

e n a t o



Piet Schoonenberg

OSOBNÍ BŮH - NEOSOBNÍ BOŽSKÉ

Důležitá otázka v dialogu mezi křesťanstvím a východní religiozitou se týká možnosti zprostředkování mezi osobním, resp. neosobním viděním transcendence, resp. božského. Zdá se, že tradiční křesťanské pojetí by mohlo být rozšířeno jak z pozice biblického myšlení, tak z pozice východního náboženství - za hranice dosavadních kategorií. Následující příspěvek obsahuje podněty k tomuto tématu.

Tento systematický rozklad spočívá na osobních úvahách, jež tu předkládám jako křesťanský teolog. Jako křesťanský teolog nemohu zodpovědět všechna východiska své teologie v jedné přednášce. Předpokládám proto, že se hovor o Bohu vztahuje na skutečnost, že slovu "Bůh" odpovídá skutečnost, že Bůh jest. Jinak by celá naše otázka, zda Boha chápat personálně nebo nepersonálně, byla nesmyslná.

První část přednášky jsem zahájil poznámkou, že - zdá se - jak personalismus, tak ompersonalismus mají své kořeny v lidské psyché. A zde bych znovu rád zdůraznil, že žádný z nich není "zvrácený", že oba představují legitimní a potřebné prvky v náboženském chování člověka. Křesťanský teolog počítá vždy s možností, že toto chování je podmíněno a přetvořeno hříchem, takže je možné, že v tomto případě mohou být obě formy deficientní. Připouštíme, že neobstojí pojetí Boha, které z něho činí věc, již lze disponovat, že se v takové takovém pojetí Bůh např. identifikuje s obrazem / což vytýkali izraelští proroci pohanům své doby, nebo je vázán na určitou zemi či chrám / což byl často případ Izraelitů samotných /. To všechno je možné a stalo se to. Může tomu však být také tak, že náboženský,

ba věřící člověk pocituje Boha jako příliš velkého, příliš vznešeného, příliš transcendentního, než aby ho mohl myslet jako osobu. Na druhé straně může být personalistické chápání Boha, výrazem pravé víry - myslím si dokonce, že se každá víra vztahuje vposledku k nějaké osobě; lze však i provozovat personalistickou modloslužbu. Tento případ nenastává jen tehdy, dochází-li k personifikaci přírodních sil nebo lidských vášní, ale i tehdy, vidíme-li Boha na naší straně: tak tomu je např. u křesťanských nebo jiných křížových výprav, nebo v klasickém duchovním vedení či v novějších probuzeneckých hnutích, kde se druhému člověku stanoví, co je Boží vůle. Jak personalistické, tak nepersonalistické pojetí má své přísliby a svá nebezpečí; proto si naše teologická reflexe musí zachovat postoj otevřený a co nejvíc prostý předsudků.

Křesťanská teologie příležitostně vyslovila, že osobní bytí Boží je třeba chápat analogicky k osobnímu bytí člověka, ale tato analogie se příliš nerozpracovávala. Takové rozpracování je však dnes nutné, zvláště v dialogu s východní religiozitou. Jsme toho možná dnešně schopni víc než dříve - nejen proto, že se setkáváme s jinými formami zkušenosti Boha, ale i proto, že naše pojetí osobního bytí člověka může být obohaceno biblickými podněty, moderně západního i východního myšlení. Proto budu v dalším textu uvažovat nejprve o člověku jakožto osobě, abych pak zodpověděl otázku, jak dalece je možné a potřebné chápat Boha jako osobu.

Člověk jakožto osoba

Všem definicím lidského osobního bytí předchází cosi, co bych nazval zkušeností identity. Člověk má jméno, jímž se nejen odlišuje od jiných, ale jímž je taky přítomen sobě samotnému. Pociťuje se jako subjekt vlastního jednání a rozhodování, jež mu nikdo jiný nemůže vzít. Je to on sám, trvale a nezciřitelně. Není nikdo jiný a nikdy se nemůže stát někým jiným. Není také Všeobecnost nebo Vše. Připojíme-li tato omezení k pozitivní hodnotě identity, vytváříme pojem individuality.

Vývoj v západní filosofii

Boethius pojal do své definice osoby ještě něco jiného - totiž že osoba je substance. Není to akcident, není to kvalita, nebo něco, co subjekt modifikuje. Platonská a Aristotelická filosofie nutily Boethia, aby osobu odlišil od všeobecných substancí nebo všeobecných bytostí, a proto mluvil o "individuální substance", což dnes zní tautologicky. Ale i zvířata, rostliny, věci byly pro Boethia individuálními substancemi, takže připojil k pojmu "individuální substance" další určení, totiž "rozumové povahy". Pojem "individuální substance rozumové povahy" shledal uskutečněný v člověku, v andělech a v Bohu. A byť by užití této definice na Boha a na anděly, pro Boethia neproblematické, bylo pro nás sporné, hodí se boethiovská definice

v každém případě na člověka.

Od osvícenectví se definice osoby přesu-
mula z pohledu kosmocentrického do pohledu
antropocentrického. Individualita a racio-
nality zůstávají jejími komponentami, ale po-
suzují se zevnitř jakožto vědomí a svoboda.
Dá se také říci, že tu identita, kterou jsem
vedl na prvním místě, i substancialita, jsou
popsány ve své lidské skutečnosti. Lidská oso-
ba je natolik sama sebou, že ve vědomí je sa-
ma u sebe a jedná ze sebe samé a tak rozho-
duje o sobě samé a uskutečňuje sebe sama ve
svobodě. Substancialita, subsistování nebo
trvání v sobě, má i na lidské rovině takovou
intenzitu, že je to současně bytí u sebe i
bytí ze sebe navenek. Tak je moderní "psycho-
logická" definice osoby v souladu s Boethiovou.
Liší se však od ní tím, že to, co bylo míněno
"rozumovou povahou", rozvíjí a současně od-
krývá jako zvláštní lidský způsob individuál-
ní substanciality. Nadto sebe-vědomí a svobo-
da implikují růst. Člověk nejenže je osobou:
on se osobou také stává. Je důležité, abychom
tuto myšlenku v dalším rozboru nezapomněli.
Dosud uvedený pojem osoby je však nicméně
nutno prolomit. Stále znovu vyzdvihovaná indi-
vidualita znamená omezení. Jejím zdůrazněním
se dostáváme do nebezpečí, že budeme osobní
bytí prožívat a promýšlet "personocentricky"
a "narcistně". Proto je třeba uvítat jako osvo-
bození a obohacení, když vztah nejen pojem
osoby nahrazuje, jako tomu bylo např. u To-
mášově nauce o Trojici, ale je i pojat do sa-
motného pojmu osoby, jako je tomu u Hegla, a

v druhé personalistické vlně. I to lze hodnotit jako prohloubení. Individuum samo je totiž vždycky případ zvláštní, případ větší obecnosti, a proto je myslíme jako spojené s jinými, přinejmenším možnými individuy. Lidská osoba je spojena s přírodou - a kulturou - a s jinými osobami. Hegel a zvláště pozdější personalističtí filosofové zdůraznili, že se člověk také osobou stává a v osobním bytí roste tím, že přijímá a utváří tyto vztahy. Člověk se více stává "já", když roste ze vztahu "já - to" k vztahu "já - ty". Přitom je třeba zdůraznit, že vztah k druhému je ovšem účinný vzájemně. Člověk se více stává osobou, ba je osobou pouze tehdy, když se otevírá nějakému "ty", ale na druhé straně se může otevřít jen do té míry, nakolik sám jest.

Rodněty z biblického a východního myšlení

Dosud jsme zhruba rekonstruovali prohlubování pojmu osoby v západní filosofii. Je čas, abychom do dosud získaného pojmu integrovali i to, co nás potkává v rámci jiných kultur. V bibli nacházíme myšlenku, že lidská osoba má své rozpínání a vyzařování, jimiž zpřítomňuje samu sebe: oděv, jméno, potomstvo, posly. To se mi zdá být nejen literární figurou nebo primitivním způsobem vidění. Každý člověk je skutečně centrem silového pole, byť rozličným způsobem. Ovlivňuje věci a osoby ve svém okolí svým viditelným jednáním, ale i magnetickým a nebo elektrickým

vyzařování, které působí na druhé straně úkorně nebo ozdravně. Zde se blížíme sféře "paranormálního", jež však má kořeny v normálním. Je dokonce oprávněná domněnka, že se přitom uplatňují i osobní postoje, jako láska a nenávisť, důvěra a nedůvěra. O "vyzařování" takových postojů lze vést další úvahy; myslím si, že se alespoň všeobecně nedají popřít. Lidská osoba se tedy jeví nejen tak, že ve svých postojích utváří samu sebe, ale i tak, že utváří své okolí. Stává se více sama sebou, ale zpřítomňuje se i ve světě, který činí "svým" světem.

Nezůstává však přes to všechno náš západní pojem osoby "personocentrickým" a tak "narcistní"? Zde se musíme zabývat východním myšlením, ale i tím, co slyšíme z evangelia. Jde o osvobození od egoismu a egotismu. Že je třeba překonávat egoismus je samozřejmé; u egotismu to tak samozřejmé není, zvláště proto, že nejsme zajedno v tom, jak "egotismus" chápat, a jak se liší od egoismu. Egoismem rozumíme chybný mravní postoj, když člověk hledá vlastní výhodu na úkor druhých. Ozná, že egotismus je velmi jemně zabalený egoismus. Může však pramenit z nikdy nekončícího procesu našeho duchovního dospívání. V každém případě je egotismus postoj, jímž se snažíme učinit své já svým objektem a v lastnictvím. Neegotická osoba je neegotická do té míry, nakolik toto vlastnictví nechala za sebou. Má "čistě srdce" jak kdesi říká Dietrich Bonhoeffer: srdce jež není poskvrněno zlem, jež jsme způsobili, ani dobrem jež jsme vykonali.

Ne-egotické osobní bytí můžeme dále popsat tak, že se nejprve zaměříme na psychologický fenomén, jemuž američané říkají "flow experience". Člověk je tak plně zaujat svou hrou nebo prací, natolik "totus in illis", že se z jeho vědomí vytrácí rozdíl mezi jím samým a jeho konáním. Některé jazyky to vyjadřují tak, že člověk je celý "uchem", celý "okem", celý "hrou", a pod. Více mezosobními formami takového vztahu jsou úžas, obdiv a zamilování. Člověk může z takového postoje později výtřízlivět, "přijít k sobě" a rozpomenout se na sebe, ale ve stavu, jež jsme popsali, to právě neudělá. Je "bez sebe". Odstranění reflexe vypíná i pojmové myšlení a jím ovládané mluvení a konání, což se projevuje "neovládanými" gesty, např. ve spontánním tanci, nebo zvuky, od výkřiků na fotbalovém stadionu až ke glosolálii. Sem patří mystické fenomény, nebo průvodní jevy, jež nazýváme extatickými. Celé jádro osoby je pak zabráno, takže člověk nemůže přijmout žádnou jinou lásku, často ani žádné jiné myšlenky, představy, ba ani vjemy. Strízlivěji, ale hlouběji se osoba identifikuje se svým jednáním ve čnostech, jež se zcela spontánně staly "druhou přirozeností", námi samotnými, např. v lásce k bližnímu, kde "levice neví, co činí pravice". Osoba nejen že lásku uplatňuje, ona se láskou stává. Svě já, "život", nebo "duši" přitom "nemáme za kořist", nýbrž ji "ztrácíme" a "zapíráme", abychom ji tak "získali". Obilné zrn, jež zemřelo, přináší mnoho plodů.

Je však ne-egotická osoba s objektem své-

ho jednání, nebo s jiným subjektem, s "ty", sjednocena týmž způsobem jako se svým vlastním jednáním? Nekladu tuto otázku ve smyslu jednoty s Bohem, o níž budeme mluvit později, ale ve smyslu jednoty s věcmi, s přírodou, s kosmem, s druhými lidmi. Tuto otázku je třeba zodpovídat rozdílně. Zdá se, že existuje taková zkušenost jednoty nejen ve stavech dosažených psychodelickými prostředky, ale i v mystice jednoty, jež je základem plotinského vidění Jednoho, hinduistické nauky advaita, zvláště Sankarovy a mnoha projevů zemu. Můžeme se také s nějakou osobou setkat "emoatií", identifikovat se s ní, pocítovat ji jako "alter ego", zcela se pro ni obětovat. Taková osoba se může milujícímu jevit jako jeho vlastní já, tak jako to říká Pavel o Kristu: "Nežiji již já, nýbrž žije ve mně Kristus". Jak vyplývá z celé Pavlovy teologie i z následujících slov, "který se sám vydal pro mne", mluví se tu o Kristu jako o člověku. To též platí v janovských textech o tom, že Kristus zůstává v učednících a oni v něm. Je však třeba mít na paměti, že se u Pavla i u Jana mluví o Kristu "oslaveném". Přesto však při takových zkušenostech dvojitost plně nemizí, jen je zakryta. Po opojné zkušenosti jednoty se může svět znovu zjevit v děsivé oizotě. Bodhisattva se obrací ke svým bližním, aby je osvobodil. Křesťanští apoštolové byli velkými mystiky. A "ono jiné" v jeho jinakosti nepoznáme teprve po extatické nebo mystické zkušenosti, ale ve zkušenosti samé, třeba když obdivujeme nějakého člověka, nebo jsme jím

uchvácení. Filosofická reflexe takových zkušeností, jak jsme naznačili, se má vyrovnat s každodenní zkušeností mnohosti a různosti, aby je nějak integrovala do systému. Plotin s celou řeckou tradicí přiznává mnohosti realitu, i když pokládá Jedno za zcela oddělené od světa. Hinduistické systémy, jakožto radikálně nedualistické, pokládají mnohost za ne skutečnou. Ale i Šankara jí připisuje moc iluze "mája". Žádný monismus se nemůže vyhnout kritice vulgární zkušenosti rozličného. K tomu je třeba ještě poznamenat, že i špatnost, resp. zlo je násilně přehlíženo. Lze se ptát, nespočívají-li všechny monistické filosofie na tom, že vidí jednotu a mnohost výlučně jako protiklady a proto nedovedou myslet jednotu obohacenou mnohostí. Proto bych se spíše rozhodl pro "vzájemnou ne - vnějšnost" osob, než pro "ne - jinakost", spíše pro perichorézi než pro identitu. Nebo, jak říká Sur - Jat Singh: V ne - egotickém osobním bytí nejsou různosti, ale zůstávají rozlišení.

Shrňme ještě jednou, co jsme řekli o lidské osobě: je to individuální substance rozumové povahy nebo individuum, jež je do té míry samo sebou a substituuje v sobě, že je vědomé a svobodné. Na druhé straně je osoba vtažena k druhým a stává se osobou právě tím více, čím více se vztahuje k druhým; což ale současně předpokládá, že je sama sebou. V tomto vztahení k druhým nevytváří osoba jen sebe samu, ale i okolní svět. Tak je lidská osoba centrem vztahového a silového pole. Může však zůstat uzavřena do sebe a sama v sobě spoutá-

na, nejen zlým egoismem, ale i egotismem nebo vlastněním sama, jež však v mnoha případech mohou být zrušeny. I když v takových zkušenostech prožíváme identitu osoby, s jejím jednáním a často i s druhými nebo s kosmem, rozdíl tu přesto zůstává a dříve nebo později se projeví ve vědomí. Proto nemůžeme z definice lidské osoby vyloučit individualitu s její rozlišeností a vymezeností. Musíme ji doplnit relací, ale nemůžeme ji zrušit. Vycházíme-li z tohoto pojmu lidské osoby, můžeme nyní přistoupit k otázce, zda a nakolik můžeme Boha pojímat jako osobu.

Je Bůh osoba?

Myslím, že je jasné, že chceme-li Boha pojímat jako osobu, můžeme tu pojem osoby, utvořený podle lidské existence, používat jen analogicky /poznámka: Jelikož tu nemluvíme o Boží trojjedinosti a na druhé straně v žádném případě nechci pojímat "celou Trojici" jako jedinou osobu, budu mít v dalším textu pod slovem "Bůh" na mysli první osobu božské Trojice. To je v souladu se zvyklostí biblické mluvy. Prosím čtenáře, aby slovo "Bůh chápal tímto způsobem/. Proto bych se nejprve ptal, v jakém smyslu Boha nemůžeme nazývat osobou, potom v jakém smyslu ho můžeme nazývat osobou a uzavřel bych shrnujícími poznámkami.

Bůh není individuální

Při rozvíjení pojmu osoby užitého na člověka jsme nejprve vyzdvihli individualitu. Ta však, jak vidíme, zahrnuje omezení. Už z

toho vyplývá, že Bůh není individuální. On je neomezené bytí, nemá hranic. Znamená to, že se musíme přiklonit k hinduistické nauce advaita?

Ponechávám otevřené, zda nauka advaita v hinduismu může být pochopena stejně nemonisticky jako je nedualistická. Já sám ji přijímám v tomto smyslu: Bůh a svět nejsou "dva" v tom smyslu, jako by je bylo možno sečíst. Už scholastika příležitostně vyzdvihovala, že "Bůh plus svět" je sice více jsoucen, ale ne více bytí: "plura entia sed non plus esse". To můžeme nahlédnout rozličnými způsoby. Bůh není příčinou světa jakožto produktu, stojí cího pouze mimo něj, protože pak by Bůh byl jednoznačně ne - světem a tím by byl omezen. Spíše má bytí světa účast na vlastním bytí Božím, nebo dokonce, jak napovídá řecké slovo "metoché", to bytí "spolu vlastní"? Lze také říci, že Bůh svět nejen přesahuje, transcenduje, ale že je mu i imanentní. Podle známých slov Augustinových / Vyznání III,6 / je současně "vnitřnějši než co je v nás nejvnitřnějši, a vyšši než co je v nás nejvyšši". To všechno však říká v jistém smyslu velmi málo. Vztah mezi Bohem a světem tu stále ještě myslíme podle modelu nitrosvětských vztahů, ale i tento model je třeba překročit. Pak je spoluúčast skutečně spoluvlastnění. Boží bytí je bytím světa. Augustinova formule je nedostačující, protože imanence je podle ní transcendencí v dimenzi hloubky a předpokládá jinakost - nikoli identitu. Možná, že musíme skutečně s Šankarou potvrdit jednotu Boha a světa. Přesto však je to jen jedna stránka věci. Bůh není jednoznačně ne - svět, ale je také ne - svět, a svět je

také ne - Bůh. Transcendujeme tu matematiku, neboť říkáme, že Bůh a svět nejsou dva, ale ani nejsou jedno, nebo - což je totéž - jsou jedno i dva. Transcendujeme tu princip kontradikce, patřící k "rozumu", neboť říkáme, že Bůh a svět současně jsou i nejsou identické, že vztah mezi oběma / nyní zcela hegelovsky / je "identita identity a neidentity". Tato nepřirozená mluva snad naznačí hloubku tajemství, jež zaznělo už v Augustinových slovech. Anglický mystik 14. století, anonymní autor "Oblaku nevědění", formuluje totéž tajemství krátce a pregnančně: "On je tvé bytí, ale ty nejsi jeho bytí".

Zde je ne - dualismus současně ne - monismus. Odtud je zřejmé v jakém smyslu Boha můžeme a musíme nazývat neindividuálním. Bůh má přirozeně svou identitu, nakolik je Bůh a není ani svět ani člověk. Tato identita však není omezena; Bůh není exemplář nějakého rodu; slovo "Bůh" nemůže mít po pravdě množné číslo. Bůh není ani exemplář možného druhu "jsoucen", jež by bylo lze přičíst k jiným jsoucnům. Izrael se učil vidět Boha nikoli jako jednoho z mnoha Bohů; my se musíme učit vidět Boha nikoli jako jedno z mnoha jsoucen. Bůh není individuum a nemá hranice. Jeho jinakost vůči nám není vlastně hranicí. Hranice mezi ním a námi je naše, ne jeho hranice. Tento tajemný vztah mezi Bohem a námi by se dal vyjádřit na způsob Keanu, když se zeptáme: "Jak vypadá hranice mezi dvěma zeměmi, když hraničí jen jedna země?" V každém případě není vztah Boží k nám a náš vztah k Bohu takový, aby se dal jednoznačně pojmut jako partnerství dvou lidí. Bůh není pouze naším partnerem, i když je

také naším partnerem. "Bůh není nikdy prostě "ty" vůči člověku, protože je přítomen v samotném vzniku lidského bytí". Tuto větu podepisuji s podmínkou, že se zdůrazní ono "prostě". Bůh je také naším partnerem,

Jména, jež dáváme Bohu, jsou vzata ze vztahu mezi lidmi, kteří ovšem jsou prostě různí. On je náš Pán, Král, Otec atd. Pokud jsou metaforická a jméno, jemuž dával přednost Ježíš - Abba - není výjimkou. Kdo se modlí, smí Boha poznávat okolo sebe a v sobě, jako básník 139. žalmu; smí ho pocítovat s Augustinem jako "interior intimo meo"; smí dokonce mluvit vyslovit s východními i západními mystiky svou zkušenost jako zkušenost identity. Přesto tu zůstává druhá stránka, kde právě my nejsme Bůh a on se přesto s námi osobně setkává. O tom teď budeme mluvit.

Bůh je přesto osobní

Když jsme Bohu upřeli individualitu jako omezení a vymezení, vyvstává otázka, zda a do jaké míry jsou pro něj výstižné jiné znaky osobního bytí. Uvedl jsem sebe - vědomí; o tom se stačí zmínit jen krátce. Musíme Bohu přiznat ducha, který je přítomen sám u sebe, přitom však mít na paměti všechno to, co bylo řečeno o jeho neomezenosti. Jako Boží bytí, i jeho vědomí proniká a objímá svět. Myslím, že z tohoto hlediska je třeba scholastická dělení oné "scientia Dei" částečně korigovat a částečně pománout. I. vatikánský koncil ve výčtu Božích atributů dokonce vševedoucnost neuvedl a popsal Boha jakožto "nekonečného v rozumu, vůli a vší dokonalosti".

Důležitější je mluvit o Boží svobodě. Zkušenost Boha v mnoha náboženstvích, zvláště v Izraeli a v křesťanství, je zkušenost milostivě volícího, slibujícího, věrného, oddaného, milujícího Boha, což vše zahrnuje svobodu. Zkušenost Boží svobody je v Izraeli a v křesťanství tak obsáhlá, že i vznik světa, ve filosofickém myšlení často chápáný jako nezbytný proces, připisuje svobodnému činu - "plně svobodnému úradku", jak opět říká I. vatikánský koncil.

Poukázal jsem už na to, že se křesťanská teologie právě svým přijetím svobodného stvoření a dějin spásy, kde se Bůh solidarizuje s člověkem, dějin jako zjevení a vykoupení, odlišuje od helenistického myšlení, i když křesťanská teologie osobní chování Boží málo rozvíjela. Přesto je svobodná láska Boží se vším, co obsahuje, "základní rys" Boha a Otce našeho Pána, Ježíše Krista. O Bohu jako osobě mluvíme tedy jen proto, aby zůstala uznána svoboda této lásky. Tato svoboda je svoboda Božího jednání s námi, ale také - jako u člověka - svoboda sebeurčení. "Bůh je láska". On chce sám sebe jakožto lásku k nám. Je to nejsvobodnější a přitom nejzákladnější Boží rozhodnutí, takže všechny atributy, jež mu přiznáváme, musí být chápány z této lásky. Samo jeho osobní bytí je třeba chápat jako osobní bytí utvořené láskou.

Pro tuto lásku můžeme chápat Boží osobu jako ne - egotickou. V mnoha náboženských představách se Bůh jeví jako střed, který na sebe vše vztahuje, majestát, který drtí. Křesťanské představy z toho naprosto nejsou vynaty: v tomto ohledu bude třeba zdůrazňování Boží cti - Kalvínovo "solí Deo gloria"

a Ignácovo "ad maiorem Dei gloriam" kriticky přezkoumat. V bibli Boží sláva znamená Boží vyzařování do světa, váhu /hebr. kabod/, již On klade na misku. To vše ale v posledku činí vždy k vůli svému lidu. Lze říci, že podle Starého zákona je Jahveho sláva záchranou jeho lidu. Podle Ireneje je Boží slávou živý člověk. Do toho je dokonce zahrnuta žárlivost Jahve, jež se někdy jeví jako hledání vlastní cti, jako uražená láska, vposledku však působící spásu jeho lidu. Nový zákon jako celek, nás vyzývá, abychom se vzdali obrazu uraženého a svou vlastní čest hledajícího Boha. Podle Pavla dokazuje Bůh právě Kristovou smrtí svou lásku k nám, netresající spravedlnost, jež předchází lásku, ale lásku samotnou. Bůh chce zachovat svou nabídku lásky tak, že vydává svého syna našemu odpírání. Spolubytí Boží jenž On vyslovil v hořícím keři slovem "já jsem", se plně uskutečňuje v ukřižovaném Ježíši: Až povýšíte Syna člověka, tehdy poznáte, že jsem to "já". V Ježíšově životě, zvláště na kříži, nejvyšším způsobem vidíme nesebeckou, ne - egotickou lásku. Jak poznal i Sur-Jat Singh: "Vzdal se vší možnosti zdůraznit svou autonomii". Totéž platí i pro Boha otce. Ten svou slávu projevuje v tom, že ztrácí svého Jednorozeného, a tím se vzdává možnosti podržet svou vládu a slávu pro sebe. Tak jako se Ježíš stal Pánem, čímž korunoval své bytí služebníka, tak i jeho Otec vládne a slouží současně, neboť když dal svého Syna, vzdal se i sám sebe. Právě proto, že Bůh je láska, a to láska takového rozsahu, nemůžeme se vzdát toho, abychom ho uznávali jako osobu nebo

jako osobního. Přitom zůstává v platnosti všechno to, co jsme předtím řekli o ne - dvojitosti a ne - individualitě. Bůh není pouze naším partnerem. Nicméně On je láska, jež k nám přichází. Je možno ho nazývat naším nejhlubším bytím, jak jsme to slyšeli od onoho anglického mystika, ale my nejsme On, nevlastníme ho, naopak, právě jeho obdarovávající láska nám dopřává, abychom byli sebou samými. A jeho láska stále dává a stále se s námi setkává. Bůh jako svoboda není nezaměnitelně jsoucí, ale stále přicházející. Zde se ozřejmuje, že kromě svobodného stvoření jsou i dějiny spásy projevem své osobního Boha. V hinduistickém kontextu jsou tantry zásadně nedějinný systém spásy a avatáři se periodicky vrací /avatár znamená doslova: sestoupení/. Ale tam, kde je Bůh při své imanenci také Ty a Já, tam tvoří s člověkem dějiny, tam vydává svůj zákon v určité podobě - po osvobození z Egypta - a tam jeho vtělené slovo umírá za dnů Pontia Piláta. Boží bytí je pak v našem bytí, ale i v jeho příchodu. On je ten, "který je a který byl a který přijde".

Závěrečné poznámky

Ve svém výkladu jsem sám mluvil o osobě a o "osobním". A protože se beze slov neobejdeme, navrhl bych ještě některá jiná. Už jsme poukázali na janovskou výpověď: "Bůh je láska". Každou terminologii je třeba posuzovat podle toho, nakolik slouží k vyslovení daného poselství. Mů-

žeme vzpomenout také na jiné janovské slovo: "Bůh je duch". To není řečeno speciálně o Duchu svatém, ale o Otci, jehož je třeba uctívat v duchu a v pravdě. Toto duchovní bytí Boží nemá nic společného s idealismem, ani s klasickou naukou o Boží nehmotnosti. V kontextu to znamená, že Boha je třeba uctívat v duchu a v pravdě, čímž končí výlučné uctívání v Jeruzalémě, nebo na hoře Garizim. Duchovní bytí označuje tedy Boží neomezenost, neohraničenost, díky níž lze Boha najít všude; je to radikální protiklad starozákonní individualizace, kdy se mysli-lo, že Bůh je přítomen na určitých místech - na nebi nebo na zemi. Přesto však Bůh, jenž je v tomto smyslu "duch" -, má být uctíván, ba hledá ty, kdo ho takto uctívají, což naznačuje naše osobní chování a jeho vlastní iniciativu. Tak je věta "Bůh je duch" - stále chápána v kontextu - vhodným shrnutím všeho toho, co jsme řekli o Bohu jako neindividuálním a osobním.

Důležité v celém tomto rozkladu je, že jde stále o téhož Boha, v celé jeho nedělitelné bytnosti. Bůhnení osobní na nižším stupni a neosobní na vyšším. To s sebou nese také to, že i v chování člověka k Bohu může žít vedle sebe personální nebo dis-logální s vědomím Boží imanence - a naopak. Bhakti a džána se pohybují na stejné úrovni, jsou rovnocenné /Bhakti znamená oddání člověka božskému Ty, džána je meditativní poznání božské všeskutečnosti/.

Přirozeně je možné, že v různých psychologických pojetích a v různých kulturách převládá jedno nebo druhé. Je to dokonce nevyhnutelné a tedy dobré. Ale není tu žádná

principiální podřízenost, protože oba postoje zdůrazňují aspekty jednoho Boha. Plnost modlitby nezahrnuje jen vnoření do vždy už tu jsoucí imanence Boží, ale i otvírání člověka vůči Božímu vždy novému přicházení a sebedarování. V terminologii křesťanské spirituality by se dalo říci, že se "mystika bytí" /nebo mystika vnoření/, a mystika snoubenecká, pohybují na téže rovině. To, co jsme tu řekli o Božím ne-egotismu a o sebevyprázdnění/?, nám může poukázat ještě na třetí aspekt chování k Bohu. Bůh není jen ten, kdo se-dává-všem, je v nás imanentní a kdo k nám přichází, ale je tady a přichází jako ten, kdo se dává všem. Nehledá naše vnoření a náš chvalozpěv nebo projev lásky pro ně samé, spíše nás posílá, bere nás s sebou k druhým. Je-li na naší straně, pak proto, abychom my byli na jeho straně k vůli všem, zvláště k vůli nejchudším. Nemusíme se stále nořit do Boha, nemusíme stále na něho zírat, můžeme ho mít také po boku nebo za zády. Ježíš zakoušel svého Boha a Otce jako toho, kdo ho poslal k nemocným a k hříšníkům. Tak byli mystikové také apoštoly a tak bychom mohli mluvit i o mystice poslání. Ta je téhož rádu, jako mystika bytí a snoubenecká mystika, neboť má základ v témže Bohu. Ba lze ji chápat jako syntézu všeho lidského chování vůči Bohu, neboť Bůh je láska, jež se dává.

Text představuje poněkud zkrácenou část přednášky, kterou přednesl autor, prof. dr. Piet Schoonenberg z university v Nijmegen, na symposiu, jež pořádal r. 1977 indologický institut vídeňské university.

enato . . .

. . . jaro 83