

ti falešnému zbožnění sexu a erótu, z něhož plynulo a stále plyne ne-menší zotročení lidstva, než jak tomu je při zneužívání moci. Znázor-ňuje-li se odpadávání Izraele od víry stále znovu obrazem cizoložství, je to něco víc než obraz. Nejenže cizí kultury byly skoro vždycky skutečně spojeny s kultickou prostitucí, a bylo je tudíž už podle vnějších projevů možné označovat za cizoložství – ony tím odhalovaly také své vnitřní směřování. Jednotu, definitivnost a nedělitelnost lásky mezi mužem a ženou lze vposled uskutečňovat a chápat jen s vírou v jednotu a nedělitelnost lásky Boží. Dnes stále více chápeme, jak málo lze toto tvrzení odvodit čistě filozoficky, jak málo ob stojí samo o sobě; naopak jak moc stojí nebo padá v souvislosti s vírou v jednoho Boha. A stále více také chápeme, že ono zdánlivé osvobození lásky nevyhnutelně končí ve zvůli pudu, kdy je člověk vydán na pospas silám sexu a erótu, jež se vymkly jeho kontrole a do jejichž nelítostného otroctví upadá, domnívaje se, že se osvobozuje. Jakmile se člověk vzdálí Bohu, hned se po něm sápují různí jiní bohové, a on svého osvobození dosáhne jedině tak, že se nechá osvobodit a přestane stavět jen sám na sobě.

Vedle objasnění toho, čeho se v krédu zříkáme, je neméně důležité i porozumění tomu, co slibujeme, co míníme souhlasem, jež dáváme. A to jednoduše proto, že ono NE je možné jen tehdy, existuje-li ANO; ale i proto, že toto zříkání se v prvních křesťanských staletích projevilo jako dějinná síla v takové míře, že bohové nenávratně zmizeli. Zajisté nezmizely mocnosti, které tato božstva představovala, a nezmizelo ani pokušení tyto mocnosti absolutizovat. Jedno i druhé patří k oné základní, trvalé situaci člověka a vyjadřuje takřkajíc věčnou „pravdu“ polyteismu: totiž že nás absolutizace moci, chleba, erótu neohrožuje o nic méně než lidi ve starověku. Ale i když jsou tehdejší bohové i dnes „mocnostmi“ usilujícími o absolutní postavení, přece jen už masku božskosti neodvolatelně ztratili a takto demaskování se nutně musí ukázat ve své pravé profánosti. V tom spočívá i zásadní rozdíl mezi pohanstvím předkřesťanským a pokřesťanským, jež zůstává poznamenáno touto dějnotvornou silou křesťanského zřeknutí se božstev. Tím spíše se do uprázdněného prostoru, v němž se v mnoha ohledech dnes nacházíme, vtírá otázka: Jaký je obsah příslibu křesťanské víry?

Biblická víra v Boha

Kdo chce porozumět biblické víře v Boha, musí sledovat její historický vývoj od počátků v době praotců Izraele až po poslední spisy Nového zákona. Starý zákon, jímž musíme začít, nám v našem snažení sám dává do rukou vodítko: idea Boha je v něm v podstatě zformulována pomocí dvou jmen, Elohim a Jahve. V těchto dvou hlavních pojmenováních se projevuje jak určité vydělení se Izraele, tak i volba, kterou ve svém náboženském světě učinil; zároveň je zřejmá i pozitivní vůle, jež se dovršuje jak v této volbě, tak v postupném přetváření toho, co bylo zvoleno.

1. Problém vyprávění o hořícím keři

Za klíčový text z hlediska starozákonního chápání a vyznávání Boha lze nejspíš označit vyprávění o hořícím keři (Ex 3). Zjevením Božího jména Mojžíšovi je v něm položen rozhodující, stěžejní základ ideje Boha, jež bude v Izraeli nadále určující. Text líčí, jak Bůh, který se skrývá i zjevuje v plamenech hořícího keře, povolává Mojžíše za vůdce Izraele, jak se Mojžíš zdráhá a jak žádá, aby se vůdce tohoto příkazu dal jasně poznat a podal jasný důkaz své plné moci. V tomto kontextu se pak odehrává dialog, který se od té doby stal předmětem neustávajících dohadů:

„Mojžíš řekl Bohu: 'Hle, já přijdu k Izraelitům a řeknu jim: »Posílá mě k vám Bůh vašich otců.« Když se zeptají, jaké je jeho jméno, co jim mám říci?' Bůh pravil Mojžíšovi: 'Jsem, který jsem.' A dodal: 'Řekneš Izraelitům: »JSEM posílá mě k vám.«' A ještě řekl Bůh Mojžíšovi: 'Tak řekneš Izraelitům: »Hospodin, Bůh vašich otců, Bůh

Abrahámův, Bůh Izákův a Bůh Jakubův, posílá mě k vám! To je moje jméno navěky, to je můj název po všechna pokolení“ (Ex 3,13–15).

Smysl textu je jasný, totiž učinit jméno „Jahve“ určujícím Boží jménem v Izraeli: jsou v něm jednak zakotveny prvopočátky historického vývoje Izraele a dějin smlouvy, jednak je v něm obsažen jejich vnitřní smysl. Smyslu jména se dobereme, odvodíme-li nesrozumitelné slovo „Jahve“ z kmene slova *hájá* – být. Rozložení hebrejských souhlásek to umožňuje, ale zda to opravdu filologicky odpovídá skutečnému původu jména Jahve, je sporné. Jde tu – jako ostatně ve Starém zákoně často – o etymologii teologickou, nikoli filologickou. Nehodláme z dějin jazyka dohledávat původní význam slova, ale dát mu tady a teď smysl. Etymologie je ve skutečnosti prostředek k odhalení smyslu. K tomuto objasnění jména „Jahve“ pomocí slůvka „být“ (já jsem) se připojuje ještě pokus vysvětlit toto jméno tím, že Jahve je Bůh praotců, Bůh Abrahámův, Izákův a Jakubův. To znamená: Chápání „Jahva“ se má rozšířit a prohloubit tím, že Bůh, který je označen tímto jménem, je ztotožněn s Bohem praotců Izraele, kteří ho vzývali jmény El a Elohim.

Pokusme se objasnit si, jaký obraz Boha takto vzniká! Především – co to znamená, že k výkladu toho, co je Bůh, se užívá pojem bytí? Pro církevní otce vycházející z řecké filozofie to bylo nečekané a odvážné potvrzení jejich vlastního dosavadního myšlení. Vždyť řecká filozofie za svůj rozhodující objev pokládala to, že za všemi jednotlivými věcmi, jimiž se člověk každý den zabývá, odhalila všeobsažnou ideu bytí, kterou zároveň považovala za nejpriměřenější výraz božství. A přesně toto jako by nyní říkala Bible ve svém ústředním textu o podobě Boha. Nemělo se to jevit jako přímo ohromující potvrzení jednoty víry a myšlení? Církevní otcové v tom vskutku spatřovali nejhlubší jednotu filozofie a víry, kterou odkryli Platón a Mojžíš, duch řecký a duch biblický. Totožnost mezi hledáním filozofického ducha a přijetím Boha vírou Izraele byla podle nich tak dokonalá, že se domnívali, že Platón nemohl k takovému poznání proniknout na základě vlastních úvah, ale že znal Starý zákon a z něj čerpal své myšlenky; a tak jádro platónské

filozofie bylo nepřímou vyvozováno ze zjevení – tak výsostně hluboké poznání se totiž nikdo neodvažoval přisuzovat vlastní síle lidského ducha.

Text Starého zákona v řečtině, který měli Otcové k dispozici, mohl skutečně vzbuzovat dojem určité shody mezi Platónem a Mojžíšem, závislost zde ovšem byla spíše opačná: Překladatelé hebrejské Bible do řečtiny byli pod vlivem myšlení řecké filozofie a na tomto základě text také četli a chápali. Myšlenka, že zde do sebe zapadá helénský duch i víra Bible, je jistě nadchla; když ve verši 14 výrok „Jsem, který jsem“ přeložili „Jsem Jsoucí“, jako by si tím postavili most vedoucí od biblického pojetí Boha k řeckému myšlení. Biblické jméno Boha je tu ztotožněno s filozofickým pojmem Boha. Skandál s jménem, tedy to, že Bůh uvádí své jméno, se vyřešil v širším proudu ontologického myšlení, víra se zasnoubila s ontologií. Pro myšlení je totiž skandální, že biblický Bůh má jméno. Je to snad víc než připomenutí polyteistického světa, do něhož biblická víra zprvu nutně vstupovala? Ve světě, kde se to božstvo jen hemžilo, nemohl Mojžíš prohlásit: Posílá mě Bůh. Ani: Posílá mě Bůh praotců. Věděl, že to nikomu nic neřekne, že se ho zeptají: A který bůh? Ale otázka je: Bylo by bývalo možné Platónovu „Jsoucímu“ dát nějaké jméno a tak ho označit jako individuum? Není snad skutečnost, že tohoto Boha lze pojmenovat, výrazem fundamentálně odlišné představy? Dodejme k tomu následující: Je-li pro text důležitá myšlenka, že Boha lze pojmenovat jen proto, že on sám se pojmenoval, pak se tím prohlubuje propast oddělující nás od toho, co je platónské, to znamená od absolutně jsoucího jako posledního stupně ontologického myšlení; už jen proto, že toto jsoucí žádné jméno nemá, natož aby si jméno samo dávalo.

Spočívá tedy řecký překlad Starého zákona a z něho vyvozované závěry Otců na mylném chápání? Dnes jsou v tom zajedno nejen exegeté; i systematictí teologové to velmi ostře zdůrazňují, vždyť vedle všech jednotlivých exegetických problémů jde o naprosto zásadní otázku. Tak například Emil Brunner se vši rozhodností prohlásil, že rovnítko mezi Bohem víry a Bohem filozofů, které zde bylo zavedeno, znamená převrácení biblické ideje Boha v její opak. Na místo jména se dosazuje pojem, na místo nedefinovatelného nastupuje definice.⁹

Tím se na tomto místě celá patristická exegeze, víra prvotní církve v Boha a obraz Boha v symbolu stávají diskutabilními. Není to příklon k helenizaci, odpadnutí od Boha, kterého Nový zákon nazývá Otcem Ježíše Krista? Anebo je to novým podmínkám přizpůsobené vyjádření toho, co je stále platné?

Především se musíme, třeba jen velmi stručně, pokusit prozkoumat skutečný exegetický dopad. Co toto jméno Jahve znamená a co znamená, vysvětlujeme-li ho slůvkem „být“? Obě otázky spolu souvisí, nejsou však, jak jsme viděli, totožné. Pokusme se nejdříve blíže objasnit otázku první. Můžeme ještě něco doplnit k problematice jazykového původu jména Jahve? Je to skoro nemožné, protože právě jeho původ se nám zcela ztrácí v temnotách. Jedno však lze říci jasně: Hodnověrné doklady jména Jahve před Mojžíšem, popřípadě mimo Izrael chybí; stejně tak žádný z mnoha pokusů osvětlit předizraelské kořeny tohoto jména není příliš přesvědčivý. Jistě, části slova jako *jah*, *jo*, *jahv* byly známy už předtím; avšak jednoznačný význam, alespoň podle toho, co je nám dnes známo, dostává jméno Jahve až v Izraeli; tento význam je tedy nejspíš dílem víry Izraele, který si nikoli bez návaznosti, přece však tvůrčí úpravou vytvořil své vlastní jméno pro Boha a tím i svou vlastní podobu Boha.¹⁰

Ano, dnes opět mnohé hovoří pro to, že zformování tohoto jména bylo skutečně činem Mojžíšovým, který s tímto jménem přinesl zotročeným příslušníkům svého lidu novou naději: Definitivní vytvoření vlastního Božího jména a tím i vlastního obrazu Boha bylo zjevně východiskem pro to, aby se z Izraele stal národ. I čistě historicky tak můžeme říci, že Izrael se stal národem skrze Boha; jedině skrze povolání k naději, které Boží jméno znamenalo, se stal sám sebou. Mezi rozmanitými poukazy na možné předizraelské náznaky původu jména Jahve, o nichž tu není nutné diskutovat, se mi jako nejlépe zdůvodněné a zároveň z věcného hlediska přínosné jeví zjištění Henriho Cazellese. Cazelles upozornil na to, že v babylonské říši se vyskytovala teoforická jména (to znamená osobní jména obsahující odkaz na boha), jež byla vytvořena pomocí slova „jaun“, popřípadě obsahovala prvek „jau“, „ja“. Tento prvek má přibližně význam „ten, který je můj“, „můj bůh“. Ve změní rozličných bohů, kteří tam byli

uctívání, odkazuje takto vytvořené slovo na boha osobního, tedy na boha, který je obrácen k člověku, sám je osobou a k osobě se vztahuje. Je to bůh, který jakožto osobní bytí jedná s člověkem jako člověkem. Tento poukaz je pozoruhodný proto, že se shoduje s ústředním prvkem předmojžíšské víry Izraele v Boha, s onou podobou Boha, kterou jsme zvyklí podle Bible nazývat Bohem otců.¹¹ Navržená etymologie by se tak přesně shodovala s tím, co vyprávění o hořícím keři samo označuje za vnitřní předpoklad víry v Jahva: s vírou otců, s Bohem Abrahámovým, Izákovým a Jakubovým. Věnujme se proto na chvíli této podobě Boha, bez níž smysl Jahvova poselství nelze pochopit!

2. Vnitřní předpoklad víry v Jahva: Bůh otců

V jazykovém a myšlenkovém kořeni jména Jahve, v němž jsme podle našeho mínění rozpoznali „osobního Boha“ (jak to naznačuje slovo tvorný prvek „jau“), je zjevná jak volba a vydělení se, které Izrael ve svém nábožensko-historickém prostředí učinil, tak i kontinuita s předchozími dějinami Izraele počínaje Abrahámem. Bůh otců se ovšem nejmenoval Jahve, setkáváme se s ním pod jmény El a Elohim. Otcové Izraele tak mohli navázat na náboženství svého prostředí, jež bylo podstatnou měrou určeno sociálním a osobním charakterem božstva opisovaného výrazem „El“. Bůh, pro kterého se rozhodli, se z hlediska typologie náboženství vyznačuje tím, že je numen personale (bůh osobní), nikoli numen locale (bůh místní). Co se tím chce říci? Pokusme se stručně vysvětlit, odkud tato pojetí vzešla. Především si připomeňme skutečnost, že náboženská zkušenost lidstva se vždy znovu rozněcuje na posvátných místech, kde se z nějakého důvodu zvláštním způsobem pociťuje přítomnost něčeho zcela jiného, božského. Takto mohou působit například nějaký pramen, mohutný strom, záhadný kámen nebo místo, kde se přihodilo něco neobyčejného. Je tu pak ale nebezpečí, že ono božské a místo, kde je člověk zakusil, splynou v jedno. A tak lidé věří, že božstvo je zvláštním způsobem přítomno právě na tomto místě, a že někde jinde se s ním takto setkat

nemohou – z onoho místa se pak stává místo posvátné, sídlo božstva. Takto vzniklá vazba božstva na určité místo však v jistém smyslu nezbytně vede k rozšiřování jejich počtu: Protože člověk nezakouší posvátno pouze na jednom místě, ale na mnoha místech, a protože jednotlivou zkušenost omezuje vždy jen na dané místo, vzniká velké množství místních božstev, jež se tak stávají vlastními božstvy příslušných území. Určité doznívání těchto tendencí lze nalézt i na půdě křesťanství, kdy méně vzdělaní věřící vidí v Madoně v Lurdech, ve Fatimě či v Altöttingu zjevně bytosti zcela různé, a nikoli jednu a tuž osobu. Vraťme se však k tématu. Na rozdíl od pohanského příklo- nu k numen locale, k božstvu určenému a omezenému místem, je Bůh otců dokladem zcela jiného pojetí. Není to bůh místa, nýbrž bůh lidí: Bůh Abrahámův, Izákův a Jakubův. Není proto omezen na jedno místo, ale je přítomný a činný všude, kde se vyskytuje člověk. Dospíváme tak ke zcela jinému typu myšlení o Bohu. Bůh je pojímán na rovině JÁ a TY, nikoli na rovině prostorové. Přesouvá se tak do transcendentna, ničím neohrazeného, a právě tím se prokazuje jako všude (ne pouze na jednom místě) blízký a neomezeně mocný. Není přítomen jen někde, ale lze se s ním setkat všude tam, kde je člověk a kde se člověk otevře setkání s ním. Tím, že se otcové Izra-*ele* rozhodli pro *El*, učinili volbu obrovského významu: rozhodli se pro numen personale, a ne pro numen locale, pro Boha osobního se vztahem k osobám, kterého lze poznat a nalézt na rovině JÁ a TY, a ne primárně na posvátných místech.¹² Tento základní rys *El* zůstal nosným prvkem nejenom náboženství Izraele, ale i víry novozákonní: vychází z toho, že Bůh je osobou, a chápe Boha na rovině určené vztahem mezi JÁ a TY.

K tomuto aspektu, jež v podstatě představuje duchovní zakotvení víry v *El*, je třeba připojit ještě jeden: *El* není pojímán pouze jako nositel vlastní personality, jako Otec, stvořitel všech tvorů, moudrost sama a král – on je především chápán jako nejvyšší, svrchovaný Bůh; jako svrchovaná moc; jako ten, kdo stojí nad vším ostatním. Jistě není nutné zvlášť zmiňovat, že i tento druhý prvek zůstal zásadní pro veškerou biblickou zkušenost Boha. Nebyla zvolena nějaká mocnost působící na nějakém konkrétním místě, ale výhradně ona moc, jež v sobě veškerou moc zahrnuje a jež stojí nade všemi jednotlivými mocnostmi.

Musíme poukázat i na třetí prvek, který rovněž prostupuje celým biblickým myšlením: Tento Bůh je Bohem zaslíbení. Není jen přírodní mocností, v jejíž epifanii se ukazuje věčná síla přírody, ono věčné umírání a rození; není to Bůh, který člověka orientuje na stále stejný kosmický koloběh, on ho zaměřuje na budoucnost, k níž se ubírají jeho dějiny, na konečný smysl a cíl – je to Bůh naděje v to, co přijde, směr, jež nelze zvrátit.

Konečně je třeba poznamenat, že víra v *El* byla v Izraeli přijata především v rozšířené formě „*Elohim*“, čímž se zároveň naznačuje proces přeměny, kterou si žádala také podoba *El*. Jako zvláštnost zde můžeme zmínit, že jednotné číslo *El* tak bylo nahrazeno tvarem, který je vlastně číslem množným (*Elohim*). Aniž bychom dopodrobna rozebírali mnohovrstevnatost tohoto procesu, můžeme říci, že Izrael takto dokázal lépe vyjádřit jedinečnost Boha: Je jeden, ale jakožto Nezměrný, zcela Jiný překračuje hranice singuláru a plurálu, je mimo ně. Ačkoli ve Starém zákoně, zvláště v jeho prapočátcích není o nějaké trojici zmínky, přece je v tomto procesu skryta zkušenost, která se otevírá křesťanské nauce o trojjediném Bohu. Víme, i když to hlouběji nepromýšlíme, že Bůh je radikálně jeden, že se ale přesto nedá vtěsnat do našich kategorií jednotného a množného čísla, že je nad nimi; proto ho vposled nemůžeme zcela výstižně označovat ani kategorií „jeden“, jakkoli je vskutku jen Bohem jedním. Na počátku dějin Izraele (ale i později, právě tak jako pro nás) to znamená, že je tím zároveň zohledněna i legitimní otázka obsažená v polyteismu.¹³ Plurál vztahený na jednoho Boha jako by říkal: Vše božské je *On*.

Chceme-li přiměřeně hovořit o Bohu otců, měli bychom nyní ještě připomenout, jaké popření spočívá v onom ANO, jež se nám v *El* a *Elohim* především nabízí. Na tomto místě nám však musí stačit poukaz na dvě klíčová slova, respektive na dvě jména bohů, převládající v okolí Izraele. Vyloučeny jsou představy boha, které se v prostředí, kde žil Izrael, nabízely pod jmény Baal, tj. pán, a Melech („moloch“, tzn. král). Je tím odmítnuto uctívání plodnosti, s čímž souvisí i vázání boha na určité místo; v důsledku NE vyřčeného královskému bohu Melechovi je popřen i určitý sociální model. Bůh Izraele není vzdáleným aristokratickým králem, není mu vlastní bezmezný des-

potismus, jenž byl tehdy s obrazem krále spojován – je Bůh blízký, může být v podstatě Bohem každého člověka. Kolik a jakých úvah by v nás tato skutečnost mohla podnítit! Musíme toto téma ale opustit, abychom se znovu vrátili k našemu výchozímu bodu, k otázce Boha v hořícím keři.

3. Jahve, Bůh otců a Bůh Ježíše Krista

Tím, že se Jahve, jak jsme viděli, představuje jako Bůh otců, vstupují do víry v Jahva všechny obsahy, jež víra otců obnášela, dostávají se tak zároveň do nových souvislostí a získávají novou podobu. Co je však to specifické, to nové, co je vyjádřeno slovem „Jahve“? Odpovědí existuje mnoho; přesný smysl formulací z Ex 3 už nemůžeme s jistotou určit. Do popředí nicméně zřetelně vystupují dva aspekty. Konstatovali jsme, že naše myšlení pobuřuje už pouhý fakt, že Bůh má jméno a jeví se tak svým způsobem jako individuum. Když se však na text, jímž se zabýváme, podíváme pozorněji, můžeme se ptát: Je to vlastně opravdové jméno? Tato otázka se zdá být na první pohled nesmyslná, neboť je nepopíratelné, že Izrael znal slovo Jahve jako jméno Boží. Pečlivé čtení textu nicméně ukazuje, že scéna s hořícím keřem toto jméno interpretuje způsobem, jímž se zdá být jakožto jméno prakticky zrušeno; v každém případě se vymyká z řady pojmenování božstev, do níž jako by ze začátku patřilo. Poslouchejme tedy znovu a pozorně! Mojžíš se ptá: Děti Izraele, k nimž mě posíláš, řeknou: Kdo je to ten Bůh, který tě posílá? Jak se jmenuje? Co jim na to mám odpovědět? Nato se vypráví, že Bůh Mojžíšovi odpověděl: „Jsem ten, který jsem“; což bychom také mohli přeložit: „Jsem to, co jsem.“ Jeví se to vlastně jako odmítnutí; vypadá to, že se jméno spíše odpírá, než sděluje. V celé scéně je přítomna jakoby nelibost nad takovou dočtěrností: Prostě jsem, kdo jsem. Myšlenka, že se zde vlastně žádné jméno nesděluje, nýbrž že se položená otázka odmítá, se stává pravděpodobnější, srovnáme-li citované místo s dvěma texty, jež se k němu dají uvést jako paralely: Soudců 13,18 a Genesis 32,30. V Knize Soudců 13,18 se jistý Manoach ptá Boha, s nímž se potká, na jeho jmé-

no. Odpověď zní: „Proč se mě ptáš na mé jméno, je přece tajemstvím“ (jiný možný překlad je „je přece podivuhodné“). Jméno sděleno není. V Genesis 32,30 se Jakub po nočním boji s neznámým ptá na jeho jméno a dostane jen odmítavou odpověď: „Proč chceš znát mé jméno?“ Obě místa jsou jazykově i celkovou strukturou velice úzce příbuzná s textem o hořícím keři, takže lze sotva popřít i myšlenkovou spojitost. I v nich je přítomno gesto odmítnutí. Bůh, s nímž Mojžíš jedná u hořícího keře, nemůže přece oznamovat své jméno stejným způsobem jako okolní bohové, což jsou individuální bohové, kteří jsou si podobní s jinými bohy, a nějaké jméno proto potřebují. Bůh z hořícího keře s nimi nemá nic společného.

V gestu odmítnutí, na které jsme narazili, se ukazuje, že Bůh je v porovnání s oněmi bohy naprosto jiný. Výklad jména Jahve slovesem „být“ tak slouží určitému typu negativní teologie. Ruší jméno jakožto jméno a v důsledku toho se pak to, co se stalo příliš známým – u jména tomu tak zjevně je – přesouvá do neznáma, do skrytosti. Jméno je zastřeno tajemstvím takovým způsobem, že je v něm zároveň vyjádřena známost i neznámost Boha, jeho skrytost i zjevenost. Jméno, tento znak známosti, se stává šifrou pro trvalou neznámost a nepojmenovanost Boha. Oproti názoru, že je možné Boha jakýmsi způsobem uchopit, se tím dává najevo, že tu přetrvává nekonečná vzdálenost. Potud byl tedy vposled legitimní onen vývoj, kdy v Izraeli postupně převládlo rozhodnutí toto jméno už nevyslovovat a opisovat ho, takže v řecké Bibli se už vůbec nevyskytuje, ale nahrazuje se prostě slovem „Pán“. Tajemství scény s hořícím keřem vidíme v tomto vývoji pochopené v mnoha ohledech přesněji než ve všech možných učených filologických výkladech.

Tím vším jsme se ovšem dotkli jen poloviny popisované skutečnosti; Mojžíš je totiž přecejzen zmocněn, aby těm, kdo se ho budou ptát, řekl: „JSEM posílá mě k vám“ (Ex 3,14). Má v rukou odpověď, ačkoli ta je hádankou. Nemůžeme nebo dokonce nemáme ji tedy i nějak pozitivně rozluštit? Dnešní exegeze vidí v onom slově většinou výraz nápomocné blízkosti; Bůh v něm prý sice neodhaluje – jak se o to pokouší filozofické myšlení – svou podstatu, jaký je sám v sobě, ale odhaluje se jako Bůh Izraele, jako Bůh pro člověka. „Jsem“ prý znamená

tolik co „Jsem zde“, „Jsem zde pro vás“, zdůrazňuje se tu přítomnost Boha pro Izrael, jeho bytí se vykládá ne jako nějaké bytí samo o sobě, nýbrž jako bytí pro někoho.¹⁴ Otto Eißfeldt ovšem za možný pokládá nejen překlad „Ten, který pomáhá“, nýbrž i „Ten, který povolává k bytí, Tvůrce“, ano i „On je“ a dokonce „Jsoucí“. Francouzský exegeta Edmond Jacob se domnívá, že jméno El vyjadřuje život jakožto moc, zatímco jméno Jahve jako trvání a přítomnost. Jestliže se tu Bůh sám nazývá „Jsem“, je tím podle tohoto výkladu označen jako ten, který JE, jako bytí oproti vznikaní a zanikání, jako to, co při vši pomíjivosti zůstává a trvá. „Každé tělo je tráva, a všechna jeho sláva jako polní květ [...] Ushla tráva a opadal květ, slovo našeho Boha však trvá navěky“ (Iz 40,6–8).

Poukaz na tento text odhaluje souvislost, kterou jsme dosud příliš nezvažovali. Základní myšlenkou hlásání druhého Izaiáše bylo to, že věci tohoto světa pomínou; že lidé, ať se považují za sebemocnější, jsou nakonec jako květiny, co jeden den kvetou, druhého dne jsou však posečeny a usychají; kdežto Bůh Izraele uprostřed tohoto gigantického divadla pomíjivosti JE, a nikoli „stává se“. Ve všem tom vznikaní a zanikání on JE. Toto JE Boha, který zůstává nad nestálostí vznikaní a zanikání jako ten, který je stálý, vyjadřuje také, že Bůh není Bohem beze vztahů. Je spíše Bohem, který sám sebe dává; je tu pro nás a v naší nestálosti nám svou stálostí skýtá pevný bod. Bůh, který JE, je zároveň Bohem, který je s námi; není to jenom Bůh sám v sobě, nýbrž náš Bůh, Bůh otců.

Tím se znovu dostáváme k otázce, která stála už na počátku našich úvah o vyprávění o hořícím keři: Jaký je vlastně vzájemný vztah Boha biblické víry a platónské myšlenky Boha? Je Bůh, který sám sebe pojmenovává a který má jméno, Bůh, který pomáhá a je zde, něčím radikálně jiným než *esse subsistens*, absolutní bytí, k němuž v mlčenlivé osamělosti dospívá filozofické myšlení? Nebo jak tomu vlastně je? Abychom se v té otázce vyznali a porozuměli tomu, co o Bohu říká křesťanství, budeme muset hlouběji proniknout do biblického myšlení o Bohu i do toho, k čemu dospělo myšlení filozofické. Pokud jde o Bibli, nesmíme vyprávění o hořícím keři izolovat. Už jsme viděli, že je nutné ho chápat především na pozadí tehdejšího světa prostoupeného spous-

tu božstev; právě v tomto světě ozřejmuje vyprávění o hořícím keři to, že víra Izraele v Boha v něčem navazuje a v něčem se odlišuje; vyprávění o hořícím keři zároveň znamená vývojový posun vpřed, a to tím, že za prvek svého myšlení přijímá myšlenku bytí vyznačující mnoha různými směry. Proces výkladu vyprávění, jak na to stále narážíme, neskonal, ale v průběhu biblického zápasu o Boha se znovu a znovu obnovoval a dováděl dál. Ezechiela a především Deuteroizaiáš bychom mohli označit přímo za teology jména Jahve, svá prorocká kázání totiž rozvíjeli v neposlední řadě právě odtud. Deuteroizaiáš promlouvá, jak známo, na konci babylonského vyhnanství, ve chvíli, kdy Izrael hledí s novou nadějí do budoucnosti. Zdánlivě neporazitelná moc Babylonu, jež si zotročila Izrael, je zlomena, a Izrael, jenž už byl považován za mrtvého, povstává z trosek. Prorokovou ústřední myšlenkou se stane toto: Proti bohům, kteří pomíjejí, postavit Boha, který je. „Já, Jahve, jsem první a budu i s posledními“ (Iz 41,4). Poslední kniha Nového zákona, tajemné Zjevení svatého Jana, tuto větu v podobně tísnivé situaci zopakuje: On je přede všemi těmito mocnostmi a je stále i po nich (Zj 1,8; 1,17; 2,8; 22,13). Poslechněme si však ještě jednou Deuteroizaiáše: „Já jsem první a já jsem poslední, není mimo mne boha“ (Iz 44,6). „Já, já jsem první a já jsem poslední“ (Iz 48,12). Prorok v této souvislosti zavádí nový výraz, navazující na výkladovou nit vyprávění o hořícím keři, a opatřuje jej novými akcenty. Výraz, který v hebrejštině v jakési záhadné jednoduchosti znamená „Já-On“, převádí řečtina, po věčné stránce jistě správně, do slov: „Já jsem to“ (*egó eimi*).¹⁵ V tomto prostém „Já jsem to“ se Bůh Izraele staví proti ostatním bohům a prokazuje se jako ten, který je, na rozdíl od těch, kteří padli a kteří pomíjejí. Toto přílehlivé a zároveň záhadné „Já jsem to“ se stává osou prorokova zvěstování, tato slova vystihují jeho boj proti jiným bohům, jeho boj proti zoufalství Izraele, jeho poselství naděje a jistoty. Oproti nicotnému panteonu Babylonu a jeho upadajícím mocnářům se Jahvova moc zvedá v prostém „Já jsem to“, jež nepotřebuje žádný komentář a jež vyznačuje jeho absolutní nadřazenost vůči všem božským i nebožským mocnostem tohoto světa. Jméno Jahve, jehož smysl se takto zpřítomňuje, se tak o krok dál otevírá chápání, že uprostřed všeho, co pomíjí, co je zdánlivé a co nemá trvání, on je ten, který JE.

Poslední krok, který nyní učiníme, nás přivádí do Nového zákona. Linií, která stále víc staví ideu Boha do světla idey bytí a která vykládá Boha prostým „Já jsem“, totiž znovu nacházíme v evangeliu podle Jana, tedy u posledního biblického interpreta víry v Ježíše. Pro nás křesťany Jan zároveň představuje vůbec poslední článek v sebevýkladu biblického vývoje. Jan svým myšlením přímo navazuje na sapienciální literaturu a Deuteroizaiáše a nelze ho naprosto pochopit jinak než na tomto pozadí. Izaiášovské „Já jsem to“ povyšuje na klíčovou formulaci své víry v Boha, ovšem tím, že z ní činí ústřední výpověď své christologie; tento Janův postup má rozhodující význam jak pro chápání Boha, tak i pro obraz Krista. Ona formulace, která se objevuje nejprve ve vyprávění o hořícím keři a která se na konci vyhnanství stává výrazem naděje a jistoty tváří v tvář pádu božstev a přetrvání Jahva nad veškerými ostatními mocnostmi, se zde nyní nachází ve středu víry v Boha, ale tak, že se stává svědectvím pro Ježíše z Nazareta.

Význam Janova postupu se stane zcela zřejmým, uvědomíme-li si, že žádný jiný novozákonní autor před ním se tak důrazně a opakovaně nezabývá jádrem vyprávění o hořícím keři – tedy ideou Božího jména. Myšlenka, že Bůh si dává jméno, že Boha je možné volat jménem, se díky onomu „Já jsem“ dostává do středu jeho svědectví. Jan i v tomto ohledu vede paralelu mezi Kristem a Mojžíšem: líčí Krista jako toho, v němž událost s hořícím keřem teprve nabývá pravého smyslu. Celá 17. kapitola – takzvaná velekněžská modlitba, zřejmě myšlenkové jádro Janova evangelia – se točí kolem myšlenky „Ježíš jako zjevovatel Božího jména“ a představuje tak novozákonní protějšek vyprávění o hořícím keři. Boží jméno se jako hlavní motiv opakuje ve verších 6, 11, 12 a 26. Vyberme jen dva klíčové verše: „Zjevil jsem tvé jméno lidem, které jsi mi dal ze světa“ (verš 6). „Dal jsem jim poznat tvé jméno a dám poznat, aby láska, kterou jsi mě miloval, byla v nich a abych byl i já v nich“ (verš 26). Kristus sám se nám zjevuje jako hořící keř, z něhož je lidem sdělováno Boží jméno. Z toho, že Ježíš na sebe podle čtvrtého evangelia vztahuje slova „Já jsem to“, jež v sobě spojují Exodus 3 a Izaiáše 43, zároveň jasně vyplývá, že oním jménem, tedy možností vzývat Boha, je *on sám*. Idea jména zde vstu-

puje do rozhodujícího vývojového stupně. Jméno už není pouhé slovo, nýbrž osoba: sám Ježíš. Christologie, respektive víra v Ježíše se jako celek pozvedá na výklad Božího jména a toho, kdo se tímto Božím jménem míní. Na tomto místě je tedy nasnadě otázka týkající se obecných souvislostí pojednání o Božím jménu.

4. Idea jména

Po všech těchto úvahách se nyní konečně musíme zeptat na zcela obecné rovině: Co je to vlastně jméno? A jaký smysl má mluvit o jménu Božím? Nechci se zde pouštět do podrobného rozboru této otázky, není tu na to místo, jen bych se rád pokusil stručně naznačit, co mi připadá podstatné. Především, lze říci, že existuje zásadní rozdíl mezi záměrem, který sledujeme při použití pojmu, a záměrem, který sledujeme při použití jména. U pojmu záleží na poznání podstaty věci, jaká je sama v sobě. Naproti tomu u jména nesledují podstatu věcí, jak existuje nezávisle na mně, ale jde tu o to, aby se věc pojmenovala, to znamená, aby se dala oslovit, aby se k ní dal vytvořit vztah. I tady jméno zajisté vystihuje věc samu, ale s tím výsledkem, že věc se dostává do vztahu se mnou a stává se mi tak přístupnou. Vysvětleme si to na příkladě: Víím-li o někom, že spadá pod pojem „člověk“, ještě to nestačí, abych si k němu vytvořil vztah. Teprve jméno mi umožňuje ho pojmenovat; skrze jméno vstupuje druhý člověk do struktury mých bliženských vztahů a já ho mohu oslovovat. Jméno tedy označuje a působí jeho sociální zařazení, začlenění do sítě sociálních vztahů. Na koho se pohlíží jen jako na číslo, je ze sítě bliženských vztahů vyloučen. Právě jméno vytváří bliženský vztah. Dává bytosti možnost být oslovována, čímž vzniká vztah spoluxistence s pojmenovávajícím.

Odtud je patrně už zřejmé, co starozákonní víra myslí tím, když mluví o Božím jménu. Sleduje se tím něco jiného, než když filozof hledá pojem nejvyššího bytí. Pojem je výsledkem myšlení, které chce přijít na to, jaké je nejvyšší bytí samo o sobě. Se jménem je to jinak. Když si Bůh, jak to víra sama chápe, dává jméno, nevyjadřuje ani tak

svou vnitřní podstatu, ale činí se pojmenovatelným, vydává se lidem natolik, že ho mohou oslovovat a vzývat. A tím, že tak činí, vstupuje s lidmi do vztahu spolueistence, je pro ně dosažitelný, je tu pro ně.

Zde také můžeme začít chápat, co znamená, když nám Jan představuje Pána Ježíše Krista jako jméno skutečného, živého Boha. V něm je naplněno to, co pouhé slovo vposled naplnit nedokázalo. Smysl uvažování o Božím jménu v něm došel k svému cíli, v něm se završilo, co se ideou jména vždy mínilo a zamýšlelo. V něm – a to chce evangelista touto ideou říci – se Bůh skutečně stal oslovitelným. Bůh v něm navždy vstoupil do spolueistence s námi: Jméno už není pouhým slovem, k němuž se upínáme, je nyní tělem z našeho těla, údem z našich údů. Bůh je jedním z nás. Tak se to, co bylo ideou jména zamýšleno už od události hořícího keře, naplňuje v tom, který je jako Bůh člověkem a jako člověk Bohem. Bůh se stal jedním z nás, a tak ho můžeme skutečně oslovovat jako toho, který tu spolueistuje s námi.

5. Dvě stránky biblického chápání Boha

Zvážíme-li toto všechno, vidíme, že v biblickém chápání Boha přetrvává dvojí složka. Na jedné straně je tu osobní prvek, prvek blízkosti, oslovitelnosti, dávání sebe sama, který je zhuštěně vyjádřen tím, že Bůh dostává jméno: to je nejprve naznačeno výrazem „Bůh otců, Bůh Abrahámův, Izákův a Jakubův“ a později znovu soustředěno ve vyjádření „Bůh Ježíše Krista“. Vždy však je to Bůh lidí, Bůh s tváří, Bůh osobní; na něho se orientovala a vázala, jeho si zvolila a pro něho se rozhodla víra otců, od níž vede sice dlouhá, přesto však přímá cesta k Bohu Ježíše Krista.

Na straně druhé platí fakt, že tato blízkost, tato přístupnost je svobodný dar Toho, který stojí nad prostorem i časem, který není ničím vázán, ale vše váže k sobě. Tento prvek moci, jež je nadřazena času, je pro tohoto Boha charakteristický; stále důrazněji se soustřeďuje do idey Jsoucna, do onoho záhadného a zároveň hlubokého „Já Jsem“. Pomocí tohoto druhého prvku se Izrael s postupujícím časem očividně pokoušel národům tlumočit zvláštnost a jinakost své víry. Pro-

ti pomíjivému vznikání a zanikání světa a jeho bohů – bohů země, plodnosti či národa – stavěl toto Boží JE. Proti partikulárním bohům stavěl Boha nebes, který je nade vším, jemuž patří všechno, ale který nepatří nikomu. Důrazně trval na tom, že jeho Bůh není národní bůh v té podobě, v jaké měl každý národ své božstvo. Izrael trval na tom, že nemá nějakého vlastního Boha, nýbrž Boha všech a veškerenstva; byl přesvědčen, že právě tak uctívá jediného pravého Boha. Boha máme teprve a jen tehdy, když už nemáme žádného vlastního boha, ale když důvěřujeme pouze Bohu, jenž je právě tak Bohem druhého člověka jako Bohem mým, protože oba patříme jemu.

Paradox biblické víry v Boha spočívá ve spojení a jednotě obou zmíněných prvků: to znamená, že věříme v bytí jako osobu a v osobu jako bytí samé, věříme, že to, co je skryté, je zcela blízké, a to, co je nedosažitelné, je přístupné, že to jedno je *On* Jediný, který je pro všechno a pro něhož všechno je. Na tomto místě rozbor biblické idey Boha přerušíme a na širším základě se budeme věnovat otázce vztahu víry a filozofie, víry a rozumu; na tuto otázku jsme narazili na začátku a nyní na konci před námi znovu vyvstává.