

PŘÍSTUPY K BOHU

mián.² Tomášovy „*quinque viae*“ mají co do historického původu místo v delší tradici,³ přesto se při navazování na ně a při jejich předávání až do novověku hovořilo o „*dukazech* Boha“.

b) „*Dokazování*“: Pokud „dukaz“ ve smyslu latinského *demonstratio* znamenal poukazování, přivádění, byl tento pojem teologicky nenapadnutelný. Podle své původní intence nemají dukazy Boha přivádět „ani k něčemu dosud úplně neznámému, ani zajišťovat Boží existenci vůči tomu, kdo ji popírá. Jejich význam spočívá spíše v tom, aby „vyjádřily pro myšlení pozvednutí mysli k Bohu,⁴ což znamená, že závěr implicitně obsažený ve spontánním, nereflektovaném poznání Boha je proveden metodickou, logicky rozvinutou formou“.⁵ Když je však „dukaz“ chápán spíše jako pojem právníckého a posléze matematického a klasicky přírodní vědního odborného jazyka,⁶ dostává řeč o „dukazu Boha“ akcent, který je řečí o Bohu nepřiměřený. Neboť když si člověk myslí, že dokáže k Bohu prorazit jakoby silou svého myšlení, jsou takové snahy předem odsouzeny k nezdaru. Nikdo to na počátku novověku nevyjádřil přesvědčivěji než Blaise Pascal (1623-1662) v polemice s René Descartem (1596-1650).

1. „Cesty“ k Bohu

V dějinách Západu je vzťah Boha a člověka v podstatě vzťahem napětí. Bůh není ani člověk, ani svět; člověk a svět nejsou Bůh. Bůh je oslovovaný a tedy oslovitelný, je přítomen – ale jako protějšek; přítom je často nepřítomen, je tům, o němž se právě kvůli jeho nepřítomnosti mluví a po němž se tážeme: Kde jsi, Bože? Když napětí mezi přítomností a nepřítomností, blízkostí a vzdáleností, důvěrností a neuchopitelností Boha vede k otázce po Bohu, radikalizuje se tato otázka v otázku Boží existence. Místem tázání člověka je jeho myšlení, protože člověk se plně uskutecňuje tehdy, když tům, že myslí, je sám sebou. Dějiny lidského setkávání s Bohem jsou tedy trvale propojeny s dějinami myšlení. Teologicky je tato souvislost vyjádřena tům, že poznání Boha a sebezpoznaní jsou viděny v těsné spojitosti. Tak píše Augustin:

„*Deum et animam scire cupio.*“¹

Osvětíme postoj k otázce po Bohu ze tří hledisek:

a) „*Promyšlení*“: Existuje cesta myšlení jakožto *promyšlení*, jak ji klasičky nacházíme u Anselma z Canterbury (1033-1109) a u Tomáše Akvinského (1224-1274). Myšlení obou mělo významný vliv na pozdější vývoji *otázky* po Bohu. Anselmův centrální myšlenkový postup, pod pozdějším označením „ontologický dukaz Boha“, působil dále přes Descarta, Leibnize, Kanta až po Feuerbacha a byl přijímán i kriticky od-

Zde již poznáváme, že se člověk stává pozorným k mezím svých schopností. Nelze však přehlédnout, že těmi uvedenými směry se člověk snaží odhalit Boží místo a uchovat mu jeho místo v myšlení lidí otevřené.

² K dějinám písobení s odkazy na příslušná místa srov. W. BRUGGER (1979) 204-211; k písobení u Feuerbacha E. JÜNGEL (1982) 192-195, 200. V této souvislosti zaslouží pozornost mu WALDENFEL S (2000).

³ Srov. W. BRUGGER (1979) 60-129.

⁴ G. W. F. HEGEL, WW XVII 356.

⁵ D. SCHLÜTER: HWP III 818 n.

⁶ Srov. K. LORENZ: HWP I 882-886.

2. „Promyšlení“ Boha

Středověký člověk se netáže po Bohu jako pochybnující, ale jako věřící; jak se pravi v Anselmově „*Proslogion*“:

„Nepokouším se, Pane, promítknout tvé vyšiny, protože na to mé nahlédnutí ani zdaleka nestačí. Toudím však alespoň poněkud nahlédnout tvou pravdu, v kterou věřím a kterou miluju mé srdce. Nesnažím se totiž nahlédnout, abych věřil, ale věřím, abych nahlédl. (*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.*) Neboť věřím také tomu, že pokud nebudu věřit, nemohu ani nahlédnout.“⁷

Jako věřící se člověk snaží silou svého myšlení dospět tak daleko, kam ho domnese rozum v horizontu víry.

a) *Anselm z Canterbury*: „*Aliquid quo maius cogitari nequit*“

U Anselma z Canterbury stojí v popředí vztah napětí mezi *ratio* a *fides*.⁸ Jednak se u něho má začínat s *ratio*:

„*ratio quae et princeps et iudex debet omnium esse quae sunt in homine*“.⁹

Ať je však myšlení jakkoli původní („*princeps*“) a rozhodující („*iudex*“), je zasazeno mezi to, co je „před myšlením“, totiž vzpomínku, a tím, co je „po myšlení“, totiž lásku.¹⁰

Původní je ale také *fides*. Jejimi dějinami je předhistoricky Bůh, a proto to ji také nelze pohistoricky dositnout myšlením.¹¹ Proto je víra horizontem, ve kterém se rozvíjí porozumění, a nikoli obráceně.

Vysvětlíme tedy Anselmův argument na jeho „*Proslogium*“, v němž ho po různých pokusech předložil jakoby ve shrnutí.¹² Zmíněný horizont se zde nepřehlédnutelně projevuje. Argument, tedy řeč o Bohu jako o něm, ve třetí osobě, je zasazen do modlitby, tedy do řeči k Bohu jako k Ty, v druhé osobě (kap. 1 a 26). Proto se nepostupuje od světa směřem k Bohu; spíše se Anselm pokouší myslet od Boha směrem ke světu

⁷ ANSELM Z CANTERBURY, *Proslogion* 1. Citace z českého překladu L. KARFIKOVÉ: *Fides quaerens intellectum*. Praha 1990.

⁸ K následujícímu stroj. K. KIENZLER (1981); W. KASPER (1982) 143-150; též H. VERWE-YEN (1991) 115-123, 133-138 aj.

⁹ ANSELM, *Epistola de incarnatione verbi* 1 (= *Op.* II 10, 1-2); k tomu K. KIENZLER (1981) 28-38.

¹⁰ Stroj. KIENZLER (1981) 38-46.

¹¹ Stroj. tamtéž 46-65.

¹² Stroj. k tomu pečlivou analýzu K. KIENZLERA tamtéž 220-380.

a „stvrdit myšlenku Boha skutečností světa, člověka a dějin“¹³. Boží skutečnost obklopuje skutečnost člověka a jeho myšlení; jak to vyznává ve své modlitbě:

„Nauč mě, jak tě mám hledat, a ukaž se mi, až se za tebou vydám. Vždyť tě nemůžu hledat, když mě to nenaučíš, ani tě nemohu najít, když se mi neukážeš. Kéž tě má touha hledat a mé hledání kéž je touhou po tobě. Kéž tě má láska nalézá a kéž tě v nalezení miluji.“¹⁴

Pojem Boha formulovaný Anselmem – „*aliquid quo maius cogitari nequit*“¹⁵ – je filozofický už proto, že jednak žene myšlení až k jeho mezím, jednak nikdo, ani ten nejloupější nemůže jinak než ho uznat. V 15. kapitole posouvá Anselm tento pojem za hranici myšlení, když píše:

„Proto, Pane, nejen že jsi to, nad co nic většího nelze myslet, ale jsi cosi většího, než je vůbec možné myslet (*non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit*).“¹⁶

Přesto i *insipiens* rozumí tomu, co Anselm říká, a nemůže to popřít:

„Ale zajiště i tento pošellec, když slyší, jak říkám 'něco, nad co většího nelze myslet', nahlíží to, co slyší. A co nahlíží, to je v jeho nahlédnutí, i když snad nenahlíží, že to je.“¹⁷

To, „nad co nelze myslet nic většího“, je však pro Anselma dáno jako takové teprve tehdy, jestliže to existuje „*in intellectu et in re*“, protože je to větší než to, co existuje „*in solo intellectu*“.¹⁸

O přechodu argumentu od „*in solo intellectu*“ k „*in intellectu et in re*“ se později rozpoutala diskuse. Anselmova podoba argumentace je však logicky nesprávná jen tenkrát, přehlédne-li se, že a) mu jde o vzpomínkově reflektující, následné promyšlení toho, o čem je již dávno přesvědčen v horizontu víry, a že b) myšlení nejen má svůj původ ve vzpomínce, nýbrž dosahuje Boha promyšlením teprve tehdy, když se dostává na hranici myšlitelného a pokračuje jí.¹⁹ Pojem „*id quo maius cogitari non potest*“ je sám větší, je-li odůvodněn principem „*esse*“, totiž „*aliquid esse, quod non possit cogitari non posse*“. Zde se spolu s bytím prosazuje tento pojem proti myšlení samotnému (...) „*Esse*“ vymezuje myšlení reálnou hranicí.²⁰ Řečové se hranice myšle-

¹³ W. KASPER (1982) 143 n.

¹⁴ ANSELM, *Prosl.* 1 (83).

¹⁵ Tamtéž 2 (84) – „to, nad co nelze myslet nic většího“.

¹⁶ Tamtéž 15 (110 n.).

¹⁷ Tamtéž 2 (85).

¹⁸ Stroj. tamtéž 2 (84).

¹⁹ Stroj. K. KIENZLER (1981) 285-299.

²⁰ Tamtéž 295.

ni ozřejmuje vícenásobnou negaci v konečné formuli argumentu: „Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.“²¹ (Zdůraznění – H. W.) Podobně jak to ještě uvidíme u Tomáše Akvinského, i Anselm to, co pojímá jako nejzazší pojem, slaví výslovně do vztahu k Bohu své víry, když pokračuje: „*Et hoc est tu, Domine Deus noster.*“ V této identifikaci zachovává zároveň diferencii mezi myšlením a vírou.²²

Argument se tudíž nehroutl sám o sobě, ale v důsledku rozpadu rámce, do něž je vložen. Děje se to jednak tehdy, je-li „*sola ratione*“, objevující se programově v prologu „*Monologia*“,²³ uvolněna z rámce anselmovské interpretace, takže lidská *ratio* začíná argumentovat zjevně ahistoricky a bez předpokladů, bez vzpomínek, jakoby svévolně absolutně, čímž myšlení ztrácí svůj charakter následného promyšlení. Argument padá i tehdy, když se rozlišení mezi pojmem bytí (*esse in intellectu*) a konkrétním bytím (*esse in re*) stává momentem oddělení podstaty a konkrétního bytí i vzhledem k Bohu, a přesto se činí pokus dojít poznávací silou *ratio* od pojmu Boha k jeho existenci. Tento pokus musel ztroskotat.²⁴

b) Tomáš Akvinský: „*Quinque viae*“

Tomáš Akvinský se pokouší prokázat (lat. *demonstrare*²⁵) existenci Boha jinak než Anselm. Budeme zkoumat jeho argument v té formě, jak se nachází v jeho díle „*Summa theologiae*“²⁶.

Tomáš začíná *quaestio* 2 krátkým popisem úlohy teologie: má pojednávat 1. o Bohu, 2. o pohybu rozumného stvoření směrem k Bohu, 3. o Kristu, který je jako člověk pro nás cestou k Bohu.

Otázku Boha otvírá Tomáš otázkou po Boží existenci: Jak dokazují dějiny, není odpověď na tuto otázku pro člověka samozřejmá: a) mnoho lidí chápe Boha jen nejasně, b) anselmovské východisko se vůbec nepřijímá jako samozřejmé, c) pro mnohé není samozřejmá ani existence první pravdy (I q. 2 a. 1). Pro Tomáše je však Boží existence „prokazatelná“ (lat. *demonstrabile*) v tom smyslu, že na ni lze poukázat (lat. *praezambula*) výroky víry, které jsou přístupné přirozenému poznání (lat. *cognitio naturalis*). Cesta poznání je cestou od účinků k příčině. Vede ovšem jen k existenci, nikoliv k dokonalému určení Boží podstaty (I q. 2 a. 2).

²¹ ANSELM, *Prosl.* 3 (86): zdůraznění – H. W.

²² Srov. K. KIENZLER (1981) 298.

²³ K tomu K. KIENZLER (1981) 27-38.

²⁴ Srov. k hodnocení argumentace a výhradám k ní rovněž W. KASPER (1982) 145-147.

²⁵ Pekládáme „*demonstrare*“ vědomě jako „prokázat“ („aufzeigen“, „aufweisen“), nikoli jako „dokázat“ („beweisen“), protože tento druhý výraz byl později významově zúžen, takže by z jeho hlediska mohlo být tomášovské pojetí „*demonstrare*“ španěle vykládáno.

²⁶ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *S.th.* I q. 2 a. 3; další odkazy v textu.

Rámec korpusu 3. článku tvoří dvě námitky proti Boží existenci a jedno pozitivní tvrzení: Zdáni („*Videtur quod*“) říká: „Není žádán Bůh“, neboť proti jeho existenci mluví jednak přítomnost zla ve světě a za druhé se tato argumentační figura jeví jako nezpůsobilá, vždýť je všechno přírodní dění zjevně vysvětlitelné i bez Boha. Před veškerým odmítáním těchto námitek a veškerou racionální argumentací má však pro Tomáše platnost „*sed contra*“:

„Bůh na druhé straně sám říká (Ex 3, 14): Já jsem, který jsem.“

I Tomáš argumentuje uvnitř horizontu víry. K důkazu Boží existence předkládá pak „*quinque viae*“, které podle svých klíčových pojmů mají tato označení:

1. „*ex parte motus*“ (pohyb),
2. „*ex ratione causae efficientis*“ (příčinnost),
3. „*ex possibili et necessario*“ (kontingence),
4. „*ex gradibus qui in rebus inveniuntur*“ (stupně bytí),
5. „*ex gubernatione rerum*“ (finalita).

Pro příklad reprodukujeme strukturovaný text první „cesty“:

- (1) První a nejbližší cesta vychází z pohybu. Je jistou a svědečtím smyslné bezpečně zaručenou skutečností, že ve světě existuje pohyb.
- (2) Všim, co je v pohybu, je hýbáno něčím jiným. Neboť něco může být v pohybu jen tehdy, pokud je to na cestě k cíli pohybu. Pohybovat se ale něco může jen tehdy, pokud to samo nějak už stojí v cíli. Pohybovat totiž neznamená nic jiného než převádět nějakou věc z její možnosti do odpovídající skutečnosti. To se ovšem může uskutečnit jen pomocí jsoucna, jež samo již je v odpovídající skutečnosti. Není však možné, aby jedna a táž věc ve vztahu k téže dokonalosti bytí „již“ byla a zároveň „ještě nebyla“ tím, čím by mohla být. Stejně tak je nemožné, aby jedna a táž věc ve vztahu k témuž bytí byla v jednom a též pohybu zároveň hýbající i pohybovanou, neboli je nemožné, aby se něco pohybovalo samo. Tedy všim, co je v pohybu, musí pohybovat něco jiného.
- (3) Jestliže podle toho to, od čeho něco dostává svůj pohyb, je samo v pohybu, musí pak i tím hýbat něco jiného, a tímto jiným pohybuje opět něco jiného. Není však možné takto pokračovat donekonečna, protože bychom nikdy neměli prvního hýbatele, a tudíž vůbec žádného hýbatele.
- (4) Musíme tedy bezpodmínečně dospět k prvnímu hýbateři, kterým nic nepohybuje.
- (5) Tohoto prvního hýbatele mají na mysli všichni, když mluví o „Bohu“ (*et hoc omnino intelligunt Deum*).

Tento argument – a analogicky i ostatní čtyři – se rozvíjí v pěti krocích: 1. *Konstatuje se určitý stav věcí naší pozemské existence*: Věci se pohybují, mají příčinu, mohou být a nebyť, jsou rozdílně dobré, jsou zamě-

řené k cíli. Protože zde stojí v popředí skutečnost světa, můžeme toto vychodisko označit jako „kosmologické“.

2. *Pozorovaný stav věci ukazuje na cosi za sebou a nad sebou.* Pohybované volá po svém hybatele, způsobené po příčině, pouze možná po nezbytnosti, parciální dobro a pravda po plnosti dobra a pravdy, začíná po cíli.

3. *Takový postup nemůže smysluplně pokračovat donekonečna* neboli – vyjádřeno latinsky – nemůže existovat žádný „*regressus in infinitum*“, nemá-li vyústit do prázdna.

4. *Usuzuje se tudíž na nějakého prvního hřebatele, na první příčinu působení a vzniku, na něco v sobě nezbytného, absolutně dokonalého, na cíl nacházející se stále již v svém cíli.*

5. *Co je zprůstupněno 4. krokem, ztotožňuje se s Bohem.*

Trvalý význam „*quingue viae*“²⁷ spočívá v jejich vycházení z kontingence světa. Již citovaná formulace M. Heideggera: „Proč je vůbec jsoucí, a ne spíše nic?“²⁸ východiskem je pochybnost a problematičnost světa. Nebo naopak můžeme také říci: východiskem je *údiv* nad faktem být.²⁹ Přitom ovšem tážající se subjekt, člověk, jak si ustupuje za otázku, kterou v sobě skrývá zkušenost světa.

Až dodnes se ozývají filosofické námitky především proti argumentům 3. a 4. kroku. Jde přitom jednak o sílici tabuizaci všeobecné otázky „proč“ spojenou s popíráním kauzálního myšlení, posléze o problematiku „*regressus in infinitum*“.³⁰ V této souvislosti považujeme za plané, co prohlásil W. Kasper:

„Kosmologický důkaz v radikální podobě důkazu z kontingence nás přivádí před zázrak, že je bytí, ačkoli by – vyjádřeno paradoxně – mohlo být nebýt. Narážíme tedy na radikální ‘že’, jehož ‘co’ nejme s to pochopit. Máme zde co činit s *hranicím* *pojmem rozumu*, neboť chápeme cosi, o čem můžeme říci jen tolik, že to nechápeme. Víme, čím není, ale nevíme, čím je. V této myšlence rozum, který chce chápát a odvodňovat, překračuje sám sebe. Narážíme na bezdůvodný důvod a záklád, u něž je naše zdůvodňující myšlení v koncích. Přesně tam, kde jde o poslední důvod a záklád, musíme se svého zdůvodňujícího myšlení vzdát a spolehnout se na to, co je absolutně bez důvodu.“³¹

Toto konstatování platí i pro naši dobu, v níž se již značně rozpadl, nebo přinej-

²⁷ Reflexi na přelici „*viae*“ nabízl L. ELDERS, *Zur Begründung der „Fünft Wege“*. K. BERNATH

(Hrsg.), *Thomas von Aquin, II. Philosophische Fragen*. Darmstadt 1981, 136-162.

²⁸ M. HEIDEGGER (1967) 19.

²⁹ Údivem začíná u Aristotela filosofické myšlení; stov. ARISTOTELÉS, *Metaph.* I 982 b, rovněž PLATON, *Theaitos* 155 d; k tomu H. VERWEYEN (1969) 159-207.

³⁰ Stov. H. ALBERT (1968); (1979); k námitkám přicházejícím z kritického neopozitivismu stov. H. WALDENFELS, *Kritische Vernunft und religiöser Glaube*. Rückfragen an Hans Albert: SZ 201 (1983) 845-856.

³¹ W. KASPER (1982) 135.

menším hrozí rozpadem myšlenkový horizont, ve kterém stojí Anselmovy i Tomášovy argumenty. Identifikace v 5. Tomášově kroku: *první hřebatel* = *Bůh* není dnes již pro mnoho lidí uskutečnitelná, protože už nemožno skutečnost Boha promyšlet z horizontu víry. Jak pro Anselma, tak i pro Tomáše bylo právě takové dodatečné promyšlení samozřejmé. Kde však myšlení a horizont víry od sebe navzájem odpadají, zůstává buď jen samotné myšlení, nebo hrozí nebezpečí, že víra bude reálně zována slepě, bez myšlení.

Na tomto místě si uvedomme skutečnost, že se už méně problematizuje existence Boha než schopnost člověka poznat pravdu. Následkem toho mizí, spolu s univerzálním horizontem, který vymazal Nietzsche, stále více také ty nesporné předpoklady poznání víry, s nimiž se po staletí pracovalo jako s „*preambula fidei*“.³²

3. „Dokazování“ Boha

Cézura daná novověkým myšlením se dá jako cézura procesu myšlení vyloužit na R. Descartovi, kdežto opce víry proti myšlení na B. Pascalovi.

a) *Descartes: Protože existuji já, existuje i Bůh*

Stejně jako Pascal byl i René Descartes matematik a filosof, a to jako věřící katolík.³³ Svě „*Mediations de prima philosophia*“ (1641)³⁴, ve kterých jsou souhrnně obsaženy jeho argumenty ve prospěch Boží existence, věnoval Descartes pařížské teologické fakultě. V souladu s tradicí jsou stěžejními body jeho myšlení Bůh a duše. Přesto je rámec, v němž byly kládeny středověké otázky po Bohu, rozbit. Odhlédneme-li od vnější návaznosti, po horizontu víry již nezmizela ani stopa. Místo toho se však vynořuje řada akcentů, a ty v následující době zůstaly účinné.

Jmenujme následující:

1. Descartes výslovně uzavírá své smysly vůči všem světa, protože nedůvěřuje smyslovému vnímání:

„Tedy zavřu oči, zacpu si uši, odvrátím od všeho všechny své smysly a také všechny obraty hmotných předmětů odstráním ze svého myšlení, nebo aspoň – poněvadž je to sotva možné – nebudu je pokládat za nic, ježto jsou prázdné a klamné.“ (III 1) V souladu s tím se Descartes zřká argumentů z autority či tradice.

2. Cílem Descartova snažení je dosáhnout jistoty nebo jistých soudů.

3. Program jeho chápání je určován a) požadavkem „jasného a zřetelného vzhledu“:

³² Toto hledisko opětovně uváděl do hry R. Spaemann; stov. WALDENFELS (2000).

³³ K biografickému a myšlenkovému kontextu stov. H. KÜNG (1978) 23-63.

³⁴ Citujeme dle českého překladu Z. GABRIELA: *Úvahy o první filosofii*. Praha 1970, s čísly mediací a odstavců v textu.

„Ale at používám toho nebo onoho způsobu dokazování vždy znovu dospívám k tomu, že pouze o tom jsem plně přesvědčen, co jasně a zřetelně poznávám (lat. *quae clare et distincte percipio*)“ (V 12); jde o *evidenci*; b) geometrii jakožto měřítkem jistoty a evidence (stov. Věnování 7/8; V 6); c) otázkou přiměřené metody, jež vede ke zkoumání pravdy.

4. Ve své snaze dosáhnout jistoty se Descartes cítí být vržen zpět do nevyvratitelné zkoušenosti svého vlastního myšlení. A to i když se jej pokouší mást dokonce i nějaký klamající Bůh:

„(...) nikdy nezpůsobí, abych nebyl nic, pokud si budu myslet, že jsem něco. A tak, uvážím-li vše dostatečně, ba víc než dostatečně, musím nakonec stanovit, že kdykoliv pronáším nebo svým duchem chápu větu: 'Já jsem, já existuji' (*Ego sum, ego existo*), je vždy nutně pravdivá.“ (II 3) A dále: „Jsem věc, která myslí (*Ego sum res cogitans*), tj. pochybuje, přitakává a popírá, některé věci chápe, ale mnohé vůbec nezná, chce i nechce, má také představy a vjemy.“ (III 1)

Pro otázku po Bohu z toho vyplývají tyto důsledky:

1. Descartes vylučuje ideu klamajícího Boha (stov. III 4).
2. Zkoumá ideu Boha v souvislosti s idejemi jinak v člověku převládajícími (stov. III 5-22) a dochází k závěru, že jediné u ideje Boha je třeba zkoumat, zda není něčím, co nemohlo vzejít ze samotného člověka (III 22).
3. „Boha“ popisuje Descartes následovně:

„Bohem mýmším substanci nekonečnou, nezávislou, vševědoucí, všemohoucí, od které jsem stvořen já sám a všechno ostatní, existuje-li něco jiného, co existuje. A to vše je takové, že čím pečlivěji to pozoruji, tím méně se zdá, že to mohlo vyjít ze mne samého. A tak z toho, co bylo řečeno nahoře, musí se učinit závěr, že Bůh nutně existuje.“ (III 22)

4. Jednak je existence Boha i pro Descarta jedním z důsledků nutně vyplývajících z ideje dokonalé bytosti. Ve prospěch Boží existence argumentuje na druhé straně také ze své vlastní existence, která ji má odůvodnit (stov. III 28-36):

„(...) musíme vyvodit tento závěr: Z toho právě, že existuji a že je ve mně idea nejdokonalější bytosti, tj. Boha, se s největší jistotou dá dokázat, že Bůh opravdu existuje (*ex hoc solo, quod existam* [...] *evidentissime demonstrari Deum etiam existere*)“ (III 36)

5. Podle Descarta je idea Boha člověku vrozená, neboť ji Bůh sám do něj vsadil při stvoření (stov. III 37-39).

E. Jungel nazval descartovské zajištění Boha rozpadem jistoty o Bohu.³⁵ Neboť pokud „se jasně a zřetelně poznávající *ego* stane místem přítomnosti *všbec*“³⁶, stane se člověk rovněž místem přítomnosti Boha. Na jed-

³⁵ Stov. E. JÜNGEL (1982) 161-167.

³⁶ Tamtéž 164.

né straně je Bůh ze své podstaty nadřazen veškerému světáskému bytí, na druhé straně je novověký člověk „člověkem, jenž přejímá Boha a vztahuje se k němu jen na základě takového převzetí: Člověk tedy odpovídá za Boha“³⁷. Tím se také aporeticky rozpadá Boží podstata a bytí. „V posledním, Descartem ještě neuskutečněným důsledku se Bůh stává momentem sebeuskutečnění člověka.“³⁸

To, co bylo započato Descartem, nalezlo pokračování v následujících stoletích novověku, kdy lidské ego vyrostlo do emancipované subjektivitly nepotřebující ideu Boha a této ideje nakonec již neschopné.³⁹ Reakci na Descarta, která je sice vposledku jako odpověď neposilačující, avšak jasně signalizuje nebezpečnost nového myšlení, nacházíme již u Descartova současníka B. Pascala.

b) *Pascal: „Bůh Ježíše Krista“*

Blaise Pascal⁴⁰ odmítá Descartovo myšlení:

„To nemohu Descartovi odpustit. Byl by nejraději v celé své filosofii Boha neobtěžoval; ale aby uvedl svět do pohybu, nešlo to jinak, než aby ho nechal dát světu přes nos. Pak už s Bohem nemá nic společného.“ (č. 77)⁴¹

K metafyzickým důkazům Boží existence příše ve fragmentu č. 542:

„*Předmluva*. Metafyzické důkazy Boží existence jsou tak vzdáleny lidskému myšlení a jsou tak složité, že jen málo přesvědčí. A i kdyby nákrásně někomu pomohly, budou účinné jen tak dlouho, dokud má člověk důkaz před očima; uplyne sotva hodina a už má člověk obavy, že se zmylí.“

Quod curiositate cognoverunt, superbia amiserunt.

To vytváří poznání o Bohu, jaké lze mít bez Ježíše Krista, totiž s Bohem, kterého člověk poznal bez prostředníka, se stýkat bez prostředníka. Zatímco ti, kteří poznali Boha skrze prostředníka, znají svou bídu.“

Rozdíl mezi Bohem filozofů a Bohem křesťanské víry není vyjádřen ni-

³⁷ Tamtéž 165.

³⁸ W. KASPER (1982) 32.

³⁹ Stov. též R. SPAEMANN: STAMM (1998) 531: „Od Descarta už nezaručuje poznatelnost bytí Boží existenci, nýbrž je naopak nutná skutečnost Boha k zaručení poznatelnosti bytí, tedy k naplnění toho, co míníme, když mluvíme o 'pravdě'. Za této podmínky už nemohou být důkazy Boha důkazy, které dokazují existenci absolutní a dokonalé bytosti z východiska předpokládaného pojmu pravdivého poznání, přičemž se funkčnost základu a figur dokazování předem předpokládá jako jistá. O Bohu a o tom, co chápat jako pravdu, může být rozhodnuto jen uno actu, zároveň.“

⁴⁰ K celkovému rámci stov. H. KÜNG (1982) 64-118.

⁴¹ Čísła fragmentů podle: B. PASCAL, *Pensées* (= Werke I).

kde tak působivě jako ve slavném „Memorial“ z 23. listopadu 1654, který zde podáváme ve zkrácené verzi.⁴²

“ROK MILOSTI 1654

Pondělí 23. listopadu, na den svatého Klimenta, papeže a mučedníka, a dalších v martyrologiu, v předvečer dne svatého mučedníka Chrysozona a dalších. Večer přibližně od půl jedenácté asi do půl jedné po půlnoci

OHENĚ

‘Bůh Abrahamův, Bůh Izákových, Bůh Jakobův’, ne filosofii a učenců.

Jistota, jistota, citím: radost, pokoj.

Bůh Ježíše Krista.

Deum meum et Deum vestrum.

‘Tvůj Bůh bude mým Bohem’ – Růt –

Zapomenut světem a všemi, kromě Boha.

Pouze na cestách, kterým učí evangelium, je možno její nalézt.

(...)

Pro Pascala má platnost osobní, historicky datovatelná zkušenost. Tato zkušenost se druhému neotvrzá pomocí „*esprit de géométrie*“, nýbrž pomocí „*esprit de finesse*“ (srov. č. 1), onoho těžko adekvátně přeložitelného „jemnocitu“, jímž se člověk otvírá, a tak přichází k doteku s Bohem. Pascal ani tak neapeluje na iracionalitu, jako se spíše pokouší vyostřit smysl pro celou hloubku lidské racionality. Ide mu o ony důvody srdce, které rozum nezná – „*Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point: on le sait en mille choses*“ (č. 277). Neboť:

„Boha cítí srdce, a nikoliv rozum. To je víra: cítit Boha v srdci. Ne rozumem.“ (č. 278)

Podle toho je posledním závěrem rozumu, „že uzná, že existuje bezpočet věcí, které přesahují jeho schopnosti chápání; nedojde-li rozum k tomu závěru, je jen slabý“ (č. 267). Jestliže Descartes pozdvihl ve svém myšlení matematickou jistotu na ideál poznání, otevřely se podle Pascala pro člověka v jeho „sázce“ (srov. 233)⁴³ sázející na „všechno nebo nic“, nové možnosti. Jestliže věřím v Boha, nemám co ztratit, ale mohu získat všechno (srov. V.4.2). Rozhodnutí pro osobní nasazení, a ne pro argumentaci je zároveň rozhodnutím pro nezaměnitelnou konkrétnost zkušenosti oproti abstraktní obecné platnosti.

⁴² B. PASCAL, *Pensées*, 348 n.; srov. H. VORGRIMMER, Marginalien zur Kirchenfrömmigkeit Pascals; J. DANIELOU / H. VORGRIMMER (Hsrg.), *Sentire ecclesiam*, Freiburg aJ. 1961, 371-406; J. RATZINGER (1968) 103-114; výž (1997) 40-59.

⁴³ Srov. W. DIRKS, *Die Werte. Ein Christ liest Pascal*, Freiburg/Heidelberg 1981; srov. text sázky v V.4.2.

Je pochopitelné, že Pascal nemohl vytvořit nějakou školu. Jemu šlo především o existenciální setkání s Bohem, nikoliv o argumentaci filosoficko-teologického ražení. Kde se dnes opětovně klade otázka existenciálního setkání s Bohem, tam vzniká i otázka: Jak zprostředkovat mou ne-zkušenost Boha a zkušenost Boha, kterou jím dosvědčuji a vyprávějí o ní, a to tak, aby v mé vlastní ne-zkušenosti rostl „*esprit de finesse*“?

V této souvislosti v alternativě ke karteziánskému způsobu *dokazování* Boží existence může zájem o Pascala znovu obrátit pozornost i k dějinám velkých hledačů Boha, světců, kacířů, ale i umělců a literátů, kteří každý svým vlastním způsobem, ať verbálně či nonverbálně, *prožívali* své základní otázky.

Zvláštním způsobem se rozdílů mezi „Bohem filosofů“ a „Bohem otců“ dotkl M. Heidegger tím, že uvedl do hry řeč o „božském Bohu“ proti Leibnizově filosofické formuli „*causa sui*“ a *vyprávěl* o žalmistovi králi Davidovi, který zpíval a tančil před Hospodínovou archou úmluvy. Kde se však *vyprávění* znovu objevuje jako způsob teologické řeči, ztrácí argumentace svou jedностrannost.

„(...) *causa sui*. Tak zní příslušné jméno pro Boha ve filosofii. K takovému Bohu se člověk nemůže ani modlit, ani mu nemůže obětovat. Před *causa sui* nemůže člověk ani z osychnu padnout na kolena, ani před takovým Bohem nemůže tancovat a hrát.

Proto bez-božné myšlení, které se musí Boha filosofie, Boha jako *causa sui*, vzdát, je božskému Bohu možná bližší.“⁴⁴

4. „Zakoušení“ Boha

Pro další myšlenkový postup je určující, že člověk i dějiny se stále silněji stávají centrem myšlení. Novověký člověk chápe stále více sám sebe jako *subjekt* svého myšlení a tvoření. Jestliže kosmocentrické myšlení středověku zařazovalo člověka do celku věcí stojících „proti“ Bohu a v tomto smyslu ho zařazovalo jako „*ob-jekt*“ – Descartes hovoří ještě o „*res cogitans*“ –, pak změna paradigmat od kosmocentrického k antropocentrickému umožnila vidět člověka jako subjekt. To neodporovalo druhému faktu, že Bůh, chápán lidským rozumem jako „ob-jekt“ či „přičina“ („Ur-sache“), se stal neoslovitelným, pozbyl charakteru „Ty“ a nakonec v této podobě zahyňnul (F. Nietzsche).⁴⁵

⁴⁴ M. HEIDEGGER (1957) 64 n.; srov. tamtéž 45 n.

⁴⁵ Srov. H. MÜHLEN (1968).

Kde byla pak přesto nadále kladena otázka po Bohu, byla nutně spjata s otázkou po člověku, po jeho Odkud a Kam. Přitom se spojíla otázka po Bohu s otázkou po posledním smyslu. Vyděme-li z toho, že se přímo v novověku projevuje ézura – že doba nesporného zakotvení v subjektu byla poznamenána dobou konfrontace s jinými a cizími, a to v pluralitě, a tím i novým určením jednoty a mnohosti, totožnosti a různosti – klade se nově i otázka po posledních odvodněních a zakotveních.

Zde pak narážíme na různé přístupy:

1. K nim patří nejprve tzv. transcendentálněteologický přístup, jehož nejvýznamnějším představitелеm je K. Rahner. Ten se dostává k otázce Boha přes reflexi podmínek možnosti lidského seuskutečňování. Východiskem tu je dynamika lidského ducha.

2. Druhý myšlenkový proud naproti tomu vychází z dějin a ze zkušenosti zprostředkovaných dějinami. I on zohledňuje novověký zájem o lidskou subjektivitu tím, že jednak bere vážně subjektivnost zkušenosti a jejího dějinného zprostředkování, jednak zkouší smysluplnost řeči o zakoušení Boha jako o zakoušení Boha v dějinách.

Konečně se snaží řada teologů – z podnětu H. Verweyena – o vypracování pojmu posledního smyslu „pouze instrumentáři filosofického rozumu“, aby mohli jako křesťané vysvětlit, „jak může vyvstat v dějinách definitivně platný nárok“, a učinit uvěřitelným to, že se „skutečně událo konečně platné zjevení Boha“.⁴⁶

Vzniká ovšem otázka, zdali a do jaké míry tyto myšlenkové pokusy uspokojí radikální protioázky, zejména když se – jak bylo naznačeno – už s ohledem na žádoucí myšlenkové předpoklady může v lidské společnosti stále méně počítat se zřetelným konsenzem a pro různé situace diskurzů se v rozsáhlé míře hledají pragmatická pravidla s vyloučením otázky po Bohu.

a) *Transcendentálněteologický přístup*

Prezentace transcendentálněteologického východiska vyžaduje, abychom předem vysvětlili některé pojmy.

aa) „*Transcendentální*“

Pojem „*transcendentální teologie*“⁴⁷ je vytvořen v návaznosti na „*trans-*

⁴⁶ K. MÜLLER (1998) 96.

⁴⁷ Slov. K. RAHNER LThK² IV 986-992.

cedentální filosofii“⁴⁸. V obou případech jde o porozumění tomu, co je to „*transcendentální*“⁴⁹.

Podle slovního smyslu je „*transcendentální*“ to, co se vztahuje k transcenci, tedy k tomu, co je mimo světi smyslu a co ho „*přesahuje*“. V pokantovské filosofii je „*transcendentální*“ spojeno podstatně s konstitucí lidského poznání. Tak píše I. Kant ve své „*Kritice čistého rozumu*“:

„*Transcendentálním nazýváme každé poznání, které se nezabývá předměty, ale naším způsobem poznávání předmětů, pokud je takový způsob a priori nutné možný*“⁵⁰

Jinak řečeno, „*transcendentální*“ jsou „*apriorní podmínky vědění*“, tj. ty, které předcházejí veškerou předmětnou zkušenost, pokud nejprve konstitují předměty vědění a tím zakládají možnost poznání“⁵¹.

Tento pojem však připouští určité rozšíření – může zahrnovat celý komplex reflexe apriorních podmínek možnosti lidské subjektivity, rozvoje jejího poznání, úsilí, vědění a svobody, i zároveň komplex reflexe apriorních podmínek možnosti řeči, kultury a dějin jakožto možnosti rozvinutí lidské subjektivity.

Na tomto místě je třeba výslovně poukázat na možné nedorozumění: „*Apriorní podmínky možnosti*“ znamená v *logickém* sledu: to, co je podmíněné, nemůže být bez podmíněujícího, poznání bez svých umožňujících podmínek atd. To ovšem neznamená, že můžeme přistupovat k transcendentální problematice nezávisle na fakticky probíhajícím poznání, jakoby indiferentně vůči dějinám. Právě protože transcendentální poznání probíhá pouze v setkání se světem, a zejména s bezprostředně obklopujícím světem, je i poznání „*apriorních*“ umožňujících podmínek „*faktické*“, to znamená s ohledem na skutečné dění poznání *aposteriorní*.

bb) *Transcendentální zkušenost Boha*

Transcendentálněteologická argumentace k otázce Boha⁵² má společně především to, že se snaží s transcendentálním myšlením propojit obsah myšlení tomášovského. Konkrétními východisky jsou přitom analýza

⁴⁸ Slov. H. M. BAUMGARTNER: SM IV, 979-986; O. MUCK: *Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*. Innsbruck 1964; H. HOLZ, *Einführung in die Transzendentalphilosophie*. Darmstadt 1973.

⁴⁹ Slov. J. DE VRIES: PhW 410 n.; R. BITTNER: HPhG V 1524-1539.

⁵⁰ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 11.

⁵¹ H. M. BAUMGARTNER: SM IV 980.

⁵² Úvod, především v návaznosti na J. MARÉCHALA, J. B. LOTZE a E. CORETHA, nabízí H. VERWEYEN (1969).

usuzování (stov. Maréchal, Lotz, Brugger) a tazání (stov. Coreth) a to, co je v těchto aktech bezpodmínečné, později též údiv,⁵³ nárok na smysl v konstatování nesmyslnosti, nepodmíněnosti mravní povinnosti a osobní lásky a neomezená otevřenost svobody.⁵⁴ Tento myšlenkový rámec se uplatňuje i u K. Rahnera.⁵⁵

Rahnerova argumentace je ovlivněna jednak tím, jak se *dnes* klade či (už) neklade otázka po Bohu, jednak magisteriálním učením I. vatikánského koncilu, že Bůh *může* být s určitostí poznán ze stvořených věcí *přirozeným* světem lidského rozumu (stov. DS 3004).⁵⁶ Toto učení říká: Musí být možné ukázat, jak člověk *může* dojít k poznání Boha i bez výslovné znalosti zjevení, které bylo dáno v Kristu.

Tváří v tvář konkrétní historické skutečnosti, která je zvatměna Božím působením v Ježíši Kristu, nezdržuje ovšem K. Rahner – spíše zdrženlivě – „přirozenosti“ možné poznatelnosti Boha, raději se prosí plá na možnosti poznání, popř. zakoušení Boha u konkrétního člověka. Rozhodující důvod pro rozlišování „přirozeného“ poznání Boha a poznání založeného na „nadpřirozeném“ zjevení tkví ve zdůraznění nezslouzenosti konkrétního zjevení skutečného v Ježíši Kristu oproti Boží přítomnosti ve světě dané už stvořením.

Relativizace „přirozeného“ a „nadpřirozeného“ řádu ve prospěch reálné v dějinách daného řádu má ovšem za následek také jistou relativizaci filozofického a teologického, fundamentálněteologického a dogmatického uvažování.

Paměťtívi této premisy, můžeme nyní popsat Rahnerovu představu – co možná jeho vlastními slovy – v následujících bodech.

1. Člověk čini zkušenosťi dříve, než je začne reflektovat a vyslovovat: radost, strach, věrnost, lásku, důvěru a mnoho jiného.⁵⁷

2. I zkušenosť Boha patří k těm zkušenosťem, které jsou přítomny v každém člověku. Nesnáze s ní spojené vycházejí „z toho, že tato zkušenosť *na jedné straně* je původnější a nevyhnutelnější, než racionální

⁵³ Stov. tamtéž 159-233.

⁵⁴ Stov. W. KERN (1976) 152-182, závěrečná formulace: „Descartes nám nabízí nejkrásší formu jako výsledek našeho dokazování: *‘Sum, ergo Deus est, Jesu, tedy Je Bůh.’*“ (172) Není však tím míněno, že Bůh je funkci člověka, nýbrž že je „základem a garantem neomezené otevřenosti, a tím svobody člověka: toho, co nás čini lidmi a náš život lidským životem“ (tamtéž).

⁵⁵ K následujícím stov. K. RAHNER G: dále S IX 161-176; X 133-144, jako úvod do Rahnera: K. LEHMANN/A. RAFFELT (Hrsg.), *Rechenhaft des Glaubens*. Zürich/Freiburg aj. 1979, 13-54; K. FISCHER (1974); K.-H. WEGGER, *Karl Rahner: Eine Einführung in sein Denken*, Freiburg aj. 1978. K. obsaženějšímu pojednání otázky Boha v jeho Spisech I-X stov. *Rahner-Register*. Sestavil K. H. NEUFELD. Zürich/Einsiedeln/Köln 1974; dále rejstříky v následujících svazcích Spisů.

⁵⁶ Stov. k tomu K. RAHNER G 64-66.

⁵⁷ Stov. K. RAHNER S IX 163.

soud, který usuzuje kauzálním závěrem z vejce na slepici, z hromu na blesk, tj. ze světa na jeho původce, avšak může opomenout a nechat nepoznané leccos, co je jako takové poznatelné, a *na druhé straně* tato zkušenosť není natolik (...) vítravá a neodolatelná, aby se přechod od ní k jejímu explicitnímu, reflexivnímu a interpretujícímu poznání a vyslovení stal nevyhnutelným.⁵⁸

3. V této zkušenosťi Boha není „to, co nazýváme ‚jako‘ předmět této zkušenosťi ‚Bohem‘, dáno (...) takovým způsobem, jaký by odpovídal modelu hledění na objekt, jenž se projevuje bezprostředně skrze sebe sama (...), nýbrž Bůh je dán jako v sobě skrytý, asymptotické ‚K čemu‘ zkušenosťi neomezené dynamiky poznávajícího ducha a svobody“⁵⁹. Jinak řečeno, Bůh není „ob-jektem“ zkušenosťi a může být objektivován pouze v určitém smyslu.

4. Ve zkušenosťi Boha se dynamika duchovního subjektu zakouší „nikoli jako autonomní moc tohoto subjektu, nýbrž jako otevřená a nesená svým ‚K čemu‘“. Zakouší sebe samu jako „omilostněnou“ tím, „že v sobě skrývá i sílu naděje, že dospěje k nejvyšší blízkosti a bezprostřednosti toho, k čemu směřuje, takže její ‚K čemu‘ není pouze věčně asymptotickou a trvale vzdálenou mocí pohybu, nýbrž jejím skutečně dosažitelným cílem“.⁶⁰ Jinak řečeno, zvláštnost sebeuskutečňování člověka spočívá v radikálnosti jeho sebevydání.

5. Rahner považuje rozlišení „přirozené“ a „z milosti dané“ za málo smysluplné pro existenciální úvahu: spíše mu vykazuje místo v pozdější reflexi.

6. Mystagogické uvedení do této zkušenosťi, lépe: návod k vnímání této zkušenosťi, může paradoxně užívat už jen negativní, „přázdnu“, „prostor vyvážející, takřka bezeslovnou mluvu a jazyk. To zřetelné vysvětlení z následujícího obšírnějšího úryvku:

„Každým životem vládne něco nevyřčeného: tajemství. To není zbytek toho, co ještě nebylo prohlédnuto, učiněno a uskutečněno, ale předpoklad a nosný základ toho všeho. Protože každý přesan za všechno, co je konkrétně myslitelné a uskutečnitelné, zásadní neochranitelnost každého pohybu poznání a svobody, procházejícího skrze jednotlivé, určité, znanatější definivní bod zastavení, je podmínkou možnosti a specifčnosti průběhu lidského bytí. Jsme, myslíme a jednáme ve svobodě jen tehdy, jestliže jsme již to, co je určité a uchopitelné, předšili pohybem, který nezna hranice. Jestliže chápeme sami sebe jako omezené, jimiž skutečně radikálně v mnoha směrech jsme, už jsme tuto hranici překročili, sice jakoby do prázdna, ale přesto překročili, za-

⁵⁸ Tamtéž 162.

⁵⁹ Tamtéž 165.

⁶⁰ Tamtéž.

kusili jsme sami sebe jako Ty, kdo sami sebe neustále překračují směrem k tomu, co je neuchopitelné a co se zásadně musí nazývat nekonečným, co je zcela tajemstvím, protože jako podmínka veškerého chápání, rozlišování a uspořádávání nemůže být zkušeno znovu *tim* způsobem, pro nějž je samo podmínkou. Je dáno jako trvalé tajemství. Tato původní, ničím nepodmíněná zkušenost, třebaže zprostředkovaná pochopením konkrétního předmětu, nemůže být vysvětlena ničím jiným než sama sebou. Je to zkušenost tajemství, jež tvrdá, vždy bylo dáno, a je proto tím, co je nepochopitelné a jediné samozřejmě.

Dynamika tohoto neomezeného pohybu a její 'K čemu' se zakouší v *jednotě* a v ní se také rozlišují. Protože však ono 'K čemu' tohoto pohybu *není* a nemůže být per definitionem 'předmět' toho druhu, k jakému se jinak poznáním a svobodou směřuje – aby byl podroben jakožto předěžná etapa tohoto pohybu, aby byl v určitém místě zařazen do soudržnicového systému –, protože toto 'K čemu' je zakoušeno v onom a na onom nekonečném pohybu ducha – i když právě jako to, co tento pohyb samo otevírá a nese – proto je vposledku druhohradu otázku, zda se řekne, že ten nekonečný prostor, který se tímto pohybem otvírá bez hranic a omezení, je prázdnota – která, aby mohla být, poukazuje na nekonečnou plnost, poněvadž nicota, bereme-li toto slovo vážně, se nemůže rozpnat jako prostor možnosti tohoto pohybu –, anebo zda se řekne, že se směřuje k onomu 'K čemu' jakožto k nekonečné plnosti. Je proto také druhohradou otázku, chceme-li hovořit o zkušenosti Boha či o zkušenosti odkázanosti na Boha: 'objektivní' a 'subjektivní' stránku zkušenosti je zde sice stále ještě třeba rozlišovat (nemá-li člověk dělat Boha sám ze sebe), nicméně zůstávají původním a jedinečným způsobem od sebe neoddělitelné.⁶⁴

7. I když se transcendentální myšlenkový pochod jeví jako bezčasový, není bez *časového indexu*. K. Rahner uvádí čtyři momenty, které časový index popisují:

- a) Transcendentální zkušenost Boha přichází k lidskému vědomí právě v tom okamžiku, kdy pokus určit místo Boha vzhledem ke světu je neudržitelný, protože Bůh nezná žádné nahoře a dole, uvnitř a venku, takže zkušenost Boha je „mnohem zřetelnější a radikálnější než dřívě zkušenosti transcendence, jež svět odbožštuje a tak dovoluje Bohu, aby byl Bohem“.⁶⁵
- b) Pokud jde o zprostředkování zkušenosti Boha, Rahner chová „– možná trochu prorocky – domněnku, že *dobrově* typická existence, kterou zprostředkování pozvolna povede, není ani tak existencí moudrého, kontemplativního světce, nýbrž existencí člověka, který nese nepareticky a mlčenlivě svou osamělou odpovědnost a je zde nezištně pro druhé“.⁶⁶
- c) Tvář v tvář umlkání člověka před Bohem a šířící se neschopnosti oslovit Boha jako Ty nabízí Rahner k úvaze:

„Není na škodu, nacházíme-li odvahu takto oslovovat Boha pouze při pohledu na Ježíše Krista, který ve svém umírání ještě dokázal tomuto tajemství – které, přimáše- jíc mu smrt, se od něj vzdálo a vrhlo ho do nejnepochopitelnější opuštnosti Bohem – říci Otče a odevzdat se do jeho rukou.“⁶⁴

d) Proti možné námitce, že na této zkušenosti Boha „je sotva něco specificky křesťanského“, staví Rahner nakonec tuto tezi:

„Ze všech fakticky existujících náboženství (jakožto historicky a společensky ustavených) je to právě křesťanství, které uskutečňuje tuto zkušenost Boha nejradikálnější a nejčistější a má pro ni v Ježíši Kristu historicky přesvědčivý jev.“⁶⁵

8. Závěrem musíme ještě jednou konstatovat, že transcendentální zkušenost Boha působí i tam, kde jako taková není vnímána; tam je pak právě „*anonymní*“, abychom to vyjádřili i v tomto kontextu důležitým klíčovým pojmem K. Rahnera.⁶⁶

Tomuto pozoruhodnému myšlenkovému postupu se samozřejmě vedle souhlasu dostalo i výtek a odmítnutí. Je odmítnán zpravidla kvůli transcendentálněfilosofickému východisku, popř. kvůli tomu, že cílový bod, ke kterému se asymptoticky směřuje, je ztotožňován s Bohem; takové ztotožnění v zásadě předpokládá – podobně jako u středověkých myslitelů – nenarušený náboženský horizont.

Ozývají se pochyby týkající se výsledku i východiska. Se zřetelem na výsledek se poukazuje na nebezpečí, že výklad Boha jakožto transcendence člověka činí z Boží transcendence „bezejmenné tajemství, ve kterém se člověk nachází, ale k němuž se může spíše stavět mlčky než ho oslovovat“.⁶⁷ Proti tomu lze položit otázku, nestane-li se nová zkušenost mlčení teprve cestou k obnovenému vnímání *mluvícího* Boha.

Pokud jde o východisko této teologie – subjekt – ozývají se otázky, není-li tato podoba teologie ve skutečnosti teologií subjektu bez subjektu, popř. zdali tato forma teologie dějin není bezčasovou teologií dějinnosti. Již záhy jí bylo vyvrženo, že přehlíží intersubjektivitu.⁶⁸ Nejvýrazněji to zdůraznil J. B. Metz:

„Pojem zkušenosti, jak její vypracovala teologie transcendentálního subjektu, nemá strukturu dějinné zkušenosti. Společenské rozpory a antagonismy, ze kterých dějinná zkušenost bolestně žije a v nichž se konstituují dějinný subjekt, nechává totiž mizet do nepředmětnosti předem známé 'transcendentální zkušenosti', v níž jsou tyto rozpory již mediálněcky smířeny. Teologie transcendentálního subjektu tak pusto-

⁶⁴ Tamtéž 174; k Božímu osobnímu bytí G 79-83.

⁶⁵ Tyž, S IX 175.

⁶⁶ Stov. tamtéž 168.

⁶⁷ W. KASPER (1982) 76.

⁶⁸ Stov. mj. E. SIMONS, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes“* von Karl Rahner. Stuttgart aj. 1966; A. GERKEN, *Offenbarung und Transzendenzverfahren. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie*. Düsseldorf 1969.

⁶⁴ Tamtéž 167 n.; stov. tyž, G 70-75.

⁶⁵ Tyž, S IX 173.

⁶⁶ Tamtéž.

bi jako superlegitimizační identity náboženského subjektu tváří v tvář dějinnému lidskému utrpení.⁶⁹

Zde se spojuje volání po subjektech, jež si jsou vědomy své subjektivní, tzn. své dějinně společenské podmíněnosti, s aktivním zájmem o všechny trpící ve světě. Zájem o trpící ovšem nemůže být ponechávat v anonymity, nýbrž volá po lidsky důstojné existenci všech jako subjektů – ve jménu Božím.⁷⁰ V důsledku toho je třeba otázku zkušnosti Boha vest tak daleko, že člověk pochopí sám sebe jako toho, kdo je s postojem solidární naděje odkázán, „na Ježíšova Boha, který je Bohem živých a mrtvých a který volá všechny k tomu, aby byli před jeho tvář“⁷¹.

V dalším úseku se budeme znovu tázat na „zkušnost“. K. Rahner sice také mluví o „zkušnosti Boha“, ale teprve tam, kde „zkušnost“ není nahližena jako něco, co je samozřejmě známé, vysvětlí, že tento pojem nás přesazuje do prostoru konkrétních dějin, a tudíž má podíl na rozdílích dějinných epoch a společenských poměrů. Teprve tehdy, když zkušnost Boha nezůstává omezena na soukromou sféru individuální subjektivní, nýbrž otvírá se konkrétním životním situacím lidí, nabývá odvolávání se na Boha a jeho slovo nové relevance pro lidský život, zvláště prokáže-li se jako jediná rozumná odpověď na otázku dalšího života po smrti.

Na rozdíl od předchozího myšlenkového postupu zde nestojí v popředí východisko transcendentálněteologické, ale dějinněteologické. Protože zde vposledku jde o záchranu a naplnění lidské existence v absolutní budoucnosti, vstup do ní se vymyká aktivní dispozici člověka, čímž se přístup posouvá do blízkosti toho myšlení, jež bylo v Ježíšově době vykládáno konkrétně biblicky jako „apokalyptické“, mohli bychom tento přístup upřesněně chápat jako dějinněteologicky apokalyptický.

b) Dějinněteologický přístup

Ani tento přístup není bez předchůdců. W. Kasper poukazuje na myšlenkovou tradici započatou Augustinem v díle „*De civitate Dei*“, v níž se dějiny co do *původu* vysvětlují jako dílo Boží prozřetelnosti.⁷² Snaha vidět výklad dějin *do budoucna* zabezpečeny je naproti tomu záležitostí spíše naší doby. Je spojena – i když s různým rozložením důrazu – se jmé-

⁶⁹ J. B. METZ (†1992) 78.

⁷⁰ Srov. tamtéž 80-83.

⁷¹ Tamtéž 86.

⁷² Srov. W. KASPER (1982) 139 n.

⁷³ Srov. W. PANNENBERG (1967 nn.) I, 22-78, 91-158.

⁷⁴ Srov. J. MOLTSMANN (1964f).

⁷⁵ K apokalyptickému akcentu srov. J. B. METZ (†1992) 165-174.

ny W. Pannenberg⁷³, J. Moltmann⁷⁴ a J. B. Metz⁷⁵. Teologický výklad dějin ovšem není možný bez smysluplného pojednání o zkušnosti Boha v dějinách. Zde je nejprve zapotřebí reflexe zaměřené na to, co se vlastně míní pojmem „zkušnost“, užívaným dnes již opět lehkovážně.

aa) „Zkušnost“

„Zkušnost“ je novodobý klíčový pojem, kterým se chápe dovednost a schopnost člověka stále znovu překračovat vlastní hranice a tím rozšiřovat vlastní horizont. V tomto smyslu je „zkušnost“ výrazem emancipačního průlomu směřem k samostatně určené budoucnosti; a je pak spojena s důrazem na *vlastní* zkušnost a s kritickou závislostí na tradici, autoritě, popř. *cizí* zkušnosti. „Zkušnost“ se tedy rozumí především poznání, jehož jsem bezprostředně dosáhl já sám a které se těší samostatné autenticitě, oproti jakékoli vazbě na autoritu. Z pozice takového předběžného chápání je pochopitelné, že se ozývají nátky na zkušnostní deficit v teologii⁷⁶ a požaduje se teologie, která by byla zkušnostní vědou⁷⁷. Mezitím se však ukázalo, že novověký emancipační pojem zkušnosti potřebuje kriticky přezkoumat.⁷⁸

Eymologicky vzato, německy výraz pro zkušnost – „Erfahrung“ – znamená zkoumat a poznávat nějakou věc k skrze „fáhen“, tj. putování. Míni se tím praktická znalost získaná zacházením s věcmi a lidmi.⁷⁹ Kdo je „zkušný“, je jím díky „zkušnostem“, nikoliv především díky teoretickému poučování; je zároveň oevřen zkušnostem novým.

Z hlediska *dějin filosofie*⁸⁰ se ukazuje, že Aristotelés spojuje slovo zkušnost = *empiria* a) s předporozuměním daným „získanými schopnostmi, zrůčností v něčem, obezřetností s něčím“, b) s pamětí: „Člověku totiž z paměti vyrůstá zkušnost; ocitlo-li se v paměti několik předstev týkajících se téže věci, zhroustnou jaksi ve zkušnost“⁸¹ – a toto vyjádření opakuje i Tomáš Akvinský: „*experientia fit ex multis memoriis*“⁸²; c) chápe zkušnost jako „vědní o zvláštním“ (tec. *gnósis tôn kath'hekaston*). Naskytá se zde otázka, jak je možné zařadit vědní o zvláštním do širšího horizontu chápání.

H.-G. Gadamer upozornil posléze na to, že Aristotelés připodobnil množství pozorování, která člověk činí, k prchajícím vojsku. Tento obraz ilustruje „vznik zkuš-

⁷⁶ Srov. G. EBELING (1960 nn.) III 3-28; také E. SCHILLERBECKX (1977) 24-71.

⁷⁷ Srov. E. HERMS (1978).

⁷⁸ Srov. SCHAEFFLER (1982); (1995).

⁷⁹ Srov. W. KASPER (1970a) 120-158; citát: 125.

⁸⁰ Srov. F. KAMBARTEL: HWP II, 609-617; k ARISTOTELŮVI tamtéž 609-612. Srov. rovněž W. KLUXEN, Über die Rationalität der religiösen Erfahrung: K. HUBNER / J. VUILLIEMIN (Hrsg.), *Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität*. Stuttgart-Bad Cannstadt 1983, 97-106.

⁸¹ ARISTOTELÉS, *Metaph.* I 980 b; srov. týž, *Anal. post.* 100 a.

⁸² TOMÁŠ AKVINSKÝ, *S. Jh.* I, q. 54 a. 5 ad 2.

nosti jako proces, který nikdo neovládá, protože vlastní váha toho či onoho pozorováni není určující, ale vše se uspořádává nezjistitelným způsobem. Tento obraz zachycuje onu zvláštní otevřenost, již se zkušenost získává, na tom či onom, náhle, nepředvídatelně, a přesto nikoli nepřipraveně, a od té chvíle planě až do získání nové zkušenosti, tj. určujícím způsobem nejen pro tu či onu věc, nýbrž pro vše toho druhu. Právě díky obecnosti zkušenosti se podle Aristotela dospívá k obecnosti pojmu a k možnosti vědy.⁸³

V tom znovu zaznívá i moment, který Aischylos vyjádřil formulací „*pathēi mahos* = učít se skrze utrpení“. Gadamer tuto formulaci komentuje: „To, co se má člověk utrpěním naučit, není nějaké to nebo ono, nýbrž vhléd do ohromnosti lidství, vhléd do nemožnosti zničit hranici směřem k božství. Nakonec je to náboženské poznání – to poznání, z něhož se zrodila řecká tragédie.“

Zkušenost je tedy zkušeností lidské konečnosti. Zkušený ve vlastním slova smyslu je ten, kdo je uvnitř ní, kdo ví, že není pátnem ani času, ani budoucnosti. Zkušený člověk totiž zná hranice všeho předvídaní a nejistotu veškerých plánů. V něm se dovoluje pravdivostní hodnota zkušenosti. Jestliže v každé fázi zkušenostního procesu bylo charakteristické to, že zkušený získal novou otevřenost pro nové zkušenosti, platí to s ještě větší vahou pro ideu dokonalé zkušenosti.⁸⁴

Různá pozdější chápání zkušenosti mají své místo teprve v tomto širším rámci: chápání přírodovědně-empiristické podle F. Bacona a J. Locka, v němž metodické pozorování uspořádaných, pozorovatelem v řadách pokusů (= experimentů) zjištěných průběhů zkušenostních procesů směřuje k hlubšímu pochopení a ovládnutí přírodních zákonitostí při co nejšířším vyloučení náhody,⁸⁵ nebo chápání kantovské, které označuje jako „zkušenost“ zcela obecné poznání předmětu vztahující se ke smyslovému vnímání, poznání, k němuž dochází syntetickým úkolem smyslu, rozvažovací schopnosti a rozumu.⁸⁶

R. Schaeffler rozvinul ve velké studii zkušenost jako „dialog se skutečností“, přičemž posunul dále Kantem poskytnuté transcendentální tázání.⁸⁷ Schaeffler vykládá zkušenost se zřetelem na rozličné světy zkušenosti – estetický, mravní a náboženský – a nově k tomu formuluje „zásady čistého rozumu“. Pro náboženskou zkušenost má význam, že „kontingence našeho zdatilého nebo nepovedeného setkání se skutečností světa“ tvoří ústřední obsah náboženského vnímání, a „ústřední náboženský pojem, jenž toto vnímání transformuje do zkušenosti, je pojem numinózní svobody“.⁸⁸ Velkým rozvrhem, jenž zde mohl být pouze naznačen, se Schaefflerovi dají znovu získat šti celkového pojetí zkušenosti, jak zůstalo působné v průběhu dějin.

⁸³ H.-G. GADAMER (1960) 335.

⁸⁴ Tamtéž 339. Srov. AISCHYLOS, *Agamemnón*. Ed. with a Commentary by E. FRANKEL. Vol. I, Oxford 1950, 100 (oddíl 177).

⁸⁵ Srov. F. KAMBARTEL, HWP II, 611-614.

⁸⁶ Srov. tamtéž 614 n.; A. S. KESSLER / A. SCHÖPF / C. WILD: HPhG II, 373-386, zvl. 377-379.

⁸⁷ Srov. R. SCHAEFFLER (1995).

⁸⁸ Tamtéž 474.

Držíme se těchto vztahových bodů:

1. Vztah k vnímání:

Zkušenost zahrnuje nazírání a vnímání. Když jde o poznání konkrétního, zkušenost na základě konkrétní konstituce člověka, popř. jeho tělnosti, zahrnuje smyslové vnímání.

2. Vztah ke skutečnosti:

Zkušenost je „poznání zvláštního“, jednotlivého, konkrétního, kontingentního, nikoliv mimochasově obecného. Přesto zkušenosti nestojí vedle sebe jako množství izolovaných momentů vnímání, ale díky působení lidského rozumu se včleňují do širších souvislostí. Ty projevují tíhnutí k rozsáhlejšímu horizontu, slibujícímu nějaký totální smysl. V tomto místě se ukazuje zřetelné spojení s předchozí transcendentálně-teologickou úvahou.⁸⁹

3. Vztah k životu:

Zkušenost má spojitost se „zážitkem“. V zážitku se setkává pasivní, přijímající moment toho, co se mi přihází – at našetřít či nanešetřít – s aktivním momentem konání, jež chce měnit, nalézat a vynalézat. Zkušenost je jednak bezprostředně se sdělující jistotou a evidencí, jednak tím, co člověk udělá ze svého zacházení s realitou vlastního života. „*Dělat zkušenosti*“ má tudíž dvojitý tvář: Dělán – z donucení – zkušenost „chybami se člověk učí“ a dělán – ve svobodě – zkušenost, že láska a věrnost se přece jen vyplácejí.

4. Vztah k dějinám:

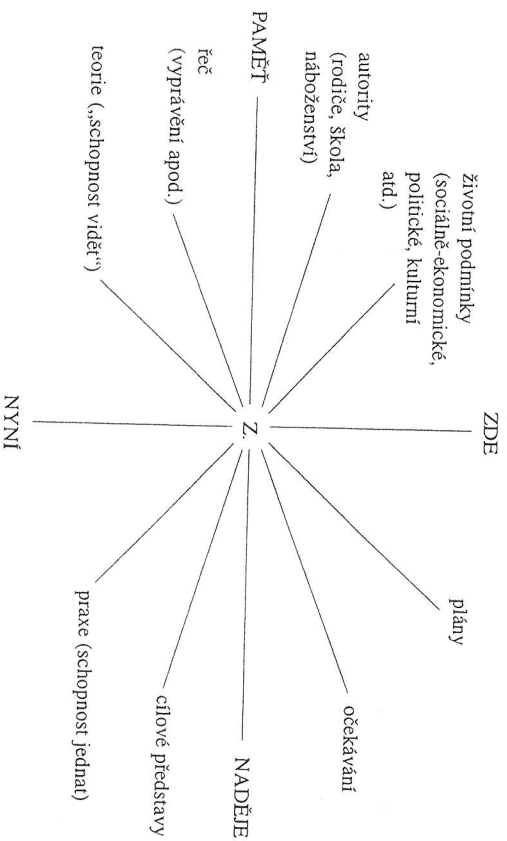
Zkušenost roste zkušenostmi v čase a prostoru, v dějinách. Konečnost člověka způsobuje, že zkušenosti jsou možné jen do té míry, do jaké si člověk pusť věci k tělu a dovolí jim na sebe působit:

„*Omne quod recipitur in aliquo, recipitur per modum recipientis.*“⁹⁰

⁸⁹ Centrálním pojmem je u Schaefflera „naděje“. Na konci svého díla mluví o „hermeneutickém vztáženém vztahu mezi postulační nadějí a náboženskou zkušeností anticipační přítomnosti vytvořeného“. Nebo krátce: transcendentálněfilosofická otázka, na niž závisí, zda se zkušenost zdátí, nalézá přiměřenou odpověď jen v transcendentálněfilosofické teologii. – R. SCHAEFFLER (1995) 776.

⁹⁰ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Stih. I q.75 a.5 aj.*

Zkušenosti se děljí za takových podmínek, za jakých se odvíjí lidský život. Tyto podmínky nejsou jen všeobecné dějinné povahy, ale jako „dějinný kontext“ jsou vždy konkrétním, příslušným postavením člověka v prostoru a čase. V názorném obrázku lze seřadit jednotlivé faktory takto:



Zde a nyní našeho života je vždy předem ziváměno bezpočtem vzpomínek na minulost, které společně s tím, jak jsou zpracovávány v přítomnosti, a s novými zkušenostmi, které činíme dnes, určují svými způsoby i budoucnost. Vzpomínky se mohou vytratit, mohou být zapomenuty. Kdo minulost popírá, vyčleňuje, je v nebezpečí, že ji bude neblaze opakovat. Vzpomínky ale mohou být i „nebezpečné“, pokud kříží a zpochybňují všemocnost a plauzibilitu současných soudů a „faktů“.

„Vzpomínka na minulost může dát vzniknout nebezpečným náhledům a etablovaná společnost má zjevně strach ze subverzivních obsahů paměti. Vzpomínání je způsob, jak se oprostit od daných skutečností, způsob ‘zprostředkování’, který všudy přítomnou moc daných skutečností na krátké okamžiky proráží. Paměť vyvolává vzpomínky na dávné hrůzy i dávné naděje. Obojí opět ožívá, ale zatímco hrůza se reálně vrací ve stále nových podobách, naděje zůstává nadějí.“⁹¹

⁹¹ H. MARCUSE, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied/Berlin (1967), zvláštní vydání 1970, 117. J. B. METZ tento termín převzal v řeči o „nebezpečných vzpomínkách“ a následně jej teologicky vyhodnotil; srov. METZ (1992) 79 n., 177-196. aj.

Ke struktuře napětí přítomnosti umístěné mezi minulost a budoucnost, k zakoušení přítomnosti mezi vzpomínkou, strachem a nadějí přistupují další kontextové faktory:

- životní podmínky, sociálně-ekonomický, politický a kulturní kontext,
- autority, rodiče, pedagogové, nositelé náboženské i nenáboženské, individuální i kolektivní autority,
- jazyk, kterému se naučí každý jako mateřské řeči, a jazyky, kterým se možná naučí navíc,
- teorie skutečnosti, to znamená ona „schopnost vidět“, která se při pohledu na skutečnost získává z různých kontextových faktorů.

Tento potenciál, jenž je předem dán jako dar, často však pocítován jako pouto a zátěž, působí jak na modus zkušenosti, tak i na otvírání horizontů, které v něm probíhá. Přispívá společně s nabytými zkušenostmi ke vzniku cílových představ a tím i k utváření životní praxe, neboť uschopňuje jednotlivce k tomu, aby jednal. V tomto obsáhlém chápání zkušenosti, jež si je vědomo svého dějinného místa a kontextu, je zkušenost „právě platným předreflexivním horizontem a úhlnem toho, jak se setkáváme bezprostředně se světem a jak on se setkává s námi. Je právě platným dějinným způsobem, jakým v praxi vlastněme svět a jak rozumíme skutečnosti“.⁹²

bb) Historická zkušenost s Bohem

Následující věta pochází od K. Rahnera:

„Zbožný člověk zítřka bude ‘mystick’, tedy někdo, kdo něco ‘zakusil’, nebo nebude vůbec. Neboť zbožnost zítřka již nebude nesena jednoduším a samozřejmým veřejným přesvědčením a náboženským mravem všech, předcházejícím osobní zkušenost a rozhodnutí jednotlivce; dosavadní běžná náboženská výchova může tedy být již jen velmi druhořadou drezurou k náboženské institutnosti.“⁹³

K. Rahner touto větou svým způsobem upozorňuje na potíže, že dnešní historický zkušenostní horizont nás stále méně zřetelně přivádí k naší životní otázkě a k odpovědi, která zní „Bůh“. Jde tedy o to, abychom s větším úsilím, podaří-li se to vůbec, proklesovali cestu, která ve středově-kém myšlení umožňovala, aby s téměř suverénní samozřejmostí do sebe navzájem přechnázel výsledek lidského myšlení a Boží nabídka víry. Filozofické hledání pravdy a její teologické zprostředkování se setkávaly

⁹² W. KASPER (1970a) 126.

⁹³ K. RAHNER S VII 22 n.

v jediné pravdě, a tu obě nazývaly „Büh“. Protože ale člověk nikdy nemůže vlastnit pravdu nadobro, nýbrž ji musí v každé době nově pro sebe hledat a uskutečňovat, zůstává neustále odkázán na dějiny, a to dvojnásobem: ve svém filosofickém tázání, avšak i v hledání odpovědi, které mu možná jsou darovány dějinami natrvalo. Z tohoto důvodu musíme znovu vycházet z dějin, s jejich sporností i s jejich poukazy.

● *Dvě základní zkušenosti:* V prožívání současných dějin činíme dvě základní zkušenosti:

1. Dějiny nejsou čistými dějinami pokroku, ale skládají se z pokroků i z kroků zpět, z událostí úspěšných i strastiplných.

Usnesení Würtzurské synody: „Naše naděje“ oprávněně združňuje: „Boží jméno je hluboko vryto do dějin naděje i utrpení lidstva.“⁹⁴

O dějinách křesťanské naděje, která se váže na Kristovo zmrtvýchvstání, se tam píše: „Dějiny naděje, kde se Ježíš projevuje jako živý Syn Boží, nejsou nezlomnými dějinami úspěchů či dějinami vítězů podle našich měřítek. (...)“

Abychom se přiblížili smyslu dějin naší křesťanské naděje, musíme nejprve v naší ‘pokrokové’ společnosti prolomit anonymně vyhlášený zákaz utrpení. (...)

Ježíšovo poselství se samozřejmě obrací ihned a neustále i proti nám samotným, kdo pohlízneme s nadějí na jeho kříž. Jeho poselství totiž nedovoluje, abychom pro jeho vlastní dějiny utrpení zapomínali na anonymní dějiny utrpení světa; nedovoluje, abychom pro jeho kříž přehlédli tu spoustu křížů tohoto světa a abychom vedle jeho utrpení zamlčovali ten bezpočet muk, nesmírné množství bezjmenných zkáz, beze slova dušeného utrpení; pronásledování úzasně spouští lidí, kteří pro svou víru, rasu či politické postoje jsou v mocenských oblastech fašistických či komunistických systémů mučeni až k smrti, děti pronásledované od dob Herodových až po Osvětim a nejnovější dobu.⁹⁵

Nakonec se hovoří o dějinách poloviční svobody, kdy si připsujeme úspěchy, zdary a vítězství, zatímco jde-li o temnou stránku dějin, stránku neštěstí a katastrof, kterou rovněž sami produkujeme, tam pěstujeme umění, jak svou odpovědnost vyřešovat a popírat.⁹⁶

Vzhledem k ambivalenci dějin roste protest proti utrpení, zlobě, nespravedlnosti a vině. Protest obsahuje jednak konstatování „tak to být *nesmí*“, posléze však i naději na změnu a překonání, „*může a musí to být jinak*“. Protest tedy obsahuje morální vědomí a přesvědčení o možném překonání diskrepance mezi tím, co je, a tím, co by být mělo.

⁹⁴ I 1; GSyn I 87.

⁹⁵ I 2; GSyn I 89 n.

⁹⁶ Stov. I 5; GSyn I 93 m.

2. Dějiny však učí, že člověk je vposledku nezvládná, a tím *není jejich pátern*. Člověk se zmltá mezi zkušenostmi své moci a bezmoci. Tak proti sobě stojí:

úspěchy vědy a vynálezy	karastrofy
zážitky z krásy přírody	ohrožení životního prostředí
dostatečné živobytí	hlad
pokrok medicíny	nemoci
prodlužování života	smrt
úsilí o svobodu, boj za osvobození	závislosti, útlak, pronásledování
úsilí o spravedlnost	nové nerovnosti
snahy o mír	nové války a hrozby válek
zkušenost, že smysl má láska,	popírání smyslu v podobě
věrnost, smíření,	nenávisi, nevěry, nesmířitel-
ochota pomáhat,	nosti, egocentrismu,
vědnost	viny a hříchů

Konečnost lidské zkušenosti se sebou samým vyvolává v člověku vědomí vlastní omezenosti a nemožnosti překročit své hranice. To ovšem není na překážku touze tuto hranici překročit tím, že se člověk táže po smyslu, na němž se všechno zakládá.

● *Otázka smyslu:* Ačkoli vzhledem k inflaci řečnění o smyslu se o otázce smyslu již hovoří jako o modle,⁹⁷ přesto se právem objevuje v kontextu našeho uvážování.

Smysl zpočátku znamenal „to, na čem spočívá a čeho dosahuje vnímání“, „proces vycházení k něčemu a dospívání k něčemu“.⁹⁸ Kde se v novodobém kladení otázky smysl a vnímání rozcházejí, rozšiřuje se významové pole smyslu do nezměrná. Dochází ke spojení smyslu a řeči⁹⁹ a následně k těmto významům: „*svět toho, co je pro člověka a z jeho pozice důležité*“, „*konstitutivní vztah nějakého jednání nebo výroku k tomu, co zamýšlí*“, „*účel a hodnota* (stov. výklad smyslu, poskytnutí smyslu), konečně „*obecná souvislost, nosný celek*, kde jevy, činy a texty jsou jakoby spředeny do dokonalých vztaů“ (stov. souvislost smyslu, celek smyslu, totality smyslu).¹⁰⁰ Otázka smyslu se zde stává otázkou bytí a nebytí; kdo zůstane bez odpovědi, nemá se o co opřít, tápe v prázdnotě, zakouší svůj život jako nesmyslný.

⁹⁷ Stov. G. SAUTER (1982) 7, 159-170; k tematice též H. GOLLWITZER, *Krummes Holz - auf rechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*. München (1970) 1972.

⁹⁸ Stov. G. SAUTER (1982) 12.

⁹⁹ Stov. tamtéž 13-15.

¹⁰⁰ Stov. tamtéž 14, 16 n.

Otázka po smyslu vystává v dějinách na základě tří zkušenostních řetězců:

1. *Zkušenosti řádu*: Ačkoliv je dnes mnoho lidí ovlivněno spíše aporemi života než pozitivními zkušenostmi, nepřestává být skutečností, že žijeme ve struktuře řádu, jež nám jsou zčásti předem dané, zčásti jsou nám vytvořené, zčásti bychom je měli znovu vytvořit. Jak reflexe toho, co je dané, tak i volání po obnově řádu poukazují na faktor řádu, ovládající lidskou tvořivou moc. Proto se také v nikoli malém počtu náboženství hovoří na ústředním místě o „zákoně“ (dharma, tao, Tóra, Zákon, Logos aj.). Otázka po řádu je také v pozadí otázek po pravdě, smyslu, spáse a štěstí, po Odkud a Kam. Každodenní zakoušení smyslu v prožitku věrnosti a poutivosti, lásky a spravedlnosti, sympatie a solidarity, až po štědrý rost, odpuštění a lásku k nepříteli vlivávají důvěru v to, že základem všeho dění je vposledku blahodárný zákon řádu. Protože tento zákon řádu se stává člověku přístupným jak v nahodilých životních zkušenostech, tak i jako něco předem daného, co se vymyká lidské moci a prokazuje se jako to, co je nepodmíněné, lze na „zákon“, popř. na základ smyslu aplikovat personální chápání ve smyslu *ordo ad Deum*¹⁰¹. To platí tím víc, jestliže tomu, co objímá a přesahuje lidské bytí, nelze upřít pozitivitu západního pojetí osoby, a to ve smyslu vystupňování, nikoli redukce.¹⁰²

2. *Aporétní zkušenosti*: Vedle zkušeností řádu – u nichž se ovšem čas-to nesejně hodnotné představy řádu traktují, jako by měly stejný význam, a tím se problematizují – stojí ve všech dobách protichůdné zkušenosti, které panující situaci světa označují jako negativní, neuspořádanou, nespravedlivou, neblahou, strastiplnou, hříšnou, s falešným vědomím, a proto ji považují za hodnou protestu. Podle toho se také mnoho lidí cítí být zavázáno k tomu, aby „odmítli dát souhlas k dané podobě skutečnosti“.¹⁰³ J. B. Metz ve vztahu k náboženství prohlásil:

„Nejkrasí definice náboženství: přerušení.“¹⁰⁴

¹⁰¹ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *S.th.* II-II q.81 a.1.

¹⁰² Stov. W. KASPER (1970a) 136 n.: „Tato hloubka smyslu, která se nám tu vzdaluje, tu otevírá, má určitou výhradnost a ničemnost, kterými my nedokážeme disponovat, které ovšem disponují námi. Setkáváme se s ní analogicky způsobu, jakým se setkávají osoby. Jestliže proto podle své ostani zkušenosti hledáme určitý model, jak bychom ji mohli pojmenovat, máme k dispozici pouze model osoby. Avšak i pojem osoby ihned selhává: vymyká se nám, nikoli ovšem směrem dolů, nýbrž nahoru. V žádném případě nepostácuje subpersonální či apersonální model.“

¹⁰³ H. R. SCHLETTJE: HPHG V 1247.

V tomto kontextu se náboženství nepovažuje za stabilizační faktor, ale za výraz a zdroj kritického vědomí a vsutku za „protest proti faktické bídě“ (K. Marx). Tento „protest“ je ovšem správnými prostředky přiveden ke správnému konci jen tehdy, když náboženství učí člověka rozlišovat mezi „pravým Bohem“ a „falešnými bohy“ (to znamená falešnými absolutizacemi) a je samo „cestou“, která člověku vždy znovu poskytuje „volný čas“ a „volný prostor“ tím, že mu vytváří možnost změnit smýšlení (řec. *metanoia*). To předpokládá, aby člověk i jako aktivní tvůrce cítil, že je odkázán na komplexní horizont pasivního přijímání a že tuto odkázanost přijímá i ve vši její aporetičnosti. Teprve tehdy si je jist svým zplnomocněním, že se kriticky i tvořivě, meditativně i bojovně, a vzdor všemu zdání s plnou nadějí nemusí vzdát odporu proti zlu ve světě.

3. „*Slyšení Slova*“: Když člověk uznává sled rovin přijímání a darování pasivního dopouštění a aktivního konání, stvrzuje implicitně, že nejprve je „posluchačem Slova“, ať už jakýmkoli, dříve než se sám stane „mluvčím Slova“. Jestliže zkušenostní řetězec popsané v bodě 1 a 2 začínají u filozofického stanoviska – jejich *tázání* vychází z lidských zkušeností –, pak tím zároveň otvírají možnost, aby se předem v dějinách *dané odpovědi* považovaly za možnou pomoc a pozvání k rozhodnutí.

Je historickou skutečností, že jak výzva k souhlasu s nepodmíněným řádem, tak i síla k odporu proti skutečnému stavu světa jsou určeny podstatně dějinami různých náboženství, v neposlední řadě židovsko-křesťanského. Náboženství se různými formulacemi sama vždy představovala jako nárok božského, jako ukazatel cesty, jako všeobšáhle zabezpečení spásy, jako překonání zájětí v utrpení, jako cesta ke svobodě a blaženosti, jako společenství s Bohem aj., na což má člověk reagovat. Jsou pozváním k tomu, aby člověk přispěl k uskutečnění právého bytí a k překonání negativity, popř. zla. Ukázaná cesta – zejména z židovsko-křesťanského hlediska – však není ústup do bezpečí vlastní ničemnosti, ale naopak uvědomělé „vyjítí“ ze sebe do nezájističnosti, a tím i příklon k tomu, co je „naprosto jiné“, v solidárním spojení s veškerým stvořením.¹⁰⁵ Pro židovsko-křesťanské náboženství se přitom stalo směřovaným rysem to, že ve svého Boha věřilo a představovalo ho jako Boha, jenž je člověku na jeho cestě blízký jako „Bůh s námi“ („*Emmanuel*“, „*Dominus vobiscum*!“).

¹⁰⁴ J. B. METZ (1992) 166.

¹⁰⁵ Stov. k tomu podrobněji H. WALDENFELS (1988) 15-37.

cc) *Exkurs: Poslední odůvodnění a otázka smyslu*

Než se budeme věnovat dějinám působení židovsko-křesťanského přesvědčení, je třeba zmínit se krátce o přístupu H. Verweyena,¹⁰⁶ už proto, že ve svém základním díle, v jeho úvodní filosofické části, z velké míry postarádá (nebo želí jejich chybění) poslední důsledky úvah o filosofických a tím i myšlenkových předpokladech, a právě proto věnuje zvláštní pozornost pojmu definitivně platného smyslu.

Předem budíž k Verweyenui řečeno: Jeho myšlenkový postup byl vyvolán křesťanským nárokem, tím, že lidstvo se v Ježíši z Nazareta setkává s univerzálním prostředním spásy, a tedy v něm nachází definitivně platný smysl všeho života. S ohledem na tento nárok se Verweyen táže *filosoficky* po *pojmu* definitivně platného smyslu. Přitom mu jde – jako Rahnerovi – o možnost lidského vnímání božského poselství, o „(lidského) posluchače (božského) slova“. V souladu s tím pojednává první a nejrozsáhlejší část jeho díla o otázce „... vnímatelný?“. Verweyen však vytká Rahnerovi – stejně jako J. B. Metzovi a jiným –, že v jeho pozdním díle chybí prvofilosofická reflexe, což je skutečnost, která se zřetelně projevuje v přechodu od transcendentálněfilosofické analýzy k transcendentálněteologické tematizaci milosti a sobeného zaměření člověka na Zjevení.¹⁰⁷ Verweyen dospívá pak ke svému pojmu definitivně platného smyslu pomocí velmi subtilní, na Fichteovo orientované analýzy lidského poznání.¹⁰⁸ Podle ní je lidský rozum zváněn ideou něčoho Nepodmíněného; otázku po původu tohoto zvánění je možné zodpovědět jen přijetím skutečně existujícího Nepodmíněného.¹⁰⁹ A k tomu podle Verweyena, popř. Fichteho, dochází, jestliže „objekt poznávajícího subjektu by sám od sebe radikálně už neměl být pro sebe, nýbrž učinil by se pouhým odrazem poznávajícího subjektu“, silou toho uznání, jež přitom jeden subjekt od druhého dostává darem, je žádán, aby byl sebou samým.¹¹⁰ Stojí za povšimnutí, že Verweyen se při užití myšlenky odrazu orientuje dějinami teologie, popř. trinitologie.

Že jeho myšlenkový postup není jediným přístupem k poslednímu odůvodnění, dokazuje skutečnost, že mu K. Müller staví po bok Pröppersovu reflexi na lidskou svobodu a svůj vlastní přístup k otázce nemožnosti jít za lidské sebevedomy. Pro Müllerův komentář je navíc pozoruhodná jeho přímluva za „poslední odůvodnění bez nároku na důkaz“.¹¹¹ Přijatelné je jeho konstatování, že „*myšlenky*“ (zvyrazení –

¹⁰⁶ H. VERWEYEN (1991).

¹⁰⁷ Stov. tamtéž 156–173, zvl. 164 nn. K vymizení filosoficko-racionální snahy v oblasti problematiky posledního odůvodnění stov. K. MÜLLER (1998) 77–83; stov. tam 1 otázka na kard. Razingera. Bylo by ovšem žádoucí, aby byla věnována větší pozornost snahám jiných autorů, kteří v zásadě sledují nadhrozený cíl jinými způsoby, jako B. Welte, B. Casper nebo R. Schaeffler, zvláště když vřesní argumentů má stále silnější přesvědčivost.

¹⁰⁸ Stov. tamtéž 233–255.

¹⁰⁹ Stov. tamtéž 244.

¹¹⁰ Stov. K. MÜLLER (1998) 97.

¹¹¹ Stov. tamtéž 88–94.

H. W.) poslednímu zdůvodnění jsou teologicky nezbytné a filosoficky možné“, a důležitě je, že připouští jejich „hypotetičnost“.¹¹²

Přesto dále zůstávají otázky: 1. Vede zde předložená úvaha o subjektu skutečně k intersubjektivitě, tzn. bere druhého jako druhého vážně? Zdá se, že k dalšímu zkoumání zůstává vztah totožnosti a odlišnosti. 2. Nepřehází příliš zkrátka moment rozhodnutí, popř. nezůstává odmítnutí uznání přece jen dále životu ranou v dějinách tohoto světa s jeho Bohem? 3. Konečně je třeba prozkoumat, zdali cesta od „... vnímatelný?“ (I. díl) k „... zdařilo se?“ (II. díl), tedy od možnosti ke skutečnosti, se povedla; nakonec platí věta staré logiky: „*A posse ad esse non valet illatio*“ – z možnosti nelze vyvodit skutečnost.

Touto vloženou úvahou se vracíme k dějinám, jež se nám mohou ve smyslu našeho 3. zkušenosního řetězce stát signálem a znamením. Omezíme se přitom na dva momenty: na osud židovského národa a na to, co Pismo samo nazývá „znamením“, totiž zážrak.

c) *Znamení*aa) *Židovský národ: „Znamení pro národy“*

Jestliže na jedné straně lidé v bezmoci a s otázkami či přáními, požadavky a nadějami volají nad sebe po odpovědích a řešeních, po vykoupení a osvobození, po naplnění a spáse, zaznívají na druhé straně odpovědi těch, kteří se ani za cenu slz nevzdali toho, jehož nazývají svým „Bohem“. V celých lidských dějinách není pro to působivějšího příkladu, než je židovský národ.¹¹³

Synodní dokument „Naše naděje“ konstatoval: „Právě my zde v Německu nesmíme popřít nebo zlehčovat souvislost spásy mezi Božím lidem starozákonním a novozákonním, jak ji viděl a uznával i apoštol Pavel. Neboť jsme se i v tomto smyslu stali v této zemi dlužníky židovského národa. V posledku, tváří v tvář beznadějně hříze, jakou byla Osvětím, závisí věrohodnost našeho mluvení o ‘Bohu naděje’ především na tom, že bylo bezpochybně židů i křesťanů, kteří dokonce v tomto pekle a po zážitku tohoto pekla dokázali ještě tohoto Boha nazývat a vzývat.“¹¹⁴

Aniž bychom zde obsáhleji rozebírali otázku osudu židovského národa, vykněme dva důležité momenty:

1. Osud židovského národa představuje záhadu.
2. Pro náboženské židovství má tato záhadu v dějinách jméno „Bůh“.

¹¹³ Následující argument stále znovu přednášel můj předchůdce na bonnské katedře Heimo Dolch. Ještě dnes se mi zdá, že stojí za úvahu Stov. jeho příspěvek Die Geschichte des jüdischen Volkes in ihrer fundamentaltheologischen Relevanz: DOLCH (1986) 345–357.

¹¹⁴ IV 2; GSSm I 109.

● *Záhada*: Specifičnost židovství nebyla dodnes dostatečně vysvětlena ani biologicky, ani sociologicky, ani etnologicky, ani historicky. Kdo a proč je Židem, je tísnivý problém jak pro Židy, tak pro ne-Židy.¹¹⁵ M. Buber k tomu poznamenal:

„Židovská pospolitost se vůbec nedá zařadit. Vymyká se všem historickým kategoriím a obecným pojmům, je jedinečná. O tuto jedinečnost Izraele se přirozená potřeba národů po vysvětlení – a vysvětlení vždy znamená zařazení do kategorií – musí rozlišit.“¹¹⁶

Jedinečnost Izraele se v neposlední řadě ukázala v dějinách pronásledování a rozplytlení národa a v antijudismu. Od doby Jeruzaléma r. 587/6 před Kristem a babylonského zajetí, přes opětovné zničení chrámu r. 70 po Kristu, až po dějiny rozplytlení, ghetizace, nenávisli vůči Židům a pogromy, které zatím nejsrašnější vyvrcholily v pronásledování a genocidě Židů ve Třetí říši, byly dějiny židovského národa vždy dějinami nevinně prolité krve. Tyto dějiny se nedají racionálně vysvětlit.

Ještě obtížněji se dá vysvětlit to, že Židé jako menšinová skupina mezi národy bezzbytku nevyumizeli, nýbrž naopak vyvinuli podivuhodnou rezistenci a regenerační sílu. V každém případě se nikdy vůči svému okolí neasimilovali natolik, aby přitom ztratili svou původní identitu. Naopak vždy existovalo jádro, které se snažilo identitu uchovat.

● *Identita*: Otázka identity Izraele je dodnes řešena převážně nábožensky. Již velmi záhy se objevuje myšlenka svatého zbytku, která se odůvodňuje teologicky.¹¹⁷ Motiv všechny katastrofy přežívajícího, protože spaseného zbytku se nachází především u proroků, ale i ve vyprávění o potopě a o Josefovi.

Gn 7,23: „Tak smel Bůh vše, co povstalo, co bylo na povrchu země: od lidí až po zvířata, po plazy a nebeské plactvo, všechno bylo smeteno ze země. Zachován byl pouze Noe a to, co s ním bylo v arše.“

Gn 45,7n: „Bůh mě poslal před vámi, aby zajistil vaše potomstvo na zemi a aby vás zachoval při životě pro velké vysvobození. A tak jste mě sem neposlali vy, ale Bůh.“

V Iz 11 se spojuje motiv zbytku s motivem výhonku z pahýlu, obojí je „znamením pro národy“:

¹¹⁵ Stov. J. MAIER, *Jude und Judentum - Bezeichnungen und Selbstbezeichnungen im Wandel der Zeiten: LebZeug 32 (1977) 52-63.*

¹¹⁶ M. BUBER, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963, 216.
¹¹⁷ Stov. R. BRANDSCHEIDT / G. STEMBERGER / M. THEOBALD: LhK³ VIII 1126 nn.

„I vzejde proutek z pařezu Jišajova a výhonek z jeho kořenů vydá ovoce.“ (Iz 11,1)
„V onen den budou pronárody vyhledávat kořen Jišajův, vzrůčený jako korouhev národům, a místo jeho odpočínání bude slavné. V onen den ještě podruhé vrátí Pane svou ruku, aby získal pozůstatek svého lidu. (...)“

Povznese korouhev k pronárodům a posbírá rozehnané z Izraele a rozplytlené Judajce shromáždí ze čtyř stran země.“ (Iz 11,10-12)

„Tak vznikne silnice pro pozůstatek jeho lidu, jenž zůstal v Asýrii, jako tomu bylo v den, kdy Izrael vystupoval z egyptské země.“ (Iz 11,16; stov. Jer 23,3; 50,20; Am 3,12; 9,11n; Sof 3,12n, aj.)

Židé nacházejí sílu k odporu v myšlence na svého Boha a jeho zaslíbení. Jak velmi za to, čím jsou, i pobíhnutí ateistických Židů, jako např. M. Horkheimer, E. Bloch a W. Benjamin, vědčí svému dějinnému původu, touto otázkou se zde nemůžeme zabývat, ani otázkou, proč právě od těchto mužů vzešly nejtvrdější impulsy pro křesťanskou teologii.¹¹⁸

● *Vzpomínka na Boha*: Židovská identita je vysokou měrou charakterizována dvojí dialektikou – mezi

Egyptem a exodem,
exilem a návratem.

V obou případech vychází vzpomínka ze situace utrpení. V obou případech je iniciativa k osvobození na straně Boha. Rozhodující rozdíl spočívá v tom, že s Egyptem je spojován zážitek vítězného Boha, jak jej vyjadřuje Mojžišův vítězný chvalo zpěv, Ex 15,1-21. Exil naproti tomu staví do role poraženého nejen vyvolený národ, nýbrž i Bůh má v sebestopnutí účast na osudu poražených. Stává se Bohem poražených, ale nezaniká společně se zničením svého chrámu ani se nedává nahradit bohy vítězi, nýbrž žije dál ve víře v Jahveho u Židů žijících v exilu.¹¹⁹

„Toto praví Vznešený a Vyvyššený, jehož přebývání je věčné, jehož jméno je Svavý: Přebývám ve vyvyššenosti a svatosti, ale i s tím, jenž je zdeptaný a poniženého ducha, abych oživil ducha ponižených, abych oživil srdce zdeptaných.“ (Iz 57,15)

Teprve nyní se Bůh stává tím, s nímž se může Izrael odvážit bojovat (stov. Gn 32,29), před nímž se pokouší uniknout Eliáš (stov. 1 Král 19), před jehož útkoly se

¹¹⁸ Stov. mj. W. P. ECKERT, *Jüdisch-christlicher Dialog heute*; W. STROLZ (Hrsg.), *Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube*, Freiburg aj. 1971, 244-279; G. B. GINZEL (Hrsg.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, Heidelberg 1980; K. ROHMANN, *Vollendung im Nichts? Eine Dokumentation der amerikanischen „Gott-ist-to-Theologie“*, Zürich aj. 1977, 91-169 (K. R. L. Rubensteinov); N. LOHFINN (1987); P. PETZEL (1993); F. LOTTER / C. THOMA: LhK³ V 1043-1049 (lit.).

¹¹⁹ Stov. P. KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München 1968. I zde se přechází od konkrétní zkušenosti k univerzalizaci.

děsí proroci, s nímž se pře Job a o jehož chování k lidem až dojemně hovoří příběh Jonášův.

V bezpočtu příběhů utrpení zůstává živá vzpomínka na Boží přítomnost a vysvobození, ale také na jeho sebezpenžení a sympatii s trpícími. Tam, kde se předčítají zapsané vzpomínky, zákon Židů, Tóra, tam také vzniká společenství vzpomínky a vyprávění, které je si vědomo své jednoty ve vzpomínce na Boží působení.

Stefan Zweig se ve své knize „Die Welt von gestern“ ptá sám sebe „(...) možná že je posledním smyslem židovství právě to, aby svou záhadně přetrvávající existencí neustále opakovalo věčnou Jobovu otázku k Bohu, aby se na ni na zemi docela nezapomnělo.“¹²⁰

A Leo Baeck napsal v Terezíně o smlouvě s Jediným: „Ze toto Jediné žije, že vládně věčně a všude, to se stalo pro tento lid vírou. Ujistoval se totiž stále znovu o tom, že: všechno vychází od Jediného a k Jedinému zase směřuje, existuje zákon, který vyhlásil jediný Bůh. Vytyčil jej ve světě a v lidstvu. Existuje smlouva, smlouva jediného Boha s vesmírem a pokoleními lidí; nic není mimo tuto smlouvu, nic není bez ní. A existuje, což zde bylo zvláštní jistotou ještě uvnitř této celkové jistoty, zákon tohoto lidu. Lidu, který tímto jediným Bohem byl povolan k zákonu, aby se mu Boží zákon stal životem a budoucností – to je Boží smlouva s tímto lidem a jeho dějinami uprosřed smlouvy se světem a tím, co jej naplňuje.“¹²¹

● *Zaslíbení*: Židé se rozpomínají na svou minulost, aby mohli žít v přítomnosti a doufat v budoucnost. J. Molinmann označil v této souvislosti židovské náboženství za „náboženství očekávání“.¹²² Tak je také třeba chápat zjevení Jahveho:

„Jahveho zjevení zde očividně neslouží tomu, aby ohroženou přítomnost uvedlo v soulad s jeho vlastní věčností. Spíše způsobuje, že ti, kdo slyší zaslíbení, se dostávají do nesouladu s realitou, která je obklopuje, tím, že se v naději a vycházení vzpírají k nové budoucnosti, která je jim zaslíbena. Následkem tedy není náboženské posvěcení přítomnosti, ale vyjití z přítomnosti k budoucnosti.“¹²³

„Zaslíbení“ je tedy „příslib ohlašující skutečnost, která ještě nenastala“.¹²⁴ Člověk se cítí být zván k tomu, aby se světlí vedení Božím slovem. Kde však slovo neuvádí různé skutečnosti v soulad, nýbrž dostává se do rozporu se zakoušenou skutečností, pak vytváří určitý mezprostor mezi vyhlášením a naplněním zaslíbení. Tím se slovo zaslíbení neupevňuje

v Zde a Nyní, ale vytváří se určitý spád směrem k nenastalému naplnění; ve sledu zaslíbení a naplnění otevřívá slovo prostor pro překvapivé a nové. „Dívod pro vyšší hodnotu zaslíbení a pro jeho nadbytečnost vůči dějinám spočívá v nevyčerpateľnosti Boha zaslíbení, který se nevyčerpává v žádné dějinné skutečnosti, nýbrž 'dojde klidu' teprve v takové skutečnosti, která mu bude zcela odpovídat.“¹²⁵ Tím se zaslíbení jeví jako omezený element nenaplněnosti vzpomínky, resp. převisu každé kreativní vzpomínky do současnosti, jímž se současnosti zveštuje její vlastní neukončenost.

Etapami konkretizace zaslíbení v paměti Izraele jsou:

- smlouva na Sinaji a Zákon, jakož i formulace smlouvy, obsahující zaslíbení země, potomstva a požehání pro národy,
- Davidovo proroctví, 2. Sam 7, které slibuje trvání Království,
- eschatologizace zaslíbení soudu a spásy, spojená s univerzalizací Jahveho vlády nade všemi národy a se zintenzivněným zpochybňováním hranice smrti,
- apokalyptika, která do dějin vtahuje celý kosmos.¹²⁶

Proto také nemá židovské sebechápání relevanci pouze pro vlastní národ, nýbrž zároveň i „pro národy“. V kontinuitě a spojování zkušeností představuje nejpřijatelnější výklad židovských dějin jejich pochopení jako dějin dosvědčujících Boží věrnost. Tím se stávají pozváním k tomu, aby se v nich hledala Boží „znamení a zázraky“.

bb) „Znamení a zázraky“

Poznání a zkušenost Boha jsou v židovsko-křesťanském prostředí vždy spojeny s vyprávěním o jeho „znameních a zázracích“. Teprve v novověku nastává v lidském „údivu“ určitý obrat. Člověk se stále více „diví“ své dovednosti; s úžasem „obdivuje“ svá vlastní díla. Tím se také zmenšuje jeho zájem o Boží „znamení a zázraky“. Smysl pro zázraky se daleko sáhle vytrácí.¹²⁷ Nakonec se prohlašují za nemožné.

V kontextu otázky po možnosti zakoušet Boha si nejprve připomeneme biblické chápání „znamení a zázraků“, poté se budeme zabývat aporetickou otázkou zázraků a nakonec se pokusíme ukázat možné nové východisko chápání.

¹²⁰ ST. ZWEIFG, *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Frankfurt 1982, 486.

¹²¹ L. BAECK, *Dieses Volk I*. Frankfurt 1955, 21.

¹²² Srov. J. MOLTSMANN (1964) 92.

¹²³ Tamtéž 89; zdůraznění – H. W.

¹²⁴ Tamtéž 92.

¹²⁵ Tamtéž 95.

¹²⁶ Srov. tamtéž 108-124.

¹²⁷ Zábavným způsobem popisuje B. MARSHALL v díle *Das Wunder des Malachias*. Köln 1950, jak dokonce i v církevních kruzích dokáže „zázrak“ vyvolat rozpaky.

● *K biblickému chápání:* To, co se označuje slovem „zázrak“, je v Písmu svatém vyjádřeno množstvím pojmů.

„Starozákonní představu zázraků můžeme vyčíst především ze zpráv o vyvedení Izraele z Egypta. Tak v Ex 7,3-5 (P) dává Jahve zaslíbení, že rozmoží v egyptské zemi svá znamení (*ót*) a zázraky (*mópet*), aby Egypťané podle nich poznali, že on je Jahve.“¹²⁸ V výraz „znamení a zázraky“ se ve Starém zákoně vyskytuje osmnáctkrát (především v Dt) a v Novém zákoně šestnáctkrát. Ve výrazu se souběžně uplatňují dva klíčové pojmy:

– *ót* (Septuaginta: *sêmeion*) znamená znamení a vztahuje se zpravidla k věci nebo ději vedoucím k poznání;

– *mópet* (Septuaginta: *teras*) označuje činnost vyvolávající údiv, např. symbolický úkon stvrzující prorocké slovo (Ez 12,6.11), paralelně s *ót* pak označuje Boží zázrač-náboženský kontext. Je vždy ve vztahu k Božímu zjevení a rovněž k hlášení. V tom-to smyslu se může stát i ze zbožného člověka *mópet* pro mnohé (srov. Ži 71 (70), 7).

K oběma klíčovými slovy přistupuje ještě řada dalších, které popisují Boží činy ja-Starozákonní terminologie pokračuje i v Novém zákoně.¹²⁹ Tam se hovoří o

– *sêmeion* = znamení, zvláštním způsobem v evangeliu Janově¹³⁰ (srov. tam 2,11.18; 3,2; 4,54; 6,2.14.26.20; 7,31 aj.),

– *teras* = obrovitý, ohromující jev, podobně jako ve Starém zákoně je slučován v plurálu do výroku *sêmeia kai terata* = znamení a zázraky,

– *dynameis* = mocné činy (srov. Mt 7,22; 11,20; 13,54 aj.),

– *thamnasia* = „podivuhodné“ činy (jen Mt 21,15).

Je třeba si povšimnout:

1. „Znamení a zázraky“ hovoří o *dějinných* zkušenostech záchrany a uzdravení, ale také potřebám nepřítel, o zkušenostech s přírodními sílami, jež jsou chápány jako působení Boha.

2. Víra Izraele žije ze *vzpomínky* na základní zkušenosti spásy národa, které se jako neodvratitelné zkušenosti udržují při životě nikoli argumentativně, ale *narrativně*, to znamená předáváním *pomocí vyprávění*.

3. Zkušenosti spásy předávané vyprávěním – především exodus, vysvobození z exilu – probouzejí a zosťují smysly pro Boží spásné působení v přítomnosti.

¹²⁸ H. HAAG: LThK² X 1252; srov. ke Starému zákonu tamtéž -1252 nn., J. GNILKA: HThG II 876-879.

¹²⁹ Srov. A. WÖGTL: LThK² X 1255-1261; J. GNILKA: HThG II 879-885.

¹³⁰ Srov. S. HOFBECK: *Semeion. Der Begriff des „Zeichens“ im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte*. Münsterschwarzach 1970; R. SCHINACKENBURG, *Das Johannesevangelium I*, Freiburg aj. 1967, 344-356.

4. Nový zákon spojuje zvláštním způsobem víru v Boží působení s působením Ježíše z Nazareta.

5. V Novém zákoně se zároveň ukazuje kritický postoj k víře v zázraky, a) když se poukazuje na „znamení a zázraky“ nejednoho falešného mesiáše či proroka (srov. Mt 7,22; 24,24; Mk 13,22), a b) poukazuje se na to, že bezvěrečné vyžadování „zázraků“ je degraduje na dispondibilní podívanou (srov. Mt 12,38-42 par.; 16,1-4 par.; Jan 4,48); ani skrze „znamení a zázraky“ se Bůh nedá pevně „uchopit“, konstatovat.

● *Aporetika:* Problematickou se stala otázka zázraku, když a) se během doby přesunul zájem o zázrak převážně na „*factum contra resp. praeter naturam*“ a pronikal již jen stěží k zdůraznění jeho povahy znamení, a b) nadto historické zkoumání přistupovalo k obsahu vyprávění o zázračných zázraku, vypracované během dějin teologie, vyplynuly z novověkého chápání přírody a námikky proti biblickým vyprávěním o zázracích se opíraly o moderní chápání dějin.

A. Kolping poukazuje na to, že od karolinské doby se na zázrak již nehledí na základě jeho transparency jakožto znamení, nýbrž s vírem recepcí Aristotela se na něj pohlíží z hlediska jeho účinné přičinnosti, a tudíž je určován ve vztahu ke kauzalitě působící ve světě, resp. v přírodě.¹³²

S tím souvisí i další předpoklad novověké kontroverze: V průběhu dějin teologie získal zázrak zvláštní hodnotové místo v rámci zdůvodnění víry. Stal se – vyjádřeno odbornou terminologií – rozhodujícím *kritériem věrohodnosti* Zjevení.¹³³ Tím se ovšem situace přiosťila. Protože čím víc byl zázrak ve své mimořádnosti vytláčován z oblasti lidské zkušenosti, tím víc ztrácel argument zázraku u mnoha současníků na věrohodnosti. Přisvojili si Goethův výrok z noční scény je „Faustovi I“:

¹³¹ K novověké problematice srov. B. BRON, *Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegegriffes*. Göttingen 1979.

¹³² Srov. A. KOLPING: LThK² X, 1261-1263; rovněž J. BAUR: RG³ VI 1838-1841. K otázkám vzniklým ze vztahu teologie a fyziky srov. mj. H. DOLCH, *Teologie und Physik. Freiburg 1951; Vřz. Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik. Bestimmung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemäßen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme*. Freiburg 1954; rovněž B. WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*. Frankfurt 1973; k tomu R. SCHULTE, *Gottes Wirken in Welt und Geschichte. Offene Fragen – Erwartungen an ihre Lösung*. H. WALDENFELS (1982) 161-176.

¹³³ Tato otázka je obsáhně řešena v: A. KOLPING (1968) 297-342; A. LANG (1967) I 108-126.

„Poselství sice slyším, jen víry se mi nedostává.
Zázrak jest víry dítě nejmilejší.“¹³⁴

Opacně se z pohledu křesťanské víry zdálo, že zdůvodnění víry se zhroutí, když padne víra v zázraky.

Směr zde míněného chápání zázraku lze vyčíslit velmi dobře z výroků 1. vatikánského koncilu. V dogmatické konstituci *Dei Filius*, 3. kap., se píše:

„Abyste přesto služba poslušnosti naší víry odpovídala lidskému rozumu, chtějí Bůh s vnitřní pomocí Ducha svatého spojit *vnější díkazy svého zjevení* (lat. *externa revelationis suae argumenta*), totiž božské činy, především zázraky (lat. *externa revelationis suae argumenta*), a také *vnitřní díkazy svého zjevení* (lat. *facta facta* (lat. *communstrati*) Boží všemohoucnosti a nezměnné vědění, jsou *zcela jistými a poznávacím schopnostem všech lidí přiměřenými znamenými božského zjevení* (lat. *divinae revelationis signa certissima et omnium intelligentiae accommodata*).“ (DH 3009)

Předložená nauka je opakována znovu v učitelských výrocích a rozšířena o vyjádření týkající se zpráv o zázracích.

Kanon 3.: „Kdo říká, že Boží zjevení nemůže být věrohodné skrze vnější znamení, ale že musí lidí přivádět k víře skrze čistě vnitřní zkušenost nebo osobní osvětlení, ten bude vyloučen.“ (DH 3033)

Kanon 4.: „Kdo říká, že se zázraky nemohou dít, a že tedy všechny zprávy o nich, i ty, jež obsahují Písmo svaté, mají být odkázány mezi legendy a mýty (lat. *inter fabulas vel mythos*), nebo že zázraky nemohou být nikdy poznány s jistotou, a proto jimi nemůže být nikdy legitimně dokázán (lat. *nite probati*) božský původ křesťanského náboženství, ten bude vyloučen.“ (DH 3034)

Texty 1. vatikánského koncilu sice neobsahují žádnou definici zázraku, přesto v nich nacházíme ony tři momenty, jež jsou obsaženy v rozšířených definicích zázraku: ¹³⁵ 1. Zázraky jsou *miracula* = údiv vzbuzující události, *argumenta externa*, tedy „argumenty“ ležící v oblasti smyslového vnímání.

2. Zázraky jsou *signa* = znamení, která se týkají a) Božho zjevení a jsou b) způsobena chápavostí každého člověka: antimodernistická přísaha k tomu připojuje: „*certatum omnium atque hominum, etiam huius temporis*“ (DH 3539).

3. Zázraky jsou *facta divina* = činy způsobené Bohem, přičemž vztah k Bohu ukazuje především na Boží všemohoucnost.

Argumentace ve prospěch víry v zázraky se důsledně soustředila na 1. a 3. moment. Pokoušela se a) dokázat, že mocné Boží činy zůstávají možné i za působnosti přírody.

¹³⁴ J. W. VON GOETHE, *Faust*. Der Tragödie erster Teil, Nacht: *Goethes poetische Werke*. Vollständige Ausgabe Bd. 5. Die grossen Dramen. J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger. Stuttgart b.v., 183.

¹³⁵ Stov. L. MONDEN, *Theologie des Wunders*. Freiburg aJ. 1961, 19-24.

nich zákonů daných Bohem v řádu stvoření, přestože jakoby tyto zákony ruší, b) dokázat, že se takovéto mocné Boží činy v dějinách děly a stále dějí.

V dogmatické konstituci 2. vatikánského koncilu *Dei verbum* dostala otázka „znamení a zázraků“ poněkud jinou hodnotovou pozici, která v sobě obsahuje východiska k překonání aporetiky.

1. Zázrak jako Boží působení ustoupil do pozadí celkové souvislosti Božho zjevení jakožto Božho sebedělování, které se uskutečňuje skrze „*gesta et verba*“ (stov. čl. 2,14,17).

2. „Zázraky a znamení“ jsou zmiňovány ve výslovné souvislosti s Ježíšem Kristem jako moment Boží ekonomie zjevení, dovršující se v jeho osobě (stov. čl. 4).¹³⁶

3. Slova a činy, znamení a zázraky nejsou v kontextu Božho zjevení ani tak projevy Boží moci, jako spíše Boží pomocí pro spásu člověka (stov. čl. 2,4).

4. Zázraky nejsou ani tak chápány jako legitimující, dosvědčující argumenty ve prospěch Božho zjevení, spíše jsou považovány za znamení „reprezentující“ Boží zjevení spásy.

Ve svém komentáři k DV čl. 5 upozorňuje J. Ratzinger výslovně na to, že jsou zde vynechány „vnější argumenty“, a pokračuje: „Tím se nepopírá nebo neodmítá tak akcentované učení 1. vatikánského koncilu o důkazu zjevení vnějšími znameními, jako jsou zázraky a proroci, je pouze postaveno na značně skromnější místo.“¹³⁷

Nové promyšlení, které chce najít východisko z aporetiky, bude pocho-pitelně muset věnovat pozornost těmto momentům:

1. Zázrak je podstatně znamení.
2. Jako znamení spásy ukazuje zázrak na rozsáhlejší spásu.
3. Jako událost ve funkci znamení vytváří zázrak meziobdobní vztah mezi lidmi, kteří tento zázrak chápou jako znamení spásy, a Bohem přicházejícím k člověku, aby ho uzdravil a zachránil.

• *Proces objevení*: P. Schoonenberg popsal zázrak vzhledem k jeho ústřednímu charakteru znamení takto:

„*Nápadná skutečnost*, a to ne pouze pro naše objektivující vnímání (tak jako každá jiná výjimka ze zákonů přírodních věd, biologie, psychologie, sociologie), nýbrž také a především jako poukaz k meziobdobnímu vztahu, a proto je *znamení*, které promlouvá k člověku, znamením, které vybízí a obsahuje sílu,

¹³⁶ Stov. H. WALDENFELS (1969) 250-260.

¹³⁷ J. RATZINGER: *LThK* K II 513.

nebo jak to kdosi vyjádří:

je *záložkou* (Leseseichen) v knize *dialogu mezi Bohem a lidmi*.¹³⁸

I zde můžeme vycházet ze tří již dříve zmíněných momentů:

1. „*Nápadná skutečnost*“: Ta je v prostoru dějin vnímána přímo nebo nepřímá a může jako taková být sdělena jiným.

Příklad: Zazrak přechodu Rudým mořem (Ex 14): „Izraelci šli prostředkem moře po suchu. Vody jim byly hradbou zprava i zleva“ (v. 22). „(...) když nastávalo jitro, moře opět nabylo své moci. Egypťané uřkali proti němu a Hospodin je vehnal do prostřed moře“ (v. 27).

Důležité je chápaní „nápadnosti“. Někjaká skutečnost je nápadná, „když se děje něco zvláštního, co lze považovat za průlom do normálního běhu věci“¹³⁹. Jestliže nějaká skutečnost je tímto způsobem „nápadná“, může vyvolat různé lidské reakce. Člověk se může divit, žasnout, být zasažen, ale být i na rozpacích. Na mnoha místech hovoří Písmo svaté o úžasu lidí (srov. Mt 8,27; 9,33; 15,31; 21,20 par. aj.). Naproti tomu dnešní současnky poznamenané přírodními vědami uvádí otázka zážitků do rozpaků už proto, že přírodní vědy pracují „s metodickou přesumpcí zásadně disponovatelné skutečnosti světa, tedy s určitým ‚metodologickým determinismem‘, jenž jim teprve umožňuje postoj čistého pozorovatele“¹⁴⁰.

Zde je ovšem nutno se dorozumět. Neboť tam, kde převládají rozpaky, existuje i snaha vysvětlit „nápadnou skutečnost“ obvyklostí známých přírodních a dějinných procesů. Jen ten, kdo ještě dokáže žasnout, je připraven volat po pochopení a smyslu toho, co leží za bezprostředně přístupnými jevy. Pro takového člověka se to, co zažil, stane znamením, poukazujícím k něčemu víc, skrytějšímu se v prožitém dění, a toto víc se odhaluje vidoucím zrakem:

„Blahoslavené jsou vaše oči, že vidí, a vaše uši, že slyší. Amen pravím vám: Mnoho proroků a spravedlivých toužilo vidět, co vidíte (vy), ale neviděli, a slyšet, co slyšíte (vy), ale neslyšeli.“ (Mt 13,16n)

Můžeme tedy s W. A. de Patereem v návaznosti na I. T. Ramseye hovořit o „situacích objevenání“¹⁴¹

¹³⁸ Citováno podle W. A. DE PATER (1971) 59.

¹³⁹ Tamtéž 66.

¹⁴⁰ J. B. METZ: SM IV 1416.

¹⁴¹ Srov. W. A. DE PATER (1971) především 11-49; uplatnění na jazyk zážitků a na jazyk vědy tamtéž 51-108; vyz. Erschließungssituationen und religiöse Sprache: M. KAEMPFER (Hrsg.) (1983) 184-210.

2. „*Znamení*“: Jestliže se „nápadná skutečnost“ stane „znamením“, nevycherpává se tím, co je v jejím průběhu v popředí, nýbrž odkazuje na hlubinnou dimenzi, na pozadí, které je sice tou skutečností dáno, avšak nevnučuje se prostě samo sebou, nýbrž vyžaduje odpovídající postoj.

Příklad: Vypřávení o přechodu Rudým mořem poukazuje na tři skutečnosti:

a) „Když se farao přiblížil, Izraelci se rozhledli a viděli, že Egypťané táhnou za nimi. Tu se Izraelci velmi polekali a úpěli k Hospodinu.“ (Ex 14,10)

b) „Hospodin řekl Mojžíšovi: Proč ke mně úpiš? Pobídní Izraelce, at táhnou dál. Ty pak pozdvihni svou hůl, vztáhni ruku nad moře a rozptlíš je, a tak Izraelci půjdou prostředkem moře po suchu.“ (Ex 14,15n)

c) „(...) Hospodin hnal moře silným východním větrem, který vál po celou noc, až proměnil moře v souš. Vody byly rozpolceny.“ (Ex 14,21 P)

„Hospodin“ sice stojí v pozadí na všech těchto místech, nicméně s událostmi jsou spojena i různá „vysvětlení“, nikoli bezpodminěčně si odporující: a) modlitba Izraelců, b) Mojžíšův zázrak, c) východní vítr. Následná analýza vypřávení může i různá východiska chápaní od sebe oddělit.

Diferenci mezi vnímáním a vykladem nějakého děje lze vyzorovat i na jiných místech Pisma svatého. Například u Jana 12,28n se říká:

„Tu se ozval hlas z nebe: Oslavil jsem a ještě oslavím. Lidé, kteří tam stáli a uslyšeli to, říkali, že zahrmělo. Jiní říkali: To k němu promluvil anděl.“

Tam, kde – jak to zde vidíme – je více vykladů jedné události, naskytá se otázka, jak dospět k rozumnému, plahnému a „správnému“ vykladu *znamení*. V mnoha případech je vyklad nějaké věci záležitostí pozorovatele, který do vykladu zapojuje svůj vlastní horizont rozumění (srov. I.4.2.b). Ale *subjektivní* vyklad nějaké skutečnosti, i když se zdá být přírodovědecky podepřený, je jako vyklad *znamení* nedostačující. Neboť kde něco je opravdu *znamením* čehosi, patří charakter *znamení* podstatně k věci samotné, a proto není důsledkem interpretace toho, kdo *znamení* přijímá, nýbrž příjemci se dostává s dějem i pochopení děje, a tím i pravého vykladu. Jinými slovy, zázrak není zázračný proto, že já nebo jiní ho považujeme za zázračný, ale proto, že mne nebo jiné přivádí k údivu, uvádí v úžas.

Již dříve jsme řekli, že nemustí vždy nutně nastat krok od vnímání nějaké události k vyvolání osobní zasaženosti, a tedy k odhalení charakteru *znamení*. V jistém smyslu tam, kde je „situace objevenání“ vnímána jako taková, vzniká kvazi-intersubjektivní vztah, ve kterém se příjemce *znamení* cítí být pozván k tomu, aby svobodně odpovídal na výzvu, která mu byla svobodně dána. Vidění *znamení* se stává současně slyšením výzvy. Nové oči tvoří současně nové uši.

Novozákonně je to vyjádřeno slovy: „Tvá víra tě zachránila“ (Mt 9,22 par.; Mk

10,52 par.: Lk 7,50; 17,19 aj.). Augustin říká: „Habet namque fides oculos suos“¹⁴². M. Luther: „*Solae aures sunt organa christianis hominis*“¹⁴³. P. Roussetel k tomu dodává: „Láska daruje oči; samotná skutečnost, že mluvíme, z nás činí vidoucí, vytváří pro mluvící já nový druh evidence.“¹⁴⁴

3. „*Boží volání, Boží příslib*“. Řeč o zázraku, jak je chápána v jeho biblickém kontextu, má své místo v horizontu teologického sebedchápání, který se rozprostírá od dob vzniku zpráv o zázracích přes proces jejich předávání na základě víry až k vírou nesenému vědomí přítomnosti. Chápavý myšlenkový pochod, který vyprávění o „znameních a zázracích“ zproštědkovává historicky korektně, musí dbát na konkrétní přiblížení se k zázraku:

a) Východiskem je víra v zázraky, resp. svědectví těch, kdo věří v reálnitu zázraků.

b) Víra v zázraky je nám předávána ve vyprávěních o zázracích.

c) Teprve ve vyprávěních o zázracích narazíme na samotný *zázrak*, který se pro nás chce stát pozvánkou, abychom sami v dnešní době pro sebe pátrali po Božích znameních a zázracích.

„Během doby vyzrál názor, že vyvozovat něco z nejméněšního jádra historické události znamená začít ze špatného konce. Ne proto, že by to byl úplný přehmat, ale proto, že je ve skutečnosti dležitější začít u víry proroka a lidí, kteří interpretovali tyto události fyzického světa ve zcela určeném historickém kontextu.“¹⁴⁵

Jinými slovy, k porozumění zázraku nevede hledání nejzášší historické přesnosti v analýze zpráv o zázracích, nýbrž konfrontace s vírou neseným chápáním oněch společenství, ve kterých se ještě dnes hovoří o velikých Božích činech ke spáse lidí.¹⁴⁶

¹⁴² Tuto větu přednesl P. ROUSSELOT své knize *Die Augen des Glaubens*. En. Ps. 145 (= CCL XL, 2120) říká: „Omnino habet oculos fides; et maiores oculos, et potentiores et fortiores. Hi oculi neminem decipiunt, hi oculi sint semper in Dominum (...)“ Podle prof. H. J. SIEBENASJI je v F. D. LENFANT, *Concordantiae Augustiniana sive collectio omnium sententiarum* (...), svazek 1, heslo „oculus“, č. 31, poukaz na AUGUSTINA v Ep. 222; srov. k tomu (v novém číslování listů) Ep. 120 8 (= CSEL 34,2,711).

¹⁴³ M. LUTHER, *Vorlesung über den Hebräerbrief* 10,5: WA LVII 222; srov. k tomu H. WALDENFELS (1969) 289-293.

¹⁴⁴ P. ROUSSELOT (1963) 68.

¹⁴⁵ A. DE GROOT, *De bijbel over het wonder*. Roermond 1961, 8; citát podle W. A. DE PATER (1971) 58.

¹⁴⁶ Spíše bezstarostně mluví i R. SCHAEFFLER (1995) 475 ve své argumentaci k výstavbě náboženského zkoušenostního světa o „zázracích“. Koherence světa náboženských zkoušeností spočívá tedy jen v tom, že všechny nepředvídané obraty těchto dějin selhávají a obnovované schopnosti zážitků (nebo viděno ze strany objektu: všechny zázraky) se prokazují jako stále nové projevyy téže numinózní svobody, a proto se navzájem vykládají. Tato hermeneutická vzájemná souvislost všech obsahů náboženské zkoušenosti je ověřovací zákonskou jejich objektivní platností.“

V předávání zpráv o zázracích *nešlo* o dvě věci: a) nešlo o důkaz toho, že byly narušeny určité přírodní zákony (kde se to stalo, anebo alespoň vznikl dojem porušení přírodních zákonů, nebylo to ovšem důvodem ke skepsi¹⁴⁷), b) nešlo o co nejexaktnější podání dějiny události v reportážním stylu novodobého zpravodajství (to opět neznamená, že východiško vyprávění netvoří určité historické zkušenosti).

Důraz na *vyprávění* znamená aktualizaci zproštědkování dějin spásy a dějin lidského utrpení, jak se s nimi setkáváme u svědků a ve svědectvích dějin židovsko-křesťanské víry.¹⁴⁸ Jde o zproštědkování původních, neodvoditelných zkušeností spásy a záchranu jakožto pozvání k tomu, abychom spásu zaslíbující a záchranu darující znamení doby poznávali i dnes a žili z nich. E. Schillebeecx a J. B. Metz shodně poukázali na předmluvu M. Bubera k „Chasidským příběhům“, kde hovoří o Baalšemovi, který vypráví příběhy.¹⁴⁹

S J. B. Metzem a jeho chápáním původu zázraku můžeme s pohledem na naši situaci popsat zázraky takto:

„Z teologického hlediska jsou zázraky znamení, která ukazují, že zaslíbená Boží vláda je účinná i v přítomnosti, a která zároveň zvěrohodňují dějinné nositele tohoto zaslíbení (patriarchy, proroky, Ježíše Krista). V této perspektivě mají funkci probudit člověka, nasměrovat ho v podobě výzvy k takovému smyslu a spásu hledajícímu existenciálnímu postoji, který se ohlašuje ve všech jeho projevech budoucnosti – otevřeně nebo latentně, s plným přijetím či tlumením – a který se snaží o historický pohled. Zázrak tedy není nějakou svévolnou demonstrací Boží všemohoucnosti; je spíše zařazen do unitivního kontextu dějin zaslíbení jako dosvědčující anticipace Boží eschatologické spásné a uzdravující moci, která v Ježíši a jeho zmrtychvívání dějinně otevřela budoucnost lidstva.“¹⁵⁰

● *Dnešní východiska*: K. Rahner se domnívá, že zkoušenost Boha dnes zprostředkují lidé, kteří nesou svou odpovědnost bez patosu a mlčky (srov. II.3.4.a.bb). Přeneseno na otázku „znamení a zázraků“, mohlo by to znamenat: Dnešní člověk bude méně potřebovat vyhlížet „nápadné skutečnosti“, ale spíše si bude umět vážit skutečností nenápadných, protože vše se může stát situací objevenání. Tento názor potvrzují dva momenty:

1. I tam, kde se dnes hovoří o rozumem či vědecky nevysvětlených uzdraveních, která ukazují na Boží uzdravující moc, jako například

¹⁴⁷ Srov. k této otázce obsažnější W. A. DE PATER (1971) 90-101; „porušené přírodní zákony“ nazývá „pseudokategorii“ (tamtéž 94); také J. TRÜTSCH, *Wunder: Mit oder ohne Durchbrechung der Naturgesetze?*; J. PFAMMATTER / F. FÜRGER (Hrsg.), *Glaube und Geschichte*. Zürich 1976, 147-161.

¹⁴⁸ Srov. k tomu podrobněji J. B. METZ (1992) 197-219 aj.

¹⁴⁹ Srov. M. BUBER, *Werke* III, 71 – text zde, V.4.3, a také v J. B. METZ (1992) 200 n.; E. SCHILLEBEEXX (1975) 13 n., 598.

¹⁵⁰ J. B. METZ: SM IV 1415.

v Lurdech nebo Fatimě, církev nikoho nezavazuje, aby se jimi výslovně zabýval a aby je považoval za závaznou cestu k víře.

2. Naproti tomu se prosazuje názor, že situací objevení se může stát skutečně všechno, a tím se to může projevit ve svém odkazujícím charakteru. Tak to formuloval již F. Schleiermacher:

„Zázrak je jen náboženské označení pro událost; každá, i ta nejpřirozenější, jakmile se hodí k tomu, aby náboženský názor na ni mohl převládnout, je zázrak. Pro mne je zázrakem vše...“¹⁵¹

Předpokladem je, že si člověk je stále vědom základních faktů své existence, zvláště své kontingence (srov. I.3.2). Právě tvář v tvář rozvoji lidských možností nabývá nepřekonatelná závislost člověka zosídlených obryšů. Člověk je obklopen tím, co existuje před ním a je na něm nezávislé, a co se mu stává darem a úkolem. Co je dáno, stejně jako postoj člověka k tomu se *mohou* stát odkazem na „toho, který je úplně jiný“.¹⁵²

K proměně nápadného v nenápadné patří i profesionalizace lásky k bližnímu ve stále většímu počtu povolání sloužících lidem a lidsrvu. Souvislost tohoto vývoje se základními požadavky různých náboženství, židovsko-křesťanské tradice v neposlední řadě, by vyžadovala vlastní výklad.

V poslední radikálnosti se *může* člověk naučit chápat jako „znamení a zázrak“ v teologickém slova smyslu každé své Ano vyřčené životu, tváří v tvář rozmanitým podobám nesmyslnosti a prázdnoty, své Ano navzdory, jestliže je ve svém hledání odpovědi ochoten naslouchat i odpovědím, které už byly dány v dějinách, a odvážit se žít s nimi svůj život. E. Jungel k tomu podotýká:

„Je vůbec nádhernou zkušeností, neodvoditelnou z už učiněných zkušeností, když se člověku jeho vlastní existence najednou ukáže jako bytí vzniklé z něčeho a před nicotou chráněné. Takováto nádherná zkušenost ovšem není nějakou zkušeností s nicotou – vždyť před ní právě člověk zůstává uchráněn –, nýbrž je to zkušenost *tváří v tvář* nicotě, a to s tím, co člověk stále zakouší a bude zakoušet i nadále. Nemůžeme si ji přivodit, nýbrž je – jako zázrak sám – možná jen jako důsledek té události, kterou teologie nazývá *Boží zjevení*“.¹⁵³

¹⁵¹ F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*.

1911, dílčísk Leipzig b. vr., 75.

¹⁵² Srov. k tomu i k následujícímu W. A. DE PATER (1971) 102-108.

¹⁵³ E. JÜNGEL (1982) 41.

KAPITOLA 4

BOŽÍ ZJEVENÍ

Když se hovoří o poznání Boha, o setkání s Bohem, o zakoušení Boha, myslí se tím, jak ukázaly předchozí úvahy, z křesťanského stanoviska toto: Člověk poznává Boha, protože (a nakolik) se Bůh sám dal a dává člověku poznat. Řečeno jazykem dnešní teologie: Člověk potkává a zakouší Boha, protože se Bůh člověku zjevil. V poslední kapitole tohoto dílu půjde o pochopení této klíčové kategorie novodobé teologie (srov. I.1.4; I.5.1.b), která nalezla svůj dnešní věroučný výklad v dogmatické konstituci *Dei verbum*.

1. „Zjevení“

a) *Předběžná úvaha*

U „zjevení“ je nutno dbát snad ještě zřetelněji než u jiných pojmů na to, že může být krajně problematické chůt stanovit význam určitého pojmu ahistoricky, z pozice čisté etymologického určení – v tomto případě: zjevat (lat. *revelare*, řec. *apokalyptein*) = odhalit něco skrytého, odstranit závoj, sejmut roušku! Pojem zjevení má v křesťanské teologii pozoruhodné dějiny vzniku.² Dnes rozšířené chápání zjevení jako radikálního sebedělení Boha v Ježíši Kristu je relativně pozdního data a vyrostlo pravděpodobně z opozice vůči osvícenskému myšlení. Přivlastníme-li si pojem zjevení v jeho dnešní podobě, máme v něm výraz pro křesťanskou

¹ Srov. např. B. A. LANG (1967) 47 n.; A. KOLPING (1968) 132 n.

² Srov. HDG I/1 a, b.

specifičnost vůbec a zároveň pro specificky křesťanské chápání Boha. Přijetí této podoby pojmu zjevení nesmí ovšem vést k tomu, že by se ztratila celá šíře smyslu, kterou tento pojem měl v dějinách svého užívání.

Existují pro to příklady:

(1): W. Pannenberg ve své knize „Offenbarung als Geschichte“ zdůrazňuje jedinečnost zjevení takovým způsobem, že se zdá být zcela nesmyslné hovořit o zjeveních v plurálu – navzdory 2 Kor 12,1.7 aj.³

(2): V konečném znění konstituce *Dei verbum* čl. 4 byla původně zamýšlená zmínka 1 Kor 1,7 („*expectantibus revelationem Domini*“) nahrazena odkazy na 1 Tim 6,14 („*in adventum Domini*“) a Tit 2,13 („*expectantes beatam spem ei adventum gloriae magni Dei*“), byla tedy nahrazena *apokalyptis* = *revelatio* výrazem *epiphaneia* = *manifestatio* (Vulgáta: *adventus*). Toto jazykové řešení bylo zvoleno z toho důvodu, aby se předešlo dvojznačnosti zjevení – jednou jako „zjevení“ dovršené smrtí a zmrtevchvstáním Ježíše Krista, podruhé jako „zjevení“ Pána ve slávě.⁴

Před manipulací pojmem zjevení je třeba varovat v zájmu jak jeho důstojnosti, tak jeho komunikativnosti.

– *Důstojnost*: Je-li chápán jako pojem pro radikální Boží sebesdělení, pak obsahuje základní křesťanské chápání Boha. Subjekt (= původ), objekt (= obsah) i děj (= vznik interspersonálního vztahu mezi subjektem a adresátem) zjevení jsou – v křesťanském trinitárním chápání Boha – tentýž *jediný* Bůh, *Deus seipsum revelans*.⁵ Takovéto chápání zjevení nemůže vymazat nebo chítit zničit své jazykové záčení a prostředí, ve kterém se nadále hovoří o zjevení a zjeveních, vždyť samo vyrostlo a našlo svůj výraz v určitém prostředí, i když v řeči o Božím zjevení se dostává ke slovu Bůh.

– *Komunikativnost*: Protože cílem Božího sebesdělení je svět a lidstvo, jim a na nich se Bůh stává „zjevným“, je „zjevení“ z perspektivy světa nejprve pojmem z oblasti vnímání, a v tomto smyslu pojmem estetickým. Vjemy se ovšem uskutečňují rozličnými způsoby v prostoru a čase, všemi smysly, kterými člověk disponuje. Ani tam, kde se zjevení chápe normativně jako sebesdělení Boží, nesmí se estetický moment pojmu zjevení opomíjet. Jinými slovy: Zjevení – v náležitém chápání – musí zůstat vnímatelné, zakusitelné. Proto se ani předběžná chápání, ani jinak zakotvená chápání nemohou jakkoli motivovanými pokusy o jazykovou regu-

³ Stov. W. PANNENBERG (1982); (1966) 124-131; k tomu H. WALDENFELS (1969) 106 n., 130, 164 nn., 215 aj.; k tomu ze své strany W. PANNENBERG: ThLZ 101 (1976) 54 n.; HFT^{II} II 64-82 (= [1999] 212-237).

⁴ Stov. H. WALDENFELS (1969) 130.

⁵ Stov. K. BARTH KD I/1 311; K. RAHNER: SM III 834 n.

laci vyřazovat, nemá-li se vlastní chápání dostat do izolace, a tím ztratit komunikativnost.

Z toho lze již nyní poznat, že při uvažování o pojmu zjevení jsou určující různá hlediska a ta musí spolupůsobit. Soustředíme se nejprve antropologicky na pohled esteticko-fenomenologický a pak historicky v krátkosti pojednáme o dvou situacích: o vztahu zjevení a apokalyptiky v biblickém prostředí a o vztahu osvícenství a zjevení v novověkém kontextu. Přihlížení k tomu, jak byl pojem zjevení užíván v dějinách, zaměřuje autematicky náš pohled na vztah napětí mezi křesťanstvím a jinými náboženstvími. Zde se ovšem ukazuje, že v té míře, v níž se při zkoumání toho, jak chápat zjevení, uchovává různost pohledů, získává dnešní křesťanský pojem zjevení na radikálnosti a relativnosti.

– Co do *radikálnosti* je nepřekonatelné, a proto jedinečné takové chápání zjevení, podle něhož Bůh neoznamuje pouze něco ze sebe (model instrukčně-teoretický), nýbrž zcela a nepřekonatelně sděluje *sám sebe* (model komunikálně-teoretický).⁶

– Rovněž na *relativnosti* získává takové chápání, které si – i ve své radikální podobě – zachová povědomí své vztáženosti k dřívějším, jinak vyjádřeným křesťanským i mimokřesťanským a mimoteologickým způsobům chápání zjevení, jakož i své svázanosti s estetikou jakožto rozpo-
ložením toho, kdo vnímá „zjevení“ a je jím osloven; nadto z relativnosti „měrem dozadu“ vyplývá i relativita „měrem vpřed“ a následuje snaha uvést to, co je specificky křesťanské, do dnešní oblasti „estetična“, to znamená do oblasti dnešního vnímání a zkušenosti.⁷

b) Zjevení a estetika

Nejvýznamnějším dílem pojednávajícím o křesťanské estetice ve smyslu nauky o vnímání zjevení je bezesporu monumentální dílo H. Urse von Balthasara „Herrlichkeit“⁸. Je zajímavé, že základní kategorií zde není „zjevení“, ale biblická „sláva“ (hebr. *kábód*, řec. *doxa*, lat. *gloria*), tedy zazátení božského v „jasných“ obrazech a tvarech. Přitom se sice jako první relevantní lidský smyslový orgán jeví oko, vykonávající funkci vidění. Nicméně se svým způsobem zapojují do hry i ostatní smysly, zvláště sluch, avšak i ochutnávání věcí – lat. *sapor, gustare*. Naléhavě je za-

⁶ Stov. k tomu M. SECKLER: CGG XXI 54-59; HFT^{II} 45-48.

⁷ Stov. H. WALDENFELS (1982d) 13-32, zvl. 25-29.

⁸ Stov. H. U. VON BALTHASAR H.

pořebí znovu nacvičovat citlivost duchovních smyslů, o kterých se často hovořilo v dějinách křesťanské spirituality.⁹

H. Urs von Balthasar rozvíjí svou teologickou nauku o vnímání ve dvou fázích:

„1. Nauka o zahlédnutí – neboli fundamentální teologie: estetika (v kantovském smyslu) jako nauka o vnímání podoby zjevujícího se Boha.

2. Nauka o vyznění – neboli dogmatická teologie: estetika jako nauka o vřetení Boží slávy a o pozdvíhnutí člověka k účasti na této slávě.“¹⁰

Ve smyslu své celkové koncepce pokračoval von Balthasar ve své estetice dramatikou a logikou: Má-li teologická estetika „za svůj předmet především vnímání božského zjevení, pak by ‘dramatika’ měla za předmet především obsah tohoto vnímání, to, jak Bůh *jedná* s lidmi, a ‘logika’ zase božský (přesnější boho lidský) a tím vždycky už teologický způsob *vyjádření* tohoto jednání“.¹¹

Ještě obecněji přistupuje k estetice pojmu zjevení G. Ebeling a popisuje ho takto:

„Pojem zjevení není nutně omezen na náboženskou oblast. Ačkoliv má své těžiště v oblasti náboženství a zřejmě i při použití nenáboženském ukazuje jako magnetická síťka na tento pól, dá se ho použít pro označení té skutečnosti, s níž se lze setkat ve sféře estetiky vůbec. V širším pojetí se týká i bezděčného děje, že někdo něco nepadne, něco vytane na mysli, že člověk něco intuitivně nahlédne, aniž to diskurzivně chápne, anebo že se mu dostane vize, jež přináší světu do spletilých souvislostí a dává jasnější obrysy tomu, co bylo vnímáno pouze nejasně. Takovýto estetický pojem zjevení je v těsném vztahu k citu a individualitě. Ale jeho vnitřní napětí poznáme, až když stojíme před otázkou, jak se to, co jsme individuálně zakusili a pocítili a co jako takové není přenosné, může přesto stát sdílitelným, nebo dokonce obecně přístupným.“¹²

Estetický význam pojmu zjevení nám staví před oči blízkost umění a náboženství a otevírá prostor vnímání, který daleko přesahuje nejen oblast našeho náboženství, ale v dnešní pluralistické a sekularizované společnosti i oblast náboženskosti jako takové; na druhé straně však tím, že otevírá rozsáhlý, transcendentní horizont, uvádí s prohloubeným pohledem znovu do oblasti náboženství. Náboženství se svými dějinami a svou fenomenologií vskutku nadále zůstávají privilegiovaným místem pro vnímání božského, i když estetický způsob nazírání v určitém smyslu vede za hranice konstituované religiozity. Pokud se sama náboženství nechá pou jako lidská projekce, ale jako lidské dění na základě toho dění, jež se

⁹ Stov. k tomu tamtéž I, 352-410.

¹⁰ Tamtéž 118.

¹¹ Tamtéž 11. Viz BALTHASAR TD/TL.

¹² G. EBELING DI 1247.

uskutečňuje na člověku a člověčenství a svět dokonce konstituuje, pak je řeč o „zjevení“ a o jeho synonymech a analogiích řečí, jež náboženství zakládá a stvrzuje.

Estetický pohled na zjevení je důležitý už proto, že upozorňuje na rozpětí a rozpiňavost¹³ tohoto pojmu. Tím se zároveň zabráňuje unáhlené fixaci na exkluzivně-normativní pojem zjevení. Větší takovému pojmu namírá G. Ebeling:

„(...) normativní pojem zjevení ztrácí svou kritickou použitelnost, jestliže vzniká pouze decizionisticky, tím že je jako pouhý autoritativní predikát přičten pouze jednomu určitému fenoménu. Spíše se ve vztahu k analogickým fenoménům musí dát poznat, nakořk pojem zjevení vydávány větší nim za normativní představuje upřesnění“.¹⁴

Normativní nárok určitého pojmu zjevení nevychází ani tak z vnímání průběhu zjevení, jako spíše z vnímání jeho *obsahu*, z toho, co v nás působí a co nám říká. Vyrůstá-li tedy zájem o estetiku zjevení z otázky, jak se nám zjevení stane přístupným, pak nenahradí otázku po jeho obsahu. Proto je třeba dbát při historickém zkoumání na to, pod jakým hlediskem a s jakým předporozuměním se na „zjevení“ pohlíží v určitém časovém období.

c) Zjevení a apokalyptika

To platí i tehdy, zabýváme-li se biblickým chápáním zjevení, které skutečně často probíhá v určitém kruhu. Jednak má Bible říci, co zjevení znamená. Na druhé straně otázka po zjevení už implikuje určité předporozumění tomu, čím by „zjevení“ mohlo být. Zklamání z toho, že předporozumění se v propátrávané oblasti nepotvrdí, vede nezděka k tomu, že to, co je skutečně dáno, se nakonec přehlédne.¹⁵

Estetický způsob nahlížení naráží v Bibli na množství jevů, vyprávění a pojmů, které hovoří o zjevení Boha (= teofanii), o projevech Boží vůle, o jeho pomáhající a zachraňující přítomnosti, stručně: o jeho „zjevení“, ve znameních a snech, viděních a slyšeních, v prorocích, avšak také v kultu, velmi silně pak v „Božím slově“, a to slyšeném nebo kázaném, napsaném nebo předčítaném.¹⁶

¹³ Stov. tamtéž 247-249.

¹⁴ Tamtéž 249.

¹⁵ K problematice stov. A. SAND: HDG I/1a, 1-26; H. WALDENFELS: HDG I/1b, 1-4; též M. SECKLER: HFT² II 41-45.

¹⁶ Stov. H. D. PREUB / H. BALZ: TRE XXV 117-125, 134-146; C. DOHMEN / T. SÖDING: LThK³ VII 985-988; P. EICHER (1977) 28-43.

Obschovný pohled pak ale ukazuje, že v kontextu Ježíšovy doby je „zjevení“ chápáno ve smyslu apokalyptické literatury.¹⁷

„Do této souvislosti dějin literatury i tradice náleží: *synoptická apokalypsa* (Mk 13 par.), *apokalypsa podle Jana*, *Pavlova apokalypsa* (2 Sol 2,1-12). Vedle těchto textů dosvědčují přítomnost apokalyptického myšlení i další čtené 'krátké' texty (např. 2 Kor 12,1-9, 1 Sol 4,13-17, Sk 10,9-16, 1 Petr 3,19n, 2 Petr 3,10-13). Tyto apokalyptické texty zřetelně vykazují všechny známky židovsko-apokalyptického mudro-slovného zjevení, které chce interpretovat a vysvětlovat antropologický a kosmický údel člověka. Od té doby, co Deuterioizaiáš ohlásil konečný příchod Jahveho z pouště (40,5), při kterém 'všechno stvoření' uží Jahveho slávu (srov. Ez 43,1nn), bylo judaistické chápání zjevení výrazně ovlivněno představou konce času; 'jedné sebezjevení Boha rozhodující o spáse očekává veškeré židovstvo od eschatologické budoucnosti'^{18, 19}

*Apokalypitika*²⁰ je tedy především název pro určitý druh písemnictví, který se začíná objevovat v procesu proměny prorocké literatury po r. 586 před Kristem a který se od 2. předkřesťanského století stává literaturou o zjevení, již pak židovstvo dalekosáhle využívá. „Na základě svého výsadního postavení ovlivnila apokalypitika významně i literární vyjádření novozákonního zjevení a zaujímá významné místo rovněž v prvotním křesťanství.“²¹

Obsahem „odhalení“ (řec. *apokalypsis*) jsou tajemství, která nezjevuje „tělo a krev“ (srov. Mt 16,17), nýbrž je odhaluje sám Bůh (srov. Dan 2, 19-23,27n). Ide přitom o Boží tajemství, jeho úrady se světem a lidstvem, ale i s osudem jednohlavě. „Odhalení“ se dějí ve vizionářských obrazech a ty se týkají Božho posledního soudu, závěrečné katastrofy, proměny celého kosmu k tomu, že „odhalující literaturu“ byla pro pozdější generace spíše „literaturou zahalující“. Tento rys byl posílen v neposlední řadě také tím, že většina apokalyptické literatury jsou anonymní díla, jejichž autoři se skrývali za pseudonymy a v prorocké době volili jako autority častěji jména velkých postav starších dějin (Henocha, Abrahamá, Izaiáše, Daniela aj.), v době poapoštolské jména apoštolů (Petra, Pavla, Jana aj.).

Zmínka o apokalypitice je na tomto místě důležitá především ze dvou důvodů:

1. Apokalypitika náleží ke kontextu zvěstování, sebechápání a sebe-

¹⁷ Srov. A. SAND: HDG I/1 a. 16.

¹⁸ U. WILCKENS, Das Offenbarungsvorständnis in der Geschichte des Urchristentums: W. PANNENBERG (1961) 44; k obratu od chápání orientovaného spíše na minulost k chápání více zaměřenému na budoucnost srov. též R. RENDTORFF, Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel: tamtéž 21-41.

¹⁹ A. SAND: HDG I/1 a. 16.

²⁰ Srov. G. VON RAD II 316-338; P. GRELOT: SM I 224-231; K.-H. MÜLLER: TRE III 202-231; LTHK² I 814-817.

²¹ P. GRELOT: SM I 224.

představování Ježíše. Nadto je v apokalyptickém myšlení, a to nejspíše již po době Ježíšova působení, vykazováno Ježíšovi ústřední místo, neboť zaujímá rozhodující roli soude, na konci časi. Proto je třeba vidět Ježíše jako postavu zjevení v horizontu očekávání paruzie, později i odkladu paruzie. Od té doby, co byl eschatologicko-apokalyptický horizont v 19. století rostoucí měrou vytrháván z dlouhého zapomenutí, Ježíšova postava nabyla v tomto rámci určitějších obrysů.

2. Znovuobjevení eschatologicko-apokalyptické komponenty v Ježíšově okoli nemůže ovšem zůstat bez důsledků pro naše dnešní chápání zjevení. To proto, že biblicky orientovaný pojem zjevení nemůže nechat bez povšimnutí eschatologicko-apokalyptickou, resp. prorocko-apokalyptickou složku chápání zjevení v pozdně židovské a raně křesťanské době. Nikoli bezdůvodně se diskutovalo o otázce: „Je apokalypitika matkou křesťanské teologie?“²² Demytologizující interpretací přístup k apokalyptickým textům v návaznosti na Bultmannův demytologizační program²⁴ není zřejmě ovšem již dostačující cestou. Neboť určité vzpurnost textů, které se nezačleňují do převládajícího myšlenkového horizontu určité doby, nezřídka odhaluje jejich kritickou potenci, a tím pak nutí přezkoumat dobové pojetí plauzibility.

I když je otázka vykladu apokalypitiky v mnoha bodech neuzavřená,²⁵ můžeme se dnes připojit k té interpretaci, která v apokalypitice vidí „prorocké zření dějin“²⁶. Takovýto pohledem na věci vede apokalypitika se svým užíváním kosmologických schémat nikoli k bezdějinnosti a bezčasí, nýbrž teprve je náležitě osvobozuje k radikální časovosti tím, že začleňuje kosmos do celkového eschatologicko-dějinného pohledu na všechny věci.

V tomto smyslu formuluje J. Moltmann: „Celý svět se dostává do Božho eschatologického dějinného procesu, nikoliv jen svět lidí a národů. Obrácení člověka v prorockém poseství dostává pak svůj korelát v obrácení celého kosmu, o čemž hovoří apokalypitika. Prorocká revoluce světa národů se rozšiřuje na kosmickou revoluci

²² Tuto dvojí souvislost zdůrazňujeme proto, že apokalypitika je jednak pokračováním prorockého myšlení, jednak představuje specifickou eschatologického poseství.

²³ Srov. stejnojmenný článek R. BULTMANN: W. ELTESTER / F. H. KETTLER (Hrsg.), *Apophoreta*. FS E. Haenchen. Berlin 1964, 64-69; srov. též články E. KÄSEMANN, Die Anfänge christlicher Theologie: ZThK 57 (1960) 162-185; týž, Zum Thema der urchristlichen Apokalypitika: tamtéž 59 (1962) 257-284; týž, Paulus und der Frühkatholizismus: tamtéž 60 (1963) 75-89.

²⁴ Srov. k tomu III.3.

²⁵ Srov. k tomu J. MOLTMAN (1964) 120-124.

²⁶ Srov. P. GRELOT: SM I, 228 n.

všech věcí. Do eschatologického utrpení Božího služebníka nejsou přibíráni pouze mučedníci, nýbrž do útrap konce času je vřazeno veškeré stvoření. Utrpení se stává univerzálním a rozbíjí celkovou soběstačnost kosmu stejnou měrou, jakou pak opět zazní eschatologická radost 'v novém nebi a na nové zemi'.²⁷

Tomu zásadně odpovídá 24. teze z „nečasových tezí“ J. B. Metzke k apokalyptice: „Nevímáme-li primárně v židovsko-křesťanské apokalyptice, která právě smí být považována za 'matku křesťanské teologie' (E. Käsemann), mytické spoutání času do strnulého schématu světa, nýbrž naopak radikální zčasování světa, pak je vědomí katastrofy v apokalyptice fundamentálně vědomím času. A to nikoli snad vědomím určitého okamžiku katastrofy, nýbrž vědomím katastrofické podstaty samotného času, vědomím diskontinuitnosti, náhlého přerušení a konce času. Tato katastrofická podstata času zpochybňuje budoucnost. Tím se však budoucnost právě stává 'pravou budoucností', získává sama strukturu času a ztrácí charakter bezčasové nekonečnosti, do níž se přitomnost libovolně promítá a extrapoluje. (Apokalyptické obrazy katastrof jsou především základy představ s pohledem na budoucnost, tj. základy mysllet budoucnost proste jako prázdnu projekční obrazovku.)“²⁸

V této souvislosti zkušenosť utrpení Židů, „jejichž apokalyptické tradice křesťanství příliš vítězně vytěsnilo“, získává znovu výstražnou aktuálnost.²⁹ Jak se má nezapomínání na apokalyptický horizont projevovat v následování Ježíše, je třeba uvážít v jiné souvislosti (srov. III.4).

d) Zjevení a osvícenství

Na konci takzvaného novověku klade proti nároku osvícenství svůj nárok křesťanství, totiž že zjevení je „tím pravým osvícením“.³⁰ Dnešní chápání zjevení skutečně nelze pochopit bez vztahu k osvícenskému myšlení. Osvícenství i zjevení se snaží každé svým způsobem dávat odpovědi na otázku, jak může člověk získat „jasno“ o tomto světě, o lidství, o původu a cíli všech věcí a o tom, odkud přijde světlo na nevyjasněné dámosti.

*Eymnologicko-sémanticky*³¹ je třeba si povšimnout toho, že výraz „osvícenství“ – *Aufklärung* – ukazuje více směry. Jednak je v kontextu lat. *clarus* = světlý, jasný, franc. *éclairer* = vyjasnit, osvětit, angl. *to enlighten* = rozsvítit, osvětit. Dále románská označení pro dobu osvícenství – franc. *le siècle éclairé*, *le siècle des lumières*, *les lumières*, ital. *illuminismo*, *i lumi*, špan. *siglo de las luces*, *ilustración* – ukazují na dvě

²⁷ J. MOLTSMANN (1964) 124.

²⁸ J. B. METZ (1992) 171.

²⁹ Srov. These XXV, tamtéž 155.

³⁰ Srov. M. SECKLER, CGG XXI 19.

³¹ Srov. tamtéž 12-18; F. SCHALK: HWP I 620-633, zvl. 620 n.

jiný metafory světa ve filosofii a teologii.³² Ve středověkém myšlení se jako výsledek pokračování platonsko-novoplatónských východisek objevují mnohostranné úvahy o dávání světa, což v posledku kulminovalo v úvahách o svobodném sebezdělení Božího světa.³³ Osvícenství naproti tomu kladlo masivní důraz na sílu světa lidského rozumu, jehož prostřednictvím je možno najít a určit všeobecnou a základní pravdu o Bohu, světě a člověku.³⁴

Z hlediska duchovních dějin a teologie je zkoumání osvícenství stále ještě na počátku.³⁵ Nicméně toto je jisté: „Evropské osvícenské hnutí 17. a 18. století se původně rozvíjelo jako reakce na konkrétní podoby křesťanské víry ve zjevení. Ve způsobu, jakým proti ní postupovalo, získalo svůj profil a formulovalo své sebechápání. K cílům, které si osvícenství stanovilo, patřilo danou víru ve zjevení nebo alespoň určité prvky této víry ne-li eliminovat, tak aspoň redukovat na náboženský v mezích pouhého rozumu, a tak nad ní získat kontrolu. Na víru ve zjevení a na zjevené náboženství v jejich tehdejší dějinné podobě se osvícenství dívalo jako na výraz náboženského nešvaru a na společensko-politického ručitele poměrně heteronomie a nedospělosti a stanovilo si jako cíl odstranění je.“³⁶

Klasický popis osvícenství pochází od I. Kanta:

„Osvícenství je vyjití člověka z nedospělosti, kterou si sám zavínil. Nedospělostí pak je neschopnost užívat vlastního rozumu bez vedení něčeho jiného. Způsobená vlastní vírou je nedospělost tehdy, jestliže její příčina netkví v nedostatku rozumu, nýbrž v nedostatku rozhodnosti a odvahy užívat rozumu bez vedení druhých. *Sapere aude!* Měj odvahy užívat svého vlastního rozumu! To je volební heslo osvícenství.“³⁷

Tím, že osvícenství zdůrazňuje autonomii, staví se vědomě do opozice vůči různým formám cizího určování, proti tradici, v posledku proti tomu, na co si zjevené náboženství činí nárok, že totiž je instancí, jež nemůže být poměřována rozumem, ale spíše poměřuje působení rozumu.³⁸ Absolutní osvícenství, tj. to, které se staví přímo proti své vlastní dějinné podmíněnosti, se dá dnes posuzovat už jen kriticky.³⁹ Přesto nesmíme za-

³² Srov. W. BEIERWALTES / C. VON BORMANN: HWP V 282-289.

³³ Srov. H. U. VON BALTHASAR H 1123-210.

³⁴ Srov. W. ANZ: RGG² I 703.

³⁵ Srov. tamtéž 703-716; W. MAURER: tamtéž 723-730; W. PHILIPP, *Das Werden der Aufklärung*, Bremen 1963; W. OELMÜLLER (1969); J. B. METZ (1970); H. WALDEN-

FELT: HDG I/1 b, 57-59; M. SECKLER: CGG XXI 5-78; A. BEUTEL: RGG⁴ 1 929-948.

³⁶ M. SECKLER: CGG XXI 60.

³⁷ I. KANT WW IX 1, 53 (A 481).

³⁸ K zápasu o vztah rozumu a zjevení srov. autor, o nichž se zmiňují W. PHILIPP (1963), H. WALDENFELS: HDG I/1 b, 57 (1996) 92-106 a M. SECKLER: CGG XXI, srov. též

M. SECKLER / M. KESSLER: HFT² II 13-39 (lit.).

³⁹ Srov. W. OELMÜLLER: HPhG I 142; k tomu též R. SCHAEFFLER (1973) 56-93.

pomenout, že osvícenství podstatně spolupůsobilé další vývoj teologie až do doby poosvícenské. Že se ze zjevení vyvinula základní apologetická kategorie a v dalším průběhu klíčová kategorie křesťanského sebechápání,⁴⁰ má svůj původ v neposlední řadě v tom, že zjevení bylo konfrontováno s dějinným emancipačním hnutím za svobodu člověka, které bylo vyvoláno právě osvícenstvím.

Tento další vývoj lze výslovně ukázat na 1. vatikánském koncilu, kde se ve 2. kapitole dogmatické konstituce o katolické víře *Dei Filius* pojednává o zjevení (stov. DH 3004-3007).⁴¹ V této kapitole jde o poznání Boha prezentované ve dvou stupních. Zjevení, stávící na „přirozeném poznání“ Boha (stov. DH 3004)⁴², je poznáním „nadpřirozeným“, tj. druhem poznání vymykajícím se vlastní lidské moci:

„Zalibilo se tedy jeho (= Boží, H. W.) moudrosti a dobroleté zjevit sebe sama i věčné tracky své vůle lidskému pokolení jinou, totiž nadpřirozenou cestou. (...) Božské zjevení však též působí, že to, co je lidskému rozumu dostupné z božských věcí samo sebou, mohou i v současné situaci lidského pokolení poznat snadno všichni.“

Z tohoto důvodu tedy zjevení není bezpodmínečně nutné, ale (je zde) proto, že Bůh ve své nezměnné dobrotnosti určil člověka k nadpřirozenému cíli, totiž k účasti na božských dobreh, která naprosto sebezjevení – DH 3004: „*se ipsam (...) revelare*“, má text přesto – v terminologii M. Secklera⁴³ – charakter instruktivně-teoretického modelu, tedy modelu orientovaného na poznání. To je zřetelné opakovaně tam, kde se poznání vyjadřuje plurálem: „*revelata*“ (DH 3008), „*mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt*“ (DH 3015; stov. 3016, 3041).

Obrat od instruktivně-teoretického chápání zjevení k „*personálně kvalifikovanému komunikativně-teoretickému chápání zjevení*“⁴⁴ probíhal paralelně s kritickým zkoumáním osvícenského užívání rozumu. Neboť osvícenský rozum ztrácel svou nepodmíněnost tou měrou, v jaké si člověk uvědomoval historické podmíněnosti užívání svého rozumu, čímž byl lidský rozum vykázan do mezi konečnosti a relativity. Jinak řečeno, toto chápání rostlo až do té míry, že proti známé Lessingově věěť⁴⁵ si „naho-

dlité dějinné pravdy“ opětovně vyžádaly nové vlastní právo proti „nutným pravdám rozumu“.

Nemůžeme zde popsat zčásti bolestný proces, který přes krize modernismu na počátku století a „Nouvelle Théologie“⁴⁶ v padesátých letech vedl na straně učitelského úřadu k vyjádření na 2. vatikánském koncilu v *Dei verbum*, kap. 1. Výsledek načtneme s pohledem na konciliový text: Bude-li se zjevení chápáno jako radikální Boží sebedělení a sebevydání chůtí prosadit vůči nároku lidského rozumu, zdá se to pouze tehdy, když se člověk ze své strany bude cítit pozván, aby se vymani ze svého pojetí autonomie, kterou nespřávně chápe jako vůli k sebeprosazování, a vrátil do postoje sebevydávání. To ovšem nikterak neznamená vzdát se rozumného myšlení. I když božská tajemství svou povahou přesahují stvořený lidský rozum natolik, „že i po předání ve zjevení, i po přijetí vírou zůstávají přesto zahalena závojem víry a jakoby obklopena jistou temnotou“ (DH 3016), „přesto mezi vírou a rozumem nemůže existovat skutečný rozpor, neboť tentýž Bůh, který zjevuje tajemství a vnuká víru, dal lidské duši také světlo rozumu“ (DH 3017). I pro budoucnost to znamená:

„V procesu osvícenství se teolog nemůže a nesmí zabarikádovávat za žládná tabu svatosti, majestátu či tajemství. Pouhý odkaz na tajemství by nebyl žádným argumentem, ale odmítnutím přiměřené odpovědi na argumenty. Veškeré námitky a zpochybňování, všechna filosofická kritika náboženství a zjevení se tudíž musí zpracovávat prostředky filosofickými, tj. bez použití premis podmíněných vírou.“⁴⁷

Touto cestou je nutno jít tak dlouho, až „sám proces osvícenství, vyjítí člověka z jeho samým sebou zaviněné nedospělosti, dojde na místo, které by – snad – mohlo i pro myšlení otevřít nový výhled do oně říše, která již přichází jako zjevení“⁴⁸.

e) Zjevení a různá zjevení

O vztahu mezi Zjevením a zjevením je třeba pohovořit samostatně už

⁴⁰ Stov. P. EICHER (1977): H. WALDENFELS (1996) 83-143.
⁴¹ Stov. H. WALDENFELS: HDG. V/1 b, 99-107; P. EICHER (1977) 108-150.
⁴² Stov. oddíl I.3.4.a.bb.
⁴³ Stov. M. SECKLER: CGG XXI 56.
⁴⁴ Tamtéž 58.
⁴⁵ Stov. G. E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*: Werke, svazek VI: Philosophie/Theologie. Nově zpracoval F. FISCHER. Frankfurt aj. 1965, 283 („Nahodilé dějinné pravdy se nemožno nikdy stát dokazem nutných pravd rozumu“); k tomu H. WALDENFELS: HDG V/1 b, 66 n.; A. SCHILSON, *Geschichte im Horizont der Vorsehung*, G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte. Mainz 1974; H. VERWEYEN (1991) 304 nn., 350-353.

⁴⁶ K modernismu aj. stov. H. WALDENFELS: HDG V/1 b, 108-193; týž (1996) 123 nn.; O. WEIß: LThK³ VII 367 (lit.); týž, *Modernismus in Deutschland*. Regensburg 1995; také P. NEUNER, *Der Modernismus und die Frage nach Gott*. Cath(M) 32 (1978) 299-309; týž, *Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich Hügel und der Modernismus*. Frankfurt 1977; P. SCHULTZ, *Wie ist Glaube möglich? Krise und Chance des Christentums im Zeitalter der Wissenschaft*. Hamburg 1974; A. R. VIDLER, *The Modernist Movement in the Roman Church*. New York 1976; E. WEINZIERL (Hrsg.), *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*. Graz aj. 1974.
⁴⁷ M. SECKLER: CGG XXI 70.
⁴⁸ G. PICHT, *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*. Stuttgart 1969, 193.

jen proto, že Zjevení, chápané jako radikální a totální sebesdělení Boží, je jedinečné a jediné, a nedá se tudíž multiplikovat nebo opakovat. Nebot jestliže se Bůh totálně daruje, nezůstává nic, co by ještě mělo být zjeveno. K tomu přistupuje konkrétní, a tím jedinečně sepnutí totálního sebevzdání Boha s historickým časoprostorovým místem Ježíšovy existence. Naproti tomu je zde však zjištěno, že i v Bibli se hovoří o množství zjevení a že mnohá náboženství sama sebe chápou jako náboženství zjevená. V důsledku toho je pro křesťanství obtížné řeč o „zjeveních“ prostě a jednoduše odmítnout jako neopodstatněnou. Teologie spíše vidí nezbytnost objasnit vztah tohoto Zjevení Boha ke zjevením ostatním.

Takovýto pokus o objasnění může vycházet ze skutečnosti, že neexistuje náboženství, které by – v konkurenci vůči křesťanství – chápalo zjevení jako sebeotevření a sebesdělení Boží podstaty, jako osobní lásku, která se ve svobodě sama rozdává. V jiných náboženstvích zjevuje Bůh zákon, svou vůli určenou buď všem, nebo jednotlivcům, cestu ke konkrétní spáse, k zachráně, a to slovy, sny či znameními, ale nikdy výslovně nezjevuje svou nejnítemější, skrytou podstatu. Zjevení jsou sice vázána na osoby, které se už svým způsobem žívota jeví jako Bohem autorizovaní mudrci, asketi a světci, vidoucí a proroci, avšak žádný z těch, které známe, nikdy nechápal sám sebe jako Boží zosobněné zjevení anebo není jako Ježíš Kristus jako takové zjevení představen. Přidržíme-li se tohoto centrálního pohledu, že křesťanské chápání činí Zjevení bezkonkurenčním, pak skutečně lze na jeho základě rozlišovat dobu před Kristem a po Kristu.

V *předkřesťanské* době může křesťanský pohled na dějiny zjistit v lidstvu rozdílně vyvinuté vědomí toho, že lidé kráčeji svými cestami na základě pokynů, kterých se jim dostává z vzhledu do Božího zákona, do zákona světa, do projevu Boží vůle a zaměření cesty, z vzhledů či inspirací darovaných jakýmkoliv způsobem. Ve srovnání s dokonalou podobou zjevení a v jejím světle můžeme tato setkání s Bohem a božstvím chápat jako předběžné, jaksi adventní způsoby setkání, otevřené směřem k plné podobě zjevení.

Předěl mezi dobou před Kristem a po Kristu ovšem nesmíme chápat jen s ohledem na dějiny lidstva jako celek. Stejný předěl lze při respektování nepochybnosti s dějinami lidstva vyznačit i pro dějiny jednotlivé lidské existence. Je totiž možné, že ani v době po Kristu se vždycky ještě neudálo nebo neudá existenciální setkání s Kristovým nárokem v životě jednotlivců, skupin lidí, či dokonce národů. Podle toho by doba předkřesťanského, adventního očekávání mohla být prodloužena přes aktuální dobu Ježíšovu do v tomto smyslu chápané doby pokřesťovské.

V tomto smyslu hovořil K. Rahner o „legitimně mnohosti náboženství“ ve svém rámen, stále ještě diskutovaném příspěvku „Křesťanství a nekřesťanská náboženství“ a formuloval tezi:

„Až do okamžiku, kdy evangelium opravdu vstoupí do dějinné situace určitého člověka, obsahuje nekřesťanské náboženství (i mimo Ježíšovské) nejen prvky přirozeného poznání Boha, smíšené s lidskou depravací, která vyplývá z dědičného hříchu, nýbrž i nadpřirozené momenty, pocházející z milosti, kterou Bůh daruje člověku kvůli Kristu, takže ono náboženství, aniž se omyly a depravací v něm popřou, může být považováno, byl v různém stupni, za náboženství *legitimní*.“⁴⁹

Tomu odpovídají z křesťanské strany pokusy posvátné spisy jiných náboženství – přednostně se to prodiskutovává na posvátných písmech indických⁵⁰ – interpretovat *analogicky* ke Starému zákonu, který přirostl ke křesťanství z židovství, jako jakýsi „starý zákon“ přislušných národů a kultur (rov. V.2.3.a.bb).

Všechny tyto úvahy ovšem nemožno zabírnit tomu, že dnes musíme stále jasněji brát na vědomí uvědomělou *pokřesťanskost*. Vliv křesťanství mezitím – cestou západně civilizacních vlivů – nabyl planetárních rozměrů. A tak nejen islám a pokřesťanský judaismus, nýbrž i původně křesťanským nedotčená náboženství, poté rozmanité novověké ideologie a konečně čtená nově vzniklá náboženská hnutí se dostala do styku s křesťanstvím, přičemž svou svébytností se od nároku křesťanství liší. Namísto adventní perspektivy nastupuje perspektiva vůči křesťanství kritická. Otevřenost pro plnost zjevení je tak vysřídána zřetelnou uzavřeností vůči křesťanskému zjevení.

Tam, kde se odmítání křesťanského zjevení snoubí s nárokem na vlastní zjevení, musí ze své strany křesťanství, chce-li obstát, v *duchovním* zápolení usilovat o oživení onoho „rozlišování duchů“ (lat. *discretio spirituum*), o kterém hovoří Pavel v 1 Kor 12,10 a jehož klasické dějiny se k nám dostávají přes dějiny mnišství a pak především přes Ignáce z Loyoly.⁵¹

⁴⁹ K. RAHNER S V 143.

⁵⁰ Rov. P. KNAUER, Das Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten als historisches Paradigma für das Verhältnis der christlichen Botschaft zu anderen Religionen und Weltanschauungen: G. OBERHAMMER (Hrsg.), *Offenbarung, geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien*. Wien 1974, štefjí rovněž G. OBERHAMMER / H. WALDENFELS, *Überlebensstruktur und Offenbarung. Aufsatz einer Reflexion des Phänomens im Hinduismus mit theologischen Anmerkungen*. Wien 1980; k celkové problematice též J. DUPUIS (1997) 244-253 a také do kumentace badatelského semináře o ne-biblických svazích Písmech (viz I.5.2, pozn. 58).

⁵¹ K rozlišování duchů rov. H. WULF: LThK² X 533-535.

Ostatně zabývat se 1 Kor 12,10 pomáhá i při zkoumání a rozlišování dnešní řeči o zjevení a proroctví.⁵²

V pokřesťanském mluvení o „zjeveních“ je třeba dbát toho, že se v nich jedná o děje, které jinak spadají pod označení „zkušenost Boha“, „setkáání s Bohem“ apod. Křesťané zde nemožno prositě poukazovat na své vychoditisko; spíše jsou tázáni na své *dnešní* zkušenosti Boha. Ty se možná nedějí již s nějakou zvláštní nápadností, zato víc skrytě (stov. II.3.4. a.b); b.bb; c.bb); přesto je třeba je jako takové zpřístupňovat. V určitém smyslu se přitom průběh dějin, jak ho poznáváme v předkřesťanské etapě, obrací:

Předkřesťanské dějiny lze popsat jako dobu stále větší konkretizace Božího zjevení, až po vřelém Bohu v Ježíši Kristu, které je nejvyšší podobou Božího sebevydání a sebesdělení. Cesta ke Kristu je cestou usebírání a soustředování. V době po Kristu probíhá proces obrácení. Nacházíme se na cestě rozesílání a univerzalizování; nejkonkrétnější se stává nejobecnějším.⁵³ Vyplyvá to již ze samotného křesťanského nároku spásy, že všechno, co nalézá spásu, vposledku ji reálně nalézá v Kristu. Reálná spása všech musí pak ale být v nějakých formách dosažitelná vždy a všude. Tendence směřuje od zvláštního a nápadného k všeobecnému a nenápadnému. To neznamená, že Bůh je nepoznateľný; Boha je třeba hledat a nacházet ve všech věcech, jak to od svých druhů požadoval Ignác z Loyoly:

„(...) *ut in omnibus quærunt Deum exuentes se, quantum fieri potest, amore omnium creaturarum, ut affectum universum in ipsarum Creatorum confertant. Eum in omnibus creaturis amando, et omnes in Eo, iuxta sanctissimam ac divinam Ipsius voluntatem.*“ (Zdřaznění – H. W.)⁵⁴

Řeč o „zjeveních“, at je motivována křesťanský či nekřesťanský, při správném pochopení udržuje ohebnost nenechat poselství o jediném „zjevení“ zkomatět, nýbrž vnímat je jako neustále nově uskutečňovaný

⁵² Stov. G. DAUTZENBERG, *Urchristliche Prophetie*. Stuttgart aj. 1975; H. GREEVEN, *Propheien*, Lehrer, Vorsteher bei Paulus: ZNW 44 (1952/53) 1-43; G. HASENHÜTTL (1969); K. KERTELGE, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*. München 1972; G. SCHRENK, *Geist und Ethniasmus: Vřz, Studien zu Paulus*. Zürich 1954, 107-127; H. SCHÜRMAN, *Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden: Vřz (1970) 236-267*; H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen 1969.

⁵³ Stov. H. WALDENFELS (1969) 223; též 232-243.

⁵⁴ „(...) *aby ve všech věcech hledali Boha, vzdávající se, nakolik je to možné, lásky ke všemu stvořenému, aby všichni citi obraceli na jejich Svořitele. Tím, že ho mlují ve všech věcech a všechno v něm, podle jeho největší a božské vůle.*“ *Constitutiones Societatis Jesu* P.III.c.1.26 (288). Stov. H. U. VON BALTHASAR, *Die großen Ordenstregeln*. Einsiedeln 1984, 355 n.

životodárný princip. Navíc umožňuje takovou dialogiku, která se otevírá Duchu Božímu, který vane, kudy on chce (stov. Jan 3,8). Z křesťanského pohledu může být vyřučena nepřekonatelná přnost Božího zjevení teprve tehdy, když se mluví o Bohu – trojjediném – jako o nezměnném základu, o jeho radikálním sebesdělení v Ježíši Kristu, Slovu, a o trvalém sebevydávání, jež se uskutečňuje v láskyplném dávání Ducha.⁵⁵ Teologie vědomá si Ducha nalazne přitom i cestu od „zjevení“ ke „zjevením“, a to jak před Kristem, tak po něm. Naopak christocentrika, jež zapomněla na Ducha, je v nebezpečí, že se dostane do úzkých.⁵⁶

2. „Zjevení“ v „*Dei verbum*“, 1. kapitola

Přípravné úvahy nám umožňují, abychom dnešní pojem zjevení zpřístupnili v jeho základních momentech na podkladě textu, ve kterém jako prvním bylo zjevení výslovně tematizováno z hlediska učitelského úřadu. Ide o dogmatickou konstituci o Božím zjevení *Dei verbum*, slavnostně vyhlášenou 2. vatikánským koncilem 18. listopadu 1965.⁵⁷

Druhý vatikánský koncil schválil 16 textů, které se označují většinou podle svých začátečních slov. Texty mají tři kategorie:

- *constituae* (4) = zásadní stanoviska k určité oblasti nauky či praxe;
- *decreti* (9) = usnesení a pokyny pro konkrétní problematiku;
- *deklarace* (3) = prohlášení k určité problematice sloužící spíše k pojmenování

a popisu nějakého problému než k jeho řešení.

Stupeň jejich závaznosti vychází a) z vnitřní váhy argumentů a b) z vůle koncilu. 2. vatikánský koncil se výslovně vzdal toho, aby vydal texty charakteru neomylného výroku (stov. k tomu V.3.4.c.bb).

První kapitola *Dei verbum* pojednává v pěti článcích (čl. 2-6 po úvodním čl. 1) „*de ipsa revelatione*“. Text začíná esteticko-fenomenologicky (čl. 2), pak přechází k historickému popisu (čl. 3) a tak připravuje vlastní vrchol kapitoly, vylíčení Ježíše Krista jako zjevitelce Otce (čl. 4). První ze dvou následujících úseků staví do bezprostředního kontextu Kristova zjevení věřícího člověka jako příjemce Božího zjevení (čl. 5), zatímco

⁵⁵ Stov. H. U. VON BALTHASAR S III 95-105.

⁵⁶ J. DUPUIS (1997) vypracoval ve svém velkém díle právě význam pneumologie pro přítě-řnou teologii náboženství; tím se ovšem nestává stoupcem pluralistické teologie náboženství; stov. WALDENFELS (1999b).

⁵⁷ Z množství literatury k *Dei verbum* jmenujme H. WALDENFELS (1969): (1996) 141 nn.; HDG I/1 b, 193-208; J. RATZINGER. LTHK K II 504-528; P. EICHER (1977) 483-543; H. PEIFFER (1982b).

druhý úsek nám vzhledem k přesunu těžiště zjevení do osobního sebe-sdělení staví před oči problém převodu interpersonálního děje do lidské řeči a lidských pojmů, a tím problém překlada Zjevení do pravd Zjevení (čl. 6).⁵⁸ Omezíme se zde na probírání čl. 2–4 konstituce, v jejich konečném znění,⁵⁹ a k čl. 5 a 6 se pak vrátíme v jiné souvislosti (srov. IV.1.1.c.cc; V.1.2.d).

a) Zjevení jako setkání Boha a člověka

• *Text*: DV, čl. 2: „Bůh se ve své dobroře a moudrosti rozhodl zjevit sebe samého a oznámit tajemství své vůle (srov. Ef 1,9): že lidé prostřednictvím Krista, vtěleného Slova, mají v Duchu svatém přístup k Otci a stávají se účastnými božské přirozenosti (srov. Ef 2,18; 2 Petr 1,4). Tímto zjevením oslovuje neviditelný Bůh (srov. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) ze své velké lásky lidi jako přátele (srov. Ex 33,11; Jan 15,14–15) a stýká se s nimi (srov. Bar 3,38), aby je pozval a přijal do svého společenství.“

Toto zjevení (*revelatiois oeconomia*) se uskutečňuje činy i slovy (*geitis verbi-que*), které navzájem vnitřně souvisí, takže skutky, které Bůh vykonal v dějinách spásy, ukazují a posilují nauku i skutečnosti vyjádřené slovy; slova pak hlásají tyto skutky a objasňují tajemství v nich obsažená.

Avšak nehlubší pravda, která se odhaluje tímto zjevením o Bohu i o spáse člověka, nám zří v Kristu, který je prostředníkem a zároven i plností celého zjevení (*mediator simul et plenitudo totius revelationis*).“

• *Setkání a sdělení*: Narativním jazykem, spíše orientovaným na Písmo, popisuje text Zjevení jako interpersonální děj setkání mezi Bohem a člověkem. Je třeba si povšimnout pozmeněného důrazu vstupní formulace, která se opírá o jednu větu dogmatické konstituce *Dei Filius*:

První vatikánum	Druhé vatikánum
„(...) <i>placuisse eius sapientiae et bonitati</i>	„ <i>Placuit Deo in sua bonitate</i>
(...) <i>se ipsum ac aeterna voluntatis</i>	<i>et sapientia Seipsum</i>
<i>suae decreta humano generi</i>	<i>revelare et notum</i>
<i>revelare (...)“ (DH 3004)</i>	<i>facere sacramentum</i>
	<i>voluntatis suae (cfr. Eph 1,9) (...)“</i>

⁵⁸ K této problematice srov. H. PFEIFFER (1982a).

⁵⁹ Procesem vzniku konstituce se zde nebudeme zabývat. Při interpretaci konclního textu je třeba dbát na to, aby byl chápán podle svého konečného znění. Zkoumání historie vzniku textu může objasnit, jak vznikl a proč v jednotlivých případech byla dána přednost té či oné formulaci. Při interpretaci textu se smí dodatečně pouze konstatovat, co zamítuje nebo vědomě neuvádí, resp. co vypovídá implicitně; do textu se pak nesmí pozitivně vkládat něco, co je intencí jeho vypovědi cizí.

Zřetelněji než ve vyjádření Prvního vatikána je zde Bůh zdůrazněn jako subjekt, avšak i jako obsah děje. Cílem Zjevení není zprostředkování vyššího poznání (*decreta*), nýbrž otevření základního tajemství (*sacramentum*). Zjevení uvádí do setkání s Božím mystériem, které spočívá v dobroře a moudrosti, a otevřítá Boží (*Seipsum*) sebesdělení, aby lidé měli účast na Božím životě. Neboť Boží sebesdělení vrahuje lidi do základního Božního tajemství, jež se nám odhaluje

– skrze inkarnaci vtěleného Slova,
– v síle Ducha svatého,
– jako přístup k Otci.

Boží tajemství je u lidí trinitární; uschopňuje je ke „konverzaci“ s Bohem, k životu a společenství s ním. Boží zjevení se tedy jeví jako základ pro společenství Boha a lidí; samo Zjevení však již není třeba na něm zakládat, protože dobrota a moudrost nejsou vposledku zdůvodnitelné.

Kategorie setkání, vyjadřovaná především slovesy – *accessum habere, consortes fieri, alloqui, conversari, invitare, suscipere* –, sama obrací pohled na mnohostrannost interpersonálních vztahů a jejich rozvíjení. Tím doporučuje tázat se na strukturu setkání. Námítka antropomorfismu, tj. nelegitimního přenášení lidských kategorií na Boha, je neopodstatněná už proto, že křesťanské pojetí zjevení se velmi vědomě už od samého počátku charakterizuje jako křesťanské tím, že zjevení svazuje s Kristovou postavou, takže je lze považovat za christocentrické. V každém z následujících tří úseků to vynikne svým způsobem.

• *Slova a činy*: Struktura setkání Boha s člověkem je popisována jako vzájemné prolínání slova a činu. Nelze sice předpokládat, že řeč o *gesta et verba* pokrývá celou šířku a hloubku dnes znovu propuknuvší diskuse o vztahu mezi pravdou a dobrem, poznáním a chčením, slovem a činem/ludálostí, teorií a praxí, poznáním a zájmem, interpretandem a interpretamentem apod., nebo že by měla za obsah být jen přibližně jednoznačně chápání zkušenostních dějů; přesto tento text znamená jednoduše odmítnutí jednostranně intelektualistického pojetí zjevení, jež proces zjevení redukuje na poznávací proces, a ten pak vydává dokonce za extrinsecisticko-pozitivistický řešitelný. Spojením *gesta et verba, opera et doctrina, res et verba, verba et mysterium* se plně vyjadřuje totálnost Zjevení, neboť zjevení jako dialogický proces zahrnuje i lidskou tělesnost a smyslovost se dotýká člověka v jeho celistvosti jakožto Ty. Tato vypověď je v určitém smyslu plodem exegetického biblickoteologického

bádání předchozí doby, ale i úvah o vztahu slova a svátosti.⁶⁰ Na tomto místě můžeme k našim předchozím úvahám (srov. II.3.4.c.bb) připojit, že oblast svátostí je třeba svým způsobem zapojit do uvažování o ekonomii znamení, jako pole možných zkušeností Boha.

Popisem zjevení jakožto děje setkání, který se rozvíjí ve slovech a činech/událostech, se zjevení pokládá zároveň za proces probíhající v dějinách lidstva. Jinými slovy, i když v rámci Boží „ekonomie“ je třeba iniciativu jednoznačně a v plné svobodě hledat na straně Boha, stává se přesto přístupnou v lidských dějinách. Otázka, *jakým způsobem* se dějiny lidstva ukazují být dějinami spásné Boží náklonnosti, není v textu dále rozváděna. Zůstává pouze konstatování, jež je nutno dále vyložit a obsáhově vyjasnit, že spojení slov a činu v sobě důkaz této skutečnosti zahrnuje. V každém případě je tím implicitně vyjádřeno, že ani dnešní prokázání se nikdy nemůže zakládat na pouhém důkazu verbálním, nýbrž že si nutně žádá důkaz „praktický“.

b) Zjevení jako dějiny spásné Boží náklonnosti

• *Text*: DV, čl. 3: „Bůh, který skrze Slovo všechno tvoří (srov. Jan 1,3) a udržuje, dává lidem ve stvořených věcech trvalé svědectví o sobě (srov. Řím 1,19-20). Protože chtějí otevřít cestu nadpřirozené spásy (*viam salutis supernae*), zjevil kromě toho (*in super*) již na začátku sám sebe (*Seipsum manifestavit*) prarodičům.

Po jejich pádu v nich vzbudil novou naději na spásu přislíben vykoupení (Gn 3,15) a neustále pečoval o lidský rod, aby dal věčný život všem, kteří hledají spásu trpělivým konáním dobrých skutků (srov. Řím 2,6-7).

Když nastal čas, povolal Abrahamá, aby z něho vytvořil velký národ (srov. Gn 12,2-3). Tento národ po době patriarchů vychovával prostřednictvím Mojžíše a proroků k tomu, aby ho uznal za jediného živého a pravého Boha, starostlivého Otce a spravedlivého soudce, a aby očekával slíbeného Spasitele. Během staletí tak připravoval cestu evangeliu.“

• *Zjevení a spása*: Již v závěrečné větě čl. 2 byla zmíněna souvislost mezi zjevením a spásou tam, kde se výslovně hovoří o pravdě o Bohu a spáse člověka. Samozřejmě jde ve zjevení o pravdu, avšak ne především o teoretické poznání pravdy ve smyslu klasické formule „*adaequatio intellectus et rei*“, nýbrž o praktické uskutečňování pravdy ve smyslu „*adaequatio rei hominis ad intellectum et voluntatem Dei*“.

⁶⁰ Srov. k tomu O. SEMMELROTH (1962): K. RAHNER S IV 313-355; L. SCHEFFCZYK (1966); H. FRIES (1966).

Celým čl. 3 se jako červená nit táhne konstatování, že celé dějiny jsou od prvopočátku jakožto dějiny zjevení dějinami spásy, popř. přesněji: dějinami spásné Boží náklonnosti.⁶¹ Text velmi stručně rozlišuje tři „doby“:

- a) začátek stvoření,
 - b) dějiny po prvotním hříchu,
 - c) zvláštní dějiny Izraele od praotce Abrahamá.
- Každá z těchto tří „dob“ krouží kolem otázky spásy a modifikuje její chápání.

• *Zjevení a stvoření*: J. Ratzinger komentuje vztah zjevení a stvoření, stvoření a spásy takto:

„Tím, že se nejprve důrazně říká, že Bůh uskutečnil své stvoření 'skrze Slovo', skrze Logos, stává se viditelnou christologická skladba stvoření, a sebedosvědčení Boha ve stvoření, o němž se hovoří ihned poté, se dostává do christologické souvislosti. (...) Stejně tak se vyjadřuje, že už proces stvoření je zaměřen ke spáse, poté však zjevení, dané prarodičům *in super*, bylo od aktu stvoření odděleno a vyznačeno jako nový počátek. Tak se vzájemně prolíná idea duality řádu s myšlenkou jednoty Logem určeného Božím jednání a dosahuje se dialektického sepečí obou výpovědních rovin.“⁶²

Při hlubším zkoumání vztahu zjevení a stvoření by bylo třeba dbát na to, že nauka o stvoření a s ní spojenou výpověď o původním zjevení je třeba otevřít nikoli od počátku historicky, nýbrž etilogicky, z pozice pozdější historické situace, jako „unverzalizující extrapolaci velmi pozdní zkušenosti Izraele se zjevením a spásou od Boha“⁶³ nebo jako „doxologickou interpretaci prvního příkazání Ex 20,2n ve formě referující ságy“⁶⁴. Tím je tato výpověď o zjevení položena na zcela jinou rovinu než výpovědi, které se vztahují k pozdějším, historicky přístupným dobám. Výpověď o „stvoření a zjevení“, „stvoření a spáse“ není výpovědí historickou, nýbrž teologickou, i když se vztahuje k počátku stvoření a jím počínajícímu běhu dějin.

Je pak také důležité dbát na to, jak se zde uplatňuje nový myšlenkový model – Zjevení = setkání. Kde zjevení znamená interpersonální vztah, dochází k dialektice nutnosti a svobody. Neboť kde se Bůh dává poznat a dochází tak k setkání, tam se Bůh *nutně* sděluje, zjevuje se. Právě setkání je vždy v nějaké podobě sdělením a zjevením. Ovšem míra závisí jednak na míře náklonnosti toho, kdo se sděluje, jednak na míře schop-

⁶¹ Srov. k tomu A. DARLAP: *MySal* I 3-156; B. WELTE (1966).

⁶² J. RATZINGER: *LThK* 2 K II, 508; srov. H. WALDENFELS (1969) 212-217.

⁶³ Srov. K. RAHNER S XII 241-250, citát: 245.

⁶⁴ J. RATZINGER: *LThK* IX 462; srov. H. WALDENFELS (1969) 208-212.

nosí a ochoty přijímat na straně přijímajícího; disponibilita toho, kdo se sdílí, i chění toho, kdo je osloven, zůstávají svobodné.

Konkrétním místem poznání těchto souvislostí, které jsou základem pro víru ve stvoření platonu i v křesťanství, je Izrael. Ten v poexilní době na základě univerzalizace své víry v Jahveho zformoval tuto víru směrem do budoucnosti i minulosti a vlastní víru v Boha očistil a prohloubil. Myšlenkový postup probíhal tedy

- od víry ve Smlouvu k víře ve stvoření,
- od víry v Jahveho k víře ve Stvořitele nebe a země,
- k poznání absolutní Boží transcendence jako absolutní Boží svobody,
- k poznání svobody Boha v jeho sebesdělení.

Tento myšlenkový postup dochází svého završení v Novém zákoně, kde Kristus jako Boží Slovo je stavěn do vztahu ke stvoření.

Na tomto místě chceme upozornit na nedostatečné ekvivalence, které by se po *Dei verbum* již neměly používat:

- zjevení skrze stvoření = zjevení přirozené = zjevení skrze čin,
- zjevení spásy = zjevení nadpřirozené = zjevení skrze slovo.

Zjevení spásy se děje ve zjevení daném stvořením. Boží zjevení je, třebaže různě, vždy zjevení slovem a skutkem. I když je sebezjevení Boží jako spásná náklonnost od stvoření a od dosvědčení Boha, které je v něm obsaženo, oddáleno – *insuper* –, je Boží sebesdělení přesto vyřčeno v koextenzivním vztahu ke stvoření a jeho udržování – *ab initio* –, dějiny spásy a dějiny světa jsou tedy koextenzivní.

● *Konkrétní dějiny*: Druhý úsek koncilního textu obsahuje řadu témat, která vyžadují další výklad:

- mimoabrahámovské lidstvo, které časově i početně daleko převyšuje malý výsek lidstva abrahámovského,
- univerzální spásanosná Boží vůle („*ut omnibus qui [...] salutem quaerunt, vitam aeternam daret*“),
- modifikace spásy vlivem hříšného pádu a dějin viny („*lapsus*“ – „*re-demptio*“),

– s tím spojený vztah mezi zastřením a zjevením, hříchem a milostí, Božím hněvem a milosrdenstvím, zákonem a evangeliem.

K tomuto úseku J. Ratzinger kriticky poznamenává:

„Na jednu stranu vidí text dějiny ve znamení prvotního hříchu, tedy jako padlé dějiny, na druhou stranu ve znamení zaslíbení a Boží péče, která všem umožňuje 'vstřívati v dobrém', a tak dojíti věčného života. Zde ovšem nebude možné potlačit otázku, zda koncil při svém nárysu zjevení a dějin spásy nevycházel přece jen z výhradně optimistického pohledu, jemuž se ztrácí z očí ta skutečnost, že Boží spása přichází v podstatě jako ospravedlnění *hříšníka*, že milost se děje skrze soud kříže, a sama pro-

to má vždy charakter soudu, pročez *jedno* Boží slovo vystupuje ve dvoji podobě, jako zákon a jako evangelium. (...) Celá tematika hříchu, zákona a Božho hněvu je zde stažena do jediného slůvka 'lapsus' (*Post eorum lapsum* [...]), čímž přece není oceněna a dostatečně vážně brána celá její závažnost. Pastorační optimismus naší doby, zaměřený na porozumění a smíření, jako by poněkud zakrátil pohled na nikoli nepodstatnou část biblického svědectví.“⁶⁵

Vskutku z ohledu na zmíněné opěrné body – univerzální spásanosná Boží vůle, dějiny viny, zaslíbené vykoupení, naděje na spásu – vyplývá úkol vepsat poselství o Boží spásné náklonnosti do konkrétních dějin světa. Toto poselství se musí bezpochyby vyjadřovat smysluplně vůči celému průběhu dějin planety, které vzhledem k relativně krátkým a přehledným dějinám druhu *homo sapiens* jsou i dnešnímu člověku dalekosáhle skryty. Poselství je nadto nutno zvěstovat tak, aby si uchovalo svou osvčující sílu i v dějinách plných neštěstí, úzkosti, utrpení a viny, a také tvář v tvář neutichající problematice teodiceje. Očividně byl koncil vzdor všem temnotám časů přesvědčen o této osvčující síle poselství spásy i pro naši dobu. Co se koncilu v tomto ohledu kriticky vytýká, lze proto chápat i jako úkol zdůvodnit optimismus koncilu navzdory všem výhradám naší doby: Čím konkrétněji se skutečnost, v níž žijeme, vyznačuje jako potřebující spásu, tím konkrétněji lze pojmenovat místa a situace, z nichž se dá dnes otvírat naděje na záchranu a artikulovat poselství o spásě.

● *Zvláštní dějiny spásy*: Ve třetím úseku pak koncilní text vyčleňuje z obecných dějin světa a hříchu ony zvláštní dějiny národa, které začínají „*suo tempore*“ a jsou vyznačeny jmény praotce Abraháma, patriarchů, Mojžíše a proroků. Imenování osob volá po vyprávění dějin a příběhů, do nichž lze začlenit konkrétní zkušenosti Židů s jejich Bohem v konkrétních historických situacích (srov. k tomu II.3.4.c.aa). Vyprávění logicky počíná Mojžíšem, zážitkem exodu a uzavřením smlouvy, pak se pohled obrací do minulosti – k Abrahámovi a patriarchům – a na osvědčení v budoucnou – na proroky, exil.

V konkretizaci spásné Boží náklonnosti z univerzálního horizontu události na horizont partikulární spánuje koncil příklad Boží pedagogiky. Za první moment výchovy je pokládáno poznání *jednoho*, živého a pravého Boha. Tento Bůh je Bůh osobní, je základem a počátkem („*Ore*“) a je cílem určujícím budoucnost („*soudce*“). I když zde nezaznívá apokalyptický moment, přece jen je zmíněn eschatologický obrat a s ním časová

⁶⁵ J. RATZINGER: LTHK² K II 509.

a budoucnostní komponenta, která charakterizuje vztah Židů k Bohu. Ještě jasněji je to vyjádřeno ve druhém momentu Boží pedagogiky, který se týká očekávání zaslíbeného Vykupitele. Zde je třeba si připomenout, že rozlišení mezi uznáním Boha a očekáváním Vykupitele lze plně chápat až díky rozlišení teologie a christologie v Novém zákoně. Je tedy třeba vycházet z vazby na jedineho Boha, od něhož a pro něhož je všechno a který ve své věčnosti během celých proměnlivých dějin trvá na tom, že všichni jsou povoláni ke spáse. Až když se ve styku s tímto Bohem do- stává udivená otázka, jak a jakými cestami se Bůh stále znovu stará o spásu lidí, umožní se zřetelnější rozlišení zmíněných momentů. Vzniká výraznější napětí mezi tím, co Bůh učinil, a tím, co ještě učiní, mezi Boží minulostí s jeho národem a mezi jeho budoucností, mezi tím, co je na zá- kladě vyzkoušené věčnosti možno očekávat, a tím, co se může objevit ja- ko neodvoditelné nové. Nikde ovšem také nelze jasněji pochopit, co je to Boží jednání s lidmi, než na dějinách Boží pedagogiky uplatňované na je- ho izraelském lidu, který je „znamením pro národy“ (Iz 11, 10).

Z dějin Izraele koncil vyvozuje, že Bůh připravuje cestu evangelium v průběhu všech časů. I když se tato přípojená věta nejvíce týká samot- ného Izraele, můžeme ji chápat i rozšířenou na celé dějiny světa. Odtud vyplývá úkol pátrat všude po „*praeparatio evangelica*“. Proto se také nelze divit, že mimokřesťanské cesty byly stále znovu vykládány jako jakési adventní cesty přivádějící ke Kristu. Že je tento výklad v době po Kristu platný jen podmíněně, to jsme uvedli už dříve (srov. II.4.1.e).

c) Zjevení jako sebedělení Boha v Ježíši Kristu

● *Text*: DV, čl. 4. „Mnohokrát a mnoha způsoby mluvil Bůh ústy proroků, až pak v této poslední době k nám promluvil skrze svého Syna“ (Zid 1,2). Poslal totiž své- ho Syna, věčné Slovo osvěčující všechny lidi, aby přebývalo mezi lidmi a zvěstovalo jim Boží tajemství (srov. Jan 1,1-18).

Ježíš Kristus, vtělené Slovo, ‘slověk k lidem’ poslaný, ‘mluví slova Boží’ (Jan 3,34) a dovršuje dílo spásy, které mu Otec uložil vykonal (srov. Jan 5,36; 17,4). Kdo vidí jeho, vidí i Otce (srov. Jan 14,9). On tedy celou svou přítomností (*totus Sui ipsi- us praesentia ac manifestatione*) a tím, jak se projevovat slova a skutky (*verbis et operibus*), znamením a zátraky (*signis et miraculis*), především však svou smrtí a svým slavným zmrtvýchvstáním a nakonec sesláním Ducha pravdy, zjevení napl- ňuje, dovršuje, a božským svědecktím potvrzuje, že Bůh je s námi, aby nás vysvo- dil z temnot hříchu a smrti a vzkřísil k věčnému životu.

Křesťanské dílo spásy (*oeconomia christiana*) tedy jako nová a konečná úmluva nikdy nepominie a nemůže už očekávat nové veřejné zjevení před slavným příchodem (*ante gloriosam manifestationem*) našeho Pána Ježíše Krista (srov. 1 Tim 6,14 a Tit 2,13).“

● *Zjevuující Bůh*: Základní výpovědi kapitoly o zjevení v *Dei verbum* je výpověď o Bohu. To je zřejmé, už když si povšimneme jazykové podoby kapitoly. Až do čl. 4 je téměř průběžně Bůh subjektem výpovědi. Chápe se sám iniciativy, takže dochází k setkání Boha s člověkem. Je páнем dě- jin, v nichž lidem – i bloudícím a oklikami – ukazuje cestu ke spáse, již je on sám. Prominentním místem, v němž se vše, co bylo řečeno, stává natolik zjevným, že se z něho šíří světlo rostoucího porozumění přes všechny časy a prostory dějin světa, je Ježíš z Nazareta.

Toto konstatování ukazuje ovšem v konciliím textu na teologický spád. Výpovědi o Ježíši Kristu probíhají – převážně janovským způsobem myš- lení a mluvy⁶⁶ – jakoby „*sħora dolů*“ – teocentricky –, tak jako je hledi- sko historické – soustředěné na spásu – charakterizováno směrem „*zpředu dozadu*“. Proces zjevení je popisován vzhledem k Ježíši Kristu jako pro- ces poslání: *missus (Deus) – Verbum caro factum, homo ad homines missus – misso Spiritu veritatis*.⁶⁷ V tomto poslání však dochází ke změně sub- jektu. Jestliže až do druhé věty v čl. 4 byl subjektem Bůh, pak je jím ve třetí a čtvrté větě Ježíš Kristus. Stává se tak cestou a prostředníkem k Otci: „Kdo vidí jeho, vidí i Otce“ (srov. Jan 14,9). On je Syn, Slovo, Světlo.

● *Ježíš Kristus, Zjevitel a Zjevení*: Pohledem na Ježíše Krista jsme v té- matu následujícího dílu. Proto zde nebudeme rozvíjet výpověď o Ježíši Kristu. Nicméně zdůrazňme dvě věci:

1. Text – paralelně s výpověďmi o zjevuujícím Bohu – popisuje Ježíše Krista jako zjevitelce Otce a zároveň jako odhalení jeho osobní podstaty. Tím se stává zřejmým, že:

„Kristus o Bohu už pouze nemluví, nýbrž on sám je Boží řeč; tento člověk je sám a celý Božím Slovem, které ze sebe učinilo jednoho z nás. Tím se ovšem dovršení zje- vení v Kristu vymyká všemu pozitivismu: Bůh v určitém bodě dějin a na určitém mís- tě svého rozhovoru svobodně přestává mluvit, třebaže by vlastně bylo ještě potřeba mnoho říci; Kristus je konec Božho promlouvání, neboť po něm či přes a nad něj už nemůže být řečeno nic, protože v něm Bůh vyslovil sám sebe. V něm Boží dialog do- spěl k cíli: stal se sjednocením.“⁶⁸

2. I když v textu převládá spádová linie teologické výpovědi, přístup k Ježíši Kristu zůstává antropologický. Postupuje přes slova a skutky, zna- mení a zátraky, život a umírání Ježíše člověka. To platí i tehdy, když má-

⁶⁶ Srov. H. WALDENFELS (1969) 245-248.

⁶⁷ Srov. tamtéž 239-243.

⁶⁸ J. RAIZINGER: LThK² K II 510.

me zapotřebí duchovního zraku, jenž nám jeho konání a chění zpřístupňuje tak, abychom v něm viděli Otce a v tom poznali, že *Emmanuel* (lat. *Deum nobiscum esse*) působí přemožením smrti a hříchu a poslední slovo dává životu. Teprve v Ježíšově životě a smrti se ukazuje, že konec Božího promlouvání znamená „nepřetržitou oslovenost člověka Bohem“:

„Následující dějiny nemohou sice nijak předstihnout to, co se stalo v Kristu, avšak musí se zřejmě pokoušet to pomalu dostihovat, přivádět lidstvo do toho člověka, který jako člověk pocházející z Boha je člověkem pro všechny ostatní, prostorem veškeré lidské existence a definitivním Adamem (...) což znamená (...) zároveň (...) že po něm už sice nic nepřijde, avšak v něm se teprve začíná otevírat celá šíře Božího slova.“⁶⁹

Proces otevření celé šíře Božího slova, o němž hovoří J. Ratzinger a v němž se sami nacházíme, je bohužel v poslední větě čl. 4 spíše zastírán než vysloven. Latinská formulace „*nunquam praeteribit*“ sice přimíná apokalypsu v Mt 24 i větu:

„Nebe a země pominou, ale má slova nikdy nepominou.“ (Mt 24,35),

v níž se hovoří o ohroženích a nebezpečích (Mt 24), kterým bude lidstvo vystaveno v situacích nečestí a utrpení až do konce světa. Přesto formulace „*nulla nova revelatio publica*“⁷⁰ zastírá napětí mezi zjevením v Kristu jakožto *neuzavřeným* koncem a zjevením Krista (řec. *apokalypsis*) na konci časů.

Ale právě v tomto prostoru napětí mezi „*už*“ a „*ještě ne*“ se odehrává naše vlastní setkávání se zjevujícím se Bohem. To však znamená: Co je uzavřené, se musí prokázat jako otevřené. „Bůh s námi“ se musí zjevovat v naší současnosti. Prostor napětí musí být obnoven. Protože se ale křesťané obracejí k Bohu Otci „*pater Christum Dominum nostrum*“, není otázka po „Bohu s námi“ ničím jiným než otázkou po Ježíši Kristu jako cestě k Otci. Měli bychom však dodat: Trvalou cestou k Otci je Kristus v síle a působení trvale přítomného Ducha Kristova.

I když ve svých úvahách o otázce Boha nevnášíme předčasně do hry otázku Trojice, přece jen poukážeme na to, že Boží zjevení se v průběhu dějin – z hlediska ekonomie spásy – odehrává trinitárně, neboť se uskutečňuje jako sebesdělení Boha

skrze Ježíše Krista
v trvalém působení Ducha.⁷¹

⁶⁹ Tamtéž 510 n.

⁷⁰ Srov. k tomu H. WALDENFELS (1969) 278-281; J. SCHUMACHER, *Der apostolische Abschlusß der Offenbarung Gottes*, Freiburg 1979.

⁷¹ Srov. Mysal II 47-401; GRESHAKE (1997).