Inkarnace [1959]

1. Inkarnační učení je namířeno proti naturalisaci pravdy i člověka. Člověk nespěje k výšinám rozvíjením svých přirozených schopností a možností, tj. pravé lidství v něm není prostě zahrnuto, čekajíc jen na rozvinutí. Inkarnace není rozvíjením sil uvnitř světa bytujících, není rozvojem podmínek založených v samotném světě. To má kosmologické důsledky: svět není ničím svébytným, samostatným, uzavřeným. Je tu ustavičné napětí mezi realizací a tím, co jest (má být) realizováno.

(8. II. 59)

2. Jednou z vážných otázek je otázka našeho přístupu k věci, o níž chceme hovořit. Můžeme dobře rozumět, proč vykrystalisovalo inkarnační dogma do té podoby, v níž se nám předkládá i dnes. Avšak závazná pro nás v posledu není tato dnešní podoba, nýbrž právě ony motivy, z nichž jedině je srozumitelná. A protože každá formulace bere na sebe také rysy, které nemají svůj (přímý) zdroj v samotných motivech (posledních důvodech, principech), je současně nové porozumění motivům (o něž v posledu výhradně jde!) zdrojem rozražení a třeba i rozbití tradičních formulí a také zdrojem pokusů o formulace nové.

(8. II. 59)

3. Převážný důraz inkarnačního dogmatu je položen na dějinnost zjevení: jen v konkrétních událostech dějinných a v konkrétní lidské osobnosti se může zjevit Bůh (např. *Křesťanství v myšlení a životě* 84). Avšak je třeba stejný důraz položit na okolnost, že rovněž přírodnost je od vtělení neodmyslitelná: konkrétní hmota, konkrétní zárodek, konkrétní kosti, nervová soustava, svaly, tkáně. Závěr: konkrétní vajíčka, konkrétní sperma – panenství Marie je neudržitelné, i když přeznačeno nebylo pouhým nesmyslem, ale neslo také část poselství.

(8. II. 59)

4. Slovo se stalo tělem tak, že se stalo člověkem (ne tedy už tam, kde se stalo stvořením vůbec). Skrze Slovo je všechno stvořeno, ale člověk, který je stvořen rovněž skrze ně, se pravým člověkem nemůže stát pouhým stvořitelským aktem. Vlastním obsahem není spasení zaměřeno především proti hříchu (asi tak: i kdyby nebylo hříchu, spasitel by byl nezbytný, k inkarnaci by stejně muselo dojít). Člověk se liší od ostatního stvoření právě tím, že zatím co ono je produktem, člověk je počten za cíl – jen lidství, lidskost je posláním (jímž nemůže být přirozenost).

(8. II. 59)

5. Inkarnace ve vztahu k času. Důraz na jednorozenost, jedinečnost vtělení Božího v J. K. zapomíná, že platnost inkarnace, její uplatňování v dějinných (t. j. reálných, nikoli logických) důsledcích patří rovněž ještě k inkarnaci. Tyto důsledky pak jsou mnohé a nikoli jediné či jednotné. Jedinečnost J. K. má tedy dva aspekty: jednak jde o historickou jedinečnost (v tom smyslu každý člověk, každá osobnost je jedinečná), jednak o jedinečnost, jejíž garance není v žádném srovnání, nýbrž v samostatném zdroji (tj. v pravdě resp. v Bohu).

(8. II. 59)

6. Dogmata byla formulována na pozadí určitých metafysik, v polemice s nimi. Není bez významu, že právě onen filosofický konsensus, který mohl být tenkrát předpokládám a který byl deformován (přeznačován) zcela určitým theologickým úmyslem, se od té doby naprosto změnil. Situace je m. j. komplikována značně tím, že dnes dosud nemáme explicitní metafysický konsensus, který by bylo možno obdobně předpokládat a opět deformovat. Dnes je tedy situace o to svízelnější, že je třeba současně se zvěstí přinášet i pokusy o filosofický přístup, tedy vytvoření nové filosofie, nové

metafysiky. Ale současně jsme o to svobodnější, že nejsme nějakou cizí metafysikou tlačeni stranou od pravé cesty.

(11. II. 59)

7. MONOGENES: co to znamená v pojetí času? Vůbec dění? Když se něco stane, má to důsledky. Čím větší je interval mezi tímto „skutkem“ (skutečností) a mezi přítomností, tím je na jedné straně důsledků víc, jsou rozmanitější a různorodější, ale na druhé straně současně vlastní váha onoho skutku je stále umenšována až se téměř ztrácí. Na místě váhy samotného skutku je tu váha pojetí tohoto skutku (ve smyslu uchopení, ne tedy jen theoreticky či vůbec myšlenkově).

(11. II. 59)

8. Mluvit o inkarnaci, tj. o druhém článku vyznání víry, znamená mluvit o článku, který byl a je považován za ústřední pro křesťanskou církev. Barth (Credo 38) říká, že právě na poměru k tomuto druhému článku se rozhoduje, zda kázání či zvěst slovem nebo písmem má právem či neprávem místo v křesťanské církvi. Dogmatika jako strážkyně ani nemůže prý být na tomto místě dost bdělá. Dokonce i o ní, o jejím osudu padá tu rozhodnutí, totiž zda je opravdu na Písmo vázaná a tedy církevní theologií nebo pouze filosofií, která pracuje s biblickými a církevními materiály za předpokladu jiné suverenity. Toto východisko ani rozdělování ovšem nepřijímám. Moje výhrady nebo nesouhlas mají ovšem filosofický charakter, ale jsou to výhrady víry. Rozhodování o pravosti nebo nepravosti určitých thesí se lidsky musí vést na jiné úrovni než srovnáváním s klasickými dogmatickými formulemi nebo i formulemi biblických pisatelů. A i sám Barth ví (vzápětí to také uvádí), že ono rozhodování, o němž mluvil, není ovšem lidské, nýbrž božské a tedy v posledu skryté rozhodování. Souhlasím, že tu je na místě nejvyšší bdělost a obezřetnost, ale na obou stranách. Právě tak, jako theologie musí kontrolovat filosofický výklad, nerozchází-li se vnitřně s křesťanskou zvěstí, právě tak i filosofie musí kontrolovat theologii, zda její filosofický (metafysický) aparát není filosoficky pochybený nebo zastaralý (když před tím nějaký čas konal platné služby).

(14. II. 59)

9. První otázka tedy zní? cur Deus homo? Jestliže touto otázkou začínáme, má to svůj důležitý význam. Evangelium je dobrou zvěstí právě v tomto bodě. Spasení se stalo tak, že přišel člověk. To znamená, že veškerý význam spočívá v tom, že Bůh přišel jakožto (nikoli jenom jako) člověk; tato okolnost není zvratná – to je naše tvrzení – nelze ji prostě obrátit a říci, že tento člověk byl Bůh (resp. přišel jakožto Bůh). Je tomu dokonce tak, že každý pokus o interpretaci tímto směrem ve skutečnosti vyprazdňuje smysl Kristova příchodu. Uvažme to dobře: jde-li o spasení z božské moci, tedy o zázračné spasení, jsou boží možnosti nekonečné. Bůh může zavrhnout a odhodit nehodné syny a dcery lidské a z kamení vzbudit syny Abrahamovy; Bůh může odejmout lidem jejich srdce kamenná a dát jim srdce masitá. Jinými slovy: Bůh může zavrhnout zvráceného člověka a stvořit lepšího, anebo může zvráceného člověka obrátit a napravit. Ale to obojí znamená v podstatě totéž: člověk tu zůstává na okraji kosmického tvoření, je pouhým technickým problémem, je otázkou věcného posouzení, má-li se vylepšovat anebo má-li se najít vhodnější subjekt. Dobrá zvěst však mluví o něčem jiném. Znamená především vykročení z technické problematiky. To je první důležitá věc. Příchod Ježíše Krista, jeho kázání, jeho působení, zvláště pak jeho smrt na kříži nejsou způsobem boží práce na nápravě světa vůbec a snad člověka zvláště, nejde o nějakou božskou methodu spasení, techniku spasení. Jestliže si Bůh dovede z kamení vzbudit syny Abrahamovy, je oběť na kříži zbytečným divadlem tam, kde stačilo stvořitelské slovo. Ale úmyslem Boha Abrahamova, Izákova a Jákobova nebylo stvořit dokonalého člověka, který by bydlil v dokonalém světě (při čemž by technickým problémem bylo, zda použít jako materiálu rodu lidského nebo raději zvolit nebo stvořit rod zcela jiný). Bůh zamiloval člověka a za víc jej položil než všechen ráj, všechen kosmos – ne člověka vůbec,

ale člověka konkrétního, skutečné lidi, tebe, mne, nás všechny. Viděl nás, viděl člověka v jeho bídě, poníženosti, ubohosti, vině a rozhodl se jít za ním, přiblížit se mu, sklonit se k němu, přijít za ním tam, kde skutečně stojí, kde pracuje, kde je obtížen, kde je ve vězení, v nemoci, v neštěstí, v hrůze a strachu. V příchodu Ježíše Krista vidím především akt sympatie, akt lásky, která manifestuje svou solidaritu tam, kde se to nedalo očekávat. Neexistuje solidarita mezi nerovnými partnery; proto se Bůh stal člověkem. A protože nešlo jen o prohlášení, manifest solidarity, ale o solidaritu skutečnou, nemohl Bůh jen napodobit lidský zjev, ale musel se stát skutečným člověkem, totiž Ježíšem Kristem.

(15. II. 59)

10. Máme-li se vyjadřovat tak, že navazujeme na slova Písem, nemůžeme se vyvarovat rozporů. Nicméně pokračujme tímto způsobem a teprve závěrem proveďme pokus o novou interpretaci a stanovme důsledky.

Jestliže přišel Bůh k člověku jako člověk, nebylo to motivováno jen láskou, která by hledala jen výraz pro sebe, ale takovou láskou, která chce být a je účinná. Nejde sice o nápravu člověka proto, aby se stal ozdobou dokonalého světa; jde však o pomoc tomuto konkrétnímu člověku, viníkovi, hříšníkovi, ubožáku, hladovějícímu, nahému atd. A tu jde o to, že skutečná pomoc člověku je možná jen jako lidská pomoc, jako pomoc od bratra, od bližního, od spolučlověka. Člověku nelze pomoci z dálky, na dálku, dekretem (byť stvořitelským); nelze mu pomoci zařizováním nějakých záležitostí kdesi v pozadí či v hloubce. Člověku lze pomoci právě jenom tam, kde on sám jest, kde stojí, kde nese své břemeno; a v tom mu může skutečně pomoci opět jenom a jenom člověk. A to znamená člověk, který je ve stejné situaci, který je rovněž obtížen, rovněž v neštěstí, rovněž hladový a pod. Člověk-heroj, člověk-polobůh, člověk-Bůh je jenom potvrzením, nikoli zrušením lidské bídy. Z toho důvodu je nutno odbourat z křesťanské zvěsti o Ježíši Kristu jako spasiteli veškerou zázračnost (od neposkvrněného početí až po zázračné vzkříšení).

(15. II. 59)

11. Jestliže se v Ježíši Kristu Bůh stal člověkem, pak se v témž Ježíši Kristu vzdal svého božství, pak v něm přestal být Bohem. To platí ovšem jen v této a nikoli v každé zdánlivě podobné formulaci. Tedy jenom v jistém smyslu. Chceme jen říci, že na Kristu nebylo nic božského, nic, proč bychom ho žádostivi byli. Dění, které bylo jeho příchodem zahájeno, není tedy rovněž žádným božským děním, ale lidským: tedy historickým. Žádným způsobem nebyla prolomena lidská historie, ale dostalo se jí mocné nové vzpruhy. V dějinách se cosi stalo: tomu nyní chceme věnovat pozornost. (Viz § 5 a j.)

12. Výklady o zástupné oběti, o Kristu králi, knězi a proroku, o holubici a hlasu, který se ke Kristu přiznával jako k libému synu, o zázračném uzdravování, vod tišení, ďáblů krocení atd. atd. jest považovat za mythy resp. legendy. Jsou produktem věřících mas právě tak jako mariánský kult, jen pronikly dříve a dostaly se do Písma.

(15. II. 59)

13. Je třeba odmítnout magii: nejde o žádné skryté jevy – žádné řešení v pozadí (to je právě podstatou mythů a pověr): lidské věci se řeší tam, kde člověk sám jest, kde žije, na místě, kde skutečně stojí. To znamená např. , že smrt není metafysicky podvrácena, že ďábel není metafysicky poražen atd. Současně je třeba vidět, že Ježíš Kristus přišel na místo, kde stojí člověk, tedy že přišel za člověkem – z podstatných důvodů to nemůže být považováno za magický úkon, není to míněno jako kosmický čin. Ergo neplatí a nemůže platit pro celý vesmír. (Pro ostatní vesmír by to byl čin v pozadí, magie prováděná náhodou na jedné z oběžnic Slunce.) Z toho je zřejmé, že jakékoli vtělení, jakákoli inkarnace je relativní, nikdy ne absolutní a definitivní, jedinečná. Proto odmítáme „monogenes“. V inkarnačně dogmatické tradici se sváří dvojí druh motivace: na jedné straně je zdůrazněna cesta za člověkem, a to je motiv „pokrokový“, to je to nové, nebývalé, vlastní jádro křesťanské zvěsti. Na

druhé straně jsou tu však stále dozvuky zázrakomilnosti, religiosity, náboženské metafysiky a metafysické bohovědy. Staré dogmatické formulace vykonaly kus práce tam, kde filosofická interpretace mohla ohrozit vlastní jádro, kde křesťanská zvěst byla uváděna v nebezpečí, že bude rozmělněna a proměněna v krotkou metafysickou stavbu. Když však živá víra pronikla do nejrůznějších končin a oborů, stala se stará dogmata poutem, svírajícím vlastní poselství a odsuzující věřícího občana tohoto světa k neustálým ústupům, k přešlapování, k obraně a konec konců stagnaci.
14. Smyslem inkarnace je přechod od toho, co býti má, k tomu, co jest, ke skutečnosti, k realitě – resp. do reality. Inkarnace je tedy realisace. Za prvé tedy je tu něco nebo někdo, co nebo kdo se vtěluje. Jde o to, že pouhý filosofický koncept přechodu z možnosti ve skutečnost je nedostatečný, příliš hrubý, formální. Nejde o pouhou možnost (neboť tato kategorie nevybočuje z rámce předmětnosti), ale právě o to, co býti má, tedy o zákon, který platí, který má platit. Tento zákon je skutečný, i když nepředmětný (a tedy naprosto odlišný od zákonitostí přírodních nebo společenských nebo psychologických a pod.). Realisace je naplněním zákona. Realisace ve smyslu inkarnace je však něco jiného než co rozumíme běžně pod pojmem stvoření. Při naplnění zákona tu už vždycky něco jest (nějaká situace, nějaké věci, procesy, osoby), co opustí dosavadní svůj běh a přimkne se k tomu, co je pravé. Inkarnace ve vlastním slova smyslu je uskutečněním pravého uprostřed světa (obecně řečeno), kdežto stvořením běžně rozumíme, že se objeví něco na místě nicoty, tedy tam, kde nic nebylo. Stvoření nenavazuje na nic; kdežto inkarnace navazuje na daný stav (atd.). Obrazně by bylo možno říci, že k stvoření dochází ze zaujatosti proti nicotě, kdežto k inkarnaci dochází naopak ze zaujatosti pro stvoření (konkrétně pro člověka). Proto inkarnace je víc než stvoření, dosahuje vyšší úrovně, je pokračováním stvoření.

(16. II. 59)

15. Inkarnace je na rozdíl od stvoření zjevením (zjevením toho, co má být, jakožto jsoucího). Zjevení totiž právě předpokládá toho, komu je zjevováno – je to „rozhovor“ resp. lépe řečeno: oslovení. Ve stvoření by mohla být oslovena jen nicota; proto stvoření není oslovením. Naproti tomu inkarnace je oslovením. Důsledkem oslovení je dvojí okolnost: především je tu přijato, uznáno, počteno něco z toho, co tu už jest: je osloven konkrétní, tj. chabý, ubohý nebo „naopak“ silný a samostatný člověk. Tím, že je osloven, je uznán, je přijat k rozhovoru, je přijat, aby mu byla oznámena vůle nejvyšší. Avšak za druhé znamená oslovení něco jiného: tomu, kde je osloven, se dostává teprve podoby, tváře, teprve oslovením začíná žít jako ten určitý člověk. Inkarnace má oba tyto aspekty: bere na milost skutečného člověka a pověřuje jej vážným posláním, dává mu úkol. Ježíš Kristus tedy na sebe vzal nejen lidskou podobu, ale i lidské smýšlení, soudobé náboženské představy, soudobý názor na svět atd. , ale jen proto, aby je aktuálně (tj. tehdy aktuálně) přeznačil, aby z nich vyšel a použil si jich jako odrazového můstku, jako podmínek, jako materiálu pro svou zvěst. Trvat na jedinečnosti této inkarnace a současně na všeobecném universální její platnosti znamená „metafysický pohled na dějiny“, znamená oddisputování reálnosti inkarnace, znamená vyprázdnění Kristova příchodu.

16. Myslím, že je třeba v souvislosti s naší otázkou poukázat na nutnost radikální změny v chápání vzkříšení. Vzkříšení je počátkem inkarnace, nikoli jejím závěrem. Realisace znamená totiž naplnění toho, co býti má; a naplnění činí zbytečným jakékoliv pokračování. Realisace končí smrtí. Smrt není odplatou za hřích, ale přirozeným koncem tam, kde už byl úkol splněn a kde není už dalšího pověření k novým úkolům. Naproti tomu tam, kde člověk novými úkoly pověřen jest, je mu vyslovena důvěra, je znovu osloven, tj. je oživen, je „vzkříšen“. Ve svém životě procházíme neustálými vzkříšeními, protože procházíme opakovanou smrtí. Náš život je pln naděje v každém okamžiku, neboť sama jeho existence znamená, že jsme znovu (přes všechnu nedostatečnost a přes všechna svá provinění) pověřováni, že dostáváme úkoly, že Bůh od nás něco očekává. To znamená, že inkarnace v Kristu není jedinou inkarnací. Ostatně víra v Ducha svatého je jenom přestrojenou vírou v universálnost inkarnace. Je ovšem třeba to chápat přesně a nedopouštět se logických skoků a zmatečností. A

chceme-li odlišit inkarnaci Kristovu od jiných, pak musíme najít reálnou odlišnost ve váze, v závažnosti, v působnosti, v akceschopnosti, v moci a pronikavosti Kristovy osobnosti a jeho díla. Pak smrt (kříž) zůstane na okraji. Středem křesťanské zvěsti zůstává ovšem Kristus; těžištěm Kristova významu resp. jeho skutečnosti není kříž, ale jeho poselství; nikoli jeho smrt, ale život.

(16. II. 59)

17. Neexistuje totožnost mezi Bohem (pravdou) a Ježíšem Kristem. Každý pokus o identitní pojetí znamená popření inkarnace resp. její prohlášení za zdání. Inkarnace znamená změnu – ne zachování původního stavu. Není tomu ovšem tak, že Bůh se stává člověkem (a tedy přestává být Bohem) – právě proto tomu tak není, že pravda (Bůh) prochází neustálými vzkříšeními, tj. emancipuje se od svého díla, od vlastní realisaci, tj. nepřechází ani ve své stvoření, ani definitivně ve své inkarnace. I když u stvoření je cesura jasná zatím co u inkarnace se opravdu něco s Bohem stává, nikoli mimo něj. Tady je třeba hlubokého, hlubšího soustředění. Snad by bylo možno říci asi takto: totožnost pravdy neinkarnované s inkarnovanou je skutečná, ale relativní; tedy není to absolutní totožnost. Neinkarnovaná pravda nepřestává ve své absolutnosti platit po inkarnaci, ale zvedá se zpět (a tím ponechává konkrétní inkarnaci dojít ke konci, tj. k smrti). Může však tuto svou inkarnaci také vzkřísit to znamená k ní se přiznat. Toto přiznání může mít nejrozmanitější formu. Vzkříšení Ježíše Krista se uskutečnilo a uskutečňuje v životě církve (to je smyslem víry, že církev je tělo Kristovo). Naproti tomu ta pravda (Bůh), který se v Kristu inkarnoval, zvedl se opět do své absolutnosti a svrchovanosti vzkříšením, které je podstatně odlišné od vzkříšení samotného Krista.

(16. II. 59)

18. Mnoho záleží na pojetí času. Čas umožňuje konkrétnost a tedy jedinečnost; jedinečnost není možná leč na pozadí reálného času a to znamená reálného dění, dějství. Dění a dějství však zároveň znamená popření universálního dosahu jakékoli jedinečnosti. Jedinečnost je nerozlučně spojena s omezeností, konečností.

(16. II. 59)

„Osobnost proto – jako ostatně žádný subjekt – není nesmrtelná, nýbrž má svůj počátek i konec v čase. Reálný počátek a reálný konec. Jedinečnost existuje na tomto světě jen pod podmínkou konečnosti a omezenosti. Konec a konečnost však nejsou nutně v rozporu se smysluplností a významností. Lidská osobnost je smysluplná a hodnotná z jiných důvodů než pro svou nesmrtelnost. … Vskutku nesmrtelnost v pravém smyslu vylučuje osobnostní, ba i subjektní charakter. Nesmrtelnost znamená inertnost anebo – pravý život. Život však žije ze smrti, ne proti ní. Život není popřením smrti, nýbrž jejím zvážením. Život je kritikou smrti; smrt krisí a – sebekritikou života. Nesmrtelné je nezrozené. Nezrozená je pouze pravda. Pravda se jistě vtěluje ve skutečnost. Skutečnost by byla koncem, tj. smrtí pravdy, kdyby ono vtělení bylo vskutku zrozením pravdy. Ale není; proto pravda prochází neustálými vzkříšeními. Život je místem, kde se pravda uskutečňuje, tj. kde umírá. Vzkříšení pravdy znamená smrt života. Pravý život je však životem z pravdy. Pravda končí jeden život a rodí nový, rovněž smrtelný. Smrt je pravdou života; vzkříšena je pravda, ne život. Ten se jen rodí a umírá. Pravý život je život smrtelný. Cesta jeho jde přes smrt. „Zrno pšeničné, padnouc v zemi, neumře-li, onoť samo zůstane, a pakliť umře, mnohý užitek přinese. “ (1952)

19. Nejde o novou theologickou interpretaci; tu ponechávám theologům. Mně jde o něco jiného: jestliže si autoři klasických dogmatických formulí používali určitého filosofického (metafysického) aparátu jako více či méně poddajného, tvárného materiálu, jako více či méně ohebného nástroje, pak dnešní theologická interpretace nemůže zůstávat stát v připoutanosti k oněm starým, dnes už nedrženým a překonaným metafysikám a jako vlastního materiálu (či nástroje) si musí použít filosofií modernějších. A tu jsme právě v podstatně nové situaci. Filosofický aparát, na nějž byla tehdejší

theologická práce nucena navazovat a s nímž musela ve své práci polemisovat, jejž musela ohýbat i lámat, byl jí podstatně cizí, byl antického původu (řeckého). V průběhu staletí a tisíciletí přinesla však ona trvající podvojnost theologie a filosofie a tím i trvající diskuse a někdy polemika mezi oběma mnohé důležité výsledky. Nechť theologové posoudí, nakolik to pro samotnou theologii znamenalo především jen ohrožení (sám myslím, že takový simplifikující výklad je v rozporu se samotnou podstatou theologie, která nemá samostatnou existenci leč právě v ustavičném konfrontování s filosofií); pro filosofii to mělo po mnohé stránce nejpositivnější smysl právě v tom, že ústředním jejím thematem se stal člověk. Ale také ve své struktuře a methodách byla filosofie silně ovlivněna onou konfrontací. Tím vším se situace natolik změnila, že je dnes možné podniknout pokus o filosofickou interpretaci ne-li ústředního jádra křesťanské zvěsti jako celku, tedy alespoň některých podstatných jejích motivů. Tak se historicky po prvé jako reálná objevuje nová možnost pro reflexi víry. Dlouho byla tato reflexe výhradní možností theologickou; nyní se stále více ukazuje možnost alternativní, totiž reflexe filosofická. Tyto pokusy jsou ovšem v rudimentární formě velmi staré; takový pokus je vlastně součástí každé theologie. Ovšem současně je každý takový pokus od samotného počátku provázen deformací a přeznačováním, ohýbáním a lámáním filosofických kontextů a struktur. Pro první etapy konfrontace theologie s filosofií to bylo pochopitelné a dokonce nezbytné, neboť šlo o cizí filosofii, která vyrůstala z odlišného ovzduší společenského, kulturního, náboženského. Ale vzájemným rozhovorem se v průběhu dějin oba myšlenkové (a nejen myšlenkové) světy navzájem natolik ovlivnily a tím i přiblížily, že onen úsek, na nějž theologická interpretace (theologická reflexe víry) navazuje (neboť jinak nemůže k rozhovoru dojít) ještě bez pokusu o přeznačení resp. deformaci, se z pouhého průsečíku mění v úsečku (společnou), která se stále prodlužuje, že reflexe filosofická i theologická jdou stále delší úsek společnou resp. paralelní cestou. A ještě další věc je důležitá: i poloha tohoto úseku (vedle prodlužování) se posouvá k „počátku“ (možno-li tak říci). Nejde jen o to, že na nějaký čas se filosofie a theologie přibližují a jdou společnou cestou, ale že se sbližují jejich východiska. Myslím, že je možno považovat dnešní situaci v tomto ohledu za příhodnou k tomu, abychom pro filosofii uznali možnost stejného východiska s theologií a abychom rozdílnost další cesty viděli jako funkční alternativu. Tím se ovšem takový typ filosofický do jisté míry vyčlení a odliší od ostatních filosofií. Mohla by se proto vyskytnout námitka, zda potom vlastně nepůjde již o theologii a nikoliv filosofii. Ovšem tato námitka neobstojí. Filosofie není filosofií svým východiskem (viz thesi o tom, že není přirozených počátků a že východisko není nikdy pro další problematiku fatální, i když je ovšem významné), ale svou aktivitou, prací, methodami i výsledky. V tom pak bude tato filosofie ovšem muset pracovat tak, aby byla (aby mohla být) respektována, tj. nesmí se proviňovat proti filosofickým pravidlům a zvyklostem, leda po důkladném zdůvodnění platném obecně filosoficky.

(19. 2. 59)

20. Sám vznik theologie jako skutečnost historická je dokladem o tom, že myšlení víry (jak tomu říkáváme) není vzhledem k myšlení filosofickému ničím mimoběžným. Theologie vznikala právě na místech střetnutí, tedy na křižovatce. V dlouhém období neustálé konfrontace se místa střetnutí jednak rozmnožovala, jednak s přibývající důkladností rozhovoru také rozšiřovala. To však současně nemohlo nemít podstatný vliv na přesun filosofického východiska, jak už řečeno. Ale tu je třeba se zastavit a věc upřesnit. Reálné filosofické východisko konec konců nemá v sobě nic filosofického právě tak jako východisko theologické nemá zase v sobě nic specificky theologického. Reálným východiskem je vlastně zakořeněnost ve zdroji života a veškeré aktivity (nejen tedy filosofické či theologické), tedy v posledu v pravdě (Pravdě). Této zakořeněnosti, zakotvenosti budeme říkat víra. filosofie právě tak jako theologie svým reálným východiskem koření v této víře – jsou tedy reflexí víry. Ovšem pro každou reflexi je velmi nesnadno vyhmátnout sám počátek, samo čisté východisko (snad to je v čistotě, v dokonalosti nemožné). Proto obě disciplíny se pokoušejí formulovat své základní, „poslední“ principy podle svých možností a schopností, podle míry pronikavosti své reflexe. Tyto

principy jsou pak považovány a prohlašovány za východisko. To je však z valné části vždycky kus nedorozumění. Není to východisko, kdy by opravdu začínala filosofie nebo theologie. Fakticky začíná jinde, na konkrétních místech, v konkrétních situacích, v průběhu konkrétních dějů a událostí. Ony principy vydolované reflexí jsou výsledkem, nikoli východiskem reflexe, jsou resultátem filosofické nebo theologické práce. Tato „východiska“ pak se ovšem v průběhu dlouhotrvající ustavičné konfrontace filosofie s theologií a naopak mohou sbližovat, neboť základem tohoto sbližování je reálné sbližování celé problematiky a celého myšlenkového aparátu v důsledku vážných, dlouho vedených rozhovorů. Tato formulovaná „východiska“ představují vždycky jakousi autostylisaci, jsou produktem stylisace; vzájemným ovlivňováním v průběhu rozhovorů se ovlivňuje samozřejmě i methoda autostylisace – „východiska“ se přibližují. Přitom při všem ovšem reálné východisko theologie i filosofie je totéž, neboť tu jde o existenciální fakt nezávislý na autostylisaci, na pojetí, na koncepcích, na myšlenkové práci atd. Přiblížení „východisek“, která jsou výsledkem reflexe se tedy jak filosofie tak theologie ve své vlastní reflexi přibližují skutečnému počátku, zdroji a východisku, které jsou pro obě disciplíny totožné.

(19. 2. 59)

21. Pravda (vynechávejme slovo „Bůh“) je tvůrcem celého světa, všech věcí i člověka. A přece nepřechází ve své stvoření, ale zůstává v platnosti, tedy nad ním. Pravda tvoří hory, vody, vítr – ale ty nejsou jejím vtělením. Nejrůznější živé organismy jsou jejím stvořením, ale nikoli vtělením. Co to však znamená, že člověk se stává jejím vtělením, že pravda se stává člověkem, tělem?

Ovšem hned si můžeme a musíme připomenout, že ovšem člověk je jakýmsi mikrokosmem, v němž je vlastně zastoupen celý vesmír ve všech svých úrovních. Není lidského těla bez atomů a molekul, není ho bez tkání, bez kostí a svalů, bez nervové soustavy, není ho bez buněk; a není člověka bez mysli, bez myšlenek, představ, pojmů, názorů, myšlenkových struktur. A rovněž není člověka bez docela určitého zasazení ve společnosti a v dějinách. A tak vtělení pravdy v člověka je současně vtělením v dějinnost a sociálnost, v myšlení, v kosti, svaly a nervy, v tkáně a buňky, v molekuly a atomy. Je tomu tak?

(27. 1. 59)

22. Jestliže se pravda vtěluje dokonce v buňky, molekuly a atomy, je hodno pozoru, že jedině v lidské buňky, molekuly a atomy. To znamená, že se člověk vyznačuje čímsi, co dává průchod onomu vtělování i do nižších sfér. Člověk tu je prostředníkem pro všechno ostatní stvoření; skrze vtělení v člověka je otevřena cesta k vtělení na všech úrovních skutečnosti. Ale nejde o vtělení v celou ostatní skutečnost, nýbrž jen natolik, nakolik je vtělení přímo prostředkováno člověkem.

23. Nejde však o člověka vůbec, o člověckost, lidskost. Jde o určitého člověka. Konkrétnost, kterou s sebou nese pravda, je tu vyjádřena zcela markantně. Ale my se ptáme: musí tímto určitým člověkem být jediný člověk?

Buď tento representant lidství, lidskosti, člověčenství je opravdový člověk jako každý druhý – a pak ovšem nic nemůže být na překážku tomu, aby byl zasazen do linie podobných lidí, které si vyvolila pravda za své posly a proroky. Anebo je na něm cosi zvláštního (bez hříchu) a pak ovšem není a nemůže být člověku pomocí. V čem je vlastně jeho pomoc, jeho funkce? V čem spočívá spasení?

Naděje naše je založena v tom, ž v čem se od nás Ježíš Kristus nelišil, ne v tom, v čem se lišil. Jinými slovy: i kdyby to byl jednorozený Syn Boží, pak naděje naše je nikoliv v této okolnosti, nýbrž v oné, že byl člověkem. Neboť smysl příchodu a poslání Ježíšova není v tom, aby uskutečnil království Boží, ale aby člověka, nás, tebe a mne zachránil pro toto království.

Záchrana však není v oběti, není v jeho smrti na kříži. Kříž má jeden velký smysl: na něm si vždy znovu uvědomujeme a připomínáme, že prohra, ztroskotání, krach není tím rozhodujícím, že je naopak podvrácen a relativisován, ba obrácen ve svůj opak. Avšak skutečná záchrana je v novém způsobu života. A to života na této zemi. Hic et nunc.

(27. I. 59)

24. (Z dopisu Janu Šimsovi ze dne 17. 1. 59 – viz 1959)32.)

Odečteme-li od zázračnosti trikovost, zbude nám něco, s čím se setkáváme na každém kroku. Jestliže je někdo nepochopitelně uzdraven, jde o uzdravení a nikoli o uvěření kolem čumících. Jinak by to bylo pro uzdraveného poněkud urážlivé. Jde o uzdravení; zda zázračné či nezázračné, to záleží jednak na tom, na co jsou lidé zvyklí, a potom na tom, jak to kdo umí. Zázračnost je čímsi, co má být mimo obzor našeho ústředního zájmu. Zázrakem nás nikdo nemá opít; jsem jist, že veškerá zázračivost Ježíšových činů má svůj zdroj v lidském povídání. Víme přece, že Ježíš odmítl zázrakem se zmocnit lidských duší. – Nesouhlasím, že šlo o činy, přesahující lidské možnosti. Člověk není ničím omezeným, ani jeho možnosti nejsou jednou provždy hotové a vymezené. Jestliže

(17. I. 59)