

THEOLOGICKÉ ASPEKTY MODERNÍ KOSMOLOGIE

J.S.Trojan

Na nedávné konferenci fyziků, která se konala v Praze, prohlásil maďarský vědec G.Marx, že svými výzkumy v posledních desetiletích se moderní astrofyzika dostává do interdisciplinárního rozhovoru s filosofií i theologií: jde o problémy počátku univerza, o otázky, co je čas, prostor, hmota, konečnost a nekonečnost, celek a smysl vesmíru, existence vůbec. Jde o vývoj o to pozoruhodnější, že věda jako celek je dodnes charakterizována spíše obrovitým rozvětvením, zkoumáním detailní, specializované problematiky, jež znesnadňuje věcný rozhovor dokonce i uvnitř jednoho vědeckého oboru. Astrofyzika, kybernetika a systémové teorie jsou dokladem bodu obratu; z rozdrobeného a vzájemně odcizeného podloží se začíná rýsovat jednotná stavba syntetického poznání, schopného vrátit vědě univerzálnější podobu jejího poslání.

Podobně i v oblasti filosofie jsme svědky nových pokusů překonat neurotickou specializaci, která vedla až k filigránské roztržitosti. I tam, kde se zachovalo povědomí o tom, že úkolem filosofie má být poselství o celostné životní orientaci, setrvali myslitelé často jen u problematiky člověka a jeho dějinné realizace - jak o tom svědčí existenciální filosofie našeho věku; příroda a posléze vesmír, "univerzum", zůstávaly stranou filosofického zájmu. Filosofové ochotně přenechávali tato klasická témata svým kolegům z přírodovědných kateder.

A theologie? Ta se z porážek, které utřila od 17. století, kdy byla stále více vytěšňována na okraj pospolitosti vědců a filosofů, nevzpamatovala dodnes. Liberální theologie z konce minulého a počátku tohoto století se sice pokusila o novou syntézu evangelia a světa kultury i vědy. Ale Barthova kritika ji usvědčila z příliš snadné přizpůsobivosti vnějším politicko-kulturním poměrům a duchu doby, kdy se bohoslovci snažili překonat pocit méněcennosti tím, že zdvihali prapor pokroku přinejmenším tak vysoko, jako jejich souvěkovci. Na troskách kulturního protestantismu, jak je někdy toto údobí též nazýváno, ustavuje Barth theologii jako reflektující především živou víru sboru, církve. Odtud, a to činí z Barthova konceptu ještě i dnes inspirující pokus, má bohoslovec aktivně

vnášet své objevy do obce světské a širší pospolitosti lidstva^a. Po barthovská theologie si však uchovala už jen zlomek oné monumentalitě bohosloveckého díla svého učitele, a bultmannovský typ theologického myšlení, které se orientovalo spíše na filosofii existence (Heidegger), vykazuje málo pochopení pro dějiny a tím méně pro problematiku přírody a vesmíru. Stejně jako ve vědě a filosofii, šel i vývoj bohosloví všech směrů k detailní specializaci, takže dnes není na theologických fakultách žádnou výjimkou stolice na studium třeba jediné postavy z církevních dějin anebo jen úzce vymezené badatelské pole v oboru systematické či biblické theologie. Důsledkem je úpadek kontaktů, ztráta jednotčího pohledu, rozdrobenost a zniternění zájmů. V popředí stojí drobnůstky, které nejsou k mání v žádném jiném krámku.

Theologie je na rozhovor o problémech, které předkládá moderní kosmologie, připravena ještě méně než filosofie. Ta měla vždy o něco přímější vztah k problémům přírody a světa. O tom, že takový rozhovor je dnes užitečný a nutný, svědčí mj. i řada zajímavých publikací, které astrofyzici v posledních letech produkují. V nich najdeme formulace, které přímo volají po filosofické i bohoslovecké reflexi. Jako příklad uvádím dvě knihy anglického badatele P.Daviese, *God and the new physics*, Richard Clay Ltd. 1983 a *Other Worlds*, J.M.Dent and Sons, London 1981. V nich najdeme odkazy a citace z celé řady dalších studií, které se zabývají otázkami stojícími v těsném sousedství toho, co kdysi před velkým ústupem považovala theologie za svou přirozenou doménu.

Pozoruhodný vývoj na poli moderní fyziky a kosmologie lze datovat zhruba do dvacátých let, kdy se rodí kvantová fyzika. Objevy celé řady vědců vedly tehdy k poznatku, že nelze zkoumat subatomární svět (elementární částice) objektivně, tj. bez vlivu, který má na procesy v této oblasti hmoty přítomnost pozorovatele. Člověk a jeho měřicí přístroje ovlivňují sice předměty i při zkoumání takových jevů jako je záření, gravitace v rámci nebeských těles, ale v této oblasti je takový vliv prakticky zanedbatelný. Jestliže však předmět zkoumání se radikálně zmenší, jeho velikost nabývá hodnoty řekněme 10^{-13} m, přerůstají tyto vlivy hranici, která začíná být pro zkoumání procesů významná. To vedlo k formulaci slavného Heisenbergova principu neurčitosti, k zjištění, že chování elemen-

^a O podobný postup usiluje pozoruhodným způsobem holandský vědec a bohoslovec C.J.Dippel, *Kerk en theologie*, 1965, který spatřuje v křesťanském sboru místo, na němž se mají praktikovat pokusy o nový životní styl.

tárních částic a kvant se dá vystihnout jen statistickými modely, nikoliv přesným určením zároveň jak místa, tak i pohybu a směru každé jednotlivé částice. Při nepatrných rozměrech a obrovských rychlostech pohybu či nepředstavitelně krátkých okamžicích trvání částic nelze v subatomárním světě vystačit se zákony klasické mechaniky.

V obecné rovině toto zjištění znamená, že přítomnost pozorovatele neodstranitelně poznamenává veškeré pozorování skutečnosti. Zatímco pozitivistická věda vycházela z předpokladu, že přírodu lze zkoumat objektivně bez ohledu na přítomnost lidského fenoménu^a, výsledky nejnovějšího bádání ukazují, že nelze myslit přírodovědu a univerzum bez lidské bytosti a jejího působení. V širších souvislostech uvažuje dnes astrofyzika o tzv. antropickém principu jako hermeneuticky nezbytném článku, tj. o tom, že sama existence živých bytostí a jejich reflexe vypovídá něco podstatného o charakteru vesmíru jako takového.

Co to znamená, že přírodověda v jedné své významné větvi přechází na antropickou pozici? Jaké důsledky má skutečnost, že jejím východiskem už není příroda *minus* člověk^b, nýbrž příroda *plus* člověk a jeho dějiny v širším kontextu univerza, které je toho druhu, že člověk v něm může existovat a být aktivně spoluúčasten na jeho příběhu, ba dokonce, že univerzum je jakoby uzpůsobeno pro člověka? Astrofyzika tím překonala pozitivistické pojetí úzce specializované vědy. Vstřebává do sebe určité filosoficky a theologicky zajímavé aspekty. Představuje dnes výzvu, kterou nemůže ani theologie přeslechnout. Ta šla, jak známo, až dosud opačným směrem. Po prohraném sporu s Galileim se stáhla z oblasti přírody a kosmu a programově se prohlásila za nekompetentní cokoliv o nich přímo vypovědět. Privatizovala tím Evangelium, které je však v samé podstatě dobrou zprávou pro celý svět. Vycházela z falešné představy, že existence je doménou víry a příroda polem exaktní vědy.^c Theo-

^a "In der Systemtheorie kann von den menschlichen Bewertungsfunktionen nicht abgesehen werden. Bisher galt die Objektivierbarkeit, das Absehen von menschlichen Wert - und Zielvorstellungen, als das entscheidende Merkmal der exakten Wissenschaft." (H.R.Rapp, *Mensch, Gott und Zahl*. Furche, Hamburg 1967.)

^b Na tuto problematiku u nás výrazně upozornil v r.1963 Karel Kosík ve své *Dialektice konkrétního*; viz též L.Hejdánek, Svět bez člověka, *Vesmír* 43, 1964, str. 85-87.

^c Srv. C.F.von Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*. Leipzig 1943.

logie se však dnes již nemůže déle omezovat jen na lidskou oblast, když se ukazuje, že ona sama je nutným předpokladem pro zkoumání širšího rámce, v němž se odehrává. Bylo by tragikomické, kdyby bohoslovec trval na své nekompetentnosti zaujmout stanovisko vůči přírodě a kosmu proto, že jeho privilegiem je údajně hovořit o Bohu a člověku, zatímco přírodovědec si uvědomil, že jeho obraz přírody a kosmu vyžaduje podstatnou "antropologickou" korekturu, a stojí o rozhovor s těmi, kdo se lidskou otázkou profesionálně zabývají od nepaměti.

Z astrofyzikálních výsledků vyjímám ty, které považuji bohoslovesky za podnětné. Jde o otázky počátku, celku, nicoty a Boha.

I. Problém počátku a stvoření nicoty

Mezi astrofyziky panuje dnes do značné míry konsensus, že náš vesmír vznikl zhruba před 12-17 miliardami let náhlou explozí, tzv. velkým třeskem. Dnešního stavu dosáhl neustálým zdánlivým úprkem vesmírných objektů (galaxií, supergalaxií) do všech stran, anebo dokonce přiměřeněji vyjádřeno: rozpínáním vesmíru všemi směry. V rámci teorie velkého třesku je počátkem onen nesmírně zhuštěný bod, do něhož byla natěsnána veškerá, dnes všemi směry rozptýlovaná hmota, záření. K této představě jakési singulární, tj. bezprecedentní vesmírné události, která začíná jakoby od nulového prahu, časově i prostorově, dospěla moderní kosmologie pomocí retrospektivního modelování, jakého jsou schopny nejvýkonnější počítače. Extrapolací řady dat a jejich dalším ověřováním pomocí nejmodernějších přístrojů vychází tento pozoruhodný "obraz" počátku univerza: univerzum vzniká ze substrátu, který je takřka roven nule. Creatio ex nihilo?

Mezi vědci se diskutuje i o tom, zda náš vesmír nevznikl náhlým nanejvyšší nepravděpodobným vystříknutím vlny fluktuujícího vakua. I v tomto případě stojí na počátku existence našeho vesmíru něco, co se blíží nule. Fluktuující vakuum, jak sám pojem říká, je cosi, co v průměru reprezentuje prázdnotu: je to takové prostředí, v němž neustále vznikají a takřka současně zanikají částice, kvanta - proto fluktuující vakuum - a je tudíž v každém okamžiku charakterizováno spíše tím, co v něm není, než tím, co v něm jest. Vědci nás ubezpečují, že tato druhá alternativa vychází z matematických rovnic a odstraňuje určité problémy, které jsou spojeny s teorií velkého třesku. Na druhé straně s představou fluktuujícího vakua vznikají problémy nové: I když co do hmotného obsahu se prakticky rovná nule, přece jen lze o něm hovořit v časoprostorových kategoriích. Nicméně obě možnosti: teorie velkého třesku i fluktuujícího vakua

nás přivádějí k myšlence, která ve filosofii i teologii má svou tradici. Již v antice se pokoušeli myslitelé vysvětlit původ kosmu buď jedním nebo několika principy. Byla tu představa arché, základu, ba prazákladu všech věcí (Parmenidés, Anaximandros, Empedoklés atd.). V izraelsko-křesťanské tradici je počátkem všeho Bůh. Je stvořitelem nebe a země, tím, kdo povolává "nejsoucí jako jsoucí" (Řím 4,14; Job 26,7; II Kor 4,6; Žd 11,3). Avšak jen v apokryfní knize II Mak 7,28 se mluví o Bohu, který učinil z nejsoucího jsoucí (v kralickém překladu: z těch věcí, kteréž své bytosti neměly). Je to jediné místo, které se dá vyložit jako myšlenka stvoření z ničeho.

Filosof se může pokusit reflexí antické tradice i poznatků moderní astrofyziky o přímou analýzu nicoty, počátku. I když stojí v kontinuitě filosofické práce a navazuje na své předchůdce, je v podstatě schopen začít odkudkoliv. Pro bohoslovce je situace komplikovanější. Je vázán biblickým poselstvím. Z něho vychází, je se pokouší interpretovat. Je samozřejmé, že ani on nepřehlíží oblak svědků, kteří se pokoušeli tlumočit biblickou zvěst ve své situaci. Tato odpovědnost vůči tradici, daleko rigoróznější než ve filosofii, mu však nesvazuje ruce. Metodicky smí vycházet z předpokladu, že duchovní dimenze, v které stojí, není uzavřena. Boží slovo se může stávat vždy znovu. Bůh oslovuje v každé generaci ty, kdo se jeho slovu otvírají. I když je tato pozornost vůči Božím slovu vázána na jeho minulé promluvení - v tomto smyslu nemá teologie přirozených počátků - jde vždy o nové přetlumočení, které se děje na pozadí problémů a otázek neodvoditelných z minulých témat. Za tohoto předpokladu se teologie stává něčím víc než opakováním dříve ustanovených konceptů. Je novým pokusem na vlastní riziko.

Bohoslovec nemá prostředky, jimiž by podobně jako astrofyzik zkoumal počátek vesmíru. Nemůže ani přímo přenášet biblické výroky, které se tématicky shodují s tím, o čem mluví astronomie či kosmologie, na toto pole. Nestačí ani pouhé proklamace. Proti fluktuujícímu vakuu nebo představě velkého třesku nelze beze všeho postavit zprávu z Geneze 1,1.2^a či jiného biblického místa.

^a Setkáváme se s potížemi již při překladu tohoto klasického místa. Je totiž možno gramaticky oprávněně místo: "Na počátku stvořil Bůh nebesa a zemi...", překládat: "Jako mistrovské dílo stvořil..." REŠÍTH (počátek) je v Gn 49,3; Dt 21,7; Ž 78,51 a 105,36 přeloženo PRVOTINA, nejušlechtlejší plod, první díl, srv. Jer 49,35. Další možný překlad: "Na počátku stvořil božstvo (nebo bohové, protože ELOHÍM je plurál) spolu s nebesy a zemi..." V prvním případě mizí vlastně problém počátku, protože se tu vypovídá nikoli o první stvořitelské činnosti, nýbrž o její kvalitě. V druhém případě sice problém počátku

Musíme uvažovat v rámci celého biblického kontextu a nevyhneme se ani samostatným úvahám, které jsou nevyhnutelné v okamžiku, kdy stojíme v rozhovoru s filosofií či moderní astrofyzikou. V žádném případě však nemůžeme zůstat u tradičního názoru posledních zhruba padesáti let, že bible nepředkládá výpovědi, které by chtěly vysvětlit vznik věcí, událostí, procesů, v našem případě: vznik nebe a země, nýbrž že chce být pouze zvěstí o smyslu a určení celého stvoření. Historicky to neodpovídá pravdě. Redaktoři prvních kapitol Starého zákona se jistě vyrovnávali s představami vzniku kosmu, jak je znali ze svého okolí, a v důsledku takového přístupu ani dnešní víra a teologie nemůže přenechávat jiným disciplínám úkol, který je svěřen i jí, zvláště když jde o otázky důležité pro celkovou orientaci člověka.

II. Problém nicoty a počátku

Nic, nicota v čisté podobě, tj. naprosté nic, žádné sebemenší kvantum hmoty, energie, je ve své totalitě zkušenostně neverifikovatelné. Je dokonce antinomii v rovině samotného nasouzení: je nic nebo není? Jestliže nic je, pak ono je stojí v napětí s oním nic. Jestliže nic není, pak dochází ke zrušení nicoty jakožto pojmu. Zkušenostně získáváme nic jen tím, že se zaměříme na to, co chybí, co se ztratilo, co ubylo, nebo co je nepatrné a zanedbatelné ve srovnání s tím, co je proti němu velké. Ale i to nepatrné malé má ve zkušenostní rovině nějakou hodnotu. Mezi nepatrným a nicotným je ještě obrovská vzdálenost. I sebeintenzivnější odčítání z něčeho směrem k "nic" je v myšlenkové rovině nedovržitelné úsilí.^a Lze vůbec nic věrohodně postulovat? Nezbyvá stále přece jenom "něco"? Je nepředstavitelnost nicoty dána tím, že jsme zkušenostně zatíženi, že je

zůstává, ale poselství dostává polytheistický příděch a vede jinam, než jak je ztvárnila tradice.

^a Při anihilaci (jako myšlenkovém pochodu od něčeho k ničemu) narážíme na neredukovatelný zbytek a při opačném postupu, při shrnování, narážíme na stále chybějící poslední částku, jíž je ten, kdo úhrn provádí. Při souzení celku narážíme na limitu nicoty, při nasouzení nicoty narážíme na nekonečně mnohé, co ještě zůstává. Při přemýšlení o celku jsme z povahy věci nuceni k stále rozsáhlejší syntézám; z nich nám však stále nepatrnější, neredukovatelná část vypadá a zůstává nezahrnutá. Při přemýšlení o nicotě jako výsledku umenšování, redukce, nám stále větší část zůstává stranou jako existující. Intencionalita vůči celku ústí v konstituci kvazi-nicoty, intencionalita vůči nicotě vede ke konstituci kvazi-celku. Kvazi-nicota, kvazi-celek jsou produkty intelektuálních nasouzení, která mají opačná znaménka.

vždy něco kolem nás? Jsme tak neodlučitelně zasazeni do ontického podloží, že z něho ani myšlenkově neumíme vystoupit, že jsme vůči sugestivně se vnucujícímu pozitivu schopni negativum jen mýnit, ale už ne prokázat ani inteligibilně, ani zkušenostně?

Zpráva o stvoření z Gn 1. kap. patrně mluví svět, kosmos, univerzum jako celek. Chce říci, že Bůh stvořil svět z nicoty (jako látky), anebo jen, že stvořil svět, který předtím nebyl? V prvním případě by se dala zmínka o tom, že země byla "nesličná a pustá" pochopit nikoliv jako popis jejího stavu *po* stvoření^a, nýbrž jako popis toho, jak vypadala *před* tím, než byla stvořitelkou činností tvarována. *Thobú vabhohú* je patrně míněn chaos, nepravděpodobnější stav, z něhož stvořitelským aktem vzniká skutečnost vysoce nepravděpodobná, která působí napříč entropickému spádu, řečeno jazykem fyziky.^b Theologie nemůže samozřejmě kompetentně rozhodnout, co stojí na počátku, zda je to čisté nic (k tomu vede představa velkého třesku, důmyslně domyšlena), nebo fluktuující vakuum jako "špinavé" nic či cosi chaotického, co nemá uspořádanou strukturu, ale je něčím víc než obojí "nic". Zpráva z 1. kap. Geneze nedává jednoznačnou odpověď. Chce spíše negativně povědět, že zrod světa se neděje náhodou, že univerzum není výsledkem anonymních sil, nýbrž aktivity, která má inteligentní charakter, a že hmotné, přírodní procesy, které se k tomuto počátku univerza vážou, jsou pod tlakem duchovního apelu, pořádající moci Slova.

To je ovšem tvrzení, které nelze jen proklamativně postavit proti astrofyzikálním teoriím. Je potřeba zdůvodnit je tak, aby se mohlo stát nosným příspěvkem do interdisciplinární diskuse. Theologie se nemůže spoléhat ani na to, že nynější vědecké klima je příznivější nakloněno tomu, zaujímat při výkladu přírodovědeckých otázek antropologické hledisko. Skutečnost, že moderní kosmologie chápe vesmír jako vhodné místo pro člověka, které pro něho bylo jakoby

^a Zároveň je poetické líčení Gn 1. kap. pokusem vyslovit se o celku a jeho funkci směrem k člověku a směrem k Bohu, tj. předpokládá se blíže nevyjasněný vztah člověka k univerzu: je vzat ze země - ADAM = pozemšťan. Tento pozemšťan je určen k tomu, aby byl, stal se obrazem a podobností Boha. Má tedy transcendentní funkci, v níž se dovršuje jak vesmír, tak on sám.

^b Entropie představuje ve fyzice míru neuspořádanosti v rozdělení poloh a rychlostí částic nějakého systému. Má se za to, že míra entropie celého vesmíru má stoupající tendenci, to znamená, že vesmír jako celek spěje k nejpravděpodobnějšímu uspořádání.

rezervováno od počátku^a, nesmí bohoslovce svést k tomu, aby zklapl desky a zvolal: Bible má přece pravdu. Naopak. Je to jen daleko náročnější výzva, aby celou věc promýšlel znovu a ptal se, co znamená několikrát opakované slovo z Geneze, že stvoření bylo *dobré* (Gn 1,3.10n).

Theolog se pokusí o hlubší zdůvodnění tím, že se k počátku všech věcí - k takřka nulovému počátku! - dopracovává obdobně jako kosmolog jakýmsi modelem, jehož vstupními daty budou zkušenosti a reflexe těch, kdo se otevřeli ve svých životech tlaku pořádkující moci Slova, kdo dovolili, aby duchovní apel formoval jejich bytí. Je to především zkušenost víry starého Izraele, kterou učinil při vyjití z Egypta.^b Theolog zakreslí ve svém modelu skutečnost, že v tomto koutě vesmíru žijí lidské bytosti, které jsou schopny nejen sebereflexe a reflexe obrácené navenek k věcem, procesům apod., nýbrž vztahu k oné duchovní skutečnosti, pod jejíž výzvou stojí a která nese jméno Bůh^c. Zpětné působení těchto lidských bytostí na dějiny, přírodu, duchovní tradice atd., jež je formulováno touto specifickou reflexí, se stalo neoddělitelnou součástí univerza. Kosmos, v kterém je žita tato reflexe, už není tím kosmem, jaký byl před zrodem života a tím méně před zrodem živých reflektujících bytostí. Do svého modelu, s jehož pomocí se snaží pochopit vesmír

^a Odkazují na zajímavou kapitolu v Daviesově knize *Other Worlds* pod názvem: *The Anthropic principle*, str. 142n.

^b Zprávu o stvoření z Gn 1. kap., která je textově mladší než kniha Exodus líčící vyjití Izraele z Egypta, zpracovala izraelská theologie na základě této osvobozující zkušenosti. Lid, který byl v egyptském otroctví odsouzen ke ztrátě svébytnosti, okoušející hrozbu nicoty a zkázy, byl zachráněn překvapivým aktem toho, kdo se Mojžíšovi představil jako ten, který jest (Ex 3,14). Exodus je modelem Geneze. Stvoření je pojato jako spása. V analogii k dějinám spásy v rovině existenciální Hospodin vytrhuje kosmos z ohrožení nicoty a ustavuje jako stvoření k dobrému cíli. Tradenti cítili, že dějinné spasitelné činy je třeba hlouběji legitimovat, a proto je vztáhli k celku, nikoliv jen k partikulární dějinné zkušenosti. Izrael ústrojně spojil zvěst o vyvedení z Egypta se zprávou o stvoření světa jako záchranný akt a spasitelské dílo v čase a obojí učinil vzájemně transparentní: Exodus je klíčem ke Genezi a naopak. Tím překonal mytické schéma věčné přítomnosti anebo cyklického, vegetativního opakování. (Srv. G.v.Rad, *Der theologische Ort des Zeugnisses der Schöpfung*. I. díl *Theologie des AT*, str. 149n.) Univerzálně interpretuje Exodus též Berkhof ve své podnětné studii *Der Sinn der Geschichte*, Vandenhoeck+Ruprecht 1962.

^c V dalším výkladu se pokouším odlišit tento pojem od obecně náboženského pozadí.

i jeho počátek, klade theologie jako součást inputu lidský činitel; a to v jeho specifické podobě, jak byl vytvořen izraelsko-křesťanskou tradicí. Lidský činitel je tu pochopen ještě hlouběji než jako pouhý subjekt poznání a pozorování vnější skutečnosti. Jde o bytost, která žije v předjímce budoucnosti vlastní i budoucnosti světa a univerza, a není proto redukovatelná na minulost vlastní a minulost světa a univerza. Není redukovatelná na experimentujícího pozorovatele jako speciálně orientovaný subjekt. Celý vesmír v tom pohledu navazuje nejen na svůj počátek, nýbrž i na svou budoucnost, kterou stále intenzivněji předjímá člověk - jeho vlastní výtvor, hleděno z pozice univerza. Vesmír je v této předjímce modelován jako dílo, které spěje k dovršení. Tím je před vesmírem otevřen eschatologický horizont. Vesmír se tu jeví od počátku jako stvoření skrze Slovo a v Slovu, v duchu a v duchovní dimenzi, jako jedinečné a svébytné univerzum. Při svém směřování k dovršení přesahuje vesmír nižší roviny a struktury, v nichž interakce jednotlivých komponent jsou setrvačné, kauzální a statisticky měřitelné. V theologickém modelu je upřednostněn závěr vesmírného dění jako místo, odkud je zjevována pravda o vesmíru jako celku. Z konce, jak je ve víře předjímán a theologicky vypracován, chápeme, že "Božím slovem byly založeny věky", tj. z konce se odvažujeme theologizovat o počátku. Je při tom třeba vyvarovat se omylu, který je běžný ve futuristických rozvrzích, jak je známe z ekonomické či sociologické teorie. V ní je budoucnost pochopena jako něco známého, co je v náběhu hotovo již v přítomnosti. Při takovém počínání je vlastně modelována přítomnost v jakémsi futurním protažení. Budoucnostní rámec se zaplňuje stavivem, které je k dispozici už v přítomnosti. Budoucnost tu funguje jen jako zvětšenina či modifikace přítomného stavu. Naproti tomu je třeba budoucnostní horizont chápat spíše jako kritickou hranici, jež některé prvky přítomnosti integruje, jiné devaluje či popírá. Zde nejde o projekci stávajících poměrů, nýbrž o nové, zčásti neodvoditelné dění, o emergentní vybočení, jež se uchytí a zakoření v časoprostoru i duchovní dimenzi. Předjímka budoucnosti je kritická, má povahu soudu nad přítomností. Budoucí je chápáno jako alternativní dění. Zatímco extrapolace je rutinní záležitostí předmětné projekce, předjímka budoucnosti z víry vyžaduje otevřenost pro nové, bezprecedentní události. Je charakterizována respektem vůči emergentním rysům veškeré skutečnosti.

Oprávněnost tohoto modelu se mi zdá potvrzena tím, že vesmír sám nešel cestou, na níž by se jeho následné stavy daly beze zbytku odvodit ze stavů předcházejících. Žijeme v té části vesmíru, kde na

základě stavů předcházejících není možno predikovat jeho stavy následné, jak si to mylně představoval Laplace. Skutečnost, že přinejmenším v naší galaxii se život zrodil z neživé hmoty jako neodvoditelný a neextrapolovatelný fenomén, a na jeho bázi život vědomí a sebevědomí se dále kultivuje ve vyšší rovinu života v duchu a z ducha, potvrzuje po mém soudu správnost modelu, který z této vyšší roviny dovršující se "říše ducha" extrapoluje zpětně tyto maximy do úrovně, na nichž se pochopitelně mohly projevit jen zčásti a v modifikaci. (Např. jako interakce částic, integrace atomů a molekul do živých organismů, kde okusily moc "vzkříšení" v účasti na životě těchto organismů.)

Opakují: skutečnost, že v tomto koutě vesmíru je bytost transcendentní povahy, tj. oslovitelná poselstvím slova, v němž je schopna sama sebe překročit, protože se jí ukazuje její vlastní život jako nová možnost a úkol, má eminentní význam pro pochopení vesmíru jako celku i jeho počátku. Vesmír už není odkázán jen na interakci nižších složek: částic, molekul, krystalů, sloučenin, živých organismů bez vědomí atd., ale na duchovní komunikaci živých, reflektujících bytostí. Vesmír už nemůže být pochopen a vykládán bez této komunikace. Je čím dále více "prosvětlován" (Teilhard de Chardin) zevnitř a jeho pravá podoba je spojena s tímto narůstajícím duchovním rozměrem. Ten se stává jeho těžištěm a vyjevuje uzpůsobenost "dobrého" stvoření z Gen 1. kap. pro eschatologický cíl, která byla v modelech, zachycujících pouze jeho předmětnou, procesuální stránku, zastřena. Vesmír není jen hotovým souborem hmotných předmětů s neměnnou mírou reaktivity, nýbrž jeho úroveň se mění kvalitou reakce jeho složek. Nelze mu v hloubce porozumět bez smyslu pro toto kvalitativní zrání, prosvětlování. V theologické perspektivě je jeho počátek - a může jím být vskutku nihil nebo fluktuující vakuum - viděn jako událost, která má ve světle konce vyhraněný směr. Je jedinečným dílem, v němž postupně získává převahu to, co se v něm uchytí na nejrůznějších úrovních jako nové a schopné otevřít se v komunikaci novým výzvám a překonávat tak třhu setrvačnosti sil.

III. Bůh a kosmologické modely

I když se moderní astrofyzika dostává k otázkám, které dřív ve své specializované fázi opomíjela - k otázce celku, počátku atd. - a klade tyto otázky pochopitelně po svém, nikde se nevrací k problému Boží existence. Zde dosud platí Laplaceův výrok: bez této hypotézy se obejdu.

V theologii dvacátého století se znovu aktualizuje poznání, že Bůh, centrální kategorie bohosloveckých výpovědí, nemůže být chápán jako jsoucnost mezi jsoucnými. Tuto po staletí přejímanou představu církevních otců^a, razící pro Boha charakteristiky jako ens perfectissimum, summum, novodobá theologie radikálně problematizuje. Barth postuluje Boha jako toho, kdo je zásadně jiný, nesrovnatelný s jakoukoli naší představou; Bůh podle Bartha stojí v opozici proti světu a člověku. Nelze jej uchopit žádnými pojmovými konstrukcemi. Barth tu sleduje jednu z klasických verzí křesťanského bohosloví, které si je vědomo nespřávaného vztahu mezi Bohem a naší skutečností. Razí metodicky opačný přístup, než který sleduje tzv. přirozená theologie. V křesťanské tradici zdomácněla ovšem i cesta negativního vymezení Boží existence a jeho charakteristik.^b Eberhard Jüngel v objemném spise *Gott als Geheimnis der Welt*^c soudí, že dnes více než dříve je si theologie vědoma, že to, čemu tradice rozuměla pod slovem Bůh, se stalo problematické. "Předmět" theologie je pro ni od samého počátku zdrojem velkých nesnází. Na rozdíl od věd, pro něž jejich předmět "stojí" vskutku "před" nimi, theologie se cítí svým předmětem jakoby obklíčena, a proto se pokouší vždy nanovo artikulovat toto "obklíčení".

V moderní theologii není problematizováno jenom pojetí Boha jako nejvyššího jsoucnosti. W.Pannenberg se domnívá, že po Fichteho kritice, kterou vyjádřil v článku *O základu naší víry v Boží vládu nad světem* (1798), nelze nadále hovořit ani o personálním charakteru Boha nebo o tom, že Bůh je duchovní bytost, protože obojí předpo-

^a Augustin zařazuje Boha do řádu bytí mezi ostatní jsoucnosti. Je sice jsoucností nejvyšší, ale je spojen s ostatními jsoucnými společnou kvalitou bytí, která plynule přechází od jsoucnosti nejnižších k nejvyšší (viz např. *Civitas Dei*, XII. kniha).

^b Jde o linii, která má své kořeny již v řecké filosofii u Hérakleita a Xenofana. Navazuje na ni řada otců zejména pod dojmem Platónových úvah v *Politeii*, kde soudí, že onomu božskému Jenseits nelze dostat logikou logu. K velkým protagonistům této metody patří Jan Damašský, Řehoř z Nyssy. Dionysios Areopagita soudí: "Im Hinblick auf Göttliches sind Verneinungen nahe, Bejahungen jedoch unzureichend." Termín via negativa navozuje patrně církevní otec Proklos (srv. Eb.Jüngel cit. dílo, str. 318, 319 - viz poznámka b) na této straně).

^c Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*. J.C.B.Mohr, Tübingen 1977.

kládá existenci závislou na těle, na časnosti a událostnosti.^a Tím padá pojetí Boha jako subjektu mezi subjekty. Řešením není ani Tillichův návrat k metafyzickému konceptu, v němž Bůh je jednotou existence a esence a ztotožněn se samotným Bytím, základem a mocí všeho jsoucího.

Do rozhovoru s kosmologií a filosofií lze těžko vstoupit s touto pošramocenou výzbrojí theologiae positivae či theologiae negativae. Naše představy Boha je třeba uvolnit jak z obecné tradice náboženské, kde Bůh figuruje jako všedirigující bytost, vybavená absolutními predikáty a určující běh světa, lidské chování, tak i tradice filosofické, kde je Bůh chápán jako nejvyšší jsoucno či jako základ bytí. Pro obě tradice je typické, že všechny Boží charakteristiky i on sám jsou kladeny v definitivní zaokrouhlené podobě. Tituly Pán, Všemocný vládce, nejvyšší Dobro, Bytí apod. jsou tu spojovány s Bohem apriorně (božské je dokonalé) před jakoukoliv zkušenostní verifikací, tedy mimodějně, jako produkt pojmové konstrukce či extrapolace pozemských poměrů.

Jaké pojetí Boha však zbývá?

Připomněl jsem již, že se v astrofyzikálních modelech poslední dobou objevuje antropický princip. Chce se jím vyjádřit skutečnost, že vesmír jako celek je v určité korespondenci s člověkem jako nejvyšším druhem živých bytostí, a ovšem i naopak: že lidský fenomén přerůstá úzké hranice individuální, společenské, ba geopřirodní a je vztažen k univerzu. Jinými slovy: astrofyzika se zamýšlí nad faktem, že nelze chápat vesmír bez člověka, ani člověka bez vesmíru, že mezi nimi existuje polární vztah. Kosmologie tím dává za pravdu spíše Teilhardovi v jeho myšlence bytostné sounáležitosti lidského rodu a vesmíru než pesimistickému zobrazení, jež předkládal kdysi Pascal nebo v moderní době astrofyzik James Jeans: pro ně existuje mezi vesmírem a člověkem cizota a nepřátelství.

V theologické tradici existuje též jedna linie, která se pokouší vyjádřit vztah mezi člověkem a Bohem v polárních kategoriích. Popírá, že by bylo možno vypovídat o Bohu tzv. objektivně v tom smyslu, že bychom o něm vyslovovali obecné úsudky bez ohledu na existenciální vztah, v němž vůči němu stojíme již před jakýmkoli pokusem takové úsudky vyslovit. V slavném článku pod názvem

^a W.Pannenberg, *Die Frage nach Gott*. Grundfragen systematischer Theologie, *Gesammelte Aufsätze*. Vandenhoeck + Ruprecht, Göttingen, 1967, str. 381. Srovnej též interpretaci Fichteho díla ve studii H.Berkhofa, *200 Jahre Theologie*. Neukirchener 1985.

Jaký má smysl mluvit o Bohu? z r.1925 říká R.Bultmann^a, že Bůh je skutečnost určující naši existenci. Jestliže o Bohu hovoříme mimo kontext osobní angažovanosti, je Bůh - podle Bultmanna - chápán nesprávně jako metafyzická podstata, jako éterický svět, komplex tajemných sil, tvůrčí prazdroj nebo jako něco iracionálního (str. 8). Klade paralelu mezi tím, že obdobně jako člověka nelze chápat jako předmět, nelze ani Boha objektivizovat, tj. abstrahovat od primárního vztahu, v němž již Bůh a člověk *předem* stojí. Bultmann se pokouší po vzoru Lutherově chápat Boha nikoliv zvnějšku, jako nějakou danost mimo nás, zpředměnitelnou nezávisle na existenciálním vztahu. Domnívám se, že podvojnosti vztahu, jak ji formuluje Bultmann, lze použít jako východiska v pokusu o formulaci, která však musí přerůst původní rámec, do něhož je u Bultmanna zasazena. U něho, jak známo, jde o nebezpečné zúžení vztahu Bůh: člověk na čistě personální rovinu bez zájmu o širší dějinnou společenskou a ve světle našeho tématu: kosmickou dimenzi. Existencialita se u Bultmanna rovná rozevření lidské monády Bohu v sebezapomenutí a negaci světa. Jasně gnosticko-doketický rys.

Základní Bultmannova myšlenka je však správná: nelze vypovídat o Bohu, aniž vypovídáme o své existenciální vztaženosti, o odpovědném vztahu (tj. o vztahu, v němž odpovídáme na výzvu přicházející odjinud než z tohoto světa, přičemž k světu patří i naše nitro!) a naopak: nelze vypovídat relevantně o sobě, aniž se chápeme v bytostném vztahu s tím, kdo naši existenci vystavuje základním rozhodnutím.

Je to v souladu s centrálními výpověďmi St. i N. zákona, v nichž je člověk chápán ve světle této attitude jako vztahová bytost. V Genezi se mluví o stvoření člověka a rozumí se mu jako určení člověka být k obrazu Božímu. Chce se tím říci, že existuje korelativní poměr mezi Bohem a člověkem, v němž člověk, je-li práv svému určení, vyjevuje obraz Boha. Obdobně je člověk chápán v žalmu 8 jako bytost srovnatelná s Bohem - "jen o něco málo menším jsi ho učinil" (v. 6), což nelze chápat kvantitativně - Bůh originál, člověk zmenšenina, nýbrž v kategorii dění, dovršování, eschatologického směřování, jak bude ještě naznačeno. (V této souvislosti je třeba podtrhnout, že k centrálním výpovědím víry podle NZ patří věta, že Syn (Ježíš Kristus) je obrazem Boha neviditelného /Kol 1,15 + janovská místa naznačující identitu či identifikaci Otce a Syna/.)

^a R.Bultmann, *Gesammelte Aufsätze*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1973.

Proto není možno vypracovat teologii jako "nauku o Bohu" bez christologie, tj. nauky o Kristu jako o tom, kdo je současně eschatologickou mírou pravého lidství, kdo je poslední ADAM (I Kor 15,45). Kristus je průsečíkem Boha a člověka. V tomto smyslu je veškerá theologie prostřednictvím christologie antropologií a naopak: antropologie na pozadí christologie se stává transparentní pro teologii. Jakákoliv theologická výpověď má zároveň antropologickou funkci a naopak. Předmět theologie tím nabývá transitivní povahy: nelze jej vyjádřit jinak než jako trvalou oscilaci mezi výpověďmi o člověku a jeho světu a výpověďmi o Bohu a jeho díle.

Můžeme své úvahy z oblasti kosmologie a theologie propojit. Zmíněný vztah mezi vesmírem a člověkem nekončí pro nás u člověka jako zoologického druhu. I když je podle astrofyzikálních představ uznávajících antropický princip již sama biologická existence člověka klíčem k určení správné povahy vesmíru jako celku, tedy i jeho neživých složek, theologický (a bezpochyby i filosofický) pohled posouvá lidský fenomén na kvalitativně novou rovinu; obohacuje tento polární vztah na pólu člověk o celou škálu vztahů, mezi něž bezpochyby patří i vztah k Bohu, reprezentovaný Ježíšem Kristem a dalšími svědky. Pojmenujme tento vztah s ekumenickou skromností jako jeden z možných. Pomožme si obrazem, že v duchovní říši, do níž člověk ve víře vstupuje, dochází k podobnému větvení a zmnožení alternativ, k jakému docházelo na nižší úrovni při zoologickém vývoji druhů. A my jsme se rozhodli uvažovat o jedné z těchto alternativ vztahu k vesmíru tak, že do něho pojímáme člověka otevřeného v duchovní dimenzi skutečnosti, kterou nazýváme Bůh. Naše otázka se za tohoto předpokladu redukuje na dvojí úlohu: jaké povahy je člověk, jaké povahy je Bůh, kteří jsou z hlediska vesmíru na jednom pólu zmíněného vztahu.

Než rozvinu v náznaku tzv. eschatologické pojetí Boha a člověka, které považuji za nosnou modelovou alternativu, považuji za nutné zmínit jedno řešení, které však podle mého mínění přivádí celou problematiku do definitivního útlumu. Jde o představu, že Bůh je kosmické agens, které tvoří celý vesmír (ať už z nihil nebo fluktuujícího vakua nebo pranepatrného singulárního bodu či jinak) a ponechává své dílo osudu. Tedy deistická představa Boha na počátku jako Hodináře, který smontoval vesmírný stroj a uvedl jej do chodu. Vše ostatní leží v imanentních souvislostech a interakcích soukolí onoho stroje. Bůh mimo náš vesmír. Mezi ním a jeho dílem neprobíhá žádná anebo jen sporadická informativní vazba, obojí je vůči sobě vpodstatě navzájem vnější. V rámci této představy nelze ani vyloučit, že stvoření našeho vesmíru je jen jednou z řady událostí,

k nimž dochází ve vesmírné laboratoři Boha-tvůrce. Pak jsou ovšem jeho jednotlivá díla od sebe oddělena, a to buď v zásadě nepřekonatelnou vzdáleností (překonatelnou ve smyslu maximální rychlosti jakékoli interakce, tj. 300 000 km za sekundu), anebo na sebe žádným způsobem nereagují. V takovém případě máme co činit s vesmíry, o kterých nemáme a nemůžeme mít žádné informace a pro nás vlastně neexistují. Představu Boha, který za hranicemi našeho vesmíru působí jako agens, lze smysluplně modelovat jen za podmínky, že jeho působení ovlivňuje stav našeho vesmíru a všech jeho komponent. Jinak zbývá jen konstatovat, že o něm platí totéž jako o potenciálních vesmírech, které jsou od nás odděleny časoprostorovou bariérou blokující jakoukoliv informaci. Lze však v onom prvním případě modelovat Boží existenci tak, že ji předsuneme jako agens před počátek všeho? Neznamenalo by to pojmut Boha právě jako jsoucno, byť nejvyšší a dokonalé, tedy způsobem, který ze známých důvodů odmítáme? - nemluvě o potížích, jak potom pojmut sám čas a prostor, a zejména Boží zasahování zvnějška přes rampu vesmíru do jeho útrob a dosahování i nejhlubšího pohybu lidské duše!

Jaká nám vlastně zůstává ještě možnost?

Stojíme na nejobtížnějším místě. Víme, že vesmír není vyložitel-ný sám ze sebe. Vyložit ze sebe by totiž znamenalo vyložit, jak ze starého vzniká nové či jinak: jak z toho, co jest, vzniká to, co ještě není, co přichází. Že vesmír a veškerá skutečnost není jen repetitivní, setrvačné povahy a že nelze z minulého stavu beze zbytku nasoudit stav následný, je nepopíratelná zkušenost. Avšak odkud změna? Odkud nové? Odmítneme-li vis vitalis, která působí v oblasti živé přírody uvnitř entit a procesů, a nějakou dobu v oblasti přírody neživé, která by opět zevnitř organizovala pohyb částic a jejich interakce, odmítneme-li představu prvního hybatele (causa prima, primum movens) nebo toho, kdo na každém kroku zvnějška uvádí všechny komponenty do pohybu a vzájemných interakcí, a současně odmítneme myšlenku čistě imanentního vývoje anorganické i organické přírody, musíme se pokusit o model, který by zároveň připouštěl změnu a zrod nového na všech etážích skutečnosti a přitom byl slučitelný s theologickou perspektivou.

Zdá se mi, že jedinou možností, ke které vybízí samo biblické poselství, je myšlenka Boha naděje (Řím 15,13), představa Boha, který je absolutní budoucnost^a. V tomto pojetí je Bůh skutečností,

^a Absolutní proto, že se vymyká extrapolacím přítomného stavu.

která působí na všech úrovních vesmíru jako evokativní princip přicházející z budoucnosti. Abychom se vyhnuli kauzální představě, tentokrát finální (causa finalis), tj. že Bůh působí na jevy a události příčinně, je nutno veškeré Bytí Boží v tomto ohledu pochopit jako dovršující se. Mluvíme o Bohu na cestě, o Bohu, jehož bytí je eschatologické povahy. Přijmeme-li eschatologický horizont jako výkladový rámec pro adekvátní výpovědi o Bohu, pak je zřejmé, že veškeré tituly a predikáty, které svědci v Písmu spojují s Bohem, jsou anticipacemi naděje, které bude možno zkušenostně verifikovat plně až v budoucnosti. Charakteristiky Boha: Osvoboditel, Spasitel, Pán, Vládce apod. mají sice za sebou jisté předběžné zkušenostní krytí, ale často se proměňovaly v proudy theologických reflexí v pojmové konstrukty s nárokem na vyčerpávající definitivní odpověď na otázku, jaký je Bůh. Myšlenka dovršení je hrází snaze postulovat Boha jako hotovou skutečnost, která jako taková je zpřístupnělá reflexi k definitivnímu předmětnému nasouzení.

Mám-li alespoň v náznaku popsat způsob, jakým se Bůh jako evokativní princip prosazuje v celé skutečnosti, je třeba soustředit se na místo, kde je jeho "práce" ("můj Otec pracuje až dosavad" - Jan 5,17) nejzřetelnější: je to v lidském světě, kde se člověk otvírá hlasu přicházejícímu z budoucnosti. Odkazují tu na zkušenost víry jako aktu, jímž člověk pod tlakem oslovující výzvy přesahuje sám sebe, uskuteční ono vybočení z cesty, která je jinak setrvačná, rutiní, a vydá se jinudy, v rozporu s dosavadním směřováním (= pokání, obrácení). To jsou milníky našeho životního příběhu, kdy se okoušíme nově, protože přijímáme nové úkoly a pověření. Sami sebe vidíme ve světle, jež není výsledkem naší volby a inscenace. Je adventní povahy. Vystavit sám sebe proudu výzev, vstoupit na cestu dovršení, duchovního růstu a zrání, tedy překročit mez, za níž teprve se náš životní příběh dotváří a přesouvá na svou úroveň, znamená přijmout eschatologický horizont lidství. V něm už není život odsouzen k repetitivní existenci, nýbrž je jedinečnou příležitostí na cestě k pravé lidskosti. V listě Efezským 4,13 je tato eschatologická vize vyjádřena takto: "...abychom dorostli zralého lidství, měřeno mírou Kristovy plnosti." (Ekumenický překlad.)

Stojíme u posledních analogií. Jestliže o člověku je řečeno, že je stvořen k obrazu Božímu, a o Ježíši, že je obrazem Boha neviditelného, máme tu jakoby v kostce shrnut celý problém. Obojí, Bůh i člověk, jsou eschatologicky centrováni. A jestliže existuje vesmír, který je antropické povahy, pak i on je zahrnut do této eschatologické perspektivy. V ní se i dění na nejnižších úrovních organického světa (prchavá interakce částic, vlnový pohyb kvant) dá pochopit jako nejjednodušší komunikace zacílená vpřed, jež na úrovních

vyšších dostává složitější podobu a v oblasti ducha se projevuje jako svobodné setkávání a přesahování pod tlakem výzev, jímž se otevíráme. Jsme tak zasazeni do jediné skutečnosti, do níž z budoucnosti proniká skutečnost absolutní, nepředmětná a neobjektivovatelná.

Navzdory tomu, že pod nebem každé jméno zešedne a dozná mnohých přeznačení, nazývám tuto přicházející absolutní skutečnost jménem Bůh, protože soudím, že žádné jiné jméno, kterého bychom použili k její identifikaci (např. Pravda), není uchráněno nepřiměřených konotací.

Nejhlubším důvodem, proč setrávám u jména Bůh, je požadavek, aby byly zachovány následující aspekty pravé skutečnosti: a) personální rys, b) událostní rys, c) kenotický rys. To vše, zdá se mi, je přítomno v určité linii tradice, která používá jména Bůh. Vůči Bohu jako pravé skutečnosti se lze obracet oslovením: Ty. Vztah mezi člověkem a Bohem nelze koncipovat jinak, než jako vztah mezi Já : Ty. To vylučuje koncepty, v nichž Bůh figuruje jako absolutno, nejvyšší idea, dokonalé bytí, prostě všechna neutra. Jde naopak o takové pojetí, jež zahrnuje možnost adorace, modlitby, rozhovoru. Proto hovořím o personálním rysu.

Personální aspekt si ovšem lze představit do jisté míry mimo událostní rovinu. Např. v představě nejvyšší bytosti v theistickém modelu nejrůznější ražby vystupuje Bůh sice jako osoba, ale vybavená jednou provždy definitivními, totálními kvalitami, rysy, atributy. Podobá se postavám dramatu (asi špatného dramatu), které jsou od počátku do konce beze změny. Nic se v nich neděje. Všechno dění, kterého jsou účastny, je vnější, sjede po nich jako voda po husím peří. Řekneme-li, že pravá skutečnost je charakterizována událostním rysem, pak tím říkáme, že nezůstává nehybná, neprochází událostmi beze změn. Pravá skutečnost, Bůh, se nově okouší, má své ante a post, má svůj příběh, kdy se něco na cestě "přihází". A opět: nejde o jakékoliv přiházení. Jde o *sestup*. (Srv. Ex 3,7: "Dobře jsem viděl ujařmení svého lidu, který je v Egyptě. Slyšel jsem jeho úpění pro bezohlednost jeho poháněčů. Znam jeho bolest. *Sestoupil* jsem, abych jej vysvobodil z moci Egypta.")

Pravá skutečnost je solidární v utrpení. Po Osvětlení nelze ani židovskou, ani křesťanskou teologii formulovat jinak než zevnitř onoho nepochopitelného zla a utrpení, v němž Bůh sestupuje do pekel. Svrchovanost pravé skutečnosti spočívá v tom, že se ani v tomto pekle a po něm nevzdá naděje a začíná po způsobu zrna hořčičného od nejnepatrnějšího kousku poničeného života nanovo, k novému dovršení. Pravá skutečnost vládne jen v této bezmoci naděje, která je vítězná.

Myslím, že na těchto třech rysech lze vyzkoušet nosnost každého jména, jež si činí nárok vládnout nad našimi životy.