

MOTIVAČNÍ CITACE:

Z KNIHY: MÍNÍME TÉHOŽ BOHA?

Vyšehrad, 2003

PANIKKAR: Proto také není podstatou této zkušenosti, na niž jste se ptal, ani monismus, ani dualismus, ale zkušenost polarity. Avšak v okamžiku, kdy izolují jeden pól od druhého, kdy jeden pól nazvu Bůh a druhý stvoření, usmrtím oba dva. Tímto způsobem je tento poměr, jestli to je to pravé slovo, konstitutivní, tak konstitutivní, že neexistují substance (v nejlepším smyslu toho slova) Boží ani substance stvoření, ale obojí k sobě konstitutivně patří nejen v napětí, ale i v polaritě: Nebylo by Boha, kdyby nebyl svět. Nebylo by světa, kdyby nebyl i Bůh. Ne proto, že jeden stvořil druhého a je mu nadřazen. Ale proto, že oba, a na tomto místě musím také uvést triádu, patří konstitutivně ke skutečnosti. A také proto, že je dáno člověku, že tím, jak zakouší své meze, zjišťuje také něco o svém stropu, a to způsobem, jakým jej neuvidí zespodu. Má zkušenost stropu je tedy zároveň zkušeností transcendence. Zakouším mez, když nějak zakouším neomezené, které mez stanovuje. Zakouším až potud; ale to, co je nahoře, by nemohlo mít žádný strop, kdyby něco nestálo nad tím. Tedy mez a zároveň osvobození do nekonečna.

LAPIDE: Chtěl bych připojit toto: Co je teologie? Má zkušenost mi říká: my všichni, hinduisté, buddhisté, křesťané, židé a muslimové, nemůžeme Boha uchopit slovy, nemůžeme jej vyslovit, nemůžeme jej exaktně vědecky definovat. Neschopnost mluvit a nutkání mluvit jako niterná touha: celá teologie se nese mezi těmito dvěma póly. Neschopnost Boha pojmut a neutuchající hovor o Bohu z vnitřního nutkání je visutá hrazda, nebo chcete-li lano, na němž teologie všech zemí tančí jako akrobat.

Měli jsme jednu konferenci, dialog mezi židy, křesťany a muslimy, kdy jsme celou noc strávili hledáním odpovědi na otázku, co nás vlastně rozděluje, když máme tolik věcí, které nás spojují a sjednocují. Přišli jsme na formulaci, která ve vši své^ povrchnosti platí dodnes: Slovo se stalo tělem, říká křesťan ve své kvintesenci. Slovo se stalo knihou, říká islám a míní tím Korán. Slovo se stalo světem, říká žid a svírá přitom v ruce první stránku Bible. Na tomto místě by měl začít dialog, protože tady je potrojnost, ale i pospolitost velkého Božího Slova, které je centrální pro všechna tři náboženství. Tady nalézáme i různost původních východisek, přičemž slovo samozřejmě opět zcela nevystihuje skutečnost. Ale máme na mysli logos, verbum Dei, nebo chcete-li: dávar, jak říkáme hebrejsky, které sahá ne konečně dál.

LAPIDE: Co nás také jistě spojuje, pane kolego, je fakt, že se nejstarší náboženství sama označovala za „cestu“, nikdy za cíl. Náboženství se stane arogantní, když se začne vydávat za cíl, a je jedno, odkud pochází. Pak totiž přicházejí absolutní nároky, monopolistické myšlení a dychtivost získat výhradní zastoupení, které způsobily nekonečně mnoho válek a vyžádaly si dodnes miliony lidských obětí. Ale „cesta“ - jak se

nazývá Ježíš a jak se pěkně hebrejsky a aramejsky nazývala i prvotní církev; ho hodos, o němž mluvil už Sókratés v rozhovorech, o kterých nám Platón a jiní podávají zprávy - dosvědčuje za prvé, že jsme lidé, kteří musí kráčet, že jsme tedy bytosti, které se lidmi stávají; bytostmi, které nikdy nezůstávají stát na místě a které nejsou, ale stávají se. Za druhé, že jsme na cestě. A za třetí, že to, co nazýváme Bůh, nebo Boží blízkost, nebo možnost oslovovat Boha Ty, že to jsou cíle, ke kterým nás náboženství v lepším případě přiblíží, ale dozajista nenahradí náš cíl. Je a všude `,, na světě zůstane cestou pro nás obyčejné lidi.

PANIKKAR: Já s vámi souhlasím natolik, že bych rád postoupil ještě o jeden krok. Jestli chcete nebo můžete popojít se mnou, jestli je to správný krok - to nevím. Ale shodneme se, že nejdůležitější není cíl, ale cesta. Avšak i cesta nás rozděluje. Například věta, kterou jste citoval: Ježíš říká „já jsem cesta“. Někdy se tento výrok vykládal takovým způsobem, s jakým bych se a neztotožnil já ani vy. Existují, a tady se musíme podle mne také učit, jiné tradice, které vylučují dokonce i cestu. Kupříkladu tao vlastně neznamena ani cestu, ani cíl. V kašmírském šivaismu se říká: upája anupája - cesta, kterou máš jít, není už cestou spásy. Neexistuje žádná cesta, ale jen chůze bez cest. Básník Antonio Machado říká: Caminante no hay camino. Nebo Jan od Kříže: „, na vrchol nevede žádná cesta. Cesta sama je velmi obohacující metafora - ale možná ne dostatečně. Ani ji tedy nemůžeme univerzalizovat. Jakmile jdu, musím jít někam. Chůze je bytí na cestě. Ale nemůžeme překonat časové rozštěpení? Mluvím

o „tempitemalitě“, kde časnost a věčnost jsou jen dvě stránky 1 jediné reality, takže se osvobozují od strachu z chůze, protože už na cestu nepohlížím jako na dělicí čáru a protože už není, odkud a kam bych měl jít. Možná by to bylo statictější, méně dynamické, méně moderní. Plnost života, dokonalost skutečnosti, „1 naleznu tím, že zůstanu stát na místě, místo abych šel. To jsou dva základní pohledy na svět, které mají oba podle mne své hranice, ale i své oprávnění.

LAPIDE: Jsem si jistý, Že pravé hledání Boha, kterým všichni procházíme, předpokládá nalezení toho, že existuje tajemství jménem Bůh. Jedno je zřejmé: to, co o Bohu víme, by se vešlo na korespondenční lístek. To, co víme ohledně Boha, ale plní teosofické a teologické knihovny a jejich oddělení. To je jiné vědění. Toto vědění ohledně Boha, které nevyžaduje Žádnou racionální dimenzi, ale je ukotveno hluboko v srdci, je vědění, jež vede k hledání, k další cestě, k nespokojenosti s tím, co máme - i to patří k životu ve víře.

PANIKKAR: Až na to, Že tento nekonečný způsob mluvy jako vůbec každý styl vyjadřování nesmíme univerzalizovat. Dnes se, zprvu jen v Americe a teď stále víc a víc i tady, prosazuje sklon teologů hovořit o globální teologii, která by měla být zcela univerzální a tolerantní. A to právě proto, Že si teď uvědomujeme svou omezenost. Říká se, že my, moderní lidé, jsme s to, budovat globální teologii. Nesouhlasím. Myslím si, k to je stále ještě syndrom Západu. Dřív jsme chtěli jednoho Boha, jeden národ, jednoho vůdce, jednu církev a tak podobně. Toto úsilí o jednotu může být smrtelné. Pro mne globální teologie nepřichází v úvahu - theos a logos jsou slova, která mimo určitou lidskou kulturní oblast nedávají smysl. Zato bych se přimlouval za opravdový, zdravý pluralismus (vím ovšem, že toto slovo zde ještě nemá dohry' zvuk). Pluralismus

neznamená relativismus, ani indiferentismus, nýbrž naopak nejhlubší úctu k druhým, protože jsou to také prameny poznání, zjevení, chcete-li, které nemůžeme redukovat jen na pramen jediný, totiž ten náš. Potom hovor získá jednak na pokoře, jednak na hloubce, které nás nepovedou ke společnému cíli nebo ke společnému jazyku, ale ke vzájemné lásce, ke vzájemné toleranci a k porozumění neporozumění našeho protějšku, protože každý člověk je tajemství, mystérium.

PANIKKAR: Amen! Pak je však nevyhnutelná otázka, jak to přijde, že přes všechna ta krásná slova a interpretace, přese všechno, co stojí vedle hebrejské Bible také v hinduistických spisech: „Jsi mi milý, člověče, miluji tě“ (například v Bhagavadgítě 18 aj.), že přes tuto krásnou, mírumilovnou a takřka ekumenickou náladu tyto myšlenky přívrženci různých náboženství - a na tomto místě musím říci, že bez výjimky - neuvádějí do praxe? Tisícileté lidské dějiny ukazují a dosvědčují, že se religiózně smýšlející lidé a jednotlivá náboženství s každým náboženským ospravedlněním střetávali a válčili spolu a sráželi si hlavy.

LAPIDE: To je úplně jednoduché: Cožpak jsou velké vize neplatné jen vinou lidských slabin? Vždycky zůstanou pobídkou. Mezináboženský dialog, nakolik vůbec probíhá, trpí třemi nemocemi: Chorobným nárokem na absolutnost, který je přítomen skoro ve všech náboženstvích, monopolistickým myšlením všech křesťanských, židovských, muslimských a všech ostatních vůdčích osobností, a konečně výlučným nárokem na spásu.

Nechtějí pravdu, chtějí lepší pravdu. Nechtějí spásu, ale výlučnou spásu. A tyto nároky na výlučnost, které sice leží na cestě k Bohu, ale které chtějí všechny ostatní konfese zahnat a podřít si je, jsou nepřítelem každého kolokvia a každé shody v různosti.

Znám jednoho proroka, který' všechno řekl ve třech řádcích. Před mnoha staletími se zeptali proroka Micheáše, co je pravá víra, a on v hebrejštině potřeboval na odpověď jen deset slov, když řekl: „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré a co od tebe Hospodin žádá: jen to, abys zachovával právo, miloval milosrdenství a pokorně chodil se svým Bohem.“ (Mi 6,8)

PANIKKAR: Ale to jenom posiluje naléhavost mé otázky: **Jak je možné, že se lidé přes tato krásná slova, přes tyto dobré rady podle nich nechovali?** Odpověď možná nebude tak jednoduchá. A jestli se náboženství jenom dovolávají svých divuplných učení tak, že sebe sama legitimizují, a to ostatně naprosto správně, neodpovídají na existenciální, bolestnou a dnes skutečně vážnou otázku. Cožpak náboženství nejsou s to lidi oslovit tak, aby se srdce mohlo řídit těmito překrásnými slovy, se kterými se setkáváme takřka všude? Když začneme hovořit o dědičném hříchu nebo něčem takovém, pak si jenom opatřujeme alibi. Ale co jsem vždy říkal, a to všem náboženstvím: Pokud se řídíte Koránem, pokud rozumíte Bibli, pokud se snažíte porozumět evangeliu, Bhagavadgítě nebo čínským klasikům - pokoj na zemi!

Ale co je toto „pokud“? Kde se skrývá to mystérium, a musím tu říci: mystérium člověka? Toto pokud, tato konverze, kterou bychom zde rádi viděli, se děje v dějinách. Chci říci: ve skutečnosti existuje víc než jen dějiny. Ale v dějinách se dosud neudálo mnoho, přinejmenším se neudálo dost v souladu s poselstvími různých náboženství.

Problém zla ve světě:

LAPIDE: Existuje otázka, o níž mluvíte a kterou Leibniz nazval teodicea - „slovo, které židovskému uchu zní blasfemicky, totiž otázka Božího ospravedlnění“. Kdo jsme, abychom Boha posadili na lavici obalovaných? Když ale mluvím o Osvětím, a já jsem dítě té generace, která prošla židovským martyriem našeho století, nejedná se o teodiceu, která by měla být nakonec prapůvodní otázkou všech původců těchto činů, ale spíše o antropodiceu. Kde byl člověk, když se masové vraždy staly průmyslem? Kde byl homo sapiens, který v sobě nosí obraz Boží, když v této zemi příliš mnoho pachatelů, přihlížejících a přehlízejících nemělo odvahu poslouchat Boha víc než člověka, jak to známe ze Skutků apoštolů? To by byla až dodnes základní otázka. Vždyť jedno je jasné: podle židovské morálky neklade Bůh první tři biblické otázky jen Adamovi, Evě a Kainovi, ale nám všem, a to každý den. „Kde jsi?“ je otázka Adamovi a on se skryje v houšti - jak říká jeden rabín, typicky maskulinní reakce. „Cos to učinila?“ je druhá otázka (Evě), a ona začne hledat prázdné výmluvy, aby zakryla vlastní hříchy.

A nakonec: „Kde je tvůj bratr, Kaine?“ A Kain se začervení a hlesne neumělé vyznání viny. Rabíni říkají, že dokud my lidé nezodpovíme tyto tři otázky: „Kde jsi v tomto stvoření?“, „Co jsi učinil nebo dopustil?“ a „Kde je tvůj bratr, tedy tvůj bližní?“, dokud nebudeme schopni na tyto otázky dennodenně odpovídat s biblickou morálkou, nebude žádná vyhlídka na skutečně spasený svět.

PANIKKAR: Ano, ale to opět nezodpovídá naši otázku. Protože jak jste sám řekl, pokud lidé na tyto tři otázky nedají odpověď, nebude pro lidstvo žádná záchrana. Co to je, co z tohoto pokud dělá skutečnost? A co obvykle bývá tím, co nás od tohoto pokud odvádí, takže nemůžeme na vaše tři otázky odpovědět? Kde se bere lidská konstituce, která na ně navzdory Bohu Stvořiteli nedokáže odpovědět, a naše odpověď bývá, i když ne vždy, ale velmi často, negativní? **Proto s vámi naprosto souhlasím: teodicea, jak jsem už také dříve napsal, je rouhačství.** Proč bychom měli chtít ospravedlňovat Boha? Ale proč také chceme ospravedlňovat člověka? A kdo jsme, abychom takové ospravedlnění dokázali provést? Na co se upneme, abychom ospravedlnili ospravedlňování, tedy abychom našli argumenty, které nás o ospravedlnění přesvědčí? **Problém zla je na tomto místě v monoteistickém světě jen velmi obtížně vysvětlitelný.** A i odpověď, že Bůh s námi sdílí naše utrpení, pro indickou společnost, chcete-li, to není žádná odpověď. To, že řeknete, že my jsme lotři, ale on je také lotr. Jestli Bůh sdílí utrpení, tím se problém neřeší. Je Boží obraz dostačující tehdy, když zahrneme i Boha? **Že totiž Bůh sdílí mé utrpení, že je Bůh se mnou v Osvětím a všude, to ještě pořád není odpověď, ani na Osvětím, ani na problém zla. Že Bůh také trpí, není pro trpícího žádná útěcha!**

KENNTMICH: Spíše než nějaké ospravedlnění jsem měl na mysli, že to k člověku zkrátka patří, že tak funguje. To má možná nějaký účel, a snad dokonce i smysl. Protože kdyby neustále nenarážel na překážky nebo kdyby jej utrpení nevychylovalo z jeho dráhy, možná by setrval v zajetí svých představ. Takže skutečně mají tyto obtíže, tyto překážky nějakou funkci: vedou ho k tomu, aby se stal jiným, než jakým teď je. Dávají mu projít procesem, kterým se může osvobodit od svých zajetí, k nimž ho svádí jeho přirozenost.

PANIKKAR: Ano, to považuji za velmi přesvědčivé a také velmi křesťanské. Můžeme tedy zlo nějak proměnit a použít, takže by se překážky stávaly příležitostmi k jejich překonávání a k nějaké vyšší jednotě. V tom spočívá křesťanské vidění světa. To je vykoupení. Po pádu přichází něco, co nás pozvedá na vyšší rovinu. Ale dle mého soudu tím neodpovídáme na naši otázku, protože se tím otázka jen posouvá. Proč existuje zlo ve světě? Odpovědět, že je tomu tak proto, že se to takhle má se svobodou, že by člověk jinak nebyl svobodným tvorem - to považuji za filosoficky velmi slabou argumentaci. Monoteistické pojetí světa se zde ocitá ve slabé pozici.

LAPIDE: V rabínském židovství existuje jiná odpověď Bůh říká Abrahamovi - poté, co obstál ve velkých zkouškách - známá slova (v hebrejštině čtyři slova): „Chod' přede mnou a buď bezúhonný." Rabíni a proroci říkali, následuj Boha; Ježíš říká, následujte mne, pojd'te za mnou; největší z proroků, hajáš, říká, jdi s Bohem a pokorně s ním chod' Ale chodit před Bohem, kdo to kdy slyšel? A tak se k řešení došlo až po dlouhém rozmyšlení. Říká-li Bůh: „Chod' přede mnou!" znamená to, že je jednou provždy přetrženo vodítko. Až dosud jsem tě dějinami světa vodil jako batole. Ale teď, po zkoušce ohněm, jsi získal svobodu. Můžeš svobodně volit mezi dobrem a zlem. Musíš chodit přede mnou a sám se rozhodovat. Zůstávám i nadále tvým pastýřem a tvým pánem na nebesích a chci ti pomáhat. Ale už nebudu tvým strážcem ani tvým policistou. Odtud pochází obrovská Abrahamova svoboda, svoboda otce víry. Svoboda je strašlivě dvojsečný meč, dává nám možnost jednat špatně, nesprávně se rozhodovat. Potom ale musíme také plně nést následky svého jednání.

PANIKKAR: Ano, jenomže máme-li toto pojetí svobody, musíme konstatovat, že Bůh není svobodný. Protože nedokáže konat zlo.

LAPIDE: K tomu se překrásně vyjádřil Schopenhauer: Jsme svobodní chtít, co chceme. Ale jsme svobodní chtít, co chceme? To tedy také nejsme. Svoboda je velmi omezená věc. Ale máme svobodu rozhodovat se v hranicích svého okolí, psychologických daností, které jako lidé a filosofové akceptujeme. Nemáme absolutní svobodu, takovou, že by nám nikdo nepředepisoval, co je a co není naše povinnost. Naše svědomí by mělo být naším největším učitelem. A mnozí filosofové a teologové tento vnitřní hlas svědomí chápou jako Boha v nás.

PANIKKAR: **Ano, ale otázka zla není podle mne dostatečně zodpovězena tím, že zlo zatlačím ke svobodě.** Protože jsem svobodný, mohu páchat zlo; a to je cena, kterou musím zaplatit za svou svobodu. Předně taková svoboda tedy nemůže být božská, a dále se tím celý problém jen posouvá. Proč by měla být svoboda takovouto svobodou rozhodování, takovou svobodou volby? A proč by měly mít dobro a zlo tuto ontologickou prioritu? Měli bychom si, myslím, poslechnout i jiná náboženství.

KENNTMICH: Snad ještě jednou k otázce utrpení. Al-Halládž, popravený roku 922 v Bagdádu jako kacíř, jednou pravil: „Utrpení je On sám, kdežto dobro od Něj přichází." To podle mne něco vyjadřuje, totiž to, že „v utrpení narážím sám na sebe". Náhle narážíme i na otázku: Kdo jsem, kdo vlastně jsem? Štěstí, když se mi dobře daří, nabízí často možnost, která mne odtáhne od této základní otázky, již bychom snad mohli označit za základní lidskou otázku, kterou dostal už Adam: „Kde jsi?"

PANIKKAR: Ale utrpení a zlo nejsou totéž.

LAPIDE: To ne, to v žádném případě.

PANIKKAR: Utrpení má jisté vysvětlení. Tajemství zla však je, myslím, náš problém.

LAPIDE: Myslím, že v rabínské debatě nalezneme dílčí odpověď. Stojí ve známém vyznání Izraele, které opakujeme den co den a které jako své vyznání vyzdvihuje i rabbi Ježíš: „Miluj svého Boha! Celou svou duší, celým svým srdcem a vši silou." Slovo srdce se hebrejsky píše jako evv se dvěma v. A rabíni se ptají: Proč se tu srdce píše se dvěma w, když v Bibli nic nechybí, ani v ní nepřebývá žádné nepotřebné slovo nebo písmeno? Odpověď jednoho rabína zní: Protože srdce je domovem dvojího puzení, dobrého a tzv. špatného. Oběma můžeš velebit Boha. - A jiní vykladači potom řekli: Jak by bylo možné milovat Boha zlou touhou? To přece nelze. - Ne, zní odpověď, puzením ke zlu jste to nazvali jenom vy. Nic takového ale vlastně není. Podívejte se přece na první stránku Bible. Pětkrát tam stojí po prvních pěti dnech stvoření: „A Bůh viděl, že to je dobré." Tím se také míní touha po dobru. Šestáho dne, poté co stvořil člověka, čteme: „A Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré." A tady se objevuje takzvané puzení ke zlému. Následuje otázka: „Má být puzení ke zlému velmi dobré?" - A on říká: Ne, ne!

Toto puzení není puzení ke zlému, jak je nesprávně nazýváte, je to puzení k onomu „velmi"! - Co to znamená puzení k „velmi"? - Může být velmi dobré nebo velmi špatné. Ale bez tohoto puzení, které v sobě máte, by se žádný člověk nechopil iniciativy ani neprozkoumal nové kraje. Protože toto puzení vás jako osten v těle podněcuje, abyste dělali mnohé k povznesení svého jména, pro prestiž, pro slávu, chcete-li; totéž puzení ale může, když si z něj uděláte svého pána, být velmi špatné. Potom vede k únosům dětí, k prolévání krve, nebo třeba k masovým vraždám. Ale oním „velmi" to zůstává ze své podstaty. Už jste zlepšili mnohem větší věci, jako například z mořské vody jste udělali pitnou vodu. Neměli byste udělat ze svého puzení k „velmi" puzení k velmi dobrému? Tedy: sublimovat je! To je výzva, kterou vám Bůh vložil do srdce, abyste své lidství užili k zušlechtění svého puzení k „velmi", protože vůbec nemusí být zlé - i když může. Ale to záleží jednou provždy na vás!

KENNTMICH: Možná bychom se mohli hned ptát: Jak se to dělá? Jak se stane, že toto jediné puzení, toto puzení k „velmi", je buď velmi dobré, nebo velmi špatné? Co se tam přihodí, co se pokazí, čeho se dosáhne nebo co se člověku otevře? Možná to souvisí také s problémem svobody? Možná člověk vždycky míří k nějakému silnějšímu magnetu, který" považuje za lepší. Kde zůstává jeho rozhodování? Možná si může zvolit, k jakým magnetům zamíří, a může se na tom vnitřně spolupodílet, vědomě ho doprovázet, tak jako ho následuje. A potom ještě zbývá možnost, aby se pomalu, postupně z této magnetické přitažlivosti vyvázal.

PANIKKAR: Ano, ale myslím, že jsme se dostali na nesprávnou cestu, když bereme v potaz problém zla. Podle mne se jedná o problém per definitionem neřešitelný. **Když se snažím vysvětlit zlo, přestává být zlo zlé.** Udělal jsi tu či onu hroznou věc proto, že trpíš oidipovským komplexem, protože někdo znásilnil tvou matku a tak dále. To je vysvětlení, a zlo přestává být zlé. Podstata zla spočívá právě v tom, že naprosto přesahuje naše chápání, náš intelekt. A tak je dle mého soudu jakékoli vysvětlení zla co do metody způsobem, jak odstranit zlo tím, že je vůbec nevidíme. Ale já si myslím, že zlo ve světě existuje, a proto nám dialekticky zbývá jen málo možností. Buď je zlo iluze a zlo je koneckonců apokalyptická interpretace, že po skončení světa bude všechno dobré, že se jednalo jen o zkoušku, že patří jen do jakéhosi mezidobí - to je jedna možnost. Druhá možnost: ona slavná privatio, tedy něco, co by mělo být, ale není, a to vlastně není žádné zlo.

Anebo vzít zlo vážně, ponechat mu platnost a říct: neumím je vysvětlit žádnou hypotézou, dokonce ani hypotézou Boha, ale musím se tímto zlem zabývat, brát je vážně a zmenšovat je v sobě i v jiných, jak jen to bude možné, a to bez jakékoli teorie, a řečeno úplně otevřeně, protlouci se, neboť zlo patří ke konstituci skutečnosti. Skutečnost má totiž temnou, neproniknutelnou stránku, kterou nikdo neprohlédne. A to je mystérium skutečnosti a, jak bych chtěl na tomto místě říct, a tím trochu předjímat, mystérium matérie, která je neproniknutelná, rovněž per definitionem. To znamená, že existuje nejen intelektuální říše světla, nýbrž sama skutečnost je dobrá a zároveň, ale ne rovnocenně, netransparentní. Mystérium zla si od nás žádá mnohem pokornější postoj, v němž řekneme: tomu nemůžeme porozumět, nebo: to nejsme s to ovládnout. Ale přesto, existenciálně a prakticky, musíme konat dobro, abychom toto zlo zmenšili, aniž bychom se chtěli zabývat nějakou teodiceou či antropodiceou. V tom nám pak bude monoteismus jediného i všemohoucího a vševědoucího Boha pramálo platný.

LAPIDE: Když Ježíš v horském kázání na začátku říká (Mt 5,9): „Blaze těm, kdo působí pokoj, neboť oni budou nazváni syny Božími“, tento nejvyšší kompliment, který Ježíš dokáže vyslovit, míní se tím nekonečně víc než jen „pokoj“. Protože šalom znamená hebrejsky svornost, nenarušenost, sjednocení - v protikladu k dnešnímu rozdělení lidstva do mnoha fragmentů - a harmonie se stvořením. Je to pax hebraica, jak bych to nazval, která je trojdimenzionální: jednota s tvým Bohem v nebi; jednota s tebou samotným, v tobě - nebud' roztříštěn a rozštěpen v sobě samém; a konečně též jednota s celým tvým okolím, faunou, flórou, a především s ostatními lidmi. Kdo dokáže dojít jednoty v harmonii s Bohem a jeho stvořením, ten dosáhl šalom a může tak vystoupit proti zlu. Řešením není zlo spolknout nebo je ignorovat - to by bylo absurdní a nadlidské. Ale s tímto šalom, v souladu s těmito třemi dimenzemi, lze vstoupit do konfrontace se zlem. Přirozeně akceptuji zlo jako realitu. Ale neponecháváme mu žádnou autonomii. Mnohé zlo způsobuje, a to zvláště v našem věku, v mnoha případech právě nedostatek dobra, nedostatek pochopení jednotlivých viníků, a tu a tam určitá filosofie. Šalom tomu může zamezit. Ke zlu každopádně nelze přistupovat s přehnaným defetismem. Neobejdeme se bezvrchovaté míry činné naděje a náročného úsilí jakožto *conditiosine qua non* - i když je nutné učinit mnoho malých krůčků, pochybnosti námi zmítají a může se v nás uhnízdít pocit frustrace. V žádné varovné řeči proroků nesměla chybět špetička naděje.

PANIKKAR: Ale odkud se tento nedostatek bere?

LAPIDE: Na to neexistuje žádná definitivní odpověď. Ačkoli rabíni jsou si jisti, že nedostatek dobra, nedostatek pochopení, nedostatek reflexe, nedostatek porozumění mezi Stvořitelem a stvořením vede zcela jistě ke zlu, samozřejmě ve spojení s bezohledným sobectvím. Tedy člověk, který' od touhy po vlastním já ještě nepokročil k hledání svého Ty, aby mohl ve sloučení obou do velkého My přizvat do tohoto svazku jako třetího Boha. Těch, kdo zlo konají nebo po něm touží, se, jak se zdá, nezbavíme, dokud se království nebeské na zemi nestane skutečností.

PANIKKAR: Ano, to je velmi nadějná odpověď, díváme-li se u realitu směrem k budoucnosti jako na evoluční systém. Je to jeden ze způsobů, jak prožívat čas, ale ne jediný.

LAPIDE: Máte lepší odpověď?

PANIKKAR: Mám jinou odpověď, ne lepší.

LAPIDE: A sice?

PANIKKAR: A sice, že problém zla předně odhaluje naši omezenost a kontingenci. Proto není správné ptát se tak, jako bychom byli nad zlo povzneseni: Proč zlo? Protože zlo má konečnou, tedy alespoň v této oblasti konečnou realitu. To, co říkáte o harmonii a o šalom, to je samozřejmě, to se objevuje skoro ve všech tradicích. Nejedná se o žádnou výjimečnost Izraele. Vzpomeňte třeba na šanti, samá a podobně. **Dále, protože západní chápání času postupuje tak lineárně, od alfy k omeze, od stvoření ke konci světa, existuje jakási globální útěcha přicházejícího Boha, totiž že bude nakonec všechno dobré, ačkoli to pro individuum, které trpí a padá za obět', žádnou útěchu nepředstavuje.** Jde snad o útěchu pro mé praprapravnuky, jež však nepřináší uspokojivou odpověď mé touze po nekonečnosti a mému úsilí o dokonalost - té lidské osobě, jejíž důstojnost chci obhajovat, člověka, na nějž se nenahlíží jen jako na článek dlouhého řetězu, jehož konec je zavěšen v nebi.

A za třetí: **protože jiná pojetí času nesdílí toto dělení existenciální zkušenosti na čas a věčnost, dobro a zlo, ale vidí je jako nepřehlednou jednotu.** Například Indra je bůh, který stojí nad dobrem a zlem, což mnoho indologů nechápe. Protože se říká, jaké zlé skutky Indra spáchal, jak by tedy mohl stát nad dobrem a zlem, když se dopouští zlého? Samozřejmě ne v rovině, v níž jsou dobro a zlo absolutizovány. To by byl náboženský dualismus - který mimochodem neodporuje racionálnímu uvažování. To však není Indrův případ. Stojí-li Indra nad dobrem a zlem, pak to znamená, že dobro a zlo nejsou poslední kategorie skutečnosti, neboť existuje jiná skutečnost, která stojí nad nimi. To můžeme popřít; pokud v to však věříme, stejně jako věříme v Boha, dostane se nám mnoha rozumných odpovědí. I když v to věříme, nestavíme dobro a zlo na stejnou rovinu. Patří k dajvásuram, k časnému boji božského a lidského, jehož dějištěm je dharmakšetra tohoto světa, pole historie, které je polem válečným, polem usilování (eris, jak by řekl Hérakleitos). **Jsme tak mnohem většími realisty, protože zlo nechceme ani vysvětlovat, ani skrývat či zlehčovat, ale máme je zkrátka před očima.** Máme co do činění se zlem, a do tohoto dobrodružství je vtažena celá skutečnost: božské, lidské i kosmická stránka skutečnosti. To je úplně jiný pohled na svět, pro který na Západě sotva najdeme odpovídající jazyk.

problém hinduistických kast a křesťanské nesnášenlivosti:

LAPIDE: Pak se vás ovšem jako svého partnera v dialogu ptám, vás, který jste tak úzce svázán s Indií a ve svém srdci si nesete kus hinduismu a jistě i buddhismu: proč dodnes v této velké zemi existují páriové, kteří jsou nedotknutelní a nikdy nevyjdou ze své kasty, dokonce ani křtem? Tváří v tvář úsilí matky Terezy v Indii se objevuje i otázka po hodnotě lidského života vůbec v porovnání s „posvátnými kravami“.

PANIKKAR: Dřív než se budu věnovat této otázce, rád bych položil protiotázku: Jakto že křesťané, židé a muslimové, kteří tak krásně hovoří, dovolí, aby ve světě umíraly miliony dětí, aby umíraly hlady, když máme technické a vůbec veškeré prostředky, aby se nic takového nestávalo? Jak to přijde, že každou minutu jde 2000 marek ze třetího světa do prvního světa, abychom si nadále mohli udržet svůj životní standart? Je to slučitelné s Biblií, s evangeliem nebo s Koránem? Ne! To je opět problém zla, o kterém jsme právě diskutovali. A je to opět ten problém, že jsme velmi citliví vůči nedokonalostem jiných tradic, zatímco někdy spolkneme, znáte přece Bibli, své vlastní špatnosti, které se vnějšmu pohledu mohou zdát ještě mnohem horší. Koneckonců je velká část oněch tzv. nižších kast spokojena, kdežto dvě třetiny světa se nacházejí v opravdové revoluci a zoufalství, protože první svět chce stále ještě teď a tady vychutnávat své požitky. Spotřebováváme 12krát více - tedy celosvětově -, včetně 45 milionů chudých, kteří žijí v Evropě, my, tedy tzv. první svět, konzumujeme 12krát více energie než zbytek světa.

A potom hovoříme o všech těch opatřeních, což zvenčí vypadá jako čiré pokrytectví. Tak tedy: všechna náboženství, všechna, tzn. i hinduismus, buddhismus atd. zklamala. Co dál? A to je místo, kde vidím kairos, příležitost, výzvu naší době. Když se tady bavíme, není to proto, že bychom se bavit chtěli, ale proto, že cítíme, jako onen dobrý Žid, odpovědnost za celý svět. A vidím, že navzdory té skutečnosti, že pro každého člověka má jeho náboženství krásné odpovědi, jsme nic nedokázali, židé, křesťané, hinduisté, muslimové, všichni. Přimlouvám se za konverzi každého náboženství, ne k nějakému jinému náboženství, ale k mnohem hlubšímu obrácení, kde bychom pak v dialogu vytvořili nový svět a kde by se snad doopravdy uskutečnila nová možnost míru, onoho šalom.

LAPIDE: I já si, jak už bylo řečeno, mnoho slibuji od nutnosti všeobecného obrácení. Ale selhání tolika lidí nemůžeme v žádném případě přičítat desateru, horskému kázání ani súrám Koránu.

CITACE Z KNIHY R. PANIKKARA: TROJICE

s.24n

Mythos a logos se setkávají v symbolu. Clovek nemůže bez symbolů existovat. Symbol je pravou formou zjevení skutečnosti, konkrétní podobou, v níž se skutečnost odhaluje našemu vědomí. V symbolu se nám zjevuje skutečnost. Symbol není skutečností (která, abych tak řekl, nikdy neexistuje holá), nýbrž její manifestací, jejím vyjevením. Symbol není žádnou další „věcí“, nýbrž epifanií oné „věci“, která bez svého symbolu v žádném případě neexistuje, neboť nakonec i Bytí - samo je nejvyšším symbolem. Každý pravý symbol zahrnuje a spojuje symbolizovanou „věc“ se samotným vědomím.

To všechno nemá sloužit pouze k hájení mého vlastního pojetí Trojice. Jde mi mnohem více o univerzální princip, který bere ohled na slova a věty. Od okamžiku, kdy slova vyjádří už jen to, co bychom chtěli říci, a nenechají žádný prostor pro to, co by chtěl říci jiný, hynou. Od chvíle, kdy se slova stala pouhými znaky a přestala být symboly, ve chvíli, kdy už jen něco pojmenovávala a nebyla už výrazem, odhalením a jakýmsi závojem onoho „něčeho“, proměnila se v pouhé nástroje zprostředkování zakódovaných zpráv, které jsou přístupné pouze těm, kdo k nim již klíč vlastní. Už to jsou pouze pojmy, znaky, ale ne slova, symboly. Pak se mohou pojmy velmi snadno proměnit v nástroje moci v rukou těch, kdo určují jejich význam, nebo znají klíč k dešifrování znaků. Není nutné tyto znaky vykládat nebo jim i rozumět. Jsou pouze pokyny a napomenutími k orientaci každého, ale nejsou součástí vlastního „Já“, ani neslouží k odhalení skutečnosti. Pomocí těchto znaků si nelze hrát ani se modlit, tím méně pak být. Těmito špatně pojmenovanými „slovy“ nelze pravdivě hovořit. Lze je totiž pouze opakovat a napodobovat jimi ty, kteří nad námi mají moc. Když rčení označuje pouze to, co by člověk chtěl říci, a vylučuje účast jiného člověka na zadávání smyslu slova, stává se neplodným. Pak se rčení týká pouze toho, kdo je vyslovuje, zatímco posluchač zůstává vně. Nezprostředkovává mezi nimi komunikaci, skrze niž by se právě mohli sobě navzájem přiblížit, navzájem se obdarovat a společně se přiblížit skutečnosti, pravdě. Neboť každé živé slovo je dialogem.

Skutečná slova nejsou pouhými nástroji v rukou několika málo jedinců, nýbrž se účastní lidské, kosmické a božské interakce a mají takový význam, jaký jim všichni shodně v aktu dialogické výměny přiřkneme. V opačném případě to nejsou živá slova: jsou mrtvá.

Vlivem opravdové hluboké moudrosti byla v Indii jistá obsažná a často tajuplná rčení, jež vykrystalizovala do určitého počtu slov, označena za sůtry. Jsou to podivuhodná vlákna, nitě, které se nás snaží jakýmsi aforistickým „zárodečným“ způsobem spojit s velkými intuicemi lidstva. Sůtra je jako kloub. Nedrží silou umělého zásahu, nýbrž mocí věcí samých. Svazuje myšlenky nejvybroušenějších traktátů a spojuje nás se skutečností, jež se v odpovídajících sůtrách odhaluje a skrývá.

s.27n

Život v Evropě, Indii a Americe mě naučil

tomu, že neexistují naléhavější otázky než ty fundamentální a že neexistuje bolestnější bída a trýznivější žízeň než touha vyrovnat se s konkrétními lidskými problémy. A to nejen globálním způsobem, nýbrž i v jejich podstatném významu a na úrovni jejich nejhlubších kořenů.

Nejen chlebem živ je člověk, ale také nejen slovy. Nestačí ani pouhá hmota, ani jen samotný duch. Nemůže být ani člověk bez Boha, ani Bůh bez člověka. Není trojjedinost tím „místem“, kde se setkávají chléb a slovo? Bůh, který není trojjediný, se nemůže „smísit“ s člověkem a už vůbec ne se s ním sjednotit, aniž by nezničil sám sebe. Musel by zůstat odcizený a izolovaný. Nebylo by totiž vůbec možné, aby se nějakým způsobem stal tělem, sestoupil a skutečně se zjevil. Kdyby se totiž přeměnil v člověka, přestal by být Bohem. Člověk, který by nebyl trojjediný, by nemohl vyjít ze svého malého „Já“. Nemohl by se stát tím, čím by se chtěl a tak opravdově toužil stát, aniž by nezničil sám sebe. Musel by zůstat odcizený a izolovaný. Nebyl by možný žádný způsob zbožštění, proměnění nebo vykoupení. Kdyby se totiž proměnil v Boha, přestal by být člověkem. Kdyby neexistovala trojjediná struktura skutečnosti, člověk by se sám zadusil a Bůh by zahynul na úbytě.

Když se na Trojici podíváme z této perspektivy, vidíme, že je jednou z nejhlubších a nejuniverzálnějších vizí, kterou člověk může mít sám o sobě a o Bohu, o stvoření a o Stvořiteli. Je to nejen jeden z (teoreticky) nejdůležitějších problémů, ale i jedna z (prakticky) nejnaléhavějších otázek. Vyrůstá z téhož kořene jako naše lidská situace a stojí v přímém vztahu k otázkám, které se týkají spravedlivé společnosti a celistvější lidské osobnosti. Mír a lidské štěstí, ochota být činným, cíle jednání a inspirace v umění nestojí jako hodnoty bez vzájemného vztahu, ani nejsou nezávislé na nejvyšším obzoru lidského bytí. Ve vysoké míře závisí na tom, jak člověk žije mýtus, jenž se za tím skrývá, jaké má představy o svém životě a životní roli.

Tyto problémy přímo souvisí s Trojicí. Učení o Trojici totiž nemá pouze uspokojit naši zvědavost ohledně „imanentní“ Trojice jakožto vnitřní záležitosti Boha (ab intra). Spojuje imanentní mystérium s „ekonomickým“ Bohem (ad extra), takže je dán v sázku osud světa jakožto celku. To není pouhá spekulace o hloubce Boží, nýbrž současně i jakási analýza lidské vznešenosti. Je to ve stejné míře Boží zjevení i zjevení člověka. Tak se například řeší prostřednictvím trojjediného konceptu naléhavé moderní dilema málo přesvědčivého tradičního teismu na jedné straně a ještě méně přesvědčivého moderního ateismu na straně druhé. Trojice totiž znemožňuje pohled na Boha buď jako na substanci (což by byl modalismus nebo triteismus), nebo jako na něco zcela ~ jiného" (což by představovalo neřešitelný dualismus). „Bůh“ je nomen potestatis non proprietatis, jméno, jež označuje funkci moci a ne ontologický atribut. To je zřejmé ze starého vyznání křesťanského kréda, Fides Damasi (Denz. 71).

s.30n.

Na následujících stránkách jde o jedinou ústřední myšlenku. Tou je pohled na skutečnost, která je kosmoteandrická, a tudíž nedualistická. Tuto myšlenku bych rád shrnul ve třech krátkých odstavcích.

1) První se vztahuje ke všeobecné platnosti zkušenosti a na skutečnost jmenovaných tří Osob (v singuláru i plurálu), které budou představeny pomocí osobních zájmen. Existují jazyky, které ;nemají sloveso „být“, avšak znají totéž slovo jako i, substantivum. V některých neexistuje přesný rozdíl mezi jmény a slovesy. V žádném existujícím ;jazyce však nechybí „já, ty, on“ s odpovídajícími tvary v plurálu a v různých rodech. V této nejkrajnější a univerzální struktuře se odráží trojjediné. Řečeno teologicky: Protože existuje Trojice „Já, Ty, On“ s číslem a rodem, je tak uzpůsobená i lidská zkušenost. Trojice se tedy jeví jako hlavní paradigma osobního (ani substanciálního, ani verbálního) vztahu.

2. Druhý bod se vztahuje k radikální souvztažnosti všech věcí, která existuje navzdory umělému oddělování. K němu je náš rozum neustále pokoušen, a to zejména tehdy, když při meditování nad podstatnou spojitostí všech jsoucenců postrádá nutnou trpělivost a pokoru. Tato tajemná spojitost všech věcí do sebe vtahuje skutečnost a tvoří její celkovou kostru. Trojice jako čistý vztah shrnuje radikální souvztažnost všeho, co jest.

3. Třetí bod se týká základní jednoty skutečnosti, jež by neměla být zastřena mnohotvárností vesmíru. Rozmanitost toho, co jest, a stejně tak ani teologické rozlišování mezi božským a „stvořeným“, nebo mezi Bohem a světem, by neměly zatemňovat základní jednotu skutečnosti. Klíč k onomu tajemství jednoty a mnohosti nacházíme v lidské zkušenosti osoby a Trojice nám nabízí optimální model této všepronikající povahy skutečnosti. Osoba není ani monolitickou jednotou, ani pluralitou bez souvislostí. Hovořit o jednotlivé izolované osobě je naprostý rozpor. Označení „osoba“ předpokládá bytostný vztah, který vyjadřují osobní zájmena. Já implikuje Ty, a zatímco tento vztah trvá, existuje zároveň nějaké On/Ona/ Ono, které je nezbytnou podmínkou pro vytvoření prostoru, v němž je zakotven vztah Já-Ty. Vztah Já-Ty stejným způsobem podmiňuje dimenzi My-Ty, která zahrnuje i plurál Oni/Ony/Ona v téže formě, jako je obsaženo On/Ona/Ono ve vztahu Já-Ty. Striktně vzato však osoba jako taková neumožňuje plurál, a proto není ani počítatelná. „Pět osob“ není více nebo méně než „deset osob“. Těmito čísly chceme označit pouze individua. Individuum však není totožné s osobou, nýbrž je pouze z pragmatických důvodů dosazenou abstrakcí. Jako osobu všeobecně označujeme to, co představuje strukturu Ty, druhou osobu, když si ještě pomůžeme „personalistickým“ jazykem. S pomocí tohoto modelu můžeme Trojici lépe pochopit a zároveň nám tajemství trojjedinnosti otevře možnost pochopit nejhlubší pouto, které zakládá jednotu vši skutečnosti.

K tomu, abychom všechny tyto myšlenky rozvedli a zdůvodnili, bychom potřebovali „pojednání“, o němž jsme se zmiňovali v úvodu. Na následujících stránkách jsme však schopni nabídnout pouhé pozvání k intenzivnější účasti na daru života.

Caritas Pater est.

Gratis Filius.

Communicatio Spiritus Sanctus.

O beata Trinitas!

s.34n

Každý křesťan, který žije svoji víru a udělal osobní zkušenost s tajemstvím Krista, se bude zdráhat omezit křesťanskou zkušenost pouze na oblast své individuální zkušenosti, i když se takováto zkušenost může zdát nesmírně cenná a důležitá. Ještě menší ochotu pak projeví k tomu, aby připustil omezení této skutečnosti pouze na křesťanství v nějakém určitém historickém období. Prožitá skutečnost víry je něco mnohem hlubšího než všechny osobní nebo společenské formy, které můžeme připustit, něco mnohem bohatšího, než co je člověk schopen vyjádřit kulturními, filozofickými, teologickými nebo i náboženskými pojmy. Totéž samozřejmě platí i pro každou jinou tradiční víru.

Je to zvláštní paradox: **čím osobněji člověk svoji víru prožívá, čím více si ji přizpůsobuje a přivlastňuje, tím větší vědomí objektivit** **získává** a tím více úcty k ní pociťuje. Zároveň pak objeví jakýsi zbytek, který se asimilovat nedá. Krátce řečeno existuje pozitivní a přísná souvztažnost mezi naprosto typickou subjektivitou a skutečnou objektivitou. Modernistická subjektivita je proto mylná, protože vylučuje objektivitu. Ještě větší omyl je však konzervativní objektivita - a legalismus - které potlačují každou skutečnou subjektivitu.

s.36n

Vždyť tato kultura navzdory pokrokové sekularizaci pojmu logos tak docela nezapomněla na jeho božský původ a stále ještě obsahuje atavistické stopy božské úcty, ačkoli význam slova logos byl extrémně zúžen na rozum, jako by rozum byl synonymem logu. Tato stopa však není jediným možným způsobem, jak přijmout a poznat toho, jenž řekl: „Otec je větší než já” a kategoricky odmítl označení "dobrý", toho, jenž se všeho vzdal a zřekl a hlásal: „Jestliže pšeničné zrn

o nepadne do země a neumře...” (J 12,24) A můžeme jít ještě dále: Křesťan se musí dokonale osvobodit. Víra křesťana by se musela oprost

it od existujícího „křesťanského náboženství” a zůstat svobodná, aby přinesla plody, které se projeví ve všech náboženstvích, v těch starých stejně jako v těch moderních. Ze sociologického hlediska a pro nezúčastněné je křesťanství pouze jedním z mnoha náboženství. Proto je lze srovnávat s ostatními a pro ně je také jen jedním z mnoha náboženství. Sociologie a „věda” se tedy na křesťanství už nemůže dívat přímo jako na náboženství s velkým N, jako by ostatní náboženství byla špatná nebo nebyla ta pravá. Naopak, křesťanská víra — jiní jí mohou raději říkat jednoduše lidská víra — vede k plnosti, a tím i k obrácení každého náboženství, i když se pak to specificky křesťanské stane problémem, který přesahuje rámec této studie.

Křesťanská víra však žije v čase a v srdci člověka, a tedy vyžaduje „inkarnaci” v konkrétní historickou postavu. To, čemu říkáme křesťanství, je však jen jedním z mnoha dalších možných způsobů, jak žít a uskutečňovat křesťanskou víru. Ve skutečnosti je převládající formou křesťanství bezesporu ta, která se postupně vynořuje v běhu evropských dějin. Přesto však nemáme žádné právo mezi tuto zvláštní sociologickou formu a křesťanskou víru klást rovnítko. Pokud bychom to totiž učinili, dali bychom zelenou na jedné straně partikularismu, který se neslučuje s katolicitou, a na druhé straně anachronickému teologickému kolonialismu, který by byl na pr

s.44

Židokřesťané jsou modláři:

V očích Izraelců bezpochyby existoval zásadní rozdíl mezi idolatrií židovského typu a tou, kterou viděli u okolních národů. Idol neboli modla Izraelců jistě nebyla rukama vyrobená nebo myšlenkou vytvořená věc a stejně tak málo byla něčím, co objevil či vynalezl člověk. Vlastní a specifickou „modlou” Izraele byl Jahve, Bůh živý a pravý. Ten, jenž se tomuto národu zjevil a uzavřel s ním smlouvu. „Modla” Izraele byla nejen skutečným idolem, nýbrž dokonce idolem, který symbolizuje pravdu. Přesto neznamenal

a skutečnost, že Jahve zjevil pravdu, ani tu nejmenší změnu ve vztahu, který ke svému lidu měl vzhledem ke kultuře, která Izrael obklopovala.

Morfologická studie izraelského náboženství a náboženství sousedních kananejských národů by zjevně ukázala, že pro věřící byli Jahve a bohové gojim stejně důležití. Tato skutečnost ozřejmuje neustálý v Bibli popisovaný boj mezi Jahvem Sabaoth a jeho „rivaly”, jinými bohy, bohy jiných národů. Musel s nimi bojovat, aby si uhájil svoje postavení jediného a výlučného Boha Izraele, a dělal to s mocí, kterou všichni známe. Ostatní bohové byli nepraví, právě pro-to, že byli nepravými modlami: Nechceme se tu však zabývat jejich mocí nebo jejich relativní a omezenou suverenitou. Pouze potvrzujeme, že pro Izrael nepředstavovali ikonu, která odpovídá biblické teofanii. Opravdová rivalita může existovat pouze mezi skutečnostmi stejného řádu. S odvoláním na zmíněný příklad můžeme říci, že neexistuje možnost, že by krávy na pastvě soupeřily s mořskými rybami. Tato studie si neklade za cíl podrobně vysvětlovat, jak si morfologicky odpovídají kult Hospodina a jiných bohů. Jako příklad postačí srovnání Bible a historických dokumentů týkajících se bohů Moábců a Asyřanů.

V každém případě však byli Izraelité dokonalými modláři. Nepotřebovali žádného mentora, který by je naučil, jak si udělat modly a jak je ctít. Již na poušti jim stačilo čtyřicet dní nepřítomnosti jejich vůdce Mojžíše k tomu, aby nahradili neviditelný obraz Hospodina zlatým teletem.

Napadají proroci skutečně ikonolatrii jako takovou? Nenapadají spíše nepravou idolatrii rivalů Hospodinových? Výjimečnost Božího zjevení vyvolanému národu podtrhuje ve svém jádru Tóra: „Slyš, Izraeli... Nebudeš mít jiného boha mimo mne” (Dt 5,7;6,14). To naznačuje výlučnost milujícího. Příkaz daný Izraeli není přenosný na jiné národy. Je projevem Boha Izraele, který stojí nad ostatními bohy. Pro Izraelce je Jahve nejvyšším Pánem (Dt 6,4) a je také Bohem „žárlivě milujícím” (Dt 5,9; 6,15). Ačkoli se izraelská představa Boha pod vlivem pozdějších prorocství bezpochyby „vytříbila”, prakticky nikdy úplně neztratila svoji ikonolatriickou povahu.

Křesťanství, které navazuje na tradici židovských proroků, vždycky projevovalo určitý instinktivní odpor k idolatrii, což mělo za následek tragická nedorozumění, když přišlo do styku s africkými a asijskými náboženstvími. Mezi křesťany je dodnes nejrozšířenější názor, že idolatrie je nejnižší a nejupadlejší formou religiozity. Přesto se najdou takoví, kteří v souladu s tímto postojem shazují kamennou nebo dřevěnou modlu z jejího podstavce a spěchají, aby na jejím místě k podobné účtě vystavili obraz Boha Izraele, s obrazem nebo představou, kterou si sami vytvořili o Bohu, jenž se zjevil v Kristu. **„Máme už přece Křišnu,” prohlásil jeden hinduista, „proč bychom ho měli nahrazovat vašim Kristem? Všechny ikony jsou přece stejně dobré.”**

Ještě jednou důrazně připomínám, že nemáme žádný zájem na tom, abychom bránili či odsuzovali ikonolatrii. Omezíme se na zjištění, že spiritualita Izraele patří fenomenologicky do kategorie ikonolatrie. Je to spiritualita, která spočívá na představě Boha, jenž hovoří, trestá, odpouští, projevuje se jako žárlivý, dává zákony, na představě Boha, kterého lze urazit a znovu si usmířit, Boha, jenž poroučí, slibuje a uzavírá s lidmi smlouvy. Jde totiž o počínání, které je všem ikonám společné. Jediný rozdíl – pro Abrahámovy děti zásadní – spočívá v tom, že v jejich případě jde o pravého, živého a neviditelného Boha, Tvůrce světa, zatímco v ostatních případech se jedná pouze o jakési někdy unáhlené srovnání konkrétního idolu s nejvyšším Bohem.

s.50n

Pokud chápeme idolatrii jako akt, který tvorů umožňuje uctívání, jež náleží samotnému Stvořiteli, můžeme si být jisti, že tito takzvaní modláři vždycky přenos uskutečňují, a tím se dostávají do zajetí zmíněného zmatku? Není to jako s polyteismem, který se jako takový jeví pouze tomu,

kdo polyteista není? Nespočívá omyl idolatrie (modloslužby) spíše ve významu, který věřící své-mu uctívání propůjčuje, než v existenciálním úkonu klanění jako takovém? Idolatrie není špatná ve smyslu latríe (uctívání Boha), nýbrž tehdy, když se zvěcni předmět úcty. Neexistuje kromě toho přesvědčení, že většina uctívaných model byla nalezena tajemným způsobem a vznikla na základě tajemství, takže se nedá tvrdit, že jsou pouhým výrazem nějakého lidského původce? Pokud je idol skutečným obrazem božstva — ne-ztratíme-li z očí jeho ikonologickou povahu — tvoří ikonolatrie součást každého pravého náboženství, a proto se stává omylem teprve tehdy, když dojde ke zpřetrhání ikonologické souvislosti mezi idolem a božstvem. Není tedy možné říci, že Izrael je obhájcem právě idolatrie proti nesprávné? Falešné idoly (modly) neexistují, protože existuje jen jediný Bůh (v tomto kontextu viz 1 K 8,4 a násl.)

s.53n

Obraz Boha, který nacházíme v evangeliích, především u Jana, je velmi vzdálený Hospodinu židovské tradice. Ať už byl Ježíš odsouzen z jakýchkoli historických důvodů, jistě to nebylo pro-to, že se sám nazval Bohem – tato myšlenka zbožšťování člověka nebyla ani tak nová, ani tak skandální –, ale proto, že prohlašoval, že je Synem Božím (což bylo později vysvětleno v trinitárním smyslu slova), to znamená jednorozeným Božím Synem, jenž je s Bohem jedné podstaty a vyšel z něho. Byl odsouzen proto, že popudil izraelský národ tím, že se sám představil jako Boží obraz, jemuž náleží poslušnost a úcta, obraz, který je třeba následovat a dokonce i „jíst“. V očích židů spočíval Ježíšův zločin, alespoň jak byl představován křesťanům prvních generací, v tom, že se odvážil vytlačit Hospodina, ikonu Izraele, a zaujmout jeho místo. Pokud se „Boží lid“ bránil uctívat „jiné Bohy“, pak měl tím spíše důvod zbavit se člověka, který se odvážil tvrdit, že Mesiáš není králem Davidova „formátu“, ale pravým obrazem božství, dokonalou ikonou Hospodina, a že je jím přímo zplozen. Jahve nesmí mít žádný obraz, protože sám je ikonou. Je nemožné si na zemi dělat pravé obrazy Boha, protože k nim v nebi chybí nutné archetypy. Ikonolatrii může zachránit pouze a jenom Trojice. Je příznačné — jak ještě uvidíme —, že první církevní otcové pohlíželi na teofanie Starého zákona a dalších tradic jako na zjevení Božího Slova.

Avšak skandalon trojjediného Boha, jenž byl v pohledu raně křesťanské teologie pro Ježíšovu násilnou smrt rozhodující, a proto byl také pro ni ústřední myšlenkou, **ztratil po prvních staletích postupně svůj vyzývavý ráz**. Povědomí mnohých křesťanů zase sklouzlo téměř nezmatelným způsobem k legalismu, který Pavel tak horlivě odsuzoval. Toto je důležité téma, které politická teologie neprávem zanedbává. Trojice se do křesťanského světa nehodí. Spekulatívni pokrok v přibližování se trinitárnímu tajemství nebyl dostatečně provázen odpovídajícím pokrokem v mystické zkušenosti tohoto tajemství a měl jen malý vliv na život křesťanů a jejich uctívání Boha. Východ i Západ si v tomto bodě šly každý svou cestou: zatímco pro jedny se stala Trojice trojnásobným idolem, u druhých byla stále více i v modlitbě vytěšňována takzvanou „božskou přirozeností“. Obojí souviselo se stálým nebezpečím vytlačení tajemství Trojice do oblasti nevyslovitelného (božství na druhé straně Otce). Stručně řečeno: **Bůh byl člověkem redukován na jeden nebo na tři obrazy**, přesto však stále ještě zůstala možnost všechny obrazy opustit.

Pro velký počet křesťanů se Trojice stala abstraktním pojmem a Bůh pro ně zůstal i nadále Bohem Abrahámovým, Izákovým a Jákobovým, tou velkou ikonou, kterou je třeba uctívat, konejšit, uspokojovat a poslouchat. Ovšemže se mu říkalo Otec (což předpokládá Syna atd.), přesto se však jeho základní rysy jistě moc nezměnily. A tak i nadále zůstal Soudcem, Stvořitelem, Ochráncem, tím, kdo se zjevuje, ve skutečnosti někým jiným. A navíc měl pro to skvělé ospravedlnění, dokonce s reálným základem: prosté uznání božských vlastností v Ježíšově osobě. **V křesťanství znovu určitým způsobem ožil monolitický monoteismus ortodoxního židovství. Pro mnohé se Ježíš stal**

prostě Bohem křesťanů. Tohoto dojmu nabude například hinduista, který; má občas možnost slyšet hlásání evangelia. Křesťané jsou pro něho lidmi, kteří uctívají Boha ve jménu a v osobě Ježíše.

CITACE Z KNIHY: B GRIFFITHS, SŇATEK MEZI VÝCHODEM A ZÁPADEM, CESTA 1997

s.45

Jít „za“ znamení neznamená je odmítnout, nýbrž snažit se dosáhnout věci jím označované. Řečí svatého Tomáše Akvinského to znamená přejít „a sacramento ad rem“, tedy od viditelného k neviditelnému. Dokud jsme na tomto světě, potřebujeme tato znamení a dnešní svět nemůže přežít, pokud znovu neobjeví „**znamení**“ víry, „Mýtus“, „Symbol“, v nějž je zahaleno poznání skutečnosti. **Neméně závažnou chybou je však i zastavit se u znamení a mylně je považovat za nejvyšší skutečnost. Právě to staví jedno náboženství proti druhému a odděluje jedny křesťany od druhých a od ostatního světa. To je v podstatě modlářství.** Ať už je to Bible, církev či kterékoli dogma nebo krédo, pokud se zapomíná, že náleží do světa znamení a jevů, do pomíjivého světa, pak se stávají modlami mrtvějšími než jakákoli kamenná socha.

s.54n

Ale západní věda byla dohnána dále a uznala, že lidská mysl jako pozorovatel je již zahrnuta do toho, co pozoruje. Co pozorujeme, není skutečnost sama, ale skutečnost podmíněná lidskou myslí a smysly a rozličnými nástroji, kterých mysl užívá, aby rozšířila působnost smyslů. To, co pozorujeme, není podle Heisenberga příroda jako taková, nýbrž příroda vystavená naší metodě dotazování. Staré chápání vědy postupně uvolňuje cestu názoru, že „vědomí i fyzická (nebo empirická) skutečnost by měly být považovány za komplementární aspekty skutečnosti“. Tak se v západní vědě tiše odehrává revoluce a věda pomalu začíná znovu odhalovat dávnou tradici moudrosti, podle níž jsou mysl a hmota vzájemně závislé a komplementární aspekty jediné skutečnosti. Tým proces lze pozorovat v západním lékařství, které si postupně uvědomuje, že všechny nemoci jsou psychosomatické a že lidské tělo nelze účinně léčit odděleně od duše.

Pomalou se tedy vracíme k poznání, jež bylo v dávném světě univerzální, a sice že nic takového jako hmota oddělená od mysli nebo vědomí neexistuje. Vědomí je latentně přítomné v každé částici hmoty a matematický řád, který věda objevuje ve vesmíru, je nutno připsat působení jeho vesmírného vědomí. U člověka toto latentní vědomí přechází ve vědomí aktuální a jak se lidské vědomí vyvíjí, tím více a více si uvědomuje toto vesmírné vědomí, v němž je zakotveno. A tak začínáme objevovat **trojí povahu védského vesmíru**. Existuje tu fyzický aspekt hmoty (prakti), femininní princip, z něhož se vše vyvíjí, a vědomí (puruša), maskulinní princip rozumu a kosmického řádu. Tomu odpovídá jin a jang v čínské tradici a materie a forma u Aristotela. Za jin a jangem, za materií a formou leží nejvyšší princip, základ Bytí, Velké Tao, z něhož všechno vychází a jež prostupuje vším. Ve védské tradici byly tyto dva principy pojaty jako nebe a země a celé stvoření vstupuje v bytí skrze jejich sňatek.

s.58

Je však skutečností, že v Bibli je jméno pro ducha (ruach) ženského rodu a v pozdější starosyrské tradici, která zachovala též název, se o svatém Duchu mluvilo jako o Matce. I ve Starém zákoně existuje tradice femininní Moudrosti (hebrejsky chochmah, řecky sofia, latinsky sapientia), která odhaluje ženský aspekt Boha. V Duchu svatém je tudíž možno vidět femininní aspekt Boha v Trojici. Pramenem Trojice je zároveň Otec i

Matka, Syn či Slovo je aktivní princip inteligibility, zdroj řádu ve vesmíru; Duch svatý je femininní princip vnímavosti, nekonečné schopnosti lásky, který ustavičně skrze Syna přijímá proud lásky a vrací jej do jeho pramene v Otcí.

s.60n

Chápání člověka jako bytosti složené z těla mysli a ducha najdeme u svatého Pavla (1 Te 5,23) a u prvních církevních Otců, i když naneštěstí byl tento názor nahrazen Aristotelovou koncepcí těla a duše. V Indii byl však vždy akceptován názor o troj-jedinosti člověka. Člověk má tělo, fyzický organismus, strukturu energií, základní součást fyzického kosmu. Má i psychický organismus, sestávající z chutí, smyslů, pocitů, představivosti, rozumu a vůle, který tvoří jeho osobnost a je propojen s fyzickým organismem. A za tělem i duší, a přece s nimi propojený, je duch, pneuma podle svatého Pavla, átman podle hinduistického myšlení. Tento duch v člověku je styčným bodem s univerzálním duchem, který vládne celému kosmu a prostupuje jím. **Toto je bod, kde člověk překračuje sebe sama, kde se setkává a dotýká konečné a nekonečné, dočasné a věčné, četné a Jediné. K tomuto bodu ducha nás vede meditace, kdy při cestě za fyzické i psychické vědomí prožíváme hloubku svého vnitřního bytí a odhalujeme naši spřízněnost s Božím Duchem.** Svatý Pavel říká: „Tak Boží Duch dosvědčuje našemu duchu, že jsme Boží děti."

Citace z knihy: M. Fox, Příchod kosmického Krista

s.93n

Osvícenství zavrhl tajemství mysticismus, který degradovalo na zvláštní stav vědomí na okraji věcí, v důsledku toho zavrhl i kosmického Krista. Luteránský učenec Joseph Sittler si povšimnul, že racionalismus a pietismus, které pronikají do křesťanství od sedmnáctého století až dodnes, taktéž „ochladily žár ... vize [kosmického Krista] tak radikálně, že ... získal podobu pouhého morálního či mystického zanícení". V tomto stručném shrnutí ztráty teologie kosmického Krista vidíme sílu kultury - v tomto případě osvícenského hnutí - ovlivňovat spiritualitu. Křesťanský Západ byl natolik odcizen vlastní mystické tradici, že neodolal této světské snaze eliminovat živou kosmologii symbolizovanou v náboženství „kosmickým Kristem". Augustinova teologie, která měla velký vliv na Descartovu filozofii, kosmického Krista nemá. Augustinovy úvahy nad lidskou vinou a spásou a jeho podněcování introspektivního svědomí nekladly žádné překážky kulturnímu hnutí, které usilovalo o odstranění vesmíru, mateřské podstaty psýché a zároveň s tím i kosmického Krista. V důsledku toho vyšli teologové osvícenství vstříc tak, že odložili představu kosmického Krista a spolu s ní i většinu dalších pokusů pohlížet na svět a víru neantropocentrickým způsobem. Jakmile bílá západní kultura zničila v procesu kolonizace domorodé obyvatelstvo - obyvatelstvo uctívající kosmického Krista, protože se mu klanělo v živé kosmologii - ztratila své-ho kosmického Krista. Teolog Krister Stendahl moudře kritizuje Rudolfa Bultmanna za jeho antropocentrismus a spolu s ním i všechny současné teologické snahy:

My (křesťané) se více zajímáme o sebe než o Boha a osud jeho stvoření... Veškeré teologické snahy Rudolfa Bultmanna jsou založeny na jedné velké chybě, z níž se odvíjejí všechny ostatní: považuje za samozřejmé, že těžištěm - centrem, z něhož vycházejí všechny interpretace - je antropologie, nauka o člověku.

Osvícenství povzbuzovalo křesťanskou teologii k tomu, aby místo kosmického Krista hledala „historického Ježíše“. Zkoumání historického Ježíše se tedy na dvě století stalo hlavním tématem kristologických studií. Pelikan komentuje, jak bylo toto hledání prováděno na úkor kosmického Krista. Přitom říká: „Osvícenské hledání historického Ježíše se stalo možným a nutným poté, co osvícenská filozofie odložila kosmického Krista.”

Domnívám se, že dnešním úkolem pro třetí milénium křesťanství - pokud se má Země dožít dalšího století - je hledání kosmického Krista. Náboženství a teologie musí nyní změnit paradigma a učinit krok od osvícenské-ho hledání historického Ježíše k dnešnímu hledání kosmického Krista. Zkoumat význam a sílu kosmického Krista nemůžeme bez živé kosmologie, živého mysticismu a duchovního umění, jakým je meditace. Živou kosmologii tvoří svatá trojice vědy (nauka o stvoření), mysticismu (zakoušení jednoty se stvořením a jeho nepojmenovatelnými tajemstvími) a umění (vyjadřování naší úcty ke stvoření). Má-li dnešní teologie spinit svůj účel, musí tuto cestu nastoupit každý teolog a uvědomit si ji. To bude vyžadovat naprosté opuštění starých paradigmat vzdělání a teologie. Staré měchy antropocentrického, racionalistického, antimystického a protimateřsky zaměřeného pohledu na svět nemohou pojmout nové víno kreativity, která exploduje, kdekoli ji napadne a pokřtí srdce a těla v živou kosmologii, v živého kosmického Krista. Možná je na čase přistavit k našim seminářům obrovské vozy, naložit na ně nesmírné množství teologické výzbroje, nashromážděné kolem tématu historický Ježíš, a nasměrovat možnosti náboženství jiným směrem - k hledání kosmického Krista.

To, čeho bylo dosaženo v období hledání historického Ježíše, není pro náš účel - hledání kosmického Krista - v žádném případě bez významu. Je možné, že nebudeme rozumět dynamické povaze kosmického Krista, aniž bychom přistoupili na vědecké objevy dvacátého století, které zkoumají radikálně dynamickou a tvůrčí povahu našeho vesmíru od první milisekundy jeho existence. Teologie kosmického Krista musí být založena na historickém Ježíši, na jeho slovech, jeho osvobozujících činech (srv. teologie osvobození), na jeho životě a ortopraxi. Kosmický Kristus není učení, jemuž se věří a které vede život na úkor historického Ježíše. Spíše se jedná o dialektiku, o tanec mezi časem (Ježíš) a prostorem (Kristus), mezi osob-ním a kosmickým, mezi prorockým a mystickým. Tento tanec nás vzdaluje od antropocentrismu.

Jestliže voláme po změně paradigmat v teologii a samotném náboženství, nehovoříme o snadné změně vědomí nebo o jednoduché změně programu. Posun od křesťanství „osobního Spasitele“ - které nám nabízí antropocentrické a antimystické křesťanství - ke křesťanství „kosmického Krista“ volá po metanoie, změně perspektivy všech těch, kdo se zabývají teologií, a všech škol, které tvrdí, že vyučují teologii. Už totiž nebude možné učit teologii, aniž by v učebním plánu chybělo umění jako meditace a duchovní disciplíny, které mají svůj základ v těle a povzbuzují představivost. Podobně jako má věda výcvik v laboratořích, kde se vyučují metody vědeckého zkoumání, vyžaduje i teologie laboratorní praxi malování, modelování, obřadů, masáží a hudby, při níž se vyučuje umění mystického vývoje. Kostely a synagogy potřebují cvičební modlitebny, kde je možné zalévat, přihnojovat a pěstovat naši „scvrklou“ pravou hemisféru. Kosmický Kristus ne-

může být doma v prostředí jednostranně orientovaném pouze na levou hemisféru. Žádný na levou hemisféru výlučně orientovaný jednatel ani instituce, ať už vzdělávací nebo bohoslužebná, nemůže přijmout kosmického Krista.

s.98

Vzdání se přespříliš antropocentrického Ježíše a přespříliš antropocentrického a antimystického náboženského pohledu je součástí procesu oproštění - dalo by se říci, součástí křížové cesty naší doby-, který je nutný, má-li nové a živoucí paradigma, jakým je kosmický Kristus, nahradit jak fundamentalistické hledání osobního spasitele, tak i hledání „spásy skrze poznámkový aparát“, čemuž podléhá racionalistická teologie.

Ve své dřívější knize Original Blessing (Prvotní požehnání) jsem nazval dnešní náboženský posun paradigmatu posunem od prvotního hříchu k prvotnímu požehnání. Podle dějin spirituality se jedná o posun paradigmatu od **tří stupňů očišťování**, osvětlení a sjednocení, které převzal mysticismus od Prokla a Plótina (nikoli od Ježíše nebo z hebrejské bible, protože žádný z těchto myslitelů nebyl ani žid, ani křesťan), **ke čtyřem cestám radosti (via positiva)**, oproštění (**via negativa**), tvořivosti (**via creativa**) a soucitu, to jest slavení a spravedlnosti (**via transformativa**). Dnes znamená pojem „zasvětit do tajemství“ proniknout do tajemství těchto čtyř cest spirituality stvoření - tajemství radosti, temnoty, zrození a soucitu. Na tomto místě budeme podrobněji zkoumat, jak lze posun paradigmatu nazývat také posunem od hledání historického Ježíše k hledání kosmického Krista.