

Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta

Pojem naděje mezi Janem Patočkou a Jürgenem Moltmannem

bakalářská práce
Mgr. Filip H. Härtel

Katedra systematické teologie
Vedoucí práce: Prof. Ivana Noble, Th. D.

Studijní program: Teologie (B6141)
Studijní obor: Teologie křesťanských tradic

2015

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem „Pojem naděje mezi Janem Patočkou a Jürgenem Moltmannem“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne

Anotace

Tato bakalářská práce zkoumá koncepci naděje u dvou vybraných autorů, Jana Patočky a Jürgena Moltmanna. Jejich srovnáním chce ukázat naději jako neodmyslitelnou součást lidské existence. Dále si klade za cíl ozřejmit specifičnost naděje skrze a přístupu k ní. V rámci tohoto úsilí zkoumá naději na pozadí jak filosofických fenoménů, které jsou pro ni konstitutivní (zkušenosti, dějinnosti, budoucnosti, otevřenosti a jinakosti), tak skrze teologické skutečnosti, které ji ustanovují (ukřížování a vzkříšení Ježíše Krista, Boží trojedinost, zaslíbení, nové stvoření, působení Boha ve světě, exodus a následování). V závěru pomocí shrnujících tezí a komentářů k nim vysvětluje, jak takto získané pochopení naděje proměňuje chápání našeho vlastního života a jeho vedení.

Klíčová slova

Naděje, zaslíbení, zkušenost, dějinnost, jinakost, kříž, vzkříšení, Trojice, nové stvoření

Annotation

This bachelor thesis researches the concept of hope in work of two authors, Jana Patočka and Jürgen Moltmann. It wants to present hope as an inherent part of human existence. Secondly it wants to explain why is hope such a specific topic how should the specific methods researching hope look like. Therefore this thesis discuss constitutive philosophical phenomenons of hope (experience, historicity, future, openness and alterity) and theological themes (crucifixion, resurrection, Jesus Christ, triunity of God, promise, new creation, God's activity in our world, exodus and following). Finally in contains summarizing thesis and their commentaries which explain how hope changes the understanding of our lives and it's keeping.

Keywords

Hope, promise, experience, historicity, alterity, cross, resurrection, Trinity, new creation

Za inspirující vedení bakalářské práce děkuji prof. Ivaně Noble, Th. D., bez které by se jistě jednalo o beznadějný projekt.

Obsah

Úvod.....	6
1. Pojem naděje v Negativním platonismu Jana Patočky.....	8
1. 1. Homo historicus.....	8
1. 2. K Heideggerovi a za Heideggera.....	9
1. 3. Otázka po dobrém životě.....	11
1. 4. Teologické motivy v přípravných textech k negativnímu platonismu.....	15
2. Pojem naděje u Jürgena Moltmanna.....	18
2. 1. Naděje a lidská existence.....	18
2. 1. 1. Pojem naděje a eschatologie.....	18
2. 1. 2. Zkušenost naděje.....	20
2. 1. 3. Naděje a dějinnost.....	21
2. 2. Naděje, kříž a vzkříšení.....	22
2. 2. 1. Hermeneutika vzkříšení.....	23
2. 2. 2. Osoba Ježíše Krista.....	24
2. 3. Naděje a Trojice.....	26
2. 4. Naděje ve světě.....	27
2. 4. 1. Ekologická nauka.....	27
2. 4. 2. Boží království.....	28
2. 4. 3. Následování a kříž.....	29
3. Závěrečné teze.....	30
3. 1. Člověk je dějinnou bytostí, jeho existence je bytostně otevřená.....	30
3. 2. Bůh povolává člověka ke kreativnímu odpovídání, kterému říkáme <i>naděje</i>	31
3. 3. Tato zjištění vycházející z reflexe lidské zkušenosti.....	31
3. 4. Boží volání otevírá člověku radikálně nové perspektivy ve formě zaslíbení.....	31
3. 5. Středobodem naděje je událost ukřižování a vzkříšení Ježíše Krista.....	32
3. 6. Tvořivé žití naděje znamená ve světě (s)tvořeném trojjediným Bohem.....	33
3. 7. Bez naděje by nebyl možný život.....	33
Seznam literatury.....	35

Úvod

Pojem naděje patří k těžišti křesťanské víry a teologie. Všeobecně známá je třináctá kapitola prvního listu do Korintu, kde naděje spolu s vírou a láskou tvoří tři základní životní hodnoty. Scholastická teologie s nimi bude pracovat jako s třemi božskými ctnostmi. A tak bychom mohli pokračovat dál a dál v představování významu naděje.

V minulém století se stala přímo centrální tématem teologie Jürgena Moltmanna, v jeho díle *Teologie naděje*.¹ Toto téma Moltmann rozvíjel v dalších textech, s nimiž se budeme setkávat i v této práci: *The Crucified God*,² *Bůh ve stvoření*³ či studiích *The Experiment Hope*.⁴ Ty rozvíjejí klíčové aspekty spojené s nadějí, např. ukřižování a vzkříšení. Můžeme zatím tušit, že zkoumání pojmu naděje u Jürgena Moltmanna nám nabídne způsob, jak si zjednat přístup k teologické reflexi jádru křesťanské (samozřejmě nikoli v exkluzivním smyslu).

Proč ovšem pracujeme kromě těchto knih i s texty filosofa Jana Patočky – v nichž se navíc o naději skoro vůbec nepíše? V následujících analýzách uvidíme, že Patočkově nedokončené koncepci nazvané *Negativní platonismus*⁵ najdeme výrazné strukturální shody s tím, jak naději popisuje Moltmann; Patočka bude pracovat hlavně s pojmy otevřenosti, budoucnosti či dějinnosti, které Moltmann taktéž zpracovává.

Zatím můžeme opět jen tušit, že by mohlo být zajímavé „mezi“, které se při setkání Patočky s Moltmannem odehrává. Z Patočkovy strany se nám nabízí především analýza všeobecně lidské zkušenosti, z Moltmannovy reflexe teologické naděje. Takové srovnání dohromady, zdá se, nabízí uchopení naděje jako něčeho „hluboce teologického“ stejně jako „obyčejně lidského“, tj. něčeho, kde se se základními teologickými skutečnostmi můžeme setkat ve zkušenosti každého člověka.

1 Moltmann, Jürgen: *Theology of Hope* (přel. James W. Leitch). Fortress Press. Minneapolis 1993

2 Moltmann, Jürgen: *The Crucified God* (přel. R. A. Wilson a John Bowden). Fortress Press. Minneapolis 1993

3 Moltmann, Jürgen: *Bůh ve stvoření* (přel. Z. Růžičková). CDK – Vyšehrad. Brno – Praha 1999

4 Moltmann, Jürgen: *The Experiment Hope* (přel. a ed. M. D. Meeks). Wipf and Stock Publishers. Eugene 2003

5 Do této koncepce patří především následující texty:

Patočka, Jan: „Náčrty a zlomky k textu *Negativní platonismus*“. in týž: *Péče o duši III*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 3. Oikúmené. Praha 2002, str. 601-731

Patočka, Jan: „Negativní platonismus“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 303-336

Patočka, Jan: „Problém pravdy z hlediska Negativního platonismu“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 447-480

Patočka, Jan: „Věčnost a dějinnost“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 139-242

Ohledně celkového charakteru Patočkovy koncepce si dovoluji odkázat na svou bakalářskou práci psanou na Ústavu filosofie a religionistiky (Filosofická fakulta univerzity Karlovy v Praze), kde jsem se věnoval otázce sebeuskutečnění v *Negativním platonismu*. Viz Härtel, Filip H.: *Otázka sebeuskutečnění ve filosofii Jana Patočky*. Bakalářská práce. Univerzita Karlova v Praze 2012

Proto se v této práci budeme věnovat tomu, jak lze pojem naděje zachytit jednat v Patočkově filosofické koncepci *negativního platonismu* (část 1), jednak v Moltmannově teologické koncepci *teologie naděje* (část 2). Na základě těchto analýz se dostaneme k formulaci tezí a komentářům k nim (část 3), kde budeme sledovat otázku, jak nám naše zkoumání umožnilo prohloubit pochopení pojmu naděje a v jaké nové perspektivě jej můžeme pojímat.

1. Pojem naděje v *Negativním platonismu* Jana Patočky

Mluvíme-li o pojmu naděje v Patočkově nedokončené koncepci *Negativního platonismu*, musíme si nejprve utkat s problémem zapeklitým, že v textech *Negativního platonismu* není naděje tematizována. Jak tedy můžeme srovnávat Patočkovu filosofii s Moltmannovou teologií? Důvod můžeme označit třeba jako „strukturální podobnost“. Oba autoři pracují s představou, že je pro člověka příznačná otevřenost jeho života a schopnost vztahovat se k něčemu, co je „před ním“. Zároveň to, k čemu se vztahuje, považují za klíčové pro jeho existenci.

1. 1. Homo historicus

Bylo řečeno, že jak Patočka, tak Moltmann považují člověka za bytostně neuzavřeného tvora. Můžeme spolu s nimi říci: Člověk není, člověk se děje. Ptejme se tedy, co znamená toto tvrzení pro prvního z našich autorů a jakým způsobem nám umožňuje s pojmem naděje pracovat.

Patočka tvrdí, že člověk, obrazně řečeno, dostal svůj život do ruky. Ten není něčím hotovým, co by se např. samo řídilo na principu pudů, nýbrž něčím, kde záleží na člověku, co z něj vytvoří, jak jej povede. Člověk (*homo*) je (spolu)tvůrcem své vlastní existence, je dějinnou bytostí (*historicus*). Na čem je tato představa založena?

Podstatný motiv najdeme v textu *Věčnost a dějinnost*, kde Patočka rozlišuje mezi *metafyzickým* a *ametafyzickým* chápáním světa. Začněme druhým z nich. Ametafyzické pojetí chápe bytí a svět jako fakt, danost. Prostě je tak, jak je, není něčím problematickým. Pokud nějak neproblematicky je, můžeme jej v jistém ohledu také neproblematicky poznávat; svět nám je objektivně přístupný, jelikož je jako v jádru neproblematický objekt. Metafyzické pojetí představuje protipól takového pohledu. Svět je pro ně naopak problematický, jelikož je otázkou, mystériem; omezením na to, co je objektivně poznatelné, se svět nevyčerpává, objektivita není tím, co by dokázalo světu přiřknout poslední, nepodmíněnou hodnotu, smysl. Metafyzické pojetí se objektivitou nespokojuje, protože právě nejzazší smysl je tím, oč mu jde. Vztaženo na člověka, nechce se zabývat jen jednotlivými okamžiky lidského života a jejich významem, nýbrž zajímá je lidský život jako celek.⁶

6 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 214

Co jsme tedy zatím zjistili? Vidíme základ toho, jak Patočka pracuje s motivem otevřenosti našeho života a to, že k němu a k bytí vůbec patří neobjektivovatelnost. Můžeme zatím tušit podobnost či inspiraci pro přístup k „naději v to, co nevidíme“. Zároveň je nám řečeno, že bez tohoto tajemství netvoří náš život celek, není dosahováno jeho nejzazšího smyslu.

Nicméně zároveň nám z předchozího odstavce vyvstávají dvě otázky: 1) Jaký „charakter“ má tedy bytí? Co činí náš život (naše bytí) celistvým? Jako fenomenolog rozvíjí Patočka tuto otázku především v návaznosti na Heideggera, u kterého se nám obě otázky úzce proplétají, jako historik filosofie nachází klíčový výraz především pro svou druhou otázku u Sókrata. V následujících dvou podkapitolách se k nim obrátíme.

1. 2. K Heideggerovi a za Heideggera

Je všeobecně známo, že Martin Heidegger představoval jeden z nejnámějnějších inspiračních zdrojů našeho filosofa. Patočka chodil na jeho přednášky v době, kdy Heideggerova teprve krátce zářila, navíc v době, kdy fenomenologie stále představovala poměrně mladou disciplínu. Jako roztomilou ilustraci můžeme uvést vzpomínku na již starého Patočku, který zaujatě čítával Heideggerovy texty na pražských plovárnách.⁷

U Heideggera si všímá především jeho nevlivnější a nejznámější etapy filosofického vývoje, tzv. fundamentální ontologie, kterou představuje především *Bytí a čas*, pro naše účely také přednáška *Co je metafyzika?* Druhý ze zmíněných textů ovšem ve vydáních po roce 1950 obsahuje předmluvu a doslov, v nichž již Heidegger mluví z pozice své filosofie po takzvaném obratu (*Kehre*). V nich najdeme motivy, které nás povedou za rozměr *Bytí a času* a za myšlenky mladého Heideggera. Dále pak uvidíme, že se Patočka pokusí i tyto texty v některých ohledech překonat.

To, čím je Heidegger pro naši práci zajímavý, je samotná otázka po bytí. Co je pro ni typické? Především to, že podle Heideggera vlastně nebyla nikdy pořádně položena. V počátcích filosofie sice máme velkolepé Platónovy a Aristotelovy pokusy o vybudování ontologie, na ně ovšem žádné další podobně zásadní filosofické úsilí nenavazovalo. Čím to? Další filosofové podle Heideggera převáděli otázku po bytí na jiné problémy (jsoucno v celku, nejvyšší jsooucno či nejvyšší rod), čímž rušili její specifičnost.⁸

Jak tedy otázku po bytí klást? První věc, říká autor *Bytí a času*, zamysleme se nad tím, kdo

⁷ Blecha, *Jan Patočka*, 96

⁸ Heidegger, *Bytí a čas*, 17nn
Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 189n, 194n

se vlastně na bytí táže: Ejhle, člověk. Ten je v porovnání s jinými jsoucný zvláštní tím, že přísně heideggerovsky vzato, není, ale *existuje*. Existence člověku pouze mechanicky neběží čas jeho bytí (heideggerovským slovníkem „nevyskytuje se“), ale stará se o své bytí, ptá se po jeho smyslu.⁹ Existenci jako takovou můžeme specifikovat skrze jednotlivé *existenciály*, řekněme strukturní momenty existence. Zaměříme se na ty klíčové: 1) Být vždy znamená, *být ve světě*, tj. být nějak situovaný, být v konkrétních situacích, v síti významových vazeb. Právě ze sítě významů, které říkáme svět, sami sobě rozumíme. 2) *Toto rozumění* ukazuje, že se člověk vůči světu a jsoucňům v něm (tzv. nitrosvětským jsoucňům) nějak vztahuje, nějak je chápe a ptá se po smyslu, který pro něj mají. 3) *Naladěnost* jde ruku v ruce s touto tendencí v tom smyslu, že nám ve světě vždy nějak je, jsme na něj nějak naladěni. Můžeme říci, že každé rozumění je nějak naladěno a každé naladěnosti zároveň nějak rozumíme. 4) Na tom, jak věcem okolo sebe rozumíme, má velký podíl *každodennost*, to, co po nás věci běžně vyžadují. Řečeno pěkně a výstižně, každodennost ukazuje, „co každý den dělá z nás.“¹⁰ Obecně se podle Heideggera běžně chováme tak, že „prodléváme u věcí“, my se zařizujeme podle nich. 5) Podobně jako věci nás zásadně ovládají lidé, kteří nás obklopují; stejně jako podle věcí se zařizujeme i podle nich: Myslíme si to, co se myslí, nosíme to, co se nosí, říkáme to, co se říká a podobně. Heidegger proto tento existenciál označuje obratem „*ono se*“. Podstatné je, že tento způsob našeho chování je podle Heideggera neautentický, neodpovídá našemu vlastnímu určení.¹¹

Dohromady tak získáváme rámcový obrázek toho, co znamená lidská existence a jak může sebe sama uchopovat neautenticky. Jak naopak vypadá její autentická podoba? Klíčovým motivem je zde *transcendence všeho jsoucího*. Především, že tento moment bude klíčový i pro Patočku, který jej rozpracuje především v textu *Negativní platonismus*. Motiv transcendence všeho jsoucího je zakotven v tzv. „ontologické diferenci“, tj. v rozdílu mezi bytím a jsoucím. Člověk se ptá po svém bytí, po jeho smyslu. Zároveň však zjišťuje, že bytí a jsoucí se nekryjí.

Cestu k rozpoznání tohoto rozlišení spatřuje Heidegger v naladěnosti *úzkosti*. Jak nám vlastně je, je-li nám úzko? Úzkost je tísnivá zvláštním způsobem – za normálních okolností, kdy nás něco vyvádí z klidu, před sebou máme příčinu toho, z čeho máme strach; *strach* (*Furcht*) vždy znamená *mít strach z něčeho*. Od strachu se úzkost liší právě tím, že nemá žádný jasný předmět, který by ji způsoboval, je nám „tak nějak celkově divně“, ztrácíme půdu pod nohama – to proto, že

9 Heidegger, *Bytí a čas*, 23, 27n, 60nn
Heidegger, *Co je metafyzika?*, 21nn

10 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 198

11 Heidegger, *Bytí a čas*, 28, 73nn, 157nn, 165nn, 180nn
Srv. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 200

půda, na které stojíme, totiž svět, ztrácí svou pevnost, závažnost a význam, přestává pro nás být domácí prostředím, již nás nedokáže uspokojit a nestačí nám. Paradoxně se často snažíme řešit tuto situaci tak, že se zpět utíkáme k věcem a k zacházení s nimi; u toho, co pro nás ztrácí význam, se snažíme zbavit nepříjemné nejistoty spojené z úzkostí tím, že se k věcem upínáme (můžeme uvažovat např. o upnutí se k práci, k neustále potřebě něco dělat, abychom naši vlastní nejistotu nenechali promluvit). Na druhou stranu, pokud dokážeme k úzkosti přistoupit tak, že nám říká něco závažného o nás samých, že není samoučelná, zjišťujeme, že je člověk vztahující se k něčemu „za“ jsoucím či „vedle“ jsoucím, neboť jsoucno samo člověku nestačí.¹²

Člověk si uvědomuje jednak to, že to, že vůbec něco je, není samozřejmé („proč je vůbec něco a ne nic“? Tak se ptá Heidegger spolu s Leibnizem¹³), jednak vidí, že samo jsoucí jako takové nedává jeho životu smysl, že ten musí ležet někde jinde či hlouběji. Zároveň on sám jej musí hledat a utvářet, neboť není hotovou (neproblematickou) bytostí.

Až posud sleduje Patočka Heideggera jako svůj významný inspirační zdroj. V dalších krocích ovšem začíná vedle jeho přínosu upozorňovat i na nedostatky jeho filosofické koncepce. Heidegger, tak jako i jiní autoři, které Patočka probírá ve Věčnosti a dějinnosti v rámci polemiky s existencialismem, sice umožnili člověku vykročit z neúplné, neautentické podoby existence, ale zároveň mu nenabídli žádnou pozitivní alternativu; „nezískali jsme žádné ano, nýbrž jen podstatné ne“, zůstáváme v jakémsi meziprostoru.¹⁴

V následujícím oddíle uvidíme, že se Patočka nebude snažit o to, aby nabídl nějaké jednoznačné a bez výjimky pozitivně formulované vyjádření smysluplnosti, nýbrž bude chtít ukázat *otevřenost* života, kterou jsme odhalili, jako smysluplnou a schopnou život nést. Ještě trochu se předběhněme: Uvidíme i to, že Patočkova pozice má významné styčné body s křesťanským životem ve víře a naději, jakkoli Patočka sám nikdy nechtěl být teologem ani nikdy do prostoru náboženské víry nevkročil.

1. 3. Otázka po dobrém životě

Máme tedy na stole otázku po tom, jak má smysluplně vést život takový tvor, jako je *homo historicus*, člověk jako nehotová bytost, která sebe sama dotváří a „nemá nic jisté“. Jedním zdrojem těchto zjištění a úvah byla Heideggerova fundamentální ontologie, druhým je potom postava

12 Heidegger, *Bytí a čas*, 214nn
Heidegger, *Co je metafyzika?*, 71n, 85
13 Heidegger, *Co je metafyzika?*, 75, 77
14 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 215n

Sókrata, jak ji Patočka vykresluje v textu *Negativní platonismus*. K té obrátíme pozornost nyní.

Hned na začátku si můžeme všimnout výrazného pojitka našich dvou zkoumaných textů, totiž metafyziky. Ve *Věčnosti a dějinnosti* jsme rozlišovali metafyzické a ametafyzické chápání světa, v *Negativním platonismu* se budeme na úvod ptát po tom, v jaké situaci se dnes (myšleno okolo roku 1950) metafyzika nachází.

Nachází se tak, že je po ní. Podle Patočky žijeme v postmetafyzickém období, velké systematické a komplexní filosofické (či teologické) systémy s nárokem na univerzální porozumění skutečnosti, které dominovaly filosofii až do počátku 19. století, jsou nenávratně za námi. Metafyzika se podle něj ukázala být jako něco překonaného, zároveň však nebyla důkladně položena otázka, čím vlastně metafyzika ve svém nejvlastnějším jádru byla a proč vůbec byla.

Tuto otázku začne rozvíjet úvahami o pozitivismu. Ten je pro toto téma podstatný v dvojím ohledu. 1) Zasazuje metafyzice rozhodující úder svým nárokem na ověřitelnost všech fakt a tvrzení; hodnotu má pro něj jen to, co je pozitivně vykazatelné, tj. jako objektivní a neměnné faktum. To je podmínka, kterou metafyzika splnit nedokáže. Může svá tvrzení vysvětlovat, nikoli však vykazovat v takto přísných podmínkách s nárokem na objektivní vykazatelnost. 2) Paradoxně spolu s odmítnutím metafyziky ukazuje, co tkvělo v jejím jádru – totiž pokus o pochopení a vyložení *celku skutečnosti*, univerza – neboť se o to sám snaží: Chce vypracovat systém přístupu ke skutečnosti na základě ověřitelných a kontrolovatelných fakt, který ovšem bude ucelený a vnitřně koherentní.

Na jednu stranu je tak pro nás pozitivismus branou k hlubšímu porozumění metafyzice, na druhou stranu se však rychle odkopává jako velmi nedostatečná alternativa k ní. Všechno, co nelze objektivně vykázt – tedy vše, co zajímá ametafyzické pojetí světa a to, co přesahuje (objektivně vykazatelné) jsoucno, což nás zajímá především – nebere pozitivismus vůbec v potaz.¹⁵

Vidíme tak, že to, co pozitivismus odhaluje jako jádro metafyziky, míří stejným směrem jako diskuse nad Heideggerovou filosofií; míříme k otázce, co dává skutečnosti jako celku a životu jako celku jednotu a smysl. Zároveň vidíme, že to, co hledáme, nemá objektivně vykazatelnou povahu, není prostě nějakým jsoucnem nebo prostým součtem všeho jsoucího. Aby toto téma Patočka dovedl na větší hloubku, obrací se k osobě Sókrata jako toho, u něhož tento typ tázání se začíná. Jak hned uvidíme, Sókratés klade zásadním způsobem otázku po smysluplnosti, zároveň ještě sám není metafyzickým filosofem, neutváří žádný uzavřený systém, který by byl později demontován. Zastává tak pozici, která se zdá být pro naše zkoumání zajímavá nejen historicky.

15 Patočka, *Negativní platonismus*, 303nn

V Platónových dialozích se Sókratés ptá po tom, co činí naše jednání a náš život dobrým. Oč vlastně v této otázce běží? Nechme zde promluvit přímo Jana Patočku. „Sókratova otázka: co je dobré? znamená: co je jediným, obecným, základním cílem lidského života? Od Sókrata, říká Jaeger, je zvykem mluvit o smyslu života, jím je ražen tento pojem (pod obrazy konce, *telos*, zakončení cesty, nebo cíle, *skopos*, na který zaměřuje střelec). Mluvit o cíli a smyslu života stalo se od té doby něčím každodenním, samozřejmým, takže již necítíme, co tato otázka vlastně znamená a jaká nesmírná paradoxie i jaký nečekанý nárok je v ní obsažen. Tato otázka ve své původní sókratovské intenzitě znamená: jaký je v životě cíl, který není sám vůči žádnému dalšímu cíli prostředkem? Kde je jednota, které lze podřadit celý život do posledku a bez výjimky?“¹⁶

Při bližším zkoumání zjistíme, že je to otázka v pravdě nezvyklá. 1) Není v ní jasné stanoveno, na co se vlastně ptáme. To, co chceme zkoumat, je krajně obtížně vymezitelné – nejlepším svědectvím je tápání samotných Sokratových partnerů v dialozích a Sókratova zdrženlivost k nabídnutí jasných odpovědí. 2) Neptáme se po nějakém jednotlivém a dílčím problému, na jaké běžně narážíme v životě, nýbrž na to, co všechny otázky našeho života zastřešuje, vzhledem k čemu vůbec mají smysl. 3) Sókratovo tázání má ve svém jádru negativní charakter, ví, že nemůže dát jasné formulovanou odpověď, nýbrž je pro ně typická snaha přivést partnery rozhovoru k tomu, aby místo u odpovědi setrvali u otázky, přemýšleli nad tím, oč v ní vlastně jde.

Třetí bod je úkolem, který Patočka na sebe bere: Setrvat v sókratovské otázce a snažit se ji pochopit.¹⁷ Vidíme zatím tolik, že se ptáme po samém základu života. Dále to, že je to otázka „divná“; spolu s Patočkou však můžeme tuto její specifičnost dál rozkrývat, podíváme-li se na Sókratovu metodu rozvíjení dialogu otázkou „co je x?“, tázáním se po jádru a kořene zkoumaného: „Pomocí svého triviálního schématu odhaluje Sókratés jeden ze základních rozporů člověka, totiž *rozpor mezi jeho vztahem k celku, který je mu neodňatelně vlastní, a neschopností, nemožností vyjádřit tento vztah ve formě běžného konečného vědění*“.¹⁸

Otázka po dobrém, smysluplném životě není zodpověditelná pomocí konečných tezí a zůstává otevřená. Kam tedy mří její otevřenost? Sókratovi následovníci na ní reagovali tak, že se přeci jen pokusili dát kladně formulovanou odpověď. Platón vypracoval nauku o idejích, Aristotelés

16 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 144

Jak vidíme, sókratovské téma je konstantou nejen Negativního platonismu, ale i Věčnosti a dějinnosti.

17 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 144

18 Patočka, *Negativní platonismus*, 308n (kurzíva F. H. H.)

K Patočkově interpretaci tzv. malých sókratovských dialogů, kde je možno konkrétně sledovat jak nedostatečnost jednotlivých kladných odpovědí na výše uvedená témata, tak Sókratovu snahu probudit ve svém partnerech v rozhovoru porozumění pro otázku sebeuskutečnění neboli co to znamená pečovat o svou duši, viz Patočka, *Sókratés*, 109nn

koncepti světa, který je od Prvotního hybatele až po své nejmenší součástky kauzálně uspořádán, v pozdějších staletích propojuje Tomáš Akvinský řeckou metafyziku s křesťanstvím, ještě později René Descartes vidí svět jako podřízený principům lidské racionality, Isaac Newton jako souhrn všech jednotlivých jsoucen navzájem příčinně provázaných, nakonec Georg Wilhelm Friedrich Hegel píše o pohybu absolutního Ducha, kterým chce popsat běh univerza v jeho totalitě. To jsou koncepce, které ze Sókratova odkazu těžší metafyzické koncepce, dnes podle Patočky již mrtvé. Berou si ze Sókrata inspiraci, ale neberou Sókrata celého, nedrží motiv nemožnosti kladného a konečného vyjádření vztahu k celku života a skutečnosti.

Proto chce Patočka i u tohoto motivu setrvat, neredukovat Sókrata, aby sám nevstročil do metafyziky, ale zůstal u toho, co tvoří její jádro (je ostatně v tomto ohledu příznačné, že Sókrata považuje přímo za symbol filosofie jako takové¹⁹). Situaci člověka, kterou dále vykresluje, charakterizuje pomocí pojmu *zkušenost svobody*, který úzce navazuje na motiv nezpředmětnitelnosti. Ta představuje zkušenost svobody od předmětného a objektivovatelného, zkušenost, že nejsme na tyto skutečnosti vázáni. Patočka říká, že každý člověk může zaslechnout hlas transcendence, který říká „ne“ všemu předmětnému, jelikož není tím, čím lze lidský život skutečně naplnit, neboť člověk má možnost vést život vzhledem k tomu, co uchopitelné není.

To jsou skutečnosti, které již máme filosoficky zdůvodněné dříve, třeba u Heideggera. Nový je zde motiv *celistvosti*: Zkušenost svobody není jen další „podstatné ne“, jak to Patočka vytýká Heideggerovi a dalším, ale zkušeností celkového smyslu, jelikož se odvíjí od něčeho, co rovinu všeho jsoucího překračuje.²⁰ Po takovém tvrzení se ovšem musíme ptát, jestli Patočka hovoří o celistvosti oprávněně, zda nepadá do stejné pasti, do které se podle něj chytil Heidegger, totiž do toho, že pouze odhaluje nepřiměřenost jiných pojetí, ale sám skutečnou alternativu nenabízí. Tedy: Máme nějaký jiný důvod myslet si, že je zkušenost svobody zkušeností celistvosti než její negativní určení v podobě vymezení se vůči předmětnosti?

Patočka nabízí odpověď v podobě koncepce *Ideje*. Ta vede tento směr filosofování dál a zároveň nechce být obsahem nové metafyziky (ostatně Patočka mluví důsledně o Ideji, nikdy idejích, jako je o nich řeč v platónské metafyzice), ale jakousi třetí cestou mezi ní a čirou negativitou. Abychom tuto koncepci pochopili, musíme spolu s Patočkou zavést do hry další platónský pojem, totiž *chórismos*. Ten u Platóna znamená předěl mezi světem idejí a světem jevů, smyslového světa. Platón podle Patočky pochopil jakousi základní ontologickou distinkci, ovšem interpretoval ji chybně jako předěl mezi dvěma typy jsoucen. Původnější věcně (a i historicky – vzhledem k Sókratovi) je

19 Patočka, *Věčnost a dějinnost*, 142nn

20 Patočka, *Negativní platonismus*, 321nn, 331

interpretovat chórismos jako zkušenost distance mezi předmětným a nepředmětným. Na druhé straně ovšem neleží jiná, vyšší jsoucna, tj. ideje, ale Idea.²¹ Co se tedy pod pojmem Ideje míní?

V Platónově filosofii jsou ideje absolutní předměty, které chce filosof nazřít. Patočka naproti tomu otáčí perspektivu tak, že označuje Ideu jako Vid – není tím, co chceme spatřit, ale co naopak umožňuje nám vidět. Je tím, co nám umožňuje vidět naši distanci od předmětů, tím, co nám – podobně jako Sókratův daimonion – říká „ještě ne“, tohle ještě není vše, to není celá skutečnost, to není celý život. Je hnací silou našeho dějinného života, apelem k transcendování, něčím, co je v jakémsi smyslu nadčasové a věčné a co nás přitom zároveň činí historickými bytostmi.²²

To, o co se Patočka snaží, je ukázat možnost, jak vést svůj život z něčeho „vyššího“, nepředmětného, autentického. Nakolik se mu to daří, je ovšem velmi diskutabilní. Patočka zastává obtížnou pozici chytrého horáka mezi negativismem (oním „podstatným ne“) a metafyzikou, obojímu se chce vyhnout. Ukazuje, že bez transcendování předmětného nemá náš život smyslu a jednotu, stejně tak ukazuje, že jsme taženi k tomu, abychom se onoho omezeného a člověku nepřiměřeného způsobu bytí vymanili (Idea je jaksi „aktivní“, volá nás). Ale opět se ptáme: Je Idea přesvědčivým motivem, jak vkročit do autentického místo do prázdnoty?

Zásadním omezením Patočkovy koncepce je její neuzavřenost.²³ Na druhou stranu – a to je pro nás zásadní – Patočka otevírá klíčová filosofická (nebo můžeme rovnou říci *lidská*), která je možno dále sledovat a interpretovat. Bystrý čtenář nepochybně vidí, že se nabízí možnost teologické interpretace a teologického rozvedení motivů negativního platonismu. Samo založení života na něčem nepředmětném, transcendujícím, co náš život v nějakém smyslu vede, má zjevně mnoho společného s ústředními křesťanskými pojmy, ať už jde o naději, víru či přímo Boha. Situace je ještě zajímavější o to, že se nemusíme kromě těchto paralel snažit o budování nějakých dalších oslích můstků; obrátíme-li totiž pozornost k Patočkovým přípravným textům, které dlouho nebyly publikovány, uvidíme, že jsou v nich teologické náznaky silně přítomny.²⁴ Ovšem pouze náznaky, nikoli vyloženě teologie samotná.

21 Patočka, *Negativní platonismus*, 327nn

Srv. Patočka,

Patočka, *Platón. Přednášky z antické filosofie*, 291

22 Patočka, *Negativní platonismus*, 327nn

23 Je možné srovnat na jedné straně realizované texty z celé plánované koncepce, Věčnost a dějinnost, Negativní platonismus a nedopsaný Problém pravdy z hlediska negativního platonismu (Patočka, Jan: „Problém pravdy z hlediska Negativního platonismu“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 447-480), na druhé straně celkový Patočkův plán (Patočka, Jan: „Rozvrh *Negativního platonismu*“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 443-446).

24 Jde především o *Náčrty a zlomky k textu Negativní platonismus* (Patočka, Jan: „Náčrty a zlomky k textu *Negativní platonismus*“. in týž: *Péče o duši III*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 3. Oikúmené. Praha 2002, str. 601-731). Kromě nich je významný o text pojetí času mezi mýtem a vírou (Patočka, Jan: „Čas, mýtus, víra“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 2002, str. 131-136).

1. 4. Teologické motivy v přípravných textech k negativnímu platonismu

První výrazný motiv, kterým jsme se u Patočky zabývali, byla dějinnost, pojetí člověka jako *homo historicus*. V textu *Čas, mýtus, víra* se k němu přidává nový motiv. Patočka upozorňuje na to, že dějinné pojetí lidské existence je vázané na specifické chápání času. To ukazuje na dichotomii mýtu a víry. Mytickému pojetí času chybí vědomí sukcesivnosti, tj. návaznost jednotlivých časových úseků; k ní patří i historičnost času ve smyslu tvorby něčeho nového, překonávání a negace minulosti. V mýtu je čas v zásadě homogenní, resp. neustále se vztahující k mytickému času v minulosti, k mytickým událostem „na počátku“ (*in principio*), podle kterých je vše poměřováno a k nimž se jako ke zlatému věku chce mytický člověk neustále vracet.²⁵ Oproti tomu historické pojetí času, které bude Patočka následně spojovat s pojmem víry, je tvořivé, vychází z budoucnosti a tím i z negace minulosti. Malá odbočka: Pozoruhodné je, že v těchto pasážích Patočka používá pojmy jako „naplnění času“, „pravý čas“, „pravá budoucnost“ či „skutečná věčnost“, které mohou působit poněkud teologizujícím dojmem. Nutno dodat, že je ovšem Patočka nijak nevysvětluje, ani tedy s nimi (přímo) nijak teologicky nepracuje.²⁶

Další motiv, který s rozlišením mýtu a víry úzce souvisí, je pojetí toho, co je zcela jiné, odlišné (*to heteron*). Naprostá jinakost je motiv, s kterým jsme se setkali jak u Heideggera (Nic, úzkost, zkušenost nedostatečnosti všeho jsoucího) tak u Patočky (Idea), navíc je ústředním teologickým tématem (Bůh). I zde je *to heteron* tím, co dává skutečnosti a životu smysl. Patočka říká, že vědomí něčeho zcela jiného je vlastní člověku odpradávná, tedy i mytickému člověku. Ten se k němu vztahuje tak, že je klade do minulosti. Tam – např. v podobě bohů či osudu – určuje tvář světa a jeho chod; na tomto základě pak sám sobě rozumí. Proti tomu klade Patočka právě víru jako druhou možnost, jak se ke zcela jinému stavět. Zde, bohužel bez většího rozvedení, klade otázku, zda není pravou odpovědí na apel zcela jiného *akt víry*. Ten sám příliš nevysvětluje, zřejmé je tolik, že odpovídá vztahu k Ideji v Negativním platonismu, kde je o odvíjení sebe sama od něčeho jiného, nezpředmětnitelného, co na mě klade zásadní existenciální nárok vést sebe sama.²⁷

V *Náčrtech a zlomcích k textu Negativní platonismus* dostávají tyto motivy o něco jasnější kontury, především v textech *Studie o čase I* a *Studie o čase II*. Zde Patočka mluví o minulosti jako o tom, co sice nutně potřebujeme (bez ní by nemohla být přítomnost), ale budoucnost popisuje jako to, z čeho čerpáme smysl. O tomto budoucnostním pojetí pak říká, že je možné jedině jako víra.²⁸

25 Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I*, 17, passim

Eliade, *Posvátné a profánní*, 49nn

26 Patočka, *Čas, mýtus, víra*, 131nn

27 Patočka, *Čas, mýtus, víra*, 134n

28 Patočka, *Náčrty a zlomky k textu Negativní platonismus*, 630, 640nn

Přístup chytré horákyňe jako kdyby se tu ještě stupňoval. Patočka zavádí do hry pojmy tentokrát vyloženě teologické – „víra je podstatně víra v život. Víra v život je podstatně víra v život věčný“, „druhé narození“, „spolupůsobení Boha a člověka na lidském vykoupení“, „vzkříšení“, „zmrtnýchvstání“²⁹ – ale nevysvětluje je vůbec, ani nám nedává žádná konkrétnější vodítka, abychom si mohli myslet, že to měl v úmyslu; jediné se zmíní, že „zkušenost distance vůči reálním věcem, smyslu nezávislého na předmětném a senzuálním, který získáváme obrácením původního ‚přirozeného‘ směru života, zkušenost obrození, ‚druhé narození‘, vlastní všemu duchovnímu životu, (je) známá člověku náboženskému, zasvěcenci umění a v neposlední míře filosofovi.“³⁰ Podobně ambivalentní byl i jeho osobní postoj ke křesťanské víře.³¹

Než se pustíme do srovnání s Moltmannem, můžeme říci tolik, že Patočka otevírá zásadní lidskou zkušenost, která se bude v mnohých ohledech dotýkat i teologického myšlení.

29 Patočka, *Náčrty a zlomky k textu Negativní platonismus*, 647, 649

30 Patočka, *Negativní platonismus*, 328

Srv. Patočka, *Náčrty a zlomky k textu Negativní platonismus*, 604n

31 K detailnějšímu pohledu si opět dovoluji odkázat na svou bakalářskou práci z Filosofické fakulty. Viz Härtel, *Otázka sebeuskutečnění ve filosofii Jana Patočky*, 42

2. Pojem naděje u Jürгена Moltmanna

2. 1. Naděje a lidská existence

2. 1. 1. Pojem naděje a eschatologie

Mluvíme-li v našem životě běžně o naději, často a snadno se tento pojem propojí s představou, že „něco bude lépe“, že se něco může vyvinout dobrým směrem, že lze něco pozitivně ovlivnit, něco dobrého se může přihodit. Dobrá zpráva pro náš další život. Z podobné nálady ve svém úplném základu vychází i jedna ze základních Moltmannových knih, *Teologie naděje* z roku 1964. Rok vydání nepokrytě ukazuje na „zlatá šedesátá“ plná očekávání (viz beatnické hnutí, „tání ledů“ na východ od železné opony, II. vatikánský koncil aj.), které ještě nenarazilo na šok událostí roku 1968 (Pražské jaro, studentské bouře v západoevropských zemích³²).

V zásadě zde jdeme v duchu křesťanského chápání naděje. Jako křesťané máme naději na Boží království, naději na Boží blízkost, důvěru v to, co nevidíme a na co přesto spoléháme (Žd 11,1) a co náš život nese. To ovšem, přinejmenším podle Moltmanna, nezobrazuje křesťanskou naději v její specifičnosti. Chceme-li ji být právi, musíme podle něj mít na zřeteli především pojem *eschatologie*.

Důraz na eschatologii může být poněkud zarážející. Obvykle bývá eschatologie chápána jako nauka o posledních věcech. Moltmann však toto pojetí překračuje a všímá si motivů, které stojí „za“ posledními věcmi: Má-li eschatologie hovořit o posledních věcech člověka, bytostně se k ní váže dimenze *budoucnosti*.³³ Pro křesťana není tato budoucnost něčím amorfním, nýbrž je *budoucností Ježíše Krista*. K ní se vztahujeme ve formě *očekávání*. To znamená, že nás nezajímá ani tolik to, kdo Ježíš je, ale kdo bude, máme naději v *zaslíbení*, které jsme od něj obdrželi. Mít naději tedy neznamená ani tak doufat v různé konkrétní věci („mít různé naděje“), ale být otevřený a být schopen očekávání. K čemu to? V zaslíbení dostáváme nabídku, jak skutečnosti, v nichž

32 Moltmann, *Theology of Hope*, 8n

Rasmusson, *The Church as Polis*, 49n

Moltmann sám mluví o zvýšení zájmu o témata naděje a spravedlnosti po konci druhé světové války (Moltmann, *Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung*, 203).

33 Petr Pokorný ukazuje, že to byl právě Moltmann, kdo ukázal, že opětovné položení důrazu na eschatologii s sebou nese odhalení budoucnosti jako teologicky zásadní časové dimenze (Pokorný, *Theologie der Zukunft. Entdeckung der Zukunft in der Theologie*, 162).

žijeme, nově vidět a jak jim dát nový smysl. Proto můžeme naději označit přímo za ukazatel víry a princip teologie.³⁴ Jejím středobodem bude Ježíš Kristus, respektive, jak brzy uvidíme, jeho kříž.

Pojem naděje můžeme vymezit též negativně: Jejím opakem je beznaděj jakožto rezignace a netečnost vzhledem k naději, které se mu od Boha dostává, nezáleží mu na jeho vlastním životu, nevšímá si možností, které se mu nabízejí, odvrací se od tohoto zaslíbení a jeho dárce (proto Moltmann dokonce hovoří o hříchu beznaděje).³⁵

Uveďme si pro přehlednost spolu s Moltmannem v několika bodech, čím je tedy křesťanské pojetí naděje charakteristické:

- 1) Jde o ohlášení ještě neexistující budoucnosti, která vychází z Božích možností, nikoli z lidských.
- 2) Člověk skrze zaslíbení získává smysl pro dějinnost své existence, začíná být otevřený vůči přicházejícím událostem.
- 3) Události nejsou chápány jako cyklické,³⁶ nýbrž jako lineární, nedeterminované, odkazující k Boží svobodě a věrnosti.
- 4) Slovo zaslíbení stojí v napětí k současnému stavu věcí, naplnění se mu dostane až v budoucnosti.
- 5) Napětí zároveň vytváří nejen samo zaslíbení, ale je tvořeno i vzhledem k němu (např. rezignace jako reakce na zaslíbení v naději a víře).
- 6) Zaslíbení je vždy spojeno se svobodným a věrným Bohem, ne s nutností.
- 7) Zaslíbení nebylo a není zničeno dějinami Izraele ani naplněním či nenaplněním, nýbrž touha a očekávání pokračuje dál, na (ne)naplnění.³⁷

2. 1. 2. Zkušenost naděje

Tolik prozatím obecné tvrzení o charakteru naděje. Otázkou nyní je, jak my sami naději zakoušíme a jak se v našich životech projevuje. Je třeba rovnou říci, že naděje nám často může říkat něco zcela jiného, než naše zkušenost; na jedné straně máme zaslíbení, na druhé život, který se

34 Moltmann, *Theology of Hope*, 16n

Moltmann, *Where There Is Hope, There Is Religion*, 20n

Fries, *Spero ut intelligam. Bemerkungen zu einer Theologie der Hoffnung*, 85, 87, 95

35 Moltmann, *Theology of Hope*, 22nn

Důvodem je i to, že nejsme zvyklí vztahovat se k věcem bez objektivní jistoty, spolehnout se na něco, co nemáme v hrsti. Jak píše Albert Camus, „snažíme se myslet jasně a doufat méně a méně.“ Ovšem nezachytitelnost toho, k čemu se vztahujeme, ještě neznačí nesmyslnost našeho počínání. Řečeno tentokrát s Hérakleitem, „kdo nedoufá v neočekávané, nenajde je.“

36 Srv. Eliade, *Posvátné a profánní*, 49nn

37 Moltmann, *Theology of Hope*, 103nn

může snadno ukazovat jako bezsmyslný. Moltmann nás chce ovšem vést k tomu, abychom se snažili chápat naději tak, jak si to ona sama vyžaduje, abychom se nenechali „převálcovat“ tím, že je třeba skutečnost podle našich měřítek bezsmyslná. Naděje má svůj vlastní styl, jak musí být reflektována.³⁸

Možnost setkání naděje a zkušenosti je navíc komplikovaná tím, že vlastní časovou dimenzí naděje je budoucnost. Uvědomíme-li si to, čelíme námitce, zda má vůbec zkušenost něco společného s nadějí – není snad jedinou časovou dimenzí, v níž žijeme, přítomnost? Není potom naděje vytržením z jediné podoby času, v níž skutečně žijeme? To je skutečně závažná námitka a důležitá jak pro pochopení naděje, tak pro otázku, jaký má smysl zabývat se jí (a jestli vůbec), nicméně nejprve se jí zeptejme, na čem se zakládá. Svými kořeny sahá až do počátků řecké filosofie, konkrétně k Parmenidovi. Jeho pojetí zásadně ovlivnilo evropské myšlení představou, že to, co je skutečné a pravdivé, musí být neměnné a stálé, musí mít jakousi identitu, která, aby byla vůbec identitou, nemůže být proměnlivá. Tedy, to skutečně je, musí být neustále přítomné.³⁹ Skrze Platóna a Aristotela se nám tak dostává i do křesťanské teologie chápání Boha, který je neměnný či věčně přítomný. Nicméně biblický Bůh naděje je zcela jiný: Svou přítomnost nám zaslubuje, tedy je přítomný tam, kde očekáváme jeho zaslíbení. Je Bohem, který nám otevírá nové cesty a uvádí dějiny do pohybu, probouzí v nás lásku (agapé) k tomu, co je nové, jiné, nepodobné dosavadnímu. Bůh Parmenidův je *epifanií* (zjevením) věčné přítomnosti, Bůh Ježíše Krista je Bohem *zaslíbení*, tedy exodu a vzkříšení (viz oddíl *Naděje ve světě*).⁴⁰ Takové pojetí již ovšem předpokládá zkušenost, že se lze vztahovat k tomu, co je před námi, v budoucnosti, co nemáme zde, po ruce. Že je nejen možné, ale že dokonce patří k základům lidské existence, máme zdůvodněno a předvedeno u Heideggera a Patočky.

Máme tedy tematizovanou specifičnost zkušenosti naděje. V dalším kroku se potom musíme ptát, jak ji budeme reflektovat a jak jí budeme rozumět (s odkazem na Anselmovu *fides quaerens intellectum*, víru hledající porozumění, mluví Moltmann *spes quaerens intellectum*, naději hledající porozumění).⁴¹ Zásadním je proto vědomí, že Bůh a jeho zaslíbení není něčím, co bychom mohli vyčíst ze světa a co by bylo na světě závislé, nýbrž že je do světa vnesena zcela nová perspektiva. to

38 Moltmann, *Theology of Hope*, 18n

39 Hussey, *Presokratici*, passim

Podobný kontrast můžeme vidět mezi starým, nomádským (tj. neustále v pohybu jsoucím) Izraelem, jeho zaslubujícím Bohem a okolními náboženskými kultury, kde je Bůh neustále přítomen skrze různá posvátná místa. Tedy na jedné straně *zaslíbení*, na druhé *epifanie* skrze aitiologie, svět jako dějinný a Bohem vedený x svět jako božstvem stabilizovaný kosmos (viz Moltmann, *Theology of Hope*, 96nn).

Srv. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I*, passim

40 Moltmann, *Theology of Hope*, 25nn, 84

41 Moltmann, *Theology of Hope*, 33nn

pro nás znamená dvojí. 1) Nejsme závislí na světě a běhu dějin. 2) Nejde ovšem ani o to, abychom se proti světu stavěli (že by Bůh vytáhl skrze naději proti svému vlastnímu stvoření?), ale aby byl svět proměňován. Jinými slovy, jsme Bohem voláni k novému životu.⁴²

2. 1. 3. Naděje a dějinnost

Doposud jsme viděli, že v naději hraje výraznou roli budoucnost, otevřenost novému. To jsou motivy, které velmi nápadně připomínají dějinnost tematizovanou v tradici kontinentální filosofie, kterou ostatně Moltmann také dobře znal. Tematizace dějinnosti nám tak pomůže učinit další krok v pochopení naděje.

Nejprve od sebe odlišme historicky dvě základní pojetí času, cyklické a lineární. V cyklickém pojetí, které bylo typické pro národy obklopující Izrael (a vůbec pro archaické kultury, jejichž sebeporozumění bylo založeno na mýtech), se neustále znovu a znovu vztahujeme k oněm událostem *in principio*, k zlatému mytickému dávnověku, který je měřítkem našich událostí a garantem neměnných zákonitostí toho, jaký je běh světa a role člověka v něm. Velmi dobře je to vidět třeba na každoročně se opakujících náboženských slavnostech spojených s úrodou a plodností.⁴³ Na druhé straně středem lineárního, typicky židovského pojetí dějin je Bůh, který vstupuje do bytostně nehotových dějin a sám je utváří; bez něj dějiny ani nemohou mít smysl. Nevstupuje ovšem do nich tak, že by je vedl s nutností a „železnou rukou“, nýbrž tak, že ponechává napětí a pro lidskou tvořivost volný prostor mezi svým zaslíbením a naplněním tohoto zaslíbení. Proto jsou dějiny něčím nehotovým a člověk tvořivou, neuzavřenou bytostí, nikoli řízenou osudem; ostatně pokud se nedělo „nic nového pod sluncem“, pak by ani vlastně neexistovaly skutečné dějiny. Jinak řečeno, pro křesťanství není důležitý vztah k různým okamžikům v dějinách, ale ke „konci dějin“, tj. dějiny mohou mít smysl jedině jako neuzavřené, eschatologické.⁴⁴

Zároveň tak máme před sebou způsob, jak se nám Bůh dává poznat: K zaslíbením, která

42 Moltmann, *Theology of Hope*, 65nn, 84, 89, 91

43 Srv. Patočka, *Čas, mýtus, víra*, 131nn
Moltmann, *Where There Is Hope, There Is Religion*, 17

44 Moltmann, *Theology of Hope*, 106nn, 261nn
Není ostatně náhodou, že Moltmann akcentuje zrovna toto téma, neboť v 50. a 60. kvetlo v Německu starozákonní bádání spojené s poválečným zájmem o Izrael, které s sebou přineslo i znovuobjevení eschatologického myšlení, které židovství vneslo do světa (Hinz, *Feuer und Wolke in Exodus*, 129).

Moltmann, *Where There Is Hope, There Is Religion*, 25

Moltmann, *Bůh ve stvoření*, 92nn, 99

Historické kořeny takového výkladu napětí mezi Božím zaslíbením a jeho naplněním můžeme hledat u starozákonních proroků. Pod tlakem asyrského a babylonského ujařmení byla v sázce otázka, zda jsou Boží zaslíbení a jeho spásné činy skutečně platné. Prorocká odpověď zní, že svou platnost neztrácejí, jen se jejich naplnění přenáší do budoucnosti, na budoucí Boží činy, kdy můžeme očekávat „novou zemi“ a „nové stvoření“ (Moltmann, *Theology of Hope*, 126nn).

nám dává, se také sám přiznává. Nejzřetelněji a doslova kruciólně toto vidíme na motivu Božího služebníka (Iz 53), který za nás trpěl, ke kterému se Bůh přiznal a kterého vzkřísil z mrtvých. Bůh tímto ukazuje nejen svou věrnost, ale také to, kým on sám ve svém zaslíbení bude.⁴⁵ Zde se nám začíná ozřejmovat to, proč byl Ježíšův kříž (zatím v největší stručnosti) uveden jako střed naděje.

Motiv zaslíbení pro nás získal novou sílu v 19. století. Velkou francouzskou revolucí bylo totiž otřeseno vnímání dějin jako kontinuity (není náhodou, že podobné otřesy ovlivnily specifičnost židovského vnímání času: pád Jeruzaléma, babylonský exil aj.). Budoucnost již není něčím, co by samozřejmě vyplývalo z minulosti. Přítomnost je tedy bezprecedentní a naše rozhodnutí vyrůstají z našich přání, snů a z budoucnosti, ne z minulosti – tedy ne z toho, co bylo či je, ale z toho, co očekáváme. Zkušenost dějin je zkušeností změny na základě nového, které přichází z budoucnosti. Odhaluje se tak dějinný charakter naší existence velmi podobný tomu, jaký bude později tematizovat Heidegger.⁴⁶

2. 2. Naděje, kříž a vzkříšení

„*Crux probat omnia*“, píše Martin Luther, zkouškou všeho je kříž. Stejně jako on je i Moltmann toho názoru, že kříž – a s ním neodmyslitelně i *vzkříšení* – tvoří samotné jádro křesťanské víry a teologie. Dokonce říká, že celé křesťanství stojí a padá se vzkříšením Ježíše Krista. Stejně tak naděje. Jednak v tom smyslu, že budoucnost, která je nám zaslíbena, je budoucností vzkříšeného Ježíše Krista, jednak tak, se nám Bůh v Kristu, tj. v jeho kříži a vzkříšení, nebývale přibližuje, nově vystupuje v dějinách skrze své zaslíbení. S připomenutím Pavlovy teologie říká, že skrze podíl na Kristovu kříži máme účast na zaslíbeních Božích.⁴⁷

45 Moltmann, *Theology of Hope*, 116nn

46 Moltmann, *Theology of Hope*, 230nn, 238nn

Moltmann, *Bůh ve stvoření*, 99nn

Moltmann, *Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung*, 217

Pro upřesnění je dobré dodat, že Moltmann rozlišuje dva „typy“ budoucnosti, *futurum* a *adventum*. *Futurum* je budoucnost pomíjivá, událost, která se dostaví a zase odejde. *Adventum* – doslova „to, co má přijít“ – je teologická budoucnost, nepomíjivá, která nám vůbec umožňuje vnímat budoucí jako budoucí, tj. jako příchod něčeho skutečně nového, nikoli vydedukovatelného z minulostních fakt a procesů (Moltmann, *Bůh ve stvoření*, 105nn; Moltmann, *Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung*, 210, 212).

47 Moltmann, *Theology of Hope*, 84n, 86n, 139nn, 165

Moltmann, *The Crucified God*, ix-xii, 65

Moltmann, *Introduction to the Theology of Hope*, 57n

2. 2. 1. Hermeneutika vzkříšení

Otázka po porozumění události ukřižování a vzkříšení a osobě Ukřižovaného a Vzkříšeného nás staví do krajně specifické situace. Že zde jde o nějak zvláštní dějinné okamžiky, tomu rozumíme. Ovšem jak rozumíme dějinným událostem jako takovým? Ernst Troeltsch říká, že nezákladě analogie s jinou událostí. Právě zde před námi vyvstává ona krajní specifičnost: Ukřižování a vzkříšení nemá v dějinách obdoby, tedy žádnou analogii s níž bychom mohli provádět srovnání.⁴⁸

Tato jedinečnost nám nicméně naznačuje směr, kudy se má naše rozumění ubírat. První krok činí Moltmann s pomocí tzv. existenciální interpretace: V události vzkříšení nejde o to, abychom ji zařadili jiné dějinné události, nýbrž aby ona poměřovala všechny ostatní události a proměňovala náš život. Od otázky, jak rozumět této události, se přesouváme k tomu, jak my sami a církve rozumí svému vztahu ke Kristu; od společenství s Kristem se má náš život i život církve nově odvíjet. Moltmann ovšem k existenciální interpretaci dodává, že nesmí zapomínat na eschatologický rozměr této události a vztahu.⁴⁹

Právě eschatologický důraz ukazuje naše pochopení vzkříšení jak nejen osobité, ale v pravdě paradoxní. Vzkříšení z mrtvých je něco, co nemá obdoby, je výrazem tvořivé Boží moci nad nicotou (až do doby pozdní židovské apokalyptiky je v chápání starověkého Izraelce mezi nicotou – tedy smrtí – a Bohem radikální předěl; kde je smrt, tam není Bůh; viz např. Iz 38, 18). Tak se nám do toho nejtěsnějšího spojení dostávají dvě události, které jsou zároveň radikálně odlišné: Kříž jako *opuštěnost Bohem* a vzkříšení *Boží přítomnost*. Totéž platí i o osobě Ježíše Krista. V křesťanské víře tvrdíme: Ukřižovaný Ježíš a vzkříšený Kristus je jeden a týž. Aby téma nebylo i tak jednoduché, Moltmann říká, že identita ukřižovaného a vzkříšeného je eschatologická, tj. bude naplněna až v eschatonu, nyní představuje otevřenou dialektiku.⁵⁰

Tím ovšem paradoxní charakter zvěsti o Ukřižovaném teprve začíná. Křesťanská teologie rozvíjí tvrzení ještě radikálnější, když říká, že je to Bůh, kdo se zjevuje na kříži.⁵¹ Navíc ten, který byl přibit na kříž, byl podle židovského chápání proklet lidmi i Bohem, byl vyškrtnut ze smlouvy života. Nelze se proto divit, že kříž chápali Židé i pohané jako blasfémii.

Tento paradox je zároveň základem veškeré teologie. Je-li kříž neopakovatelnou událostí bez analogie, pak o něm Moltmann říká i to, že otevírá celou budoucnost. Není jen jednou z kapitol teologie, ale jejím předznamenáním.⁵²

48 Moltmann, *Theology of Hope*, 174nn, 195

49 Moltmann, *Theology of Hope*, 87n 183nn, 194nn

50 Moltmann, *Theology of Hope*, 84, 197nn, 208nn

51 Moltmann, *The Crucified God*, 27

52 Moltmann, *The Crucified God*, 65nn

2. 2. 2. Osoba Ježíše Krista

Zabýváme-li se křížem, musíme se zabývat i osobou Ježíše Krista. Moltmann rozvíjí dál své tvrzení o kříži jako jádru křesťanské víry a teologie, když říká, že jádrem křesťanské víry je *rozpoznání Ježíše Krista jako Boha*.

Jak se nám tedy postupně osoba Ježíše Krista ozřejmuje. Jeho božskou podstatu nám napovídají některé jeho tituly: Kristus (Mesiáš, pomazaný – tedy původně ne vlastní jméno, jak je často chápeme dnes), Pán (*Kyrios*, vládce, stejně svrchovaný jako Bůh), Syn člověka (titul apokalyptické postavy) aj.⁵³ Podobně nám napovídá otázka Jana Křtitele, zda je Ježíš, tím, kdo má přijít, tedy očekávaným Mesiášem (Mt 11,3). Tato scéna ale pro nás není jen náповědou, ale znovu nás upomíná na eschatologický charakter spojený s Ježíšovou osobou. Sice se kolem něj dějí „divné věci“, ale není to nadčlověk, který by škrtnal utrpení, neštěstí. To, co přináší, je evangelijní zvěst, ne zlatý věk.⁵⁴

Dále je tu opět téma kříže. Mění zásadně nejen teologii, ale i pohled na Ježíšovu osobu. Je všeobecně známo, že svou smrtí se radikálně lišil od dobových představ o Mesiáši. Dalším aspektem je nevídané propojení života a smrti v události kříže (srv. radikální oddělení smrti a dárce života Boha v klasickém judaismu); jednak se musíme učit chápat smrt jinak, jednak se víra v Boha v takovém okamžiku začne ztotožňovat s vírou ve vzkříšení.⁵⁵ Nositelem jinakosti ovšem není jen kříž sám, ale i Ježíšova cesta na něj, která je revolucí v pojetí Boha: Autorita, s níž vystupuje, konflikt s židovskými náboženskými autoritami potažmo s římskou mocí, umístění sebe sama do zvěstování Království a nabídnutí sebe sama chudým, utlačovaným, hříšným, zvěstování nepodmíněného Božího přijetí, kázání bezmocného člověka o Boží moci, kde Bůh dokonce může překročit Tóru, aby ukázal svou svobodu a milost, akcentování zákona Boží milosti (eschatologie) proti legalismu farizeů či zákoníků. Jak ovšem mohla být Ježíšova autorita ospravedlněna? Jedině tak, že by došlo k naplnění zaslíbení, které kázal, že by se Bůh k němu přiznal.⁵⁶

Paradox Ježíšova božství a jeho zvěsti o Bohu je o to větší, že se v jeho osobě setkává božská a lidská podstata, že o něm mluvíme jako o bohočlověku. Historický Ježíš a vzkříšený Kristus jsou jeden a týž. Smrt Ježíše na kříži není Kristovým vzkříšením popřena, ale dostává znamení záchrany (nejde tedy o oživení mrtvol, ale kvalitativně nový život). Tak se právě v největším paradoxu Ježíšovy osoby a jeho kříže objevuje naděje v mimořádně intenzivní podobě:

53 Moltmann, *The Crucified God*, 82nn, 179n

54 Moltmann, *The Crucified God*, 98nn

55 Moltmann, *The Crucified God*, 103nn

56 Moltmann, *The Crucified God*, 116nn

K tomuto Ježíši se Bůh přiznal, vzkřísil jej z mrtvých – Ukřižovaný a Vzkříšený je jeden a týž – a v něm je i naše naděje. Jinak řečeno, Ježíš ztotožnil přicházející Království, které hlásal, se svým slovem, působením a se svou osobou, ale také se svou bezmocí a cestou utrpení – a Boží království se s tímto skrze vzkříšení skutečně identifikovalo. Co to znamená pro nás? Byl-li na kříži s člověkem Bůh, pak se s lidmi, s námi zcela solidarizoval, se všemi.⁵⁷ Paradoxně je silný, překonávající smrt tam, kde se své moci zříká a kde je slabý. Řečeno přímo Moltmannem „Bůh trpí, protože žije, a žije, protože miluje“.⁵⁸

Na konec všech těchto paradoxů se obraťme ke Kristovu utrpení na kříži. Má snad něco společného vyrovnanost antických mudrců tváří v tvář smrti (pomni na Sókrata v Platónově *Faidónu*) a Ježíšův smrtelný strach na kříži? Co se vlastně na kříži s Ježíšem odehrává? Ten, který hlásal Boží přítomnost v nebývalé intenzitě, nyní prožívá na kříži zkušenost radikální opuštěnosti Bohem, tedy zkušenost pekla (Lutherovými slovy, vyznání „sestoupil do pekel“ se odehrálo zde, na kříži). To, o co zde běží, je paradox toho největšího oddělení od Boha i největší Boží blízkosti. Z toho plyne dvojí: 1) Samo božství tohoto mimořádně blízkého Boha je v sázce. 2) To, co se odehrává mezi Otcem a Synem, odehrává se mezi Bohem a Bohem. Moltmann proto Ježíšova slova na kříži z žalmu 22 „Bože můj, proč jsi *mě* opustil“ parafrázuje jako „Bože můj, proč jsi *se* opustil“. Bůh vstupuje i do smrti, tam, kde vlastně není. Kde se potom ještě může člověk ocitnout mimo Boží přítomnost?

Ve vzkříšení, které je druhou stranou ukřižování Bůh získává ten nejintimnější vztah k sobě samému. Odtud vychází 1) revoluce v pojetí Boha, 2) teologie kříže i 3) trojiční nauka, jež je založena na vztahovosti.⁵⁹

K trojiční nauce ve vztahu k naději nyní obrátíme pozornost.

2. 3. Naděje a Trojice

Viděli jsme, že událost kříže se odehrává mezi Bohem a Bohem, uvnitř Boha, je tedy vztahovou záležitostí. Trojiční nauka v Moltmannově podání pak tuto vztahovost reflektuje tak, že vidí událost kříže jako lásku Syna, hřích Otce (hřích ve smyslu opuštění Boha) a z něj vycházejícího

57 Moltmann, *The Crucified God*, 160nn, 181nn, 249nn

Moltmann, *Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung*, 224n

Fries, *Spero ut intelligam. Bemerkungen zu einer Theologie der Hoffnung*, 89

58 Moltmann, *The Crucified God*, 253

59 Moltmann, *The Crucified God*, 145nn, 267nn

Ducha, který otevírá budoucnost. Bůh je láska, událost lásky, která nachází své naplnění na kříži.⁶⁰

Trojiční nauka, a to je pro Moltmanna velmi podstatné, nám umožňuje rozehrávat Boží vztahovost vzhledem ke světu. Odděluje-li se Bůh od sebe sama, není sám v sobě „uzavřen“ a vstupuje do vztahu se světem; Bůh je nejen Stvořitelem, ale v Ježíši Kristu také člověkem a také je všudypřítomným Duchem univerza. Na druhou stranu ačkoli Bůh vstupuje do světa a vykupuje jej, zůstává také jiným.⁶¹

V poslední kapitole věnované Moltmannovi uvidíme, že nedílnou součástí naděje je následování, reálné působení ve světě. To je hluboce zakotveno i v trojičním učení; člověk nemá jen napodobovat Boha, protože je Boží obraz, *imago Dei*, ale i je také obrazem celé Trojice, *imago Trinitatis*; Moltmann mluví o *perichorési*, řekněme nesmíšeném společenství božských osob v lásce. Člověk není jen psychologickou jednotkou, ale v míře neméně důležité je také vztahovou bytostí.⁶²

Všechny tři Osoby Trojice ve světě, v němž žijeme, působí; Otec tvoří skrze Syna v Duchu svatém; pohyb stvoření tedy jde od Boha (Otec), skrze Boha (Syn) a v Bohu (Duch). Přidáme-li k tomuto další potrojně rozlišení, uvidíme, v jak úzkém spojení jsou (s)tvoření a naděje. Moltmann tematizuje tři fáze: 1) Počáteční stvoření *ex nihilo*, z ničeho, bez předpokladu, v němž jde o překonání „ničeho“ jakožto pekla, místa, kde není Bůh. Pak není žádné místo, kde by nebylo možné Boží působení; to je opět narušováno jedině hříchem. 2) Nicméně hřích nemá poslední slovo, neboť mluvíme o tzv. historickém tvoření, které je tvořením ze spásy. 3) Nakonec Moltmann tematizuje eschatologické tvoření, království slávy vznikající z překonání hříchu a smrti čili nic jakožto ničivého nic, kdy na sebe Bůh bere hřích a smrt svých tvorů ve svém kříži; můžeme mluvit o znicotnění ničeho, *anihilatio nihili*. Moltmann mluví dokonce o překonání takového „nic“, kde již ani není žádná naděje, kdy již nelze v nic doufat (Osvětim, Hirošima, třicetiletá válka aj.).⁶³ Zde vidíme, že mezi Bohem, Trojicí a jeho stvořením není nepřeklenutelná propast, nýbrž kontinuita.

60 Moltmann, *The Crucified God*, 240nn

61 Moltmann, *Bůh ve stvoření*, str. 19nn

62 Moltmann, *Bůh ve stvoření*, 83, 186nn

63 Moltmann, *Bůh ve stvoření*, 17, 22n, 74nn
Marsch, *Hoffnung des Glaubens*, 122

2. 4. Naděje ve světě

Jak již bylo vícekrát zmíněno a naznačeno: Tak, jako jsme v naději oslovení, jsme také vybízeni, abychom na její oslovení odpovídali. Mezi Božím zaslíbením a jeho naplněním je napětí, které vyžaduje ne pouze očekávání, nýbrž kreativní očekávání, na které máme Bohu odpovídat celou svou silou v duchu Dt 6,5. Naděje nemá být jen výhledem do budoucnosti, ale má vést k lásce přemýšlení o světě, má jakožto „živená“ z budoucnosti naši přítomnost proměňovat. Boha a svět od sebe nemůžeme oddělovat, nýbrž musíme myslet Boha ve světě (ostatně již jen z toho důvodu, že je pro nás klíčová dimenze budoucnosti, otevřenost, nelze Boha přísně fixovat pouze na personální kategorie, ani nemůžeme víru redukovat na pouze niternou záležitost). Naděje s sebou nese kromě toho, co již bylo řečeno, další dva pojmy, *exodus* a *následování*. Máme být odhodláni k exodu, tj. být připraveni měnit se, být neustále *in statu viatoris*, v postavení poutníka. Druhý pojem tuto připravenost ještě konkretizuje. Exodus znamená být připraven k povolání Ježíšem Kristem a následovat jej, být nejen Božím obrazem, *imago Dei*, ale také obrazem Kristovým, *imago Christi*. Znamená kreativní očekávání – nejen schopnost naslouchat povolání, ale reálně proměňovat život můj, v mých vztazích s druhými i v celé společnosti.⁶⁴

Pod pojmem „ekologická nauka“ se nejprve podíváme na teologické zdůvodnění Boží přítomnosti ve světě, pod pojmem „Boží království“ na naše povolávání Bohem do světa a nakonec na to, jak je naše povolání umožněno Kristovým křížem.

2. 4. 1. Ekologická nauka

Ekologickou nauku chápe Moltmann jako další rozšíření pojmu naděje. Zde chce říci, že Bůh je ve svých tvorech, že nelze od sebe ostře oddělovat Boha a svět; ekologie je zde myšlena v duchu řeckého *oikos* (dům) – proto nerozlišujeme Boha a svět, ale myslíme Boha ve světě. To je poměrně náročný a zásadní úkol, jelikož Bůh byl dlouho ze světa vytěšňován tím, jak se náboženství čím dál tím více stávalo individuální záležitostí. Ekologickou nauku dobře vystihuje hebrejský pojem *šekína*: Bůh se odděluje od sebe sama a vstupuje do světa, dokonce i do jeho utrpení.

Kořeny této koncepce najdeme již v židovském myšlení.⁶⁵ Tam není prostor pojímán

64 Moltmann, *Theology of Hope*, 19nn, 33nn, 116nn, 120nn, 304nn

Moltmann, *Bůh ve stvoření*, 5, 8n, 176nn

Hinz, *Feuer und Wolke in Exodus*, 133

Pokorný, *Theologie der Zukunft. Entdeckung der Zukunft in der Theologie*, 164

65 Některé aspekty z toho pak najdeme obecně v archaických kulturách, čím se zde ovšem nebudeme zabývat.

v přírodovědném slova smyslu jako *res extensa*, čistě rozprostraněná a měřitelná věc, ale jako životní prostor, jako stvořený Bohem k tomu, aby byl obýván a obstaráván. Jde o prostor ontologický, nikoli geometrický.⁶⁶

Dalším vodítkem je vztah nebe a země. Ty představují dvě strany téže skutečnosti, téhož Božího stvoření. Nejde ani tak o polaritu mezi nimi (vysoké – nízké, nepřístupné – přístupné aj.), ale spíš o komplementaritu: Můžeme hovořit o relativní transcendenci země (lidského k božskému) a stejně tak o relativní imanenci nebe (božského v lidském). Jde o propojení nevyčerpatelných možností Boha Stvořitele (nebe) a spásy světa skrze vtělení (země) a nanebevstoupení Ježíše Krista v zaslíbení příchodu slávy Trojjediného Boha a nového stvoření.⁶⁷

Možná překvapivě může tyto motivy rozvést téma evoluce, které bývá spíš traktováno jako nezávislé na teologii v tom smyslu, že evoluce a nauka o stvoření řeší diametrálně odlišné věci. Nicméně Moltmann si všímá, že nám kromě stvoření umožňuje mluvit o *tvoření*, *creatio continua*, o tom, že Bůh tvoří a působí neustále. Můžeme chápat univerzum jako otevřený systém, který umožňuje Boží transcendenci právě v její imanenci.⁶⁸

2. 4. 2. Boží království

Jedna z nejvýraznějších podob, jakou Ježíšovo volání nabývá, je zvěstování Božího království a jeho blízkosti. Podle Moltmanna dokonce tvoří jádro eschatologické zvěsti. Je místem, kde Bůh zjevuje sebe sama jako Pána, místem, kde jeho zaslíbení docházejí svého naplnění. Tímto zaslíbením je osvobození a požehnání pro všechny národy.⁶⁹

Zkušenost, jakou však s Královstvím máme (obzvlášť to platí pro prvotní církve), je však plná protikladů: Svoboda ukrytá za pronásledováním, všemohoucnost Boha za jeho slabostí, štěstí za utrpením. Boží Království se nám tak ukazuje jako eschatologická, stále otevřená a dynamická skutečnost a odhaluje nám, že i v takto paradoxních a protikladných zkušenostech je Bůh přítomen.⁷⁰

Co tedy znamená povolávání do Božího království? Viděli jsme, že skrze kříž a Trojici interpretuje Moltmann Boha – a tím i naději – ve vztahových kategoriích. Proto i ve světě jde

66 Moltmann, *Bůh ve stvoření*, 121nn

Moltmann, *Theology of Hope*, 304nn

67 Moltmann, *Bůh ve stvoření*, 129nn, 137nn

68 Moltmann, *Bůh ve stvoření*, 154nn

69 Moltmann, *Theology of Hope*, 216nn

Moltmann, *Introduction to the Theology of Hope*, 46n

70 Moltmann, *Theology of Hope*, 216nn

především o vztahovou stránku, podle Moltmanna o osvobození člověka z útlatku a utrpení. I tam, kde se děje neštěstí a utrpení, kde je přítomná smrt, vyhláší Bůh své zaslíbení, aniž by tato neštěstí sám anihloval (jak ostatně interpretovali proroci tragické události židovských dějin). Jako podstatný proto vidí dialog především se socialistickými, demokratickými, humanistickými a protirasistickými hnutími. Ekonomicky vzato jde o zajištění materiálních potřeb především těch, kdo jsou v nouzi. Celkově Moltmann mluví o podílu na dějinách tohoto Boha (a tedy vztahu s Bohem) ve světě – jde právě o podílení se na působení Boha ve světě, ne o snahu svět (a potažmo Boha) ovládnout.⁷¹

2. 4. 3. Následování a kříž

Celkově tento úkol Moltmann formuluje jako otevírání horizontu budoucnosti ukřižovaného Krista. Kříž je měřítkem jejího poslání do světa. „Vezmi na sebe svůj kříž a následuj mě“. To je ve svém jádru situace stejně paradoxní jako kříž: Jsem odloučen od Boha a zároveň s Bohem jsem, jelikož jsem s Kristem; kříž je jak utrpení, tak radost. Toto následování je zároveň vždy osobité. Nejde o to, abychom se my sami stávali Kristem, ale abychom jej dokázali následovat dnes, v našem světě, nesením našeho vlastního kříže. Na druhou stranu, je třeba mít na paměti, že je to vždy Kristova oběť, která mi teprve umožňuje mé osobité následování a že mé následování nikdy není čistě soukromou záležitostí.

Neopomenutelnou stránkou je univerzalizace a radikalizace skrze kříž. Není to již zaslíbení určené jen jednomu vyvolenému národu, ani není vztahováno k minulosti (např. zaslíbení daná již praotcům, Davidovi atp.), nýbrž je vztaženo k radikálně otevřené budoucnosti a působení Ducha v ní.⁷²

71 Moltmann, *The Crucified God*, 291nn
Moltmann, *Bůh ve stvoření*, 11nn
Moltmann, *Where There Is Hope, There Is Religion*, 19
72 Moltmann, *The Crucified God*, 60, 62n
Moltmann, *Theology of Hope*, 337nn
Berkhof, *Über die Methode der Eschatologie*, 175

3. Závěrečné teze

Jaký pohled na naději nám tedy srovnání Patočkova a Moltmannova příspěvku přináší? Formuluji nejprve shrnující podání, které má představovat nikoli kompilaci textů obou autorů, ale spíše jakousi dialektiku jejich setkání. Toto shrnutí bude uspořádáno do podoby, jednotlivých tezí, které pak postupně okomentuji. Shrnující podání zní:

„Člověk je dějinnou bytostí, jeho existence je bytostně otevřená. Bůh povolává člověka ke kreativnímu odpovídání, kterému říkáme *naděje*. Tato zjištění vycházejí z reflexe lidské zkušenosti. Boží volání otevírá člověku radikálně nové perspektivy ve formě zaslíbení. Středobodem naděje je událost ukřižování a vzkříšení Ježíše Krista. Tvořivé žití naděje znamená působení ve světě (s)tvořeného trojjediným Bohem. Bez naděje by nebyl možný život.“

3. 1. Člověk je dějinnou bytostí, jeho existence je bytostně otevřená

Viděli jsme, že výrazným společným jmenovatelem Patočkových a Moltmannových textů je důraz na dějinnost lidské existence. Člověk není, člověk se děje, tj. neustále se mění a neustále musí svůj život vést. Ať už se k tomuto úkolu postaví jakkoli, stojí před stále novými a novými výzvami, na které musí nějak reagovat. Má zkušenost linearity času, ať už jako náboženské zaslíbení, technický pokrok, stárnutí či jakkoli jinak.

Je-li otevřena jeho existence, je otevřena i otázka po jejím smyslu, není nijak pevně dána či „definitivně vyřešena“. Oč v mém životě jde? Podle čeho jej mám řídit? K čemu jej mám vést? Jak to vše mám vykonávat?

Otázka nezní jen „jak“, ale také „zda“, zda vůbec má moje existence nějaký smysl, jestli není její otevřenost synonymem její nesmyslnosti v duchu představy „nemá žádný pevně, předem daný smysl, pak také nemá či nemusí mít vůbec žádný“.

Patočkovy a Moltmannovy texty nás tak vedou nejzákladnějšímu tázání lidského ohledně bytí. V sázce je otázka, zda má můj život vůbec nějaký smysl, pokud ano, jaký a jak k němu mohu směřovat.

3. 2. Bůh povolává člověka ke kreativnímu odpovídání, kterému říkáme *naděje*

Patočka i Moltmann pracují s tím, že v této otevřenosti není člověk vržen do prázdnoty či nezvladatelného víru událostí. Je zde volán něčím „vyšším“. Jde ovšem o volání, které nejen že přináší něco nového, jiného, ale samo je nové a zvláštní. Patočka mluví o Ideji, Moltmann o Bohu a jeho zaslíbení. Pojem naděje se pro označení těchto motivů v koncepci obou autorů dobře hodí. Především proto, že vyjadřuje postoj otevřenosti k něčemu neuchopitelnému, co je stále přede mnou, co je otevřené a co mě zároveň zásadním způsobem vede, byť ne ve formě nějakého jednoznačného a jasně ohraničeného vedení. V neméně důležitém významu i tak, že mi nechává otevřené možnosti tehdy, jeví-li se mi můj život jako bezsmyslný.

3. 3. Tato zjištění vycházejí z reflexe lidské zkušenosti

Zásadní součástí celého zkoumání je jeho metodologický fundament. Patočkův velký přínos spočívá v tom, že ukazuje naději (resp. „sókratovskou/patočkovskou otevřenost“, pro kterou jsme vyhradili pojem naděje) jako něco, co není „pouhou spekulací“, ale může ve své vlastní zkušenosti objevit každý člověk. Co z toho plyne?

Naděje je univerzálním aspektem lidské existence, její antropologickou konstantou. To ve svém důsledku znamená, že má každý člověk možnost žít jiný život než (heideggerovsky řečeno) přebývání v každodennosti. Je třeba dodat, že jak Patočka, tak Moltmann vidí naději právě jako možnost (*dynamis, possibilitas*), nikoli něco již hotového (*energeia, actualitas*). Záleží na člověku, jak se k této možnosti postaví, leč každý člověk ji má.

3. 4. Boží volání otevírá člověku radikálně nové perspektivy ve formě zaslíbení

Tato možnost, kterou naděje přináší, znamená otevřenost radikálně novému. V Patočkově filosofii to je působení Ideje, která říká „ještě ne“ všemu, co by chtěl člověk povýšit na cíl a naplnění svého života; vše jednotlivé a jakkoli ohraničené (etická maxima, metafyzický systém, životní krédo atp.) je skutečně jenom jednotlivým a pouze ohraničeným, nikoli vyjádřením života v jeho celku. V Moltmannově teologii naděje hovoří o novém životě, novém stvoření.

Právě „to nové“ dává člověku naději a vytrhává jej z beznaděje. „To staré“, běžně a každodenně zakoušené a řešené záležitosti mají svou váhu jen do té doby, než zakusíme omezenost jejich významu. Jinak zůstává náš život jen sbírkou pomíjivých událostí. Nové,

radikálně jiné nám říká, že můžeme usilovat o naplnění našeho života i tam, kde nám naše zkušenost říká, že naše životní události v sobě žádný život nenesou, protože nejsou vším (může být právě něco radikálně odlišného od nich), nebo i tam, kde náš život jako celek je zpochybněn například smrtí, řka, že smrt také nemusí být vším a nemusí mít poslední slovo.

Zde je třeba učinit odbočku a zamyslet se nad napětím, které nám z dosavadních úvah vyvstává: Mluvili jsme o tom, že naděje je něco zkušenostně zachytitelného a reflektovatelného. Nyní tvrdíme, že naděje s sebou může zároveň přinášet perspektivu radikálně odporující naší zkušenosti (v důsledku tedy zkušenosti beznaděje). Není potom naše koncepce naděje vnitřně sporná? Tvrdím, že nikoli. Jádrem tohoto napětí spočívá v tom, že nám reflexe naděje umožňuje uvědomit si jak možnost transcendence, která je vlastní každému člověku, tak to, že naše vlastní zkušenost má své limity, že naše vlastní zkušenost nedokáže zachytit náš vlastní život v celku; transcendence se může v našem životě projevat s takovou jinakostí, že její působení nedokážeme „dešifrovat“. K tomuto překonání zkušenosti (paradoxně) skrze reflexi zkušenosti se ještě vrátíme v následující a v poslední podkapitole.

3. 5. Středobodem naděje je událost ukřižování a vzkříšení Ježíše Krista

Oním radikálně novým, co naděje přináší, je ukřižování a vzkříšení Ježíše Krista. V čem spočívá radikální novost této události (v duchu Moltmannova myšlení bereme kříž a vzkříšení jako dvě nedílné části téže události)? Prvním ukazatelem, že je něco jinak, než jak jsme zvyklí, je často skloňovaná Ježíšova odlišnost od dobových představ o Mesiáši. Stejně prapodivný je i jeho život: Odvážné interpretace náboženské tradice, přebývání mezi lůzou, spojení zvěsti s vlastní osobou. Dovězení celého paradoxu je však Ježíšova smrt a jeho vzkříšení: Na kříži trpí nejen člověk, ale i Bůh; tam, kde Bůh není (smrt), tam také vstoupil a tam také je; Bůh se hlásí k tomu, kdo je jím opuštěn.

Toto není jen skutečnost radikálně jiná, ale také radikálně proměňující životy, přímo ji můžeme označit za ztělesnění naděje. Znamená prolomení jakéhokoli omezení naděje z Boží strany. Kdekoli jsi, tam budu s tebou, v utrpení v slabosti, ve smrti a odkudkoli s tebou půjdu dál.

Zde si musíme položit otázku, zda i taková naděje je skutečně univerzální, zda je dosažitelná pro každého člověka. Pro někoho jistě může být (více či méně autentickou) osobní náboženskou zkušeností. Stejně tak ovšem můžeme narazit na limity naší zkušenosti, jak jsme o nich mluvili výše. Třeba z důvodu předchozí špatné zkušenosti s náboženskými institucemi, ze zkušenostmi či

svědectvími, které se zdají popírat všudypřítomnou Boží naději (smrt blízkého člověka, svědectví přeživších Osvětim, kteří tam ztratili víru aj.), nebo je pro nás něco takového racionálně nepochopitelné a nedostaneme se přes tuto hranici.

Pak ovšem ještě můžeme mluvit o přesahu naší osobní zkušenosti z jiné strany. Nemusíme se soustředit jen na svou osobní zkušenost, ale můžeme se obrátit ke zkušenosti někoho jiného. Můžeme vidět lidi, jejichž víru třeba nedokážeme pochopit, ale v jejichž životech vidíme sílu a schopnost působit pokoj a šířit naději i v zdánlivě ničivých a beznadějných situacích (za všechny Matka Tereza, Jean Vanier, Dietrich Bonhoeffer). Zde můžeme vidět „radikálně nové v akci“, něco, co se naší zkušenosti vymyká a co přesto proměňuje životy druhých a co může proměnit i náš život.

3. 6. Tvořivé žití naděje znamená působení ve světě (s)tvořeném trojjediným Bohem

Moltmann klade velký důraz na to, že naděje není žádné vytržení ze světa, ale naopak nás vede k působení v něm. Obecně tuto skutečnost můžeme spolu s ním vyjádřit jako transcenci v imanenci a imanenci v transcenci. Bůh (transcendence) je přítomen ve světě (imanence) a svět je zakotven v Bohu. Naděje nám neukazuje, že je možné objevit cesty, jak ze světa uniknout, ale jak ve světě nalézat nové možnosti, jak se potýkat se zdánlivě nevyřešitelným a jak nalézat život a jeho naplnění tam, kde se zdá být jednoduše smrt.

Trojedinost Boží nám potom ukazuje, že žít ve světě naděje znamená žít ji ve vztazích. K rodině přátelům, obecně k druhým lidem, k Bohu, k přírodě. Ty jsou jak setkáním s jiným a nadějným pro nás, tak možností pro to, abychom my, jsa jinými pro druhé, mohli naději dál šířit.

3. 7. Bez naděje by nebyl možný život

Došli jsme v našem pojetí naděje k tomu, že bez naděje není možné vést život jako smysluplný. Nicméně musíme si položit zásadní otázku, jestli nám naděje skutečně nabízí autentickou alternativu k neautentickému životu.

V textech Jana Patočky jsme dobře viděli, že především filosofové existence dokázali odhalit neautentické formy existování, ale už k nim nedokázali vypracovat autentické alternativy. Zcela na místě je otázka, jestli naděje, která je neustálou otevřeností, vlastně nekončí stejně, jestli pouze neodkládá rozpoznání absence smyslu „na neurčito“. Není nakonec naděje jen rafinovanou, byť dobře myšlenou cestou, jak tuto nesmyslnost zakrýt?

Ptáme se: Má neustálá otevřenost také nějaké vyústění? Nebo dokáže sama o sobě nést život? Zastavíme-li se u prvního, nepochybně si všimneme, že naděje dokáže ovlivnit a formovat mnoho dílčích věcí, událostí, rozhodnutí. Ovšem i u tak stojíme před problémem, zda si toto působení podrží trvalou hodnotu, zda se z našeho života nestane jen sled událostí bez nějakého celkového smyslu. Na druhou stranu, naději, jelikož je neustálou otevřeností, ani nemůžeme nějak fixovat, ohraničit, učinit z ní „naději na něco“; tím bychom zničili samu její podstatu. Nejsme tak nakonec v neřešitelném rozporu?

Možné řešení spočívá v opětovném tematizování hranic naší osobní zkušenosti. V naší vlastní zkušenosti jsme schopni zachytit jednotlivé působení naděje. To, kam však spěje, leží již za hranicemi naší zkušenosti. Dokud jsme na živu, může naděje snášet nové a nové ovoce. Působení naděje bude uzavřeno až v okamžik naší smrti. Tu můžeme chápat jako její průběžný kámen, ovšem nebudeme znát jeho rozhodnutí.

Naděje tak ve svém nejzazším důsledku vede k víře, k „spolehnutí se na něco, co nevidíme“. Nemůžeme si být jisti, jestli se nám toto spolehnutí „vyplatí“, ale můžeme – právě i z reflexe naší zkušenosti – dospět k tomu, že je to sázka, kterou stojí za to risknout.

Seznam literatury

- Berkhof, Hendrikus: „Über die Methode der Eschatologie“. in: Marsch, Wolf Dieter (ed.): *Diskussion über die Theologie der Hoffnung*. Christian Kaiser Verlag. München 1967, str. 168-180
- Blecha, Ivan: *Jan Patočka*. Votobia. Olomouc 1997
- Dubský, Ivan: *Filosof Jan Patočka*. Oikúmené. Praha 1997
- Eliade, Mircea: *Dějiny náboženského myšlení I* (přel. K. Dejmalová, F. Karfík, M. Lyčka, J. Našinec). Oikúmené. Praha 2008
- Eliade, Mircea: *Posvátné a profánní* (přel. F. Karfík). Česká křesťanská akademie. Praha 1994
- Fries, Heinrich: „Spero ut intelligam. Bemerkungen zu einer Theologie der Hoffnung“. in: Marsch, Wolf Dieter (ed.): *Diskussion über die Theologie der Hoffnung*. Christian Kaiser Verlag. München 1967, str. 81-105
- Heidegger, Martin: *Bytí a čas* (přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, J. Němec). Oikúmené. Praha 2008
- Heidegger, Martin: *Co je metafyzika?* (přel. I. Chvatík). Oikúmené. Praha 1993
- Hinz, Christoph: „Feuer und Wolke in Exodus“. in: Marsch, Wolf Dieter (ed.): *Diskussion über die Theologie der Hoffnung*. Christian Kaiser Verlag. München 1967, str. 125-167
- Hussey, Edward: *Presokratici* (přel. M. Pokorný). Rezek. Praha 1997
- Jaspers, Karl: *Filosofická víra* (přel. B. Horyna, A. Havlíček, J. Sokol). Oikúmené. Praha 1994
- Jaspers, Karl: *Philosophie II: Existenzerhellung*. Springer-Verlag. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956, s. 1-23, 201-229
- Jaspers, Karl: *Úvod do filosofie* (přel. A. Havlíček). Oikúmené. Praha 1996
- Karfík, Filip: „Ke vzniku a kontextu Patočkovy Věčnosti a dějinnosti“. in Patočka, Jan: *Věčnost a dějinnost*. Oikúmené. Praha 2007, str. 125-135
- Karfík, Filip: „Odyssea zkonečnělého absolutna. Patočkův filosofický vývoj mezi lety 1936 a 1964“ (přel. M. Ritter). in Chvatík, I. (ed.): *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Filosofia/Oikúmené. Praha 2009, str. 25-49
- Kohák, Erazim: *Jan Patočka* (ve spolupráci s autorem přel. J. Moural). H&H. Praha 1993

- Marsch, Wolf Dieter: „Hoffnung des Glaubens“ in: Marsch, Wolf Dieter (ed.): *Diskussion über die Theologie der Hoffnung*. Christian Kaiser Verlag. München 1967, str. 122-124
- Moltmann, Jürgen: „Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung“. in: Marsch, Wolf Dieter (ed.): *Diskussion über die Theologie der Hoffnung*. Christian Kaiser Verlag. München 1967, str. 201-238
- Moltmann, Jürgen: *Bůh ve stvoření* (přel. Z. Růžičková). CDK – Vyšehrad. Brno – Praha 1999
- Moltmann, Jürgen: *The Crucified God* (přel. R. A. Wilson a John Bowden). Fortress Press. Minneapolis 1993
- Moltmann, Jürgen: „Introduction to the Theology of Hope“ in: týž: *The Experiment Hope* (přel. a ed. M. D. Meeks). Wipf and Stock Publishers. Eugene 2003, str. 44-59
- Moltmann, Jürgen: *Theology of Hope* (přel. James W. Leitch). Fortress Press. Minneapolis 1993
- Moltmann, Jürgen: „Where There Is Hope, There Is Religion“. in: týž: *The Experiment Hope* (přel. a ed. M. D. Meeks). Wipf and Stock Publishers. Eugene 2003, str. 15-29
- Patočka, Jan: *Dopisy Václavu Richterovi*. Oikúmené. Praha 2001
- Patočka, Jan: „Náčrty a zlomky k textu *Negativní platonismus*“. in týž: *Péče o duši III*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 3. Oikúmené. Praha 2002, str. 601-731
- Patočka, Jan: „Negativní platonismus“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 303-336
- Patočka, Jan: *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství. Praha 1992
- Patočka, Jan: „Problém pravdy z hlediska Negativního platonismu“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 447-480
- Patočka, Jan: „Rozvrh *Negativního platonismu*“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 443-446
- Patočka, Jan: *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství. Praha 1991
- Patočka, Jan: „Theologie a filosofie“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 15-21
- Patočka, Jan: „Věčnost a dějinnost“. in týž: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1. Oikúmené. Praha 1996, str. 139-242
- Platón: *Alkibiadés Větší* (přel. Fr. Novotný). in: *Alkibiadés I,II, Hipparchos, Milovníci*. Oikúmené. Praha 1996, str. 11-37

- Platón: *Euthyfrón* (přel. Fr. Novotný). in: *Platónovy spisy*, sv. 1. Oikúmené. Praha 2003, str. 9-29
- Platón: *Ión* (přel. Fr. Novotný). in: *Platónovy spisy*, sv. 3. Oikúmené. Praha 2003, str. 531-543
- Platón: *Lachés* (přel. Fr. Novotný). in: *Platónovy spisy*, sv. 3. Oikúmené. Praha 2003, str. 57-86
- Platón: *Obrana Sókratova* (přel. J. Ludvíkovský). Hyperion. Praha 1929
- Pokorný, Petr: „Theologie der Zukunft. Entdeckung der Zukunft in der Theologie“. in: Marsch, Wolf Dieter (ed.): *Diskussion über die Theologie der Hoffnung*. Christian Kaiser Verlag. München 1967, str. 162-167
- Rasmusson, Arne: *The Church as Polis*. Lund University Press 1994