

Modlitba [1974]

1. (20.10.74 večer, studovna PNP.)

(ad: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 1 sv.II, Tübingen 1928, JCB MOhr (Paul Siebeck) – E – H; Gebet, sloupec 869–905)

Modlitba náleží k centrálním funkcím náboženského života – možná že je sama tou nejcentrálnější funkcí. Je to nejbezprostřednější forma kontaktu s Bohem nebo s bohy. Modlitba není pouhým myšlením na Boha nebo myšlením o Bohu, a není také nějakým vnějším působením vycházejícím z myšlenky na Boha, nýbrž zcela osobním předstoupením před tvář boží. Právě proto je modlitba nejzřetelnějším měřítkem pro výši, živost a specifičnost náboženského života. Tento bezprostřední život ve společenství s Bohem je vědeckému poznání z největší části uzavřen. Ale už samy jeho nejrozmanitější reflexe umožňují nahlédnout do sanctissima kontaktu, styku s Bohem a podávají vhodný, přiměřený obraz vnitřního života různých náboženství, náboženských epoch a jednotlivých náboženských osobností. Jakožto osobní styk, kontakt duše s Bohem představuje modlitba zcela samostatnou veličinu. Ona moderní theorie, která spatřuje v modlitbě jenom další rozvinutí neosobního kouzelného slova (Zau berspruch) a tedy něčeho magického, a poloosobního zapřísahání (Beschwörung), zneuznává onen výrazný personalismus (výraznou personálnost), který je skutečné modlitbě vlastní. I kdyby mohla být dokázána časová priorita kouzelného slova a zapřísahání (což zdaleka tak není), stále ještě by nebylo možno v nich hledat zdroj modlitby. Původní podoba, praforma modlitby je beze vší pochyby spontánním vyzýváním stvořitelského a nebeského Boha, tedy spontánní volání k Bohu Stvořiteli na nebi. K němu přichází také volání, vyvolávání mrtvých, zvláště předků. Modlitba k přírodním božstvům spočívá na sekundárním přenesení modlitby k Bohu nebeskému a k mrtvým.

U kulturně chudých národů – vynecháno.

Dějinně nábožensky nás může zajímat snad především situace babylonsko-asyrského náboženství, a snad také staroegyptského, a potom zejména náboženství řeckého a římského. Nic jiného nemůže být chápáno jako pozadí toho, co se vyvinulo jako modlitba ve starém Izraeli a v křesťanství. Teprve v průběhu křesťanského pronikání do nových částí světa, zejména do římských provincií, nabývá na jisté zajímavosti ještě vliv náboženství starogermánského a staroslovanského resp. staročeského (s.v.v.).

Ve 4. oddítku se říká, že pro modlitbu v babylonsko-asyrském náboženství je příznačné, jak výrazně proniká hymnicky oděná naříkavá a kající píseň (píseň nářků a pokání). Modlitební literatuře staroegyptského náboženství, která se mnohém souhlasně dotýká se staroindickou a babylonsko-asyrskou, se pozvedá přírodní hymnus (hymnus na přírodu) až k monotheistickým výšinám zpěvů ke Slunci (Echnatonu). V řeckém náboženství si dobývá modlitba stále větší mravní čistoty a vrcholí v prosbě o klasický ideál kalokagathie. Zároveň přistupuje řecké filosofické myšlení k rozsáhlé racionální kritice modlitby. Ve starořímském náboženství se stává modlitba střízlivou právníckou sakrální formulí. Pokud jde starogermánské a staroslovanské náboženství – žvást nebo nic.

(5) Na indické, ale také na řecké půdě se zvedá proti kulturnímu náboženství jako reakce mystické náboženství vykoupení (mystische Erlösungsreligion). V indické mystice nastupuje na místo modlitby nemodlitebné (gebetlose) ponoření, v

brahmanismu ponoření do mysteria jednoty základu duše s nekonečným božstvím všeho (brahmán), a ta potom vrcholí v poznání „já jsem brahmá“, ve starém hinduismu a buddhismu je to ponoření jako postupné pročišťování a vyprazdňování vlastního niterného života, jímž se dospívá k dokonalé „upeksá“ (sancta indifferentia), a tak k předpokladu pro poznání spasitelných pravda a pro vstup do viditelné nirvány. Atd. atd.

(b) V helenistické mystice, jak se ukazuje především v orfismu a v platonické filosofii, dále jak účinně ovlivňuje synkretistické mystérie, a konečně jak v novoplatonismu dosahuje svých nejsublimovanějších forem – se ukazuje modlitba jako stupňovitý vzestup, povznášení duše ze světa proměny a zanikání k nejvyššímu dobru. Také zde je cílem modlitby naprosté sjednocení duše s nekonečnem, kteréžto sjednocení příležitostně nachází reciproční identizační formuli jako svůj výraz, totiž „sy gar ego kai ego sy“. A tato novoplatonská mystika má potom dodatečný vliv na křesťanskou modlitební zbožnost, především prostřednictvím areopagitického a augustinského písemnictví.

Protipólem mystické modlitebné zbožnosti je prorocká modlitebná zbožnost, která historicky bezprostředně souvisí s primitivní modlitební zbožností. Dějiny náboženství znají pouze dvě linie profetických náboženských typů, iránský a izraelský s jeho třemi pokračováními v židovství, křesťanství a islámu. A na tomto místě nás dále už nezajímá ani typ iránský, ani islám, a tak přikročujeme přímo k židovství a křesťanství (vynecháno 6a a 6b).

(7) Srovnání křesťanské modlitebné zbožnosti s mimokřesťanskou nás poučuje, že křesťanství je pamou svou podstatou náboženstvím modlitby. Ačkoliv se téměř všechny prvky křesťanské modlitby dají prokázat také mimo křesťanství, nemůže se žádné mimokřesťanské modlení s křesťanským srovnat ani co do bohatství a rozmanitosti, ani co do spontaneity a hloubky. Křesťanství vstřebalo do sebe nejvyšší hodnoty mimokřesťanského modlení. Především a ze prvé jenom zřídka byl rozpoznán a vysloven mimo křesťanství charakter milosti při modlitbě, tj. onen zvláštní paradox, že modlitba není lidským hledáním Boha, nýbrž naopak božím hledáním člověka. Naproti tomu křesťanství modlitebníci znovu a znovu tlumočili pavlovské vyznání před Duchem, který v nás volá lkáními nevypravitelnými (Řím, 8,26). Nejdůležitější rozdíl mezi křesťanským a mimokřesťanským modlením však spočívá ve spojení, v návaznosti modlitby a božího zjevení v dějinách spásy, jak to bylo zvláště mocně vyjádřeno u Luthera a Kalvína. Pak je tu citát z Luthera, že zaslíbení vyslyšení modlitby v božím slovu je hlavním kusem, základem a silou všech modliteb (das Hauptstück, Grund und Kraft aller Gebete). Křesťanská modlitba je tedy nikoliv nějaké lidské usilování, nějaký výkon, nějaké vypjetí srdce z vlastních sil k Bohu, nýbrž pouze přitakání k v dějinách zjevené milostivé spasitelné vůli boží, kteréžto přitekání je možné pouze v důsledku milostivého činu božího Ducha na duši, vůči duši (durch eine Gnadentat des Gottes an der Seele). Když Pascal hledal Boha v nekonečném světovém prostoru a když jej nemohl najít, zaslechl hlas, který mu říkal: Nehledal bys mne, kdybys mne už předtím nenašel.

Víra v boží milost, která předchází všemu modlení, je srdcem křesťanského modlitebného života. A teď několik vlastních poznámek.

2.

Modlitba je náboženský akt. Ale v tomto náboženském aktu jsou přítomny struktury, které lze transponovat na nenáboženskou rovinu. Náboženské prvky v

modlitbě jsou vždycky podezřelé. Modlitba česky velice věcně a trefně souvisí etymologicky s modlářstvím. Modlářství je modlitebný život, který je redukován na religiozitu, tj. na nějakou vazbu na božství, myticky chápané. Protimodlářská kritická pozornost, založená na víře, je zaměřená na ty náboženské projevy především, které připoutávají člověka k nějakým daným, hotovým, zbožněným předmětům, před-mětům – tj. před-mět chápán v tom nejpregnantnějším významu jako něco, co je před námi, co je promítnuto před nás, co člověk před sebe promítá, před sebe metá, předmět.

Zápas pravé modlitby proti modlářským prvkům se vždycky odehrává na rovině zápasu víry s mýtem, nebo na rovině zápasu života orientovaného vírou proti životní orientaci mýtické, archetypické. Tam, kde božstvo nebo Bůh přestal být archetypem, tj. přestal být něčím před mnou ve smyslu toho, co je promítnuto přede mne, co si eventuálně sám před sebe promítám, tam, kde tento protějšek je naopak uchopen jako neuchopitelný, pochopen jako nepopsatelný a nepochopitelný ve smyslu definitivního vyhmátnutí, vyčerpání obsahu, tam znamená modlitba jakési otevření vlastní bytosti a vlastního života, nejenom tedy vlastního myšlení, ale celé vlastní existence vůči tomu, co nedefinovatelně, předem neurčitelně, nepředvídatelně, protože nestereotypně, nearchetypicky (a tedy nikoli vyzvednuté z časum nýbrž právě dějinně) přichází, aby mne k němu pozvalo, aby mne oslovilo. A to tedy znamená jakési setkání s něčím, co mne otevírá a co mi tím otevírá cestu ze mne, z mé uzavřenosti. Pravým nebo alespoň pravějším, lepším, hlubším pochopením této situace je právě, že ta otevřenost, která umožňuje a zakládá také to mé otvírání vůči ní, je čímsi základním. Nejsem to tedy já, který se spontánně otvírá, nýbrž otvírám se v odpověď na oslovení onoho otvírajícího, oné otvírající otevřenosti (neboť ono otvírající otvírá pro sebe a k sobě, tj. pro svou otevřenost – je tedy samo otevřeností). A to, co otvírá mou uzavřenost, co osvobozuje, vysvobozuje člověka z jeho uzavřenosti v sebe, z jeho přimknutosti k sobě, to je pravda. To čteme právě u Jana: Ježíš zaslubuje, poznáte pravdu a pravda vás vysvobodí. To je to velice podstatné rozpoznání, oč v modlitbě jde. V modlitbě se člověk pod tlakem toho, že již osloven byl, připravuje k otevřenosti, k otevření vůči hlasu, jež očekává, neboť se s ním již setkal, očekává ho znovu, ale tento hlas v modlitbě neočekává (v pravé modlitbě) jako něco, co se opakuje, ale jako něco vždy nového, co je novým slovem. Ne novým slovem v tom smyslu, že je to bez souvislosti s tím starým, ale co je pokračováním slova již řečeného, ale pokračováním, které z toho, co dosud bylo řečeno, nevyplývá, nýbrž které jde dál. Slovo pravdy je jako řeč, kterou k nám někdo promlouvá. Něco jsem už vyslechli a čekáme, co přijde – ale nevíme, a nemůže z toho, co jsme slyšeli, usoudit jednoznačně na to, co uslyšíme.

Základem situace skutečné modlitby je ono „lkání nevypravitelné“, které vyvolává v nás oslovenost. Ovšem modlitba ústí nutně ve slovní výraz. Modlitba chápaná jako určitý vnější úkon, eventuálně jako příprava duše k čemusi, jako formule, jako již jednou hotové pořadí slov a myšlenkových celků, je ovšem nepochopená modlitba. Základem je skutečně ono neartikulované a výrazu téměř neschopné přitakání k oné základní oslovenosti; ale toto přitakání vede nutně k novým a novým pokusům o vyjádření. A tyto pokusy jsou zvláštní, protože musí být podnikány ve světle tohoto oslovení a v jeho přítomnosti (při-tomnosti), bychom řekli. Tedy ta zvláštní situace, že reflexi tohoto typu musíme provádět v atmosféře, kterou nevládneme, nýbrž která vládne nám, v atmosféře, kde nehovoříme, nýbrž se snažíme formulovat něco, co zaslechneme, čemu

nasloucháme, v atmosféře, kdy naším nejhlubším úsilím není vyjádřit svůj postoj (či dokonce „názor“), nýbrž podrobit svůj postoj a své vyjadřování, své promlouvání onomu základnímu promluvení, onomu oslovení, jímž jsme my byli osloveni, tedy v této situaci, kdy schopnost mluvit dáváme ve službu tomu, co mluví samo, co promlouvá, co oslovuje, tedy v situaci, kdy ne my máme pravdu, jak říkal Rádl, abychom ji vyslovovali, nýbrž kdy své vyslovování nabízíme a činí me služebným té pravdě, která se zmocnila a zmocňuje nás a našeho mluvení – tam kdesi je počátek, nejhlubší základ reflexe. Reflexe, která nemá pouhým přívěškem, appendixem, pouhým doplňkem a ocáskem toho, co děláme, co jsme udělali, ale reflexe, která napomáhá tomu, abychom uviděli to, co jsme dělali a co děláme v pravém světle. Abychom rozpoznali, co to vlastně děláme, co jsme to vlastně udělali, a abychom přijali měřítka a míry, které jsou na to přiloženy, ať cheme nebo nechceme. A abychom se přiznali k tomu, co jsme udělali nebo neudělali.

Modlitba je tedy toto přijetí norem, přijetí soudu, přijetí plného světla, v němž se ukazujeme se svými činy i myšlenkami ve své a v jejich pravé podobě. Ale zároveň je ještě něčím víc: je přijetím té základní milosti, že nejsme přivázaní, přikováni k tomu, co jsme udělali a co děláme, čím jsme byli a čím jsme, ale že jsme zváni k tomu, abychom vykročili z této uzavřenosti v sebe, do níž jsme se svým životem, svými činy, svým rozhodováním dostali. Že jsme vždycky znovu vysvobozování, abychom vyšli a znovu se setkali a setkávali s dalším Slovem, s dalším oslovením, s dalšími výzvami, jichž můžeme následovat, jež můžeme slyšet a vyslyšet, jež můžeme zaslechnout, jež nejsou něčím nám nedostupným, nepřístupným, nám cizím, mimoběžným, ale jež jsou k nám namířeny, k nám zaměřeny, nám nakloněny, jež očekávají setkání s námi, jež toto setkání připravují a připravily a jež ponechávají nyní jenom nám, abychom se otevřeli a zaslechli, uslyšeli, co nás oslovuje. A že se můžeme takto otevřít, to je práce jejich, ne naše. A to, že v této situaci oslovenosti, v této situaci setkání s pravým světlem, v němž se ukazujeme sami sobě, se vlastně setkáváme sami se sebou, a to způsobem, jak bychom se nemohli sami se sebou nikdy setkat bez tohoto předpokladu, z toho musíme být nakloněni vidět v tom oslovujícím, s čím se setkáváme, základ a zdroj naší a každé jiné personality, osobnosti, osobního charakteru. A tedy personalitu kat exochén, personalitu v nejvyšší možné plnosti.

Modlitba je tedy cosi nejosobitějšího, nejosobnějšího, nejniternějšího (nikoliv však soukromého!) – prostě něco, co se nejosobněji týká nás samotných. A tedy není to sociální záležitost. Je to něco, co socialitu zakládá a umožňuje, ale sama modlitba není aktem sociálním, není situací sociální. Protože však modlitebný život, tj. tato situace oslovenosti, která je zcela individuální osloveností, musí dojít nějakého výrazu také ve společenství, k němuž vposledu vede, dostává se nutně každý oslovený a společenství oslovených k tomu, aby nějak této své situaci oslovenosti dali výraz, společný výraz. A tento společný výraz nabývá potom podoby formulované modlitby, společné modlitby. Tedy dostává charakter liturgický. Zároveň však předpokladem této liturgické podoby modlitby, nebo spíš modlitebné situace, je provedená reflexe. A tady je tedy místo, kde ona „lkání nevypravitelná“ už nemohou zdůvodnit onu primární bezpředpokladovou situaci oslovenosti, a kdy liturgické vyjádření musí na sebe brát podobu navazující nejenom na situace oslovenosti těch druhých vedle nás, ale také těch druhých před námi, časově, těch dřívějších, minulých svědků onoho setkání. Liturgická modlitba je tedy nejenom dosvědčením naší situace oslovenosti, a nejenom té

situace, v níž v důsledku tohoto oslovení, této oslovenosti jsme přijali důsledky toho, že sami se vším, co jsme a co děláme, jsme postaveni do plného světla pravdy, ale také dosvědčením solidarity, s níž se stavíme do řady těch, kteří vedle nás jsou a před námi byli stejně tak postaveni do světla pravdy a také to přijali. A dáváme tomu pak výraz způsobem, jenž navazuje na to, jaký výraz tomu dávali ti, s nimiž jsme solidární, a který také dalším umožňuje navázat solidárně na to, jaký výraz tomu nyní dáváme my. Ale v tom všem musí být pohyb, dynamika, musí v tom být zároveň a především solidarita s pravdou samou, která nestojí jako kámen, jako skála, nýbrž je živá, je sám život a je cestou pro všechny život. Odtud dvě nebezpečí společné, liturgické modlitby: na jedné straně tu hrozí našemu společenství zatvrdlé a neměnicí se formy, stále se opakující formule, stereotypní myšlenkové relikty; a na druhé straně nesrozumitelné novoty, odpuzující víc než zvoucí k solidaritě. Mezi Scyllou a Charybdou těchto selhání a ztroskotání vede kupředu úžina, která dovede na staré a prázdné zapomenout a odvrátit se od něho, ale která ze starých pokladů dovede to cenné také zachraňovat a podržet; úžina, která vede do nových vod, do nových prostor, ale která tam s sebou přináší něco z toho, co proplulo, co neztroskotalo, ale bylo zachráněno. Jak to vlastně vypadá s tím zrnem, jež přináší užitek tím, že zmírání, to je už otázka jiná. Zajisté však je rozdíl mezi zrnem, které zemřelo vyklíčením a přeměnou v rostlinu a klas, a mezi zrnem, které padlo na skálu a bylo rozšlápnuto, rozdrceno a tak zbaveno budoucnosti a každé naděje. (Podle mgf. záznamu z 20.10.74.)

3. (přepis částí mgf. záznamu z večera o modlitbě, 21.10.74 večer, Vrš.)

Modlitba nikde jinde nedospěla takových výšin či hloubek, jako právě v křesťanství. Je-li možno mluvit výslovně o náboženství modlitby – tak to je právě křesťanství. Ovšem křesťanství navazuje na docela určité historické předpoklady obecně náboženské. Křesťanství nebudeme jistě hledat prvky náboženství indického nebo aztéckého nebo mayského apod., ale víme, že jednak ten náboženský svět starého Izraele se formoval ve styku a konfrontaci se světem náboženství asyrsko-babylonského a staroegyptského; později se střetl s helenismem, kde se setkal s náboženstvím řeckým a později římským, a snad potom v průběhu dalších dějin, kdy křesťanství pronikalo do periferií římské říše, se ještě střetlo s náboženstvím starých Germánů a starých Slovanů. Zcela jsem pominul ovšem Irán, který je nejbližší té izraelské prorocké linii. Je z toho ovšem vidět, že když my uvažujeme o křesťanském náboženství, tak máme vždycky na mysli určitou dějinnou i oblastní sféru a nikoliv celý svět: navazujeme na docela konkrétní tradice.

Druhá věc je ta, že – po mém soudu – všechno, co je v křesťanské modlitbě a vůbec v křesťanství náboženského, je podezřelé, a že je třeba se na to dívat velice skepticky a přinejmenším kriticky. Samozřejmě křesťanství se v náboženském světě zrodilo, už židovství se zrodilo v náboženském světě, a tedy nějak na sobě toto prostředí, tuto atmosféru nese. O křesťanství můžeme dokonce říci, že se proti židovství, na něž navazuje, ještě ponáboženštilo, a zejména se ponáboženštivalo v době středověku, kdy pronikalo do těch periferních oblastí římské říše (i když ovšem se ponáboženštivalo již v centru Říma). Tak do křesťanství pronikaly prvky religiozity mohutnými proudy. To je např. vidět také tím, že proti klasickým kulturním náboženstvím, jako je třeba egyptské, babylonské apod., řecké atd., v době helenismu vznikla jakási obrovská „celosvětová“ (na tehdejší poměry) reakce, která v rozsáhlých oblastech světa

neměla původně charakter reakce, nýbrž jakési autochthonní náboženské linie, totiž taková jakási niterná mystika, jak ji známe hlavně z Indie, z indického světa, ale také z platonismu a novoplatonismu, který právě nejvíc vykonával na křesťanství vliv. A tam byla modlitba buď vůbec degradována vlastně likvidována, jako je tomu v Indii, a kde to bylo důsledkem toho, že byla odrovnána vůbec reflexe. Takovým ideálem se stávalo jakési ponoření do bezeslovna – a tudíž ponoření nemodlitebné – kdy člověk poznával pravdy, které jsou nevýslovné, nesdělitelné a kdy jako nejvyšší pravdu poznával, že on jako partikulární, individuální bytost je vlastně bytostí nekonečnou, splývá s nekonečnou bytostí, bráhmá, a noří se do této jednoty nekonečného všeho, např. do viditelné nirvány v jisté linii. V platonismu a novoplatonismu je něco podobného, a význačné ozvuky najdeme ještě v augustinské zbožnosti a modlitbě, i když tam to má své dialektické protivy a protiváhy. A tohle všechno, to zvláštní tíhnutí k takovéto mystice, postihlo silně i křesťanství, proniklo to do něho a ten zvláštní způsob modliteb, který znamenal toto noření především, poznamenal hodně z toho, co pak následovalo. Křesťanství vůbec – je to asi spíš síla křesťanství všude tam, kde se vyskytly nějaké vrcholy náboženského života, bylo schopno to do sebe pojmout. Ten boj proti falešné bohoslužbě, modlo službě, který byl neobyčejně vyostřen ve starém Izraeli, byl proměněn v křesťanství – zdá se mi v poněkud takovém estetizujícím smyslu – v boj proti všemu nábožensky slabému. Co bylo nábožensky silné, to bylo pojato do křesťanství. A tak tady bylo pojato také mnoho z toho modloslužebnictví, jen když to bylo cosi silného. A proto právě je zapotřebí té kritičnosti a skeptičnosti, o níž jsem mluvil, a je třeba se pokusit porozumět, jakou funkci má nebo by mohla mít modlitba – neboť dnes ještě nežijeme ve světě, který je zbaven vší religiozity, to je jenom taková vize nebo takový odhad dalšího vývoje a spíš zápasu víry – jakou funkci může mít modlitba tam, kde je zbavena religiózních, náboženských prvků. A mně se tedy nezdá, že by to mělo nebo mohlo být formulováno jako „co z modlitby zbude“, nýbrž „jaká velká budoucnost čeká modlitbu“, až bude vyvázána z těch pout religiozity.

Zdá se mi, že nenahraditelná a specifická tedy funkce modlitby spočívá v tom – a v tom navazuju na to, co říkal Mírek – že člověk sám sebe nemá a nezná, a že aby mohl být tím, čím je, musí se znát. Člověk potřebuje se setkat sám se sebou. A se sebou se nemůže setkat svými silami. Se sebou se může setkat jenom tam, kde je sám postaven do světla, do plného světla pravdy, kde se sám uvidí ve světle pravdy, ne tedy jenom ve světle či v pohledu svých očí. Je to taková zvláštní věc, kterou ovšem největší křesťanští modlitebníci dobře věděli nebo alespoň tušili a stále se k ní vraceli – takový paradox křesťanské modlitby, který byl uchopen právě snad jenom v křesťanství; v prorocké linii to ovšem bylo velmi silně připraveno, ale s celým tím aparátem, který neměli proroci k dispozici a který poskytl křesťanství teprve ten řeckořímský svět, ale teprve v křesťanství to všechno dospělo k plnějšímu porozumění. Totiž tam kde člověk hledá pravdu (o sobě a o světě), tak tam dojde-li k setkání s pravdou, je si víc než jist, že to není on, kdo je v setkání aktivní, aktivnější, který to má v ruce, kdo se k tomu rozhodl. Ve chvíli, kdy člověk poznává pravdu, má takovou základní zkušenost, že je osloven, že to není výsledek nějaké jeho práce, nějakých jeho propočtů, nějakých pozorování nebo analyzování a já nevím jakých procedur myšlenkových a experimentálních, ale že náhle vidí, jak věci jsou, protože mu bylo učiněno jasno. To jasno k němu přišlo, on si je nevytvořil. Tato zkušenost je velmi stará a i v moderní době člověku blízká, i když se otomu říká všelijak jinak, mluví se třeba o intuici vědecké nebo umělecké, o inspiraci atd., ale toto tam je přítomno, a patří

to myslím k podstatě té věci, že člověk, který se setkává sám se sebou a stává se osobností tedy v pravém slova smyslu (neboť dokud o sobě neví, neví čím je, neví čím žije, tak není plně člověkem; plně se člověkem stává teprve když si uvědomuje, kdo je a jak žije, čím žije, z čeho žije, v čem je zakotven), tak si současně uvědomuje, myslí-li dost hluboce a nejenom povrchně, že to je zároveň dvojí to je ten paradox: něco musel vytvořit, něco musel podniknout, ale ve chvíli, kdy to podniká, tak si uvědomuje, že vlastně to nejdůležitější že bylo, že bylo podniknuto bez něho. Apočtol Pavel to výrazně říká v té své metafoře o běhu: usilovně běží jako běžec na závodech, ale běží vlastně „nikam“. To rozhodující, ten cíl vlastně není v tom, že někam doběhne, nýbrž že v tom běhu je uchvácen, uchopen, „doběhnut“ bychom mohli říci, že je uchopen a k tomu cíli přitržen, že to není jeho výkon, který tam podal a který by založil jeho úspěch. Také to má ještě jinou stránku, rovněž paradoxní, že ve chvíli, kdy člověk poznává sám sebe a svou situaci, tak zažívá dvojí: jednak zažívá tu tíhu soudu, neboť se ukazuje opravdu takový, jaký jest. A člověk ovšem nestojí za mnoho. A když poznává skutečně sám sebe, tak se poznává jako nicotné, hříšné, zkažené stvoření. A zároveň se poznává jako toto nicotné, zkažené, zatracení, vymazání hodné stvoření, které však je osloveno, je vyňato z prostředku podvrácení, je vyvolán jménem, tím že je mu ukázáno jaký je, tak se stává náhle něčím jiným otvírá se mu cesta kupředu, a tak zároveň jak poznává soudu, poznává a zakouší i milost té pravdy, která jej ukazuje v pravém světle. Ta pravda ho neničí, ta pravda ho ukazuje jaký je, ale současně mu ukazuje také jeho perspektivu, jeho možnosti, ukazuje mu to, k čemu je zván. Takže to oslovení pravdy není jenom soudem nad tím, jaký je, ale zároveň výzvou. Je to vpravdě oslovení, oslovení, na něž člověk reaguje tím, že padne na tvář svou a bojí se vzhlédnout, ale současně zakouší tu slávu, že z toho prachu je vyzvedán a že je pověřován posláním, které nečeká, i když si předtím o sobě myslel kdoví co. Teď je to něco úplně jiného. Tedy taková paradoxní situace, kterou si ani ta náboženství kde modlitba byla vypracována do velmi pozoruhodných forem, neuvědomovala, tak tohleto se v křesťanství stalo takovým obecným povědomím, nebo alespoň povědomím, které si můžeme vyvolat, i když na to třeba jinak hodně zapomínáme, že si to můžeme přece jenom zpřítomnit.

4.

(Bony: Potom k tomu ještě, co jsi tady říkal ty, že člověk se – jednou jsme o tom spolu mluvili, a mne zaujal jeden postřeh, když jsi říkal, že v modlitbě – že člověk se poznat úplně nemůže, ani v modlitbě ne, ale co je důležité v modlitbě, že člověk ví, že je poznáván. Nevím, je-li možno se v modlitbě poznat, jak jsi říkal, ale to, že člověk ví, že je proniknut pravdou a že tu někdo, kdo ho poznává, jaký je, zatímco on sám se nikdy docela nepozná, že ho však přece někdo zná, to že je důležité. I v té nenáboženské modlitbě tedy. Místo aby sis poznamenával, tak řekni k tomu prosím tě něco, k téhle poslední poznámce.)

No, já jsem to trochu tady zjednodušil, něco jsem opravdu přeskočil. To bychom museli sledovat pečlivě tu situaci setkání člověka s pravdou. Člověk tu pravdu nemá v ruce, a to setkání nespočívá v tom, že kus té pravdy chytí do ruky. To setkání s pravdou spočívá v tom, že umplkne a je nakloněn si něco nechat říci. A toto může udělat jedině v přesvědčení, že o něm může býti něco řečeno, co o sobě neví. Otevřenost člověka spočívá právě v tom (o které mluvil Mírek), že je ochoten se vystavit soudu pravdy, nebo světlu pravdy, že je ochoten vzdát se toho, co si sám o sobě myslí a co o sobě může vyzkoumat nějakým ponořením do

sebe, nějakou introspekci, že je ... (konec 1. strany pásku; kazeta nebyla hned obrácena a další nebylo chvíli natáčeno).