

Claude Tresmontant Bible a antická tradice



VYŠEHRAĐ 1970

ISBN 84-701-0010-0
1970. vydání 1. vydání 1970

Obsah

Úvod	7
I. Stvoření a tvorstvo	9
1. Stvoření	9
2. Čas	20
3. Čas a věčnost	32
4. Stvoření a vytváření. Idea hmoty	40
5. Smyslová skutečnost	51
6. Nový kmen	65
7. Vtělení	78
II. Hlavní rysy biblické antropologie	81
1. Vyloučení dualismu duše a těla	82
2. Nový rozměr: Pneuma	99
III. Poznání	106
1. Srdce člověka	106
2. Myšlení a jednání	113
3. Víra jako duchovní pochopení	119
4. „Obnova myslí“ a křesťanská filosofie	125
Závěr	133
Exkursy	141
1. Bergsonův novoplatonismus	141
2. Starost	151
3. Biblické myšlení a církve	154
Poznámky	160
Rejstříky	169

Úvod

Tato kniha je spíše jen nástin, jakýsi nárys.

Je pokusem načrtnout cestu jistého způsobu myšlení, vytěnit nejdůležitější rysy a organickou strukturu určité implitivní metafyziky, která je skutečně přítomna v biblických textech. Na ni spočívá zjevená biblická teologie. V knize jde především o to, charakterizovat hluboké tendence této metafyziky, kterou zjevení vyžaduje, a která tvoří jeho podloží.

Tento nástin vzniká ve srovnání s rodovými tendencemi řeckého myšlení, jež se pak v průběhu dějin filosofie ukázaly být nejbliže slčitelné s metafyzikou biblické inspirace. Tímto protějším a nesmířitelným odpůrcem jsou jisté tendence platonismu a zejména novoplatonismu. Jejich vrozené zvyklosti – ať vědomé či nepozorované – jejich problematika, základní koncepty i východiska jsou navzájem nepřevoditelné a radikálně různorodé. Quid ergo Athenis et Hierosolymis?

Rozsah místa, jež zabírá rozbor a výklad bergsonovských textů, může překvapit.

Bergsonovy analýzy jsou však pro nás cenným nástrojem k rozpoznávání a vyproštění původních rysů izraelské metafyziky a k ocenění hodnoty jejích vlastních tezí, až příliš často nepochopených a zanedbávaných.

Protože se však tento nárt vypracovává v konfrontaci biblické metafyziky s novoplatonismem, zdálo se nám z druhé strany velmi ilustrativní podtrhnout, jak se v Bergsonově filosofii střetávají a mísí dva různorodé proudy. Jeden z nich je pln přibuznosti s hebrejským myšlením; je to u Bergsona ta část, která je v konfliktu s řeckou filosofii: jebo kritika, psychoanalýza antického myšlení. Druhý je na-

opak dědicem novoplatonismu a přejímá velká gesta a témata Plotinova.

V první kapitole o stvoření a času jsme použili z Bergsona to, co umožňuje objasnit metafyzické pozice, na nichž stojí bible. V exkursu jsme vyvedli tendence, jimiž je Bergson spřízněn s Platónem, Plotinem a Spinozou. Tyto tendence činí bergsonismus neshlíchtelným s metafyzikou biblického typu, s křesťanskou filosofii.

Problém křesťanské filosofie zůstává stále na obzoru této studie. Jistě si povšimnete, že hlavní teze biblické metafyziky předznačují ony „filosofické požadavky křesťanství“, jak je potom vypracovával Tomáš Akvinský, Blondel nebo Lambertonière. Metafyzická struktura, kterou si vyžaduje biblické zjevení, je ve své podstatě totožná s tou strukturou, jež je životně nezbytná pro každou teologii, založenou na bibli.

Omezili jsme se na studium metafyzických postojů, jež tvoří podklad biblické teologie a nezabývali jsme se tedy otázkami, které patří do této teologie samé. Nás nástin tedy zůstává vždy v oblasti filosofie.

Biblická metafyzika však není sama sobě cílem. Není to oddělená filosofie. A tak lze na těchto stránkách nalézt prvky, jež přísně vzato spadají do oblasti teologické. Například naše schéma biblické antropologie obsahuje zmínky o nadpřirozené stránce člověka, o RUACH, duchu.

Tato studie si tedy klade několik cílů:

- odkrýt hlavní rysy metafyziky implikované v knižních Písmá;
- charakterizovat její vztah k těm rysům řecké filosofie, které sebrály nejnápadnější role;
- přispět k vymezení požadavků křesťanské filosofie a její podstaty;
- ve vztahu k ní určit místo stálého sklouzávání do gnoze a jeho význam.

Zdá se, že pokus o rozbor forem myšlení, tendencí a nejnápadnějších orientací, vlastních strukturám myšlení, vede nakonec k otázce po počátečních volbách, po skrytých výběrech, z nichž vycházejí systémy – k rozlišování duchů.

Paříž 1952

I. Stvoření a tvorstvo

1. STVOŘENÍ

Smyslový svět je *stvořen*. Tato věta, které jsme my již přivykli, byla z hlediska řeckých metafyzik hluboce revoluční. Pro ty z moderních filosofů, kteří se drží principů antické metafyziky, je revoluční dosud.

U Platóna smyslový svět vychází „napodobením“ *MIMÉ-SIS*, ze světa srozumitelného, tj. přístupného rozumu. Je jeho stínem. Úlohu, již v biblickém myšlení hraje stvoření, hraje v platonismu participace. Stvoření ovšem implikuje participaci, ale participace nevyčerpává obsah myšlenky stvoření. Stvoření je mnohem víc než jakákoli participace.

U Plotina vychází smyslová skutečnost, mnohost, z jednoho jistou degradací, pádem, rozprýlením v čase a v prostoru.

U Spinozy jsou jednotlivé věci jen „stavy a formy vlastností božích“ (*atributorum affectiones sive modi*), jež se odvozují z pojmu Boha tak, jako se z idče trojúhelníka odvozuje rovnost součtu vnitřních úhlů dvěma pravými.

U Leibnize je mnohost monád jen mnohostí hledisek, způsob, jímž se Jedno obohacuje, rozmnožuje, samo zůstávajíc stále týmž Jedním, *monas monadum*.

U Hegela je příroda odcizením Ducha. Zde se znovu setkáváme s tématem z Kabaly², s tématem „vyhnanství“ božího, s tématem „iskret, uvězněných v hmotě“, které pochází z gnose a jehož ozvěny nalezneme i v manicheismu.

Ve všech těchto metafyzikách je zrod skutečnosti myšlen buď jako pád, nebo jako odvození, jež se vsrtebává ve věcnou jednotu, nebo jako odcizení, nikdy však jako pozitivní stvoření.

Myšlenka zrodu skutečnosti jako stvoření, jako navýsost pozitivního činu je původním přínosem biblické tradice. Je

to totální obrat východiska metafyziky a počátečního pohybu myšlení, který zasahuje i všechno ostatní. Důsledky jsou nesmírné. V tomto základním bodě, z něhož vychází celá metafyzika, postupuje hebrejské myšlení přesně opačným směrem než myšlení řecké. Stoupá po svahu, po němž řecké metafyziky a po nich i ty moderní, jež přejímají jejich počáteční kroky, doslova sestupují: v řeckém pohledu je smyslův skutečnost spíše produktem jistého *setupu*, jisté degradace, kdežto pro Hebrejce je právě naopak plodem pozitivního činu, jistého *vzestupu*, totiž stvoření.

Pozorujeme-li ten pohyb, jenž svorně vede filozofy počínaje antikou k chápání zrodu skutečnosti jako něčeho negativního a v moderní době k opuštění ideje stvoření ve prospěch ideje pádu, převrácení, odcizení, vyvstává před námi otázka. Není to jakási podstatná neschopnost lidského myšlení, jakýsi Carnotův princip, vlastní našemu intelektu, co brání pochopit, co je stvoření, jehož skutečnost zakoušíme v každém okamžiku, nad nejmenším lístkem trávy, jenž roste proti směru entropie?

To je myšlenka Bergsonova.

Bergsonovské analýzy mají zvláštní cenu pro nové uchopení a vybavení původních tendencí hebrejského myšlení, zejména základního pojmu stvoření, pojmu času, jenž s ním souvisí, biblického pojetí dějin jako zrodu a dospívání, smyslu pro organické, pro organický růst skutečnosti a možnosti i biblického významu věčnosti.

Bergson vyšel z pozitivního studia psychologické a biologické skutečnosti. Jeho závěry míří proti antické metafyzice, a podle jeho vlastních slov vystupují tam, kde antická metafyzika sestupuje.

Toto obrácení základního pohybu helénského myšlení, vynucené vědeckou analýzou živé skutečnosti, je v souladu s přirozenou orientací a směrem myšlení hebrejského, jež také postupuje obráceně, proti směru myšlenkových návyků řeckého intelektu.

*

Jak může k tomu, co jest, přibývat nové?

„Problém tolikrát přetřásaný u starých mudrců: jak z Jednoho, tak jak podle nás jest, vznikne mnohost, nějaká

dýdá či nějaké číslo? Jak to, že Jedno nezůstane samo v sobě?“ (Plotin, *Enneades* 5, 1, 6).

Jedno se může stát mnohostí dvojitým způsobem.

Buď se jednota, živý organismus, stane mnohostí tak, že se rozpadne, rozloží; to je smrt. V tomto případě je pohyb od jednoty k mnohosti negativní, je to pád.

Nebo se jednota, zárodek, stane mnohostí skrze plodnost, tak, že se stane organismem, z něhož vzejde množství zárodků. V tomto druhém případě je přechod od jednoho k mnohosti výrazně pozitivní, není to nedostatek, nýbrž vzestupný pohyb k většímu bytí, je to zrod, geneze, přesněji řečeno *anageneze*.

V prvním případě je „potom“ méně než „předtím“, v mnohosti méně, než v jednom; ve druhém je naopak „potom“ více než „předtím“, více v mnohosti než v jednom.

Zdá se, že v řeckém myšlení docházelo často k asimilaci, dokonce ke splynutí těchto dvou dialektik jednoho a mnohého, jež však přesto nemají nic společného, leda z abstraktního hlediska počtu. Zdá se, že řečí filozofové v přirozeném pesimismu připodobnili spontánně mnohost živých bytostí k jistému rozkladu, rozmělnění Jednoho. Tato mnohost jsouceny tedy znamenala něco negativního, jakýsi pád.

V biblickém vesmíru je naopak mnohost jsouceny výsledkem navýsost pozitivního aktu. Je to stvoření a to výborné stvoření. Po každé etapě stvoření vidí Stvořitel, že je „velmi dobré“.

Rozmnožování, plodnost je požehnáním: „Rostte a množte se a naplňte Zemi.“

Velké množství tvorů, nespočetné jako písek v moři a hvězdy na nebi, zjevuje moc a nevyčerpatelnou plodnost Stvořitele.

Uvidíme v dalším, že jedním z charakteristických rysů biblické metafyziky je to, že nezná negativní ideu hmoty. U Platóna a v novoplatónské tradici je to CHÓRA, jež odděluje Jedno od sebe sama a jež je rozkládá v mnohost. Počínaje Aristotelem se platónská CHÓRA ztotožňuje s „hmotou“ jako principem individuace. Mnohost jsouceny se tedy připisuje negativnímu principu.

To, že se biblická metafyzika obejde bez tohoto negativního principu, jí umožňuje vidět ve zrodu mnohosti jsouceny

pozitivní čin, sám o sobě chtěný, žádoucí pro svoji skvělost. Individuace se tedy nevyvyšuje „hmotou“, ale svým aktem stvoření, jenž míří k existenci každého jednotlivého jsoucna. Vztahy mezi Jedním a mnohým mění svůj smysl.

*

I v biblickém vesmíru je dialektika jednoho a mnohého. Řeckým ideám mnohosti, různosti, neurčitosti odpovídá u Židů prach. Prach je obrazem smrti, produktem rozpadu.

Prach je pro Židy předmětem hrůzy, odporu a ošklivosti. Lze říci, že byl svatostí smutku: při velkých pohromách si Židé pokrývali hlavu prachem na znamení zármutku (Joz 7,6; Neh 9,1; Job 16,15; Am 2,7; srv. Zjev 18,19).

Hadu se říká: „Polezeš na břichu a budeš žrát prach po všechny dny svého života“ (Gn 3, 14). Srovnej Žl 102, 10: „za veškerý svůj chléb jím popel“.

Skrze smrt, jež nás čeká, jež v nás přebývá, se můžeme znovu stát prachem: „... dokud se nevrátíš do země, odkud jsi byl vzat; neboť jsi prach a do prachu se zase vrátíš.“ (Gn 3,19; Kaz 3,19; Žl 103,14) ERES, země, znamená často peklo (asyrské ERSITU, ŠEOL): „kdo se ode mne odvrátí, jsou zapsáni na zemi“ (Jer 17,13).

„Kdo v chatách z hlíny bydlí a jejichž základ na prachu jest? ... od jitra k večeru stanou se prachem“ (Job 4,19).

„Brzy budu spát v prachu“ (7,21). „... že jsi mne uhnět jak z hlíny, že se však snažíš bych vrátil se v prach“ (10,9). „Kdyby si dech svůj nazpět vzal a svého ducha vzal k sobě, najednou všechno by pomílelo tělo a člověk by vrátil se v prach“ (34,14; srv. Žl 104,29). „Do prachu smrti mne odvádíš“ (Žl 22,16; srv. 90,3).

„A prach se vrátí do země, jak byl“ (Kaz 12,7).

„Ktří padají do prachu, kteří si nemohou prodloužit život“ (Žl 22,30).

„Vzbuďte se a jásejte, kteří jste leželi v prachu, neboť vaše rosa je rosa světla a země vydá zpět zeměle“ (Iz 26,19). Stejně se obrací k mrtvým i Daniel: „A mnozí z těch, kteří spí v prachu země se probudí“ (Dan 12, 2).

Zoufalství, které je anticipací smrti, se vyjadřuje touto přítomností prachu: „Duše má v prachu se prostřela, podle

svého slova mi život vrať“ (Žl 119,25). Smuteční liturgie – pytlovina a popel jsou toho obrazem. „Žíněný šat jsem na kůži svou ušil, čelo své jsem ponořil v prach“ (Job 16, 15). „Do prachu je stržena duše naše a naše tělo zdupáno až k zemi“ (Žl 44, 26).

Opakem prachu smrti, této beznadějně mnohosti, je Jeden jediný, ten, který žije, jenž dává život, jediný z něhož vychází každá jednota ECHAD. Nalézáme zde tedy analogickou dialektiku mnohého a jednoho jako u Řeků, uvídněme však dále, v čem je podstatný rozdíl: *jedno a mnohé* jsou u Řeků dvě podstatné složky skutečnosti, vesmíru, kosmu. Jedno, SYNDESMOS, skládá a utváří různé, APEIRON. Naopak v hebrejském vesmíru jsoucno nemá dva principy, dvě konstituanry, nýbrž jedinou, totiž Boha. Prach není konstitutivním prvkem jako *látka* věcí, ale spíše výsledkem jisté tendence, totiž smrti. *Prach není příčinou smrti; naopak smrt tvoří prach*. Prach je jen výsledek a obraz určité zlé tendence ve vesmíru, ne však principem bytí. Princip bytí je jen jeden a to Jahve³. Prach je následně a možná jen nahodilě rozmělnění stvořeného; nebyl před ním a není jeho materiálem. Jinými slovy, biblický vesmír není dualistický a to je jeden z podstatných rozdílů mezi řeckým a hebrejským myšlením.

*

Z platónského a novoplatónského hlediska je přechod od jednoho k mnohému – zrození – svou podstatou sestup, úpadek.

Pro Plotina je vycházení nezbytně sestupný pohyb: „... všechna jsoucna se rozplouží, kdýž dospějí do dokonalého stavu; jsoucno vždy dokonalé tedy plodí vždy; plodí jsoucno no menší, než je samo“ (Enn. 5,1,6).

„... dokonalé jsoucno musí plodit a tak velká síla nemá zůstat ladem. Zároveň však není možné, aby potom zplouzené jsoucno bylo vyšší; protože je obrazem toho, kdo je zrodil, je nižší než on“ (Enn. 5,1,7; 5,8,1; 5,2,2).

„... co pochází z Jednoho, nemůže být s ním totožné; nemůže být ani vyšší – neboť co je vyšší než Jedno, jež vše přesahuje? Je tedy nižší, to jest méně dokonalé. Co

je toto méně dokonalé než Jedno? To je ne-jedno, tedy mnohé ...“ (Enn. 5,3,15).

... zplonená jsoucna nemohou stoupat výš, pokaždé však sestupují o jeden stupeň a přibývá jejich mnohosti“ (Enn. 5,3,16)⁴.

Z novoplatónského hlediska musí zřejmé být i vycházení Syna z Otce sestupem: Syn je menší než Otec.⁵ Naopak křesťanská teologie trvá na rovnosti Syna a Otce. V metafyzice s biblickou strukturou nemusí zrození nutně znamenat úpadek. Může být rození, jež zůstává – lze-li to tak říci – na stejné úrovni.

*

„Spinoza odmítá myšlenku absolutního stvoření a nahrazuje ji myšlenkou nezbytného vytvoření světa Bohem ...“ Toto nutné vytvoření světa „se přirovnává k odvozování vlastností, zahrnutých v nějakém pojmu ...“⁶ „Z božské podstaty musí nezbytně plynout nekonečně mnohé a to nekonečně mnoha způsoby – totiž všechno, co může spadat pod nekonečný intelekt“ (Eth. 1, prop. 16). Důkaz: „Tato věta by měla být každému zřejmá; stačí si uvědomit, že z dané definice jakékoliv věci intelekt vyvozuje řadu vlastností, které z ní (tj. ze samé podstaty té věci) nutně plynou. Je jich tím více, čím více skutečnosti té věci definice vyjadřuje, tj. čím více skutečnosti definované věci zahrnuje její podstata.“ „Domnívám se, že jsem opravdu jasně ukázal (viz prop. 16), že z nejvyšší moci boží, čili z nekonečné přirozenosti, nutně vyplývá nekonečně mnohé, to jest všechno, nekonečně mnoha způsoby, že to z ní plyne se stále stejnou nezbytností; právě tak z podstaty trojúhelníka od věků a na věky plyne, že se jeho úhly rovnají dvěma pravoúhlym“ (prop. 17, schol.).

Myšlenka stvoření je falešná, je to idea, jež obsahuje kontradikeci: „Dokázal jsem (viz coroll. prop. 6 a schol. z prop. 8), že žádná podstata nemůže být vyvedena či stvořena jiným“ (prop. 15, schol.). ... pokud by někdo tvrdil, že podstata je stvořena, tvrdil by tím, že se nesprávná idea stala správnou; nic absurdnějšího jistě myslit nelze“ (prop. 8 schol. 2).

Z toho pak plyne, že: „Jednotlivé věci nejsou nic jiného,

než formy atributů božích, čili způsoby, jimiž se boží atributy jistě a určitě vyjadřují“ (prop. 15, coroll.).

Bergson ve svém psaném díle i v přednáškách o Spinozovi na Collège de France výslovně prohlásil, že v otázce myšlenky stvoření zastává právě opačnou koncepci. Bergson – jako první mezi filozofy – znovu objevil metafyzickou skutečnost a pozitivní význam stvoření mezi různými druhy časovosti. V tomto smyslu navazuje na hlubokou tradici křesťanské filosofie u středověkých teologů.

„Myšlenka stvoření zůstává tak dlouho temná, pokud myslíme na stvořené věci a na věc, jež je stvořila – tak jak jsme tomu zvyklí a jak se tomu naše chápání nemůže vyhnout...“

„Stvoření... není nic tajemného, zakoušíme je sami v sobě jakmile svobodně jednáme. Že by k věcem, jež existují, mohly přibývat nové věci, to je absurdní, o tom nemůže být sporu. Věc je totiž výsledkem jistého upevnění, provedeného naším chápáním a nemohou tedy být žádné jiné věci, než ty, jež naše chápání takto ustanovilo. Mluvit o věcech, jež se tvoří, znamená potom tvrdit, že chápání stanoví víc než stanoví – což je jistě ve sporu samo se sebou a jako představa nesmyslné a liché. Že se však čin na svém postupu rozmáhá, souběžně s tím, jak postupuje, tvoří – to může každý z nás pozorovat na svém vlastním jednání.“ (Bergson, EC, str. 249, 250)⁷.

*

Myšlenka stvoření zahrnuje radikální rozlišení mezi stvořitelem a stvořeným a zároveň i transcendenci stvořitele.

Pouze hebrejská tradice staví stvoření skutečnosti tak energicky. A jen ona rozhodně vyhláší skvělost skutečnosti světa, smyslového světa a tvorstva. „Velmi dobré.“

Není mezi těmito dvěma tvrzeními nějaký vztah?

Zdá se, jako by existovala závislost mezi dvěma opačnými tvrzeními: nerozlišenost Boha a světa, protože chybí myšlenka stvoření; pesimismus vůči smyslovému světu: smyslovost, hmotnost, tělo jsou svou podstatou ztotožněním duše, existence v tomto světě je vyhnáním, tělo je hrobem, ENSOMATOSIS – vtělení je pádem, mnohost je

degradací jednoho, dění a čas jsou sestupem, ztrátou nehybnosti a věčnosti. „Zlo nikdy nezmiží, Theodore, neboť vždy musí být nějaký opak dobra. Právě tak ovšem nemůže stlíit mezi bohy: je tedy smrtelná příroda zde dole tím místem, kde zlo osudově vykonává svůj běh. Proto je třeba se snažit o jedno: co nejrychleji uniknout vzhůru. Únik (FYGE), to znamená se připodobnit k Bohu, jak jen to jde.“⁸

Toto téma úniku pak často přejímá Plotín (např. Enn. I, 6, 8; 6, 9, II).

Vyprávění Geneze rozlišuje jednak mezi stvořitelem a stvořeným, jednak mezi stvořením a pádem. Gnostickým panteismům je naopak vlastní směřování těchto pojmů, jež biblická tradice pečlivě rozlišuje: stvořitel a stvořené, stvoření a pád.

Tato dvě smíšení spolu logicky souvisí, jedno podmiňuje druhé. Pokoušeli se přirozené myšlení vysvětlit původ zla, přesouvá spontánně příčinu zla do procesu vzniku a protože mu chybí myšlenka stvoření, ztotožní nakonec tento vznik s pádem samého Boha. Pád a vznik jsou jedno, původ zla splývá s původem bytí a tento prvotní pád, příčina skutečnosti, tato „roztržka“ v níž se zrodil svět, se klade do Boha. Mnohost je úpadek, rozptýlení Jednoho. Svět smyslové mnohosti je tedy svou podstatou místem vyhnanství, odcizením. Smyslová skutečnost je jako obětní zvíře obětována selháním, původem zla. Odpovědnost padá na „hmotu“.

Stvoření je ztotožněno s pádem, lépe řečeno, nerozlišují se od sebe. Oba pojmy do sebe tak říkajíc prosakují. V důsledku toho pak spása znamená *vrátit se* k tomuto počátku, jenž je ještě před vznikem mnohosti, „uniknout“, zbavit se „těla“, v němž jsme vězněni, očistit se od každého dotyku s ním.⁹

Biblická tradice zároveň s přínosem myšlenky stvoření v těžké kapitole Geneze radikálně rozlišuje stvoření a pád. Pád, původ zla, svou podstatou nijak nesouvisí se stvořením, počátkem bytí. Stvoření je „dobré“. Tímto radikálním rozlišením stvoření a pádu otvírá bible nový rozměr problému zla. Původ zla *leží* jinde, než v genezi samé. Z toho pak vyplývá hluboce odlišný postoj ke smyslové skutečnos-

ti, než v řeckém myšlení. Špatná a chybná není smyslová skutečnost, „tělo“, „hmota“.

Všechno, co bylo stvořeno, je skvělé. Nic není samo o sobě nečisté. Příčina zla neleží ve smyslovém světě. Podstatou hříchu není vtělení, ENSÓMATÓSIS. Hřích je jiného rádu, jeho původ je duchovní, typem hříchu je lež.

Otevřením tohoto nového rozměru problému zla mění biblická tradice celou jeho perspektivu. Je teď daleko tragičtější a zároveň optimističtější vůči smyslové skutečnosti, která je svou přirozeností velmi dobrá. Přirozené myšlení však zahlazovalo tragičnost skutečnosti. Kdyby byla příčinou zla smyslová skutečnost, stačilo by před ní uniknout přirozenou mystikou, askézí.

Biblický pohled však nevidí spásu v askézi. To by bylo příliš snadné. Nejde o to, „uniknout“. „Neptrosim tě, abys je vzal ze světa, ale abys je uchoval od zlého“ (Jan 17,15). Spása vyžaduje něco jiného. Nově viděnému problému zla odpovídá nové pojetí spásy, pojetí duchovní a nadpřirozené.

Gnostik, který se obrací zpět ke staré helénské, platonické problematice, směšuje to, co biblické zjevení rozlišuje: stvoření a pád a v souvislosti s tím i spásu a askézi. Manicheismus středověkých sekt (katarů) je provázen pojetím spásy, které vybočuje daleko za křesťanský supranaturalismus.

Je-li pro gnostiky stvoření pádem, není pro ně naopak pád, prvotní hřích skutečným zlem, nýbrž nezbytným prvkem zrodu světa a dějin – *šťastnou vinou* – ba ještě víc: je prvkem zrodu Boha, jenž se skrze toto tragické dobrodružství, do něhož se pouští, sám rodí k vyšší a tentokrát už neporušitelné radosti. Prvotní radost byla bezprostřední, kdežto konečná plnost prošla zprostředkováním zla, překonalá disonanci, jež ji rozštěpila a nikdy již nebude v pokušení exilu.

„V tom (že božská bytnost bere na sebe podobu lidskou) je již *vyjádřeno*, že obojí *o sobě* není odděleno, jako v tom, že božská bytnost se *od počátku* sama sebe zbavuje, sice není vysloveno, ale je v tom *obsaženo*, že *o sobě* toto zlé jsoucnou není něčím jí cizím.“¹⁰ „Není to nic jiného, než představení té mravní tragédie, již absolutno věčně se sebou samým hraje, že se věčně rodí do objektivitu, tím se

v této své podobě podává utrpení a smrti a ze svého popela se pozvedá do slávy.¹¹

Prvotní pád je trhlinou, jež spouští dějiny, tvoří „Gologu absolutního ducha, jeho skutečnost, pravdu, a jistotu jeho trůnu, bez něhož by byl neživoucí osamělostí.“¹²

Podle gnostického panteismu se Bůh sám rozštěpil¹³, rozptýlil, odešel do vyhnanství (srv. vyhnanství božské *šé-kéna* v kabele), odcizil (srv. hegelovské *Entfremdung*), aby si na druhém konci této odysey zajistil radost opětného shledání – ovšem bohatší o to, že překonal zprostředkování negativitu, již sám chtěl. „Život boží a božské poznávání lze tedy sice vyjádřit jako lásku, jež si sama se sebou zahrává, tato idea poklesá však v pouhé kazatelství a dokonce ve fádnot, chybí-li v ní vážnost, bolest, trpělivost a práce záporná.“¹⁴

Panteismus nedovádí tuto intuici do konce. Nejde tak daleko, aby myslil, že Bůh byl s to pro svoji radost a slávu skutečně stvořit bytosti od sebe odlišné, autonomní, bohý jak praví Písmo: „Bohové jste.“

Panteismus vstřebává akt stvoření, zbavuje ho síly a obsahu. Panteistické gnose od novoplatonismu až po Hegela nahrazují stvoření vymyšleným, chatrným a bezkrevným schématem. Netroufají si myslet, že Bůh dovedl paradox až tak daleko, že skutečně stvořil jiné svobodné bytosti, že se odvážil stvořit jiné bohý, neboť „jeho rozkoš jsou lidské děti“ (Přís 8,31).

V této odvaze se odhaluje celý rozměr biblického zjevení. Žádné přirozené myšlení se neodvážilo myslet tak daleko. Malomyslnost je hříchem herezí, jež si netroufají přijmout celé zjevení. Musí je mrzačit a přizpůsobovat na míru neduživé naděje.

Myšlenka stvoření je příliš *silná*, je to „tvrdá řeč“, SKLÉROS HO LOGOS (Jan 6,60).

*

Analýzovat metafyzické postoje hebrejského biblického myšlení znamená provést soupis obsahů a implikací myšlenky stvoření, vymezit ji vůči jiným (např. vyrábění, což je činnost čistě lidská) a rozvinout její požadavky a důsledky.

Zjistíme vnitřní soudržnost metafyzické struktury tohoto myšlení, jehož klíčem je myšlenka stvoření, stejně jako bychom mohli ukázat, jaké nevyhnutelné logické důsledky plynou filosofii, jež myšlenku stvoření neobsahuje nebo popírájí, právě z tohoto odmítnutí.

Tam, kde se nepřijímá myšlenka stvoření se vším, co tento pojem zahrnuje, je nakonec logicky nutné vyloučit i *čas*;

ideu *osoby*, protože mnohost nevzešla z tvořivé vůle, nýbrž je výsledkem čistě negativní individualizace „hmotou“; ideu *lásky*, protože mnohost osob je jen iluzorní či politováníhodný rub té Jednoty, jež je jedinou pravou skutečností. To, co panteista nazývá láskou, není než návratem k jednomu.

O lásce boží ke stvoření nemůže být ovšem vůbec řeč: „Bůh nemůže v pravém smyslu mluvit nic jiného, neboť všechno, co jest, tvoří jedinou věc, kterou je Bůh sám.“ (Spinoza, Traktát, kap. 24)

Stvoření, čas, idea osoby a idea lásky vždycky unikaly filosofii, moderním stejně jako starým. Jsou vlastním přínosem biblické tradice, předmětem křesťanské filosofie.

2. ČAS

Stvoření není něco vzdáleného, co je odkázáno do nepřístupné minulosti. Děje se dále, dnes jako na počátku – či přesněji: i dnes je počátek. Geneze neskončila, pokračuje, jsme v genezi.

Spinoza považoval ideu stvoření za absurdní – a přece je to ta nejsouvisejší skutečnost, potvzovaná každodenní zkušeností. Stvoření je to, čeho jsme ve světě svědky v každém okamžiku. Odkazovat stvoření do počátečního bodu dějin znamená připustit, že od té doby se nic nevytvořilo, že se skutečnost stále jen opakuje. To však znamená směřovat stvoření a vyrábění. Vyrábí se skutečně rázem, najednou, a vyrábět se dá ve stále kratším čase. Ale skutečnost, to není vesmír výrobků, předmětů jednou provždy hotových. Skutečnost se stále tvoří. Pro stvoření je charakteristické, že není vyráběním.

Tento akt stvoření je nejběžnější, nejobecnější skutečností v naší zkušenosti a poskytuje nejvíce metafyzického naučení. Tvoří se nové bytí, jež v žádné podobě neexistovalo dříve – a to právě znamená pojem *čas*.

Znamená, že všechno, co jest, nevzniklo najednou, ale že se nová skutečnost tvoří postupně a ustavičně, že skutečnost vzniká, že se krok za krokem vynalézá. Znamená, že se nepřetržitě objevuje nové. Je to pojem odvozený ze skutečnosti. Charakterizuje tu stránku skutečnosti, již je být ve zrodu, rodit se. Čas je pojem, v jehož charakteristikách je zároveň zahrnut akt stvoření.

*

Sloveso BĀRĀ, tvořit, se ve Starém zákoně užívá 48krát; 20krát u Deuteriozaiše, níkrát v Genezi (kněžský kodex), 6krát v Zalmech a 3krát u Ezechiele. Podmětem je vždy Bůh, sloveso BĀRĀ je tu tedy vyhrazeno pro činnost boží.

Rozlišení činnosti boží, totiž stvoření, a činnosti člověka, totiž vyrábění, má základní metafyzický význam. Je naznačeno již užíváním slova. *Solius Dei est creare*.

BĀRĀ označuje božský čin, pokud dává vznik novému

nebo obnovuje. „JAHVE tvoří něco nového na zemi“ (Jer 31,22; srv. Num 16,30).

„Neboť nebesa vytvářím nová a zemi novou“ (Iz 65,17; srv. Iz 45). „Vytvoř mi, Bože, čisté srdce zase, pevného ducha obnov v mém nitru“ (Žl 51,12). V Novém zákoně nacházíme totéž vědomí ustavičného zjevování nového stvoření: „Hle, činím všechno novým“, IDŮ KAINA POIŮ PANTA (Zjev 21,5).

Avšak čas, to jest zrod nového, zahrnuje naopak také chátrání. Nové skutečnosti mohou zastarat. Fixování na to, co je zastaralé, je zvrácenost, nepochopení stvoření, které je časové. „Všecko staré pominulo, hle, stalo se novým.“ (2Kor 5,17)

Tento plán, tato časová „ekonomie“ stvoření, působí, že je tu „starý člověk“ (Řim 6,6) a „člověk vnitřní“, který je „nové stvoření“, KAINĚ KTISIS (2Kor 5,17; Gal 6,15). Stvoření, jako míza stromu, působí vždy zvnitřku: „i když se náš vnější člověk stravuje, ten vnitřní se obnovuje den ze dne“ (2 Kor 4,16). „Abychom i my žili novým životem“, EN KAINOTĚTI ZOĚS (Řim 6,4), „v novosti ducha a ne v zastaralosti litery“ (Řim 7,6).

Ve třetí kapitole uvidíme, jakou úlohu má tento časový význam stvoření v biblickém pojetí poznání jako dynamické intuice bytí ve zrodu, i v biblickém pojmu hlouposti, poštilosti, jako zvrácenosti, jako hříchu proti stvoření, jako infantilní fixace na zastaralé a mrtvé.

*

Tvořit znamená tvořit nové. Tvořit není vyrábět. Tvořit není dělat z téhož zase totéž, jak tomu je při vyrábění. Specifickou známkou stvoření je to, že se objevuje nové. Podstaté stvoření se lze přiblížit jen cestou apofase, tím že se vylučuje všechno, co stvoření není, že se mu upírá všechno, co je vlastní činnosti člověka, totiž zhotovování.

Tato intuice *nového*, vnímavost pro metafyzický význam radikálně nového, jež je vlastním rysem aktu stvoření, určuje živý pohled Bergsonův. „Skutečnost se nám jeví jako nepřetržitě tryskání nového“ (EC 47).

Centrální intuici Bergsonovou, „sondou“, již pak celá jeho filosofie vlastně rozvíjí, byl patrně jistý *kontakt* (EPA-FÉ, říkal Plotin) s aktem stvoření, imanentním skutečností, dotyk s tím, co tento akt stvoření je, s jeho metafyzickou originalitou. Je to uchopení toho bytí věci, „jež je všemu nejvnitřnější vlastní a jež ve všem nejhluuběji vězí“ (Tomáš Akv.), bytí, jež je tvořením, *esse*, jež je zároveň *creari*, jež není pouhým „kladním“, jak se domníval Kant – pouze bytí „věcí“, zhotovených předmětů, je „kladní“ – bytí, jež není statické, jež je naopak tvůrčím činem, imanentním stvořenému v té míře, v jaké toto stvoření ještě žije. Činem, který působí, vynalézá, stále obnovuje, neboť přestat obnovovat znamená přestat být. Přerušení je již převrácením. Tento čin působí „věčné tryskání nepředvidatelně nového“. Bytí je vždy tvořivostí nadaný čin. Tvořit a tvořit nové je totéž, určení „nové“ u slova „tvořit“ je jen pleonasmus. Jen vyrábění se opakuje. Zdrojem bergsonovské ontologie je živý smysl pro bytí stvořené skutečnosti, zatímco zejména od Descarta se filosofové příliš často zabývali jen bytím „věcí“, což v podstatě znamená zhotovených předmětů, a tak vytvářeli jen umělou ontologii mrtvého vesmíru.

Stvoření probíhá dál, v nás i kolem nás. Descartes sice mluvil o pokračujícím stvoření, měl však na mysli jen trvalost počátečního *staň se*: Bůh je neodvolává, stále je potvrzuje. Pokračující stvoření není u Descarta stálým *vynalézáním* nových skutečností, nýbrž *uchováváním* již stvořené skutečnosti. „Takže... uchování a stvoření se liší jen z hlediska našeho myšlení, ne však co do svého účinku“ (III. Médit. AT, sv. 9, str. 39). Není to akt neustálého obnovení, nýbrž opakování. Descartovské trvání znamená *setrvalost*, ne vynalézání. Descartovské stvoření je stvoření věcí, *res* (srv. Med. III, AT, sv. 7, str. 49). Jakmile je „věc“ jednou „stvořena“, potřebuje už jenom „zachovávat“. Descartes nezná myšlenku stvoření, jež by v imanenci stvořené pokračovalo ve svém díle. Descartovský vesmír je vesmír věcí a jeho stvoření se mnoho neliší od vyrábění.

Pokračující stvoření znamená u Descarta identitu téhož trvajících aktu. Naproti tomu je v biblickém vesmíru a u Bergsona stvoření něčím, co už nemá prostě pokračo-

vání, nýbrž co nikdy nepřestává. Akt stvoření stále působí, objevuje mocí ducha. Ještě není sedmý den, geneze pokračuje. „Cítíme, že skutečnost je neustálý vzrůst, stvoření, jež probíhá bez konce“ (EC, str. 240). „Vesmír není utvořen, ale bez přestání se tvoří“ (str. 242). Jak to vyjádřil Teilhard de Chardin, ocitáme se ne v hotovém kosmu, ale v kosmogenezi. „Vždyť víme, že veškeré tvorstvo vzdychá spolu s námi a spolu zápasí v bolestech až dosud“, OIDA-MEN GAR HOTI PÁSA HÉ KTISIS SYSTEMAZEI KAI SYNODINEI ACHRI TÚ NYN (Řím 8,22). „Můj Otec pracuje stále až dosud“, HO PATER MÚ HEOS ARTI ERGAZETAI (Jan 5,17).

Descartovský čas se skládá z prachu okamžiků, je nespojité a synkopovaný, protože ve skutečnosti neexistuje: čas nemá žádný význam tam, kde stvoření nepokračuje jako skutečné vynalézání, kde se pouze udržuje – jinak řečeno opakuje – kde tedy přestává být stvořením. V descartovském vesmíru jsou věci ve stálém nebezpečí, že upadnou do nicoty, nebytí božské vůle, jež je podpírá a jež jim brání zaniknout v prvotní nicotě. Tuto „schizofrenii“ descartovského času lze vysvětlit tím, že jak poznamenal Jean Wahl, „v této koncepci nemá čas žádnou pozitivní funkci“¹⁵. Nakonec dojdeme k tomuto paradoxu: „... stvoření je souvislé proto, protože trvání souvislé není“¹⁶.

„... Filosofie nikdy otevřeně nepřipustila toto souvislé tvorení nepředvidatelně nového. Už staří se mu vzpírali, protože si jako více či méně vyslovení přívrženci Platónovi představovali, že bytí je jednou provždy dáno, úplně a dokonale, v neměnném systému idejí. Svět, který se odehrává před našima očima, k němu tedy nemůže nic přidat. Představuje naopak jen ubývání a úpadek. Jeho postupné stavy jsou mírou rostoucí či zmenšující se vzdálenosti mezi tím, čím co jest, stínem vrženým do času, a tím, čím by být měl, totiž ideou, trůnící ve věčnosti... Právě čas všechno zkalil.“ (Bergson, *Le possible et le réel*, PM, II) „Nikdo z filosofů nepátral po pozitivních vlastnostech času. Časová následnost je pro ně nepodařenou současností a trvání popřením věčnosti. Proto si, at dělají cokoli, nedokážou představit radikální novost a nepředvidatelnost“ (tamt. 10).

Pro moderní stejně jako pro antickou metafyziku „je skutečnost, jako pravda, plně dána ve věčnosti. Jedna stejně jako druhá odmítá myšlenku skutečnosti, jež by se postupně tvořila krok za krokem, to znamená v samé podstatě myšlenku absolutního trvání“ (EC, 353). „Právě intelekt se vždycky snaží rekonstruovat, a to rekonstruovat z daností. A právě proto mu všechno, co je v každém okamžiku dějin nové, nutně uniká. Intelekt nepřipouští nepředvídatelné, odmítá každé stvoření“ (EC, 164).

„Ani vynalézání ve vlastním slova smyslu nedokáže náš intelekt uchopit v jeho *tryskání*, to jest v tom, co je v něm nepředvídatelného, a v jeho *duchové síle*, to jest v tom, co je v něm tvůrčí. Vysvětlit je, znamená vždy rozložit nepředvídatelnou a novou skutečnost na známé a staré prvky v jiném uspořádání. Intelekt odmítá úplnou novost stejně jako radikální vznik. Tedy i zde mu podstatná stránka života uniká“ (EC, 165).

Bergson vyjadřuje svou intuici aktu stvoření pomocí odvozeného pojmu, pojmu času.¹⁷

„Trvání se zjeví ve své pravé skutečnosti jako stálé tvoření, jako neustálé proudění nového“ (PM, 9).

„Vesmír trvá. Čím hlouběji pronikáme do podstaty času, tím hlouběji chápeme, že trvání znamená vynalézání, tvoření forem, neustálé vypracovávání absolutně nového“ (EC, 11).

„Antická koncepce vědeckého poznání nakonec udělala z času úpadek, ze změny ubývání formy, jež je od věčnosti dána. Dovedeme-li naproti tomu do důsledků novou koncepci, dospějeme k pojetí, jež v čase vidí postupný růst absolutna a ve vývoji věcí neustálé vynalézání nových forem“ (EC, 343). „Čas je vynalézání, anebo není vůbec nic“ (EC, 341).

„Proč není všechno jednou provždy dáno? ... musí-li budoucnost vždy *následovat* přítomnost, místo aby byla dána daleké a nové“ (EC, 339).

Čas není jen posloupností, pokud se tím rozumí kladení událostí do řady za sebou tak, jako se vedle sebe kladou předměty v prostoru. Taková posloupnost je jen transpo-

zicí prostorové koexistence do tvaru orientované přímky. Čas je vynalézání, tvořivá geneze nového bytí, jež v žádné podobě neexistovalo dřív. Čas nelze znázornit přímkou.

Čas není nádrž: „Děláme-li z času homogenní prostředí, v němž se pak zdánlivě odvíjejí stavy vědomí, stavíme si je před oči vlastně všechny najednou a tím je vytrhujeme z trvání. Tato prostá úvaha by nás měla upozornit, že tak nevědomky upadáme do prostorových představ“ (DIC, 73).

*

Taková metafyzika, v níž svět je jen obrazem stozumitelného, z něhož vychází participací, vůbec nezná skutečné stvoření nového bytí, nýbrž jen napodobování věčné ideje. Potom je i čas jen „pohyblivou nápodobou věčnosti“ (Platón, *Timaios*, 37d).

Rodí-li se smyslová skutečnost, mnohost, sestupným pohybem, jenž vychází z Jednoho, je čas mírou tohoto úpadku. Je negativní, představuje pád: KATEBÉ CHRONOS, čas sestupuje (Plotin, *Enn.* 3,7,7); EXEPESE CHRONOS, čas upadá (*Enn.* 3,7,11).

Je-li stvoření jen „nezbytné vyvozování vlastností, obsažených v jistém pojmu“¹⁸, potom čas není nic, neboť takové vyvozování může, přísně vzato, nekonečný duch uskutečnit okamžitě. „Existence je potom koexistencí podstat, pokud je nelze přivést k jednotě. Čas je pak souhrn překážek, na něž naráží věčnost“¹⁹. „Spinoza nevěří v čas“²⁰.

Je-li však stvoření čin s účinky, v nichž se skutečně a postupně rodí nové bytí, je čas pozitivním parametrem.

*

Pohybu je několik druhů.

1. Změna místa. To je nejmolejší pohyb, pohyb vyrobených předmětů, „věcí“ vydělených z organického celku, z něhož vzešly. Zároveň je nejchudší, jen druhotnou odvozenou, upadlou formou nějakého předchozího pohybu. Škoda, že se filosofové často zabývali jen tímto pohybem, pohybem kulečnickových koulí, přemístováním věcí. Nejsou problémy okolo kauzality a finality jen důsledkem toho, že se zkou-

mání omezuje na tento umělý vesmír zhotovených předmětů?

2. Cyklický pohyb. V rámci organických celků, astronomických systémů a biologických organismů se opakují cykly. Pohyb prostého přemístění je vratný. Cyklický pohyb je stále opakování.

3. Vývojový pohyb. Pohyb růstu, zrodu a dospívání, pohyb nevratný. Vývoj je nevratný. To je nejskutečnější pohyb, pohyb par excellence. Je to pohyb rozvíjejících se organických *celků*. Oba předchozí druhy pohybu, přemístění a cyklus, jsou od něho odvozeny. Strom roste, život dává vznik druhům, vesmír vybuchuje v trs, jedinec se rodí a roste – to jsou jejich prvotní pohyby. Přemístění „věci“ je jen druhotný jev, neboť „věc“ se už neúčastní živoucího zrodu, „věc“ je odpad.

Descartes si všímá jen přemístění. „Já však znám jen ten, který působí, že tělesa přecházejí z jednoho místa na druhé a přitom postupně zaujímají všechna mezilehlá místa“ (Le Monde, kap. 7, AT, XI, 39). „Avšak pohyb (totiž ten, který se děje z jednoho místa na druhé, neboť o jiném nevím a nemyslím, že by v přírodě bylo třeba nějaký jiný předpokládat), tedy pohyb, jak se obvykle chápe, není nic jiného než děj, jímž těleso přechází z jednoho místa na druhé“ (Princ. II, 24).

Tento pohyb je vratný a je relativní²¹: „A právě tak, jak jsme již poznamenali ... že taž věc zároveň své místo mění i nemění, můžeme říci, že se zároveň pohybuje i nepohybuje“ (tamt.). Descartovský vesmír je vesmír „věci“, to jest v podstatě zhotovených předmětů. Je charakterizován tím, že úplně pomíjí, co je organické. Descartes nerozlišuje organické a mechanické, a tedy ani stvoření a zhotovování. Pohyb, o němž uvažuje Descartes a po něm i Malebranche a Hume, je ten nejméně skutečný a nejméně zajímavý. V důsledku toho se bude čas – a pojmy kauzality a finality – zkoumat na těch nejméně vhodných, nejhudších příkladech, jaké lze vybrat ve světě vlastním člověku – ve světě zhotovených předmětů. Mýšlení, orientované pouze na „věci“²² a „nárazy“, je důsledkem nepochopení fyzické a biologické skutečnosti, která je vždy organická.

V tomto umělém vesmíru vytrhaných „věcí“, jenž se skládá z tříset věcí, se potom i čas skládá z tříset okamžiků. „Descartes považuje za přirozené evidentní, že je čas radikálně nespojitý, tj. že přítomný okamžik nijak nezávisí na předchozím pohybu“ (Gilson, Disc. de la Méth., komentář, 340). „Celý čas života lze rozdělit na nesčetné části, z nichž každá je zcela nezávislá na ostatních“ (III. Med. 53, AT, 7, 48).

Zdá se, že pro Řeky byl nejnápadnější cyklický pohyb uvnitř nějakého celku. O pohybu tvořivého vývoje, ať kosmického či biologického, neměli Řekové potuchy. Jak bylo již vícekrát řečeno, čas teprve objevujeme: Moderní biologie, paleontologie i astrofyzika zjišťují, že na všech úrovních a ve všech oblastech máme co činit ne s kosmem, ale s kosmogenezí. Vesmír Řeků je ukončený kosmos, který se nemění.

V pohybech, jichž si všímali, věnovali Řekové zvláštní pozornost jednak opakujícím se cyklům, jednak pohybu upadání, katáneze. „Každá změna, píše Aristoteles, je svou podstatou rozkladná. Všechno vzniká a zaniká právě v čase... Čas sám o sobě je zřejmě spíš příčinou rozkladu než vznikání... neboť změna je sama v sobě rozkladná. Je-li někdy příčinou vzniku a existence, je to jen případkově“ (Fysika, 4, 222b).

Jakožto míra pohybu je čas spíše negativní: „tak říkáme, že čas strahuje, vyčerpává, že všechno stárne působením času, že se všechno ztrácí a zapomíná, ne však, že se jím člověk stává vzdělaným, mladým a krásným. Neboť čas sám je spíše příčinou zániku, FITHORA, protože je číslem pohybu a pohyb ničí to, co jest“ (tamt., 221a).

Právě tak, jako je několik druhů pohybu, několik způsobů, jak se jedno stává mnohostí, tak je i několik druhů času:

– čas, kterého je třeba k vyvození vlastností nějakého geometrického obrazce; ten je, přísně vzato, pro nekonečný intelekt roven nule;

– čas rozpadu nějakého organismu, čas rozkladu a opotřebení, který je negativní;

– čas růstu rostliny či jakéhokoliv živého organismu, čas

dospívání, vývoj; ten měří vynalézání, tvoření a je výrazně pozitivní.

Ve skutečnosti se jak čas, který měří pohyby prostého a vratného uspořádání a přemístění, tak čas, který měří procesy katageneze, vztahují k jedinému skutečnému času, k času živé skutečnosti. „Jakmile se setkáme se skutečným trváním, pochopíme, že trvání znamená tvoření a že pokud trvá to, co se rozpadá, je to jen dík vztahům, jež je spojují s tím, co vzniká“ (EC, 342).

*

Herakleitovské PANTA REI však znamená: všechno uplývá, všechno nám uniká, všechno miji. Pohyb je pro Řeky především *katageneze*. Čas, stárnutí. Stávat se něčím má pesimistický přízvuk. Charakterizuje se jako cesta k smrti. Je označeno záporným znaménkem, je to stávání se menším, úpadek.

„Celá tato filosofie, jež začíná u Platóna a vede k Plotinovi, je rozvíjením principu, který bychom zformulovali asi takto: v nehybném je víc, než v tom, co se pohybuje a přechod od klidu k pohybu je prostě ubrání. Pravda je ovšem právě opačná“ (PM, 217).

Naproti tomu je pro Hebrejce stávání se čímsi výrazně pozitivním. Hebrejské a řecké stávání se mají opačná znaménka, míří opačným směrem. Jedno navozuje úpadek, odplývání, sestup a pád; všechno uplývá a zaniká. Druhé navozuje vzestup a dobývání; všechno se tvoří. Platónské a novoplatónské stávání se představuje rozptýlení Jednoho, ztrátu. Na Řeky patrně zvláště zapůsobil pohyb rozpadu a roztržštění. Biblické stávání se ukazuje plodnost a dobrotu Stvořitele. Hebrejci věnují vášnivou pozornost procesům plodnosti a zrání. Pro jedny je symbolem řeka, jež nenávratně uplývá a světlo, jež se rozptyluje a ztrácí v temnotách. Obrazem druhých je rostoucí strom a zimo, z něhož vzejde množství plodů. Řečeno jinak, v pojmech moderní vědy, se řecké myšlení zabývalo především entropií a stále se vracelo k úpadku energie, kdežto hebrejské sice znalo kosmickou tendenci k prachu, připisovalo však prvotřady význam pohybu opačnému, pohybu biogeneze a tvoření.

Biblický čas měří tuto práci všeobecného rození a zrání. Je podstatně pozitivní a dobrý.

V biblických textech se stvoření považuje za výrazně pozitivní skutečnost, stejně jako zrod mnohosti jsoucen.

Stvoření probíhá stále. To platí zvláště o člověku, zde se cosi tvoří. Dějiny jsou tímto *zráním*. Dějiny mají svůj počátek (REŠIT) a jsou zaměřeny tak, jako strom k plodu.

Jako zrání zahrnují tyto dějiny jisté *etapy*, „časy“, „chvilky“. Vlastním přínosem biblických dějin je to, že si skrze proroky uvědomují svůj *smysl*. Prorok, NABI, je ten, kdo rozumí smyslu dějin, tomu, co dějiny znamenají a kam směřují. Význam dějinné události jako znamení, její zaměření lze pochopit jen zároveň s tím, co tato událost ohlašuje a co připravuje. Dějinná událost je *znaměním* v té míře, v jaké z ní lze vyčíst, co se právě děje, co se chystá – tak, jako se z pohledu na pupen dá usoudit, že brzy rozkvetne: ne na základě nějakého vnějšího vztahu, ale proto, že jedinou skutečně připravuje druhé. Prorok má vhled do tvůrčích činů božích, rozumí „fázím“ tohoto stvoření, jež se zvláště dotýká člověka, stejně jako sedlák rozumí „časům“ zrání své úrody.

„Kterí se vyznali v běhu času, takže poznali, co by měl Izrael dělat“ (1 Kron 12,33). „I pravil král k mudrcům, kteří se vyznali v dějinách“ (Est 1,13).

Prorok nemá před očima dějiny rozestřené jako mapu, do níž by už bylo jen třeba zakreslovat budoucí události. Takové panoráma, plán, v němž by bylo všechno dáno předem, prostě neexistuje. Celá hebrejská koncepce času se přičítá takovému interpretaci prorocí.

V Novém zákoně²³ toto vědomí stvořitelského času, tento smysl pro chvíle zrání vrcholí. „Čas se naplnil, PEPLÉ-ROTAI HO KAIROS, a království boží je blízko“ (Mk 1,15).

Tento KAIROS, to je „čas“ jistého dozrání: „čas žní“ (Mt 13,30), „čas plodů“ (Mt 21,34; srv. Mt 31,41).

Stejně se i druhý výraz pro čas, CHRONOS, užívá v souvislosti s nějakým zrodem, s narozením: „Alžbětě se naplnila doba k porodu“ (Lk 1,57), srovnaj Jan 16,21: „žena, když rodí, má zármutek, protože přišla její hodina“.

Každé tvoření, sklizeň, narození, stejně jako Vtělení vyžaduje jistou „plnost času“: „když přišla plnost času, Bůh poslal svého syna, který se narodil z ženy“ (Gal 4,4). Právě jako *narození*, připravované celým jedním národem a jedním světem po dlouhá staletí, nemohlo Vtělení přijít kdykoli, v kterékoli „době“.

Tyto chvíle dozrávání v dějinách lze odkrýt skrze vnitřní „znamení“. Tak poznává sedlák na klasech jak zralé je obilí a jak brzo budou žně: „Nefkáte sami: ještě čtyři měsíce a budou žně? Hle, a já vám říkám: pozdvihněte oči a podívejte se na pole, že jsou již bílá ke sklizni“ (Jan 4,35). „Od fíkovníku se naučte podobensví: když jeho větve omládnou a vyrazí listy, víte, že je blízko léto“ (Mt 24, 32). „Když přijde večer, říkáte: bude hezky, nebo se červená; a ráno: dnes přijde bouřka, nebo je rudé a temné. Vzhled nebo teody umíte posoudit a znamení času, TA SEMEIA TON KAIRÓN, posoudit neumíte?“ (Mt 24,32). „Když vidíte vystupovat od západu mrak, říkáte hned: bude pršet, a bývá to tak. A když zavane jižní vítr, říkáte: bude horko... Jak to, že nerozumíte této době? TON KAIRON TÚTON PÓS Ú DOKIMAZETE“ (Lk 12,54-56).

Je také „čas“ navštívení, PÁQAD božho: „že jsi nepoznal dobu, kdy tě Bůh přišel navštívit“ (Lk 19, 44).

Ježíš ví o dobách jistého dozrávání, o „prazích“, kde se mohou naplnit jeho činy a jeho smrt: „Můj čas ještě nepřišel“ (Jan 7,6); „můj čas není ještě naplněn“ (Jan 7,8); „moje hodina ještě nepřišla“ (Jan 2,4); „ještě nepřišla jeho hodina“ (Jan 7,30; 8,20).

V jisté „chvilí“ Ježíš říká: „Můj čas, KAIROS, je blízko“ (Mt 26,18); „přišla hodina“ (Jan 12,23; 17,1); „Ježíš věděl, že přišla jeho hodina“ (Jan 13,1).

Jako je „čas“ Vtělení, přijde i „čas“ naplnění, PLÉROMA časů, čas konečného dozrávání celého stvoření a čas konečné sklizně. „Čas je blízko“ (Zjev 1,3). Geneze probíhá podle jistého plánu, podle „ekonomie“, jež míří k dovršení, „ekonomie plnosti času“ (Ef 1,10).

Dějiny jsou neustále vynalézání ve spolupráci mnoha svobod, tvůrčí činnosti boží a spolutvůrčí činnosti člověka. Dějiny nejsou časové odvíjení předem připraveného mode-

lu, v němž je všechno předem dáno. Z toho pak vyplývá, že hodina konce nemůže být známa: „O tom dni a o té hodině nikdo neví, ani andělé v nebi, ani Syn, toliko Otec“ (Mk 13,32; Mt 24,36: „jen Otec sám“). „Není vaše věc znát časy (CHRONÓS) nebo doby (KAIRÓS), které Otec ustanovil ze své vlastní moci“ (Sk 1,7). „Mějte se na pozoru a bděte, neboť nevíte, kdy je ten čas“ (Mk 13,33; srv. Mt 25,14).

Hodina, kdy bude stvoření naplněno, zůstává tedy nepoznatelná právě proto, že jde o skutečné stvoření a ne o vyrábění či o odvíjení děje, který je ve věčnosti již implicitně uzavřen. Naproti tomu však lze jako u každého dozrávání rozeznat jistá „znamení“, jež ukazují jeho stupeň a blízkost konečného zrodu. „Řekni nám, kdy se to stane a jaké bude znamení, SÉMEION, tvého příchodu a dovršení světa“ (Mt 24,3)²⁴.

„Od fíkovníku se naučte podobensví: když jeho větve omládnou a vyrazí listy, víte, že je blízko léto. Tak i vy, až toto všecko uvidíte, vězte, že je blízko, přede dveřmi“ (Mt 24,32; Mk 13,28; Lk 21,29)²⁵.

3. ČAS A VĚČNOST

Bergsonovy analýzy se ukázaly být výborným nástrojem při odkrývání biblického pojetí času. Bergson zvrátil antic-
kou hierarchii věčnosti a času. Mohou nám jeho postřehy
o koncentrovanějším trvání, jež je tvořivou věčností, pomoci
ci pochopit biblický význam věčnosti, a tak i biblického po-
jetí proctví?

Jako u Bergsona je i v hebrejském myšlení věčnost ně-
čím radikálně jiným než ona věčnost, vyjádřená v *Timaiu*
nebo v *Třetí Eneádě*.

V helénském pojetí spočívá věčnost především v tom,
že chybí čas. Ani čas zde není přijat s plnou vážností – jak
by mohla být přijata věčnost?

Čas a věčnost u Bergsona

„Červené světlo, jež má nejdelší vlnovou délku a jehož
kmity jsou tedy nejpomalejší, vykoná během jedné vteřiny
400 trilionů kmitů po sobě... Tento vjem červeného světla,
který zakoušíme po dobu jedné vteřiny, sám o sobě odpoví-
dá posloupnosti jevů, jež by, kdyby se odehrávaly v našem
trvání tím nejspornějším rytmem, kdy bychom je ještě
byli schopni rozeznat, naplnily více než 250 let naší
dějin“ (MM, 230n.). V jediném okamžiku naše vědomí
„obsáhne tisíce miliónů záchvěvů, které jsou pro setrvačnou
hmotu následné, a z nichž ten první by musel posledního
případat – kdyby se jen hmota mohla rozpomínat – jako
nekonečné vzdálená minulost. Vjem světla, který zakouším,
když na okamžik otevřu oči, a který celý spadá do jedné
mé chvíle, je zhuštěním neobyčejně dlouhého dění, jež pro-
bíhá ve vnějším světě. Trilióny kmitů, jež jdou za sebou...
a které by naplnily třicet let pro hmotu, která by dospě-
la k vědomí sebe samé, se vejdou do jediného okamžiku
mého vědomí, vybaveného schopností tohoto stahování
(kontrakce)“ (ES, 15n.).

Tato zkušenost ukazuje, že „trvání nemá jediný rytmus.
Lze si představit řadu různých rytmů, pomalejších a rych-

lejších, jež jsou měřítkem napjatosti či ochablosti různých
vědomí a jež tak určují jejich místa v řadě ostatních jsou-
cen“ (MM, 232).

„... Pro vědomí více napjaté, než naše, které by sledo-
valo vývoj lidstva »stahujíc« jej do velkých fází jeho rozvo-
je, by celé dějiny mohly spadat do velmi krátkého období“
(MM, 233).

Pro Boha je tisíc let jako jediný den.

„... Vyslovuji slovo »vyprávění«. Mé vědomí si toto slovo
zřejmě představuje najednou, jinak by v něm nevidělo je-
diné slovo a nepřipisovalo by mu smysl. A přece, když arti-
kulují poslední slabiku slova, tři předchozí jsou již vyslově-
ny. Ve vztahu k této poslední, která by se měla nazývat
přítomnou, patří minulosti. Ale ani tuto poslední slabiku,
slabiku „ní“, jsem nevyslovil v okamžiku... Takže... nelze
vytyčit rozhraní mezi minulostí a přítomností a v důsledku
toho ani mezi pamětí a vědomím. Ve skutečnosti, když vy-
slovuji slovo »vyprávění«, mám v duchu přítomný nejen
začátek, střed a konec slova, ale i předcházející slovo, ba
celou už vyslovenou část věty... Kdybych však byl dále svou
přednášku jinak rozčlenil, tato věta mohla začínat dříve;
mohla například zahrnovat i předchozí větu a má »přítom-
nost« mohla zasahovat ještě dál do minulosti. Dověďme
tuto úvahu do důsledku. Dejme tomu, že moje přednáška
trvá už řadu let, od prvního rozběsku mého vědomí, že
je celá v jediné větě a že mé vědomí je sdostatek odpoutáno
od budoucnosti, že je nezajímá čin, takže se zcela věnuje
tomu, aby obsáhlo smysl této věty. Pak pro to, že celou
tuto větu uchovávám, nepotřebuji hledat zvláštní vysvětlení;
je to totéž, jako zachování prvních tří slabik slova »vyprávě-
ní« až do okamžiku, kdy vyslovuji poslední“ (ES, 55n.).
Vysvětlení nepotřebuje jev paměti, ale zapominání. Zdro-
jem zapominání je naše podminěnost tělesných bytostí se
závazkem jednat, se starostí. Právě starost rozrušuje čas.
„Pozornost k životu, jež by byla dostatečně silná i dosta-
tečně lhostejná vůči svým praktickým zájmům, by tímto
způsobem mohla v nerozdělené přítomnosti zahrnout celou
minulost vědomě osobnosti.“ (PM, 170).

Kontemplativní odstup vědomí, jež není zaujato vlastním

prospěchem, však ještě nemusí, jako v platonismu, vyloučovat jednání. Naopak, vědomí, schopné pojmut dějiny v jednotě jediného pochopení, je vědomí napjaté, tvořivé, výrazně činné; jeho jednání je však osvobozeno od praktických starostí. Není to vědomí výrobce, ale tvůrce. „Což není právě napjatost trvání nějaké vědomé bytosti měřítkem její schopnosti jednat, měřítkem objemu volné a tvořivé aktivity, kterou může do světa vnést?“ (ES, 17).

Čas je jedním z vymezení tvůrčího činu; věčnost, to je hledisko tvůrce.

U Bergsona se tedy setkáváme s pojmem věčnosti, který znamená, že tvořivé a svobodné vědomí může pojmut celou minulost ve věčnou přítomnost. „... Míříme k trvání, jež je stále napjatější, sevřenější a intenzivnější – v mezní podobě by se stalo věčností“ (PM, 210). Ovšem věčnost, lze-li to tak nazvat, *a parte ante*, ze strany minulého, nikoli *a parte post*. Věčnost u Plotina zahrnuje, *tota simul*, minulost, přítomnost i budoucnost. Naproti tomu u Bergsona není budoucnost začleněna do věčnosti, a to proto, že dosud nijak neexistuje, dokonce ani jako čistá možnost. Budoucnost je třeba vytvořit. Brány budoucnosti jsou do široka otevřeny.

Myslet, že věčnost zahrnuje i budoucnost, znamená věřit, že budoucnost už v nějaké formě existuje – jinými slovy, že všechno je už dáno. Proti tomuto pojetí věčnosti se obrací celé Bergsonovo dílo. Jeho vůdčí myšlenkou bylo, že skutečnost se průběžně vynalézá a tvoří a že novost je tím nejnápadnějším rysem, kterým se vyznačuje život. Zdánlivá souměrnost minulosti a budoucnosti pramení z protorového znázornění času, jež znamená popření času. Kriatika myšlenky „možného“ (*Le possible et le réel*, v knize PM) je velmi cenná, chceme-li se vyhnout nesprávnému pojetí predestinace.

Bergsonovská věčnost není uzavřená, není totalitou hotového bytí. Je otevřena budoucnosti právě proto, že je tvořivá. Vytváří skutečnost a možné se od ní odděluje krok za krokem tak, jako paměť od přítomnosti. Není to už „pojmová věčnost, která je mrtvá, ale věčnost života. Věčnost živoucí a tedy stále v pohybu...“ (PM, 210). Nevyluču-

čuje čas, nýbrž je jeho principem. „Čím víc si totiž uvykáme myslet a chápat všechny věci *sub specie durationis*, z hlediska trvání, tím víc se hroužíme do skutečného trvání. A čím více jsme do něho pohrouženi, tím víc se posouváme směrem k principu – který je ovšem transcendentní – na němž se podílíme a jehož věčnost nemá být věčnou neměnností, ale věčností života“ (PM, 176). „U Boha takto vymezeno nic není hotovo; je neustálý život, čin, svoboda“ (EC, 249). „Tu se nám odkrývá absolutno docela blízko nás... Žije s námi. Jako my, jen po určitých stránkách nekonečně soustředěnější a usebranější v sobě samém také trvá“ (EC, 298).

*

V biblickém myšlení, jako u Bergsona, existuje zároveň věčnost a tvořivý a vynalézající čas. Čas není odvíjením toho, co je mimo čas již dáno tak, že by pohled zbavený časovosti mohl najednou uvidět, co je jednou provždy dáno. Čas je skutečně neustálý zdroj „nepředvidatelně nového“. Věčnost tedy nemůže být na druhém břehu času. Nejdřív je třeba vážně přijmout tento skutečný čas, než pochopíme, co je biblická věčnost.

Jak jsme již řekli, prorok není člověk, který má přístup k té rovině, na níž je všechno už od věčnosti předvidáno, jako by už to bylo hotovo. K čemu by mohlo být toto nedokonalé opakování věčnosti v „pohyblivém obrazu“? Prorok je člověk, kterému je dáno porozumět úmyslům, jež sleduje božské tvořivé jednání. Právě proto, že jde o tvoření, nemůže znát hodinu konce, leda tak, jak rozeznává sedlák, že se blíží žně – totiž podle vzhledu obilí.

Biblická dialektika času a věčnosti vylučuje všechny formy fatalismu, každé pojetí předurčení, predestinace, jež spočívá na postulátu, že všechno je už někde hotovo, uzavřeno, a že nám zbývá jen odvíjet přádeno, osud již dávno utkaný. Čas ani dějiny nemohou mít smysl, jsou-li jen zdvojením a postupující kopii starého a mnohem dokonalejšího modelu, v němž je všechno už dáno.

Koexistence času a věčnosti – to je paradox skutečně vynalézajícího a svobodného tvoření a Stvořitele, který nic

nepotřebuje a dostáváje sám. Bůh netvoří z podstatné nutnosti – *ex necessitate divinae naturae* – jako u Plotina a Spinozy, kde se nejedná o stvoření, skutečné vynalézání nového bytí, ale o emanaci, kde čas už není vůbec skutečný, kde jeden z dvojice pojmů čas – věčnost je nadbytečný, kde čas musí být znovu přijat do věčnosti „konverzí“.

V biblické metafyzice Bůh tvoří ze své svobody. Čas, to je probíhající stvoření, věčnost je hledisko tvůrce a jejich koexistence odpovídá tomu, že Bůh tvoří a přitom sám dostáváje. To je paradox stvoření, jež se děje ze svobody – jako dar.

Tvořivé jednání boží se děje zároveň s jeho odpočinkem, se sabbatem. „Můj Otec pracuje stále až dosud“ (Jan 5,17). „Nevkročí do mého pokoje“ (Žl 95,11). „Já jsem tě dnes zplodil“: je také boží „dnes“, kdy tvoří – a u Boha je tisíc let jako jediný den. A přitom říká Geneze, že Bůh „sedmého dne odpočinul od vškerého díla, které udělal“ (Gn 2,2). Okolnost, že Bůh si dostáváje, a přece jedná, otvírá perspektivu a nabízí hypotézu, kterou Nový zákon potvrdí: Bůh tvoří z lásky.

Tak zakládá biblická dialektika času a věčnosti jistou metafyziku svobody pro lidské jednání a jistou teologii, v níž základem všeho je láska.

*

Bůh stvořil tvůrce. Dějiny jsou společné dílo, na němž spolupracuje Bůh a člověk. „Jsme boží spolupracovníci“, SYNERGOS (1Kor 3,9).

Tvořivé jednání člověka existuje zároveň s jedním božím, o něž se opírá, z něhož vychází a jímž je vedeno k plnosti své samostatnosti a svobody: „jste bohové“. Lidské jednání se pohybuje v jednání božím – „v něm žijeme, hýbeme se a jsme“ (Sk 17,28) – a naopak v lidském jednání je vždy přítomno i jednání boží. Boží jednání působí v našem, aniž je ruší: „Vždyť Bůh sám působí ve vás i vůli i čin“ THEOS GAR ESTIN HO ENERGEIN EN HYMÍN KAI TO THELEIN KAI TO ENERGEIN (Fil 2,13). Síla, DYNAMIS, boží působí v lid-

ském jednání: „všecko dokáží v tom, který mi dává sílu“, ENDYNAMÚNTI ME (Fil 4,13)²⁷.

Toto naštěpování svobodného a tvořivého jednání na jednání a svobodu Stvořitele je jisté mistrovským dílem a vicholným paradoxem, který Bůh uskutečnil. Spíše než naštěpování je to zrod, stvoření osob, které svou svobodu čerpají z pramene vši svobody. Kde je Duch Páně, tam je svoboda.

Za těchto podmínek dějiny zřejmě nemohou být hotová věc, kterou by člověku zbývalo jen namáhavě odvíjet. Jsou nepředvidatelným vynalézáním dvou svobod, které se spolu zasnoubily ke společnému dílu. Věčnost – to je suverenita nestvořeně Svobody: „Dříve než se zrodily hory, než země okruh byl vytvořen, od věčnosti do věčnosti ty, Bože, jsi... Na očích tvých je roků tisíc jako den věřejší, jenž zapadl, a jako doba noční hliďky“ (Žl 90, 2,4). „Dříve než se Abraham narodil, já jsem“, PRIN ABRAAM GENESTHAI EGO EIMI (Jan 8,58).

Biblické pojetí svobody, to je biblické pojetí času.

Bůh stvořil svět, ale stvoření samo se vynalézá dál. Zejména člověk je tvůrcem svého života a svého údělu. Člověk je časová bytost, protože není uzavřen a protože má moc spolupracovat na svém údělu, vynalézat jej. Úděl člověka není napsán v myšlené knize, kterou by existence měla popisovat. Zvláštní povolání každého člověka, to není přesné vytyčená dráha, kterou by musel krok za krokem sledovat. Vlastní a osobní cestu si každý musí nalézt. Člověk postupuje tak, že se vyhýbá houštinám vlevo i vpravo a tím krok za krokem vytváří svou cestu. Povolání člověka je apofatické: skrze neúspěchy, trápení a bolest nám sděluje, k čemu nejsme stvořeni. Bůh nepředepisuje hotový model, kterým bychom se museli poslušně řídit. Vyžaduje na nás, abychom byli tvůrci, původními vynálezci této jedinečné cesty, k níž jsme povoláni. Každý z nás je jako Abraham, který na povolání boží vyšel, ač „nevěděl, kam jde“ (Žid 11,8).

Metafyziky, jež popírají skutečný čas, popírají i svobodu, neboť nechápu stvoření, moc člověka tvořit svůj úděl ve spolupráci s Bohem. Podle Leibnize „zahrnuje

pojem individuální podstaty jednou provždy vše, co se s ní může přihodit, takže promýšlíme-li tento pojem, můžeme v něm nalézt všechny přívrastky této podstaty tak, jako můžeme v podstatě kruhu nalézt všechny vlastnosti, které z ní lze vyvodit“ (Discours de métaphysique, XIII.). „Individuální pojem Adam zahrnuje vše, co se s ním kdy stalo“ (Remarques sur la lettre de M. Arnaud, 1686). „Vidí-li Bůh individuální pojem (*baecceitas*) Alexandra, vidí v něm zároveň základ a důvod všech predikátů, které o něm platí, například to, že porazí Daria a Pora, ba dokonce z něj *a priori* (a ne ze zkušenosti) pozná, zda zemře přirozenou smrtí nebo jedem...“ (Discours, VIII.). Podle Leibnize je celý úděl každého člověka obsažen v zárodku, od narození implikován v jeho podstatě. Zbývá jen, aby se tento úděl *odehrál* tak, jako hraje orchestr symfonii, napsanou v partiturách.

Vývoj nějaké skutečnosti, zahrnuté již v zárodku, může být buď rozvíjení toho, co existovalo předem ve své celistvosti, anebo organický růst, který přináší nové vynalézáním bytí. Biologický zárodek se vyvíjí tímto druhým způsobem. Žalud neobsahuje dub. U Leibnize je vývoj rozvíjením matematického typu: pojem postupně zjevuje své vlastnosti a predikáty.

Biblická metafyzika je, stejně jako filosofie Bergsonova, filosofii zárodku. Nepatří k matematickému, ale k biologickému typu. Proti emanacním metafyzikám klade metafyziku stvoření, jež stvořeným bytostem přiznává tvůrčivou moc. Tvoří nové tvůrce. Největší obtíže zde působí pochopit vztahy mezi prvotním činem Stvořitele a jedním stvořených tvůrců.

Biblická metafyzika je metafyzika dialogu. Chceme-li uchopit její smysl, musíme se vzdát myšlení o problémech v osamocených pojmech a snažit se vniknout do mnohem složitějších, ale o to i bohatších dějů kolem souhry dvou spolupůsobících svobod. Problém času a věčnosti je paralelní s problémem svobodného rozhodování člověka a božího předzvědění, s problémem svobodné vůle a milosti. Je třeba se vyhnout dělení společného jednání Boha a člověka na dvě části. „Milost působí se

svobodnou vůlí tak, že ji jen na počátku předchází; v dalším ji vždy provází. Předchází jen proto, aby s ní vůle začala spolupracovat. Takže to, co začala milost sama, obě rovným dílem dovádějí k cíli. V každém kroku působí společně, ne jednotlivě; ne střídavě, nýbrž zároveň. Ne že by část působila milost a část svobodná vůle, ale každá z nich působí celek v nedílné spolupráci. Jedna i druhá tedy působí celek, ale jako se všechno děje ve svobodě vůle, tak se všechno děje z milosti.“ (Bernard z Clairvaux, Tractatus de gratia et libero arbitrio, XIV).

4. STVOŘENÍ A VYRÁBĚNÍ. IDEA HMOTY

Smysl ideje stvoření lze určit jen apofaticky: stvoření je činnost, jež není vlastní člověku, není vyráběním, řemeslným zhotovováním.

„Něco jiného je vyrábění a něco jiného vznik živého. Prvé z nich je vlastní člověku. Znamená skládání hmotných dílů, které jsou utvářeny tak, že je lze sestavovat do sebe a tím je přímět ke společné funkci. Řekli bychom, že se sestavují kolem této funkce, která už tvoří jejich ideální střed. Vyrábění tedy postupuje od obvodu ke středu, v jazyce filosofů od mnohosti k jednotě. Živý organismus vzniká naopak od středu k obvodu. Začíná bodem, který je téměř matematický, a šíří se kolem něho v soustředných vlnách, které zasahují stále dál. Vyrábění je tím účinnější, čím větší objemy hmoty ovládá. Jeho metodou je soustřeďování a zhušťování. Vznik živého má naproti tomu v sobě cosi výbušného: na začátku potřebuje co nejméně místa a hmoty, jako by se oživující síly zdráhaly vstoupit do prostoru. Spermatozoid, který rozbíhá vývojový proces zárodečného života, patří k nejmenším buněkám organismu. Skutečného děje se nadto účastní jen nepatrná část spermatozoidu.“²⁸

Vyrábění vychází z nějaké „hmoty“. Vychází z již existující mnohosti, kterou uspořádává ke svým vlastním účelům. Akt stvoření naproti tomu nevychází z hmoty, z roztržité danosti. Vytváří se vycházeje z nějaké jednoty, která roste a stává se prostorovou asimilací vnějších prvků, které integruje. „Jediný pohled na vývoj nějakého zárodku »ukáže«, že život přistupuje k dílu docela jinak (než dělník, který sestavuje části). Život nepostupuje přidružováním a přidáváním prvků, nýbrž rozkládáním a dělením“ (EC, 90).

Jinými slovy lze říci, že při vyrábění je mnohost na počátku; tu je třeba svázat nějakou vazbou, SYNDESMOS, která však přesto nedokáže vytvořit skutečnou, to jest organickou jednotu. Ve stvoření organické skutečnosti je mnohost jedině na konci – ve smrti – jako prach mrtvol.

Vyrábění zachází s danostmi, které jsou samy stvořené. Neohlíží se na jedinečnost a vlastní strukturu prvku, s nímž pracuje, leda v té míře, v jaké se to týká zamýšleného účelu. Právě toto se chce říci, když se daný prvek nazývá „hmotou“. „Vyrábění zpracovává výhradně surovou hmotu, neboť i tam, kde používá organických materiálů, s nimi zachází jako s mrtvými předměty, aniž by se staralo o život, který tyto materiály ztvárnil“ (EC, 154).

Zhotovený předmět má svůj vlastní ontologický statut (srv. Aristoteles, Fyzika 11,1,192b). Zhotovený předmět sám o sobě není substancí. Je to přírodní prvek, který *lunguje jako*, který *braje úlobu* židle, zbraně, nástroje atd. Funkce sama však nestačí k tomu, abychom něco nazvali substancí. Nezažijeme pohledu někoho, kdo neví, k čemu takový předmět *slouží*, se tento předmět redukuje na původní prvek: židle je vlastně znetvořený kus stromu. Není žádná substance židle, je jen dřevo, které slouží jako židle. Ve zhotoveném předmětu existuje jen přírodní prvek, dřevo, kov – jen to, co je *stvořeno*.

POZNÁMKA: Modla a nicota

Modlařství je sklon *zhotovovat* si bohy a tím samým odmítat boží transcendenci: „Vzhůru, udělej nám boha, který by krácel před námi“ (Ex 32,1).

Modla je zhotovený předmět, MAAASE JAD HA ADAM, „dílo rukou lidských“, jež se považuje za *bylost*, to jest stvoření – ba dokonce za boha. Vyrobený předmět však není ani bytost. Co je v něm skutečné, co *existuje*, to je stvořený prvek, který byl zpracován a dostal tvar: „Pohanské modly jsou jen zlato a stříbro, výtvory lidské ruky. Ústa mají – a nehovoří, oči mají a nevidí, uši mají a neslyší, v jejich ústech není dech“ (Žl 13,15–17; 15,4). „Běda tomu, kdo řekne dřevu: 'probuď se, kdo řekne 'vzhůru' hluchému kameni! To tě má poučít? Je to sic potaženo zlatem a stříbrem, po dechu života v tom však není stopy“ (Hab 2,19). „Pili víno a chválili zlaté a stří-

brné bohy, měděné, železné, dřevěné i kamenné“ (Dan 5,4), „kteří nevidí a rozum nemají“ (tamt. 5,23). „Tam budete sloužit bohům, dílu lidských rukou, dřevěným a kamenným, kteří nevidí, neslyší, nejdí ani nečichají“ (Dt 4,28). „Viděli jste jejich ohavné zvyky a modly z dřeva a z kamene, ...které mají“ (Dt 29,16). Textů na toto téma je bezpočet.

Modlářství je především ontologický omyl, chyba v pojetí bytí. Když se myšlenka obrací k modle a považuje ji za bytost, klame se, neboť ve skutečnosti postihuje jen přirozený stvořený prvek, dřevo, kov atd., ale bytost, k níž mířila, chybí, neboť zhotovení není stvoření. V tomto smyslu je modlářství zvrácenost: „padali na kolena před dílem svých rukou“ (Jer 1,16), „řikají dřevu: ty jsi můj otec, a kameni: tys mi dal život“ (Jer 2,26). „Nedrážděte mne tím, co jste udělali rukama (Jer 25,6; 25,7; 32,30;44,8). To, k čemu modlářství míří, bytost, bůh, tam prostě není. Modlářství dosahuje jen nicoty: „každý zlatník má ostudu ze svého bůžka: uilil jen sochu, která je lež – ducha v ní není, nicota je to a dílo pro posměch“ (Jer 10,14). Modlářství je ontologický klam. „Nebudeš už padat na kolena před tím, co vyrobila tvoje ruka“ (Mich 5,12b), „již neřekneme dílu svých rukou: Tys náš bůh“ (Oz 14,4). Bible nazývá modly často *nieky*, ELILIM: např. kněžský kodex (Lv 26,1), Protoizajáš (Iz 2,8; 10,10 atd.) a Žalm 96,5.

Modly se však nemusí vždy vyrábět z viditelného materiálu. Je také vnitřní vyrábění model, jsou tajné dílny na modly. „Buď proklet, kdo vyrábí modlu řezanou nebo litou, ohavnost před Jahvem, dílo umělce, a staví ji na tajné místo“ (Dt 27,15). Tím tajným místem může být i to, co bible nazývá „tajemství srdce“: „tito lidé postavili v srdci své ohavné modly“ (Ez 14,3). „Každý z Izraelova domu i z cizinců, kteří u Izraele bydlí, kdo se ode mne odvrací a staví v srdci své ohavné modly“ (Ez 14,7). Modlářství a vzdalování se od Jahva je totéž: cesta k nicotě, protože JAHVE je Ten, který jest, kdežto modla není nic: „víme, že ve světě modla není nic“ (IKor

8,4). „Služte Jahvovi z celého srdce. Nevzdalujte se od něho k prázdným nicotám, které nemohou poskytnout ani pomoci, protože jsou nicotné“ (1Sam 12,21). „Odtrhli se ode mne a běželi za nicotou (HEBEL) a stali se nicotou“ (Jer 2,5). „Dvojího zločinu se dopustil můj lid: opustili mne, pramen vody živé, kopali si cisterny rozprýskané, které vodu udržet nemohou“ (Jer 2,13).

V biblických textech je tedy dialektika bytí a nicoty, ale v hebrejském myšlení nicota není dříve než bytí, není v pozadí skutečnosti, na počátku, překryta a překonána bytím. V bibli je bytí první: „Na počátku JAHVE...“.

Člověk žije dialektiku bytí a nicoty ve volbě mezi Tím, který jest a nicotou model. Nicota není sama o sobě, je jen pro člověka, který se vzdaluje od Boha, který od něho utíká. Modlářství je volba, kterou se vzdalujeme od Bytí a stáváme se podobnějšími nicotě. Naopak „obrátit se“ k Jahvovi znamená především zbavit se model, odvrátit se od nich. „Nuže, vyvrhněte cizí bohy, kteří jsou mezi vámi a nakloňte svá srdce k Izraelovu Bohu Jahvovi.“ (Joz 24,23). „Samuel mluvil k celému domu Izraelovu takto: Chcete-li se obrátit celým svým srdcem k Jahvovi, vymyjte ze svého středu cizí bohy, pevně přilněte svým srdcem k Jahvovi a jemu jedinému služte. Vysvobodí vás z ruky Pelišťanů“ (1Sam 7,3).

Boj proti modlářství, k němuž nás volají izraelské proroci, odkrývá pohled na jistou žitou ontologii. Kult model znamená především záměnu zhotoveného předmětu a stvořeného jsoucna, vyrábění a stvoření, ale i záměnu stvořeného a Stvořitele, která je vážnější. Aby se tato záměna dala překonat, musí zde být idea stvoření celku vesmíru, idea, která implikuje transcendenci Stvořitele, Boha, „který učinil vesmír a všechno, co je v něm“ (Skt 17,24). Celá smyslová skutečnost je stvoření, *natura naturata*. I když kult hvězd je záměna Stvořitele a stvořeného. „Zaměnili božskou pravdu za lež, zbožnili a uctívali stvoření místo Stvořitele“ (Řím 1,25). „Izraelův Bože, Jahve, který trůníš na kerubech, jediný ty jsi Bůh nad vše-

mi říšemi světa, ty jsi ten, který stvořil nebesa a zemi... Je pravda, Jahve, králové Ašuru pohubili národy a jejich země, jejich bohy naházeli do ohně, neboť to přece nejsou boží, nýbrž výtvoři lidských rukou, dřevo nebo kámen, proto je mohli zničit“ (2Král 19,17-18).

„Dejte – při svém životě – dobrý pozor, i když jste nevidíte postavu, když k vám u Chorebu mluvil z ohně Jahve, váš Bůh, a nejednejte špatně, neudělejte si řezanou modlu či obraz v podobě muže nebo ženy, v podobě nějakého zvířete na zemi, v podobě nějakého ptáka, který na nebesích poletuje, v podobě nějakého zvířete, které se plazí po zemi, v podobě nějaké ryby, která plove ve vodě, pod zemí. Nepozdvihujte oči k nebesům a nehleďte na slunce, měsíc a hvězdy, celé nebeské vojsko, neklekejte před nimi a neklaňte se jim. Jahve, tvůj Bůh, je přece stvořil, přídělil všem národům pod celým nebem“ (Dt 4, 15-19).

*

Myšlenka, že základem skutečnosti je „hmota“, zaměňuje zhotovování a stvoření. Domnívá se, že skutečnost byla zhotovena tak, jak zhotovuje člověk své výrobky, totiž z daného již existujícího materiálu, jemuž zhotovování dodává nějakou formu.

Organismus však nevzniká syntézou předem dané mnohosti. Nevychází z předem existující mnohosti, spojované vazbou, *syndesmem*, to je duší. Organismus nevzniká z mrtvol. Organismus se vyvíjí ze zárodku, který je jistou jednotou, a nabývá rozměrů tak, že asimiluje vnější prvky, připojuje je ke své jednotě, přivtěluje je k sobě.

Říkat, že živý organismus tvoří mnohost hmoty, sjednocené nějakou „formou“, znamená převrácet skutečnost, předpokládat, že mnohost je dána na počátku, že živé vzniklo ze své mrtvolky.

Zhotovování sestavuje různé materiály, spojuje je a vtiskuje jim určitý tvar, formu. U zhotoveného předmětu však tento tvar zůstává něčím vnějším, přidaným. „Neztránuje“ skutečně použitý materiál. Zde je důvod duality „látky“ a „formy“. Tvořivý organický život, který nevychází z mnohosti předem daných prvků, je naproti

tomu formou, která si prvky přivtěluje. Tyto integrované prvky nejsou v těle tím, čím byly samy o sobě, ani tím, čím budou, až se tělo rozpadne. Jednota je prvotní. Nevládné zvržení nad mnohostí, ale připodobňuje mnohost k sobě. Totální forma je dřív, než její části a živý organismus je formou. Člověk je „živá duše“. „Látka“ a „forma“ netvoří podstatnou, substanciální dualitu.

Vyrábět znamená vnucovat organickému prvku, který nazýváme hmotou nebo látkou, takovou formu, která nám prakticky slouží. Protože původní struktura prvku, kterého používáme jako materiálu, nás nezajímá sama o sobě, ale jen ve vztahu k tomu předmětu, který právě chceme vyrobit, jsme nakloněni říkat, že materiál nemá formu. To je však jen jistý způsob vyjadřování. Dřevo má jistě svou formu, strukturu daleko složitější a jemnější, než jakou bych byl schopen dát mu sám. Dřevo je uvnitř formou, a to až do molekulární a atomické úrovně. Není to však ta forma, kterou jsem se rozhodl mu dát, forma stolu, člunu nebo bužka. Prohlašuji tedy, že materiál, kterého používám, je beztvářá hmota, *materia informis*.

Představa, že skutečnost byla zhotovena tak, jak zhotovuje člověk, nás povede k tomu, že budeme ve viditelném světě přikládat prvenství jakési původní „hmotě“, beztvářé a neuspořádané skutečnosti, již potom demiurg dodal její tvar, „formu“, řád, který je řádem kosmu. Hmota, to je neuspořádanost, beztvářost, neurčenost, kterou je třeba uspořádat, ztvárnit, určit. Jako by v základech skutečnosti chyběl prvotní řád a tento nedostatek bylo třeba odstranit. „Anaxagoras přijímá dva principy: Jedno (které je jednoduché a nesmíšené) a Druhé, tak jako my platonikové klademe před každé určení a před každé podílení se na nějaké formě Neurčené, TO AORIS-TON“ (Aristoteles, Met. 989b 18).

Zdá se, že při vzniku ideje „hmoty“ hrály důležitou úlohu negativní ideje neurčenosti a prázdnoty, APEIRON, CHAOS a CHÓRA.²⁹

*

Bergson se pokusil o psychoanalýzu negativních idejí neuspořádanosti a nicoty. Jeho kritika jde dvojnásob směrem:

1. „Mluví-li filosof o chaosu a nicotě, pak pouze přenášá od roviny spekulace, absolutizuje a tím zbavuje jakéhokoli smyslu a skutečného obsahu dvě původně praktické ideje, které se vztahovaly k určitému druhu hmoty a řádu, ne však ke každému řádu a každé hmotě“ (PM, 68).³⁰

2. „Cítíme, že božsky tvořivá vůle či myšlenka je příliš plna sebe samé ve své nesmírné skutečnosti, než aby se zde myšlenka na nedostatek řádu či bytí mohla vůbec objevit. Kdyby si představila možnost absolutního neuspořádání – tím spíše možnost nicoty – připouštěla by že mohla vůbec nebýt, což by byla slabost neslučitelná s její podstatou, kterou je síla. Cím víc se k ní obracíme, tím nenormálnějšími a chorobnějšími se nám jeví pohybnosti, které trápí normálního a zdravého člověka. Připomeňme si toho pochybovače, který zavře okno, jde se přesvědčit, zda je zavřel, přesvědčí se, zda se přesvědčil a tak dále... Jeho schopnost jednat je ohrožena..., to je choroba, kterou trpí“ (PM, 66).

„Kdyby se nám řád nejevil jako něco, co se vydobývá, co se k něčemu (totiž k nedostatku řádu) přidává, nebyl by antický realismus mluvil o »hmotě«, k níž přistupuje Idea, a moderní idealismus by nekladl onu »myslovou rozmanitost«, kterou naše usuzování organizuje v přírodu“ (EC, 233).

„V samém základě antické filosofie tkví nutně tento postulát: v nehybném je víc než v tom, co se pohybuje; přechod od neměnnosti ke vznikání se rovná ubrání a oslabení.

To, co se připojuje k idejím, aby vznikla změna, je tedy záporné, anebo přinejmenším nula. Je to platónské »nebytí«, aristotelská »hmota« – metafyzická nula, jež se připíná k ideji jako aritmetická nula k jednotce a tím jí zmnožuje v prostoru a v čase. Jím se nehybná a jednoduchá idea třští v neomezeně se šířící pohyb. Správně by měly být jen nezměnitelné ideje, neměnně zasazené jedny v druhých. Ve skutečnosti sem hmota vnáší svou prázdnotu a tím rázem rozpoutává všeobecné stávání se. Ona je tím nezachytitelným nic, jež vklouznuvší mezi ideje, působí nekonečným rozruchem a věčný neklid, jako po-

dezření, jež se vplížilo mezi dvě milující se srdce“ (EC, 316).³¹

*

Neobyčejný zmatek, který v současné době zavládl kolem ideje hmoty, vzniká z toho, že se zde kříží přinejmenším tři rozdílné okruhy otázek:

1. dualismus platónského a orfického původu, přejatý Plotinem a racionalizovaný Descartem. Hmota jako substance, *res extensa*, je protějškem ducha, *res cogitans*. K této dualistické koncepci hmoty se zcela nepochoybně přidružují afektivní složky manichejské. Proti této koncepci protestoval Berkeley.

2. aristotelská a tomistická metafyzika, kde hmota – alespoň v principu – není věc, substance, ale metafyzické hledisko na konkrétní skutečnost. „V tomto smyslu není nic, co by bylo hmotou, ale ta či ona danost je hmotou ve vztahu k té či oné formě“ (Lalande, Voc. Philos., heslo „*matière*“). „Hmota je vztažná (TÓN PROS TI HÉ HYLÉ), neboť k různým formám patří různé hmoty (látky)“ (Aristoteles, Fyzika, 2,2,194b).³² „Materia et forma dicuntur relative ad invicem“ (Tomáš Akv., De princ. nat.). Hmota není fyzický pojem, fyzická substance, ale pojem metafyzický, který je výsledkem abstraktní analýzy metafyzické struktury konkrétna. Pro dualismus je však charakteristické, že pokládá „hmotu“ a „tělo“ za fyzické pojmy, za empirické skutečnosti.

3. moderní věda, která užívá jazyk Descartův a která odkrývá stále víc vlastnosti hmoty, jež se diametrálně liší od vlastností, jež jí přikládal Descartes: energii, dynamiku, ne-věčnost. Moderní věda nazývá hmotou to, co Aristoteles v docela jiném smyslu nazýval smyslovým konkrétnem, složeným z „hmoty“ a „formy“.

*

Těchto analýz bylo třeba, abychom odlišili myšlenku stvoření od pojmu vyrábění a vymezili místo biblickému pojetí smyslové skutečnosti vůči řecké filosofii: *biblický vesmír je vesmír, kde není ideje „bmoty“*. Tím je –

negativně – vymezen vůči řeckému myšlení, v němž idea hmoty a dualismus hmoty a formy sehrály tak důležitou úlohu.

Hebrejščina je konkrétní jazyk, který pojmenovává jen to, co *existuje*. Proto také nemá slovo, které by znamenalo „hmotu“ ani „tělo“, neboť tyto pojmy neoznačují empirické skutečnosti, jakkoli nám naše dualistické a karteziánské návyky něco takového podsouvají: „hmotu“ ani „tělo“, tak jak jim rozumí substanciální dualismus, nikdo nikdy neviděl. Dřevo, železo, voda a všechny ostatní smyslové prvky nejsou „hmota“, ale konkrétní skutečnosti, které se v aristotelské metafyzice abstraktně rozkládají na dva principy, hmotu a formu. Chce-li někdo smyslově konkrétně nazývat hmotou, proti tomu nemůže být námitky; je to jen otázka slov. Je se jen třeba přesně dohodnout a nevztahovat na konkrétno vlastnosti, jež dualismus a v samém základě manicheismus připisují mytické představě „hmoty jako substance“, kterou nelze ani myslět.

Hebrejec má – víc než kdo jiný – smysl a zálibu pro živly, pro tělesnost, právě proto, že není dualista. Zejména je třeba se varovat základního nepochopení, spočívajícího v tom, že se hebrejské myšlení považuje za idealismus. Ve skutečnosti je jeho pravým opakem. Biblické myšlení se vyhýbá jen tomu dualismu, který na vysvětlení konkrétní skutečnosti klade dvojí princip bytí. Biblické myšlení je ve skutečnosti stejně vzdáleno tomu, čemu říkáme idealismus, jako tomu, čemu říkáme materialismus. Přesněji řečeno, stojí před – anebo za – onou roztržkou, která dala vznik těmto dvěma antinomickým systémům, spočívajícím na témž postulátu dualismu – vyjádřeno v dialektice, již používá Bergson.

Idealismu je hebrejské myšlení blízké svým smyslem pro srozumitelnost smyslové skutečnosti, pro podstatnou průzračnost světa pro intelekt. Neboť svět byl stvořen slo-
vem.

Realistická metafyzika bytí, láska k tělesnému a smysl pro práci a jednání směřující ke konkrétnímu elementu však staví hebrejské myšlení do nesmířitelné opozice vůči

idealismu. Hebrejské myšlení je myšlení venkovanů a pastýřů.

Zde se tedy blíží materialismu. Jeho protidualistický postoj připisuje živlům a tělesnosti význam, který připomíná stoickou fyziku.

Oproti takovým materialismům, jako je materialismus 19. století, však přináší své pojetí tělesnosti, přesvědčení o její srozumitelnosti a odmítá všechna manichejská jsoucna, charakterizovaná svou neprůhledností pro ducha. Odmítá ideu protiduchovní hmoty.

Hebrejské myšlení bychom mohli nazvat poetickým materialismem anebo tělesným idealismem.

*

„Dík základní iluzi našeho chápání, říká Bergson, postupujeme vždy od nepřítomnosti k přítomnosti a od prázdnoty k plnosti“ (EC, 275). Idea nicoty „je často skrytou pružinou, neviditelným motorem filosofického myšlení“. „Existence se mi jeví jako vítězství nad nicotou. Říkám si, že by mohlo, ba dokonce mělo nebýt nic, a potom žasnu, že něco je!“ (EC, 276)³³. Stejně je tomu i s ideou neuspořádanosti: „myslenka... že by vůbec nemusel být žádný řád, že matematický řád věcí je vítězství, dobyté nad neuspořádaností...“ (EC, 221). „...zdá se, že neuspořádanost by měla vládnout plným právem“ (EC, 232).

Ve vztahu k řecké a západní filosofii je pro hebrejské myšlení charakteristické, že není hněteno negativními idejemi nicoty a neuspořádání. Není pronásledováno ideou prvotní nicoty, která je zde „právem“, kterou je třeba překonávat, – ideou neuspořádání, chaosu, který je nutno zvládat a který svou ohrožující přítomností podkopává skutečnost. Jeho východiskem není prázdnota, od níž by postupovalo k plnosti. Na počátku není právem nicota. Na počátku je Ten, jehož jméno zní: Já jsem, Jahve, živý Bůh, Ten, který srovnal nebe i zemi. „Na počátku stvořil Bůh...“ (Gn 1,1).

Hebrejec nezná myšlenku, „že by mohlo nebýt nic“, že bytí je vítězstvím nad nicotou, že nicota, vcelku vzato,

ontologicky předchází bytí, protože v biblickém myšlení Bůh, který je bytí par excellence, existuje od věčnosti. Právě tak zde není myšlenka, že by mohl nebýt řád, že v konkrétní skutečnosti, *pod* všemi učeními, *pod* formou, je stále neupřesňování, neurčenost, hmota. Hebrejec nezná ani myšlenku „hmoty“ a myšlenku „těla“ jako něčeho, co není duše: živé bytosti *jsou* živými dušemi.

V bibli lze sice nalézt texty, které mluví o neuspořádání, o chaosu, jež Bůh přemohl – například Gn 1,1-2: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. Země byla pustá a prázdna a tma byla nad propastí“. Tato idea neuspořádanosti, pohlcujícího moře, draka, jež Bůh spoutal (viz Iz 27,1; Job 38,8; Žl 74,13) má však v biblickém pojetí být jinou úlohu, než ideje chaosu a neurčenosti u řeckých filosofů. Bůh je stvořitelem všeho, co existuje. Na počátku tedy nemohl vedle něho stát prvotní nestvořený chaos. Nedošlo k zápasu mezi Bohem a Neuspořádaním, pojatým jako anti-Bůh. Skutečnost nebyla *vyrobena* z prvotní hmoty, nevzešla z chaosu, uspořádaného v kosmos. V právě citovaném textu Geneze se především říká, že Bůh stvořil nebe a zemi; potom, že země byla TOHŮ VABOHŮ, pustá a změtená, protože ji Bůh dosud neučinil obyvatelnou (viz Iz 45,18). Neuspořádání se objevuje až *druhotně*, není *dříve* než skutečnost.³⁴

Stojí za zmínku, že se tyto narážky na často personifikovaný prvotní chaos objevují především u pozdějších básníků. Nenacházíme je v žádném ze starých vyprávění, jako je jahvistovo líčení stvoření. Na druhé straně pozorné srovnání první kapitoly Geneze s kosmogonií *Enúma eliš* ukazuje, jak absolutně odmítá biblické myšlení vidět ve stvoření skutečný soubor Boha s Chaosem, protože odmítá každou teogonii – a tím spíše „teomachii“.

5. SMYSLOVÁ SKUTEČNOST

Biblické myšlení nezná ideu „hmoty“. Tím zde připadá smyslové skutečnosti význam a úloha, o níž se ani nezdá řeckému myšlení, kde idea hmoty zadržuje smyslovou skutečnost základní nesrozumitelnosti. Idea hmoty vyjadřuje latentní manicheismus řecké filosofie.

V biblickém vesmíru není smyslová skutečnost zbavena významu. Není jí třeba zvenčí dodávat význam, který by sama od sebe neměla. Stačí ji osvobodit od toho dualismu, který z ní činí „neurčenou“ skutečnost, APEIRON, od jistého pojetí vznikání, mnohosti a tělesné existence.

Hebrejec miluje smyslovou skutečnost, protože není dualista. Má smysl a porozumění pro živly, protože nedělá ze smyslové skutečnosti něco, co je nepřevoditelně odděleno a vzdáleno chápání, co je neredukovatelně *jiné* než on sám. Smyslová skutečnost není pro Hebrejce ani špatná, ani klamná. Zlo nepochází z „hmoty“. Svět je dobrý. Hebrejec má smysl pro tělesnost právě proto, že v ní rozeznává její duchovní mízu. Biblický vesmír je pravý opak vesmíru manichejského. Mít smysl pro tělesnost, chuť pro živly a smysl pro duchovní a kontemplativní je z biblického hlediska jedno a totéž, protože smyslový svět byl stvořen *slovesem* a je to tedy *řeč*.

*

Svět byl stvořen slovesem. „A Bůh řekl: Budiž světlo! A bylo světlo. ... A Bůh řekl: Budiž klenba uprostřed vod ... Ať jsou svítliny na nebeské klenbě ... A Bůh řekl: Ať se zahemží voda živými bytostmi ... A Bůh řekl: Ať dá země vzniknout živým bytostem ...“

„Nebe jest stvořeno slovesem jeho, dechem úst jeho nebeská vojska. ... Rozkázal pouze – a událo se, poručil – a všechno stálo tu“ (Žl 33,6.9). „Na počátku bylo slovo, MEMRA. Všechno bylo učiněno skrze ně a bez něho nebylo učiněno nic z toho, co bylo učiněno“ (Jan 1,1.3). „Skrze víru chápeme, že svět byl ustaven slovesem božím,

takže to, co vidíme, nevzniklo z viditelných věcí (Žid 1,3).³⁵

Toto téma se v tradici hebrejského a židovského myšlení až po kabalou a chasidismus stále objevuje. Vylučuje každý substanciální dualismus. I to, čemu my Evropané říkáme „hmota“, bylo stvořeno slovem. Principem každé smyslové skutečnosti, principem přírody je slovo. Proto jsou tyto skutečnosti svou podstatou srozumitelné. Navykli karteziánskému dualismu, jsme nakloněni vidět ve hmotě inercií samu. Pro kabalou je naopak hmota oživena, je, jak říká Novalis, zkamenělý Bůh. Poslední částčka hmoty obsahuje nesmírnou energii, ale soustředěnou a jakoby spící. Spekulace alchymistů a Leibnizova metafyzika jsou založeny na této dynamistické koncepci hmoty, která se přičítá pojetí Descartovu; právě jeho pojetí Spinoza a Leibniz odmítají.³⁶

Smyslová skutečnost má význam, protože byla stvořena slovem, protože je sama řečí, substanciálním projevem tvůrčího slova.

Slovo se říká k někomu. Nemůže být osamělé slovo. Byla-li skutečnost stvořena slovem, muselo se už přitom počítat s uchem, které toto slovo uslyší, s duchem, který pod tvářnostmi smyslové skutečnosti rozezná jeho smysl, s ústy, která na ně odpoví. Stvoření slovem implikuje *dialog*. Smyslová skutečnost je projev, výraz. Implikuje někoho, kdo jí porozumí, kdo výtěží její srozumitelnou mízu, kdo posbírá její smysl, kdo jí okusí, bude se z ní těšit, dá jí jméno a bude o ní zpívat. Kdo donese duchu to, co z ducha pochází, kdo výtče a rozezná smysl tělesně jsoucí litery, která pochází ze slova. „A Bůh, Jahve, vytvořil ze země všekerou polní zvěř a nebeské ptactvo a přivedl je ke člověku, aby viděl, jak je pojmenuje. Jak člověk pojmenoval všechno živé, taková budou jejich jména“ (Gn 2,19).

Prvky smyslové skutečnosti mají význam, něco znamenají. Celé stvoření je jakýsi rejstřík a tyto prvky jsou v něm jako trvající slova. Pisatelé bible od Geneze až po Apokalypsu užívají tuto symbolickou klávesnici v udivující souhře. Na téže klávesnici prvků, v týchž rejstří-

cích, se stejným klíčem a podle stejných pravidel kontrastně hrají variace, kde si prvky zachovávají svůj původní význam.

Skrze smyslové prvky dochází ke kosmickému oběhu mezi Stvořitelem a člověkem. „Neboť jak déšť padá, nebo sníh z nebes, nevrátí se zpět, nýbrž napojí zemi, způsobí, aby mohla vypučet a rodit, semeno vydat k setbě a chléb ke jídlu, tak i mé slovo, jež jde z mých úst, prázdné se ke mně nevrátí nikdy. Naopak vykoná, co se mi líbí, provede to, nač je posílám“ (Iz 55,10-11).

„Potom se zasnoubím navždycky s tebou... a poznáš Jahva. A stane se to toho dne – slovo Jahvovo – že vyslyším nebe a nebe vyslyší zemi. Země vyslyší obilí, nové víno a olej a ty vyslyší Izraele“ (Oz 2,21-24).

Ve sňatku Jahva s Izraelem jsou smyslové prvky slovy rozhovoru, jež se vyměňují darem a obětí, jsou něčím analogickým tomu, co zakoušejí milenci ve spojení, v němž se stávají jedním tělem.

„Pozdvihl ho na vrcholky země a dal mu jíst plodiny polní, dal mu sát med ze skály a olej z tvrdého pís-kovce. Smetanu skotu a mléko ovčí jsi jedl z nejlepších pšenice a po vědrech jsi popíjel hrozný krev. Ale tys... zavrhl tvrz svého spasení... Zapomněš na skálu, která tě zplodila, nemyšlils na Boha, který tě stvořil“ (Dt 32, 13-18). „Jahve odpověděl a řekl svému lidu: Hle dám vám zrno, olej a mošt, tím se nasytíte“ (Joel 2,19). „Neuzná, že dal jsem jí zrno, mošt, olej, že jsem jí daroval přemnoho stříbra... I odejmu obilí v jeho čase, mošt v jeho čase a vlnu a len“ (Oz 2,10n.). „S jáсотem přijdou na Siónu vrchol a za Jahvovými se pohnou dary: za obilím, vínem a olejem... Zavlažený sad bude duše jejich a neucítí již vyprahlost“ (Jer 31,12). „Dal jim chléb z nebe“ (Ži 78,24).

*

Sledujeme-li, jak se v biblických knihách užívá těchto prvků, vody, oleje, vína, obilí a chleba, kamene, skal a dokonce, jak jsme už řekli, i prachu jako obrazu smrti, vyvstává před námi jejich stálý symbolický význam.

Mezi deštěm a slovem božím je pro Hebrejce jistá

analogie: svou zeměpisnou polohou je Palestina zcela závislá na dešti. Tato hmotná obtíž probouzí jistou duchovní přednost: Izrael se nemůže nikdy zabydlet, opřít sám o sebe a zajistit, je *závislý* na dešti, na slově Jahvově. Jako dva milenci, kteří nechtějí, aby se mohli obejít jeden bez druhého. Rozhovor se nesmí přerušit, pod trestem smrti. Izrael žije svou vnější existenci v této nejistotě, která ho činí úplně závislým na Jahvově lásce. Stejně svrchované a svobodné jako déšť přichází i jeho slovo. „Jahve k nám přijde jako déšť raný, jak pozdní déšť, jenž osvěží zem“ (Oz 6,3).

Počínaje příhodou se salemským králem Melchisedechem, který přinesl chléb a víno Abrahamovi (Gn 14,18), má v biblických textech až po Apokalypsu víno a obilí nebo chléb vždy jistý mystický význam.

Izrael se přirovnává k vinnici. „Vinnice Jahva zástupí, to je dům Izraelův“ (Iz 5,7).

Úroda vína a dar deště spolu zřejmě souvisí. „Mrákům vydám zákaz, nezropí ji deštěm“ (Iz 5,6). Víno, které „obveseluje srdce člověka“, je obrazem ducha, duchovního života – to jest lásky. „Kéž bys mne políbil polibky svých rtů, laskání tvoje je nad víno vzácné,“ říká dívka v Písni písní (1,2).

V Novém zákoně se hlásaná obnova duchovního života přirovnává k mladému vínu, které se nemá dávat do starých měchů (Mt 9,17; Mk 2,22; Lk 5,37). A jedním z prvních „znamení“ Ježíšových je proměnění vody ve víno v Káně. V Apokalypse říká hlas: „Oleji a vínu neškod!“ (6,6).

I olej představuje duchovní skutečnost, je svátostí pomazání izraelských králů. MAŠIAH, mesiáš, je ten, kdo byl pomazán „olejem radosti“, říká skladatel žalmů. „Olej přeléváný je tvoje jméno“ (Velp 1,3). „Samuel vzal nádobu oleje a vyřídil jej na hlavu Saulovu. Potom ho políbil a pravil: Nuže, Jahve tě pomazal na knížete svého vlastnictví... Jahvův duch tě uchvátí, i ty budeš prokovat a budeš proměněn v jiného člověka... Když se Saul obrátil, aby odešel od Samuela, zaměnil mu Bůh jeho srdce za jiné srdce... Boží duch ho uchvátí a on

prorokoval“ (1Sam 10,1.6.9.10). O pomazání Davida: „Jahve pravil (Samuelovi): Vstaň, pomaz ho, on to je. I vzal Samuel roh s olejem a pomazal ho uprostřed bratří. Potom sestupoval Jahvův duch na Davida počínaje tímto dnem a nadále“ (1Sam 16,12-13). Úloha vonných látek ve starozákonní liturgii souvisí s tímto významem oleje. Pomazání olejem udílí králi, který je přijímá, dary síly a poznání. Když Joel v citovaném textu ohlašuje: „Jahve odpovéděl a řekl svému lidu: Hle, dám vám zrna, mošt a olej“, spojuje s tím příslib vyhlášení ducha: „Vyleju ducha svého na všechno tělo“ (3,1).

Vonné látky zápalných obětí spojují význam oleje a ohně: „příjemná vůně“ stoupá z obětí a vrací se k Bohu. „Vznes se k tobě má prosba jak obětní kouř, zvednutá dlaň má jak večerní obět“ (Žl 141,2).

Chléb a obilí hrají ve Starém i Novém zákoně prvořadou úlohu. Poznamenejme, že proměňování, jež Nový zákon uskutečňuje nad eucharistickým chlebem a nad vínem, symbolizujícím prolitou krev, bylo připraveno celou dlouhou tradicí Starého zákona. Jen celá tato tradice dovolila Ježíšovým posluchačům, aby pochopili v plném smyslu jeho slova: „Já jsem chléb života“ (Jan 6,35); „já jsem chléb, který sestoupil z nebe“ (Jan 6,41); „já jsem živý chléb“ (Jan 6,51). Naznačuje se zde analogie s manou (Jan 6,32). Křesťanským svátostem lze porozumět jen z historie, v níž uzrál jejich smysl. V dualistické metafyzice jim nelze rozumět.

Smyslové prvky, původně stvořené slovem, celou svou povahou něco znamenají. Když Slovo samo přichází v těle, posvěcuje chléb a víno, učí, že ono samo je „pravým chlebem, že je potravou, že to, v čem se dává, je potravou, která probudí v bytostech život. Víno znamená lásku, která prolila svou krev „za své přátele“. Chléb, to je potrava sama.

Prinášení obětí je okamžik návratu, odpovědi člověka v rozhovoru, vedeném smyslovými prvky. Přijímání obětovaných darů – se stává porozuměním mysteriu, když pod smyslovou podobou rozeznává skutečnou přítomnost slova.

Co znamená sůl? Lásku člověka, kterou přináší ve své

oběti: „Každou nekravou obět osolíš solí, bez soli smlouvy svého Boha nesmíš nechat žádnou nekravou obět. Sůl budeš obětovat při každé oběti“ (Lv, 2,13). Kadidlo k oběti bude „osolené, čisté a svaté“ (Ex 30,35). „Smlouva solí je to před Jahvem“ (Nm 18,19). „Každý bude solen ohněm“ (Mk 9,49). „Budou svatí svému Bohu, neboť obětují Jahvovi oběti zápalné, chléb svého Boha“ (Lv 21,6).

Oheň je v bibli svátostí boží lásky, jeho žárlivostí a hněvu. „Neboť Jahve, tvůj Bůh, je stravující oheň, zářlivý Bůh“ (Dt 4,24). Oheň je to, co stravuje nečistotu, očisťuje a zkouší zlato. „Světlo Izraele stane se ohněm a jeho Svatý plamenem zářným, jenž spálí a pohltí trní a hloží“ (Iz 10,17). „Oheň mé žárlivosti pohltí celou zemi“ (Sof 3,8). Jahvova láska je náročná, protože Jahve je Bůh silný, Bůh živý; oheň, jemuž odolá jen to, co je neporušitelné, a jenž zničí všechno pomíjivé, je jeho známením. Bůh se zjevuje uprostřed ohně: „Jahve k vám mluvil z ohně“ (Dt 4,12,15,33; 5,22). „Kde je kdo mezi stvořením, jenž slyšel jako my hlas živého Boha z ohně a zůstal naživu?“ (Dt 5,26). Oheň je znamením a křtírem, kterého se dovolává Eliáš: „a bůh, který odpoví ohněm, ten bude Bohem“ (1Král 18,24).

Oheň je dvojnásobná síla, blahodárná a zároveň hrozná. Podobně i láska boží, která je radostí světce, třibeného jako zlato je trýzní těch, kteří jí propadnou a nespojí se s ní, kteří jsou pronásledováni boží láskou: „Co mi chceš? Netrap mne!“ (Mk 5,7). Láska klade nesmiřitelné nároky: „Láska je silná jako smrt, jak šeel hrozivá je vašeň (Velp 8,6). Opustíte-li Jahva, budete-li sloužit jiným bohům, odvrátí se ... a vyhubí vás“ (Joz 24,20). „Krvavě tě ztrestá můj hněv a má žárlivost“ (Ez 16,38). „Obětovávali Jahvovi neposvátnou obět ohněm, kterou jim nepřikázal. I vyšel od Jahva oheň a strávil je a umřeli před Jahvovou tvář“ (Lv 10,1-2). „.... tím více zaplane Jahve hněvem a žárlivostí“ (Dt 29,19).

Jan Křtítel obnovuje symbol ohně „.... on vás bude křtít Duchem svatým a ohněm. V jeho ruce je lopata, tou vy-

čistí svůj mlat, shromáždí pšenicí na sýpku, ale plevy spálí neuhasiitelným ohněm“ (Mt 3,11).

Má-li člověk snést lásku živého Boha, musí mít jistý „habitus“, který mu dovolí žít a podílet se na životě ohně, „postrachu Izraelova“; jinak zemře. Tento habitus dává oheň sám: „Každý bude solen ohněm“ (Mk 9,49). Je posláním Kristovým zapálit tento oheň života, který obrozuje – a ničí to, co se nemůže podílet na neporušitelném životě: „Přišel jsem vrhnout oheň na zemi, a jak bych si přál, aby již vzplanul!“ (Lk 12,49).

Duch svatý, sestupující na učedníky, se projevuje v podobě „ohnivých jazyků“ (Skut 11,3).

Když Nový zákon říká, že „Bůh je láska“, znamená to totéž, jako obraz Hospodina jako Ohně ve Starém zákoně. List k Židům říká, že „je hrozná věc upadnout do rukou Boha živého“ (10,31). Dvojitá stránka ohně dovoluje pochopit, že táž láska může být zároveň blažeností pro jedny a peklem pro druhé.

Katolická liturgie užívá dál biblické symboliky ohně i ostatních prvků: „Ať v nás Pán zapálí oheň lásky a věčný plamen svého milování.“

*

Pro milovníka bible je na plátónském vesmíru tím nejúžasnějším nauka o participaci. Smyslová skutečnost odkazuje ke srozumitelnému světu, jehož je obrazem a z něhož vychází. Krása znamená participaci.³⁷ Krása je tak věc poznání. Smyslové skutečnosti jsou tedy znamením, která vzestupnou dialektikou vedou k nazírání, ke kontemplaci. Svým smyslem pro kontemplaci se platonismus připojuje k biblické tradici.

Rozcházejí se ovšem tam, kde jde o ontologický statut smyslového konkrétna, o stupeň bytí, který se mu připojuje. Smyslová skutečnost má v obojím vesmíru jiný ontologický statut.

V platonismu je podíl smyslové skutečnosti na idejích založen na úpadku. Smyslová skutečnost je sice obraz, ale jen stín srozumitelné ideje. Setkat se s ideou znamená „uniknout“ odsud.

V biblickém vesmíru má smyslová skutečnost podíl na srozumitelném *dík stvoření*. Není jen obrazem, ale také samostatnou skutečností. Je to zároveň bytí i znamení. Zde je jádro původnosti biblického postoje. Smyslové konkrétno tu má víc konzistence a je ontologicky skutečnější než v platonismu, není však méně smysluplné. Naopak, biblická tradice právě tím, že přiznává smyslové skutečnosti její existenciální konzistenci, odkrývá bohatství její srozumitelnosti a významovosti. Existující slova – to je paradox smyslových skutečností v biblickém vesmíru.

V platonismu jako by se smyslový svět mohl stát znaměním a symbolem světa idejí teprve tehdy, je-li jeho skutečnost a trvalost umenšena a oslabena. Smyslová skutečnost musí být prchavá, aby mohla hrát úlohu obrazu. Biblické myšlení však drží pevně oba konce řetězu: ontologickou skutečnost i její význam.

Jak mohou být věci zároveň skutečné a smysluplné? Obrazy a znamění, jež zhotovujeme my, lidé, nejsou nikdy svébytné. Jsou svou podstatou ireální. To je patrné důvod, proč nám působí takové potíže představ, že znamění může být existující skutečnosti a jsoucno že může mít význam.

Ne nadarmo ty křesťanské filosofie, jako filosofie Tomáše mášova nebo Bonaventurova, které přijímají platónskou nauku o participaci, ji zároveň korigují aristotelskou realistickou ontologií.

*

Čím se liší podobenství, MĀSĀL, od symbolu platónského typu?

Podobenství je konkrétní smyslová skutečnost, faktum, či skutečný historický čin, který *znamena* nějakou skutečnost, která smyslová není. Význam je *obsažen* v tomto faktu, v této konkrétní skutečnosti. Chceme-li dospět k tomu, co je srozumitelné, nemusíme utíkat od smyslové skutečnosti. Musíme jen rozeznat její imanentní význam, který jí není zvenci připsán nějakým spisovatelem, nýbrž tvoří podstatnou součást jí samé.

V mýtu o jeskyni říká Platón, že k poznání srozumitelného musíme vyjít, odvrátit se od smyslové skuteč-

nosti, která je pouhým stínem. Platónský symbol, má-li představovat a znamenat nějakou metafyzickou či teologickou skutečnost, sahá k mýtu, k neskutečnému. Symbol je zbaven skutečnosti, svého „těla“. Smyslové konkrétno není schopno nést poselství, sdělovat. K tomu je třeba sestrotit předud. Jen neskutečné se může stát alegorií.

Naproti tomu Hebrejec užívá každodenní běžné skutečnosti jako znamění těch tajemství, která jsou vlastní potravou ducha, jako cesty k jejích poznání.

Chce-li vypravěč podobenství Ješua mluvit o tom, co je na nebesích, EPURANIA, ukázat, čemu se podobá království boží, vychází z každodenních a zcela „tělesných“ skutečností. „Vyšel rozsevač sít semeno“; „jedna žena vzala kvas a zadělala do těsta“; „nezahyne-li pšeničné zrno ...“; „od fikového stromu se naučte podobenství“ atd. Nikdy se neobrací k mýtu, k alegorii, k legendě. To, co existuje, obsahuje dost, aby mohlo označovat tajemství, která je třeba poznat. Hebrejskému duchu a jeho pojetí smyslové skutečnosti a kontemplace se nic tak nepřičí, jako alegorismus platónského ražení, který církevní Otcové příliš často zaměňovali s biblickou typologií. Tato typologie právě spočívá na výrazné srozumitelnosti historické skutečnosti samé, prosyncen srozumitelnou mizou jako celá skutečnost, jež je slovem.³⁸

Alegorie spočívá na oddělování skutečného od významového, na vnějškovém vztahu mezi znamením a jeho významem, což je pravý opak biblického způsobu myšlení.

Předností hebrejského způsobu metafyzického a teologického vyučování v podobenstvích z konkrétní skutečnosti je jeho univerzálnost. Podobenství vychází z nejobecnější, nejuniverzálnější lidské konkrétní zkušenosti. Není svázáno s určitou kulturou a s jejími nahodilými rysy, s její soustavou abstrakcí, která je často výhradním majetkem určité kasty. Při biblickém způsobu vyjadřování stačí k pochopení toho, co se předkládá, jen to, co činí člověka člověkem. Biblické podobenství je srozumitelné pro galilejského venkova stejně jako pro korintského přístavního dělníka doby Pavlovy a dnešního parížského dělníka. Dodejme hned: zejména pro ně. Určitý

typ řecko-latinské kultury je často překážkou pro pochopení těchto podobností, která implikují smysl pro skutečnost a pro práci, lásku k prvkům konkrétní skutečnosti, což právě chybí platonickému způsobu myšlení, který je více či méně nevědomě dualistický a příliš aristokratický, než aby mohl zakoušet hloubku a bohatství mystického obsahu těchto každodenních skutečností práce s prvky přírody.

Z chudoby na nahodilá kulturní schémata plyne celá univerzálnost podobností, jehož postup spočívá ve vytěžování univerzálně srozumitelných obsahů jednotlivé konkrétní skutečnosti. Biblická symbolika je univerzální, protože je přísně konkrétní. Je to symbolika chudých a těch, kteří pracují.

*

Z platónského hlediska znamená kontemplace a láska povznesení od smyslové skutečnosti až k archetypu, jehož obrazem je tato skutečnost. I v biblické tradici znamená kontemplace vstoup, vycházející ze smyslové skutečnosti, která je slovo.

Rozdíl mezi nimi však pramení z různého postoje ke smyslové skutečnosti. Podle Platóna a Plotina je třeba „uniknout“. Biblická kontemplace naopak – lze-li to tak říci – přejímá smyslovou a jednotlivou skutečnost. Prochází jimi, jde skrze ně.

Platónský ERÓS je povznesení od jednotlivé, částečné viditelné krásy ke krásě, která je méně částečná, a na konec k té neviditelné a obecné Kráse, z níž všechny viditelné a částečné pocházejí. Tak krása těla je participací, částečným odleskem Krásy samé. Platonik nemiluje tu či onu jednotlivou bytost, nýbrž onu Krásu, kterou jejím prostřednictvím vnímá a která ho uvádí do kontemplace tím, že mu připomene to, co je univerzální. Krása jednotlivé bytosti je narážkou, která obrací myšlenky milujícího k oné Kráse „z druhého břehu“. Být věren této pravé Kráse tedy znamená nevěrnost té či oné milované bytosti, která je vždy jen etapou. Jen ten, kdo uniká a opouští, dosáhne toho, po čem skutečně touží.

Don Juan je novoplatonik. Tvář ženy ho uvádí v kontemplaci. Jeho láska je platonický erós. Jeho láskou není ta či ona žena, nýbrž archetyp Ženství, jehož je každá žena jen neúplným odrazem. Don Juan hledá podstatu. Čemu on říká milovat, je opouštět jednu ženu za druhou na cestě za Krásou, již zůstává věren.

Naproti tomu je láska v křesťanském smyslu vždy láskou k určité bytosti. Tento protiklad lásky a kontemplace křesťanského a na druhé straně platonického rážení plyne z nehlubších struktur myšlení, z diametrálně odlišných postojů vůči jednotlivé a smyslové skutečnosti.

*

Biblická poetika je založena na této metafyzice smyslové skutečnosti, vychází z ní a je jejím výkvětem.

Smyslová skutečnost byla stvořena, byla stvořena Slovem. Smyslová skutečnost je svou podstatou významová. Každý dualismus musí být protipoetický, protože odsuzuje smyslovou skutečnost k nestroutitelnosti. Dualistická antropologie znemožňuje lásce a smyslovému spojení, aby se staly poznáním. Uvidíme, jak je spojení muže a ženy v biblických textech úvodem k tomu nejtajemnějšímu ze všech tajemství, neboť tělo není nic jiného než živá duše. Dualismus ruší analogie a analogie je principem biblické poetiky.

Skutečnost, že se hebrejská metafyzika projevuje skrze konkrétní smyslové podoby, vysvětluje, proč je tato metafyzika poetická, a vysvětluje zároveň i povahu této poezie. Jejím zdrojem je to, že smyslová skutečnost a srozumitelné nejsou odděleny, že jedao zjevuje druhé, takže ani metafyzika a poezie nejsou od sebe odděleny. Poezie je poznáním a každé poznání je poetické.

POZNÁMKA

Izrael nezná estetiku.

„Zbudeš-li mi kamenný oltář, nebudeš ho stavět z tesaných kamenů; přejedeš-li po něm dlátem, znesvětiš jej!“

(Ex 20,25). „Z netesanych kamenů postavíš oltář Jahvovi“ (Dt 27,6). Úlohou Izraele je osvobodit svět od model. „Neuděláš si obrazu Boha ani podoby věci, které jsou nahoře na nebi nebo dole na zemi anebo ve vodě pod zemí“ (Ex 20,4). Izrael je čist – KADÓS – ode všech antropomorfismů. „Dejte – při svém životě – dobrý pozor, i když jste neviděli žádnou postavu toho dne, kdy k vám u Chorebu mluvil z ohně Jahve, váš Bůh, a nejednejte špatně, neudělejte si řezanou modlu a obraz v podobě muže nebo ženy, v podobě zvířete na zemi, v podobě ptáka, který poletuje na nebesích, v podobě zvířete, které se plazí po zemi, v podobě ryby, která plove ve vodě pod zemí“ (Dt 4,15-18).

Izrael se vydal hledat neviditelnou a trvalou Krásu, z níž vychází všechna krása na zemi a na nebi. Izrael nezanéchal své památky v muzeích; za sály, věnovanými Egyptu, Asýrii a Persii, kde je plno obdivuhodných děl, najdeme v koutku, věnovaném Palestině, jen rýč a několik nástrojů. Symbol chudoby, skrze níž jde Izrael za Krásou, jejíž jméno je podivuhodné. Žádné památky, žádné zbytky – protože zde je nanebevzetí. Tato asketická strádmost co do viditelných děl je plodem krajního napětí kontemplativního života. O zemi krásy, kde teče med a duchovní mléko Slova (IPetr 2,2), o té Izrael ví, že není zde. „Neboť před tebou jsme cizinci a poutníci jako všichni naši otcové“ (IKron 29,15).

Izrael ví, že krása je Někdo; proto nedělá svýma rukama pomníky krásě.

Umělec dělá obraz trvalé krásy, jímž sám dospívá ke Krásě a dává dospět i druhým. Obraz, který vytvořil, vychází z krásy, kterou nahlédl, a z vnitřního poznání, na němž má podíl. Umělecké dílo je však oporou jeho kontemplace, jeho práce pomáhá kontemplaci.

Kontemplativní člověk, který si na cestě za krásou nepotřebuje dělat obrazy, netvoří umělecká díla. Jde za krásou bez prostřednictví obrazů, které vytvořili umělci jako pomůcky kontemplace. Jeho kontemplace je tak silná, že je nepotřebuje. Nevytváří-li umělecká díla, není to proto, že by mu kontemplace a podíl na krásě chy-

běly. Dřk kontemplaci žije v osóbním vztahu s trvalou krásou, a proto se mu umělecké dílo stává zbytečným. „Hledisko umělce je tedy závažné, ne však poslední...“ (Bergson, ES, 25).

Biblická poezie vykvétá na biblické metafyzice, je s ní spojena a nevytváří oddělenou estetiku. Bibliční pisatelé nevyhledávali literární krásu pro ni samu. Byla jim přídána v hojnosti a vrchovatě. Nikdo nikdy nepsal tak, jak tito lidé. Krása formy, biblická poezie, vychází z kontemplace jako nadbytek a překypování.

Nikdy se nestarali o dramatickou účinnost – a jakou sílu tragiky mají tyto absolutně oproštěné texty, kde se slova vynořují z mlčení, v jazyce, který prošel pouští, v jazyce lidí, kteří vědí, že všechno je marnost.

Stojí za zvláštní zmínku, že biblické texty jsou poetické i v překladu; poezie je poznání a poezie bible tkví ve smyslu jejích textů, forma je důsledkem dosažené kontemplace.

*

Jednotlivé a zvláštní je to, co existuje. Hebrejské myšlení vychází ze zvláštního, jež existuje. Zvláštní není v biblickém vesmíru ani zanedbatelné, ani bezvýznamné. Je nositelem smyslu.

Abý zjevil pravdu, vyvolil si Bůh jeden určitý národ mezi ostatními; k tomu povolal v jisté době a na jistém místě určitého člověka, který se jmenuje Abrahám. Věření je také volba zvláštního, se všemi historickými a zeměpisnými nahodilostmi jednotlivé skutečnosti: určitá dívka, určitá doba, určitá země se všemi sociologickými okolnostmi. Sám Bůh se pro nás stává někým zvláštním, konkrétním, stává se jednotlivcem, který má své jméno, svou tvář a svou minulost.

Tato volba jednotlivého k tomu, aby se projevila univerzální pravda, aby se šířila pravda s univerzálním nárokem – to je nepochybně ten nehlubší intelektuální kámen úrazu, pohoršení par excellence pro řecký intelekt.

Pro Řeka je, v knihách Izraele příliš mnoho zvláštního, příliš mnoho vlastních jmen, zeměpisných údajů, dat a historie, než aby je bylo možno považovat za metafyz-

ziku. Příliš mnoho věcí nahodilých – pravda je přece nutná. Příliš mnoho jednotlivých osob – pravda se nestará o osoby. Příliš mnoho viditelných věcí – pravda je abstraktní. Příliš mnoho zeměpisu – pravda nezávisí na prostoru. Příliš mnoho historických událostí – pravda je mimo čas. Příliš mnoho zvláštních skutečností – pravda je univerzální. Proč tento národ a ne jiný, proč tento člověk, tato doba, toto určité datum a ne nějaké jiné?

Všechny hluboké intelektuální návyky, zděděné z řeckého myšlení, se v nás zpěčují tomu, že by poučení o pravdě procházelo tím, co existuje; proti tomuto *zrození* pravdy, proti zjevení pravdy v určité existující a konkrétní skutečnosti a skrze tuto skutečnost. Tento postup – který je postupem Vtělení – odporuje dualismu, který je hluboce zakořeněn v našem myšlení: nepřeklenutelný předěl mezi tím, co patří do řádu podstat,rozumitelného, a tím, co náleží do řádu fakt, toho, co existuje a co je nahodilé a absurdní. Biblická Písma prý obsahují příliš mnoho historie a zeměpisu, příliš mnoho *fakt*, než aby mohla být metafyzikou.

Písmo však je právě *metafyzika a teologie v podobě historického líčení*.

Odpor řeckého intelektu vůči vtělení má svůj původ v antinomii, kterou řecké myšlení vkládá mezi smyslovou skutečnost, která se děje, a to, co jerozumitelné a nečasové. Jeho manichejské pojetí smyslové skutečnosti, pesimistický pohled na dění a stávání se, idea času jako úpadku nečasového, teorie individuace hmotou a ontologie mnohosti a jednotlivého, jež existuje jako zvláštní, mu brání přijmout myšlenku, že pravda přišla do tohoto světa skrze jednotlivou konkrétní skutečnost, v níž se zrodila a zjevila. Dualismus je opakem postupu vtělení.

6. NOVÝ KMEN

„Spása je ze Židů“, HĚ SÓTERIA EK TÓN IUDA-IÓN (Jan 4,22).

Že by přístup k pravdě a ke spáse byl možný jen skrze určitý historicky existující a zeměpisně situovaný konkrétní národ – to je pro řecký intelekt nepřijatelná a pohoršující myšlenka. Že by se o tom, co je řád podstat, co je pravda, bylo třeba poučit u jednotlivce národa, který konkrétně existuje, že by dosažení univerzálního mohlo být zprostředkováno určitým národem – to je pro člověka s evropskou formací nepochopitelné. Tato nutnost historicky existujícího prostředníka může rozum řeckého ražení jen pobouřit. Zde začíná pohoršení nad vtělením, SKANDALON vtělení.

Řeční filozofové ovšem mluví o tom, že učitel poučuje svého žáka, a že tedy v tomto smyslu pravda přichází přes nahodilého a jednotlivého člověka. Učitel je zde však jen ráce, který připomíná pravdu, jež je v duši žáka již přítomna, který vyvolává vzpomínku, pomáhá jako při porodu a předává jistou tradici.

Postup vtělení však spočívá v tom, že v určité jednotlivé existenci – „vlastníma očima jsme ho viděli a naše ruce se ho dotkly“ – přebývá pravda sama, „všechny poklady moudrosti a vědění“, takže se tento konkrétní jednotlivec či národ stává „branou“, kterou se přichází k neviditelné pravdě, k níž nelze dospět jinudy.

Tento postup, který v poznání a ve spáse dává zá-sáhnout zprostředkování určité konkrétní existence, naráží na hluboce zakořeněný dualismus řeckého myšlení.

*

Pojem „Izrael“ je složitý a dvojnásobný, neboť označuje skutečnost, která je znamením.

Izrael je vymezen smlouvou, BERÍT. Kdo neposlouchá příkázání Tóry, „bude vytnut z lidu izraelského“. Kdo se naopak dá obřezat a podřídí se požadavkům Tóry, stává se Izraelitou. „Je-li u tebe cizinec, který chce slavit pe-

sach Jahvovi, ať se v jeho rodině dá nejdřív obřezat všechno, co je mužského rodu. Pak ať přijde ke slavnosti a bude jako domorodec“ (Ex 12,48). Izraelitou není člověk tak, jako je třeba Egypťanem nebo Řekem. To není hotová věc. Být Izraelitou není dědičné. Nic nemůže člověka připravit o svobodnou volbu. Izrael se nekryje se svou „podstatou“. Zákon a proroci vymezili Izrael geneticky. Izrael se vymezuje duchem.

Je určitý dialektický vztah mezi empirickou, viditelnou stránkou jisté skutečnosti – Izraelem jako etnickou skutečností –, a na druhé straně neempirickým významem této skutečnosti v jejím teologickém bytí – „pravým Izraelem“, *verus Israel*. Kdo se v Izraeli narodil, může tvořit Izrael jen svou osobní volbou. Etnická skutečnost Izraele se nekryje s Izraelem vymezeným teologicky. Kryje se potud, pokud je národ věrný. I možnost nevěry je otevřena; je to kúra, která jako by patřila ke stromu, je však od něho ve skutečnosti oddělena a nemá podíl na jeho míze. Každému znamená je vlastní, že připouští lež.

Historický národ izraelský je zároveň etnická skutečnost, která je znamením skutečnosti duchovní a teologické, a zároveň, zčásti, touto duchovní skutečností samou. Mezi jeho faktickou skutečností a tou výzvou k uskutečnění, která je jejím opodstatněním, se odehrává teologická dialektika Izraele a přechod od židovského národa k církvi. „Pravým Židem není, kdo je jím navenek, a obřizkou není ta, kterou je vidět na těle, ale Židem je ten, kdo je jím uvnitř a obřizka je obřizkou srdce v duchu, a ne podle litery“ (Řím 2,28).

Tato dialektika mezi viditelným a tím, co je vnitřní a duchovní, je klíčem k dvojnáznosti pojmu „Izrael“. „Nejsou Izraelité všichni, kdo pocházejí z Izraele; a ne proto, že jsou potomstvo Abrahámovo, jsou všichni dětmi“ (Řím 9,7). Čistě etnická stránka Izraele – to je „Izrael podle těla“ (1Kor 10,18), který stojí proti „Izraeli božímu“ (Gal 6,16).

Jednak jsou tu ti, které lze nazvat, jako Natanaela, „Izraelity v pravdě“ (Jan 1,48), na druhé straně ti, „kteří

řikají, že jsou Židé, ale nejsou jimi, nýbrž lžou“ (Zjev 3,9; 2,9).

*

Až příliš často se stavěl proti sobě Starý a Nový zákon jako přisnost proti lásce. To je prastarý zbytek Marcionovy hereze.

Ve skutečnosti přechod od Starého zákona k Novému neznamená omezení či zmírnění, ale přírůstek a dovedení přisnosti až na samu mez.

Omyl, kterým se staví Starý a Nový zákon proti sobě, se opírá o jiný omyl, o špatnou představu o podstatě lásky. V Novém zákoně je přisnost dovedena až do krajnosti, až k plnosti svých nároků, jež nelze obejít. Přisnost a láska jsou však jedno; láska nezná kompromis.

Nový zákon provedl to, čemu matematici říkají *zobecnění*, rozšíření; nějaká funkce nebo křivka se nejprve studuje ve zvláštním případě a pak se studium rozšíří na celek všech možných případů, na křivku v plné obecnosti.

Starý zákon se zabýval empirickými činy, vraždou, krádeží, cizoložstvím a podobně. Nový zákon rozšířil platnost zákona na celou lidskou činnost, nejen viditelnou, ale i neviditelnou a skrytou. Rozšiřuje nároky mojižského zákona až do vnitřních oblastí, kterých si zákon dosud nevěšimal: do oblasti srdce, jeho tajnosti a jeho svobody. Tím jistě neomezil dosah zákona, naopak rozšířil jeho platnost na celek lidského jednání.

„Nemyslete si, že jsem přišel zrušit zákon a proroky; nepřišel jsem zrušit, ale naplnit, PLEŤŮSAI. Neboť... ani písmeno, ani háček ze zákona nepominu... Slyšeli jste, že bylo řečeno předkům: nezabiješ! Ale já vám pravím: každý kdo se rozhnevá na svého bratra... Slyšeli jste, že bylo řečeno předkům: nezcizoložíš! Ale já vám pravím: každý, kdo hledí na ženu se žádostivostí, už s ní cizoložil ve svém srdci“ (Mt 5,17-28).

Nároky spravedlnosti se zde uplatňují ve své celkovosti. „Nebude-li vaše spravedlnost převyšovat spravedlnost zákoníků a farizeů, jistě nevejdete do království nebeského“ (Mt 5,20).

Stavění Starého zákona proti Novému jde ruku v ruce s oddělováním spravedlnosti a lásky. V hebrejštině však SEDĀQĀ znamená spravedlnost a lásku zároveň.

*

Obřízka není zrušena, je jen rozšířena a dovedena dál. Opadla sice vnější slupka znamení, ale skutečnost zůstává, rozvedena a pojata v celém rozsahu. Starozákonní znamení implikovalo jistý význam: „Pro Boha, Jahva, se obřezíte, odstraňte předkožky svých srdcí“ (Jer 4,4). „Jahve obřezé tvé srdce“ (Dt 10,6). „Obřezíte předkožky svých srdcí“ (Dt 10,16). Nový zákon, když rozšiřuje obsah obřízky v hroziivě vzrostlých narocích, zároveň opouští její literu, vnější empirické znamení: „Pravá obřízka není ta, kterou je vidět na těle, nýbrž obřízka srdce v duchu a ne podle litery“ (Řím 2,28-29).

Ve sporu cirkve s farizeji se jednalo o podstatu znamení a slov. Podle křesťanského výkladu Starého zákona je nauka farizeů lpěním na literě, v duchovní oblasti tedy převrácením. Každé znamení poukazuje ke svému smyslu a vyzaduje, aby na tento smysl přecházela pozorost – aby tedy opouštěla znamení samo. To je cesta porozumění. Pavel napsal: „Dovšedčuji jim, že mají horlivost o Boha, ale ne podle pravého poznání“, Ú KAT EPIGNOSIN (Řím 10,2).

Ve Starém zákoně byli ti, kdo porušili zákon, „vytnuti z lidu izraelského“, vyhnáni nebo ukamenováni.

V Novém zákoně je trest transponován; na místo znamení nastupuje skutečnost sama. Není již zeměpisné vyhnanství ani časný tělesný trest, ale vyloučení z Izraele na věky. Hrozba se nezmírnila, je daleko vážnější. Obraz ustoupil poznání nevyhnutelných nároků života a lásky. Podle slov listu k Židům, „je hrozná věc, upadnout do rukou Boha živého“.³⁹

*

Izrael je nový druh, jakási mutace nového kmene.

V oblasti biologie lze konstatovat, že každé stvoření vzniká ze zárodku; připomeňme zde znovu Bergsonovy

mýšlenky o vzniku živých organismů, jak jsme je citovali výše (str. 40).

Tento nový kmen, duchovní lid, „kněžský lid“, se jako každý organismus zrodil z neobyčejně malého zárodku. Na jeho počátku stojí jedna rodina, ba ještě méně: jediný člověk, Abraham.

Stejně i církev vznikne z hrstky lidí. „Čemu se podobá království boží a k čemu je přitovrnám? Je jako zrna hořčice, které jeden člověk vzal a zasal do své zahrady; a vzešlo a vyrostl z něho strom a nebeští ptáci hnízdili v jeho větvích“ (Lk 13,18). „Království nebeské je jako zrna hořčice, které člověk vzal a nasel na svém poli. Je to sice nejmenší ze všech semen, ale když vyroste, je největší z rostlin a je z něho strom, takže nebeští ptáci přicházejí hnízdit v jeho větvích“ (Mt 13,31; Mk 4,30). Království boží se nepřidává ke světu zvětškovu; *zrodilo se* v něm, bylo do něho zaseto a z něho vzhází. „Podobá se kvasu, který jedna žena vzala a dělala do tří měřic mouky, až zkvasilo celé těsto“ (Lk 13,21). „S královstvím božím je to tak, jako když člověk seje semeno do země. Člověk v noci spí a ve dne se probouzí a semeno vchází a roste, on ani neví jak“ (Mk 4,26n). Izrael je zárodek, proto je tak malý: „Tebe vyvolil Jahve, tvůj Bůh, abys byl lidem jeho dědicví mezi všemi národy na povrchu země. Ne proto, že jste mocnější než jiní národové, dal vám Jahve přednost a vyvolil vás, neboť vy jste nejmenší ze všech národů, nýbrž protože vás Jahve měl rád ...“ (Dt 7,6-8).

Před nějakými čtyřmi tisíciletími vyšel Abraham z Ur v Chaldeji. „Jahve řekl Abramovi: Vyjdi ze své vlasti, z rodného města, z otcova domu do země, kterou ti ukáži ... I vydal se Abram ...“ (Gn 12,1,4). Každý růst začíná nějakým odloučením. Ke zrodu tohoto nového národa – k této „mutaci“ – dochází odchodem, oddělením. Duchovní dobrodružství začíná exodem. Prvním a trvalým gestem Izraele je opouštět. „Lide můj, pryč z jeho středu! Kde kdo život spas před hněvem Jahvovým!“ (Jer 51,45). „Přejte se na útěk z Babelu středu: kde jsi kdo, zachraň duši svou!“ (Jer 51,6). „Prchněte z hradeb bábelských, utecte ze země Kasdim“ (Jer 50,8).

„Vyjděte z Babelu!“ (Iz 48,20). „Pryč odsud, pryč!“ (Iz 52,11). „Vyjděte z něho, můj lide, abyste nebyli účastní jeho hříchů“ (Zjev 18,4). Exodus je pro Izrael stálá skutečnost.

„Já, Jahve, jsem váš Bůh, který vás oddělil od národů ..., abyste byli moji“ (Lv 20,24,26). „Nebudete dělati, jak se dělá v egyptské zemi, kde jste bydlili, a nebudete dělati, jak se dělá v zemi Kenaan, kam vás vedu, nebudete žít podle jejich mravů. Budete dělati podle mých právních ustanovení a budete dbát na mé příkazy a podle nich budete žít. Já, Jahve, jsem váš Bůh“ (Lv 18,3-4). „Nechodte v mravech lidí, který jsem před vámi vyhnal. Toto všecko dělali, hnusili se mi“ (Lv 20,23).

Od samého počátku zde shledáváme přesně vymezený požadavek nepřizpusobovat se, neposlouchat zákony tohoto světa. Izrael je oddělen, tak jako je dnes oddělena církev. „Je to lid, jenž odloučen sídlí, nepočítá se k národům“ (Nm 23,9). „Na Jákoba neplatí čary a kouzla, zaklínačů není v Izraeli. Osud se Jákoba oznámí včas, Izraeli co zamýšlí Bůh“ (Nm 23,23). Oddělení Izrael je podmínkou jeho prorockého poslání. Je důsledkem jeho vyvolení: „Budete mým majetkem mezi všemi národy, neboť celá země jest má. Budete mi královstvím kněží a lidem svatým“ (Ex 19,5-6).

Stálým pokušením Izrael je odmítnout toto oddělení a své zvláštní povolání a toužit po návratu do Egypta ze strachu před pouští: „A jistě se nestane, co přichází na mysl vám, kteří říkáte: Chceme být jako národové, jako kmenové druhých zemí, sloužící dřevu a kamení“ (Ez 20,32). „Vyvedu vás z národů a ze zemí, kam jste byli rozptýleni, shromáždím vás silnou rukou, napraženou pravicí a vyliším hněvem a zavedu vás do pouště národů a tam z očí do očí vás budu soudit“ (Ez 20,34-35).

Poušť představuje ve vyvolení Izrael moment očistění, je místem askerze a poznání. V poušti se Izrael zbavuje obyčejů národů a ocitá se v absolutní závislosti na svém Bohu. Mana je jedinou potravou. Před vstupem do Svaté země připravuje toto mystické oproštění na poznání Boha, které v prvé řadě znamená poznání Izrael Bohem: „Ve stepi jsem tě poznal, v zemi vyprahlé“ (Oz 13,5) podle

Vulgáty). Jen v tichu pouště lze porozumět, protože porozumět znamená *naslouchat*: „Ale hle, chtěl bych ji přilákat přece, zavést ji na step, promluvit jí k srdci ... Tam bude snad volná jak za dní mládí, jak tehdy, když vyšla z egyptské země“ (Oz 2,16,17). Tato teologie pouště je později rozvinuta zejména u Jana od Kříže.

*

Exodus, kočovnictví a odchod na poušť se v dějinách Izrael vyskytují stále a mají v nich zvláštní význam, protože jsou metafyzickým základem jedné stránky skutečnosti Izrael. Trvalost biblických dějin a jejich prorocký smysl vyplývají z metafyzického založení Izrael. Odchod, exodus, má svůj význam, protože Izrael není jen skutečnost etnická, ale i teologická; skutečnost, která vznikla s Abrahámem, ale pokračuje s celým tímto národem, který žije duchovně v novosti duchovního „kmeně“.

Metafyzickým pokračováním aktu exodu je být cizincem: „neboť před tebou jsme cizinci a hosté, jako stín jsou naše dni na zemi a bez naděje“ (iKron 29,15). „Nestavte domy, nesejte obilí, nesázejte vinice, nic nemějte! Celý svůj život budete bydlet pod stany, abyste byli živi na zemi, na které dlíte jako cizinci“ (Jer 35,6-7). „Půda se nesmí prodat s konečnou platností; moje je půda a vy jste cizinci a podruzi u mně“ (Lev 25,23). Jákob mluvil o „dnech svého putování“ (Gn 47,9) a Bůh sám říká: „Nebydil jsem v domě ode dne, kdy jsem vyvedl Izraelovy děti z Egypta, až do tohoto dne. Putoval jsem pod stanem a ve stanovém obydlí“ (2Sam 7,6).

V Novém zákoně se setkáváme s týmž základním tématem: „Naše pravé občanství (POLITEUMA) je vždy v nebesích“ (Fil 3,20; srv. Žid 11,9n; iPetr 1,1). O vřeleném Slově říká Jan, že „přebývalo pod stanem mezi námi“, ESKÉNÓSEN (Jan 1,14).

Exodus má svůj význam, něco znamená, protože to není jen historický fakt, ale i metafyzická skutečnost.

Dějiny Izraele mají – jako Izrael sám – svou empirickou stránku a stránku metafyzickou, stránku nahodilou a historicky datované skutečnosti a stránku významového

obsahu, znamení, která nejen že nezastarala, ale která se s dalším rozvojem dějin stále víc osvědčuje jako *pravdivá*.

Všechny skutečnosti Starého zákona se udržují a prohlubují jistým prodloužením směrem k neviditelnému, které je jejich smyslem. Co pro nás znamená babylonská věž, panovačnost faraónů, války proti Pelíšim a zajetí v Babylóně? Věci zapadly, ale jejich pravá skutečnost, kterou ve své době zvěstovaly, trvá. Pomíjí viditelná stránka znamení. Jeho smysl trvá. Matematik studuje funkci na jednotlivých konkrétních případech a skrze ně přechází ke studiu funkce v celém rozsahu a v celé obecnosti. Historické skutečnosti procházejí jistými proměnami dospívají, svlékají a odkládají svou starou skoťápku a tak docházejí ke své zralosti.

Exodus pokračuje, ne už jako empirický, ale jako vnitřní a duchovní, to jest skutečnější. Válka proti Pelíšim už není bojem s určitým národem, který kdysi stál proti Izraeli. Je to nesmířitelná válka s Pelíšim ve všech národech, s duchovními odpurci Izraele. Skutečnosti Starého zákona jsou transponovány. Zápas je transponován a tím je ještě totálnější. Nemáme už co dělat s Babylónem Nabukadnezarovým, ale s Babylónem, který se jmenuje tajemství, MYSTÉRIUM (Zjev 17,5). Egypt a Ašur bývají své plné podstaty. Viditelné znamení už neplatí: „Jahve se dá poznat Egyptanům a Egypt pozná Jahve ... Onoho dne povede vybudovaná silnice z Egypta do Ašuru, Egypt a Ašur se spolu sěsvakří a budou mít společnou bohoslužbu. Onoho dne připojí se třetí, Izrael, k Egyptanům a Ašyřanům k požehnání na zemi; Jahve jim požeňhal slovy: Buď požehnan můj lid, Egyptané a Ašyřané, dílo mých rukou, a Izrael, moje dědicví“ (Iz 19, 21-23).

Historická válka je pryč, pominula. Zůstává však skutečnost, k níž historické znamení poukazovalo, duchovní válka – která ovšem může nabývat podoby pronásledování – mezi Izraelem a tím „velkým městem, které se v duchovním smyslu jmenuje Sodoma a Egypt“ (Zjev 11,8).

S příchodem Nového zákona se válka, stejně jako exo-

klus a ostatní skutečnosti Starého zákona, stávají vnitřními a duchovními a dosahují plnosti své skutečnosti. Války, o nichž mluví Starý zákon, byly jistě skutečné, přesto však zobrazovaly válku, která je docela jinak nesmířitelná. „Nemyslete si, že jsem přinesl na zem mír; nepřišel jsem uvést mír, ale meč“ (Mt 10,34; srv. Lk 12,51).

Je vlastní času, časovým skutečným, které zrají a které se tvoří, že samy ze sebe postupně odkládají to, co zastaralo, aby se mohly dovršit a projevit v tom, čím vlastně jsou. Tak se Nový zákon zbavuje zastaralých znamení jako skoťápký, opouští je jako kuklu, protože poselství už dozrálo pro zvěstování „bez podobenství“.

*

Jde o to, zachytit smysl v historické události, tak jako dovedeme vyčíst význam z nějakého gesta. „Tyto věci se staly jako výstražný příklad (TYPOS) pro nás ... To vše se jim přihodilo jako výstražný příklad a bylo zapísáno jako poučení pro nás, na které připadl konec věků“ (1Kor 10,6.11).

Biblické dějiny obsahují v podobě historického líčení skutečnou nauku o tajemstvích, MYSTÉRIA, o teologických skutečnostech, které jsou pravou potravou ducha. *Živice se dějinami, živíme se Slovem*. Pochopením příběhu z dějin Izraele chápou nějakou teologickou pravdu. Skrze dějiny dospívám ke kontemplaci, k nazírání. Velcí představitelé křesťanského rozjímání skutečně živili své poznání tajemství čtením biblických příběhů. Dějiny jsou tajemstvím, MYSTÉRIUM, *sacramentum*. „Těm, kteří se s vírou dívali na Krista v těle, otvíral pohled na toho, ježž měli před očima, cestu k poznání božství, které neviděli. Právě tak se musí zrak rozumového chápání živit záhadnými a tajemnými obrazy, aby porozuměl pravdě boží moudrosti. Neviditelná boží moudrost se nám totiž nemohla ukázat jinak, než že se připodobnila tvářnosti viditelných věcí, které známe, a skrze ně nám v náznu vyjádřila svou neviditelnou skutečnost, kterou neznáme“ (Bonaventura, De plantatione paradisi, i.t.V,575).

„Říkáme tedy, že autorem Písma je Bůh, v jehož moci je podávat význam nejen prostřednictvím vhodných slov, což může dělat i člověk, ale i prostřednictvím samých věcí. Proto tedy ... věci, označované slovy, samy opět něco znamenají“ (Tomáš Akv., Summa I,q.1.a.10; srv. Quodlibet 7,a.14).

HISTORIKA PNEUMATIKOS PNEUMATIKA HISTORIKOS⁴⁰

*

Akt stvoření, z něhož vznikly živočišné říše a druhy, dnes pokračuje v dějinách lidstva. Stvoření už nevynechá živé říše a druhy; soustředilo se sem, do vrcholku, jímž je lidstvo, a zde pokračuje ve svém díle.

Dějiny lidstva jsou růst, rozvíjení, vnitřní zrání. Lidstvo ve svých dějinách pracuje k porodu. Svíjí se bolestmi zevnitř a cosi v něm vzniká. Prorok je ten, kdo rozumí dílu, které se právě děje.

Růst lidstva neprobíhá hladce a plynule, souvisle jako organický vývoj živočichů a rostlin. Lidstvo se rozvíjí a rodí v bolestech, rozerváno bojem a protiklady, ve válkách. Má-li být nástin biblické filosofie dějin úplný, nestačí osvětlit dynamiku tohoto pojetí, stránku růstu a zrození, ale je třeba s důrazem vyznačit i negativní a tragický prvek této geneze.

Filosofie dějin izraelských proroků je dialektická. Válka, dialektika utiskovatele a utiskovaných, zajetí a návrat, vysvobození, tvoří *tento věk*, 'OLÁM HAZZÉ.

Mír je plodem posledního vítězství a posledního vysvobození, které přinese Osvoboditel. „Přivedu zpět zajatce z Judy“, „vlk se bude pást s beránkem“, „osuším slzy s jejich očí“. Dějiny nekam jdou, jdou k míru. Mír je cílem vývoje lidstva. Je to vysvobození utlačených a chudých, *budoucí věk*, 'OLÁM HABBÁ.

Na první pohled je zřejmá příbuznost vůdčích myšlenek Marxových – dějin pojatých jako vývoj mříčící k osvobození proletariátu, dějin zmítaných zevnitř ne-

zadržitelným procesem, který přesahuje dílčí vůli jednotlivců – s prorockým myšlením Izraele.

Válka je v bibli výrazem přísné dialektiky, bohaté na teologické významy. Válka je pro Izrael důsledkem nevěrnosti. Domníváme se, že nejlepší ilustrací biblické teologie války je pozdější vývoj církve. Kdykoli církev zanedbala nějakou část pravdy, která jí byla svěřena, vzápětí tím podnítila odpůrce, který se této části ujal, začal za ni bojovat a jejím jménem útočit na církev. Tak z jisté chorobné spirituality, která je převrácením etiky evangelia, vzešel Nietzsche a Freud. Miliskování křesťanů s bohatými třídami, se světskou mocí, s utlačovatelem chudých dalo impuls Marxovi. Pravda nepřipustí, aby se z ní něco ztratilo. Přináší křesťanům zpět to, co měli střežit a co zanedbali. Přináší to však s měčem, s holfi střežit v ruce a prostřednictvím člověka, který je kladem, jehož použil Jahve. Nedokáže-li pravdu zastupovat jediné Tělo, jediná nauka, pravda si jich najde víc. Různí milovníci téže pravdy však spolu vedou válku, která je svědectvím, že pravda je jedna. Kdyby dvě nauky stály lhostejně vedle sebe, mohli bychom se domnívat, že spolu nesouvisí. Ve skutečnosti se stavějí proti sobě a bojují navzájem. „Příčinou křivd, které si lidé navzájem činí, je jejich touha a snaha o dobro; když se jim nedostává sil, aby ho dosáhli, zbloudí a obrátí se jedni proti druhým“ (Plotin, Enn. 3,2-4). Válka znamená, že pravda nesnese, aby byla zamlčena nebo rozdělena. Pravda nám udělí milost, že nás nenechává s konečnou platností ztratit poklad spravedlnosti, SEDAQA; trestá nás za každou nevěrnost. Můžeme se spoléhat, že nás ne- nechá usadit ve lži.

V tomto smyslu připadá i našim protivníkům v dějinách jistá úloha v naší spáse.

Nepřítel, to je v dějinném pohledu izraelských proroků vždy určitá historická osoba, faraón, babilýnský král a podobně, právě tak jako osvoboditel – Mojžíš, Samson nebo David.

Ale v pozadí za těmito lidmi, které historie zná, se v pohledu proroků rýsuje jiný Nepřítel a jiný Osvobo-

dítel, kterého známé postavy jen aproximují. Tak dostává živou podobu nauka o jednom zásadním nepříteli Izraele a jednom konečném osvoboditeli. Z hlediska biblického prorocství hraje farao, Nabukadnézar, Nero či Hitler tutéž úlohu, má v dějinách stejnou metafyzickou a teologickou funkci. Nepřítele božího lidu. Není skutečně náhodou, že různí Césarové vykazují jisté příbuzné rysy a analogie v dějinných situacích. Řekli bychom, že jimi vládnou *stejný duch*. Periodické opakování podobných situací s podobnými herci dovoluje předpokládat, že za historickými jevy je ještě nějaká hlubší příčina, trvalý konflikt, jemuž války jen propůjčují jistou dějinnou podobu. Není-li Césarů k Izraeli se v průběhu dějin objevuje příliš často, než aby nebyla svědectvím hluboké duchovní antinomie, která je zákonem dějin.

Tak se rýsuje apokalyptická myšlenka o kosmickém zápasu mezi Knížetem tohoto světa a tím, který přináší svobodu, o zápasu, který se zjevně ukáže teprve na konci dějin.

V dějinách lidstva zřejmě působí negativní prvek, který nelze redukovat ani na obyčejnou setrvačnost lumoty, ani na patologický děj, vysvětlitelný biologicky, psychologicky nebo sociologicky. Jako by v dějinách působilo jakés *čistě zlo*. Moderní doba je zvláště schopna pochopit či přinejménším zpozorovat tento nereducovatelný negativní prvek, který nelze vysvětlit psychopatologicky, neboť patří do *jiného řádu*. Pro tento absolutně negativní prvek, toto *x*, jež působí nenapravitelné zlo, je zcela na místě tradiční název *démonický*. Nechceme-li ztratit celý jev z očí a chceme-li porozumět dějinné skutečnosti ve všech jejích rozměrech, nesmíme přehlížet toto *x*, které pracuje stále zcela určitými metodami, prostřednictvím určitých doktrín a určitých lidských typů.

Podobný význam má i rozkol. Heretik je projevem jisté tendence, která tu byla skrytá od začátku, která se však nemohla *odreagovat*. Je dobré, aby se tato skrytá tendence projevila, aby byla objektivně uznána, aby si ji tak církve uvědomila a aby se jí zbavila. Hereze církve osvobozují. *Oportet haereses esse*. Tak jako se dějiny

posouvají válkami, tak se teologie rozvíjí v zápase s heretizmi.

Použili jsme dějin křesťanské církve k pokusu nahlédnout do dějinné dialektiky Izraele tváří v tvář jeho nepřítelům. Domníváme se, že oba děje jsou hluboce analogické. Proroci vždy učili, že války, zajetí a útlak byly způsobeny nevěmostí Izraele a že hrály ničím nenahraditelnou pozitivní úlohu na cestě Izraele ke spáse.

Tak v dějinách pracují dva neoddělitelně promíšené prvky, jeden negativní a zlý, druhý pozitivní – i když působí bolest. I evangelium ostatně říká: „Nechte, ať obojí roste pohromadě až do žní“ (Mt 13, 30).

V rozvoji lidstva je prvek růstu, který je nanejvýš dobrý, a druhý prvek, prvek zla. Na jedné straně je třeba se vyhnout manicheismu, který zavrhuje dějiny, na druhé neupadnout do laciného optimismu, který obchází tragickou skutečnost tohoto zrodu lidstva k sobě samému.

7. VTĚLENÍ

... aby dospěli k plnému rozvinutí chápání, které jim dá vniknout do tajemství božího, totiž Krista, v němž jsou skryty všechny poklady moudrosti a poznání“ (Kol 2,2-3).
... neboť v něm tělesně přebývá celá plnost božství“ (Kol 2,9).

K tomuto obtížnému vyvrcholení nás chtěly dovést předchozí analýzy. Hebrejské pojetí smyslové skutečnosti, času, dějin, jednotlivé zvláštní existence, odpor tohoto pojetí proti dualismu – to všechno je přichystáno přijmout svorník celé klenby, který jí drží a který ona připravuje: Vtělení.

Vtělení je svorníkem biblického pojetí světa. Celá struktura biblického myšlení je přizpůsobena Vtělení; Vtělení ji předpokládá a naopak od samého začátku ztvárňuje. Předchozí rozbor byl pokusem zbavit se četných předsudků, které nám zde překážejí, a tím se přiblížit k tomu, co považujeme za jádro biblického myšlení, k tomu, co je v něm nejpůvodnější, co tvoří jeho půvab – ke smyslu pro Vtělení a skutečnou přítomnost. Tak načrtává hudebník své téma, vrací se k němu, transponuje je a rozpracovává ve větu, v symfonickou ideu, které dá nako- nec zaznít v celém jejím bohatství. Vtělení je ústřední téma, které dovoluje pochopit celek biblického pohledu na svět, smyslovou skutečnost, dějiny, na srozumitelnost přírodních prvků, na smysluplnost historických faktů.

Vtělení implikuje jisté pojetí konkrétní smyslové skutečnosti a dějin, pojetí, jež je pravým opakem dualismu. Z dualistických východisek je Vtělení nepochopitelné, je nedržitelným paradoxem, něčím, co pobuřuje intelekt, *scandalum intellectus*.

Pro řecké myšlení je Vtělení tím, co nejvíce pobuřuje, co naráží na nehlouběji zakořeněné předsudky, na nichž toto myšlení žije a staví a jež určují jeho prvotní kategorie, kategorie nejmocnější, protože nejméně diskutované. Skryté předpoklady, které stojí u kořenů řeckého myšlení, se vůbec do otázky nestaví; tím bezohledněji vše ovládají.

Řecké pojetí času, mnohosti, vznikání a dějin znemožňují pochopení Vtělení.

Aby filosof platonské školy mohl porozumět Vtělení, musel by v sobě obnovit celý obraz světa, řadu hlubinných intelektuálních návyků – musel by provést to, čemu Pavel říká „obnovení myslí“, ANAKAINÓSIS TŮ NOOS (Řím 12,2).

Že by určitý člověk, který historicky existoval, „kterého jsme viděli svýma očima a kterého jsme se dotýkali rukama“, mohl v sobě nést „všechny poklady moudrosti a poznání“, to jest celek srozumitelného světa, ba dokonce, že by určitý člověk mohl o sobě říci, že je „pravda“, to, co je ve smyslu scholastiky *universální*, proti tomu se bouří ta nejhlubší a *priori* helénské myšlení. Dát v daném člověku „tělesně přebývat celé plnosti božství“ znamená spojovat oba póly, které řecký dualismus odděloval, dvě protikladné skutečnosti, které jsou si nekonečně vzdáleny: smyslovou skutečnost a skutečnost srozumitelnou.

Augustin v sedmé knize svých *Vyznání* vypráví, jak „četl nějaké knihy platoniků, přeložené z řečtiny do latiny“. „Dočetl jsem se tam, ne sice stejnými slovy, přece však o téže věci, podepřené mnoha a mnoha důvody: že na počátku bylo slovo ... Že však do vlastního přišlo, mezi své, ... jsem se tam nedočel. ... Dále jsem čel, že slovo, bůh, se nezrodil z těla, ani z krve, ani z vůle muže, ani z vůle těla, ale z boha; že se však slovo stalo tělem a přebývalo mezi námi, to jsem tam nečetl ...“ (Srov. Jan, 1,1-14).

*

Z platónského nebo platonovského hlediska Vtělení může být jen *pád*. Jeho interpretace může být trojit:

1. Idea Vtělení si sama odporuje, je absurdní: „O tom, že Bůh přijal lidskou přirozenost, jsem již výslovně řekl, že nevím, co se tím chce říci; ba zdá se mi, že taková řeč není méně nesmyslná, než kdyby mi někdo řekl, že kruh přijal přirozenost čtverce“ (Spinoza, *Epist. 73*).
2. Vtělení je jen zdánlivé; to je základ doktivismu.
3. Vtělení je sice pád, který však Absolutno, rozdvo-

jené a odcizené – hegelovské Entzweiung a Entfremdung – samo chtělo, aby se prostřednictvím světa a dějin shledalo se sebou samým ve vyšší radosti. U Hegela je Vtělení stejně jako stvoření „odcizením božské bytnosti“. Musí tedy být „překonáno“. Po království syna má nastoupit „království ducha“. To je vlastní výraz prvních křesťanských gnostiků. Stvoření je u Hegela dobrovolné odcizení Absolutna, které vystoupilo ze sebe (Entäusserung) a podniká odysseu světových dějin. Vtělení je pokračováním téhož pohybu, který kabala nazývá „exilem“: „... to, co je jednoduché, se zbavuje sama sebe, jde na smrt a usmíruje tak absolutní bytost se sebou samým“ (Hegel, *Fenomenologie*, 468). Sám kříž i absolutní rozdělení výkřiku Ježíšova, „Golgotu absolutního ducha, ... bez níž by byl neživoucí osamělostí“ – to všechno Bůh chtěl. S touto gnostickou interpretací Vtělení se setkáváme od počátků křesťanství až po Jakoba Böhma a německé filozofy, vyrostlé z tradic kabaly a gnose.

Z platónského hlediska Vtělení je upadnutím do těla, ENSOMATÓSIS.

Dualismus, ať platónský, plotínovský či manichejský, musí Vtělení myslet jako odcizení Boha do „hmoty“. Světlo jde osvécovat temnoty a za tím účelem se v nich ztrácí, pro tuto chvíli jde do vyhnanství. U Plotína se klade otázka, jak se stalo, že duše, oslepeny, sestoupily do těl. Vtělení je pád ještě paradoxnější. Dualismus, který smyslovou a srozumitelnou skutečnost staví proti sobě, staví tak i tělo a duši. Špatné svědomí vůči smyslové skutečnosti a „hmotě“ vystupuje tím ostřeji ve vztahu k „tělu“.

Náčrt hlavních rysů biblické antropologie, k němuž teď přikročíme, nám dovolí vydělit Vtělení z této dualistické interpretace. Ukážeme, že v biblickém pohledu, který zná dualitu těla a duše, Vtělení není „upadnutím do těla“, ENSOMATÓSIS. To, co se v bibli nazývá tělem⁴², se nekryje s tím, čemu tak říká Plotín, Plotin a po nich Descartes. Tak budeme schopni opravit chybu, kterou dualistická tradice vnáší do našeho chápání novozákonních slov: HO LOGOS SARX EGENETO, Slovo se stalo tělem (Jan 1,14).

II. Hlavní rysy biblické antropologie

Viděli jsme, jak se hebrejské myšlení vyhýbá dialektice tvaru a látky a zároveň přepisuje smyslové skutečnosti schopnost nést význam, schopnost: něco známenat, jež tuto skutečnost činí jakýmsi univerzálním jazykem.

Podobně se i biblická antropologie vyznačuje dvěma významnými rysy:

1. Chybí zde dualismus duše a těla. To má závažné důsledky. Stačí si uvědomit, co všechno implikuje platónský dualismus v oblasti metafyziky, epistemologie, psychologie a dokonce i biologie, abychom byli schopni odhadnout, k jakému obratu hledisek povede nedualistické pojetí člověka – například pojetí, hájené tomistickým aristotelismem.

2. Setkáváme se zde se zcela novou dimenzí, jež je ve filosofii neznámá a představuje specifický biblický přínos – s biblickým pojmem ducha, RUACH. Tento pojem se v Septuagintě překládá slovem PNEUMA, který se pak objevuje často v Novém zákoně, zvlášť výrazně u Pavla. Tato nová dimenze uvádí jistou dialektiku, kterou nelze redukovat na platónickou antinomií duše – tělo. Dialektiku, jež vládne vztahům mezi člověkem a tou nadpřirozenou částí v něm, která ho hneje a povolává k údělu, který by bez ní nemohl předvídat a v němž by nemohl doufat. Dialektiku, která je u proroků naznačena rozlišováním mezi člověkem, „živou duší“ – nebo, což je totéž, „tělem“ – a „duchem“; mezi tím, co Pavel nazývá „psychické“ či „tělesné“, a tím, co je „duchovní“.

1. VYLOUČENÍ DUALISMU DUŠE A TĚLA

Kolem obou pojmů „duše“ a „tělo“ vládne velký zmatek, a to z téhož důvodu: v těchto pojmech se přes sebe překládá několik různorodých problematik.

1. Dualismus Platónův, Plotínův a Descartův, pro nějž je tělo substanci, odlišnou od duše.

2. Aristotelská a omistická metafyzika, pro níž je „tělo“ jedním z *bledisek* na konkrétní realitu živého člověka, jeho „látkou“, jež se od jeho „tvaru“ (duše) dá odlišit jen abstraktní analýzou. Jinými slovy, „tělo“ a „duše“ nejsou pojmy *fyzičky*, nýbrž *metafyzičky*, vycházející z analýzy metafyzické struktury konkrétní skutečnosti.

3. Moderní psychologie, biologie a psychiatrie, jež se stále více kloní k překonání karteziánského dualismu duše a těla, i když se stále drží karteziánského postavení problému.

4. Biblická antropologie zavádí novou dialektiku – „tělo“ a „duch“ – jež nijak nesouvisí s platónským dualismem duše a těla, neboť biblický pojem „těla“, BĀSAR, SARX, neodpovídá platónskému SŌMA, nýbrž *celku „těla“ a „duše“*. Zaměňování biblické dialektiky s platónským dualismem jen zdůrazňuje laterální manicheismus, obsažený v dualismu substancí, protože vede k přenašení janovských a pavlovských vývodů o „těle“ na platónský pojem „těla“ (SŌMA).

*

„Božský Platón řekl o duši mnoho krásného. Na mnoha místech svých spisů mluví o jejím příchodu do tohoto světa a můžeme se tedy nadít, že se nám tu dostane objasnění. Co tedy tenco filosof říká? Ukáže se, že neříká vždy totéž, takže porozumět jeho úmyslu není lehké. Vždy však důsledně pohrdá smyslovou skutečností a vytýká duši její spojení s tělem. Říká, že duše je ve vězení, že je v těle jako v hrobě a vyzdvihuje výrok, který se říká v mystériích, že duše je uvězněna. Jeskyní zřejmě míní, sjejně jako Empedokles, náš svět, kde cesta k duchovnímu světu znamená, jak říká, vysvobození duše

z okovů a vzestup z jeskyně ven. Ve Faidru sestupuje do světa proto, že ztratila křídla; vystupuje znovu, ale konec periody jí sem přivádí zpět. Jiné duše sem posílá rozsudek, náhoda, osud a nezbytnost. Všude je tedy vstup do světa politováníhodná věc.“ (Plotin, Enn. 4,8,1). „Tělo je náš hrob“, TO SŌMA ESTIN HEMIN SĚMA (Gorgias, 493a). „Dokud máme ještě tělo a naše duše je plna této špatnosti, nikdy nemůžeme plně dosáhnout toho, po čem toužíme“ (Faidon 66b).

Duše musí hledět být sama se sebou, tělo poslat pryč (65d), přerušit s ním, pokud může, všechn styk“ (65d). „Chceme-li kdy něco čistě poznat, musíme se zbavit těla a se samou duší pohlízet na věci samy“ (66d).

„Pokud žijeme, budeme, zdá se, nejbliž poznání, budeme-li mít co nejméně dělat s tělem a co nejméně s ním společného, výjma to, co je skutečně nezbytné, když nebudeme zasaženi jeho přirozeností, ale budeme čisti od doteku s ní... A takto čisti od poštilosti těla ... dospějeme k poznání...“ (67a). A není právě očistění tím, co hlásá už stará (= orfická) nauka? Totiž oddělit duši od těla, naučit ji se usebrat, soustředit po všech stránkách, žít jak jen možno odděleně a sama o sobě ... být svobodna od těla jako od pout?“ (67c).

„Není snad toto pravý smysl slova smrt, že se duše oddělí a vzdálí se od těla?“ (67d; viz 64c; Gorgias 524b): „smrt je jen oddělení dvou různých věcí, totiž duše a těla“. „Každý, kdo se v pravém smyslu oddá filosofii, se už nestará o nic jiného, než zemřít a být mrtev – i když to ostatní ani netuší!“ (64a).⁴³

U Aristotela a u Tomáše „tělo“ – stejné jako „hmota“ – není *substance*, nýbrž *bledíska*, z něhož lze vidět konkrétní realitu živého člověka. Tělo – to je člověk, *viděný* pod jistým úhlem pohledu.

Skutečně také, když „duše“ odejde, nezůstává „tělo“, nýbrž mrtvola, prach rozložených prvků, který jen dočasně a díky jakémusi odkladu zachovává klamnou formu živého těla. Mrtvola – to není ani věc. Mrtvola je prostě *nabronmdění*. „Mrtvý prst je prstem jen podle jména“ (Arist., Met., Z, 10,1035b,25). „Oko je látkou zraku; když zrak odpadne, není to už oko, leda jen homony-

micky, tak jako oko vytesané z kamene nebo namalované“ (De Anima, 2,1,412b,20).

V podcartovské filosofii dnes nazýváme větlem to, čím Aristoteles říkal konkrétní a smyslový celek. Tento živý a smyslově poznatelný celek, který můžeme nahmatat, není z aristotelského a tomistického hlediska tělo, nýbrž člověk. Stejně jako na „hmotu“ nelze ani na „tělo“ ukázat prstem. Lze je poznat jen analogicky. Není skutečnost fyzickou, nýbrž metafyzickou. Lze je myslet jen abstraktní metafyzickou analýzou.

Dualismu je vlastní myslit dvě věci tam, kde je jen jedna, a dělat z „těla“ něco jiného, než je člověk. Descartes mluví o těle vždy jako o někom cizím.

V každém živém organismu je *virtuální*, prostě možná mnohost, myšlená abstraktně, obsažena ve skutečné jednotě. Tato virtuální mnohost, to je „hmota“, „tělo“, konkrétní živé bytosti. Smrtí přechází tato možná mnohost do stavu mnohosti skutečné. To je mrtvolu. „Tělo“, to je tato virtuální, možná mnohost, *viděná* v živém organismu. Zatímco mrtvolu by snad bylo lze nazvat věcí, tělo není věc: tělo je metafyzický, nikoli empirický *aspekt* možné mnohosti, která sice bude, ale zatím, dokud člověk žije, není skutečná.

Tělo, to je možná a virtuální mrtvolu, viděná v živé bytosti. „Díval jsem se na sebe především jako na toho, kdo má obličej, ruce, paže a celý ten stroj z kostí a masa, jak ho lze vidět na mrtvole, který jsem označil slovem tělo“ (Descartes, Médit., II, AT. IX,20).

Vývoj organismu vychází vždy z nějaké jednoty. Substanciální dualismus znamená myslit, že živý člověk vznikl ze své mrtvolky, k níž se přidala jistá forma, jež ji sjednocuje, SYNDESMOS, duše; znamená obracet skutečnost. V otázce antropologie se zde znovu setkáváme s týmž směřováním stvoření a zhotovování. V oblasti konkrétního dalo toto směřování vznik pojmu substanciální hmoty, z níž měly vzniknout smyslové skutečnosti světa. V případě antropologie dává vznik pojmu těla odlišného od duše a ideji substanciální duality v člověku.

Konkrétní člověk se jistě skládá z prachu biochemic-

kých prvků a duše, jež tyto prvky zvrátňuje, a tím sjednocuje – jenže jednota je prvotní. Asimilované prvky jsou *jiné* uprostřed živé jednoty, než v odděleném stavu. Celek tohoto prachu prvků a živé duše tvoří smyslovou skutečnost člověka. V živém člověku však tyto prvky nejsou prach. Teprve ve smrti se podle biblického výroku prach obrátí zase v prach. Tento prach, to je mrtvolu.

Chceme-li v konkrétní antropologii zachovat slovo tělo, nemůžeme tedy říkat: člověk se skládá z duše a těla, nýbrž: živé tělo, jímž je člověk, je složeno z prachu organických prvků a duše, jež jim dává tvar.

*

Hebrejšтина nezná slovo „tělo“ (SÓMA).

„Tělo není u Akkaďanů a Hebrejců ona chatrná slupka, kterou člověk pohrdá a již by se rád zbavil. Tyto národy se dokonce bránily oddělovat tělo od duše, která je oživuje. Výrazy pro tělo na rozdíl od duše již velmi brzy znamenají mrtvolu. Tak hebrejské slovo GUF, jež vlastně znamená „tělo“, se v bibli vyskytuje pouze ve femininu, GUFÁ, což znamená mrtvolu. Podobně i GEVIJÁ znamená častěji mrtvolu než živé tělo... Tendence vyhrázovat obecné slovo pro tělo mrtvému tělu se objevuje už v asyrštině, kde slovo PAGRU, znamenající původně tělo, nabývá významu „mrtvola“. S tímto významem přišlo do hebrejského PÉGER.

Pokud chtěli mluvit o živém těle, které Bůh vytvořil v matčině klíně, používali Hebrejci slova BĀSĀR. Toto slovo se odlišovalo od slova ŠE'ÉR, které má užší význam a znamená spíše maso a masité části těla. Výraz »veškeré tělo«, KOL BĀSĀR, znamenal všechny lidi.⁴⁴

P. Festugière⁴⁵ poznamenává, že v Novém zákoně „v důsledku toho, že v hebrejštině chybí slovo pro »tělo« (SÓMA), řecké SARX zastupuje slovo BĀSĀR – viz např. Mt 19,5; 26,41; Mk 10,8; 14,38; Jan 1,14; 6,33,51; i Petr 4,2; SÓMA znamená u Mt, Mk a J mrtvé tělo, mrtvolu: Mt 5,29; 14,12; var. lect. 27,58; Mk 15,43; Jan 19,31.38.40; 20,12“.

Člověk je stvořen. Mnohost lidí nevychází od Boha rozštěpením jeho prapůvoni jednoty, odcizením Boha do mnohosti, jež nedílně preexistovala v jeho jednotě, nýbrž pozitivním *stvořením*. Mnohost lidí, to není ani iluze, kterou rozptyluje smrt, vracejíc tuto časnou mnohost do věčné jednoty, z níž vzešla, ani odcizení, chtěné samým Absolutnem, dobrodružství, jež toto Absolutno vyhledává, aby po všech zákrutech této odysey ve vyšší míře znovu našlo svou jednotu a aby obohatilo své vědomí překonáním původní roztržky. Stvoření velkého počtu lidí je pozitivní akt, který nechává nedotčenu transcenci tvůrce. Jde o stvoření, ne o vnoření nebo vyhnanství.

Důsledky

1. Východiskem pro rozbor problému zla je v biblických textech vždy člověk ve své jednotlivé existenci, hledisko toho, kdo trpí. Odtud „nekonečná vášň“ (Kierkegaard), s níž k němu přistupuje například „soukromý myslitel“ Job.

V metafyzice, která stvoření bytostí nahrazuje odcizením Absolutna v mnohosti, v níž je stvoření jen zdáním, je pouhým zdáním také zlo. Gnostickému doketismu, který zbavuje stvoření obsahu, odpovídá doketismus utrpení a zla. K problému zla se zde nepřistupuje z hlediska jednotlivého člověka, nýbrž z hlediska vesmírného dění, obecnosti. „Geniální kousek“ Absolutna spočívá v tom, že se samo rozštěpilo, odcizilo a vydalo tragickému dobrodružství vyhnance v mnohosti bytostí až po „Golgotu absolutního ducha, bez níž by zůstal samotou bez života“. Cílem toho všeho je dospět skrze překonání rozporů – felix culpa, „šťastná vina“ – k většímu bohatství a vrcholné radosti konečného souzvuku, který ospravedlňuje roztržky dějin. Ospravedlnění zla je *estetické*. Už u Plotina (srv. Einn. 3,2,15), se o zlu a utrpení mluví jako o *představeních*, o divadlech. Utrpení se zbavuje skutečnosti, svého obsahu, aby se stalo pochopitelným, aby se včlenilo do toho, co je rozumitelné. U Leibnize je zlo disonancí v symfonii, jež závěrečný souzvuk tuto di-

sonanci ospravedlňuje. Celá filosofie Leibnizova, Heglova a celá německá romantika je posedlá myšlenkou, že tragično je hudebním prvkem, nezbytným pro krásu vesměrné symfonie. Skutečný svět se zde představuje jako hudební fenomén. Celá monadologie je jen symfonií, jejíž noty mají svůj život a své vlastní bytí a nekonečným počtem svých hledisek násobí prvotní bohatství božské Hudby, Monas Monadum, pro její větší blaženost.

Tajným tématem gnostické kosmologie je to, že zlo a nesouzvuk jsou nezbytným motorem hudebnosti této symfonie, již tvoří dějiny světa, nevratné jako hudba sama. Tragično je klíčem této symfonie. Tragédie i hudba se rodí ze zla na počátku světa. Hřích je nástrojem, jež Absolutno zvolilo k oslavě pan-symfonie sebe sama. Zlo se ospravedlňuje hudbou. Je její solí. Ocituje ještě jednu text z Fenomenologie ducha, který dobře vyjadřuje tento estetický požadavek: „Život boží a božské poznávání lze tedy sice vyjádřit jako lásku, jež si sama se sebou zahrává, čato idea poklesá však v pouhé kázatství, a dokonce ve fádnot, chybí-li v ní vážnost, bolest, trpělivost a práce záporná.“⁴⁶

V gnostickém panteismu, kde není místa pro stvoření individuálních a personálních bytostí, se utrpení jednotlivého člověka jakousi alchymii přehodnocuje v tragédii a v hudbu, jež oblažuje Absolutno.

2. Láska se v biblické metafyzice obrací k jednotlivé osobě v její existenci. V tom tkví také rozdílnost biblické a křesťanské AGAPÉ vůči platónskému EROS. Slovo a pojem AGAPÉ jsou zvláštností biblické tradice. „Miluj svého soukmenovce jako sebe“ (Lv 19,18); „milovatí budete bližního svého jako sebe sama“ Mt 5,43; 22,39; Mk 12, 31,33; Lk 10,27).

V metafyzice, jež odvozuje vznik individuálního od rozčištění nějaké prvotní jednoty, nemůže láska být ničím jiným, než touhou po návratu k této jednotě, než nostalgii, steskem. Milovat určitou bytost pro ni samu nemá žádný smysl, ba dokonce je chybou, neboť znamená uvíznutí v existenci, jež je pouze zdánlivá, a tedy zdržení „obratu“ zpět k jednotě. Tím spíše je protimluvem láska boží k jednotlivým bytostem. „Bůh nemůže v pravém

smyslu milovat nic mimo sebe, neboť všechno, co jest, tvoří jedinou věc, totiž Boha samého" (Spinoza). Proto nacházíme u Spinozy tuto zvláštním způsobem převrácenou definici lásky: „Láska není nic jiného, než radost, provázená ideou vnější příčiny“ (Eth. III, prop. XIII schol.).

Vidíme, jak se k doketismu stvoření druží i doketismus lásky. Biblická tradice má naproti tomu výrazný odpor proti sklouzávání lásky do univerzálních abstrakcí a proti klamně víře, že člověk miluje Boha, když jeho láska obchází konkrétní jednotlivé existence: „Kdo říká: miluji Boha – a nenávidí svého bratra, je lhář; neboť kdo nemiluje svého bratra, kterého viděl, jak může milovat Boha, kterého neviděl?“ (1Jan 4,20).

Láska k Bohu a láska k bližnímu jsou spolu neoddělitelné spjatý: „Miluj Pána, svého Boha ... a druhé příkazání je mu podobné: miluj svého bližního ...“ (Mt 22, 37–39).

*

Člověk je stvořen jako „živá duše“: „A Bůh, Jahve, vytvořil člověka z prachu země a vdechl do jeho nozder dech života: tak se stal člověk živou duší“, NEFEŠ CHAJJA, Septuaginta: EIS PSYCHÉN ZOSAN (Gn 2,7).

Člověk je živá duše. Hebrejský pojem duše nelze interpretovat v duchu platónského dualismu. V hebrejštině, kde není dichotomie duše - tělo, není duše tou skutečností zbavenou těla, jakou je pro nás právě proto, že ji stavíme do protikladu proti „tělu“. Duše v hebrejštině znamená člověka. Nelze říci, že člověk má duši; člověk je duše. Právě tak, z biblického hlediska, člověk je i tělo. Když k hebrejskému NEFEŠ, které Septuaginta překládá slovem PSYCHÉ, vztahujeme vlastnosti platónské PSYCHÉ, myšlené orficky a dualisticky, můjme se zcela vlastním smyslem slova NEFEŠ a narážíme na spoustu falešných problémů.

Vyhýbajíc se rozdělování duše - tělo, nazývá hebrejštinu hmatatelnou, smyslovou, expresivní a živoucí skutečnost člověka duší. To, co vnímám, není „tělo“, které obsahuje nějakou „duši“. Vnímám bezprostředně živoucí duši

s celým bohatstvím toho, čemu lze porozumět a co lze vyloučit ze smyslové skutečnosti, která je mi dána. Tato duše je přístupná smyslům, protože je na světě, protože asimilovala prvky, jimiž se žije, jež integrovala a díky jimž je také tělem. Podstatou tohoto těla, to jest člověka, je duše. Odpadne-li duše, nezbyvá „tělo“. Nezbyvá nic, leda prach země. Říkám-li: jsem tělo, je to pravda právě tak, jako že jsem duše. Proto také hebrejštinou označuje živého člověka bez rozdílu oběma slovy, NEFEŠ, „duše“, i BĀSĀR, „tělo“, která se vztahují k téže skutečnosti – člověku, žijícímu ve světě.

Také výrazy „veškeré tělo“, KOL HABBĀSĀR, a „veškerá duše“, KOL HANNEFEŠ, se užívají ve stejném významu: první z nich znamená především celek všeho, co žije: Gn 6,13; 6,17; 7,15,21; Žl 136,25. V užším smyslu všechny lidi: Gn 6,12; Iz 40,6; Jer 25,31; 12,12; Zach 2,17. „Všechno tělo chval jeho svaté jméno!“ (Žl 145,21). Právě tak i druhý vrazil znamená všechno živé: Joz 10,28,30-32; 35-37. „Všecky živé bytosti“ Gn 1,21,24; 2,7-19; 9,10,12,15; Lv 11,10.

V Novém zákoně nacházíme tytéž výrazy a tytéž ekvivalence: PASA SARX Mt 24,22; Mk 13,20; L 3,6; 1Kor 1,29; Ř 3,20; Gal 2,16. PASA PSYCHE Sk 2,43; 3,23; Ř 2,9; 13,1; Zjev 16,3.

To, co se v bibli nazývá SARX, nemá nic společného s tím, co řecká filosofie a po ní i my nazýváme „tělem“, SOMA. Biblické „tělo“ (SARX) – to je člověk ve své křehkosti, člověk, který není Bůh. Musíme se varovat směšování dvou absolutně různorodých problematik, platónského dualismu, jemuž jsme zvyklí, a biblického protikladu mezi stvořením a Tvůrcem.

Novozákonní výrazy „soudit podle těla“ (Jan 8,15), „jednat (vlastně »chodit«) podle těla“ (Řím 8,4), „žít podle těla“ (Řím 8,13) nelze interpretovat z platónské problematiky, kde by znamenaly „ukájet touhy těla“. V biblických textech znamenají něco jiného. Důkazem může být to, že Pavel používá v témž výrazu i výraz „jednat podle člověka“ (1Kor 3,3); na témž místě říká jednou „což nejste tělesní?“ a hned vedle „což nejste lidé?“. „Neboť je-li mezi vámi řevnivost a spory, řekněte sami, zda nejste

tělesní a nežijete podle lidí? ... Nejste až příliš lidé?“ (1Kor 3,3-4). Místo posledního ANTHROPOI mají ně- které rukopisy SARKIKOI. *

Duše stvořil Bůh (srv. Iz 57,16; Jer 38,16). Bůh chtěl mnohost duší jako takovou a pro ni samu a uskutečnil ji pozitivním činem. K mnohosti bytosti nedochází individuací v důsledku setkání jedné skutečnosti s nějakým „principium individualis“, které by rozdělovalo a od- dělvalo (CHÓRA) to, co bylo původně jedním. Bible nezna-á ideu hmoty a stvoření mnohosti je pro ni plodem krajně pozitivního činu; naproti tomu novoplatonismus vidí ve vzniku mnohosti důsledek jistého zvrácení.

U Plotína vychází individuace i ensomatosa (vtěles- nění) z téhož pohybu pádu. Univerzální duše se třístí na zlomky, jak vstupuje do těl. Jednotlivé duše se starají o svá těla a zapomínají na svou předchozí skutečnost, jedinou a univerzální. „Přecházejí z celkového bytí do díl- čího; každá chce být sama pro sebe; být s druhými ji unavuje a stahuje se sama do sebe. Zůstane-li dlouho v této vzdálenosti a v tomto oddělení od celku, neobrací-li svůj pohled k tomu, co je srozumitelné, stává se zlom- kem, izoluje se, oslabuje, obrací se k činnosti a utápí se v dílčím. Upíná se k jedinému předmětu, odtřazenému od celku, a vzdaluje se od všeho ostatního. Sestupuje k to- muto předmětu, vystavenému nárazům všech ostatních předmětů, vzdaluje se od celku, s obtížemi ovládá svůj předmět, vstupuje s ním do styku, zaměstnává se vnějš- kem, je v něm a noří se do něj“ (Enn. 4,8,4). Individu- duace znamená starost a sestup do těla je jejím důsled- kem. Je rozdrobením, omezením a zároveň otroctvím: „Je to jako když člověk, který zná nějakou vědu, obrátí celou svou pozornost k jedině větě této vědy ... Podobně i duše vypadá z univerzálního bytí do bytí dílčeho a aktualizuje se v tomto dílčím“ (Enn. 6,4,16). Vznik jed- notlivé bytosti je tedy odcizením a pádem, něčím nega- tivním. „Vstoupíš-li do celkového bytí, nebudeš se už po- ničem ptát; když se ho však zřekneš, sklouzneš jinam, padneš a nebudeš už vidět jeho přítomnost, protože hledíš

jinam. Ale když se nebudeš ptát, jak budeš zakoušet jeho přítomnost? Protože budeš blízko celku a neuvězíš v dílčím bytí, nebudeš už ani sám říkat: zde začínám a zde končím. Necháš všech mezi a staněš se celkovým bytím. Tím jsi ovšem byl již předtím, ale protože jsi byl ještě něčím mimo to, tento přídavek ti ubíral, neboť nepocházel z bytí – k němuž se přece nedá nic přidat – ale z nebytí. Tímto nebytím jsi se stal někým a cel- kovým bytím se můžeš stát: jen tak, že se vzdáš tohoto nebytí“ (Enn. 6,5,12).

„.... Kdo se stal člověkem, přestal být vším; kdo se chce pozvednout a vládnout celku, musí přestat být člo- věkem; kdo se stal vládcem celku, tvoří celek“ (Enn. 5, 8,7).

Podobně je i u Bergsona „materiálnost“ zdrojem in- dividuace: „Proud života tedy plyne přes lidské gene- race a dělí se do individuů. Toto rozdělení v něm už bylo neurčitě naznačeno, nebylo by se však projevilo, ne- být hmoty. Tak se neustále tvoří duše, které přesco- v jistém smyslu preexistovaly“ (EC, 270). Jako u Plotí- na, i zde je individuace vstupem do těla. Ve čtvrté Enneádě věnuje Plotín jedno pojednání „sesupu duší do- těl“. Bergson píše: „.... existují-li tedy duše« schopné nezá- vislého života, odkud pocházejí? Kdy, jak a proč vstupují do tohoto těla, které před našima očima zcela přirozeně vyrůstá z jedné smíšené buňky, vzaté z těl obou rodičů?“ (EC, 269).

Jako u Plotína, tak i u Bergsona znamená vtělesnění starost. Individuaci skrze hmotu odpovídá substanciální dualismus duše a těla a určité pojetí spasy jako „ná- vratu“, „obrácení“, odpoutání od starosti a tím i vysvo- bození z iluze mnohosti.

Individuace skrze hmotu je tím místem, kde se bib- lická metafyzika staví nesmířitelně proti metafyzikám typu platónského. Také křesťanská filosofie, která svou pod- statou organicky vychází z biblické metafyziky, se bude v této rozhodující otázce střetávat s novoplatonismem, přežívajícím v celém západním myšlení.

Jak jsme viděli v první kapitole, jsou podle biblické

koncepte jednotlivé bytosti stvořeny kvůli nim samým, jejich mnohost je žádoucí a neznamená pád, nýbrž novou plodnost. Celá tato koncepce světa se hluboce zpěčuje myšlence individuace hmotou. Bible nezná ideu hmoty a ideu „těla“ jako substance odlišné od duše.

Biblická metafyzika smyslové skutečnosti, mnohosti a jednotlivého je zřejmě v hlubokém souladu s biblickou antropologií. Tato metafyzika rozmanitého a jednotlivého bytí, bytostí stvořených pozitivním činem a kvůli nim samým, je základem křesťanského personalismu. Bergsonova nauka o individuaci hmotou radikálně neodpovídá požadavkům křesťanské filosofie.

Tomismus se v této věci nevyjadřuje jednoznačně. Už u Aristotela není zřejmé, děje-li se individuace hmotou anebo formou.⁴⁷ U Tomáše se lze stejně jako u Aristotela na základě příslušných textů ptát, je-li hmota substancí, je-li substancí těla – což by vedlo k platónskému dualismu – anebo je-li tělo jen látkou člověka. Zdá se, že svatý Tomáš v této otázce kolísal mezi dvěma různorodými metafyzikami a že u něho novoplatonismus často převládá nad vnitřními požadavky křesťanské filosofie.⁴⁸

Biblická metafyzika je metafyzikou *jména*, zejména vlastního. „Jménem tě znám“ (Ex 33,12.17 et saepe). „Znal jsem tě dříve, než jsem tě stvořil v matčině lůně. Dřív, než jsi vyšel z matčina lůna, jsem tě posvětil“ (Jer 1,5). Jednotlivé bytosti Bůh chce a tvoří pro ně samé, jejich bytostná určení, jsou jedinečná a nenahraditelná. Každá bytost je, jak říká Laberthonnière, HAPAX LEGOMENON, výrok, který se vyskytuje jen jednou. Tato metafyzika vlastního jména je zřejmě pravým opakem individuace hmotou. Je základem křesťanského personalismu.

Tato metafyzika také dovoluje lépe pochopit metafyzickou úlohu historických jedinců, metafyzickou závažnost dějin, datovaných událostí a konkrétních lidí, jež je pro helénské myšlení nepochopitelná právě proto, že individuum nemá v řeckém myšlení ontologický statut, který by mu umožnil převzít skutečnou metafyzickou funkci.

Historičtí jedinci, Abrahám, faraón, Nabuchodonosor,

hrají v bibli metafyzickou, a dokonce teologickou úlohu. Jejich příběhy jsou výrazné svou teologickou naukou. Jejich narození i smrt mají význam, který proroci ohlašují. Kontemplace se živí *skutečností* existence Davida nebo Jana Křtitele. Biblické dějiny jsou základem kontemplace křesťanských mystiků, což by nebylo možno vysvětlit, kdyby to byl jen prach nahodilých a absurdních fakt. Skutečnost a individuum nejsou překážkou porozumění, jsou naopak jeho pravou potravou. Jednotlivá existence je srozumitelná. Jediný přístup k mystickému vědění je zprostředkován jednotlivým a konkrétním.

*

Stojí tu tedy proti sobě dva zcela různorodé systémy vztahů:

U Platóna se zlo připisuje tělu, jež zotročuje duši pro službu smyslové skutečnosti. Tělo, říká se ve Faidonu, je „hřeb“, který nás poutá k této cizí zemi našeho vyhnanství. Je třeba utéci odsud co nejdříve.

V biblickém vesmíru je sčvořená smyslová skutečnost „velmi dobrá“. Tělesnost není první příčinou zla. Původ zla je jinde, jeho příčiny jsou duchovní a prototypem zla je lež.

Z platónského hlediska musí být to, co je od smyslové skutečnosti odděleno, nutně dobré. Bytost, jež se vůbec neposkvrnila dotekem smyslové skutečnosti, je svou podstatou dobrá. Myšlenka, že by mohli být zlí andělé, je v platónském systému nesmyslná.

Ve vztahu k tělesné a smyslové skutečnosti je tedy biblické myšlení optimistické. Jeho metafyzika zla však otvírá daleko tragičtější dimenze, než metafyzika platónská. Askeze není zachranou, vysvobozením. Příčinou zla není naše tělesná existence, hřích je duchovní čin a askeze nás není schopna tohoto zla zbavit. Z hlediska biblické teologie je hnutí katarů herezí. Zápas člověka je daleko těžší.

Směšování těchto dvou soustav, dvou hluboce rozdílných přístupů, vede k vážným důsledkům. Do teolo-

gie, vycházející ze zjevení, vnáší manichejskou koncepci smyslové skutečnosti, jež je v příkrém rozporu s biblickými daty a zároveň ji zbavuje smyslu pro nadpřirozené, jež je vlastní dimenzí obsahu zjevení.

Dvojímu přístupu k otázce odpovídá dvojitý, stejně rozdílná moudrost; nauka o vysvobození a spáse. Postoj k tělesné a smyslové skutečnosti určuje druh moudrosti, k níž se obrátíme. Je zkušebníím kamenem, na němž se rozeznává, zda jde o přirozenou moudrost a mystiku, anebo o křesťanskou spiritualitu.

V rámci metafyziky, která mnohost bytostí odvozuje od rozpadu Absolutna, od pádu, znamená spása vrátit se zpět, obrátit se ke ztracené jednotě a opustit tuto tělesnou existenci, do níž nás naše starost odcizuje.

V rámci metafyziky, implikované v biblických textech, kde je mnohost živých duší plodem pozitivního stvoření, spása naopak nemůže spočívat v odcinění toho, co tento skvělý čin stvoření učinil. Spíš půjde o to, pokračovat dál tím směrem, kam směřuje tvořivý akt imanentní stvoření. Jen v rámci takového pojetí mnohosti a individuality je možná metafyzika lásky. Uvnitř metafyziky individualce hmotou nebo individualce zvrácením nemá láska smysl. Redukuje se na návrat k jednotě. V biblické a křesťanské perspektivě láska neznamená pohlcení mnohosti jedním, nýbrž naopak rozvíjení mnohosti stvořených bytostí.

Nauka o spáse, jež vyplývá z biblické metafyziky, je svou podstatou nadpřirozená. Při analýze biblického pojmu ducha uvidíme, co znamená křesťanská nadpřirozenost.

Duše žije: „dej život mé duši, abych tě oslavoval“ (Žl 119,175). Umírá: „Ať zahrne má duše s Pelíštaný“ (Sdc 16, 30). V Novém zákoně se objevuje též výraz: „zemřela každá živá duše“ (Zjev 16,3).

Naproti tomu však nikdy v bibli neumírá *duch*, RUACH. Z hlediska dualistického systému jsme zvyklí vztahovat afekce a organické funkce k tělu a všechno, co náleží do oblastí psychologie, k duši. V biblickém myšlení, protože není dualistické, se vášně, organické funkce i vjemy vztahují právě tak k duši jako k orgánům a naopak i myšlenky a city patří k tělesným orgánům.

„Má duše má hlad“ (Žl 107,9; Přís 10,3; 27,7), žížen (Přís 25,25). Jídlem člověk posiluje své srdce: „Chléb občerstvuje lidské srdce“ (Žl 104,15); „Přinesu kousek chleba, abyste posílili své srdce“ (Gn 18,5). „Chce-li se tvé duši jíst maso...“ (Dt 12,20). „Vyprahlou duši jejích napojím...“ (Jer 31,25). „Jak prahne jelen po bystřinách vod, tak prahne duše má po tobě, Bože“ (Žl 42,2). „Duši kněží uspokojím obětním tukem“ (Jer 31,14). „A jako když hladový sen má, že jí, a když se vzbudí, je prázdná přece jeho duše“ (Iz 29,8).

„Vyprahlé jsou naše duše“ (Nm 11,6). „Naše duše si zošklivila tento ubohý pokrm“ (Nm 21,5). „Má duše si zhnusila život“ (Job 10,1). Duše slyší: „Duše má slyšet hlas trubky“ (Jer 4,19). Duše pohrdá (Ez 36,5), nenávidí (Žl 17,9), touží po lásce (Jer 2,24) a po pomstě (Žl 27,12). „Jak dlouho chcete rmoutit mou duši?“ (Job 19,2). „Má duše se starostí rozplakala“ (Žl 119,28). „Ať ti má duše požehná, než zemřu“ (Gn 27,4).

Duše poznává (Žl 139,14), vzpomíná si (Pláč 3,20). Duše miluje „jeho duše ulepá na Jakobově dceři Dině a zamíloval si ji“ (Gn 34,3). „Ty kterého miluje má duše“ (Velp 1,7; 3,1-4).

V Novém zákoně se slovo duše používá stejně: „Nestaňte se o svou duši, co budete jíst a co budete pít“ (Mt 6,25). „Vaše duše najde odpočinek“ (Mt 11,29). „Ovoce, po kterém tvá duše dychtí, je pryč“ (Zjev 18,14). „Má duše se chvěje“ (Jan 12,27). „Má duše je smutná až k smrti“ (Mt 26,38; Žl 42,6).

„Řeknu své duši: máš mnoho zásob a na mnoho let; odpočvej, jež, pij a buď veselá“ (Lk 12,19). „Úzkost a tíseň na duši každého, kdo páchá zlo“ (Řím 2,9).

Duši se připisují tělesné funkce. Naopak hebrejščina přiznává tělesným orgánům psychologickou úlohu. V tom se shoduje s moderní psychologií. „Jeho vnitřnosti se pohybují“ (Gn 43,30; 1Kor 3,26). „Vnitřnosti ničemu nezají slítování“ (Přís 12,10). „Mé vnitřnosti skáčou radostí“ (Přís 23,16). „Mé vnitřnosti se pohybují pro mého miláčka“ (Přís 5,4).

„Mé ledviny se radují“ (Přís 23,16). „Mé ledviny mne i v noci vybízejí“ (Žl 16,7). Ledviny označují to místo v nás, kde vznikají skrytá přání, která více či méně přiznáváme a která odhaluje psychoanalýza. Bůh „zkoumá ledviny

a srdce“ (Žl 7,10; Jer 17,10 a mn. j.). V biblické psychologii snad ledviny odpovídají tomu, co moderní psychologie nazývá *libidem*.

Biblická psychologie emoci a vášně odmítá, tak jako moderní psychologie, u fenoménů touhy a strachu oddělovat psychologickou část od somatické. „... nebudete zabíhat za tím, po čem touží vaše srdce a vaše oči, které vás svádějí k nevěře“ (Nm 15,39). „Ale tvé oko i srdce nechce nic než zisk, nevinou krev credit, znásilňovat, utiskovat“ (Jer 22, 17). Oči touží (Žl 119,123) a doufají (Žl 145,15).

Strach se projevuje tělesně, strach je tělesný stejně jako psychický: „Protože přichází zvěst, pro níž kdejaké srdce úzkostí zahyne a kdejaká ruka zemdlí, kdejaký duch zaváhá a kdejaké koleno se rozplyne jako voda“ (Ez 21,12). „Mé kyčle jsou plny úzkosti“ (Iz 21,3).⁴⁹

„Tak se hněv v hebrejštině vyjadřuje mnoha velmi malebnými obraty, které vesměs znamenají fyziologické skutečnosti. Jako obraz slouží jednou rychlý a vzrušený dech, který provází vášně (AF), jindy žár (CHÉMA, CHARÓN), kypění (IR), hrmotné rozbíjení (ROGEZ), a tetelení (RA'AM). Ztráta odvahy a beznaděje se v tomto jazyce vyjadřuje jako vnitřní roztečení, rozpuštění srdce (MÁSA, MA'AS, MÜG); strach jako ochabnutí ledvín. Pýcha se znázorňuje zdviženou hlavou, napřiměnou postavou (HIT-GABBER, RÚM, NÁSARÓŠ). Trpělivost, to je dlouhý dech (EREK'APPAJIM), netrpělivost krátký (QESAR' APPAJIM). Touha je žízně nebo bledost (SÁMÁ, KESEF). Pro odpuštění je množství metafor, navozujících představu přikrývání, skrytí, schování pod příkrývkou (KIPPER, KÁ-SÁ). Vrět hlavou, hledět jedni na druhé, spustit ruce – to jsou výrazy, jimž dává hebrejšтина přednost před našimi psychologickými výrazy, chce-li vyjádřit pohrdání, neřehodnost a skleslost. Lze dokonce říci, že slova tohoto posledního druhu v hebrejštině vůbec chybí, anebo přinejmenším se vždy doplňují lícením fyzických okolností: »rozhněval se a jeho obličej vzplanul«, »otevřel ústa a řekl« a podobně.

Semitské jazyky se vyznačují tím, že v nich zůstává zachována prvotní jednota smyslového vjemu a myšlenky, že jedno nezatlačilo druhé jako v árijských jazycích“ (Re-

nan, Histoír générale et systéme comparé des langues sémitiques, 22–24). Cit. M. Jousse, Études de psychologie linguistique, 1925, 44–45.

Protože hebrejské myšlení není dualistické, protože nezná pojem „těla“ (SOMA), má hebrejšтина smysl pro tělesnost a má pro ni i porozumění. Rozumět tělesnému lze jen tam, kde se nedojde k manichejskému rozdělování smyslového a srozumitelného, těla a duše, protože tímto rozdělením se smyslová skutečnost a tělo zbavují významu a stávají neprůhlednými pro pochopení.

Jakkoli paradoxně to může pro naše skrytě manichejské návyky znít, má hebrejšтина smysl pro tělesnost a lásku k ní právě proto, že má smysl pro to, co je duchovní, pro přítomnost ducha v tělesnosti. Tělesné je žádoucí proto, že je zcela naplněno srozumitelným tajemstvím. Významy leží docela na povrchu. Biblické myšlení se obrací k tělu, proto, že rozumí tomu, co lze ve smyslové skutečnosti poznat.⁵⁰

Protože nedělí člověka na tělo a duši, může hebrejšтина spojení muže a ženy nazývat *poznáním (JADA)*: „Člověk poznal svou ženu Chavu, otěhotněla a porodila Kajina“ (Gn 4,1; viz též Gn 4,17; 19,8; 24,16; 38,26; Sdc 19,25; iKrál 1,4; Mt 1,25; Lk 1,34 a j.).

„Člověk je stvořen jako živá duše.“ V lásce tedy duše poznává bezprostředně duši, žádné „tělo“ nestojí mezi nimi. Tělo – to je duše. Lidi mezi sebou nemůže oddělovat tělo; jak by mne mohlo oddělovat to, čím sám jsem? Lidi od děluje lež. Dvě živé duše poznávají navzájem svou vnitřní chuť, která je částí jejich „jména“, „jež nikdo nezná kromě toho, kdo je dostává“ (Zjev 2,17). Toto vzájemné poznávání milenců je zároveň úvodem do tajemství všech tajemství, do Velepisně. *Hoc sacramentum magnum*.

Nedualistická struktura hebrejské antropologie konečně dovoluje pochopit některé podstatné rysy biblického jazyka a metafyziky, například metodu učení „mistru Izraele“.

„Odedávna upozorňovali palestinští filologové velmi správně na to, že hebrejská slova jsou herci, kteří hrají uvnitř textu. Neznali však hluboké antropologické kořeny této skutečnosti a nevyvodili z ní všechny důsledky ... Co vlastně jsou tyto »kořeny«? Prostým přenesením výrazových prostředků těla a rukou na hrdelní a ústní svaly.“ „Koře-

ny slov hebrejského a aramejského jazyka jsou vždy sprážen-ny s prvotními gesty těla a rukou. Sloh zde vytváří celý člověk a obrací se jím zase k celému člověku.“ (M. Jousse, Les Formules targoumiques du „Pater“ dans le milieu ethnique palestinien, str. 21-22).

Poznání není věcí intelektu, odděleného od těla. Semitský člověk není, jak říká Jousse, „disociován“. Poznání je akcí celého člověka. Jeho prototypem je akt zasnoubení. „Člověk chápe jen to, co sám přehrává.“ Poznání nemůže být ryze pasívním přijímáním. Poznání je čin, který vyžaduje od poznávajícího subjektu úsilí a přínos, který bude mírou hloubky tohoto poznání.

POZNÁMKA o tělesnosti vzkříšení:

V Novém zákoně se setkáváme s výrazem „vzkříšení mrtvých“, ANASTASIS NEKRÓN. V biblických textech se nemluví o vzkříšení „těla“, neboť biblická antropologie nezná ideu rozdělení člověka na duši a „tělo“.

Vzkříšení mrtvých znamená vzkříšení lidí. Aby se vyhnuly platónské interpretaci tohoto vzkříšení a jeho zaměňování s filosofickou ideou nesmrtnosti duše, byly koncilové definice nuceny dodat: *cum corporibus suis, i se svými těly*. Tento dodatek byl nutný, když biblická myšlenka vzkříšení vstupovala do světa dualistického myšlení. K vystižení toho, co bible nazývá vzkříšením mrtvých bylo třeba upřesnit, že jde o celého člověka, v jazyce Řeků: o duši i tělo.

Tak vznikl falešný problém, jak se při vzkříšení jednotlivé duše shledají s prvky svých těl, které byly mezitím přimmo nebo nepřímou asimilovány do těl jiných lidí.

Problém vyvstává zřejmě jen z pokusu myslet vzkříšení v rámci dualistického systému, kde duše i tělo jsou substance. V biblické perspektivě problém vůbec nevzniká, protože podstatou těla je duše, protože duše a tělo tvoří jednotu: vzkříšení těla je vzkříšením duší anebo, což je totéž, vzkříšením člověka.

Molekuly tkání, jež živý člověk asimiloval do svého těla, jsou anonymní. Tuto plet, toto oko netvoří molekuly organických látek, jež jsou v něm integrovány; tvoří je mé já, duše, již jsem a jež je asimilovala a jež je ztvárňuje.

2. NOVÝ ROZMĚR: PNEUMA

Hebrejšтина se vyhýbá rozdělování duše od těla i dialektikám, jež z tohoto rozdělení vycházejí. Biblická tradice se však s postupem vlastního zjevení stále výlovněji zmiňuje o novém prvku, který neexistuje ve filosofických antropologiích: o duchu, RUACH, což septuaginta překládá PNEUMA a Nový zákon nazývá pak tímto slovem.

Tímto RUACH, jež překládáme slovem *duch*, biblická antropologie otvírá nový rozměr, který je jí vlastní. Je to nadpřirozený rozměr, který je specifický pro biblické zjevení. Biblické PNEUMA, to je nadpřirozená část v člověku, jeho podíl na nadpřirozeném řádu.

Kdybychom chtěli ve filosofii nalézt předtuchu či in: uici tohoto ducha v biblickém smyslu, museli bychom se obrátit k tomu, co nejkontemplativnější z řeckých filosofů nazývali „cosi božského“, THEION TI, v člověku. „Jak i některý z vašich vlastních básníků pověděli: I my jsme jeho rod“ (Skt 17,28). Na tomto místě se Pavel snaží najít v Aténách společné východisko.

V biblické tradici se učí, že v člověku může pobývat RUACH, Duch boží. Prorok je „člověk ducha“ (IŠ HIRÚACH), Oz 9,5. Viz také Num 27,18; 11,17; 24,2 a mn. j. Duch člověka, jeho PNEUMA, je to v něm, co je schopno setkání s Duchem božím, to v člověku, co jako vyslanec v cizí zemi připravuje pobývání Ducha božího a touží po něm, takže Duch boží nepřichází jako cizí vteřelec. Tento Duch svědčí spolu s naším duchem, že jsme děti boží“ (Řím 8,16).

Duch je v člověku stálým a podstatným pozváním ke změně, k překročení lidské přirozenosti, jež by stvořenému člověku umožnily podílet se na nestvořeném životě jeho Stvořitele. Duch, Pneuma, je sám již něčím nadpřirozeným, je to „závdavek“, jak říká Pavel, který nás uvádí do jiného řádu, než je řád přirozenosti. Co je člověku vlastní, v evoluci života a čím se hluboce liší od zvířat – to je právě tento *přechod* z přirozeného do nadpřirozeného řádu, tento podíl na životě Stvořitele, který

se mu nabízí a jehož prvotinou je duch. Podstatou člověka je být *na přechodu* a hluboce nevyvážen, pokud se vztahuje k čistě přirozenému základu.

Přechod je překladem hebrejského PESACH, veličnosc. Člověk je bytost velikonoční, bytost přechodu.

Člověk ve skutečnosti nikdy nebyl ve stavu pouhé přirozenosti.⁵² „Přirozeným“ místem člověka, lze-li to tak říci, je být pojitkem mezi stvořením a Stvořitelem. Duch, PNEUMA, je v člověku tím nehmotným svazkem, který ho pozvedá až k osobnímu životu božímu. V člověku se celé stvoření vrací ke svému Stvořiteli, jím se uzavírá kruh. Fyzický řád se pozvedl probuzením života, z biostéry se vynořil psychologický řád a nyní, v člověku, řád ve vlastním smyslu nadpřirozený vyzývá k dovršení celého stvoření, k dokončení všeho stvořeného tím, že se toto stvoření promění.

Duch pracuje ve světě skrze člověka k tomu, aby se projevilo dozrání velikého díla.

V plném významu slova duch, jak se používá v biblických textech, můžeme říci, že člověk je duchovní živočich. Jak říká ostatně básník: „Muž a žena jako dva velcí duchovní živočichové“ (ClaudeL, Polední úděl).

Dialektika „těla“ (SARX) a „ducha“ je něčím pro bibli zcela specifickým. Přes všechnu podobnost slov nemá s řeckou dialektikou „těla“ (SOMA) a „duše“ nic společného a nesmí se s ní zaměňovat. I když se spolu po dvě tisíciletí míšily, je dnes třeba je pečlivě odlišit.

V protikladu „těla“ a „ducha“ se v biblické tradici jedná o protiklad dvou řádů skutečnosti. Biblické „tělo“ znamená, jak jsme již řekli, člověka s jeho křehkostí, pramenící z toho, že je tvořen prachem. „Duch“ značí ve vlastním smyslu nadpřirozený řád, na němž se člověk podílí a který ho zve stát se bohem, jak říká Písmo: „bohové jste“ (Žl 81,6).

Tělo (SARX) je tu synonymem duše. „Všecké tělo“ a „všechny duše“ znamenají člověka, lidstvo.

Protiklad biblického těla a ducha tedy není dualitou

v rámci přirozenosti samé jako substanciální dualismus těla a duše v řecké filosofii, nýbrž protikladem mezi řádem přírody, přirozeného, a zjeveným řádem nadpřirozeného.

Řecký protiklad duše a těla nepřekračuje meze toho, čemu bible říká „tělo“ (SARX). Morální soustavy, jež vyzvedají duši na úkor těla jsou tedy z biblického hlediska „tělesné“ – a to tím víc, čím víc vychvalují duši. Podílí se na tom, co Pavel nazývá „ukájením těla“, PLEŠMONÉ TĚS SARKOS (Kol 2,23). Askeze, která vvyšuje duši a potlačuje tělo, je přinejmenším stejně účelná jako epikurejství⁵³.

Ve Starém i Novém zákoně je často obtížné rozeznat, jedná-li se o ducha božího anebo ducha člověka. Tato skutečnost má svůj význam: ukazuje, že duch v člověku je vždy sdílením, podílem. Existence ducha umožňuje, aby v člověku přebýval duch boží⁵⁴.

Duch je po všech stránkách základem existence člověka: „dokud duch boží (RUACH) bude v mých nozdřích ...“ (Job 27,3). „Můj duch nezůstane v člověku navždy, neboť je jen tělem“ (Gn 6,3). „Odejmeš jim svého ducha (RUACH), umírají, do svého prachu se vrací zpět“ (Žl 104,29). „Kdyby si dech svůj (NIŠMAT) nazpěť vzal a svého ducha (RUACH) vzal k sobě, najednou všechno by pomřelo tělo a člověk by vrátil se v prach“ (Job 34,14-15). Ve smrti „prach se vrátí do země jak byl, duch vrátí se k Bohu, který ho dal“ (Kaz 12,7). Bůh je „Bůh ducha veškerého těla“ (Nm 16,22; 27,16).

Ve své osamělosti je člověk před tváří stvořitele v základem dech svého bytí slab: „Egyptané lidé jsou, nikoli bozi. Koně jejich maso (tělo) jsou, nikoli duch“ (Iz 31,3). „Co zlého mohou mi udělat lidé (dosl. tělo)“ (Žl 56,5). „Domníval se, že jsou přece jen tělo“ (Žl 78,39).

V Novém zákoně se setkáváme s touž myšlenkou, že člověk, protože je tělo (SARX), je od přírody slab: „duch je ochoten, ale tělo slabé“, HE DE SARX ASTHENÉS (Mt 26,41). „Slabost těla“, Gal 4,13; srv. Řim 8,3.

Jako ve Starém zákoně, i zde ožívuje duch: „To, co ožívuje, je duch, tělo neprospívá k ničemu“, PNEUMA ZŌOPOIÜN, (Jan 6,63).

Kdo žije jen tuto biologickou existenci bez podílu na duchu, který zve k novému bytí, země jako všechno, co je biologické a nevstoupí do řádu toho, co nepomijí: „Žijete-li podle těla, je vám souzeno umřít“ (Řím 8,13). „Tělo a krev nedostanou království boží v dědičný úděl, a to, co pomijí, nezdědí, co nepomijí.“ (1Kor 15,50).

Jak jsme ukázali, duch v člověku – to je požadavek proměny a podle některých Pavlových textů se zdá, že už v prvotním záměru stvořitele, nezávisle na prvotním „pádu“, je taková proměna, která by biologickým bytostem, jimiž jsme, dovolila vstoupit do vyššího a definitivního stavu. Z jednoho řádu do druhého nelze přejít bez této proměny, jež se pro nás v důsledku hříchu stala něčím obrátným a bolestným jako porod. Lidstvo se v bolestech rodí k nadpřirozenému životu. „Co se narodilo z těla, je tělo, co se narodilo z ducha, je duch. Nediv se, že jsem ti řekl: Musíte se narodit shůry. Duch (PNEUMA) vane kam chce a ty slyšíš jeho hlas, ale nevíš odkud přichází ani kam jde. A tak je to s každým, kdo se narodil z ducha“ (Jan 3,6–8).

Je „vůle těla“, THELÉMA SARKOS (Jan 1,13), „mysl těla“, NŮS SARKOS (Kol 2,18), „smýšlení těla“, FRONÉMA SARKOS, jež stojí proti „smýšlení ducha“, FRONÉMA PNEUMATOS (Řím 8,6; srov. J 8,14 „soudit podle těla“). Podobně je i „žádost těla“, EPITHYMIA SARKOS, jež stojí proti tomu, co chce duch (Gal 5,16; srov. Řím 13,14: „Skloňny těla“). „Skutky těla“, to je nejen „nestoudnost, nečistota, smyslnost“ jako v dualistickém pohledu, kde se proti sobě šaví tělo a duše, ale také „modloslužba, čarování, nepřátelství, spory, žárlivost, hněv, zaujatost, sektářství, závist...“, což je pro dualistický pohled zcela nepopíratelné. Tuto cizorodost mezi běžným protikladem těla a duše a tímto novým protikladem psychologické skutečnosti nosí a řádu ducha dobře vystihl Augustin: „Neboť mezi skutky těla nenacházíme jen to, co náleží k tělesné vášni, jako nestoudnost, ale i věci, jimiž se projevují docela jiné neřesti duše, které s ní nemají nic společného. Každý jistě snadno nahlédne, že modloslužba, magie, nepřátelství, žárlivost... a závist jsou spíš neřesti duše než těla.“ (De Civ.

Dei, 14,2). „Tělo“ zde neznamená platónské SÓMA, nýbrž člověka, živou duši.

*

Protiklad duchovního a tělesného je týž jako protiklad duchovního a psychického. Viděli jsme, že výrazy „veškeré tělo“ a „veškerá duše“ užívá hebrejščina pro význam „lidstvo“. Biblické tělo – to je duše, žijící ve světě.

„Neboť slovo boží je živé, působivé a ostřejší než dvoušedý meč, proniká až tam, kde se dělí duše a duch“, ACHRI MERISMŮ PSYCHÉS KAI PNEUMATOS (Žid 4,12).

„Tak je i vzkříšení mrtvých... co se zasévá, je tělo duševní (SÓMA PSYCHIKON), co vstává, je tělo duchovní (S. PNEUMATIKON). Jako je tělo duševní, psychické, tak je i duchovní. Tak stojí i v Písmě: „První člověk, Adam, byl učiněn jako živá duše“; poslední Adam (=člověk) bude oživujícím duchem (PNEUMA ZOŮPOJIN). Nejprve však není duchovní, nýbrž psychické (Ů PRŮTON PNEUMATIKON ALLA TO PSYCHIKON), teprve pak přijde duchovní. „První člověk byl ze země a z prachu, druhý člověk je z nebe“ (1Kor 15,42–47)⁵⁵.

„Neboť duch prozkoumává všechno, i hlubiny Boha. Vždyť kdo zná nitro člověka, ne-li lidský duch, který je v člověku? Tak ani nitro boží nezná nikdo kromě ducha božího. A my jsme nepřijali ducha světa, ale ducha božího, abychom pochopili, co nám Bůh ze své milosti udělil. O tom také mluvíme, ne však slovy lidské moudrosti, nýbrž slovy, kterým učí duch. Věci ducha vykládáme řečí ducha. Psychický člověk (PSYCHIKOS ANTHROPOS) neuznává věci ducha božího; je to pro něj pošestilost, nemůže to poznat, poněvadž tyto věci se musí rozsuzovat duchem“ (PNEUMATIKÓS), (1Kor 2,10–14).

„Máte-li však v srdci hořkou závist a zaujatost, nechlubte se a nelžete proti pravdě. To není moudrost, která přichází shora, ale moudrost pozemská, psychická (PSYCHIKÉ), démonská“ (Jak 3,14–15). „...jsou to psychičtí lidé, kteří nemají ducha“ (Jud 19). Ve všech těchto textech znamená psychický, PSYCHIKOS, přesně totéž, co tělesný, SARKIKOS.

Toto rozlišování mezi psychickým a duchovním řádem skutečnosti má prvoroadě význam. Je klíčem ke křesťanské teologii nadpřirozena. Vůči rozlišení tělesného a duchovního, s nímž je věcně totožné, má tu výhodu, že se nemůže zaměnit s platónským dualismem duše a těla.

Zaměňování nové dialektiky, kterou přinesla biblická tradice – dialektiky řádu stvořených duší resp. těl, a řádu ducha – s platónskou dialektikou, která vychází ze substanciálního dualismu duše a těla, vedlo ke dvěma důsledkům, které navzájem souvisejí:

1. Biblická dialektika člověka a jeho nadpřirozeného povolání, jež se v duchu začíná uskutečňovat, se redukuje na platónský dualismus manichejského zabarvení. Proto se křesťanství redukuje na jistý druh moralismu a askenze. Pravou podstatu křesťanství nelze zkruslit hůř.

2. Nechápe se specifický, ve vlastním smyslu nadpřirozený význam *ducha*, PNEUMA, v biblickém zjevení, ztrácí se smysl pro křesťanskou spiritualitu a její správné dimenze.

Tyto dva omyly spolu souvisejí: redukce křesťanství na manichejský moralismus je v dějinách herezí vždy spojena se ztrátou smyslu pro nadpřirozené.

*

Základní teologické ctnosti, vlastní teologii, založené na biblickém zjevení, jsou duchovní, *spirituální*, nikoli *psychologické*. Náleží do řádu *ducha*, PNEUMA, nikoli do řádu *duše*, PSYCHÉ (= SARX). Jsou *nadpřirozené* a neztíží se psychologickou analýzou. Psychologická analýza může potížit soupis všeho, co není spirituální. Má velkou cenu, zejména zahrne-li i nevědomou oblast, protože tím osvojuje oblast spirituality v podobném smyslu, jako se říká, že fotografie osvobodila malířství. Ve vztahu k nadpřirozenému řádu spirituality má psychologie katarickou, očistnou funkci. Pozitivní poznání jistého řádu ukazuje, kam až tento řád sahá, jinými slovy, kde začíná jiný. Psychologická analýza nám umožňuje vydělit to, co je spirituální, ze všeho ostatního.

Víra – jako teologická, „božská“, ctnost – není *věřivost*,

kteřou lze psychologicky konstatovat. Psychologická analýza může postihnout celý psychologický kontext víry, všechno, čím víra není, co je afektivní, často infantilní, co plyne z nevědomých konfliktů. Víra sama – to je duchovní, spirituální chápání, SYNESIS PNEUMATIKE (Kol 1,9), nadpřirozené poznání, které dává duch, PNEUMA.

Láska není ani afektivní láska, ani filantropie, které lze vysvětlit psychologickými motivy či povahou; není to ani afekce, ani vášně. Patří jinam – do řádu spirituality.

Naděje nemá nic společného s přirozeným optimismem, se sklonem doufat, který vychází ze šťastné povahy. Je to ctnost nadpřirozená, protože spirituální. Může přestat všechna ztroskotání a zrazení člověka. „Z hlubin volal jsem k tobě, Pane.“ Změtit ji lze jen tam, kde člověk zoufá.

Velcí představitelé křesťanské spirituality se v tom nikdy nemýlili. Umět rozlišit, co je psychologické – tělesné – a co duchovní, je principem každého autenticky křesťanského mystického života.

Celé dílo svatého Jana od Kříže je jediným úsilím rozlišit afektivitu, patřící duši, od toho, co působí duch v dialogu s Duchem božím.

*

V pohledu biblické antropologie se láska mezi mužem a ženou otvírá do dimenze, která lidskou lásku svazuje s láskou, která je větší. Dvě živé duše, které se poznávají a žijí z této intuíce, kterou jeden druhému poskytují, se právě tím uvádějí do tajemství Písňe písní.

Krásu lidského obličejí může vysvětlit přítomnost této části v člověku, která ho hlté, vede a zve, aby se proměnil v boha – přítomnost ducha, PNEUMA, který je závdavkem a prvotinou jeho nadpřirozeného povolání. Je to krása boha, který je smuten, kterého uvnitř páli oheň. „Tento poklad ovšem přechovááme jen v hlíněných nádobách“.

Kráska je „podobnost“ (Gn 1,26). Někdy, při pohledu na jisté obličejí, člověk tuší, co je duchovní tělo, kde vnitřní kráska strávila celý povrch.

III. Poznání

*Já jsem poznání,
jeu u mne je síla.*

Přís 8,14

1. SRDCE ČLOVĚKA

Spím, ale mé srdce bdí

Zvláštností biblické metafyziky bytí je to, že skutečnost považuje za skutečnost stvořenou.

Zvláštností biblické psychologie je to, že myšlenka je pro ní *stvořena* člověkem, zrozena z jeho svobody v jeho srdci. Člověk je tvůrcem svých myšlenek, jejich odpovědným autorem. Myšlenky se rodí v srdci člověka (viz Gn 6,5; 8,21).

V biblických textech lze najít celou psychologii skrytého nitra, prvotní svobody a zrodu myšlenek, vycházejících z prvotní volby, jež je zdrojem všech zdůvodnění. Není zde dvojí počítání, neprodyšné oddělování myšlení a svobody, toho prvního a podstatného činu, definujícího každou bytost. Myšlení se neodehrává kdesi daleko, na místě očištěném a zbaveném všech přání srdce a jeho skrytých úmyslů. Opakem pravdy není omyl, nýbrž lež. Protože ve skrytu člověka přebývá pravda, která ho hněje, nejsou jen omyly, je také lež. Vztah mezi onou pravdou a člověkem tvoří mravní svědomí. Člověk má moc nároky této pravdy, která v něm působí, odmítat a sám před sebou skrývat. Proto je člověk dvojaký, jeho srdce je rozdvojeno. Vnitřní rozpory, které zde vystupují, ho mohou dohnat až k šílenství. Některé biblické texty naznačují tuto možnost vzniku šílenství.

*

Přehlédneme-li celek z hlediska evoluce, z hlediska vývoje v čase, vidíme, že tvořivá činnost boží probíhala až po člověka uvnitř organického života, v jeho lůně. Biologický vývoj rozvíjí pestrou kyticí druhů jako ohňostroj; tyto druhy jsou stále dokonalejší, pohyblivější; jejich organismus je stále složitější, jejich nervová soustava stále propracova-

nější – a to všechno s jistotou aktu, který nijak nezávisí na jedincích, kterým postupně dává vzniknout. Od jedince se nic nechce. Biologická evoluce je etapou činu, který ji přesahuje, přechodem, odrazovým můstkem dál. Moudrost zvířecích instinktů je jakási moudrost neprobuzeného bytí.

S člověkem si tvůrčí čin začíná být vědom nejen sebe sama, ale stává se něčím vědomým i *pro jedince*, kteří z něho vznikají a kteří jsou schopni ho *reflektovat*. Evoluce teď na nich jistým způsobem *závisí*. Získala si v nich spolupracovníky. Dějiny jsou dilem, kde lidský čin spolupracuje s činem božím. „Jsme boží spolupracovníci“, THEŮ SYNERGOI (1Kor 3,9). Dověření činu, který stvořil vesmír a život, je do jisté míry v rukou lidstva, které je jako druh vrcholným výkvětem tohoto tvůrčího činu. Lidstvo jej může přerušit, zvrátit, anebo dovést až do konečného naplnění, PLÉRŮMA, právě proto, že je *vědomé*. S poznáním začíná riziko. Člověk, říká Geneze, se stal jako Bůh: poznává, co je dobré a zlé, pro něho i pro osudy celého velkého díla. Končí vlada té imanentní a neomylné moudrosti, která působí s elegancí a jistotou, jakou vidíme u zvířat. Člověk se může od této moudrosti odpoutat, může ji pozorovat a zaujmout vůči ní odstup. Člověk je schopen tvůrčí čin sám v sobě zvrátit, anebo v něm dobrovolně pokračovat směrem, o němž sám v sobě ví. Vědomí tvůrčího působení božiego v člověku je tím, co Pavel nazývá SYNEI-DESIS. Jsme si vědomi tohoto působení, z něhož jsme vznikli a jež v nás a s námi chce pokračovat ve svém díle – právě proto, že působí v nás. Jeho požadavky můžeme sami před sebou zastírat, můžeme jim odporovat; pokud je na nás závislá, můžeme tuto vůli, která nás hněje, popírat – vůli prvotnější a vnitřně bližší, než naše vlastní vůle – nemůžeme ji však zrušit. Uprímná analýza ji bude vždy schopna odkrýt pod všemi rozpory našeho myšlení a jednání. „Oč tedy skutečně jde? Jde o to, zda až do hlubin nevědomého života, odkud se tajemství činu jako hádanka vynořuje, zda v každém zbloudění ducha i srdce přece jen přese všechno nepřetrává zárodek jistého vědění a nerozvitý počátek intimního odhalení. Odhalení, po němž by všechny okolnosti osudu každého z nás přestaly vypadat libovolně a nevysvětlitelně... V kořenech nejtvrdošíjnějších

odmítnutí a nejsilnějších výstřelků vůle je tedy třeba pátrat po jistém počátečním pohybu, který stále trvá, který milujeme a po němž toužíme i tehdy, když ho popíráme a znepoužíváme ... Znovu najít a znovu uchopit pravdu, která je každému vědomí bytostně vlastní a pohyb, který je společný každé vůli ... Je třeba vzít každé vědomí samo o sobě, stát se jeho nejbližším spolupůlníkem; jen tak poznáme, zda si v sobě nese své ospravedlnění či své odsouzení; každé at je svým vlastním soudcem. Ať každé nahlédne, kam by ho vedla jeho nejpřímější a nejvnitřnější vůle; ať se poučí o tom, co dělá aniž o tom ví, co již ví, aniž to chce a aniž to dělá ... Nechat v každém rozvíjet vůli a čin by mělo stačit, aby se vyjevila nejvnitřnější orientace srdcí, a to až do konečného souhlasu či rozporu mezi prvotním pohybem a cílem, k němuž dospívá“ (M. Blondel, L'Action, 1893). Blondel znovuobjevil metafyziku myšlení a činu, která přímo odpovídá metafyzice bible.

*

„Nic neklame tak, jako srdce, nic není tak zkažené. Kdo se v něm vyzná? Já Jahve zkoumám srdce a zkouším vnitřnosti“ (Jer 17,9-10). „Jahve zkoumá srdce a nitro (= vnitřnosti)“ (Jer 11,20; 20,12; Žl 7, 10 a mn. j.). Bůh „zná tajnosti srdce“, TALUMÓT, (Žl 44,22). „Neboť jen ty pronikáš srdce všech synů lidských“ (1Křál 8,39). „Prohlédáš mne, Jahve, a dobře mne znáš. Ty víš, zdali sedím anebo vstávám, zdálky už mou myšlenku pronikáš. Ty dobře víš, zda jdu či uléhám, všechny mé stezky pečlivě řídíš. ... Neboť ty jsi vytvořil moje ledví, už v matčině lůně jsi mne utkal. ... Podšata má ti nezůstala skryta, když jsem byl tkán v hlubinách země. Byl jsem jen zárodek a tys mne už viděl“ (Žl 139).

„A proto nesuďte před časem, dokud nepřijde Pán; on také objasní skrytá tajemství, TA KRYPTA TŮ SKOTŮS, zjeví záměry lidských srdcí“ (1Kor 4,5). „Projeví se tajnosti jeho srdce“ (1Kor 14,25). „Neboť slovo boží je živé, působivé a ostřejší než dvoječný meč ... je schopno posoudit touhy a myšlenky srdce“, KRITIKOS ENTHYMÉSEON

KAI ENNOIÓN KARDIAS, (Žid 4,12). „Aby se projevilo smýšlení mnohých srdcí“ (Lk 12,2).

Tato nauka o skrytých záměrech srdcí implikuje myšlenku o dvojakosti srdce: „Člověk k člověku mluví jen lži, úlisným jazykem a obojakým srdcem“, B'LEB WALEB (Žl 12,3; srv. Jak 1,8; 4,8: DIPSYCHOS).

Žalmista prosí: „Pane, sjednot' mé srdce“ (Žl 86,11; srv. Kol 3,22: EN HAPLOTÉTĚI KARDIAS).

Starý text vysvětluje tuto psychologii tajemství srdce a jeho dvojakosti. Kain žárí na svého bratra a začíná se v něm - v skrytu jeho srdce - rodit touha zabít. „Jahve řekl Kainovi: Proč jsi rozhněván a proč hledíš tak zamračeně? Jednáš-li správně, nesmíš snad pozvednout vesele svou tvář? A nejednáš-li správně, neulehl už u tvých dveří hřích, který po tobě sic prahne, nad nímž bys však měl býti pánem?“ (Gn 4,6,7). Hebrejské slovo pro „hřích“ je v ženském rodě. Výraz „prahne po tobě“ je týž jako Gn 3,16, kde se říká ženě: „budeš prahnout po svém muži, ale on bude tvým pánem“.

Hřích je v textu o Kainovi zobrazen jako pes, který se choulí u dveří. Podstatné je, že hřích stojí proti člověku jako samostatná veličina, která vnáší do člověka dvojakost. Pokud člověk tuto dvojakost uzná a jedná podle toho, ovládne tuto část v sobě, která má „svoji vlastní hlavu“ - je jeho zápas s hřichelem zdravý. Nechá-li však „skulinou“ dveří vklouznout toho, který se choulí na prahu, a zapomene, kdo to je, jsou teď dva v jednom. Ve skrytu srdce začíná zápas. Člověk je cizí sám sobě, je *odcizen*.

Myšlenky „vystupují k srdci“, 'ÁLÁ'AL LĚB, z oblasti prvotní svobody, kdy se rodí: „Zlé věci vstupují do tvého srdce, zlý plán budeš osnovat“ (Ez 38,10). „... co jsem nikdy nepříkazal, nikdy netekl, co nikdy ani nevstoupilo do mého srdce“ (Jer 19,5; srv. 7,31; 32-35; Iz 65,17).

Podobně i v Novém zákoně: „Proč takové myšlenky vstupují do vašeho srdce?“ (Lk 24,38). „... vstoupilo mu na mysl (= srdce), aby navštívil své bratry“ (Skt 7,23). „úmysl srdce“, EPINOIA TES KARDIAS (Skt 8,22).

„Člověka neposkvrňuje to, co vchází do jeho úst; co z úst vychází, to ho poskvrňuje“ (Mt 15,11 a synoptické pa-

rality). „Vždyť ústa mluví to, čím srdce přetéká“ (Mt 12, 34). „Co však vychází z úst, vystupuje ze srdce, a to pokrývá člověka. Neboť ze srdce vystupují zlé myšlenky, DIALOGISMOI PONĚROI, vraždy, cizoložství, necudnosti, krádeže, falešná svědectví, rouhání“ (Mt 13,18n). „Zevnitř, ze srdce lidí vystupují zlé myšlenky, necudnosti, krádeže, vraždy, cizoložství, lakota, zloba, lest, nestřídmost, závist, rouhání, pýcha, poštellost, AFROSYNĚ“ (Mk 7,21).

V obou textech výčet začíná zlymí myšlenkami, DIALOGISMOI PONĚROI. Srovnej Lk 24,38; Mt 9,4; Mk 2,6.8. Markův výčet končí pýchou a poštellostí, šílenstvím.

*

Poznání je akt, vycházející ze svobody srdce. Z této prvotní svobody vychází také hloupost. „Hluchými k slyšení udělali své uši a své srdce zatvrdili jako diamant“ (Zach 7,12). „Jejich srdce je necitelné jako sádlo“ (Ži 119,70). „Vy tvrdšími, neobřezání na srdci a sluchu, vy stále vzdorujete Duchu svatému“ (Skt 7,51). „Nechápali to, ... neboť jejich srdce bylo zatvrzené, PEPORÓMENĚ“ (Mk 6,52). „Což ještě nechápete a nerozumíte? Máte zatvrdělé srdce“ (Mk 8,17).

„Zatvrzení“, PÓRÓSIS, to je tvoření mozolu: „Jsou zatemnění v rozumu, odcizení od božího života nevědomostí, která je v nich pro zatvrdelost jejich srdcí“ (Ef 4,18). „Roztrhám obal jejich srdce“ (Oz 13,8). „Obřezáte předkožku svého srdce“ (Dt 10,16), „potom Jahve obřeže tvé srdce“ (Dt 30,6). „Pro Boha Jahva se obřezte“ (Jer 4,4).

Jahve dokonce láme srdce, jako se rozbíjejí ptílíš tvrdé hroudy, aby mohly přijmout déšť a osev. „Až zlomím jejich srdce, které se ode mne cizoložně odvrátilo ... poznají, že já jsem Jahve“ (Ez 6,9,10). „Jahve je blízko všem, kdo mají zlomená srdce“ (Ži 34,19).

„Roztrhněte srdce, nikoli oděv“ (Joel 2,13). „A dám vám nové srdce. Dám nového ducha do vašeho nitra, odklidím kamenné srdce z vašeho těla a dám vám srdce z masa. Dám svého ducha do vašeho nitra“ (Ez 36,26).

Poznání je čin, vycházející z volby, z prvotní dispozice, rodí se v skrytu srdce. „Nakloň své srdce k porozumění“

(Př 2,2). „Neboj se, Danieli, neboť od prvního dne, kdy sis umínil nabýt rozumu a pokorit se před Bohem, byla vyslyšena tvá slova a já jsem vykročil na tvá slova“ (Dan 10,12).⁵⁶

Také neporozumění vychází ze skryté volby, z rozhodnutí v hloubi osobnosti. Porozumění, poznání je ctnost, hloupost je hřích. Stultitia est peccatum. Hloupost je čin: „zpláněli, EMATAIOTHĚSAN, v marných myšlenkách a jejich nechapavý rozum se zatemlil“ (Řím 1,21). Srdce je základem svobody, z níž vychází porozumění i poznání. „Ale až dodnes vám Jahve nedal srdce, abyste pochopili, oči, abyste viděli, a uši, abyste slyšeli“ (Dt 29,3). „Uhnětu jejich srdce, aby poznali, že já jsem Jahve“ (Jer 24,7). „Opatřete si nové srdce a nového ducha“ (Ez 18,31).

Hloupost je čin zatvrzení a uzavření: „Tys uzavřel jejich srdce aby nerozuměli“ (Job 17,4). „Pán jí otevřel srdce, aby věnovala pozornost tomu, co Pavel mluvil“ (Skt 16,14).

V srdci, v hloubi jeho tajemství, u pramene svobody žije PNEUMA, duch boží. „Bůh, který ... dal do našich srdcí závlavek ducha“ (2Kor 1,22). „Bůh poslal ducha svého Syna do vašich srdcí“ (Gal 4,6). „Kéž vám Bůh našeho Pána ... dá ducha moudrosti a ducha zjevení poznáním jeho samého; kéž osvíti oči vašeho srdce“ (Ef 1,17).

Podstatou porozumění není soudit, nýbrž slyšet. Podle Bergsona je to „duchovní naslouchání“, duchovní auskultace.

„Izraeli, slyš! ... Budeš Jahva milovat celým srdcem“ (Dt 6,5). Marek správně překládá: EX HOLEŠ TĚS DIANOIAS, EX HOLEŠ TĚS SYNESEOS, celým myšlením, celým chápáním (Mk 12,29-33).

„Pán mi otevřel uši“ (Iz 50,5). „Jitro co jitro mé uši probouzí, abych ho poslouchal jak ten, kdo se učí“ (tamt., 4). „Ucho rozeznává slova“ (Job 12,11). „Uši všeho lidu byly upiaty na knihu zákona“ (Neh 8,3). Tak jako tomu bylo u srdce. – Neporozumění, nechápání působí tvrdá kůže, skořápka: „jejich uši nejsou obřezány“ (Jer 6,10).

Chápat znamená naslouchat, proto je tak důležité ticho: „zmlkni a slyš, Izraeli!“ (Dt 27, 9).

„V Gibeoně se v noci ve snu zjevil Šelomovi Jahve. Bůh pravil: Žádej si, co bych ti měl dát! A řekl Šelomo: ... Dej svému služebníku srdce, které slyší, aby soudil tvůj lid, aby chápal a rozlišoval, co je dobré a zlé ... Bůh mu pravil: že sis žádal ... rozumný úsudek, abys slyšel spravedlnost, splním tvou prosbu. Dám ti moudré a rozumné srdce, takové, že ti nebylo rovného před tebou a nebude ti rovného po tobě“ (1Král 3,5-14).

2. MYŠLENÍ A JEDNÁNÍ

„Žádné hebrejské slovo neodpovídá řeckému ΝΥΣ. Toto slovo je velmi řídké i v Septuagintě, kde se jím nejčastěji překládá hebrejské לֵב, srdce, a je patrně spíš znakem kulturní příslušnosti překladačů (např. Ex 7,23; Soud 8, 14; Job 7,17,20 aj.). Začíná se častěji vyskytovat teprve v helenistické době. ... Chybí v evangelích s jedinou výjimkou u helenisty Lukáše (24,45). Chápání, porozumění vyjadřují evangelia, stejně jako Starý zákon, slovem ΚΑΡΔΙΑ, srdce.“ (Festugière, L'idéal religieux, 208 pozn.)

To, co proroci nazývají Βίβλα, chápání, rozumnost, poznání, není ústrojí vybavené nějakými apriorními kategoriemi, schopnost, která by za určitých podmínek přecházela ve skutečnost, nýbrž *čin*, sám akt pochopení trvajících pravdy. Hebrejščina, která je jazykem konkrétna, nikdy nemluví o pochopení mimo tyto případy uchopení, zakoušení existující pravdy. Mluví o chápání jen tam, kde existuje *in actu*, kde je chápáním svého předmětu.

Chápání je dialog, existenciální vztah mezi svobodou boží a svobodou člověka. Chápání je výměna, v níž Bůh dává člověku pochopit svá tajemství, je oběhem mezi JA a TY. Vně tohoto oběhu žádné chápání neexistuje. Chápání je tento pohyb, který vychází z dvojí svobody, přičemž svobodě boží se říká milost.

Člověk prosí o rozumnost: „Rozvahu dej mi, jsem tvůj sluha, abych poznal tvoje svědectví“ (Žl 119,125). „Rozvahu dej mi, abych žil“ (tamt. 144). Šalomoun prosí: „dej mi moudrost a vědění“ (2Kron 1,10). Bůh dává moudrost od počátku stvoření a skrze ně: „jenž nás poučuje zvítěnou zemskou a ptačtvem nebeským nás moudré činí“ (Job 35,11).

Dává ji i dnes, v novém plánu spásy. „Přijměš-li, synu můj, slova moje a u sebe uchováš mé příkazy, nakloníš-li k moudrosti své ucho, na rozumnost srdce své nastražíš, budeš-li moudrost přivolávat, pozvedat hlas svůj k rozumnosti, ... teprve pochopíš bázeň z Jahva a poznání o Bohu nabudeš. To Jahve jest, který moudrost dává, z jeho úst jde vědění a rozváha“ (Přís 2,1-6; srv. 2Tím 2,7; 1Jan 5,20).

Rozumnost, chápání, tento vztah mezi Bohem a člově-

kem, se zakládá tím, že v člověku přebývá nadpřirozená část, RUACH, PNEUMA: „Je boží dech, RUACH, to ve člověku, Šaddajův duch, NESÁMÁ, který rozvahu dává“ (Job 32,8). „Naplnil jsem ho duchem božím, moudrostí, rozvahou, věděním a schopností ke každé práci, dělali plány a provéstí je ve zlatě, ... řezati kameny ... a obráběti dřevo“ (Ex 31,3).

Biblické pojetí rozumnosti souvisí s biblickou antropologií, zejména s naukou o duchu, PNEUMA. Biblické pochopení je SYNESIS PNEUMATIKÉ, duchovní pochopení (Kol 1,9).

*

Pochopení a život spolu nerozlučně souvisejí: „Rozvahu dej mi, abych žil“ (Ž 119, 144). „Šťastný je člověk, který našel moudrost, člověk, který si rozvahu zjednal“ (Přís 3, 13). Moudrost a rozvaha jsou „stromem života“ (Přís 3,18). „Dbej na dobrou radu i rozvahu, ty budou životem pro tvoji duši“ (Přís 3,21 n).

Poznání a život jsou jedno: „Život byl světlem lidí závisí na něm život a smrt. S tebou padne i prorok, s tebou bude zničen můj lid, protože poznání nemá. Zavrhl jsem tě, ... protožeš poznání zavrhl“ (Oz 4,6).

Poznání a život jsou jedno: „Život byl světlem lidí“ (Jan 1,4). „To je věčný život, aby poznali tebe, jediného pravého Boha“ (Jan 17,3). Pokrok v poznání znamená cestu k životu: „dáš mi poznat životní cestu“ (Žl 16,11). Ztráta poznání je smrt: „Říkám tedy, ... abyste již nežili jako pohané. Jejich myšlení je prázdné, jsou zatemněni v rozumu, odcizeni od božího života nevědómostí, která v nich je pro zatvrzelost jejich srdcí“ (Ef 4,17n).

Porozumění nelze oddělit od jednání. Porozumění je čin celého člověka, vycházející ze srdce, je to akt jeho nejskrýtejší svobody, který nelze izolovat od praktických záměrů tohoto srdce, které volí. Porozumění závisí na hluboké a prvotní volbě člověka. Je podstatným aktem člověka, aktem, který ho určuje a zároveň soudí. Děje se spoluprací všech vědomých i nevědomých vnitřních sil. Účty nelze skládat dvojmo, zvlášť z jednání a zvlášť z myšlení, pro-

čože žádná myšlení není „čistě“, vydělené někde jinde na TOPOS NOÉTOS, na místě poznání.

Porozumění nelze oddělit od dobra. „Zlého se varovat, to je moudrost a rozvaha“ (Job 28,28). „Rozvaha bude nad tebou bdít a střežit bude tě rozumnost: bude ti ochranou od zlé cesty“ (Přís 2,11n).

Porozumění je nejpřednější z našich činů, za něž jsme zvlášť odpovědní. Ve Starém i Novém zákoně je porozumění hodnotou par excellence. Porozumění je základní ctnost, z níž všechny ostatní vycházejí. „Kdo se chce chlubit, ať se tím chlubí, že rozvahu má, že poznává mne, Jahva“ (Jer 9,23).

Poznání je první ctnost: „Chceme znát, chceme se snažit poznat Jahva“ (Oz 6,3). „Dej milost tomu, kdo tě zná, a spásu dej upřímným srdcím“ (Žl 36,11). „Na pohany, kteří neznají tebe ... vylej svůj hněv“ (Žl 79,6). Hlavní věc, kterou Bůh skrze proroky vytýká svému národu, je, že zanedbal poznání. „Znáť nechce mne lid můj pošelilý, jsou jako děti bez rozvahy a bez rozumu“ (Jer 4,22). „Není již na zemi poznání Boha, není již věrnost ani láska“ (Oz 4,1). „Mně líbí se láska, nikoli oběť, poznání Boha, ne zápalná oběť“ (Oz 6,6). Podobně i v Novém zákoně: „svět ho nepoznal“ (Jan 1,10). „Spravedlivý otec, svět tě nepoznal“ (Jan 17,25; srov. 15,21; Řím 1,28; 1Kor 13,34; Gal 4,8 aj.)

Nepoznání, neporozumění je hříchem par excellence.

Poznání Boha není čistá spekulace; je to jednání vtělené do lidského světa: „Pomáhal slabému k právu i chudému ... neznamená to, že mne zná? Pravi Jahve“ (Jer 22,16). Nic není vzdálenější biblickému pojetí porozumění a poznání, než oddělovat myšlení a jednání. Jak řekl jednou Marx, „filosofové svět různě vykládali; jde o to, svět změnit“.

Porozumění a poznání je podle bible činnost, která vyzáduje úsilí celého člověka. Poznání Boha není platonický únik ze světa ven; je něčím, co nelze oddělit od konkrétní činnosti: „Podle toho poznáváme, že jsme jej poznali, když zachováme jeho příkazy. Kdo říká: Znáám jej, a nezachovává jeho příkazy, je lhať a není v něm pravdy“ (1Jan 2,

3n.). Porozumění je svatost. „Znalost Svatého – to je rozvaha“ (Přís 9,10).

Mesiánská doba je dobou poznání Jahva: „Nikdo už nebude poučovat svého bližního, nikdo nebude říkat svému bratru: Poznej Jahva. Neboť všichni mne budou znát, velcí i malí“ (Jer 31,34). „Plná je země znalosti Jahva, jak hlubiny moře vod, které ho kryjí“ (Iz 11,9).

Lidské poznání Boha vychází z poznání člověka Bohem. To obojí je jedno. Sloveso JADÁ' znamená zároveň „pozná“ i „oženit se“. Žena poznává muže, protože muž poznává ji. Poznání Jahve a „panny izraelské“ je obdobné (viz Ez 16).

Dobro a život nejsou od sebe odděleny: „Dal jsem jim svá přikázání a oznámil jsem jim svá práva, která má člověk zachovávat, aby skrze ně byl živ“ (Ez 20,11). „Bude-li zachovávat příkazy života, ... bude žít. ... Hle, stavím ti před oči život a šěstí, smrt a neštěstí; zvol si“ (Dt 30,15). „Pokládám před vás cestu života a cestu smrti“ (Jer 21,8). „Zvol život, abys žil ty i tvoji potomci, a miluj svého Boha Jahve, poslouchej ho a lni k němu – jen tak budeš žít“ (Dt 30,20).

Porozumění není odděleno od dobra a dobro od toho, který jest, Jahve. Neexistuje žádná „morálka“ mimo teologickou metafyziku, mířící k Jahvovi. Biblické myšlení nezná žádnou „etiku“ ve filosofickém smyslu. To může na první pohled působit jako paradox. Příliš často se biblický přínos prezentoval jako humanitnější, dokonalejší morální nauka. Tím se však svět izraelských proroků redukuje na jiný svět, svět západních filosofů, což znamená zásadní nepochopení původního židovskokřesťanského přínosu. Redukovat tento přínos na nějakou „morálku“ znamená se ho vzdát.

Biblické pojmy, jež zdanlivě odpovídají pojům naší etiky, mají podstatně jiný význam, protože patří k podstatně jiné vztázně souřadně, protože stojí ve zcela novém „silovém poli“. Tyto pojmy nabývají svého pravého smyslu v myšlenkovém světě, jehož středem je Ten, který jest. Jsou včleněny v jisté metafyzice a v jisté teologii, z nichž je nelze vytrhovat. Zkoumat oddělené pojmy starozákonní či novozákonní „morálky“ znamená uzavřít si cestu k jejich

pochopení. V rukou tak zůstávají jen zbytky, které se jako mana zkazí, jakmile se uchovávají mimo souvislosti, z nichž vznikly.⁵⁷

Tak biblická *spravedlnost*, SEDÁQA, není ani výlučně, ani v prvé řadě pojem etický a sociální. SEDÁQA je spravedlnost či správnost v podstatném metafyzickém vztahu člověka k Bohu. Tento vztah, to je právě poznání a láska. Spravedlnost není v bibli protikladem lásky; spravedlnost je láska. Teologická ctnost spravedlnosti se projevuje spravedlností vůči bližním – což je také láska – a spravedlností sociální. Pojem spravedlnosti nesmíme chápat ve zúženém právnickém smyslu, jehož nabývá na Západě; biblická spravedlnost je především spravedlnost teologická.

Chceme-li proti biblické metafyzice poznání a porozumění postavit její pravý opak, vezmeme systém Kantův. Jeho hlediska jsou velmi často opakem hledisek bible. To, co je v biblickém myšlení jedním, je u Kanta rozděleno a izolováno: poznání a bytí, ctnost a chápání, ctnost a plnost bytí, život. Z biblického hlediska kantovské dichotomie rozbíjejí na bezmocné zlomky to, co – má-li dojít svého cíle – musí zůstat pohromadě.

*

TÓRA je odvozeno od JÁRA (hif.), což znamená učít, ukazovat, vzdělávat. Překládá-li tedy Septuaginta toto slovo, které znamená nauku, slovem NOMOS, zákon (lex), podílí se na vzniku toho nepochopení, které vidí biblický přínos v oblasti etiky.

TÓRA není soustava zákazů, morálka, nýbrž pedagogika poznávání a svobody. To obojí patří k sobě, neboť poznání a jednání nelze odtrhnout od sebe. Příkaz, který zavazuje k jistému jednání, zároveň probouzí a pobízí ducha: „Miluji tvůj zákon a uvažuji o něm den co den. Tvůj předpis mne činí moudřejším, než jsou mí nepřátelé... Rozvahou předčím své učitele, když uvažuji o tvém svědectví. Moudřejším stal jsem se než starci, kdykoli jsem plnil tvůj příkaz. Chápání tvých slov osvěcuje, prosté lidi dělá moudřejší“ (Ži 119,98–100.190).

Mojžíšův zákon je kontemplace: „Otevři mé oči, abych mohl hledět na tvůj podivuhodný zákon“ (Ži 119,18). „Lide

3. VÍRA JAKO DUCHOVNÍ POCHOPENÍ

Pochopení znamená rozlišovat v samém jádru rodičích se stvoření, v samém jádru dějin to, co je jejich principem a zárodkem.

Každé stvoření vzniká ze zárodku. Zárodek je princip, počátek. Je však také cíl, neboť realizace organismu je jen vyjevením toho, co bylo v zárodku implikováno. Organismus a jeho zárodek nejsou dvě různé věci; organismus je zárodek, který dosáhl své plnosti, který se – lze-li to tak říci – plně vyjádřil. (Viz Bergson, ES, 190)

O biologickém zárodku lze říci to, co Bergson napsal o zárodku intelektuálním, z něhož vzniká dílo: je to „dynamické schéma“, „čekání obrazů“, „princip vnitřního zaměření“ (EC, 77).

V biologickém vývoji se takový zaměřující princip podle Bergsona projevuje. „Všechno se děje tak, jako by nějaká neurčitá a mlhavá bytost, ať už jí říkáme člověk nebo nadčlověk, hledala své uskutečnění a dosahovala ho jen tak, že se cestou vzdává nějaké části své podstaty“ (EC, 267). „Ačkoli vedle vývojové linie, vedoucí k člověku, byly ještě další a přes všechnu nedokonalost, která na člověku samém lpí, lze s odvoláním na zkušenost říci, že právě člověk je důvodem a smyslem celé organizace života na naší planetě“ (DS, 271, srv. EC, 186).

Tato myšlenka pračlověka či nadčlověka jako zárodku evoluce připomíná kabalistickou nauku o **ÁDÁM KADMÓN** a sahá ještě dál k mesianismu starozákonních proroků. „Cíle bude dosaženo teprve tehdy, až bude konečně existovat to, co mělo teoreticky existovat na počátku: božské lidstvo“ (DS, 253).

Smyslová skutečnost je v porodních bolestech. Ale to, co ji hněte, samo není smyslové a viditelné. Viditelná je *natura naturata*; *natura naturans* je svou podstatou neviditelná. To, co je přístupno smyslům, je vždy jen okamžitě a přechodně; z podstaty věci nemůže být ani principem, počátkem, ani koncem, cílem. Počátek je s metafyzickou nutností skrytý: *Deus absconditus*.

Chceme-li realisticky a věrně myslet jakoukoli živou sku-

můj, věnuj mi pozornost, obci má, nastraž ucho: neboť ode mne vychází zákon, právo mé na světlo naročím“ (Iz 51,4). „Můj příkaz je pochoden, návod je světlo“ (Příis 6,22). Zákon má prorocký charakter, je „stín budoucích hodnot“ (Žid 10,1). „Hle, naučil jsem vás zákonům ..., jak mi uložil Jahve, můj Bůh, abyste je uvedli ve skutek ... Zachovávejte je; v tom je vaše moudrost i rozvaha v očích národů, neboť sotva uslyší o těchto zákonech, řeknou: Moudrý a rozvázný je tento národ“ (Dt 4,5-6).

tečnost, dejme tomu rostlinu, nesmíme zůstat jen u toho, co z ní vidíme. Protože také sami žijeme, musíme své chápání zaměřit směrem ke dospívající rostlině, v duchu sledovat dynamismus jejího vznikání a spolu s ní se obracet k plodu, který je dosud neviditelný. Kdo zůstane u toho, co je vidět, kdo tam ustrne, kdo se fixuje k viditelnému květu, je daleko od skutečnosti, neboť viditelný květ už patří minulosti. Neviditelný plod je již skutečnější, než ten-to květ. Rostlina žije, existuje jako živá jen v tomto napětí a na cestě k neviditelnému plodu. Má-li být naše myšlení věrno živé rostlině, musí spolu s ní doufat v plody, které přijdou, a které jsou smyslem jejího bytí. Fixování na krásu květu má v sobě cosi převráceného. Chápání skutečnosti je naděje. Nedaří se bez jistého vnitřního úsilí, které je spojuje s rodiči se skutečnosti, se skutečnosti, která se tvoří. Myšlení, které se nepodílí na imanentním aktu stvoření, není skutečné: „neboť tvar tohoto světa pomíjí“ (1Kor 7,31).

Věci jsou svou povahou pomíjivé. „Nehledíme na věci viditelné, ale neviditelné; vždyť viditelné věci jsou dočasně, neviditelné však jsou věčné“ (2Kor 4,18).

Biblické pojetí chápání souvisí s pojetím času, s pojetím skutečnosti, která se rodí. Naděje je ta ctnost, která spojuje ducha s neustálým tvořením. Víra předjímá skutečnost. Ani nezdar nemůže mít v rámci hebrejského myšlení, díky jeho pojetí času jako stvoření, též význam jako v hotovém kosmu, kde čas nehraje žádnou roli: v hotovém světě se nezdar pojímá jako *věc*, na níž člověk uvízne.

Biblický vesmír se rodí, stále se vynalézá a objevuje. Nezdar se zde nechápe staticky, nýbrž jako *okamžik*, jako fáze procesu stvoření a zrodu. „Žena, když rodí, má zármutek, protože přišla její chvíle“ (Jan 16,21). V evoluci má neúspěch svůj *smysl*. „Vždyť víme, že všechno tvorstvo spolu s námi vzdychá a bolestně zapisí až dosud“ (Řím 8,22).

V nehybném vesmíru, kde se čas chápe buď s Descartem jako spousta okamžiků, nebo s Kantem jako nádrž, podléhá naděje rozbití pohybu na nekonečné množství „ted“, na nekonečné množství okamžiků klidu, jak jich používá Zenon Elejský ve svých argumentech (např. o letícím šípku). Je pozoruhodné, že beznaděje a pocit absurdity v moderní filosofii nakonec koření v Descartově a Kantově pojetí času.

Víra, tož duchovní a nadpřirozené pochopení, je rozznáváním onoho zárodku, který působí v srdci stvoření, který je jeho počátkem i smyslem. „Víra je základem věcí, v něž doufáme, a přesvědčenost o věcech, které nevidíme. ... Vírou chápeme, že slovem božím byl ustaven svět, takže to, co vidíme, nepovstalo z toho, co máme před očima“ (Žid 11,1-3).

U starozákonních proroků se Mesiáš, Pomazaný, často nazývá zárodek, výhonek, SEMACH: „Přivedu svého služebníka, Ratolest“ (Zach 3,8). „He, muž! Ratolest je jeho jméno. Vyraší na svém místě a postaví Jahvův chrám“ (Zach 6,12). „Za oněch dnů dám, že Davidovi vyraší Výhonek spravedlnosti“ (Jer 33,15; srv. 23,5). „Výhonek Jahvův se stane ke cti a k ozdobě“ (Iz 4,2).

Zárodek, kterým byl stvořen svět a skrze něj se tvoří dál, není jen biologický. Je to Zárodek duchovní; Bůh je PNEUMA. Tento Výhonek je Slovo. „Na počátku bylo Slovo ... a všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic z toho, co povstalo.“ (Jan 1,1-3). Slovo není jen Zárodek života, je také světlem: „V něm život, a život byl světlem lidí“ (tamt.).

Tento Zárodek stvoření je Slovo, jeho podstatou je tedy význam, smysl. Až přijde v těle, každé jeho gesto, každý čin vtěleného Slova bude znamením, SĚMEJON. Víra je čtenba tohoto významu, rozeznávání Slova ve smyslové podobě těchto znamení. Biblické pojetí porozumění, chápání, je v dokonalém souladu s biblickou metafyzikou smyslové skutečnosti jako znamení, s metafyzikou skutečnosti, která se tvoří a jejíž zárodek, výhonek je Slovo.

Význam sám není přístupný smyslům, musí se rozlišit, vyjít, uprostřed toho, co je smyslově dáno. Je podstatou chápání, že nezůstává u viditelných znamení, že se na ně nefixuje, nýbrž jde za významem. „Co lze poznati o Bohu, je jim zjevné, Bůh sám jim to zjevil. Neboť chápání rozlišuje neviditelné věci boží v jeho dílech od počátku světa: jeho věcnou moc a božství“ (Řím 1,19n.).

Čtení významu v tom, co vnímám, je jistá činnost, která se neobejde bez přiměřeného úsilí; žádné vnímání není pasivní, je vždy rozhovorem mezi vnímanými daty

a vnímajícím subjektem, oběhem mezi nimi, je výměnou. Nemocný, který už nemůže přinášet svůj díl do této výměny, neporozumí významu, který je v tom, co vnímá. Zůstane to pro něho jen zmetí slov, ornamentem. „Neboť tomu, kdo má, bude dáno ..., ale tomu, kdo nemá, bude odňato i to, co má“ (Mt 13,12). „Pro ty, kteří jsou mimo, je všechno jen v podobensstvích“; slyšeli, ale nerozuměli“ (Mk 4,11). Víra je čení toho, co je nám dáno; čin porozumění přitom vyvěrá z ducha, který pobývá v člověku. Jak jsme už řekli, je tedy víra „duchovním porozuměním“, SYNESIS PNEUMATIKÉ (Kol 1,9).

*

Víra je porozumění. Nic není biblické teologii víry a biblickému chápání porozumění vzdálenější, než kartézianské rozdělávání „přirozeného rozumu“ a „víry“⁵⁹, než fideismus.

Novozákonní víra, PISTIS, je to, co proroci nazývají porozuměním a poznáním.

Tato víra se často zaměňuje za platónskou PISTIS, která – podle 6. knihy Politeie – je jedním z posledních způsobů poznání, jedním z nejnižších, který už ani nezaslouží název poznání. Novozákonní víra se, jinak řečeno, zaměňuje za *věřivost*. Tak se z „víry“ stává nesrozumitelné monstrum. Fideismus, taťo latentní hereze, dětská nemoc, panuje nezpozorován v mnoha duchích od dob Descartových a Pascalových.

V Novém zákoně je víra porozuměním, poznáním. „Pochopili jste to všechno? (Mt 13,51). „Slyšte a rozumějte“ (15,10). „Potřád ještě ani vy nechápete?“ (15,16). „Ještě nechápete?“ (16,9). „Tak ani vy nechápete?“ (Mk 7,18). „Což ještě nechápete a nerozumíte?“ (8,17). „Čtenáři, chápejte!“ (13,14) a mnoho dalších.

V Janově evangeliu spolu souvisí víra a poznání: „my jsme *uvěřili* a *poznali*, že ty jsi *svatý boží*“ (Jan 6,69). „*Poznali*, že jsem opravdu od tebe vyšel, a *uvěřili*, že jsi mne poslal“ (17,8). „My jsme poznali a uvěřili“ (1Jan 4,16). Viz např. souvislost následujících textů: „jestliže neuvěříte, kdo já jsem ...“ (Jan 8,24) a „pak poznáte, kdo

já jsem“ (8,28), HOTI EGÓ EIMI, vlastně: „že já (to) jsem“, totiž Mesiáš (srv. Jer 24,7: „Uhnětu jejich srdce, aby poznali, že já jsem Jahve“).

První příkazání vyžaduje „milovat Boha z celého srdce a z celého rozumu“ (Mk 12,33). Epistola k Efeským říká, že víra je „porozumění tajemství Kristovu“, SYNESIS EN TÓ MYSTÉRIO TŮ CHRISTU (Ef 3,4); *tajemství*, které dnes většinou znamená to, co nelze pochopit, co je pro porozumění neproniknutelné, je u svatého Pavla a u prvních křesťanských myslitelů tím pravým předmětem chápání, předmětem porozumění par excellence. MYSTÉRION je to, co obsahuje nevyčerpatelně bohatství stozumitelného obsahu, smyslu, takže je žádná kontemplace nemůže vyčerpat do dna a může se jím těšit věčně).

V listu ke Kolosským Pavel píše: ... nepřestáváme se za vás modlit a žádat, abyste byli naplněni poznáním jeho vůle ve veškeré moudrosti a v duchovním pochození a dovedli žít, jak je důstojno Pána a jak se jemu líbí“ (Kol 1,9n.).

Víra je přilnutí k pravdě, PISTIS ALÉTHEIAS⁶⁰ (2Sol 2,13). Protože je porozuměním, znamená především naslouchat: víra je tedy ze slyšeného“, PISTIS EX AKOĚS (Řím 10,17). Protože je duchovním „nadpřirozeným“ chápáním, je také tajemstvím, MYSTÉRION: „ať zachovávají tajemství víry v čistém svědomí“ (1Tím 3,9).

Víra jako duchovní porozumění je činnost, čin, který se rodí ve skrytu srdce, u zdroje bytí. Vymezuje, *jaké* tato bytost je a je jejím prvotním činem, projevem její prvotní volby, odpovědi, kterou nelze vynutit. Ježíš se ptá: „Věříš tomu?“ (Jan 11,26); „věříte, že to mohu učinit? Odpověděli mu: Ano, pane! Dočk se jejich očí a řekli: Staň se vám podle naší víry!“ (Mt 9,28).

Odpověď, kterou Ježíš v jakési hluboké úctě k člověku očekává, je projevem vnitřního dialogu dvou svobod, Ducha svatého s duchem člověka ve skrytu srdce. „Šťastný jsi, Simone Barjóná, neboť to ti nezjevilo tělo ani krev, nýbrž můj nebeský otec“ (Mt 16,17). „Jak to Ježíš uslyšel, podívil se a řekl těm, kteří šli za ním: ... U nikoho v Izraeli jsem tak velkou víru nenašel“ (Mt 8,

4. „OBNOVA MYSLI“ A KŘEŠŤANSKÁ FILOSOFIE

Protiklad není mezi vírou a rozumem, nýbrž mezi dvěma typem rozumu. Biblický přínos se nestaví proti řecké filosofii jako „víra“ proti racionálnímu myšlení, nýbrž jako systém myšlení s radikálně odlišnou strukturou.

Formy biblického myšlení jsou od počátku neslučitelné s kategoriemi řeckého myšlení. Ani problémy se nestaví stejně. Ze světa helénské myšlení lze do světa bible přejít jen tak, že se opustí problematika řeckých filosofii – „vyjděte z něho, lidé můj“ – a že se podstatně transformují vztáhnou osy a souřadné soustavy. Tato transformace se děje otevřením nové dimenze.

Analýza specifických forem a původní problematiky biblického myšlení vede nutně ke zpochybnění kategorií i problematiky řecké filosofie. Dokonce i k tomu, abychom si vybavili vlastní charakter a pro nás novou strukturu biblického myšlení, musíme nejprve zpochybnit různá – často nevysovená – a priori, nevědomé a tím kategoričtější irakleální návyky, které ovládají celou západní filosofii. Reflexí nad problematikou, která je této soustavě cizí, vychází naše „nepovšimnutá podstatá“ této soustavy.

Rozvoj moderní vědy, zejména geometrie a mechaniky, postavil do otázky logická a priori euklidovské geometrie a newtonovské mechaniky, která se ještě Kantovi zdála být nezbytným výrazem forem našeho usuzování. „Tuto lekci musíme přijmout. Rozum ... musí poslouchat vědu. Geometrie, fyzika, a aritmetika jsou vědy, tradiční nauka o absolutním a neměnném rozumu je jen filosofii – a to zastaralou“ (G.Bachelard, La philosophie du non)

Metafyzika smyslové skutečnosti, jak je implikována v biblických vyprávěních, se obrací proti zakotveným postojům řeckého myšlení vůči skutečnosti, času, mnohosti a vzniku. Biblická metafyzika a novoplatonismus se ubírají opačným směrem. Hlubinný dualismus řeckého myšlení vidí v hlavních tématech původního biblického přínosu nepřijatelné paradoxy. Řecký intelekt ne-

to a paralely). „Veliká je tvá víra“ (Mt 15,28). To je jediná pochvala, kterou Ježíš udílí, protože jde o prvorádou hodnotu, jakou je ve Starém zákoně porozumění a poznání. Novozákonní PISTIS pokračuje v tom, co Starý zákon nazývá poznáním Jahva, porozuměním.

Víra je podstatný čin člověka, čin, kterým se člověk definuje „Kdo v něj věří, není souzen; kdo nevěří, již je odsouzen, poněvadž neuvěřil ve jméno jediného Syna božského. Soud spočívá v tom, že světlo přišlo na svět, ale lidé si zamílovali víc tmu, než světlo, neboť jejich skutky byly zlé“ (Jan 3,18n.).

Neporozumění, jež vytýkali proroci Izraeli, vytýká znovu i Ježíš: „Vy nerozumní, jak je vaše mysl váhavá uvěřit čemu, co mluvili proroci!“ (Lk 24,25). Vždy se zdůrazňuje význam prvotní svobody srdce pro akt porozumění: „Neboť srdcem člověk v něj věří ke spravedlnosti“ (Řím 10,10).

Viděli jsme, že porozumění a poznání je pro Starý zákon ctností, dokonce první mezi ctnostmi. Jahve dává přednost poznání Boha před obětmi. S touž myšlenkou v pozmeněné podobě se setkáváme i v Novém zákoně. Víra, PISTIS, je spravedlnost a ospravedlnění právě proto, že je výrazem podstatného aktu, jímž se člověk definuje ve svém „srdci“. Víra je největším kritériem této spravedlnosti v činech i v myšlení, SEDÁQA, nebo též „poznání Jahva“; víra je totiž projevem té první skryté volby, jež tvoří část samého bytostného určení člověka v tom smyslu, že od onoho ano či ne, jež v jádru své bytosti vyslovil, se člověk nemůže nikdy oddělit. Tuto myšlenku rozvíjí Pavel, když mluví o tom, že „člověk bývá ospravedlněn vírou“ (Řím 3,28; srv. Gal 2,16).

Porozumění víry je projevem té nerozdvojenosti srdce, kterou Nový zákon nazývá čistotou: „... vírou očistil jejich srdce“ (Skt 15,9).

Podobně, jako tomu bylo s porozuměním ve Starém zákoně, je i víra, PISTIS, vztahem mezi svobodou Boha, který dává, a svobodou člověka. Proto Pavel nazývá víru „spravedlností boží“ (Řím 3,22).

může přijmout myšlenky, v nichž se projevuje specifická orientace biblické tradice, neboť tyto myšlenky se přiči jeho nejvnitřnějším návykům a zaměřením.

Stvoření, vtělení, pobyt Ducha ve světě, přítomnost nadpřirozeného – tyto myšlenky navzájem souvisejí. Vtělení je skutečná přítomnost boží v jeho stvořitelském díle; skutečná přítomnost v jeho psaném slově, v jeho inspirovaných knihách, přítomnost vtěleného Logu, skutečná přítomnost v těle církve, v substanciálních slovech svátosti.

Všechna tato témata vedou vzhůru cestou, která je pro staré, více či méně vědomé myšlenkové návyky zcela nešťudná. Bylo by třeba analyzovat všechny předpoklady, které činí myšlenku stvoření nepřijatelnou pro helénskou mysl, tím spíš, že stvoření je skutečnost, kterou můžeme neustále pozorovat kolem sebe. Dualismus a manicheismus spadají do oblasti intelektuální psychoanalýzy, do oblasti uvědomování nevědomého. Jisté pojetí smyslové skutečnosti nelze s myšlenkou vtělení smířit. Pro dualistickou a více či méně manichejskou metafyziku je skutečná přítomnost prostě paradoxem.

Setkání s tímto neasimilovatelným biblickým přínosem je pro řecký intelekt s vyhraněnými a priori pokoušením buď tento přínos vůbec odmítnout, jako Plotin a Spinoza, anebo jej redukovat na rozměry starého myšlení. Tato redukce znamená zbavit obsahu specifické dimenze biblického přínosu – stvoření, vtělení, „ducha“ (PNEUMA) – krátce řečeno, dimenzi nadpřirozeného.

Tato redukce je dílem gnostiků. Je cílem trvalého a stále obnovovaného úsilí od prvních křesťanských gnostiků až po Leibnize a Hegela, kde podporováno esoterismem kabaly a všim bohatstvím novoplatónské filosofie, nabývá skutečně velkolepé podoby. Z gnostických myšlenek vznikla vedle křesťanské teologie a filosofie jákási druhá „philosophia perennis“, jejíž přitažlivost pro jistý typ lidí jen zvyšuje okolnost, že jí jako něco důvěrně blízkého zdanlivě vždy znovu sami objevují. Pro jistý počet lidí ovšem existuje gnostická církev, protože existuje gnostický *duch*, který automaticky vede k jistým metafyzickým řešením.

Gnostikové se mylí ve dvou věcech.

1. Předně v tom, že se v důsledku řady dualistických, manichejských předpokladů domnívají, že alegorická interpretace Písma je *něčím víc* než slovní znění, že doketismus vůči stvoření a vtělení je *něčím víc* než historická skutečnost, že abstraktní symbol je *něčím víc* než konkrétní skutečnost. Tento pokus zbavit historickou a tělesnou skutečnost obsahu se děje ve jménu interpretace „v duchu a v pravdě“. Gnostikové zaměňují abstraktní a těla zbavené s tím, co je duchovní. Ale co je zbaveno těla, není proto ještě nutně duchovní; tím se dostáváme ke druhé věci.

2. Naprosto nechápou, co v biblické tradici znamená „duch“, PNEUMA. Doketismu, který vyprazdňuje stvoření a vtělení, odpovídá teorie spásy, která vyprazdňuje nadpřirozené.

Gnostický omyl tedy za druhé spočívá v tom, že nechápou nadpřirozenou podstatu víry a lásky, které spadají do řádu ducha, a v důsledku toho se domnívají, že „netická“ gnostická interpretace je *něčím víc* než základní duchovní ctnosti víry a lásky. Nevidí, že právě v otázce poznání je víra a láska *něčím víc* než gnostické filosofické soustavy, které počítají jen s myslí, NÚS, a nevědí, co je duch.

Velkolepé gnostické vize zvěbily i takové génie, jako byl Leibniz a Hegel; přesto však vykazují nevyčleptelnou slepost k nadpřirozenému rozměru biblického zjevení a radikální nepochopení vůči tomu, co je specifické pro křesťanství.

*

Přechod od problematiky řeckých filosofii do myšlenkového světa bible vyžaduje totální obnovu myšlení, „obnovu myslí, intelektu“, jak tomu říká Pavel: „Nepřizpůsobujte se tomuto světu, ale proměňte se obnovou své myslí“, METAMORFÚSTHE TE ANAKAINOSEI TU NOOS (Řím 12,2). Tuto obnovu myslí působí duch: „obnovte duchem své myšlení“ (Ef 4,23).

Biblická METANOIA, jež se běžně překládá slovem

„obrácení“ nebo „pokání“, znamená vlastně něco jiného. Jde skutečně o „obnovení myšlení“, které otevírá cestu k porozumění. O obnovu toho, čemu Starý zákon říká „srdce“, totiž místa, kde se dějí podstatná rozhodnutí, jimiž člověk jedná a poznává. První slova Ježíšova u Marka, evangelisty, který je nejbliž pramení, jsou: „obnovte své smýšlení a věřte v evangelium“ (Mk 1,15).

Křesťanská filosofie je myšlení, které vychází z této obnovy. Pokud bychom filosofii rozuměli jen filosofii řeckou, pak by ovšem žádná křesťanská filosofie existovat nemohla. Chápeme-li „rozum“ jen jako kategorii helénské myšlení, pak biblický přínos jistě není „racionální“. Ale znamená to něco jiného, než tu celkem podružnou skutečnost, že základní struktura řeckého myšlení není totožná se strukturou myšlení biblického? A můžeme na základě této faktické odlišnosti vynést platný odsudek? Všechno závisí na tom, zda formy helénského rozumu jsou prostě formami lidského rozumu. Připomeneme, že tyto kategorie stále méně dostačují k pochopení skutečnosti ve fyzice, v biologii i v psychologii. I ve vědě je třeba obnovit kategorie našeho chápání. Je dobrým znamením pro biblické myšlení, že v tomto rozporu stojí na straně živé skutečnosti. Je řecká logika schopna pochopit, jak ze zrnka roste strom?

Křesťanská filosofie se vyznačuje tím, že pojmy biblického přínosu nezbavuje obsahu jen proto, že intelekt, který, jak říká Bergson, „přirozeně nerozumí životu“, tyto pojmy těžko asimiluje.

Z hlediska izraelských proroků a apoštolů víra a porozumění nestojí proti sobě. Proti víře jako „duchovnímu chápání“ stojí hloupost, pošetilost a zatvrzelost jako úchyly ky srdce, vycházející ze skryté volby „srdce“ v oblasti prvotní svobody. Protiklad víry a rozumu je myšlenka filosofů, kteří strukturu a kategorie helénské myšlení považují za strukturu společnosti a nechápou, co je obnovení myslí duchem, jak je přináší evangelium a křesť.

Křesťan je „nové stvoření“, „nový člověk“. Moudrost, kterou přináší křesťanství, nemá nic společného

s moudrostí řeckých filosofů. Křesťan nemá hledat „štěstí“, EUDAIMONIA; nedomnívá se, že ho ospravedlní „ctnost“, ARETÉ, a jeho posledním cílem není „nejvyšší dobro“. Každá pohanská moudrost byla vždy více či méně *přizpůsobením*, jistou formou rezignace na lidský úděl. Křesťanství není etika.

Moudrost, o níž jde v křesťanství, je z řeckého hlediska HYBRIS, odsouzeníhodná opovázlivost: křesťan nechce nic menšího, než se podílet na životě božím, stát se bohem a být přijat za syna svatou Trojicí. To, v co křesťané doufají, je pro Plotina či Spinozu „bláznovstvím“ či hloupostí, nesmýslm.

„Také ovšem mluvíme o moudrosti, ale jen mezi lidmi nejvyspělejšími. Není to však moudrost tohoto věku, ani moudrost vládců tohoto věku, kteří propadají zániku, nyní brž tajemná a skrytá moudrost boží, kterou Bůh před věky určil k naší slávě. A tuco moudrost nepoznal žádný z vládců tohoto věku“ (1Kor 2,6-8). Křesťanská moudrost má s moudrosti filosofů společné jen jméno, neboť patří do jiného řádu, do řádu „nadpřirozeného“. Kategorie antické moudrosti – štěstí, ctnost, dobro – nelze přenášet do nových dimenzí tohoto řádu. Jde o něco jiného, jde o jiný jazyk.

„Varujte se, aby vás nikdo nestřhl za sebou filosofii, která je jen prázdný klam podle lidských tradic a ne podle Krista“ (Kol 2,8-9).

*

Smysl pro kontemplaci je tím, co má Platon, Aristoteles a Plotin společného s izraelskými proroky; zde se setkávají. Láska ke kontemplaci, jak se projevuje ve vrcholných dílech řecké filosofie, v Symposiu, ve Faidru, v desáté knize Eriky Nikomachovy, ve dvanácté knize Metafyziky, v traktátech Enneád o lásce o krásě, tato láska ke kontemplaci připravuje setkání s biblickým poselstvím. Kontemplace v těchto dvou tradicích však přesto nemá stejnou metafyzickou strukturu.

V řeckém myšlení je kontemplace založena na dualismu hmoty a Ideje, činnosti a teoretického (nazíravého) ži-

vota, nahodilého jsoucna a nutné bytnosti. Kontemplace vyžaduje volný čas a nedá se spojit s prací. Podle Platóna a Plotína je únikem, FYGĚ.

Naproti tomu v biblické tradici se kontemplace a práce nevyklučují. Protikladem kontemplace není činnost, nýbrž starání se, starost (viz exkurs 2). Kontemplace biblického typu se žíví každodenní smyslovou skutečností a uskutečňuje se v těle, vtěluje se. Platónská kontemplace je těla zbavena.

V biblickém myšlení kontemplace prochází konkrétní, tělesnou skutečností a uskutečňuje se v činu. Vrcholná kontemplace je zároveň tou neúčinnější činností. Kontemplace působí v činu, v práci. Když se Slovo vtělilo, rozlilo si tento život ve světě, v práci a v činu, který rozhodně nebyl odcizením vůči jeho neustálé kontemplaci Otce, nýbrž právě naopak jejím nejvlastnějším projevem.

Rozlišit tento dvojitý typ kontemplace má pro křesťana velký význam. Platónská kontemplace je přirozeným úsilím duše zbavit se těla a světa. Biblická kontemplace je rozhovor s Bohem, který přetváří svět; je nadpřirozená a vtělená.

*

Zjevení zahrnuje jisté implicitní metafyzické požadavky, vyžaduje organicky jistou metafyzickou základnu, přípravou pro teologické poselství Písma. Toto zjevené teologické poselství se nemohlo vyjádřit v rámci libovolné metafyziky, nemohlo se vtělit v rámci libovolné struktury myšlení. Například platonismus je radikálně neschopen přijmout a nést biblickou teologii stvoření, vtělení a skutečné přítomnosti Boží.

Tyto metafyzické požadavky zjeveného poselství se stávají metafyzickými požadavky každé teologie, jež z biblického zjevení vychází, pokračuje v něm a rozvíjí je, jež věrně stráží a promýšlí to, co jí bylo svěřeno, a uplatňuje hřívnou zjevení. To jsou „filosofické požadavky křesťanství“, jak o nich mluví Maurice Blondel.

Křesťanská filosofie existuje, protože existuje také pohanský pohled na svět, pohanské vidění věcí, jež je s biblickým zjevením neslučitelné.

Popírat, že zjevení – stejně jako teologie, která z něho vychází – nutně vyžaduje jisté metafyzické podmínky, znamená tvrdit, že zjevení se mohlo udát kdekoliv a kdykoli, že nepotřebovalo, aby se lidé na ně dlouho připravovali a že tedy ulpělo na libovolné lidské mentalitě jako zcela vnější věc. To však znamená nechápat, že zjevení je zároveň i vtělením.

Vtělení je rozhovor mezi Bohem a člověkem, rozhovor, jímž se člověk připravuje na Jeho návštěvu, a učí se prvním kroku na cestu k Tomu, který přichází. Vtělení by nebylo možné bez tohoto *fiat*, staň se, které pozvolna dozrávalo v průběhu dlouhé historie celého národa a na konec vyšlo z úst izraelské panny.

Abyste ke zjevení, to jest vtělení jisté teologie do struktury lidského myšlení a řeči, mohlo vůbec dojít, bylo třeba, aby se tyto struktury dlouho připravovaly přijmout slovo živého Boha. Tak si Bůh připravoval biblické myšlení, podobně jako později izraelskou dívku, aby mohla přijmout a nosit Slovo, které se stalo tělem a v těle se nám zjevilo.

Závěr

Představme si ředitele závodu, který chce ze svého syna vychovat někoho, jako je sám. Sám musej mnoho zápasit, snášet, namáhat se, než svou inteligenci a svým důmyslem přivedl závod, své dílo, tam, kde dnes je. Chce, aby se mu syn, kterého má rád, ve všem podobal, aby se stal tvůrcem, aby pocítil božskou radost tvořit a aby si nějak zasloužil postavení, které mu připadne.

Jak to udělá? Předá závod, tak jak je, svému synovi, až bude dospělý? Jistě ne. Tím by ze svého syna neudělal tvůrce, jako je sám, člověka ke svému obrazu, ale jen pasivního a nehodného dědice, někoho, kdo dostává, ale neví, co je to tvořit a dávat – prostě to, čemu se říká „tatínkův synáček“.

Otec ho však má příliš rád, aby k něčemu podobnému svolil. Kdyby mu beze všeho dal všechno ovoce své práce a svého důmyslu a nic od něho nevyžadoval, připravil by ho o tu nejlepší stránku života, o radost tvořit a být svobodný. Otec chce mít syna, který se mu podobá, člověka, s nímž by mohl jednat jako rovný s rovným, jako s přítelem, který si to zaslouhuje.

Právě láska otce k synovi tedy vyžaduje, aby syn svým důmyslem a svou prací vlastně znovu vytvořil celé dílo svého otce, které je tu pro něho, aby se v jistém smyslu stal jeho původcem, a tak aby si zasloužil to, co mu připadne.

Mohu-li to tak říci, stál Bůh před podobným metafyzickým problémem. Bůh nechtěl stvořit živou loutku,

svoji věc, ani šťastného a poslušného živočicha, ale bytosti „k svému obrazu a nám podobné“ (Gen 1,26). Chtěl stvořit boha, jak říká Písmo: „řekl jsem, jste bohové“ (Žl 82,6). Tuto větu pak přejímá Ježíš ve své odpovědi Židům: „Což nestojí ve vašem Zákoně: řekl jsem, jste bohové?“ (Jan 10,34).

Bůh nemůže potřebovat povolné otroky.

Bůh chtějí stvořit bytosti schopné podílet se na jeho životě ve Trojici, na radosti tří tvořících osob této svaté Jednoty. Jak jinak by mohla Moudrost ve Starém zákoně říkat: „mou radostí je být mezi lidskými dětmi“ (Přís 8,31)?

Jaký to tedy byl postup, jaká strategie, již Bůh použil k řešení tohoto metafyzického problému, pravého problému celé metafyziky: *stvořit jsoucna, podobná jemu, nestvořenému Tvůrci, a hodná podílet se na jeho životě a jeho radosti, když tato jsoucna nemají nic, co by nebyla dostala a když by nebyla ničím, kdyby je on nebyl stvořil?*

Toto je prvořadý metafyzický problém, problém koexistence mnohosti a Jednoho, jsoucen a bytí, problém svobodného jednání lidských osob tváří v tvář svobodnému jednání božímu. „Problém tolikrát přetřásaný u starých mudrců: jak z Jednoho, tak jak podle nás jest, vznikne mnohost, nějaká dváda či nějaké číslo? Jak to, že Jedno nezůstane samo v sobě?“ (Plotin, Enn. 5,1,6). Viděli jsme, že u Plotina a v celé novoplatónské metafyzice se tato existence mnohosti, vycházející z Jednoho, vysvětluje úpadkem, pádem. Problém jednání a svobody se řeší v témž smyslu: individuální čin se skrze obrácení, souhlas a rezignaci pohlcuje v činu kosmickém (viz stoíkové, Spinoza).

Biblická metafyzika odpovídá jinak: *důvodem* stvoření mnohosti jsoucen, *důvodem* existence tvořivých a svobodných osob je – zbavíme-li tento výraz vši literárnosti a patosu – *láska*.

Tato láska vyžaduje autonomní *osoby*, neboť jen ty na ní mohou odpovědět.

Jaké tedy metody použil Bůh, podle Pisma, aby vyhověl požadavkům této lásky?

Na vrcholu dlouhého tvůrčího úsilí hmoty a života, na konci času, tam, kde se otevírá květ biologické evoluce – jak by řekla moderní věda – dal Bůh vzniknout bytosti, která je svou biologickou strukturou živočich, která však v sobě nese určitou výzvu. „Nosíme tento poklad v hliněných nádobách“ (2Kor 4,7). Dal vzniknout bytosti, jež v sobě má touhu po nadpřirozeném údělu, *desiderium naturale*, touhu pozvednout se až k podílu na životě svého Tvůrce, *assimilari Deo*, jež ji činí tím, čím jest. Imancence, pobývání ducha (PNEUMA) v člověku je závdavkem a příslibem té proměny, jež člověka učiní „spoludědicem Slova Božího“, jak říká Nový zákon.

Na této proměně však musí člověk spolupůsobit. Zde nastupuje to, co jsme se odvážili nazvat boží strategií: tento poslední tvor, o němž Bůh řekl: „učiníme lidi ke svému obrazu a nám podobné“, tento poslední příchodí mezi obyvateli země, není dokončen, *hotov*, dosud nedosáhl plnosti, která je mu určena.

Zde je, domníváme se, ten dialektický moment, který bible naznačuje příběhem o zahradě Eden a prvním pokušení.

*

Domníváme se, že myšlenka vývojového plánu ve stvoření člověka, myšlenka dospívání, nezbytného rozvoje a proměny, kterou tato ekonomie od počátku předpokládá, aby člověk dosáhl dospělého věku a podoby syna Božího, je naznačena celou biblickou koncepcí času a dějin. Výslovně se objevuje v příkazech božích v první kapitole Geneze, „buďte plodní a rozmnožujte se, naplňte zemi a podmaňte si ji“, a v některých textech apoštola Pavla (viz kap. II,2).

Metodou boží, tak jak ji vyžadovala jeho láska, bylo

stvořit bytost, která je schopna tvořit samu sebe a tak se stát skutečným bohem, bytostí k obrazu a podobě svého Stvořitele.

Namítat, že člověk se nemůže tvořit sám, protože nutné musel být stvořen Bohem, vyjadřuje nepochopení toho, co nám Bůh dal, a opírá se o pojetí jednorázového stvoření. Bůh chtěl stvořit boha, tvůrce. Symbióza tvořivého jednání božího s tvořivým jednáním stvořeného člověka je možná. „Jsme spolupracovníci boží, THEŮ GAR ESMEN SYNERGOI“ (1Kor 3,9; viz také kap. I,3).

„Na mém údelu nic není libovolné a nic není tyranské; neboť sebemenší tlak zvenčí by stačil zbavit bytí vši ceny, krásy a soudržnosti. Nic nemám, co bych nebyl dostal, a přece zároveň všechno musí vyrůstat ze mne, dokonce i to bytí, jež jsem dostal a jež je mi zdánlivě vnuceno. Je třeba, abych vším, co dělám, a vším, co podstupuji, dával za pravdu tomuto bytí, abych je tak, aby se ho ani má nejuptimnější svoboda nikdy neodřekla“ (M. Blondel, L'Action, XXIII n.).

Tvůrčí jednání boží chtělo uskutečnit tento paradox: vzbudit k životu jiné tvůrčí jednání, ke svému obrazu a ke své podobě.

*

„Prvotní hřích“ je hřích *specifický*, rodový, hřích celého lidského rodu. HA-ADÁM znamená člověka, lidstvo jako kolektivní pojem – přinejmenším v řadě textů. Hřích Adamův je prvotní chronologický, ale zejména ontologický. Když bible užívá výrazů „hřích Judův“, „nepravost Efraimova“, užívá příslušných vlastních jmen jako patronymik. Bible mluví i o „hřichu Sodomy“ a „hřichu Jeruzaléma“ v kolektivním smyslu.

Zvířata žijí s jistotou, elegancí a mlčenlivou moudrostí, která je vlastní životu a instinktu. S člověkem, s lidským rodem, s vědomím začíná riziko. Člověk poznává, co je pro něho dobré a co zlé.

Ličení Geneze říká, že za tímto poznáním toho, co je dobré a co je zlé, u člověka bezprostředně následovala ztráta jistoty a pocit strachu, strachu před Bohem. Člověk se skrývá, protože má pocit nahoty. Člověk byl nahý už předtím, ale „nestyděl se“. Teď se mu „otevřely oči a poznal, že byl nahý“. Poznává svou ontologickou nahotu, svou podstatnou nedostatečnost. Zakrývá se, skrývá se sám před sebou tím, že se odívá, skrývá se před svým Stvořitelem. S tímto strachem se setkáváme v bibli všude. Uvidět Boha se teď pocituje jako smrtelné nebezpečí. Člověk nemůže uvidět Boha a nezemřít. „Nemůžeš hledět na mou tvář, neboť žádny člověk na mne nepohlédne, aby zůstal naživu“ (Ex 33,20). „Jen ať s námi nemluví Bůh, sice zemřeme“ (Ex 20,19). „Zemře, kdo se přiblíží k Jahvovu obydlí. Zahyneme do posledního“ (Nm 17,28). „Musíme umřít, viděli jsme Boha“ (Sdc 13,22). „Běda, po mně jest veta, mužem jsem nečistých rtů, v národě nečistém bydlím! Oči mé viděly zástupů Jahva“ (Iz 6,5). S tímto pocitem strachu se znovu setkáváme u Petra, když pozná Ježíše: „Pane, odejdi ode mne, neboť jsem hříšný člověk!“ (Lk 5,8).

Bůh klade ohromující otázku: „Kdo ti řekl, že jsi nahý?“ (Gn 3,11). Už předtím byl člověk nahý, nepocitoval však svou nahotu jako újmu, neznal tento nedostatek.

*

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

Tvůrčí čin, jehož rozvíjení ve svazky stále komplexnějších druhů můžeme v čase sledovat, se stává počínaje člověkem vědomým pro samy bytosti, které plodí. Zároveň s vědomím začíná riziko a možnost nezdaru.

Tento možný nezdar, možnost *zavržení* je jedním z požadavků tvořící lásky samé.

Bůh klade na naši blaženost vyšší nároky než my. Při-

pravil pro nás božskou radost. Metafyzický princip, který nám může pomoci do jisté míry porozumět božimu zá-
měru, je princip stálého *více*. Ať se metafyzik snaží
představit si to nejlepší a nejkrásnější, vždy zůstane da-
leko za tvůrčím záměrem. Jsme vždy lakomci ve svých
nadějích. Tato nesmělost doufat víc je jádrem herezí.
Bíblická metafyzika je metafyzikou ANO. „Vždyť Ježíš
Kristus ... nebyl ANO i NE, nýbrž v něm znělo jen
ANO; neboť ke všem zaslíbením Božím, kolik jich jest,
zní v něm ANO“ (2 Kor 1,19n.). On je „Amen“ (Zjev 3,
14), integrální ANO. Mírou boží je nadbytek. Mnozí
z nás si myslí, že by se spokojili s věčným lidským štěstím.
Bůh z nás však chce udělat bohy, ke svému obrazu a po-
době. Možnost nezdaru je obsažena v tomto nejvyšším
povolání. Sama skutečnost, že se máme podílet na práci
růstu a dospívání, už zahrnuje možnost zvratu. Bůh nás
nemůže nutit, protože boha nutit nelze. Bůh nás zve,
vybízí, naléhá, nikdy však neznásilňuje tu svobodu, která
je pravou podstatou jeho díla. V celém Starém zákoně
Bůh nevychovává Izrael, své milované dítě, donucová-
ním – i když je všemohoucí a mohl by se svým lidem
udělat, cokoli by si přál. Bůh vždy vychovával tím, že
právě *ze svobody člověka* vyvolával odpověď, podně-
coval obrácení k sobě, lásku. Božské je právě to, že se
z „národa s tvrdou šíjí a tvrdým srdcem“ podařilo do-
stat ty podivuhodné odpovědi a ty prameny svatosti,
s nimiž se setkáváme od Abraháma, Izáka a Jákoba až
po proroky – a to bez donucování, bez porušení té svo-
body, z níž tyto odpovědi vzešly. Nikdy se Jahve ne-
pokouší udělat z Izraele svou věc. Vybízí, žádá: „Slyš,
Izraeli ...“

O této metodě mluví posvátné dějiny. Utrpení samo
o sobě ještě neočišťuje, jak se často říká. Utrpení a ne-
zdary jsou zásahem božím, aby se člověk *nezabydlil*
v okolnostech, jež nejsou tím pravým štěstím, k němuž
je povolán.

V dějinách starého Izraele mají nepřátelé a protivníci
tutéž prozřetelnostní úlohu, jako v dějinách církve. Kdy-
koli církev ztratí a zanedbá nějakou část pravdy, kterou
má spravovat, kterou je povinna uplatňovat, vyvstane
s ironií dějin právě jménem této zanedbané části protiv-
ník, který touto částí – již církev zanedbala – napadne
křesťanství. Stačí připomenout, jak užitečná byla rene-
sance, jež vysvobodila církev z pokušení pozemského
vládnutí a intelektuální tyranie, Nietzsche, který přispěl
k tomu, aby se z křesťanství nedělala morbidní etika,
Freud a Marx. Protože křesťanství selhávalo, byl každý
z protivníků nezbytný. Když křesťané už nezvěstují
spravedlnost chudým, budou jim ji zvěstovat jiní; ti však
zato církev napadnou a rozpráší tak, jako kdysi Asy-
řané a Egypťané napadli a zpusťovali Izrael, když se
zpronevěřil svému Bohu a Úmluvě. Pravda už nechce
chybět na této zemi. Když Tělo, které je tím pověřeno,
přestane strážít pravdu, přestane jí sloužit ze všech sil,
pravda se přestěhuje; podníti člověka, nějaké hnutí, které
za tuto částku pravdy, opuštěnou křesťany, začne bo-
jovat. Zároveň však ten člověk či to hnutí „povstane
proti Jeruzalému“ a vypovědí mu válku, jako by pravda
nestrpěla, aby ji někdo kouskoval a odděloval od ní
samé. Její rozbitá jednota bere na sebe podobu války.
Válka vyjadřuje touhu pravdy vrátit se k sobě a ke své
jednotě. Když Asyřané přeпадnou Izrael, v Izraeli po-
vstane prorok, který lidu zprostředkuje porozumění
pohromám a utrpení, který ho vede, aby se obrátil
k Jahvovi. Bůh nenechá v klidu svůj milovaný národ,
kdykoli se odvrací od údělu, který je jeho životem. „Mám
tě rád věčnou láskou, zachoval jsem ti svoji přízeň, znovu
tě zbuduji, Izraelská panno“ (Jer 31,3 n.).

*

Dějiny jsou růst, v němž lidstvo dozrává do své do-
spělosti; jeho růst se nepodobá plynulému a klidnému

rozvíjení stromu. V dějinách lidstva se objevuje negativní prvek. „V bolestech budeš rodit děti.“

Zároveň s tím, jak lidstvo roste, projevuje se víc a víc i tento prvek. Kdybychom je však chtěli srovnat s individuálním vývojem, s životem jednotlivce a s psychoanalýzou, mohli bychom říci, že smyslem dějin je *odrealizování* hříchu. Adam si z nich musí svými činy sám uvědomit, co od začátku skrýval ve svém srdci, a tak se toho zbavit. Strom se pozná jen podle plodů. „Vždyť nic není tajného, co nevyjde najevo, a nic skrytého, co nebude známo“ (Mt 10,26). Cíl růstu bude zároveň okamžikem plného uvědomění. „Z toho poznáváme, že je poslední hodina“ (Jan 2,18). Podle proroků skončí dějiny lidstva nesmířitelným zápasem.

*

Máme tvořit, k tomu jsme v prvé řadě povoláni: „Buďte plodní a rozmnožujte se“ (Gn 2,28).

Připomeňme si podobnosti o hřivnách: „Jednomu dal pět hřiven, druhému dvě, třetímu jednu, každému podle jeho schopnosti... Ten, který dostal jednu, odešel, vykopal jámu a do ní ukryl peníze svého pána. ...»Pane, znám tě, že jsi tvrdý člověk... Bál jsem se, a proto jsem šel a ukryl tvoji hřivnu v zemi. Hle, zde máš, co je tvoje“ (Mt 25,15-25). Naše povinnost je přinášet užitek. Vzpomeňme na příběh s neplodným fíkovníkem (Mt 21, 18n.). Být svatý neznamená pasivně poslouchat literu zákona. Velcí svatí jsou velcí tvůrci. Podle ovoce budeme souzeni.

Svatost znamená chápání, a bez tvůrčí účasti na díle božím nelze chápat. Živý akt ducha, který se chopí tvoření, nelze ničím nahradit. Na pravém chápání není nic pasivního, chápání není zrcadlení. Bez působení lásky nelze pochopit. „Neboť každému, kdo má, bude dáno, a tomu, kdo nemá, bude vzato i to, co má“ (Mt 25,29).

Exkursy

1. BERGSONŮV NOVOPLATONISMUS

V Bergsonově filosofii se skrývají dvě tendence, dvě různé metody, které se tu střetávají, někdy na sebe navazují, někdy si však také odporují.

i. První z nich je realismus, „integrální empirismus“, jehož východiskem je vědecké studium skutečnosti samé, skutečnosti o sobě. K této metodě se Bergson výslovně hlásí v úvodu ke knize *La Pensée et le Mouvant* a v korrespondenci. Například v dopisu P. de Tonquédec (Études 1912, 514n.): „Filosofická metoda, tak jak ji pojímám já, je úzkostlivě přesným snímáním zkušenosti, vnitřní či vnější, a nepřipouští, aby její závěry jakkoli překračovaly oblast empirických úvah, na nichž je založena.“

Tato metoda, která je velmi blízká aristoteliskému a tomistickému realismu, dovedla Bergsona ke kritice platonismu a k obrácení celého pohybu antického myšlení v otázkách času, vznikání, hierarchie času a věčnosti, skutečného a možného, pohybu a nehybnosti, svobody a nutnosti. Díky této vědecké metodě Bergsonova filosofie postupuje vzhůru tam, kde celé řecké myšlení sestupuje. Bergson psychoanalyzuje nevědomé intelektuální návyky, latentní, ale neoblomně předsudky antické metafyziky, které přežívají v moderní filosofii. Domnívám se, že toto je pozitivní, katartická a vědecky plodná stránka Bergsonovy filosofie. V našem nástinu biblického pojetí smyslové skutečnosti jsme ocenili vhodnost Bergsonových analýz jako nástroje pro vyprošťování původ-

ních postojů biblického myšlení v otázce smyslové skutečnosti, v pojetí stvoření a zároveň s tím i času. Z tohoto hlediska je blízká příbuznost biblického realismu a metafyzických závěrů Bergsonovy filosofie názvem mimořádné ceny právě proto, že jde o metodu vědeckou.

2. Druhý myšlenkový postup, který je Bergsonovi vlastní, naopak bezprostředně navazuje na novoplatonismus a na Plotina. Jeho myšlenkový svět je ovládan základním postojem, který se zčásti kryje s postojem novoplatoniků. Důkazem toho jsou základní pojmy vycházení (*procession*), převrácení (*inversion*) a obrácení (*conversion*). V ranných dílech je tento postoj korigován realistickou, vědeckou a empirickou metodou.

Bergson je originální tím, jak ukázal, že stvoření není vycházení v novoplatónském smyslu slova, že není úpadkem, pádem, sestupem. Bergson jako první filosof pochopil, co je stvoření, když je ve svém myšlení důsledně odlišil od zhotovování a zároveň vyzdvihl jeho pozitivní rysy proti celé tradici platonismu a novoplatónských pan-teismů. Přesto byl Bergson touto novoplatónskou tradicí fascinován a jeho dílo je plné témat, s nimiž se setkáváme od Platóna až po kabalu, Spinozu, Hegela a Schellinga. Stačí si přečíst přednášku, kterou Bergson věnoval Plotinovi na Collège de France, abychom nahlédli, do jaké míry Bergson interpretuje Plotina jako svou vlastní nauku. Stačí mu zde, aby se držel jistého zaměření a čerpal ze svých vlastních zdrojů. Podobně je tomu se Spinozou: „Myslím, že jsem vám už říkal, že kdykoli čtu Eritku, cítím se pokaždé trochu jako doma, což mne vždy znovu překvapuje vzhledem k tomu, že většina mých tezí se zdá být – a skutečně také je – pravým opakem tezí Spinozových“ (dopis Jankélévitchovi, *Écrits*, 1951).

V pojednání o filosofické intuici Bergson naráží na tento základní postoj, který nalézá u Spinozy: „Žádná sebejednodušší formule není dost jednoduchá, aby tuto Spi-

nozovu intuici vyjádřila. Musíme se tedy spokojit s jistou aproximací: je to pocit, že akt, jímž náš duch dokonale poznává pravdu, spadá v jedno s činností, kterou Bůh tuto pravdu tvoří; je to myšlenka, že obrácení, „*conversio*“ alexandriinců, jakmile je úplné, splyne v jedno s vycházením („*proessio*“) a že člověk, který poté, co opustil božství, dospěje opět až k návratu do něho, spatří jen jeden jediný pohyb tam, kde zprvu viděl dva opačné pohyby kupředu a zpět. Morální zkušenosti přitom připadá úloha zrušit logickou kontradikci tak, aby se v náhlém potlačení času ze zpět stalo kupředu“ (PM, 214).

Inverze

Inverze, převrácení, to je „tvořivé gesto, které se zruší“ (EC, 248). Ona je odpovědná za hmotnost skutečnosti, mnohost jsoucen, zprostorování věcí, za retrospektivní orientaci našeho intelektu, *starost*, která odcizuje naše myšlení.

„Ze všech těchto analýz vychází ... život jako úsilí vystoupit tam, kde hmota sestupuje“ (EC, 246). „V samém vesmíru musíme rozlišovat dvojí protikladný pohyb, na jedné straně „*sestup*“, na druhé „*vzestup*“ (EC, II). Fyzické ... jako převrácené psychické“ (EC, 203). „Kosmologie, která by byla ... obrácenou psychologií“ (209). „Totéž převrácení téhož pohybu zároveň vytváří intelektuálnost ducha i hmotnost věcí“ (207).

„V samých základech »duchovnosti« na jedné straně a »hmotnosti« a intelektuálnosti na druhé nacházíme tedy dvojí opačný pochod. Přejichod od prvního ke druhému se děje převrácením, ba možná i prostým přerušením, pokud platí, že převrácení a přerušení zde lze považovat za synonyma“ (EC, 209).

Individuace spočívá na obojím pohybu zároveň: na pozitivním, neboť „život je tendence a podstatou tendence

je rozvíjet se do trsu“ (EC, 100), i na pohybu převrácení, hmotnosti: „Hmoty skutečně rozdělují to, co bylo mnohostí jen virtuálně, a v tomto smyslu je individualizace zčásti dílem hmoty, zčásti projevem toho, co v sobě nese život“ (EC, 259). „Hmoty je především to, co rozdělují a zpřesňuje... Hmoty odlišuje, odděluje, rozkládá do individualit tendence, které kdysi splývaly v prvotním elánu života“ (ES, 22).

Hmoty je principium individualit. Znamená-li však hmotnost pád tvořivého elánu, který se rozpadá v dést, musíme předpokládat, že toto rozříštění, tato tendence k mnohosti má svůj počátek už tam, odkud celý pohyb prvotně vyvěrá. Od samého zdroje, současně se zrodem skutečnosti, působí už také tendence k rozptýlení. Počítá nejprve prvotní jednotou je zde tedy rozkol, roztržka, jež je příčinou hmotnosti skutečného a mnohosti věcí. Idea, s níž se zde setkáváme, je velmi blízká platónské CHÓRA. Aristoteles identifikuje Platónovu CHÓRA s hmotou.

U Plotina je vycházení jednotlivých skutečností z Jednoho stupenem, při němž se tyto skutečnosti od sebe od dělují v té míře, jak se vzdalují od zdroje. U Bergsona tryskají ze zdroje a jakmile se trs paprsků vyčerpá a začne opadávat, stávají se věcmi, realizují se. Schéma je totéž, jenže obrácené, neboť u Bergsona je stvoření pozitivním aktem. U obou z nich ke zrodu mnohosti dochází z převrácení, jehož kořenem je prvotní roztržka. To je myšlenka, která měla silný vliv na všechny velké kabalistické kosmogonie až po Hegela: na samém počátku je ENTZWEIUNG. V německém romantismu se toto rozdělení připisuje intelektu. Viníkem je samo vědomí.

„Jméno této SEFIRA, BÍNÁ, neznamená jen poznání, nýbrž i to, co věci rozděluje, tj. diferenciaci“ (G. Scholem, viz pozn. 13). Po kabale převzou tuto exegezi, tento výklad vyprávění o pádu filosofové, zasvěcení do židovské gnose a vychování Plotinem. Příčinou mnohosti je poznání. Tato interpretace vnáší do biblické tradice

manichejské gnostické proudy. Rozbor úlohy, kterou intelektu připisuje Bergson, vzbuzuje dojem, že některé tendence jeho myšlení jsou příbuzné gnostickým intuitivním kabaly a německé filosofie.

Protože se individualizace uskutečňuje negativním procesem, je na místě otázka, je-li individualita, a tím spíše personalita pevně metafyzicky zakotvena.

„Obecně, kdykoli se tenký předmět z jedné strany jeví jako jednoduchý, z druhé jako nekonečně složitý, nemají tyto dva aspekty stejnou závažnost, či spíše stejnou míru skutečnosti“ (EC, 90).

Je-li tomu tak, nebude se mnohost jednotlivých jsoucen před očima myšlení, jež se „obrátilo“ a poznává skutečnost autenticky, rozplývat jako iluze, vlastní převrácenému intelektu, zatíženému staráním a příliš lidskému? Zde se ocitáme docela blízko Spinozy. „Proud (život) tedy plyne, procházejí generacemi lidí, a rozdělují se do individuí. Toto dělení se v něm už neurčitě rýsovalo, nebylo by však vyšlo najevo, nebýt hmoty. Tak se neustále tvoří duše, které však přesto v jistém smyslu preexistovaly“ (EC, 270). Jak víme, Spinoza věřil v metempsychózu, stěhování duší.

Individuální existence tedy pochází z hmotnosti. Pochází ze vtělování, ENSÓMATÓŠIS. „Jak, kdy a proč vstupují duše do tohoto těla, jež se před našima očima zcela přirozeně vyvíjí z jedné smíšené buňky, pocházející z těl jeho rodičů?“ (EC, 269). Stejně jako Plátón a Plotin je i Bergson dualista. O těle mluví vždy jako o substanci, odlišné od druhé substance, duše. Zde se hlásí ke slovu dědictví Plátónovo a Descartovo.

Tělo je pro Bergsona starost. Vymezuje se pojmy funkce. Mozek je orgán pozornosti k životu, orgán jednání a ničeho jiného. Celé tělo je „ve službě“. Je tu proto, aby se staralo. Poodstoupit, zbavit se zaujatosti, znamená už nepoužívat těla a vstoupit na rovinu čisté paměti a ducha. Nesmrtelnost je platonická. Není jasné, jaký vý-

znam by tělo mohlo mít pro bytost, která už by se nemusela pro své zaopatřování starat o skutečnost. Tělo, to je starost duše, zaměstňávající se světem, od něhož si vypůjčuje hmotu, aby naň mohla působit. Její zaujatost, její starost organicky vytvořila zárodek, odpovídající životně nezbytným funkcím. Oko – to je starost duše vidět ty aspekty světa, které jsou užitečné pro její tělesnou existenci. Oko nevidí proto, aby duše viděla, nýbrž aby mohla jednat. Starost omezuje poznání. Oko omezuje vidění na to, co je k užtku: „Vidění je schopnost, jež by *de iure* postihla nekonečně mnoho věcí, nepřístupných našemu pohledu. Takové vidění by však nevyústilo v jednání. Bylo by viděním, vlastním příznakem, fantómu, ne živé bytosti. Vidění živé bytosti je vidění účinné, omezené na objekty, na něž tato bytost může působit; je to vidění zaměřené k účelu, *kannalizované*“ (EC, 94).

Podobně soudí Plotin: „Je to jako kdyby člověk, který zná celou vědu, nikdy neuvažoval než o jedině její věč. ... Tak také duše jaksi vyskakuje z celku do nějaké části, v níž se aktualizuje“ (Enn. 6,4,16).

Pokud tedy pravé poznání znamená odvrátit se od starostí, je třeba se odvrátit i od těla. SÓMA SÉMA, tělo je hrob.

Jako znamená převrácení pro věci zprostorování, znamená pro ducha zvněšnění. Převrácení zavádí ducha, aby myslel spíše vnější věci, než vnitřní, protože mu nejde o poznání kvůli poznání, nýbrž kvůli ovládnání.

Ale vnějšek je to, co upadá do podřadnosti. Pozornost k vnějším věcem, jak si jí vynucuje naše tělesnost, je starost a zároveň převrácení. *Převrácení a starost jsou jeden a týž pohyb*. Myšlení se stává samo sobě cizím. Poznává to, co je mu svou podstatou cizí, lépe než sebe samo. „(Duši) už není dovoleno pobývat v sobě samé, neboť je neustále přitahována ven, do oblasti podřadnosti a temnoty“ (Plotin, Enn. 1,6,5).

Sklony a pohled myšlení, jež se stará o vnější věci, směřují na opačnou stranu než tvořivý čin. Proto je náš intelekt orientován do minulosti. Z toho vyplývají dva další důsledky:

1. Intelekt, který takto pozoruje skutečnost „vzhůru nohama“, ztrácí schopnost pochopit její zrod jako pozitivní. „Pro intelekt je charakteristická přirozená neschopnost chápat život.“ Co je tvoření, to mu zcela uniká.

2. Naopak připsuje pozitivní skutečnost negativním idejím. Díky své převrácenosti je nakloněn dávat přednost negativnímu před pozitivním, nicotě před bytím, neuspořádanosti před řádem, možnostmi před uskutečněním. Nicota a neuspořádání se mu jeví jako něco, co tu je plným právem. „Existence se mi jeví jako vítězství nad nicotou. Říkám si, že by mohlo, ba dokonce mělo nebýt nic a potom žasnou, že něco jest“ (EC, 276). „Přesto přetrvává myšlenka, že by řád vůbec mohl nebýt, a že tedy matematický řád věcí, jako vítězství nad neuspořádaností, má pozitivní skutečnost“ (EC, 221). „Dík základní iluzi našeho chápání postupujeme vždy od prázdnoty k plnosti, od nepřítomnosti k přítomnosti“ (EC, 275). „Toto retrospektivní vidění je ... přirozenou funkcí našeho intelektu“ (EC, 238).

Všechny metafyzické obtíže plynou z toho, že se snažíme myslet živou, tvořící se skutečnost, plnou pozitivního smyslu, svým intelektem, který je převrácen, protože se stará. Převrácení, jež přerušuje tvůrčí elán, vysvětluje slabost intelektu, jeho neschopnost myslet na to, co je život a síla. Neustále směšování tvoření a vyrábění padá také na vrub jeho starosti. Všechna pseudopojetí a pseudoproblémy metafyziky plynou z této dvojí chyby, jež má společný počátek, totiž převrácení, které je příčinou hmotnosti věcí i ulpívání intelektu na věcech. Převrácení je příčinou „nepřekonatelného sklonu myslet za všech okolností spíše věci než *počátky*“ (PM, 135).

Vědomí se *odcizuje* v hmotnosti a v přírodě.

„Vše probíhá tak, jako by široký proud vědomí pronikl do hmoty ...“ (EC, 182). „Příroda odvrací ducha od ducha a obrací jej ke hmotě“ (PM, 41).

„Naše osoba je to, co bychom měli nejlépe znát. Ale kdepak! Naše osoba tu je jako cizinec, kdežto hmota je duchu blízká a v ní se cítí být doma“ (tamt.).

Skutečnost se rodí z odcizení tvořivého vědomí ve hmotnosti, jež je jeho vlastním převrácením. Je tu vyhnanství ducha, jeho zajetí. To připomíná staré gnostické téma, s nímž se setkáváme už v manicheismu, pak v kabalě (vyhnanství ŠEKKINY, uvěznění jisker, jež je třeba vysvobodit) a konečně u Hegela (Entfremdung).

Vědomí je v zajetí, musí se samo osvobodit (EC, 186). Vědomí se odcizilo do nižších organismů, do říše rostlin a živočichů, ochablo a je bezmocné. V průběhu evoluce usiluje znovu nalézt sebe samo. K tomu směřuje vývoj nervové soustavy, rostoucí cerebrace: vysvobodit, co bylo ve vězení. To se může podařit jen skrze člověka.

Díky struktuře svého mozku se člověk může odpoutat, zaujmout odstup, mít volno (viz EC, 187). Člověk, který je schopen se vymanit z užitkového jednání, z hypnotizující užtkovosti, ze zotročující starosti, dosáhne svobody a dospěje k autentickému poznání. S člověkem vědomí dosáhlo bodu odpočinku, klidu, svého sabaru. S člověkem se vědomí znovu stává vědomím sebe sama, jak říká Hegel. Od samého počátku vědomí tlhne ke kontemplaci a ke svobodě. Život je tendence ke kontemplaci (viz Plotin, Enn. 3,8). Je to však kontemplace uvězněná, vypovězená, která hledá svůj návrat a trpí nostalgii. Tento obrat a toto osvobození musí provést člověk. „S člověkem vědomí trhá svá pouta. ... U člověka a jen u člověka se může osvobodit“ (EC, 264). „Takže vposledku je člověk zdůvodněním, *raison d'être* celého organického vývoje na naší planetě“ (EC, 186, srv. DS, 271).

Konverze

Konverze, obrácení, je pohyb, jímž obrácíme negativní pohyb převrácení (inverze) a vracíme se k původnímu směru tvořivého pohybu. Konverze obnovuje to, co inverze zničila.

„Náš duch je schopen vydat se opačným směrem. ... Musí si udělat násilí, musí obrátit směr, jímž obvykle myslí, musí stále obracet či spíše přetvářet své kategorie ... *Filosofovat znamená obrátit směr, jímž myšlení obvykle pracuje*“ (PM, 213n). Jde o to, zachytit zkušenost přímo u zdroje, či přesněji nad tím rozhodujícím *obybem*, kde se tato zkušenost uchyluje ve směru užtkovosti a tím se stává v pravém smyslu lidskou zkušeností“ (MM, 205).

Konverzí se obnovuje tvořivé působení, přerušené inverzí. Převrácený intelekt trpí slabostí; obrácením se myšlení stává spoluvůrcem. „Aby se naše vědomí dostalo do souladu s něčím ze své podstaty, musí se odpoutat od *hotového* a obrátit se k tomu, co *vzniká*. Schopnost *vidění* se musí obrátit a přimknout sama k sobě a tak splynout s aktem *chvění*“ (EC, 238). Obrácené vidění, to jest intuice, provádí tvořivý čin v jeho vynalézání. „Poznááme jen to a rozumíme jen tomu, co jsme do jisté míry schopni sami vynalézt“ (PM, 95).

Obrácení zároveň znamená tímž pohybem se osvobodit od starosti a z otroctví lidsky užitečného jednání. „Půjde o to, *odvrátit* tuto pozornost od té stránky vesmíru, jež nás prakticky zajímá, a *obrátit* ji k tomu, co prakticky neslouží ničemu. Toto obrácení pozornosti – to je filosofie sama“ (PM, 153). „Vnitřní obtíž metafyziky, antinomie, které stávají, a kontradikce, do nichž upadá, rozdělení do svářících se škol a nepřevoditelné protiklady mezi jednotlivými systémy, to všechno vzniká z velké části tím, že pro nezájmaté poznávání skutečnosti používáme postupů, které nám běžně slouží k prakticky užtkovým cílům“ (PM, 212). To je jeden z vůdčích motivů Berg-

2. STAROST

Idea starosti hraje v novoplatónské myšlenkové tradici velkou úlohu. Starost je zde korelátorem vtělení, ENSÓMATÓSIS: „Tak jako kormidelník na lodi zmitané bouří bude zcela zaujat starostí o svoji loď a sám sebe zanedbá do té míry, že si ani nevšimne, že je v nebezpečí života, podobně klesají i duše hlouběji, než je třeba, a ztrácejí ze zřetelě svůj vlastní zájem. Jsou zadrženy ve svých tělech a připoutány magickými pouty a starostlivost o tělo je cele a beze zbytku zaměstnává“ (Enn. 4,3,17).

Podobně je i u Bergsona intelekt podstatně určován starostí: je zapražen do služeb potřebám tělesné existence.

V biblické tradici není metafyzický význam starosti týž. Starost není prostě důsledkem tělesné existence, není konstitutivním prvkem bytí ve světě. Jinými slovy, tělesná existence není ani pád, ani hřích.

V novoplatónské metafyzice je spása „konverzí“, obrácením, jež vysvobozuje zátoveň z odcizení ve starosti a z fragmentace, již jest existence v těle. Principem tohoto obrácení je askeze.

V biblickém pohledu na věc je zdrojem starosti jistý duchovní postoj. Osvobození, „svoboda dítek božích“, je možné ve světě a tělo mu není na překážku. Oslavený život nebude útrékem z těla, nýbrž vzkříšením.

Osvobození od starosti už není EPISTROFÉ, nýbrž METANOIA.

Kontemplace tedy nabývá v každém z těchto systémů poněkud odlišného smyslu. V novoplatonismu je „úníkem“, zatímco v biblí je slučitelná s jednáním a s prací.

*

Metafyzický význam sabatu tkví ve zrušení odcizení v práci. „Současná doba,“ píše G. Marcel, „– a ostatně asi každá doba – se mi zdá být charakterizována něčím,

sonova díla. Aurentické poznání je poznání nezaujaté. Vína za neautentičnost padá na starost.

Přesto nelze přehlédnout, že Bergsonovo *obrácení* (konverze) není *úník* jako u Platóna a Plotina. Nejde o to, opustit myšlenkovou skutečnost a uniknout do nečasového světa. Jde naopak o to, poznat tuto skutečnost tak, jak skutečně jest: jako skutečnost, která se podstatně tvoří, rodí, která je časová. Zde je vidět, jak Bergson koriguje novoplatónskou EPISTROFÉ (srv. PM, 133). Konverze uvádí myšlení do kontemplativního poznávání, ale tato kontemplace není v rozporu s jednáním jako takovým, nýbrž jen se starostí a zaujatostí. Tvůrčí čin je sama svoboda, jednání oproštěné od všech *proč* a *k čemu*: „... příroda se jeví jako nesmírné vykvetání nepředvídatelně nového. Síla, jež jí hýbe, jako by tvořila s láskou, pro nic, pro radost“ (EC, 24). Umělec je člověk, který vidí skutečnost takovou, jaká jest; takovou, jaká byla stvořena. Právě tak „úkokem filosafoa bude zkoumat život beze všech postranních myšlenek na praktickou užitečnost, a to tak, že se bude oprošťovat od všech intelektuálních forem a návyků“ (EC, 197).

co bychom mohli nazvat *vykolejením* ideje funkce. ... Jednotlivec se sám sobě i druhým jeví stále víc jen jako svazek funkcí. ... Z jedné strany vitální funkce, z druhé funkce sociální: funkce spotřebitele, funkce výrobce, funkce občana a tak dále.“ (G. Marcel, Stav ontologického tajemství a konkrétní se k němu přiblížení, Stará Říše 1940, nový překlad Vyšehrad, Praha 1971). Smysl sabatu je odtrhnout člověka od jeho funkcí, nepřipustit „ztotožnění člověka a jeho funkcí“. „Není jisté třeba příliš zdůrazňovat, jak dusivým dojmem smutku působí svět, který je takto soustředěn okolo funkcí“. Tento smutek je smutkem otroctví, které znamená smrt ducha. Sabat je počátkem jistého osvobození, je počátkem znovuvědomění metafyzické skutečnosti člověka, jeho skutečného údělu, který je zastrán prací a „rozprýlením“.

Nový zákon, jako vždy, rozšiřuje význam sabatu. Sabat se stává vnitřním a duchovním a projevuje se jako nezaujatost, odstup, který je počátkem života a ducha. Starost je opakem života ducha a jeho svobody. Otroctvím není ani jednání, ani tělesný život ve světě. Biblický pohled klade starost jinam než novoplatonismus, čímž vysvobozuje jednání z manicheismu, který je tížil. V biblické perspektivě může být kontemplativní život provázen tvořivým jednáním, které přetváří svět. „Nežádám, abys je vzal ze světa, ale abys je uchoval od zlého“ (Jan 17,15).

Starost brání tomu, aby slovo mohlo v člověku růst. „Zasetý mezi trnům je ten, kdo slyší slovo, ale starosti tohoto času, HĚ MERIMNA TŮ AIÓNOS, a svody bohatství slovo dusí, takže se stává neplodným“ (Mt 13, 22 a par.).

Starost zatěžuje srdce, to jest poznání: „mějte se na pozoru, aby vaše srdce nebyla zatížena nestřídmostí, opilstvím a starostmi o živobytí, MERIMNAIS BIÓTIKAIS“ (Lk 21,34).

„Nestarejte se o svůj život (duši), MĚ MERIMNÁTE

TĚ PSYCHĚ, co budete jíst, ani o své tělo, co budete oblékat ...“ . „Kdo z vás si svou starostlivostí může prodloužit život o jediný loket? Nebuďte tedy starostliví o zítřek, MĚ MERIMNÉSĚTE EIS TEN AURION, neboť zítřek bude mít své vlastní starosti“ (Mt 6,23nn a par.).

Pavel píše Korintským: „Přál bych si, abyste nebyli starostliví, THELO HYMÁS AMERIMNŮS. Člověk neženatý se stará o věci Páně, jak by se zalíbil Pánu. Člověk ženatý se stará o věci tohoto světa, jak by se zalíbil ženě, a tak je v rozporu“ (1Kor 7,32n). Starost a svět spolu úzce souvisí; v Novém zákoně jsou tyto dva pojmy spolu propojeny.

3. BIBLICKÉ MYŠLENÍ A CÍRKEV

Církev je organická skutečnost, *tělo*.

Všechna stvořená jsoucna v přírodě jsou organická. Skutečnosti mechanického typu jsou vlastní lidskému zhotovování, jsou „díla rukou lidských“. Každá skutečnost, která není vyrobena lidskou rukou, která je živá, je také organická.

Organismus církve nepatří do řádu biologického, ale *duchovního*. Buňky, jež ji tvoří, nejsou jen individua, ale vědomé a svobodné *osobnosti*. Jejich příslušnost k mystickému Tělu není výsledkem biologické nezbytnosti, nýbrž duchovní volby.

Přesto však církev je organismem v tom nejrealističtějším smyslu slova. Svazky, jež k sobě pojí buňky tohoto těla, nejsou viditelné, jsou však skutečnější, než vazby viditelných těl, neboť nepomíjejí. Všechny osoby integrované, přivtělené do mystického Těla, jsou vázány podstatným svazkem, vinculum substantiale, který je sjednocuje, a tím i oživuje. Tento podstatný svazek, to je Duch svatý, skutečná přítomnost Slova božího, přebývání Mesiáše.

Církev, jako každý organismus, existuje jen proto, že je jedna. Být a být jednotou jsou pro ni synonyma. Žádná buňka nějakého těla nemůže přežít mimo ně. Stejně tomu je i v duchovním řádu – a to zvlášť výrazně – pro buňky, tvořící Corpus mysticum.

Církev se *zrodila*.

Tím se jen přízřebně všeobecněmu zákonu zrození, který tak transponovala. „Ve vesmíru, který je v evoluci, platí základní strukturální zákon – v jistém smyslu dokonce jediný zákon – že totiž *všechno se rodí*, to znamená, že všechno se zde objevuje díky něčemu, co předcházelo.“ (P. Teilhard de Chardin, La structure phylétique du groupe humain, Ann. de Paléont., 1937).

Církev se narodila z Krista, v jeho krvi a v krvi mučedníků.

Toto narození se však dávno připravovalo. V jistém smyslu se církev zrodila s Abrahámem, když Abraham opustil Ur v Chaldeji, vydal se na cestu a nevěděl, kam jde. V celém Starém zákoně se o Izraeli mluví jako o *někom*, jako o snoubence, o nevěstě: „Miluji tě věčnou láskou, Panno izraelská“ (Jer 31,3). „Tak mluví Pán, Jahve, k Jeruzalému: Tvůj vznik a tvůj původ je ze země Kanaan. Tvůj otec byl Emori a tvá matka Chittitka. A tvoje zrození? Dne, kterého ses narodila, nebyla utřižena tvá pupeční šňůra, nebylas omyta vodou očištění, ani solí natřena, ani plenkami ovinuta. Oko na tě nepohlédlo soucitně, aby tě nějak ošetřilo, aby ti ukázalo milosrdenství, nýbrž dne, kdy ses narodila, bylas hozena na širé pole, protože tebou opovrhovali. Šel jsem kolem tebe a viděl jsem, jak ses hýbala ve své krvi, a řekl jsem ti v tvé krvi: Zůstaň naživu! Rošť jako květina na louce! Udělal jsem tě. I vyrostla jsi, dospěla jsi a dozrála jsi. Tvé prsy se vyvinuly a tvé vlasy vyrostly, ale bylas docela nahá. I šel jsem mimo tebe a viděl jsem tě, a hle, přišla ti doba lásky. Rozprostřel jsem cíp svého pláště na tebe a přikryl jsem tvou nahotu. Spojil jsem se s tebou přísahou a sjednal jsem s tebou smlouvu – to je výrok Pána, Jahva – a bylas se mnou“ (Ez 16,3–8). Jako každé narození, prošlo i narození církve nepatrnými počátky.

Spása, kterou Bůh přináší světu zdarma, nepadá na zem hotová odněkud zvenčí jako hmotný meteorit. Bůh jí zde dává se zrodit, vynořit se zevnitř. To znamená, že pro ni vyžaduje spolupráci člověka, neboť jinak by to nebyla spása člověka.

Nepatrnost počátků je všeobecným zákonem každého zrození. Před dvěma tisíciletími tu byla hrstka Galilejců. Před čtyřmi tisíciletími jeden kmen, jeden člověk, Abraham. Jeden národ, „nejmenší mezi všemi národy“ (Dt

7.7). Počátek této spásy, MEMRÁ, slovo boží, jež Janovo evangelium nazývá LOGOS, se u proroků nazývá výhonkem, SEMACH. Vtělení se děje skrze narození, v nepatnosti a chudobě. Království boží se v evangelích přirovnává k zrnu, k nejmenšímu ze všech semen. Jako každé narození, je i toto zpočátku nepozorované. Pro přibuzné je kamenem úrazu: „známe jeho bratry i jeho matku; jak je to možné?“

Církev se vyvíjí.

Roste prostorově a početně tím, že si přivtěluje nové prvky, vzrůstá jako strom. „Království nebeské je jako zrno hořčice, které člověk vzal a zasel na svém poli; to je síce nejmenší ze všech semen, ale když vyroste, je největší ze všech rostlin a je jako strom, takže nebeští ptáci přicházejí a hnízdí v jeho větvích“ (Mt 13,31n).

Její vývoj však není jen organický, prostorový a kvantitativní. Zároveň je tu i rozvoj duchovní. Organický růst církve je provázen postupným vyslovováním pokladu zjevení, pokrokem v chápání toho Výhonku, na němž je založena, teologickým růstem a dospíváním. Obsah zjevení není mrtvá věc. „Nenechám vás zde jako sirotky: přijdu k vám. ... Paraklétos, přímluve (povolání na pomoc), Duch svatý, kterého Otec pošle v mém jménu, ten vás naučí všemu a připomene vám všechno, co jsem vám řekl“ (Jan 14,18.23n).

Kdo popírá, že se církev vyvíjí, že teologie musí organicky růst, že církev má objevovat nové pravdy – i když tyto pravdy byly v jistém smyslu přítomny už od počátku v jejím zárodku – zároveň popírá, že církev je živé tělo.

Mnozí trpí infantilní nostalgii po tom, co je jednoduše, nerozvinuté, ještě nekonceptualizované. Lituji, že se prvotní zárodek vyvinul a rozvinul, že tu je teologie se svou metodou, technickým jazykem a metafyzickou výzbrojí. Čas od času vždy někdo z nich začne s týmž

starým pokusem: vrátit se k nerozvitému, k „rané“ církvi. Jako by vyvinutý strom byl méně věren sám sobě než zárodek, jako by věrnost znamenala zůstat zárodkem a nerůst dál. Jako by věrnost a život klíčícího zárodku tkvěla v tom, aby se přestal rozvíjet, vyjadřovat, růst. Zárodek je nový, mladý a křehký. Strom je složitý, je pokryt kůrou, někdy i jizvami, je však stejně živý, jako zárodek, a silnější. Těch obav z metafyzické reflexe, z toho, že se začnou tvořit pojmy! Jedním z prvků tohoto postoje je touha po regresi, jež bude pro církev stálým pokušením. Ve své analýze myšlenky rozvoje píše Newman: „Jedna z příčin, proč se náboženství kazí, tkví v tom, že nechceme sledovat vývoj nauky a umíněně trváme na zastaralých pojetích a minulých pojmech.“

To všechno připomíná postoj, který je v oblasti individuální psychologie díky psychoanalýze velmi dobře znám: nostalgii po dětství. Tento pokus o regresi nechápe organickou a personální skutečnost církve a tvůrčí podstatu času.

Klasický protestantismus chce bibli *opakovat*. Pravá katolicita znamená v ní *pokračovat*.

Církev *asimiluje*.

Během dvou tisíc let své existence asimilovala církev řadu podstatných prvků, ať metafyzických, sociologických či etnických, jež pocházejí z pohanství. Tyto cizí prvky ovšem právě asimilovala, to znamená nejprve přivtělila a pak z nich odvrhla to, co nemohla sloučit se svou integritou. Asimilace není pasivní přijímání vnějších prvků, nýbrž samozřejmě výběr a proměna, skrze niž se integrované prvky stávají konstitutivními pro organismus, který si je přivtělil. Klasickým příkladem je tomismus, který, jak ukázal E. Gilson, do své vlastní syntézy přijal a transformoval aristotelské prvky, jímž tím dal nový význam. Totéž lze říci o celém vývoji křesťanské teologie.

Protestanté někdy vytýkají katolické církvi, že asimil-

lovala řeckou filosofii. Kdo však upírá katolické církvi právo asimilovat myšlenkové bohatství pohanského světa, popírá tak, že by byla živým tělem. Každý organismus se vyvíjí tím, že asimuluje a vylučuje. Pokus vystačit výhradně a jedině s biblí je od samého počátku nemožný a sterilní. Kdybychom totiž měli být důslední, museli bychom z bible samé vyloučit to, co je helenistického původu, pak to, co je iránské, co pochází z Babylónu a tak dále. Tento postup dává najevo, že nechápe, co je Vtělení: zrození, růst, který se živí tím, co nachází kolem sebe.

Je jisté hořkým paradoxem, že reformace, která se ve jménu věrnosti biblí obracela proti zasahování řecké filosofie do křesťanské teologie, došla postupně k oslabení toho, co je podstatné a původní v metafyzickém přínosu bible, totiž skutečné přítomnosti, a to pod vlivem principů a nerefektovaných předpokladů téže řecké filosofie.

Katolická teologie dokázala přes všechny bouře a skrze všechna intelektuální pokušení, jež s sebou přinášelo okolní filosofické ovzduší, udržet hlavní teze biblické metafyziky: vysoké ocenění smyslové skutečnosti, nezbytnost její zprostředkující úlohy v ekonomii spásy, skutečnou přítomnost v církvi, v posvěcených prvcích eucharistického chleba a vína a zprostředkující úlohu konkrétní dějinné skutečnosti. Katolická teologie udržela biblický realismus a v definicích koncilů přísně ohradila ty body křesťanské nauky, jež nelze opustit, aniž by se tím ztratila sama podstata biblické teologie. V tom je katolická teologie pokračováním biblické metafyzické tradice, právě tak, jako je katolická liturgie pokračováním biblické poetiky živlů, vody, ohně, soli a podobně. Celý vesmír a všechno v něm je poetické, protože všechno má svůj význam. Poezie už není vyhrazena těm, kdo dovedou kouzlit se slovy, nýbrž je dílem člověka, který žije ve světě živlů, jež jsou zároveň také slovy.

Katolická teologie se nezpronevěřila tomu, co je pro

biblickou metafyziku životně nezbytné, často navzdory filosofickému prostředí, v němž se vyvíjela. I ve střetnutí s reformací hájila biblickou metafyziku porozumění a víry. Když se řecká filosofie, a zejména filosofie Aristotelova zdála mnohým lidem prostě totožná s rozumem vůbec, církev odmítla pokušení fideismu a trvala na tom, že víra je porozumění.

Tím, že hájila skutečnou přítomnost a duchovní teologii víry, prokázala katolická teologie svou nezávislost a svobodu vůči civilizacím, v nichž se vyvíjí, a zároveň i nadpřirozené přispění, jež zaručuje autonomii jejího vývoje.

Tato dogmata, tak paradoxní v očích evropského intelektu, jí dovolila uskutečnit jinou paradoxní věc, totiž svatost. Bez skutečné přítomnosti tu svatí nemohou být. Bez skutečné přítomnosti, bez zprostředkování posvěcené smyslové skutečnosti a historického faktu posvátných dějin se člověk může stát mravným a ctnostným, ne však svatým. Jen skrze tělesnou skutečnost lze dospět k tomu, co je duchovní a nadpřirozené. Jak jsme už řekli, iluze gnostiků spočívá v tom, že zaměňují abstraktní s duchovným. V pohledu biblického a křesťanského realismu naopak svatost není únikem, nýbrž vyžaduje zprostředkování konkrétní skutečnosti, bližním a dějinami. Morální idealismus je křesťanství velice vzdálen.

- 1 „Co mají Athény společného s Jeruzalémem?“, Tertullian.
- 2 Kábala, na rozdíl od biblické tradice, nezná stvoření; v této otázce je mnohem blíže novoplatonismu než Písmu. „Základy filosofie, ... která popírá jakékoli stvoření v pravém smyslu, učí, že božská podstata je zároveň tělesná i duchovní a hmotný svět je je jakýsi duch“, Knorr von Rosenroth, Kabbala denudata, 1677, t. 1, pars 2, 293.
- 3 Starozákonní jméno boží bychom měli přepisovat jako JHVH, protože chceme zdůraznit, že toto jméno má svůj *mysl* (viz Ex 3,14), a že je jménem božím právě díky tomuto smyslu, nikoli svému zvuku. „Toto jméno, Který jest, je tím nejvládnějším jménem božím pro to, co znamená. Neboť neznámá nějakou formu, nýbrž býtí samo“ (Tomáš Akv., Summa Theol., I, q. 13, a. 11).
- 4 U Plotina je rozmnožování, mnohost, vždy zprostředkovaným a úpadkem: „Neboť v té míře, jak krása vykračuje do hmoty a jak se šíří, v té míře ztrácí na síle oproti krásě, jež setrvává v Jednom. Neboť všechno, co se rozchází, opouští sebe sama, at je to síla, teplo či krása“ (Enn. 5,8,1).
- 5 Právě tím lze vysvětlit vznik a úspěch arianismu: byl to pokus vyloučit vtělení v rámci řecké filosofie.
- 6 V. Delbos, Le Spinozisme, 175.
- 7 Bergsonova díla citujeme podle vydání PUF z r. 1946. Zkracujeme takto:
 DIC: Essai sur les *Données immédiates de la Conscience* (česky: Čas a svoboda, Praha 1947)
 MM: *Matière et Mémoire*
 EC: *L'Évolution créatrice* (česky: Vývoj tvořivý, Praha 1919)
 PM: *La Pensée et le Mouvant*
 ES: *L'Énergie Spirituelle*
 DS: *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (česky: Dvojitý pramen mravnosti a náboženství, Praha 1936)
- 8 Plátón, *Theaetétos*, 176a.
- 9 Novoplatónské obrácení je EPISTROFÉ, spočívající ve zrušení mnohosti tím, že se duše osvobodí od starosti a odcizení ve hmotě a v těle. Tento pohyb bychom mohli označit jako prostorový, kdyby jeho podstatou nebylo právě potlačení prostoru stejně jako času. Biblické a křesťanské obrácení je METANOIA, to jest podle svatého Pavla „obnova smýšlení“, to, co se ve Starém zákoně nazývá „obnova srdce, a je svou podstatou duchovní. Novoplatónské obrácení se děje askezi a úsilím osamělé zápa-

sící duše. Křesťanské obrácení je nadpřirozené dílo Boha a člověka a žádná askese nemůže nahradit nadpřirozené, duchovní činnosti víry a lásky.

- 10 Hegel, *Fenomenologie ducha*, Praha, 1960, 469.
- 11 Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, vyd. Lasson, sv. 7,348.
- 12 Hegel, *Fenomenologie ducha*, Praha 1960, 488.
- 13 Myšlenku, že na počátku bylo schisma, roztržka, „*Entzweiung*“, jež je původcem vzniku skutečnosti. Lze najít už u Plotina, např. Enn. 6,9,5: „(duch) ... se odváží jaksi odpadnout, APOSTÉNAI, od Jednoho“; Enn. 3,7,11: „rozejítí živora, DIASTASIS ZOÉS“. K tomu přistupuje myšlenka, že toto prvotní rozdělení je dílem vědomí, intelektu: „Proto je také správně myslet, že všude, kde je duch a podstata, je založen na jinakosti. Neboť duch, má-li vůbec roztržku, APOSTASIS, Enn 5,8,11. Také v kabale je poznání prítčinou rozdělení: „Jméno této SEFIRA, BINA, neznamená jen poznání, nýbrž i to, co rozděluje věci, tj. diferenciace“ (G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, 235). O vývoji této myšlenky v německém romantismu a zejména u Hegela viz J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*.
- 14 Hegel, *Fenomenologie ducha*, Praha 1960, 61.
- 15 J. Wahl, *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris 1920, 25).
- 16 Tamt., 18.
- 17 Bergson chce „přesnit filosofii, jež v trvání vidí samu látku skutečnosti“ (EC, 272). Pojem „trvání“ (durée) možná nevyjadřuje Bergsonovu myšlenku zcela přesně. Příliš snadno navrhuje Herakleitův obraz řeky, která proudí, PANTA REL. Jenže voda, kterou vidíme téci v korytě, existovala už dříve nahoře u pramene. Všechno je už dříve dáno, a tím se zase potlačuje, resp. zkrsluje to, co je pro svoření specifické, totiž čas. Prostorovost možná patří k podstatě obrazných představ. Bergson sám ostraně k tomuto herakleitovskému chápání sám přispěl výroky, jako „tok času“, „věci, jež proudí“, „proudící skutečnost“ apod.
- 18 V. Delbos, *Le Spinozisme*, 175.
- 19 Bergson v neúštěné přednášce z r. 1912, cit. v *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1949.
- 20 Tamt.
- 21 Naproti tomu vývojový pohyb je nevratný a absolutní.
- 22 G. Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris 1951, 84.
- 23 Srv. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*.

- 24 „Svět“, řecké ΑΙΩΝ, odpovídá hebrejskému 'OLAM, která zároveň znamená i věk.
- 25 „Tedy i svět má nedokonalé počátky, aby po nich přišlo tíhrodné stáří, korunované vírou. Komu to překáží, ať vytýká žním, že plodnost přichází až později. Ať vytýká vinobraní, že je až na konci roku. Ať vytýká olivám, že jejich plody zrají poslední“ Ambrož, Epist. 18,28.
- 26 Le possible et le réel, v knize PM.
- 27 Stovnej Ef 3,20: „podle síly, DYNAMIS, která působí ve vás“; „podle jeho moci, ENERGIA, která v mně působí, ENERGUMENÉ“, Kol 1,29; „Bůh, který působí všechno ve všech, ENERGÓN TA PANTA“, 1Kor 12,6.
- 28 Bergson, EC 93; ke kritice myšlenky vyrábění srv. Plotin, Enn. 5,8,7.
- 29 Srv. A. Rivaud, Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque, 1906.
- 30 „Idea neuspokojenosti má zcela určitý smysl v oblasti lidského zhotovování a výroby, ne však v oblasti stvoření“, PM, 108. Srv. EC, 220nn. K myšlence nicoty EC, 275nn, PM, 105n a jinde. Protože je naše myšlení „zvyklé sestavovat částice v relativní prázdnotě, představuje si, že skutečnost vyplňuje neví jaké absolutní prázdno“ PM, 105.
- 31 K této kritice ideje hmoty, která je v těchto textech zahrnuta v kritice idejí nicoty a neuspokojení, se Bergson sám ovšem nehlasí a naopak se vyslovuje pro dualismus. O úloze „hmoty“, „hmotnosti“ a vůbec pohybu převrácení viz exkurs 1.
- 32 „Z hlediska poznání nelze hmotu, protože je jen relativum, jako takovou o sobě poznat, stejně jako hmota nemůže o sobě existovat. Nedá se na ni nikdy ukázat prstem a říci: tohle je hmota“ O. Hamelin, Le système d'Aristote, 1931, 266.
- Srv. Aristoteles, Phys. I, 191a: „Základní přirozenost lze však poznat skrze analogii: vztah bronzu k soše, dřeva k postelí a vůbec vztah hmoty a čehokoli bezvarého, dřív než přijme a má tvar, k tomu, co tvar má, je stejný jako vztah hmoty k substanci, k individuu, ke jsoucnu“. Příklady, jichž se Aristotelova analogie dovolává, jsou zřejmě vztahy v oblasti zhotovování. Zbývá však otázka, platí-li analogie mezi tím, co se děje v oblasti zhotovování, a tím, co je z oblasti stvoření. Na ideu bezvaré hmoty se vztahuje též kritika, již Bergson podrobil ideje neuspokojenosti a nicoty: je to falešná idea, vycházející ze záměny dvou rovin, rovin lidského zhotovování a roviny bytí. Idea hmoty (látky), která má smysl v užitém jazyce řemesla, nemá v rovině přírodní organické skutečnosti žádnou ontologickou platnost.
- 33 Bergsonova kritika ideje nicoty je v jistém smyslu Anselmovým

důkazem Boha, vzatým z druhého konce. Musí být aspoň jedno jsoucnou. To nás odkazuje na bytí. Tak ani v biblickém světě nemůže mít myšlenka absolutního nebytí vůbec žádný smysl. K idejí nicoty srv. Plotin, Enn. 6,8,11: „Zdá se, že pokud nás obtíže s přirozeností Jednoho tak zaměstnávají, je to z tohoto důvodu: nejdříve si představujeme jakési místo, prostor, jako chaos báji, potom uvádíme Jedno do tohoto prostoru, který vznikl či existuje v našich představách; a když je tam uvedeme, ptáme se, odkud je a jak se tam dostalo, jako ucestného cizince se vypráváme po důvodech jeho navštěvy – tj. jeho existence.“

34 Naproti tomu Hesiod: „Nejprve povstal Chaos, a po něm Gaia, Země se širokým klínem“ (Theogonia, 116n).

35 Srv. Targum Onkelos Dt 33:27: „Svět byl stvořen tvým slovem“; Targ. Is 48,13: „Svým slovem jsem dokončil zemi a svou silou jsem ustanovil nebe“. (Srv. též Jer 1, Gn 2,8, cit. u L. Gry, Les dires prophétiques d'Esdras 1,5 a u M. Jousse, Père, Fils et Paraclét dans le milieu ethnique palestiniens).

36 Kabala sice odmítá myšlenku stvoření, z biblické tradice si však uchovává ideu, že na počátku smyslového světa je slovo. Pantheismus a tato nauka o slovu vedou kabalu k odmitání ideje „hmoty“ v dualistickém smyslu: „Základy filosofie, ... která popírá jakékoli stvoření v pravém smyslu, učí, že božská podstata je zároveň tělesná i duchovní (corporeo-spirituális) a hmotný svět že je jakýsi duch (aliquo modo spiritus)“ (Kabala denudata, I, p. 2,293). „Z něčeho se nic nemůže stvořit“. Z toho plyne, že „ani hmota nemůže být stvořena“ a „v přirozenosti věci žádná hmota není“ (tamt.). „Cokoli skutečně jest, je duch.“ Všechny smyslové skutečnosti, kterým říkáme hmotné, jsou částmi božské podstaty. „Z těchto částí, které se sevřely (contractis), že pozůstává takzvaný hmotný svět, který je ovšem ve skutečnosti duchovní, protože je složen z rozdílných duchů, části božské podstaty, které se stály a natěsaly do monád či fyzických bodů. Toto sevření že je jakýsi stav spánku či usnutí“ (tamt.). Hmota je „spojení smrtelných duchovních monád“. Analogie s metafyzikou Leibnizovou je zřejmá. J. G. Wächter v díle Elucidarius Cabalisticus, Řím, 1706 – v díle, které Leibniz četl a pozorně komentoval – stovnává metafyziku kabaly s metafyzikou Spinozovou. Wächter poznamenává, že v kabale stejně jako u Spinozy není stvoření. „Z tohoto principu vyvozují kabalisté různé závěry: hmota nelze stvořit a pro chatrnost své podstaty sama nemůže existovat. Proto tedy ve vesmíru žádná hmota není – anebo je hmota totéž co duch ... V tom všem s nimi Spinoza souhlasí“ (str. 45). Z toho lze lépe pochopit Spinozův a Leibnizův odpor vůči Descartovu dualismu a čistě mechanickému pojetí hmoty. „Spi-

42 Zde a v celém dalším textu je třeba mít neustále na paměti, že čestina nemá dvojící slov, odpovídajících řeckému SARX – SOMA, latinskému caro – corpus, francouzskému chair – corps, německému Fleisch – Leib nebo anglickému flesh – body. Protože se obojí česky překládá „tělo“ (slova „maso“ nelze použít a nevyjadřuje také přesešně, co je SARX), je nebezpečí záměny, o němž se v textu mluví, ještě větší. Proto tam, kde by mohlo dojít k omylu, dáváme v závorce řecký termín. (Pozn. překl.)

43 „Přičinou jejich omylu je to, že hledají důvod pro spojení možnosti a uskutečnění a rozdíl, který mezi nimi je. Ale jak jsme již řekli, poslední látka a forma je jedno a totéž, první v možnosti, druhá v uskutečnění. Počínají si tedy tak, jako kdyby hledali důvod, proč je jedno jedním. Neboť každá věc je jedina věc a to, co je v možnosti, je v jistém smyslu jedním s tím, co je v uskutečnění“ (Aristoteles, Met. H, 6,1045b).

44 P. Dhorme, L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien, Revue Biblique 1920, 470n.

45 A. J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile, 1932, 196 pozn.

46 Viz pozn. 14.

47 „Na tomto místě“ píše Hamelin, „je v Aristotelově systému nepopratelná inkoherece ... Slabinou, kterou logika celé nauky nijak nevyžaduje, je teorie individuality. Z dvou pojetí individuality, která lze u Aristotela nalézt, jen jedno je skutečné s vůdčími principy aristotelského myšlení: individualita boží vychází z toho, že Bůh si stačí; Bůh je sám o sobě, protože jeho pozitivní skutečnost je plně dostačující. Individualita ostatních individuí se naproti tomu vysvětluje negativními určeními, jako by privilegium samostatné existence, jež je ve skutečnosti znakem jisté dokonalosti, něčeho pozitivního, pocházelo z nějakého nedostatku. Takový pohled na věc lze pochopit u Platóna, který individuům nenechal příliš vysoko. Nechápeme však, že ho převzal Aristoteles ... Chceme-li, aby se to, co je na individu pozitivní, vysvětlilo hmotou, považujeme tím individualitu za jakousi slabost“, O. Hamelin, Le système d'Aristote, 1931, 406.

48 „Bergsonismus odmítám stejně zásadně, jako aristotelský tomismus, a to z téhož důvodu: jakkoli se od sebe zásadně liší a jdou proti sobě, přece obojí obsahuje takovou teorii individualce, která konec konců nám jako individuím upřává jakékoli bytí, jakoukoli ontologickou skutečnost a hodnotu.“ (L. Laberthonnière, Esquisse d'une philosophie personaliste).

49 Viz Dhorme, o. c. a J. Pedersen, Israel, I-II, 99–181.

50 Totéž bychom mohli říci o básníku, jako je Paul Claudel, jehož intuíce prolomila manichejský dualismus evropského myšlení

noza zde (Epist. 73) často připomíná, že Descartes hmotu definuje špatně, totiž její rozlohou (extensio)“. „Podle Spinozy tedy žádná hmota ve vesmíru není a cokoli jest, je věc z kořene vznesená, totiž to, čemu kabala říká Duch“ (str. 46). Toto odmítnutí ideje „mrtvé hmoty“ umožňuje vidět celou smyslovou skutečnost jako oživenou. „Učitelé kabaly se shodují v tom, že Bůh dal vzejít světu jako živému a nadanému duší ... Neboť není-li ve vesmíru, jak říkají, žádná hmota, není ani smrt, a všechno, co se zdá být mrtvé, je jen v různé míře oživené.“ Srv. Spinoza, Erika II, schol. propr. 13: „Všechno je totiž v různé míře oživené, animatum“.

37 Srv. Plotin, Enn. 1,6,1: „Některá jsoucna, například těla, nejsou krásná ze své podstaty, nýbrž tím, že se podílejí, METHEXEI“; tamt., 2: „podíl na kráse, METOCHÉ EIDÚS“, podlinitivě, KOINONIA“.

38 Popírat historicitu Janova evangelia proto, že je plno teologických významů, je vážné nepochopení struktury biblického myšlení. Otázka se staví takto: buď je čtvrté evangelium historické vyprávění, a potom nemohou jeho líčení obsahovat nějakou teologii; anebo – a tak tomu skutečně je – jsou tato líčení výrazem teologické nauky, a pak nemohou být historická. Toto dilema však spočívá na dualistickém filosofickém předpokladu, že konkrétní historická skutečnost patří do sféry faktu, a tedy nemůže patřit do sféry toho, co je srozumitelné, co dává smysl. Pro Jana je právě charakteristické, že v souladu s celou semitskou biblickou tradicí zkoumá a staví na světlo význam každého činu, každého skutku Slova, učiněného tělem. Jak by ten poslední čin vtěleného Slova mohl postrádat svůj význam? Jan je tím nejteologičtějším z evangelistů, protože se obrací k Synu člověka a zjevuje „znamení, SĚMEIA“, všechny skutky, které něco znamenají.

39 Dialektickým pójttem mezi spravedlností, hněvem, a láskou je žárliivost. „Neboť Jahve, tvůj Bůh, je stravující oheň, žárliivý Bůh“ (Dt 4,24). „Celou zem stráví oheň mé žárliivosti“ (Sof 3,8). ... „Láska je silná jako smrt, žárliivost hrozivá jako šeo!“ (Yelp 8,6). „Žárliivě miluje ten Duch, který ve vás přebývá“ (Jak 4,5). Toto neústupné vyžadování lásky je svatost. „Kéž byste dovedli řádně sloužit Jahvovi; je to Bůh svatý, Bůh žárliivý ... Opusíte-li Jahva, budete-li sloužit cizím bohům, ... vyhubí vás“ (Joz 24,19). „Neuděláš si obraz boha ani podoby věci ...; nebudíš se jim klanět, neboť já, Jahve, tvůj Bůh, jsem Bůh žárliivý“ (Ex 20,5).

40 H. de Lubac, Catholicisme, 1965, 108 (5. vyd.).
41 K otázkám manichéismu viz Puech, Le manichéisme, civilisations du Sud, 2. Nápadné jsou analogie s myšlenkami Hegelovými.

a nalezla znovu biblický smysl pro srozumitelnost smyslového, pro to, „co chtějí věci říci“.

51 „Nepozná tedy vůbec moji chuť?“ říká Donna Prouhéze v Saté novém stěvičku. Vnitřní požadavky, vnitřní nutnost básnické skutečnosti dovedla Claudela k tomu, že dobře cítil, jak je pro znovuobjevení smyslu lidské lásky nezbytné překonat starý dualismus těla a duše. Tato básnická intuice ho přivedla k biblickému stanovisku. Srovnej např.: „Chtěl jsem duši, chtěť jsem ji okusit, té vody, která nezná smrti“; „Ne, v žádném jiném okamžiku, teď, právě teď, budeme mít tuž ženu, která je jedno se svým tělem a v níž všechno patří k sobě“. Krev znamená duši, podobně jako v bibli: „Kdo ochutnal krev, nebude se už žít průzračnou vodou a palčivým medem!“ „Kdo jednou miloval lidskou duši, kdo s živou duší jednou tvořil celek, zůstane vzdýcky v jejím zajetí.“ „Něco z něho žije teď mimo něj, z chleba jiného těla“ (Paxero velkých ód).

52 Viz M. Blondel, heslo „transnaturel“ v Lalande, vocab. phil.

53 „Kdo podstatu duše vynáší jako nejvyšší dobro a zlo připisuje podstatě těla, už tím se k duši vztahuje tělesně a od těla tělesně utíká; z toho však číší lidská nicotnost a ne božská moudrost“ (Augustin, De civitate Dei, 14,5).

54 O. Procksch, Theologie des Alten Testaments, 460, říká, že v bibli nacházíme výraz „duch života“, RUACH CHAJJIM, nikdy však „živý duch“. Naopak nikde „duše života“, ale jen „živá duše“, NĚFĚŠ CHAJJA'. Duše je základ, do něhož vstupuje duch. Zde se u Pavla objevuje myšlenka progresivního plánu, „ekonomie“ zrodu člověka. Nejprve stvoření člověka tak, jak ho známe, „duchovního živočicha“, který si z biologické sféry přináší svou křehkost a přechodnost. Pak přichází proměna člověka „oživeného“, psychického, v duchovního, pneumatického. „Tělo a krev nemůže dostat království Boží v dědičný úděl a to, co pomíjí, šitelné, musí „obléci“ neporušitelnost. Zdá se však, že v každém případě, a to i bez zásahu prvotního pádu, tento plán počítal s proměnou, která převede člověka z jeho nedospělosti do plnosti. Tato proměna by však nebyla bolestná, neprocházelaby roztržkou smrti, nýbrž byla by „přijetím“, jež by přetvořilo „pozemského člověka“ v člověka „oslaiveného“.

56 Jak je vidět, jde v bibli pokora vždy spolu s hledáním porozumění, smyslu. Nejde, jako ve spiritualitě jistého typu, o „poškození rozumu“, nejde o to, vzdát se chápání anebo je dokonce potlačit ve špatně pojaté „pokoře“. Pravá pokora naopak spočívá ve hledání porozumění. Chťit rozumět a úporně hledat pochopení není pýcha; pýcha je přesvědčení, že už rozumím.

57 „Základní pojmy filosofické etiky v Novém zákoně buď vůbec chybějí (např. štěstí, EUDAIMONIA), nebo se vyskytují velmi vzácně (např. ctnost, ARETĚ jen v listech Petrových a jednou u Pavla), anebo dostávají nový, náboženský smysl, jako DIKAIOSYNĚ, spravdivnost před Bohem. Naopak centrální křesťanská AGAPĚ, láska, není v pohanství známa ani jako slovo“ (Pohlenz, Die Stoa, 406).

58 Víra předjímá skutečnost: „... co jsi neviděl, neboť víra předchází, PROĚGĚLITAI, všechny skutky“ (Theoph. Antioch., Ad Autolycom 1.7).

59 Viz např. Principes, pref., A. T., 9,4. Podle Descarta je „víra“ věc vůle, nikoli ducha: „... tomu, co je od Boha zjeveno, věřme jistěji, než všemu, co poznáváme, neboť víra ve všechno, co je nepřehledné, je akt vůle, nikoli ducha; illorum fides, quaecumque est de obscuris, non ingenii actio est, sed voluntatis“ (Reg. III, A. T. 10,370).

„Mezi pravdami nabytými a zjevenými je velký rozdíl v tom, že poznání těchto druhých závisí jen na milosti, kterou Bůh nikomu neodpírá, i když se ve všech neuplatní; v tomto poznání tedy mohou nejloupejší a nejprostší uspět stejně jako nejvzdělanější (Lettre à ***, 1638?). „... neboť zde vůbec nepočítám s Božím zjevením, protože to nás nevede po stupních, nýbrž rázem pozvedá k neklamnému věření, croyance“ (Princ., list autorův). Víra je tedy u Descarta „věčením“, nikoli poznáním anebo chápáním. „Zjevené pravdy... jsou nad naším chápáním“ (Discours, 1. díl). K této otázce viz Blondel, Le christianisme de Descartes, Revue de métaphysique et de morale, 1896, a studie Laberthonniéřovy.

60 PISTIS ALĚTHEIAS je plným překladem hebrejského EMUNA, jež je odvozeno od EMET, pravda.

61 Jaký je smysl války - v tom smyslu, jako říkáme „smysl neúrozy“, její imanentní intencionalita? Na rovině individua má nemoc, vědomý či nevědomý konflikt, svou pozitivní a negativní stránku. Horečka je zápas o nové zdraví. Tento zápas je lepší, než „mír“ smrti.

Mezi individui obsahuje každá vřetka i vřetka jistý požadavek zdokonalení a vyjadřuje neuspokojení, které je zdravé. Milenci nejsou spokojeni jeden s druhým, protože jeden není druhému Bohem. Na to, abych se posoudil sám, jsem k sobě slabý a shovívavý; musí se toho tedy ujmout někdo jiný.

Mezi národy znamená konflikt uvnitř lidstva, v totálním Adamovi, neschopnost uspokojit se stavem věci, který skutečně není cílem lidského údeľu.

REJSTRÍK BIBLICKÝCH MÍST

Gn	1.1	49,50	17,28	137	12,33	29	96,5	42
	26	105,134	18,19	56	29,15	62,71	102,10	12
	2,2	36	21,5	95	1,10	113	104,15	95
	7	80	23,9	70	8,3	111	29	101
	19	52	23	70	9,1	12	107,9	95
	28	140	27,16	101	1,13	29	115,4	41
	3,11	137	4,5	118	4,19	12	119,18	117
	14	12	12	56	7,21	12	25	13
	19	12	15	44,62	10,1	95	28	95
	4,1	97	24	56,p. 39	9	12	70	110
	6	109	28	42	12,11	111	98	117
	6,3	101	5,22	56	16,15	12n	123	96
	12,1	69	26	56	17,4	111	125	113
	14,18	54	6,5	111	19,2	95	144	113n
	18,5	95	7,6	69	27,3	101	175	94
	27,4	95	10,16	68,110	28,28	115	135,15	41
	34,3	95	12,20	95	32,8	114	139	108
	43,30	95	27,6	62	34,14	12,101	141,2	55
	47,9	71	9	111	35,11	113	145,15	96
	12,48	66	15	42	38,8	50	21	89
	19,5	70	29,3	111	7,10	96,108	2,1	113
	20,4	62	16	42	12,3	109	2	111
	5	p. 39	19	56	16,7	95	41	115
	19	137	30,6	68,110	11	114	3,13n	114
	25	62	15	116	17,9	95	5,4	95
	30,35	55	20	116	22,16	12	6,22	118
	31,3	114	32,13	53	30	12	8,31	28,134
	32,1	41	7,6	12	33,6	51	9,10	116
	33,20	137	24,19	p. 39	42,2	95	10,3	95
	2,13	56	20	56	6	95	12,10	95
	10,1	56	20	56	44,22	108	23,16	95
	18,3	70	23	43	26	13	25,25	95
	19,18	87	13,22	137	51,12	21	27,7	95
	20,23	70	16,30	94	56,5	101	3,19	12
	21,6	56	7,3	43	74,13	50	12,7	12,101
	25,23	71	10,1n	55	78,24	53	1,2	54
	26,1	42	16,12	55	39	101	7	95
	11,6	95	7,6	71	79,6	115	3,1	95
	15,39	96	3,5n	112	82,6	134	8,6	56,p. 39
	16,22	101	8,39	108	86,11	109	2,8	42
	30	21	18,24	56	90,2	37	4,2	121
			9,15n	44	3	12	5	21
					95,11	36	5,6	54

Jer	6,5	137	34	116	5,17	67	12,29	111
	10,10	42	32,30	42	43	87	31	87
	11,9	116	33,15	121	6,25	95,153	33	123
	19,21	72	35,6	71	8,10	123	13,14	122
	21,3	96	44,8	42	9,4	110	28,32	31
	26,19	12	50,8	69	17	54	1,57	29
	27,1	50	51,6	69	28	123	5,8	137
	29,8	95	45	69	10,26	140	37	54
	31,3	101	3,20	95	11,29	95	12,2	109
	45,18	50	6,9	110	12,34	110	19	95
	48,20	70	14,3	42	13,12	122	49	57
	50,5	111	7	42	22	152	54	30
	51,4	118	16	116	30	29,77	13,18n	69
	52,11	70	3n	155	31	69,157	19,44	30
	55,10	53	38	56	51	122	21,29	31
	65,17	21,109	18,31	111	15,10	122	34	152
	1,5	92	20,11	116	11	109	24,25	124
	16	42	32	70	16	122	38	109
	2,5	43	21,12	96	18	110	1,1	51,121
	13	43	36,5	95	28	124	4	114
	24	95	26	110	16,9	122	10	115
	26	42	38,10	109	17	123	13	102
	4,4	68,110	5,4,23	42	21,18n	140	14	71,80
Dan	19	95	10,12	111	34	29	48	66
Oz	22	115	2,10,21	53	22,37	88	2,4	30
	6,10	111	16	71	24,3	31	3,6	102
	9,23	115	4,1	115	32	30	18	124
	10,14	42	6	114	36	31	4,22	65
	11,20	108	6,3	54,115	24,14	31	35	30
	17,9	108	6	115	15n,29	140	5,17	23,36
	10	96	9,5	99	26,18	30	6,32n	55
	13	12	13,5	70	38	95	60	18
	19,5	109	8	110	41	101	63	101
	20,12	108	14,4	42	31,41	29	69	122
	21,8	116	2,13	120	1,15	29,128	7,6,30	30
	22,16	115	19	53	2,22	54	8,14	102
Joel	17	96	3,1	55	4,11	122	15	89
	24,7	111,123	2,7	12	26n	69	20	30
Am	25,6	42	5,12	42	5,7	56	24,28	122
Mich	31,3	139,155	2,19	41	6,52	110	58	37
Hab	12	53	3,8	120	7,18	122	10,34	134
Zach	14	95	6,12	120	21	110	11,26	123
	22	21	7,12	110	8,17	110,122	12,23	30
Mt	25	95	3,11	57	9,49	56n	27	95

Lk

J

Mk

13,1	30	10,6	73	Jak	1,8	109	2,9	67
14,18n	156	18	66		3,14	103	17	97
16,21	29,120	12,6	p. 27		4,5	p. 39	3,9	67
17,1	30	14,25	108		4,8	109	14	138
3	114	15,42	103		1,1	71	6,6	54
8	122	50	102.p. 55	1.Petr	2,2	62	11,8	72
15	17,153	1,19	138		2,3	115	16,3	94
25	115	22	111	1.Jan	2,18	140	17,5	72
7,23	109	4,7	135		4,16	122	18,4	70
51	110	16	21		20	88	14	95
8,22	109	18	120	Jud	19	103	19	12
11,3	57	5,17	21	Zjev	1,3	30	21,5	21
15,9	124	4,4	30					
16,14	111	6	111					
17,24	43	13	101					
28	36,99	5,16	102					
1,19	121	6,15	21					
21	111	16	66					
25	43	1,10	30					
2,9	95	17	111					
28	66,68	3,4	123					
3,22,28	124	20	p. 27					
6,4,6	21	4,17n	114					
7,6	21	18	110					
8,4	89,102	23	127					
6	102	2,13	36					
13	89,102	3,20	71					
16	99	4,13	37					
22	23,120	1,9	105,114,122n					
9,7	66	29	p. 27					
10,2	68	2,2	78					
10	124	8	129					
17	123	9	78					
12,2	79,127	23	101					
13,14	102	3,22	109					
2,6	129	2,13	123					
10	103	3,9	123					
3,3	89	4,12	103,109					
9	36,107,136	10,1	118					
26	95	31	57					
4,5	108	11,1	121					
7,31	120	3	52					
32	153	8	37					
8,4	42	9	71					

J M E N N Ý R E J S T R Í K

- Ambrož poznámka 25
 Anselm p. 33
 Aristoteles 11, 27, 41, 45, 47, 82, 83, 92, 129, 144, 160, p. 32, p. 47
 Augustin 79, 102, p. 53
 Bachelard G. 125
 Bergson H. 7, 10, 15, 21, 23nn, 28, 32nn, 38, 40, 45n, 48n, 63, 68,
 91, 119, 128, 141-150, p. 17, p. 31, p. 33
 Berkeley G. 47
 Bernard z Clairvaux 39
 Blondel M. 108, 130, 136, p. 52, 59
 Böhme J. 80
 Bonaventura 58, 73
 Claudel P. 100, p. 50, p. 51
 Cullmann O. p. 23
 Descartes R. 22, 26, 47, 52, 80, 82, 84, 120, 122, 145nn, p. 36, p. 50
 Dhome P. p. 44, p. 49
 Festigère A. J. p. 45
 Freud S. 79, 135
 Gilson E. 27, 158
 Gry L. p. 35
 Hamelin O. p. 32, p. 47
 Hegel G. W. F. 9, 17n, 80, 87, 126n, 142, 144nn, 148, p. 13
 Herakleit p. 17
 Hestod p. 34
 Hume D. 26
 Jan od Kříže 105
 Jousse M. 97, 98, p. 35
 kabala 9, 18, 52, 119, 142, p. 2, p. 13, p. 36
 Kant I. 117, 120, 125
 Kierkegaard S. 86
 Laberthonnière L. 92, p. 48, p. 59
 Leibniz G. W. 9, 37n, 52, 86, 126n, p. 36
 de Lubac H. p. 40
 Malebranche N. 26
 Marcel G. 152
 Marx K. 74n, 115, 139
 Newman J. H. 158
 Nietzsche F. 75, 139
 Novalis 52
 Pascal B. 122
 Pedersen J. p. 49

- Platon 9, 11, 16, 23, 25, 28, 58, 60, 80, 82, 83n, 93, 129, 142,
 144nn, p. 47
 Plotin 9, 11, 13, 16, 25, 28, 34, 47, 60, 75, 80, 82n, 86, 90, 126,
 129, 134, 142, 144n, 149, p. 4, p. 13, p. 33, p. 37
 Procksch O. p. 54
 Rivaud A. p. 29
 Schelling F. J. 142
 Spinoza B. 9, 14, 19, 20, 25, 52, 79, 88, 126, 129, 134, 142, 145nn,
 p. 36
 Teilhard de Chardin P. 23, 155
 Tertullian p. 1
 Tomáš Akv. 22, 47, 58, 74, 82n, 92, p. 3
 Wachter J. G. p. 36
 Wahl J. 23, p. 13
 Zenon Elejský 129

Claude Tresmontant

Bible a antická tradice

Z francouzského originálu *Essai sur la pensée hébraïque* přeložil Jan Sokol. Obálku navrhl a graficky upravil Pavel Teimer. Vydalo nakladatelství Vyšehrad 1. P. 1970 jako svou 322. publikaci. Vydání 1. Odpovědný redaktor Jaroslav Vrbenský.

Ze sazby písmem Garamond výtiskl Mír, Praha, závod 5, Václavská 12. AA 9,29, VA 9,48. Náklad 10 000 výt.

Cena kartonovaného výtisku 11,50 Kčs.

NAKLADATELSTVÍ VYŠEHRAD

Praha 2, Karlovo náměstí 5

33-322-70

02/03

21-505/862

11,50 Kčs