však s to – z obavy před paganismem, mysticismem a tzv. přirozenou theologií – postihnout *údělnou blízkost* vížící Boha a člověka. Tuto blízkost, téměř fatální, demonstruje Buber ve svém podání chasidských příběhů. Buber, podobně jako Ebner, mluví o dialogickém apriori toho, co nazýváme lidstvím. Komunikaci mezi Bohem a člověkem nemůže sloužit „svět to“, namísto je tu toliko vztah Božího *ty* k lidskému *já*. Proto je „Bůh“ v pohledu Bubera, Ebnera, Rosenzweiga a jiných duchovních spřízněnců *vokativ*, nikoli *nominativ*. Jenom v prosbě, výkřiku, vzdechu, otevření se můžeme mluvit, nebo vůbec *být s Bohem*.⁹

Problematickou hebrejského myšlení jsem se trochu zabýval ve své knize *Hebrejské myšlení*.¹⁰ Zde jsem přejně navázal na historika Pavla Flossa, zvl. na výroky typu: „Řecký člověk chce jednat ve shodě s daným řádem věcí a nechce se mu protivit. Řecký člověk přijímá svůj osud, židovský se o něj rve.“¹¹ Připomněl jsem i českého filosofa, bohužel předčasně zesnulého V. Gardavského, který mluví o řecké a židovské iniciaci. Rozdíly mezi oběma iniciacemi sice nelze absolutizovat, přesto však tu zásadní rozdíl je a nelze jej nevidět. Řecká iniciace „hledá šance lidského osvobození prvotně v řešení vztahu člověka a přírody, v důmyslném opanování vnější nutnosti...“, pro „druhou iniciaci je cesta svobody nalézána v tvořivých činech, k nimž nás nutí náš vztah k druhému a druhým – téma tvorby lidských dějin“.¹²

⁷ M. Buber, *Já a ty*, Váhy, Praha 1968.

⁸ Viz K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, výklad Apostolika aj.

⁹ Srv. theologické rozhovory k tématu Bůh – člověk v: H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1963, zvl. pozoruhodné jsou podle mého usouzení kapitoly o „Je-větách“ (Ist-Sätze). Nahlédnout radno též: P. R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog* (Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du“), Jüdischer Verlag-Königstein/Ts, zvl. 5. kap., str. 131 nn.

¹⁰ M. Balabán, *Hebrejské myšlení*, Herrmann a synové, Praha 1993.

¹¹ Tamt., str. 18.

¹² Tamt., str. 19.

Sám jsem se snažil zčásti narysovat *kontury hebrejského myšlení* ve své disertační přednášce v r. 1990.¹³ Zde jsem věnoval hlavní pozornost *nepředmětnosti Boha*.

Přístup k Bohu jako nepředmětné skutečnosti patří stěžejně k hebrejskému myšlení. Myšlenkově tu souzněji největší současný český filosof L. Hejdánek, systematik a etik J. S. Trojan – ale v jistém smyslu i M. Machovec,¹⁴ a z netuzemců mimo jiné také a dost významně neo-marxista E. Fromm.¹⁵

Významní jsou pro naše téma někteří *holandští* myslitelé, kteří vzali s neúprosnou vážností *židovský způsob exegeze, metody rabínského způsobu myšlení i celkovou psychologii židovských přístupů ke skutečnosti*. Z těchto myslitelů je nejvýznamnější Kornelius Heiko Miskotte, proslulý předně svou knihou (v něm. překladu) *Wenn die Götter schweigen*.¹⁶ Stěžejně orientující je tu kapitola „Nevyslovitelné jméno“. Vycházíme-li z obecných pojmů, nemůžeme být nikdy svědky a interprety Jména. Bůh „o sobě“ snad „existuje“, s živým Bohem Písem však nemá nic společného. Biblický Bůh je *Bůh s námi*, který vstupuje do našeho pozemského pobytu a jedná s námi lidsky, přestože je Bůh, ano *právě proto*, že je Bůh.¹⁷ Miskotteho dílo zhodnotil starozákonník Martin Prudký ve stati „Židovství a Izrael v teologii K. H. Miskotte“.¹⁸ Miskotte se ve své disertaci snaží vystihnout podstatu židovského náboženství pojmem *korelace*. Jde o vztah *vzájemné závislosti mezi Bohem a člověkem*: „Jádro věci tedy tkví v židovství v dimenzi funkce, nikoli substance.“ Miskotte se při tom opírá o noetické postoje Rosenzweigovy, zvláště o slavný spis *Der Stern der Erlösung*. Bůh a člověk spolu stavějí dům jako Milý a Milá v Rosenzweigově výkladu *Písně Šalomounovy*. – Vztah mezi Bohem a člověkem (mezi Pravdou a lidskými bytostmi) předpokládá ovšem *permanentní zápas*, a to právě proto, že jednomu i druhému o „toho druhého“ tak jde. To jsem se snažil vystihnout ve studii „Jaakobův advent v Bet-elu“.¹⁹ –

¹³ Otištěno v zkrácené podobě v časopise *Religio* (Revue pro religionistiku) 1993, č. 1, srv. též *Hebrejské myšlení – rozhovor s Milanem Balabánem*, *Protestant* 1991, č. 10, str. 4 nn.

¹⁴ Srv. M. Machovec, *Jesus für die Atheisten*.

¹⁵ Srv. především E. Fromm, *Mít či být*, Praha 1994.

¹⁶ K. H. Miskotte, *Wenn die Götter schweigen, Vom Sinn des Alten Testaments*, München 1963.

¹⁷ Tamt., str. 139.

¹⁸ M. Prudký, *Zpravodaj společnosti křesťanů a Židů*, č. 24, 1993, str. 5 nn.

¹⁹ *Zpravodaj společnosti křesťanů a Židů*, č. 25, 1993.

V nejrůznějších typech a okruzích náboženství platí ostré rozlišení mezi sakrálním a profánním,²⁰ na půdě Starého zákona je však hranice mezi oběma vytčenými entitami značně pružná: sakrální ve formálním smyslu nemusí být *svaté* ve smyslu Hospodinových požadavků. I ta nejprofánnější záležitost může sloužit cílům Boží pravdy. I ta nejsakrálnější věc (např. chrám, kněz atd.) může klesnout na úroveň záležitosti nejvšednější, tj. zcela zanedbatelné, jestliže se prezentuje jako cosi soběstředného, nábožensky narcistního. To jsem se snažil ukázat na sympoziu České křesťanské akademie s tématem „O posvátnu“.²¹

Jinou, vposled možná nejzávažnější inspirací hebrejského myšlení, je theologicko-noetická situace „po Osvětimí“. Velmi instruktivní je pro tento vyhraněný a vyhocený kontext přednáška německého filosofa Hanse Jonase „Pojem Boha po Osvětimí“, již tento myslitel poděkoval evangelické theologické fakultě v Tübingen za udělení Ceny dr. Leopolda Lucase roku 1984. *Kam s Bohem, jestliže dopustil nejpoutnější zahynutí celých miliónů Židů?* Jak interpretovat pojem *Bůh*, aby bylo možné zahrnout i osvětiskou zkušenost? Jonas se striktně, i když hypoteticky, vyrovnává s tradičními Božími přívlastky začínající oním famózním vše: „Božská všemohoucnost nemůže být spojena s božskou dobrotou jedině za cenu naprosté božské nezbadatelnosti... Tváří v tvář existenci zla... ve světě bychom museli srozumitelnost v Bohu obětovat spojení obou ostatních atributů. Jen o zcela nepochopitelném Bohu lze říci, že je zároveň absolutně dobrý a absolutně všemohoucí, a přece strpí svět, jaký je. Obecněji řečeno, tři uvedené atributy – absolutní dobrota, absolutní moc a srozumitelnost – se k sobě vztahují tak, že každé spojení dvou z nich vylučuje třetí...“²² Proto Jonas navrhuje opustit kategorii Boží všemohoucnosti. Tento atribut nelze držet v konfrontaci s osvětiskou zkušeností, ani v konfrontaci s logikou, kterou žádné myšlení nemůže postrádat. Klíčem se může stát *jiné*, mimokonvenční pojetí Boha – Boha jako bytosti *trpící*, dobrovolně se omezující (jako že už samo stvoření světa znamená dobrovolné a úmyslné sebeomezení Boží). Na závěr své přednášky říká Jonas přímo prorocky: „Neboť Bůh se vzdal své moci, abychom mohli být. I to je, jak se mi zdá, odpověď Jobovi: *že v něm trpí Bůh sám*.“ (Kurz. M.B.)

²⁰ Viz zvl. M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957.

²¹ Posvátno a Hospodinova svatost, v: *O posvátnu*, ČKA, Praha 1993, str. 19 nn.

²² H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Tübingen 1984.

D. Několik ilustrací

V Ex 3 se Mojžíš ptá na *Boží jméno* (Ex 3,14). Potřebuje Boží ‚sem‘, aby se jím legitimoval Izraelcům v Egyptě. Neznat Boží jméno znamenalo míjet se s Boží podstatou, nemít nábožensky nic v ruce. Ale Bůh (*elohim*) odpovídá nábožensky zvědavému ebedovi svých vysvobozených plánu:

JSEM, KTERÝ JSEM.

A pokračoval: Řekni Izraelcům toto:

JSEM posílá mě k vám. (Ex 3,4)

Čekali bychom, že Mojžíš uslyší jméno ‚jahve‘, jímž se slabikuje posvátný tetragram ‚jvhv‘. Hebrejský text zní: ‚ehje ašer ehje‘. A dále: *ehje šelachani alechem*. Hlášky tetragramu tu zaznívají, jméno samo je však *rozbito*, je vnější toliko nosnicí ‚poselství‘ o *nastávajícím Hospodinově vysvobozování zotročených Hebrejců*. „Jméno“ je tu *odmagičtĕno*, *figuruje tu jako šifra vyslání a jako pověření, jež nelze setřást. Ehje* znamená gramaticky ‚jsem“. Ale také „stávám se“. Proto je možno přeložit například:

Jsem, který se stanu.

Boží Jméno nepotřebuje zdůvodnění, je samo svým vlastním důvodem. A nepotřebuje ovšem žádného důkazu, ono samo svou *vnější nezdůvodnitelností* je přesvědčivým *důkazem!* Sloveso ‚haja‘ („být“, tj. „stávat se“) má při sobě moment, ba rozměr, *pohotovosti, nachýlenosti k pomoci*. Tento přítomnostně pohotovostní důraz pěkně vystihuje Martin Buber:

Ich werde Dasein, als der ich Dasein werde.

A dále: „Ich bin da schickt mich zu euch.“ Bůh nevystupuje tu jako v sebe uzavřené Bytí (Sein), nýbrž jako Bytí *zde a pro mne*. Vystupuje v imaginární záři „hořícího keře“ jako „pobyt“ (Dasein) našeho pobytu. Proto je řecký překlad Starého zákona, Septuaginta (ve specifické míře ovlivněný „duchem hellénismu“):

egó eimi ho ón,

a dále:

ho ón apestalken me pros hymas.

Ho ón = jsoucí vykazuje dosti zřetelně *substanční* ražbu, hodí se na označení Toho, který Je, a to v jakési *věčné* přítomnosti, rozměr zpří-

tomňující *pohotovosti* a zpořehotostňující aktuální, ba akutní *přítomnosti* mizí. Alexandrijským Židům už to asi nebylo zcela vlastní. Vulgata je někde uprostřed mezi Masorou a Septuagintou: „ego sum qui sum“. A dále: „qui est, misit me ad vos“. Zvláště qui est = který jest (srv. *ho ón*), kde si svatý Jeroným dovolil nahradit první osobu (*ehje – ego sum*) osobou třetí (on!), je *objektivizující falzifikací nesubstančního hebrejského podání*. Hebrejské specifikum mizí, nebo je těžce oslabeno, a buduje se rozjezdová dráha pro příští zmetafyzičtění sakrálních ne-předmětností.

Jiný příklad: První Izajáš prezentuje v immanuelském oddílu na pozadí vyhocené politicko-duchovní situace (judský král Achaz je ohrožován efrajimským Pekachem a aramejským Resínem) *poselství-přípověd'*:

*hinne ha-alma hara
vejoledet ben
vekarat šemo immanu el' (Iz 7,14).*

ČEP tlumočí:

*Hle, dívka počne a porodí syna
a dá mu jméno Immanuel.*

Hebrejský výraz ‚*alma*‘ znamená mladou ženu – „na dvávání“. Výklady tohoto stěžejního mesiánského místa jsou různé. Například: Tak jako mladá žena počne a za určitý pevně předpokládatelný čas se narodí dítě, tak jistě a „logicky“ přispěchá Hospodin se svým vysvobozením Izraele. Jedná se přitom přímo o prorokovu ženu? *Otázka času* tu hraje nerelativizovatelnou roli. – Normativní starověké překlady tu však shledávají *mirakulózní motivaci*. Septuaginta má: ‚*idú hé parthenos en gastri hexei...*‘ A vulgata: ‚*ecce virgo concipiet...*‘ Tak i Kraličtí: Aj, panna počne... Matoušovská perikopa vyňala v rámci svého specializovaného hagadického podání (srv. L 2,5) z konkrétních historicko-zvěstných souvislostí 8. stol. a aplikovala sakrální diktum immanuelovského zaslíbení²³ na panenské početí židovské „panny“ Mirjam. Ze zázraku *Boží věrnosti* se důraz přesunul na vnější, masívní, antibiologický zázrak. Hebrejské myšlení se ovšem neupíná k vnější, předmětné zázračivosti, nýbrž fedruje spíše *Hospodinovu milosrdenstvím rozžhavenou ekonomii času*, v němž se věrně dostaví vytržení z konkrétní fatální nouze.

²³ Cit. dle překladu L. Karfikové, v: *Souvislosti* 1991, č. 1, str. 112 nn.

V tzv. první předpovědi Ježíšova utrpení bere Petr Ježíše „stranou“ a snaží se svého Mistra přesvědčit o neschůdnosti „cesty kříže“. Ježíš říká Petrovi:

*Jdi mi z cesty, satane,
tvé smýšlení není z boha, ale
z člověka. (Mk 8,33)*

Řecký text *hypage opisó mú, satana...* nemyslí tu na Satana co nadzemskou, skoronebeskou bytost, jakéhosi mimozemského Protihráče Ježíše v misijní roli Krista, nýbrž na *Petra* v aktuální roli Ježíšova odpůrce. Hebrejský pojem ‚*s-t-n'*‘ označuje odporování či vzdorování někomu nebo něčemu. Hebrejské ‚*stm'*‘ je proto ve Starém zákoně užíváno v „civilním“ smyslu. Např. 1Kr 11,14:

*Hospodin vzbudil Šalomounovi
protivníka (hebr. satan)...*

Z kontextu vyplývá, že tímto „satanem“ byl Edómeček Hadad. Teprve v pozdní fázi izraelsko-židovských náboženských dějin se objevuje Satan (s velkým S) jako nomen proprium, jako šéf nebo zmocněnec démonských sil. V knize *Job* má Satan své „úřední“ místo „před Hospodinem“ mezi „syny božími“ (‚*bene ha-elohim'*‘, Jb 1,6). Ale i tady je Satanova pravomoc striktně limitována záměrem Hospodinovým:

*Nuže měj si moc nade vším, co mu patří,
pouze na něho
ruku nevztahuj. (Jb 1,12)*

Každý člověk může(!), *ale nemusí* být satanem (= ďáblem, srv. Mt 4,10), podle toho, má-li *boží*, nebo poklesle *lidské* smýšlení (řec. *fronein* = uvážít, smýšlet). Člověk co satan (ďábel, řec. *diabolos* = pomlouvač, zostuzovatel) zpochybňuje „cestu kříže“, nezbytnost *utrpení* na cestě k Božímu království, a proto musí jít Kristu „z cesty“.²⁴

²⁴ K achazovské situaci srv. H. W. Wolff, *Immanuel, Das Zeichen, dem widersprochen wird, Eine Auslegung von Jesaja 7,1–17*, Neukirchen 1959. Dále např. V. Hertrich, *Der Prophet Jesaja, Kap. 1–12* (ATD), Göttingen 1950. S pozoruhodnými náměty in puncto ‚znamení‘ přichází O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja, Kap. 1–12* (ATD), 3. vyd. Göttingen 1970, zvl. str. 76 nn. Kaiser si s odvoláním na Wolffa pomáhá jasnozřivou noeticko-theologickou interpretací Luthera, který skoro psychiatricky odhaluje Achazovu skrytou, ale pudivou touhu po (vnějším) znamení. Achaz je rozpolceností svého nitra a váháním *mezi oporami* pravými a nepravými pro Luthera typovým příkladem pokrytce: ‚*Sic hypocrytae, ubi non est opus, sunt religiosissimi, rursus ubi debeant esse humiles, sunt*

Satan, *diabolos*, anděl, ale koneckonců i *bůh* jsou v hebrejském pojetí pojmy-metafory *funkčního charakteru*.²⁵

Eschatologický rozměr (budoucnostní zaměření a zacílení) hebrejského myšlení lze biblicky dokládat nejenom na hojných *profétických* místech starozákonních (např. ve spisech Ezechiela a Zacharjáše), ale i na výrazných *zvěstných pozicích* Nového zákona. Čtíme s tímto očekáváním novozákonní *Apokalypsy*. Ve Zjevení (Zj 21,1) se po sejmutí roušky z našich noeticky slepých očí objeví tato *vize* radikálně utvářející naše smýšlení:

*A viděl jsem nové nebe a novou zemi,
neboť první nebe a první země
pominuly
a moře již vůbec nebylo.*

Řecký text:

*Kai eidon úranon kainon kai gén kainén.
Ho gar prótos úranos kai hé próté gé
apélthan kai hé thalassa úk estin eti.*

Toto slovo apokalyptikovo navazuje na některá vidění starozákonní. Konkordancie in margine řeckého textu Nového zákona (Nestle-Aland) odkazuje k Iz 65,17 (tedy k tzv. Třetímu Izajášovi):

*Hle, já stvořím
nová nebesa a novou zemi.
Věci minulé nebudou připomínány,
nevstoupí na mysl.*

Po vizi *nového Jeruzaléma* přibližuje prorok *eschatologický stav světa* vůbec (Iz 65,20 nn.):

*Nikdy už tam nebude
dítě, které zemře v několika dnech,
ani stařec, který by se nedožil plnosti věku,*

superbissimí. At Deus audere iubet, est audendum. Nam obedire verbo non est tentare Deum.“

²⁵ O pojmu ‚s-t-n‘ (satan) viz E. Jenni-C. Westermann velmi přehledně v: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*, München 1976. Český čtenář může vděčně sáhnout po úvahách Slavomila Daňka, *Požehnání Boží (Job 1,1–12)*, Praha 1943 (cykl.): „Co však si zvlášť musíme uvědomit a osvětlit, jest dojem, že Zlý vystupuje jakoby docela všední zjev na nebi a vedle nebesťanů, patrně tedy také na zemi a vedle pozemšťanů. Jeho (zlo)funkci je *odporovat a pomlouvat*: „Každý ďábel – ať čertí či lidský – pomlouvá.““

*protože bude mladíkem...
Ale hříšník, byť stoletý,
bude zlořečen.
Nebudou se namáhat nadarmo
a nebudou rodit pro náhlý zánik...
Dříve než zavolají, já odpovím...*

Tato *radikální proměna* se nebude týkat jen Izraelců, nýbrž *celého světa* (ne-li kosmu), a jsou do ní zahrnuta i všechna *mimolidská* stvoření.

*Vlk a beránek se budou pást spolu...
hadu však bude potravou prach.
Nikdo už nebude páchat zlo...
na celé mé svaté hoře,
praví Hospodin.*

Zahrnutí *zvířat* do celosvětové eschatologické proměny mnohé zarazí, dokonce i theology z lepší společnosti, ale vymazat tuto zvěstnou položku z biblické profétie by znamenalo *takovou demytizaci*, která by posunula biblické kerygma do *pseudospirituálna*. Odpovědný interpret to udělat nemůže, nechce-li se zhyzdít *herezí* horší dokétismu, markiónismu a podobně. Vyložil jsem to v nedávné studii pro prestižní časopis.²⁶

Jiná marginální konkordancie odkazuje k *vizi petrovské*, používající destruuující apokalyptickou strukturu, jež je typická pro celou *židovskou apokalyptiku* (2P 3,10 nn.):

*Den Páně přijde jako přichází zloděj.
Tehdy nebesa s rachotem zaniknou,
vesmír se žářem roztaví
a země se všemi lidskými činy
bude postavena před soud...
Podle jeho slibu očekáváme
nové nebe a novou zemi,
ve kterých přebývá
spravedlnost.*

Tato *neutuchající naděje* je stěžejně typická pro *biblickou Zvěst i pro nefalšovanou* (= neplatonizovanou a nezbělehradštěnou) *viru křesťanů všech dob*. Kde není tohoto *očekávání*, tam sice nedochází k revoluční nářským skluzům a traumatizujícím deformacím (jak se to vyčítá husi-

²⁶ Viz M. Balabán, *Obrysy biblické ekosofie*, v: *Komunikace*, č. 2, 1994.

tům atd.), tam si tzv. ortodoxní církev jakož i etablovaná společnost *hová ve statu quo* a mění (ošklivě magicky zanícena) Evangelium přiná-
šející lékařství nejen duši, nýbrž i tělu v jakousi nanicovatou prostátní
a prolidovou ideologii. „A moře již nebylo“ – to znamená, že biblické-
mu pohledu není *zlé*, jakože „moře“ je biblickou šifrou zla,²⁷ ďábelskou
trvalkou v Boží zahradě lidského světa. *Zlo* rádí, ale je mu *vírou* zatrho-
ván tipec. Dokonalé *vymýcení zla*, důvěra-jistota, že je to možné a jisté,
patří k „uhlířským“ rysům *každé* (skutečně) *víry*, zvláště, je-li konfesij-
ní ražba *víry křesťanská*.

Poslední ilustrací je křesťanským dogmatem „obtížené“ místo
z evangelia podle Jana (J 10,30): „Já a Otec jsme jedno.“ Církev se
pustila na základě tohoto a podobných míst do násilných metafyzic-
kých spekulací. Viděla tu substantiální jednotu – tj. rovnost mezi
Bohem (Hospodinem) a Ježíšem. Ježíš byl chápán jako „Bůh v lidském
těle“, tj. jako Božstvo, jež na sebe dočasně (v krásném rozmaru nevy-
počitatelného milosrdenství) vzalo somaticko-dějinný úděl. Po předem
(tj. od věčnosti) limitovaném aktu inkarnace, chápané jako vtělení se do
cizí, nesvé existence (takřka ve stylu reinkarnací karmanových systé-
mů), vrací se Božstvo *zpět* do své *vlastní* existence. Atd. – ad libitum.
Avšak pointa Ježíšovy rozmluvy ve svátek posvěcení chrámu (J 10,25–
42) je *jiná*. V slavnostní den připomínání znovuvysvěcení chrámu Ju-
dou Makabejským (viz 1Mak 4,36 nn.) ztrácejí Židé náboženskou
i politickou trpělivost a rychle chtějí nabýt jistoty v záležitosti kolem
Mesiáše:

*Jsi-li mesiáš, řekni nám to
otevřeně. (J 10,24)*

Ježíš však odmítá „židovský“ (tj. těch, kteří ač plně nábožensky „v
tom“, jsou ve skutečnosti „úplně mimo“) požadavek *vnějšně se legiti-
movat* jako Mesiáš. Žádný *vnější* průkaz Boží *mesiánské* Boží *přítom-
nosti* neexistuje. Ježíš není „Bůh“ per oculos a ad aculos, není to *Bůh
vedle Boha* a jeho výrok

egó kai ho patér hen esmen

chce říci: „Bůh i já jdeme jednou cestou“, neptejte se *kdo* jsem, ale *kam
jdu. Ptejte se: kam jsem*. A chcete-li mít mermomocí před očima Boha,
tak se *dívejte na mě*. Trefně komentuje Bultmann: „Das Verhältnis der

²⁷ M. Balabán, *Mare* („Moře“ v bibli – křížovatková šifra mýtu, historie, dějin), v:
Reflexe 1994, č. 11.

Glaubenden zu Jesus ist als solches ihr Verhältnis zu Gott.“ Toto
pochopení však najde Ježíš toliko u těch, kteří ho *následují*, poněvadž
náležejí k jeho ovcím (*probata* – v. 27):

*Moje ovce slyší můj hlas,
já je znám,
jdou za mnou.*

Jde o ty, které Ježíš svým spásným konáním vložil do „ruky Otcovy“,
a nikdo není s to je z Boží moci „vyrvat“ (*harpazein*). Ježíš se nábožen-
ským pozorovatelům (Židé – Iúdaioi) zračí jako slabý, své *zvěsti o Otcí*
substantiálně nepřiměřený. Ježíš však ví (prožívá, nese, trpí tím i radu-
je se z toho), že *v něm* je při díle *Otec, radikální milosrdná Pravda*.

Kdyby záleželo na Ježíši Nazaretském, nemohlo by docházet k *me-
siášsky záchrannému dílu*. Ježíš se však *plně vydal Otcí, vstoupil do
jeho služeb jako nikdo jiný*, a tak se sjednotil s Bohem. Proto může Ježíš
prohlásit o svých „ovcích“, že je nikdo nevytrhne z Otcových rukou.
Poněvadž *bezpečí*, které jim poskytuje Ježíš *svou naprostou důvěrou
v Otce, je bezpečí*, které jim poskytuje *sám Bůh*. Proto pokračuje
Bultmann ve svém komentáři:²⁸ „Niemand kann sie Jesus entreißen, da
niemand sie Gott entreißen kann, er und Vater sind ja eins.“ Ježíšovu
jednotu s Otcem prokazují Ježíšovy *činy, nikoli nějaká jeho preexistent-
ní podstata*, jeho předem daná božskost.

Ježíšova cesta Galileou, Samařskem a Judeou je kérygmaticko-onto-
logicky totožná s *exodickou cestou boží napříč tímto světem*. Trochu
kabalisticky bychom to mohli vyjádřit tak, že v Ježíšovi (jako již před-
tím parciálně v Mojžíšovi a Jeremjášovi a po svém „odchodu“ v Pavlo-
vi, Tertuliánovi a mnoha jiných) podnikl Bůh exodus ze svého
nebeského „vězení“ mezi ty, jimž svým stvořením daroval možnost
osvobozeného života. V Ježíši je nejstrategičtější místo *božího inodu do
našeho světa*.

²⁸ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, 1962.