

Problémy nové interpretace (přípravné poznámky I) [1963]

červenec-září 1963

I když víme, že křesťanská víra byla vždycky velmi úzce svázána s takovým nebo jiným sebezpočopením a tím rovněž s určitým světovým názorem, naučili jsme se ji od jakéhokoli světového názoru odlišovat. Zvláště Hromádka nás učí, že víru nelze ztotožňovat s žádným světovým názorem. To ovšem znamená, že víru nelze považovat za myšlení, i když můžeme právem mluvit o myšlení víry. Postavme si tedy otázku: co to je tato víra, která ještě nedošla myšlenkového výrazu? Která neprošla dosud reflexí?

Tato otázka má ještě dvojí aspekt. Může nám jít jednak o pojmové upřesnění, ale také o dějinně původnější podobu víry. Víra, která neprošla dosud reflexí, je na lidské úrovni pouhou abstrakcí právě tak jako člověk, který ještě nemyslí. Je však reflexe jakýmsi „přirozeným“ charakterem člověka? Je jeho „přirozenou“ výbavou? Teilhard de Chardin mluví o „kritickém bodu reflexe“ v přísně historickém smyslu. V dějinách světa došlo na jisté úrovni, dosažené v jednom rameni hmotného pohybu, k uskutečnění reflexe. Co však bylo předtím? Je víra něčím, co reflexi – a tedy myšlení předpokládá? Anebo je radikálně předchází? A pakliže ano, jaká je skutečnost víry před dosažením onoho „kritického bodu“? Jaké je, jinými slovy, místo víry v přírodě?

Lochman psal o „vrstvách civilní interpretace“, ale jednu vrstvu nechal bez povšimnutí. A přece při interpretaci jde právě na prvním místě o to, co Lochman vynechal: totiž o myšlenkovou práci, o výklad víry, o pochopení a myšlenkové zpracování skutečnosti, které říkáme víra.

19. 7. 63

Problémy nové interpretace

(nebo: Problémy „civilní“ interpretace)

Smyslem Bonhoefferovy orientace na nenáboženskou interpretaci biblických pojmů je dějinné rozpoznání, že cesta živé víry se musí rozejít s cestou náboženství. Náboženství není předpokladem víry, ale není ani jejím důsledkem. Éra náboženství končí; jdeme vstříc zcela nenáboženským časům (dobám). Náboženství je dnes víře stále víc na překážku, neboť člověk, k němuž se víra se svým poselstvím obrací, je stále radikálněji nenáboženský. Avšak Bonhoeffer jde ještě dál: proces odnáboženštění a zesvětštění není pro křesťanskou víru nikterak cizí, vnější záležitostí. Víra je na tomto procesu hluboce angažována, takže lze dokonce západní podobu křesťanství považovat pouze za předstupeň úplné nenáboženskosti, přestože až dosud bylo křesťanství vždycky nějakou formou náboženské. Náboženství je jakousi duchovní obřízkou, od níž je skutečná víra svobodná. Otvírá se nyní otázka, jak bude vypadat nenáboženské křesťanství.

Srovnáme-li toto stanovisko s programem „civilní interpretace“ v pojetí Bulově, nemůže nám uniknout jistý přesun důrazu. M. Bula tomu dal již v r. 1957 výraz tím, že se dovolává Bonhoefferova osobního vývoje, dokazujícího prý, že pro něho byl první věcí praktický životní postoj a teoretické závěry a názvoslovné ujasňování teprve věc druhá. Proto je hlavní věcí zvěstovat evangelium našimi lidskými vztahy. S vnímavostí dnešního člověka vůči Kristově zvěsti lze počítat jen tam, kde se ukáží plody víry v mých vztazích k bližním. Bula říká, že by chtěl,

aby v civilní interpretaci bohosloví předcházelo myšlení a život církve; pochybuje však o tom, že to je možné. Co se dalo říci, bylo již řečeno. Už není ani naděje, že by mohlo být řečeno něco nového. Otevřena zůstává jen cesta „obcování beze slova“.

J. M. Lochman považuje Bulův termín „civilní interpretace“ za několika důvodů za šťastný; věcně ovšem zabírá do větší šíře. Upozorňuje na nutnou mnohoznačnost programu „civilnosti“ a doporučuje hledání v různém směru. Přestože si však je dobře vědom, že otázky interpretace vyrůstají ze základního úkolu poctivého pochopení a věrohodného výkladu evangelia, nakonec formuluje konečný úkol civilní interpretace evangelia dnes v tomto shrnutí: žít v následování Ježíše Krista evangelickou lidskost v našich vztazích, a to nejenom v malém (jak to zdá se zužuje Bula), nýbrž i ve velkém (opět však zúženě na ekumenické vztahy). A tak se stává, že přes osvědčenou všeobsáhlost svého záběru pomíjí podobně jako Bula jeden z nejdůležitějších momentů úsilí o novou interpretaci křesťanské zvěsti, totiž pokus o nové pochopení a nové vyjádření živé, tj. dnešní, aktuální víry. - tedy pokus myšlenkový, intelektuální, theoretický.

Naším cílem je ukázat právě na tyto zatím opomíjené myšlenkové problémy nové, „nenáboženské“ či „civilní“ interpretace.

20. 7. 63

Východiskem nové interpretace musí být živá, aktuální – tedy vposledu naše vlastní víra. Bonhoeffer citlivě postřehl, jak Barth a Vyznávající církve vedou k tomu, že se schováváme za hradbou toho, co „věří církve“ a neptáme se se ani nekonstatujeme docela čestně, co vlastně sami věříme. Proto také nevane ve Vyznávající církvi zcela čerstvý vzduch (vítr) atd. viz 210–211 W+E. Bonhoeffer uzavírá, že se nemůžeme jen tak beze všeho prostě ztotožnit s církví. Jde vposledu o naši vlastní víru: té musíme porozumět, abychom se nechali vést opravdu tam, kam nás ona vede. Máme-li porozumět víře, pak se musíme nutně obrátit ke své vlastní víře, protože jenom k ní máme bezprostřední přístup. Nemáme přístup k víře svých bližních ani svých učitelů a duchovních otců; nemáme přístup k víře biblických svědků ani k víře Ježíšově: všude tam jsme odkázáni buď na důsledky, tj. skutky víry, anebo na jejich reflexi víry, tj. na to, co si oni o své víře mysleli, jak jí rozuměli a jak ji vyjádřili. Vidíme tedy, že první podmínkou nové interpretace je, abychom vycházeli ze živé víry a nikoli ze staré interpretace. Víra je nutným předpokladem každé nové interpretace; z toho vidíme, že nejde nikterak o pouhou intelektuální práci, která může zůstat neangažována a nestržena dynamikou víry. Interpretace není dříve než víra, víra se nerodí z pochopení toho, co je interpretováno, ale je svrchovanou, kontingentní skutečností, které se člověku dostává „darem“, tj. zadarmo, bez předpokladů anebo i proti nim, napříč každému odhadu a očekávání. Interpretace je něco jako náčrt programu: víra má ovšem vždycky své důsledky, ale dosahuje jich tak říkajíc naslepo, těžce se prodírajíc pravděpodobnostmi a setrvačností. Když se však mezi počátky víry a mezi její důsledky zapojí správné pochopení, dosahuje víra svých cílů snáze, rychleji a mohutněji.

A tak je zřejmé, že základní důležitost tu má uplatnění víry v činu, v skutcích, v praxi, v životě. Reflexe víry má jen prostřednickou úlohu: zvyšuje účinnost, efektivnost víry. Přitom musíme ovšem pamatovat, že chybná reflexe může být aktivně víry velice na překážku. Nicméně tam, kde je víra skutečně živá, tam

taková překážka bývá prolomena a chybná reflexe bývá odvržena nebo přeznačena. Hlavní skutečností je tedy víra směřující k praxi.

A přece má myšlení obrovskou moc a představuje neobyčejnou sílu. A především nelze nikdy (na lidské úrovni) myšlení od víry a víru od myšlení sterilně oddělit. Celý člověk je totiž myslící člověk: a právě tak, jako se víra uskutečňuje skrze svalové úsilí a skrze sociální vztahy, uskutečňuje se i skrze lidské myšlení. Tato skutečnost je základem jisté uvolněnosti myšlení od faktické praxe: myšlení nedoprovází lidskou činnost jako pouhé vědomí toho, co se děje, ale je schopno jít kupředu, je schopno získat si náskok před praxí, je schopno tuto praxi i ovlivnit, vést, organisovat. Víra je v práci, v činnosti všude tam, kde se děje něco nového: je tedy v činnosti také tam, kde tvůrčí myšlenka obrátí směr činnosti novým, významným směrem.

Chceme-li mluvit k dnešnímu (nenáboženskému) člověku a vyřídit mu ono poselství, jemuž říkáme po dva tisíce let evangelium, musíme mu především ukázat, že víra je něco dnešního, že to existuje v moderním světě, že to existuje tedy také v jeho světě, že je to něco, co už nějak zná, co však nezná natolik dobře, aby viděl souvislost se starou zvěstí evangelia Ježíšova. Obracíme-li se k takovému člověku, musíme předpokládat, že zhruba a ve svých možnostech víru zná, že je z víry živ tak jako my. Víra je darem, který může být udělen komukoli zcela svobodně, protože není vázán na žádné podmínky. Víra je skutečnost bezpodmínečná, svrchovaná, nekontrolovaná a nekontrolovatelná. Proto každého – také a zvláště nenáboženského člověka oslovujeme v té lidské solidaritě, která ví o tom, že oba žijeme z téhož zdroje (i když třeba o tom ten druhý není přesvědčen nebo je dokonce přesvědčen o opaku). To je tedy první „bod navázání“. Druhým bodem navázání je jeho myšlenkový svět.

Chceme-li vyřídit evangelické poselství tak, aby mu dnešní člověk rozuměl, musíme mluvit jeho řečí a používat jeho způsobu myšlení. Musíme vyjít z jeho myšlenkového světa, navázat na jeho myšlenkové a duchovní předpoklady a takto se s ním po druhé solidarizovat. Není to tak těžké, přiznáme-li si, že právě tak jako jeho víra je i naší vírou, také jeho myšlenkový svět a duchovní obzor je naším světem a naším obzorem. Také my jsme dnešní, moderní lidé; také my dýcháme ovzduší tohoto století, také my se prakticky podílíme na běhu událostí v tom světě, v němž denně žijeme. Chceme-li se svou zvěstí něco pořídit, musíme vyjít právě odtud; jinak nám nikdo neporozumí anebo nám porozumí naprosto falešně. Ale nejen to: jinak klameme sebe samy a nerozumíme ani sobě, ani své víře. Bonhoeffer zdůrazňoval, že musíme tomu světu, v němž žijeme, rozumět lépe než on rozumí sám sobě. To však znamená, že v něm musíme být tak pevně zakotveni jako nikdo: musí to být opravdu náš svět, jeho záležitosti musejí být našimi záležitostmi, jeho radosti i bolesti našimi radostmi a bolestmi. Falešná jinakost si staví mezi sebe a svět hráze a hranice, jimiž se chce ze světa vydělit, od světa oddělit. Správná jinakost je ta, která bere celý svět za svůj, od ničeho se nedistancuje tím, že by stavěla meze, ale celý tento svět nechává za sebou jen ve svém vykročení vpřed, v nalezení nových cest a nových východisek. A to jsou nová východiska a nové cesty také pro tento svět: svět pro ně není opouštěn, aby byl zanechán sobě, ale aby byl pozdvižen výš, posunut dál, aby zkrátka i on měl svou perspektivu, svou budoucnost.

Základní rozměr našeho interpretačního úkolu je v tom, ukázat na podstatnou souvislost mezi aktuální vírou a aktuálním světem. Musí k tomu být použito současného, tedy rovněž existujícího myšlenkového materiálu resp. aparátu.

Novost, nebývalost našeho dnešního úkolu interpretačního spočívá v tom, že žijeme jednak ve velmi změněném světě a dále že jsme schopni myslet velmi změněným způsobem. Promluvme si postupně o obojím.

21. 7. 1963

Když chceme nyní mluvit o obrovské proměně světa, v němž žijeme, budeme samozřejmě mluvit o lidském světě, tedy v podstatě o proměně lidského vztahu ke světu. Jak a v čem se tento vztah změnil?

Přidržíme se jednoho aspektu oné obrovské proměny, který považujeme za zvláště významný a pro otázku „nenáboženské“ interpretace přímo za základní. Na věc už poukázal prof. Lochman ve svém článku o „Vrstvách civilní interpretace“, když mluvil o „vzlínavém pohybu“ jako o typické tendenci náboženství. (Str. 104.) Chtěl bych poukázat na širší souvislosti této skutečnosti, která má ovšem podstatně historický charakter.

Náboženství je totiž jev po výtce dějinný; je naprostým omylem se domnívat, že náboženská je trvalým, věčným, přirozeným predikátem člověka, že trvale patří k jeho podstatě a k jeho přirozenému vybavení. Je ovšem pravda, že cesta vývoje lidského vědění vedla přes náboženství a že žádnou jinou cestu neznáme. Dokonce lze říci, že náboženství sehrálo velmi důležitou úlohu při formování lidského vědomí právě tím, že představovalo ve své původní mytické formě první typ lidského úsilí o vybudování vztahu ke světu jako k celku. Skrze mythus se svět stával člověku, který se právě ve svém lidství od přírody oddělil a tím se přírodě odcizil, opět blízkým, vlastním světem. Mythem si člověk svět – především pak přírodu osvojoval resp. znovuosvojoval.

Co je podstatou mythu? Je to orientace na archetypický svět (jak ukazuje např. Mircea Eliade), tj. orientace na pravzory, na archetypy. Posledním smyslem lidského života je ztotožnit se ve své vlastní situaci se situací božského pravzoru. Tohoto ztotožnění se dosahuje především přesným, úzkostlivým opakováním, napodobením činů původně božských (také činů heroů, zbožněných předků a pod.). Neznámé, tj. dosud nezformované oblasti (činů nebo věcí) jsou pod vládou chaosu (to je rovněž prapůvodní), což znamená, že nejsou skutečné (= nemají smysl). Celá skutečnost, kterou je člověk obklopen, je stínem, odleskem, odlikou skutečnosti jiné, archetypické, absolutní, je její nedokonalou nápodobou. Spád lidského života splývá se spádem celého lidského světa: všechno gravituje k této absolutní skutečnosti, a tak i člověk stojí čelem k božstvu a k archetypům. Ve chvílích přesného rituálního napodobení božského pračinu je vytrhován z času profánních událostí a proniká do jiného času, do božské věčnosti anebo do mytického času věčných návratů. Profánní čas a tím i dějiny jsou poplatny chaosu a vedou k němu, neboť ztrácejí identitu s archetypickým děním a propadají se do neznáma. Proto je třeba se dějinám bránit: je nutno je podvrátit a likvidovat. Archaický člověk se děsí chaosu, děsí se toho, čemu říkám dějiny, a prchá před nimi, což znamená, že se děsí budoucnosti, která by nebyla opakováním, nýbrž čímsi novým, neznámým.

Různé mythy ovšem nabývaly nejrozmanitějších forem, které se šířily, vítězily a upadaly, jsouce vystřídány jinými. Různé mythy působily vedle sebe. Pro nás nejzajímavější je dvojí cesta úpadku, rozkladu mythu. Významný byl především úpadek mythu v oblasti řecké a snad už krétské kultury. Je to období vzniku

filosofie, která byla mohutnou protimythickou silou. Filosofie se formovala v boji a často ve velmi ostré polemice s mythem. Obracela se však především proti iracionalitě mythu a zvláště proti logickým rozporům mythologií, které se pokoušely mythus sjednotit v jakýsi celek. Filosofie však zůstávala poplatná starému životnímu i myšlenkovému schématu, jež vidělo základ vši skutečnosti ve věčných pravech, prakořenech, prapočátcích. Po malém herakleitovském zakolísání zvítězila parmenidovská metafysika, která dlouhodobě poznamenala nejen všechno další antické myšlení, ale na víc než dva tisíce let veškeré evropské myšlenkové tradice, a to nejen filosofické, ale i theologické. Filosofie znamenala jen novou úroveň staré životní posice. Nejlépe to ukazuje Platonova nauka o idejích, které jsou filosofickou koncepcí pravzorů, archetypů. Totéž však najdeme i jinde, byť leckde v méně průzračné formě. Dokonce i moderní věda, zvláště přírodní, v mnohém navazuje na antické dědictví. Dokazuje to pojem zákona resp. zákonitosti, který byl donedávna a je mnohými mysliteli ještě dnes chápán nehistoricky a vyjadřuje výhradní zájem vědy o to, co se za stejných okolností děje vždy stejně. Tato tradice se udržela dokonce i na půdě radikální historie v pojetí světa, jakou představuje marxismus, např. v Engelsových gigantických kosmických koloběžkách i v daleko novějším odmítnutí myšlenky vývoje vesmíru jako celku. Nicméně mythus byl dějinně potlačen a přežívá jen v rudimentárních a okrajových podobách (v pověrách, v mythu krve a rasy a pod.) nebo – a to je ovšem významnější jako pozadí, byť velmi vzdálené a skryté pozadí moderních světonázorových koncepcí. Dosvědčuje to řada často i hlubokých pokusů některých filosofů od konce minulého století až do dneška, kteří přes rozmanitost svých analys dosti shodně dospívají k potřebě něčeho, co bychom mohli nazvat remythologisací, jakýmsi návratem k hlubokému mythickému základu, v němž jsme historicky zakořeněni etc. etc. (napsat jinak).

22. VII. 63

Daleko radikálnější, byť zprvu nenápadnější likvidace mythu byla podniknuta ve starém Izraeli. Tam došlo k epochálnímu převratu nejen v lidském myšlení, ale v základní posici člověka ve světě. Tento mimořádně významný obrat spočívá v tom, že se (stále ovšem ještě uprostřed mythů a ritů) začíná uplatňovat váha dějin a dějinnosti, že si člověk nechává pozorně (a poslušně) dojit smysl dějinných událostí. Nejde samozřejmě o jednorázovou akci, uskutečněnou přes noc. Počátky tohoto převratu musíme klást nejméně do doby soudců (viz Noth, shodně i von Rad); překvapujícím, pozoruhodným způsobem je tento převrat mohutně dovršen Ježíšem. Objev dějin jako smysluplného dějství byl čímsi naprosto jiným než racionální, osvícenskou kritikou mythu; a přece znamenal jeho mnohem hlubší podvrácení, stal se a dosud zůstal spolehlivým základem jeho rozhodující likvidace. Je ovšem pravda, že v první církvi a zvláště později v tzv. křesťanské éře byl právě tento moment leckdy zastřen a zatlačen. Kvas však neustále pracoval a za půl druhého tisíce let nakvasil celé těsto.

V Izraeli doby soudců a doby královské, ale i v dobách pozdějších probíhal onen světodějný převrat životní i myšlenkové orientace člověka pomalu, složitě a především pouze v jednom poměrně úzkém okruhu náboženské (?) elity (prorocká tradice). Je škoda, že širší okruh českých čtenářů dosud nebyl seznámen (našimi starozákonníky) s eminentně významnými závěry některých předních badatelů v této věci. Protože prvotní církev byla církví nejširších vrstev, církví lidovou, je pochopitelné, že Ježíšovo učení na sebe velmi brzo vzalo opět

náboženský háv, ačkoli Ježíš ve skutečnosti nepřišel zvěstovat nové náboženství. Je dosti důvodů pro podezření, že mnoho z rysů Ježíšova protináboženského zaměření bylo censurováno, mnoho hrotů zulámáno, mnoho neautentických religiálních point interpolováno.

24. VII. 63

Víra je zakotvena – v našem pojetí, o němž se ovšem domníváme, se dobře vystihuje její podstatu – v nepředmětné skutečnosti. To znamená, že ve svém počátku, ve svých kořenech není navázáním na minulé, tj. dané, uskutečněné čili skutečné, hotové, uzavřené, jednou provždy ztvárněné. Přesněji řečeno: je jasné, že není výsledkem onoho daného, v minulosti se odehravšího, že tedy v samotném svém počátku není nikterak dána v čemkoli předchozím, že je čímsi zcela nevyvolaným a nezpůsobeným, nýbrž naopak novým, netušeným, nečekaným, nevykalkulovaným a nevykalkulovatelným. Není obtížno se dohodnout o tomto zcela počátečním stadiu dějící se, stávající se víry. Avšak víra v tomto nejvlastnějším svém počátku není ještě nikterak naší vírou, je dříve než jakékoli její přivlastnění, předchází jakékoli své zpředmětnění, ztvárnění, uskutečnění. V tomto svém počátku se víra ještě nestala skutkem, činem, nevyústila v čin, nevyvolala v život žádnou aktivitu, nepřinesla dosud nic nového na tento svět věcí a daností, nestala se zdrojem žádné změny, neovládla ani v nejmenším žádnou, ani nejmenší oblast skutečnosti. A právě proto říkáme, že v tomto svém počátku je víra plně zakotvena v nepředmětnu.

Sledujme však, co se děje s vírou na další její cestě do světa a světem. Víra musí nejbližším dalším krokem zakotvit v předmětném světě, neboť to je její určení a poslání. Z toho především musíme uzavřít, že víra je uskutečněním, tj. skutečností přechodu z oblasti nepředmětného do oblasti předmětného. Máme důvody, které na tomto místě nehodláme uvádět, proč tento přechod pojímat jako akci (viz Diss. i jinde). Nechceme-li používat termínů „víra“ a „akce“ promiscue (záměnně), pak musíme provést pojmové odlišení. Navrhujeme pojmut víru jako zakotvenost akce. Akce je tedy zakotvena věrou resp. ve víře; také skrze víru. Tomuto základnímu významu termínu „víra“ lze jen stěží upřít oprávnění: každá akce je hnána kupředu úsilím o dosažení cíle, čili je možno v ní každopádně najít moment jakési důvěry nejen v možnost tohoto dosažení, ale rovněž v její uskutečnění. I na ně nejnižších úrovních aktivity lze objevit tento elementární aspekt každé akce, jemuž hodláme říkat „víra“. Akce, která nevyrůstá z této „víry“, se buď vůbec nezrodí anebo se co nejdříve zhroutl sama v sobě. Úspěch akce záleží proto nejen na správnosti informací a na správné funkci organismu v akci, ale rovněž na náboji „víry“.

Jestliže víra se uskutečňuje skrze akci, pak počátkem jejího uskutečňování, její realizace je právě to, že se stává akcí, že přechází v akci, že na sebe bere formu akce. S Rádlem máme za to, že postihneme víru nejlépe jako „nakloněnost k činu“; čin je tedy uskutečněním, provedením víry a tedy počátek činu je počátkem realizace víry. Ponechme úvahám na jiném místě, nakolik je nám přístupná oblast nepředmětné „skutečnosti“ a nakolik můžeme usuzovat na některé aspekty jejího „charakteru“; důležitá by byla ovšem zvláště otázka způsobu integrovanosti celé této oblasti a pod. V každém případě však můžeme s jistotou předpokládat, že počátek realizace víry je totožný s počátkem individuace víry, tj. s počátkem osvojení víry určitým, konkrétním, jedinečným

subjektem, který je současně subjektem akce. To znamená: subjekt si osvojuje víru tím, že vyrazí k akci, že se podjímá činu. Ne ovšem tak, že stačí vstoupit do akce a víra se automaticky dostaví. Víra je počátek akce a v tom smyslu akci předchází: začne-li akce bez víry, tak vlastně vůbec nezačne; a použije-li nějakého zbytku „víry“, naváže-li na „malou víru“, zhroutí se brzo po svém začátku. Akce je tedy spíše dokladem toho, že došlo k individuaci víry, že víra byla osvojena konkrétním subjektem.

Zvláštní pozornosti zasluhuje jeden aspekt věci, kterým se však nebudeme na tomto místě moci zabývat. Akce je, jak známo (viz Diss.), elementárnější skutečností než subjekt. Víra tedy může přejít v akci, která není akcí žádného subjektu, tj. která neprochází vnější stránkou žádného subjektu. Speciálními problémy této nejnižší úrovně aktivity se tedy zabývat nebudeme a ponecháme to jiné příležitosti. Na tomto místě nás bude zajímat pouze celá ostatní oblast aktivit na jakékoli jiné úrovni než právě nejnižší.

Jakmile se stává víra vírou určitého subjektu, začíná navazovat na určité danosti a zvládat je v určitém smyslu a určitém směru. Toto navazování znamená, že se v dalším tyto danosti spoluprosazují, že spoluovlivňují další průběh akce a tím i dosažení jejího cíle, ba dokonce i jeho stanovení. Víra hned v samém počátku své realizace jakoby rozehraje celý aparát, jímž je subjekt po své vnější stránce vybaven, a použije si ho k svému uskutečnění. Tím se však současně víra omezí na možnosti daného subjektu; jinými slovy: víra nevytváří svůj subjekt, nýbrž navazuje na určitý subjekt, který tu je k dispozici. A přece nenechává víra onen subjekt prostě tím, čím jest, nýbrž působí jakési dění, které není prostým důsledkem daného stavu subjektu. Se subjektem se cosi děje, dochází k jisté změně, subjekt podniká akci, která se odlišuje od jakékoli jeho setrvačnosti, od každého jeho setrvačného pohybu. [14. 8. 1963, dále 15. 8. 1963 – pozn. red.] To nemá znamenat, že nemůže jít vůbec o nějaký návratný charakter; naopak, kde není návratu, tam není ani subjekt. Samozřejmě, že nová akce může znamenat opakování akce již proběhlé, tedy návrat k tomu, co už bylo. Musíme se však zeptat, co je na takové akci nového, jestliže je pouhým opakováním toho, co tu už bylo? Nové je v tom, že akce tu je znovu, nově. To není důsledek akce minulé. Minulá akce skončila: akce není setrvačným pohybem, ale má svůj počátek a konec. Konec akce se nikdy nemůže stát počátkem nové akce, nová akce musí začít vždycky jinde než kde skončila sebekopodobnější akce předchozí. Nové je tedy v tom, že vůbec k nové, tj. další akci dojde, neboť další akce není nikdy dána nějakým precaedens, nýbrž je zakotvena v nepředmětné skutečnosti, tedy v něčem, co není dáno, co se nestalo skutkem, co se neudálo a není tedy událostí, co není minulé, hotové, předmětné.

14. 8. 1963

Tady snad můžeme v malém extempore blíže přihlídnout k rozdílu mezi předmětnou a nepředmětnou skutečností. Nejde ovšem ontologicky o dvě různé skutečnosti, o dva světy skutečností, o dvě od sebe odlišné a sobě tedy vnější skutečnosti. Jde o způsob nazírání, tedy o lidskou, historickou záležitost. Kapitola o rozdílu mezi skutečností předmětnou a nepředmětnou náleží do dějin myšlení, nikoli do ontologie. Ona tradice evropského myšlení, která se odvozuje od starých řeckých filosofů, tedy tradice metafysická, spočívá právě v předmětném myšlení. Skutečnost je skutečností pouze potud, pokud může býti předmětem našeho

myšlení. Všude tam, kde se něco nemůže stát předmětem našeho myšlení (např. jenom třeba podle mínění řeckých myslitelů), jde o věci neskutečné, málo skutečné, zanedbatelné, okrajové, irelevantní. Tak např. změna je čímsi stínovým, o čem nesluší zvláště přemýšlet. To, co se mění, není vůbec přístupno opravdovému poznání, neboť se nemůže stát předmětem naší mysli. To, co utíká a nestojí, samo právě proto ztrácí cenu. Proč se tím zabývat, když už to není v nejbližším okamžiku po tom, co se to objevilo? Později se ovšem ukázalo, že i v samotné změně je možno najít pevnou strukturu, která může být docela dobrým předmětem naší mysli. Vzorným příkladem byl pohyb sfér, pohyb hvězd, ale s přicházejícím novověkem začal člověk pronikat do oblasti změn stále víc a více. Nesl však s sebou onu starou antickou výzbroj předmětného myšlení.

Podstatou předmětného myšlení je právě myšlení na předmět, tj. na něco, co je tu celé, co je před námi, co se událo, stalo, stalo skutkem (odtud skutečnost), co se odehrálo – a pokud se to odehrává, tedy tak, že si to celé můžeme zpředmětnit, postavit před svůj duševní zrak, že to vidíme celé, že předem vidíme, jak se ono dějství odehrává s takovou nutností, že se nemůže odehrávat jinak. A i pokud to nevidíme, že v zásadě bychom to mohli vidět, že je to pouze nedostatkem našich vědomostí, našeho poznání, ale že při důkladném zkoumání a přesném poznání do všech detailů to lze postihnout do minulosti i do budoucnosti jako jednu vnitřně nutnou strukturu (případně vyjádřitelnou matematicky). Předmětné myšlení myslí své předměty jako hotové, dané, jednou provždy skutečné a tím vyřízené, odbavené, jakmile jsou poznány. Předmětné myšlení se nevztahuje k svým předmětům s naslouchající pozorností, jako by bylo nutno očekávat na jejich vlastní řeč, která dosud nedospěla k svému konci. I když je předmětem událost, která ještě neskončila, předmětné myšlení neočekává od jejího průběhu nic nového, vše je jakoby dáno již na počátku, průběh celé akce jakoby je vepsán do čela celé události a je možno jej celý přečíst ještě dříve, než událost proběhla. Existuje striktní kausalismus právě tohoto předmětného charakteru, který je přesvědčen, že stačí dokonale znát do všech detailů sestavu jediného vesmírného okamžiku, abychom mohli přesně vypočítat kterýkoli okamžik jiný, ať minulý nebo budoucí. To je krajní výsledek důsledného předmětného myšlení (mimořádně, zdá se, že to není pouze zasutá již a vyřízená Laplaceova představa, ale že to je současně pozadí i Einsteinovy obecné teorie gravitační aj.): tu celé kosmické dějství se stává jedním jediným obrovským předmětem, který alespoň před našimi zraky je hotov, je dán, plně postižitelný a tím mrtvý, vyřízený, nic od něho nelze čekat, ničeho se nelze nadít, jen obrovského odvíjení série událostí, které vyplývají jedna z druhé s přesností automatu.

Toto pojetí skutečnosti však nevystihuje opravdovou skutečnost, nýbrž jenom jeden její aspekt, jednu její stránku. Skutečnost má vedle své vnější, předmětné stránky rovněž stránku vnitřní, nepředmětnou. Chyba předmětného pojetí skutečnosti je právě v tom, že skutečnost redukuje na jednu její stránku, na předmětnost. Ale žádná skutečnost není jen předmětná. A protože předmětnost znamená právě hotovost, uzavřenost, musíme uzavřít, že žádná skutečnost není jen hotová, uzavřená. Právě tak žádný subjekt není jenom čímsi daným, hotovým, uzavřeným, ale může být místem vzniku nového, může se stát zdrojem akce. To je právě významné, že místem vzniku nového je akce. To znamená, že nové přichází doprostřed starého nikoli zvenčí, jako něco vnějšího, jako nový předmět, nýbrž naopak zevnitř, přechodem z vnitřního do vnějšího, zvnějšněním,

zpředmětněním, tedy že nové není předmětné od samého počátku, ale že se předmětným stává.

Nyní je třeba si povšimnout všech souvislostí, které se týkají vztahu nového a starého. Především je třeba poukázat na to, že absolutně nové je nutně zároveň nejstarší a nejprimitivnější nové. Absolutně nové musí začínat vždy znovu od počátku. Ale začínat od počátku znamená nutně opakovat to, co se vždycky odehrálo a vždycky odehraje, jestliže se začíná dočista od počátku. Ponechme zatím stranou spektrum možností, jak začít od prvopočátku; je nepravděpodobné, že by to byla možnost jediná, ale stejně nepravděpodobné je i to, že by těch možností bylo nekonečně mnoho. Nejpravděpodobněji je těch možností omezené a dokonce neveliké množství. Přesný počet není a nemůže být otázkou filosofické spekulace, nýbrž otázkou odborně vědeckou. Ať už je však počet těchto elementárních možností jakkoli veliký, je třeba předpokládat u každé nebo alespoň u řady těchto možností vnitřní diferencovanost a hybnost, kterou bychom mohli nazvat nejprůpadněji reaktivitou. Jde totiž o schopnost i té nejelementárnější události reagovat nejen při svém průběhu, nýbrž právě i tímto svým vlastním průběhem čili jeho modifikacemi na něco, co je této události vnější. Spektrum možných modifikací je tím širší a rozmanitější, čím vyšší je úroveň oné události. Na nejnižších úrovních velmi klesá, ale nejméně na dvě, totiž existence nebo neexistence, přesněji vznik nebo zánik, při čemž průběh pak je naprosto stereotypní. (Je třeba zvláštní studie k vyšetření, zda a kdy je takového minima dosaženo.) Zvláštní pozornosti by si zasloužila rovněž otázka, zda není třeba novým způsobem pojmut kausalitu na rozdíl od reaktivity.

15. 8. 63

15. 9. 63

Co chceme interpretovat?

Myšlenka „nové interpretace“ (ať už Bultmannovy „existenciální“ nebo Bonhoefferovy „nenáboženské“ a její „civilní“ obměny) je vyvolána novou, změněnou situací. Proti dosavadní interpretaci, která dnešního člověka nedovede oslovit a nedovede prolomit jeho nezámek, je vytyčen program jiné, nové interpretace, která by mohla vyřídít tomuto člověku své poselství srozumitelně a přesvědčivě. V pozadí každého pokusu o novou interpretaci je tedy určité pojetí konkrétní historické situace dnešního člověka. Tak např. smysl Bonhoefferovy orientace na nenáboženskou interpretaci biblických pojmů je dán dějinným rozpoznáním, že cesta živé víry se musí rozejít s cestou náboženství. Náboženství není předpokladem víry, ale není ani jejím důsledkem. Éra náboženství končí; jdeme vstříc zcela nenáboženské době. Náboženskost je dnes víře a její zvěsti stále víc na překážku, neboť člověk, k němuž se víra se svým poselstvím obrací, je stále radikálněji nenáboženský. A ještě dál jde Bonhoeffer ve svém dějinném rozpoznání: proces odnáboženštění a zesvětštění není pro křesťanskou víru důsledkem cizích vlivů, a proto ani žádnou cizí, vnější záležitostí. Víra je na tomto procesu hluboce angažována, takže lze dokonce západní podobu křesťanství považovat pouze za předstupeň úplné nenáboženskosti, přestože mělo křesťanství až dosud vždycky náboženskou podobu. Pro dnešního člověka je náboženství jakousi duchovní obřízkou, od níž je skutečná víra svobodná. Nová interpretace znamená tedy vytvoření nové, nenáboženské podoby křesťanství.

V pozadí jiných interpretačních programů je rovněž určité (i když odlišné, třeba i negativní) pojetí dějinné situace nebo vůbec dějin. Pochopení dějin a konkrétní dějinné situace je proto spolehlivým kritériem pro hodnocení jednotlivých interpretačních pokusů, i když ovšem nikoli kritériem jediným. Současně je třeba se ptát po rozlišení mezi interpretačním aparátem a tím, co má být interpretováno. Hranice je v různých pokusech vedena různě. Proto druhým významným kritériem je otázka, co vlastně má být interpretováno. Jde především o otázku normy našeho nového zvěstování, nové interpretace. Je tou normou reformační pochopení? Nebo je třeba jít ještě hlouběji do minulosti a orientovat se na církevních otcích nebo dokonce jenom na starokřesťanských symbolech? Na tom, co je dosud všem křesťanským církvím společným vyjádřením podstaty víry? Nebo je třeba i tam provést ještě očistu od mythologických prvků? Máme se pokusit proniknout k nejstarším kerygmatickým formulím? Je třeba rozlišovat mezi různými vrstvami podání, jak jsou zachyceny v novozákonní sbírce? Máme se pokusit rekonstruovat vlastní učení Ježíšovo a odlišit je od učení povelikonoční církve? Nebo vůbec nejde na prvním místě o učení, ale o skutečnost Ježíšova života a díla na této zemi? Máme se proti kerygmatickému Kristu obrátit k historickému Ježíši? Ale kde ho najdeme? Neskončí náš pokus ve slepé uličce, v prázdnotě nebo v libovolných konstrukcích? Nemáme se spíše než do nezaručené minulosti obrátit do aktuální přítomnosti a orientovat svou zvěst především na živé víře? Nemá být naše poselství především svědectvím o tom, na čem jsme založili svůj vlastní život? Ale proč o své víře mluvit: což není jediné legitimní svou víru prakticky v životě uplatňovat a tak ji před lidmi dosvědčovat, tedy „svědčit beze slova“? Je to však ještě interpretace? A potom: můžeme se spolehnout na nějakou spontánní aktivitu víry, aniž bychom pro ni měli nějaké měřítko? Můžeme svou víru nechat pracovat bez kontroly? Nemá se ostatně naše víra uplatňovat také v našem „svědectví slovem“, tedy také v našem myšlení, v našich životních programech, v našich pokusech o nové pořádání společnosti a budování nových vztahů mezi lidmi?

Myslím, že se mi podařilo alespoň naznačit, že otázky „nové interpretace“ jsou mnohem rozsáhlejší a závažnější, než často dovedeme připustit. Nejde jen o nový výklad staršího pojetí, ale o pojetí vsutku nové. Nejde o interpretaci starých formulí dogmatických, ale o nové myšlení víry. Nejde o odstranění archaických termínů, které by byly nahrazeny termíny moderními, ale nejde ani o návrat k nějakému původnímu uchopení té věci, o kterou jde křesťanskému zvěstování. Posledním cílem nové interpretace nemůže být sebestarší takové uchopení, pochopení, pojetí a vyjádření, nýbrž sama skutečnost, která byla uchopována, pojímána a vyjadřována. A tato skutečnost nemůže být ničím, co se jednou stalo, odehrálo, uskutečnilo a tím skončilo, k čemu tedy nemusíme svůj život dodatečně a druhotně vztahovat, nýbrž naopak něčím, z čeho náš život vždycky znovu autenticky vyrůstá, z čeho vychází a čím je i dnes nesen a normován.

V pokusech o „novou interpretaci“ však musíme hodnotit ještě také interpretační aparát, jímž má být ona základní skutečnost postižena a vyjádřena. Novost interpretačních pokusů záleží právě v uplatnění moderního myšlení a živých, moderních pojmů. Přitom nejde jen o přijetí a adaptaci obecně přijatých představ a myšlenek, nejde o dohánění myšlenkového vývoje, nýbrž také o stimulaci nových myšlenkových výbojů, o myšlení objevené, které v leccčem může i udávat tón a které se může druhotně a dodatečně osvědčit také na jiných místech a v jiných oblastech lidského světa. Nová interpretace se proto nemůže obejít bez

pronikavé tvůrčí myšlenkové práce, která nesetrvává jen u starých formulí, ale která svým úsilím spoluotvírá nové epochy dějin lidského ducha. Jde tedy o úsilí dějinně významné a proto nutně i dějinně pevně zasazené a orientované. Křesťanská theologie byla vždycky budována na pozadí antické metafysiky a nese ještě i dnes mocné stopy této okolnosti. I když ovšem s metafysickým myšlením polemisovala a jádro křesťanské zvěsti před metafysickým zkreslením bránila, přece jen neměla po ruce jiné zbraně než právě metafysické a proto si jich také – i když po určitých deformacích – používala. Dnes je se starou metafysikou konec; její rozpad znamená značný otřes pro samotnou teologii. Nová interpretace s sebou proto nutně nese program rozsáhlé theologické revise. Ta může být provedena jenom z posic nové theologie, a nová theologie se potřebuje vybavit myšlenkovým aparátem, který už nestojí na základech staré metafysiky. Proto musí nově budovaná theologie sledovat pokusy o novou filosofii, ocenit jejich úspěchy a použít si jejich výsledků ke své práci. Nová situace se liší od dřívější tím, že nová filosofie nevzniká, bez vlivu křesťanského myšlení, nýbrž je i ve své sekularizované podobě a právě v ní plodem střetnutí obou těchto duchovních tradic. Zdá se proto, že napříště to už nebude jenom theologie, která by jako až dosud představovala výhradní formu reflexe víry, ale že vedle ní a s ní se uplatní i reflexe filosofická. Mám proto za to, že otázka nové interpretace představuje úkol nejen theologický. Mám proto za to, že ale i filosofický. [vyšlo v KR 1963, č. 10]

Poznámky z 12. 9. 1963

1. Pokus o „novou interpretaci“ je stimulován novou situací. V čem spočívá tato nová situace?
2. Praktické uplatňování evangelia (evangelijní zvěsti) má jednak překážky v nepevnosti, nestatečnosti, slabosti zvěstujících. To však není nic, co by charakterisovalo novost dnešní situace.
3. Jinou překážkou je to, že zvěstujícím není jasné, co mají dělat. To znamená, že nerozumějí situaci, snad ji ani dobře neznají, neznají ani sebe a nerozumějí si.
4. Společnou stránkou obou případů je okolnost, že dochází k rozporům mezi tím, v jaké situaci lidé opravdu jsou a co v této situaci podnikají, a mezi tím, co si o této situaci a o svém podnikání myslí.
5. Podstatou Ježíšovy zvěsti (evangelia) je postižení člověka v jeho skutečnosti a jeho pozdvižení ke skutečnosti nové: tedy obrácení, výzva k obrácení, výzva k víře. (Neboj se, toliko věř.)
6. Otázkou je, co to je víra vůbec a co je víra v určité konkrétní situaci.
7. Tato otázka pozvedá záležitost na novou úroveň, platformu: problémem se tu stává pojetí víry, neboli sebepochopení víry (neboť víru nelze pojmout odjinud, zvnějška!).
8. Víra nikdy neexistovala, aniž by byla provázena určitým sebepochopením.
9. Bonhoefferovo rozpoznání poukázalo na okolnost, že moderní dobu nelze chápat jako krizi víry nebo krizi života víry, nýbrž jako krizi sebepochopení víry, krizi určitého pojetí víry.

10. Proto nejde o vyhlášení programu, usilujícího o novou víru, nýbrž o novou interpretaci víry.

11. Je tedy program „nové interpretace“ programem na úrovni pojetí, nikoli především (na prvním místě) v oblasti praktického života, tedy životního osvědčení víry.

12. Teprve druhotně a prostředkovně jde o vyvození důsledků nového interpretačního pokusu pro praxi, pro život.

13. Tomu nelze rozumět jako thesi o primárně theoretickém zájmu novointerpretačních pokusů. Nejde o poslední zájem, poslední orientaci, nýbrž o metodu uplatnění evangelia dnes, v této chvíli a v této konkrétní skutečnosti.

14. Civilní interpretace v pojetí Bulově (a ostatně do značné míry i Lochmanově) znamená vlastně úplný odklon od vlastního směru Bonhoefferova úsilí, neboť nechává oblast interpretace mimo sféru svého ústředního zájmu a hlavní důraz klade na osvědčení víry v životě. To není nesprávný důraz, ale je proti Bonhoefferovu pojetí naivní, „předkritický“.

(12. 9. 1963)