

ISE, edice OIKÚMENÉ  
Hennerova 223  
150 00 PRAHA 5

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication F. X. Šalda, bénéficie du soutien du *Ministère français des Affaires Etrangères* et de *l'Ambassade de France* en République Tchèque.

Toto dílo, zařazené do podpůrného programu F. X. Šalda, vychází s finanční podporou *Ministerstva zahraničních věcí Francouzské republiky* a *Francouzského velvyslanectví* v České republice.

© Les Éditions de Minuit, 1982, pour L'au-delà du verset  
© Les Éditions de Minuit, 1977, pour Du sacré au saint  
© Albin Michel, 1963, Difficile liberté  
© Fata Morgana, 1973, Humanisme de l'autre homme  
Translation © Věra Dvořáková, Miloš Rejchrt, 1994  
OIKOYMENH, 1994  
ISBN 80-85241-67-6

EMMANUEL LÉVINAS

*Etika a nekonečno*

PRAHA  
1994

# ZJEVENÍ PODLE ŽIDOVSKÉ TRADICE

## I. Obsah a jeho struktura

### *1 Povaha problému*

Zásadní otázka, která nás při těchto přednáškách zajímá, se podle mě netýká ani tak obsahu do zjevení vkládaného jako spíš samotného – metafyzického – faktu, který je nazýván Zjevení a je také pro každé zjevení jeho prvním a hlavním zjeveným obsahem. Zjevení je vcelku pokládáno za něco zvláštního, zcela neobyčejného, za něco, co spojuje náš svět s něčím, co už je mimo něj. Jak je tedy vůbec myslitelné? Podle jakého modelu? Do pozitivního světa, který je ve své koherenci a stálosti otevřen vnímání, radosti a myšlení a ve svých odlescích, metaforách a znacích se nabízí četbě a vědě, náhle otevřením několika knih vpadají pravdy pocházející odjinud – odkud? – a datované podle „chronologie“ nazývající se Písmo svaté! A to v případě Židů Písmo svaté, o něž se bez přerušení kontinuity opírají světské dějiny, „dějiny pro historiky“! Že Písmo svaté křesťanského Západu ze své větší části představuje prastaré dějiny jednoho dnešního národa, národa, který si i v rozptýlení mezi jinými národy – nebo i přesto, že se do nich integroval – tajemným způsobem uchoval jednotu, právě v tom nepochybně spočívá originalita Izraele a jeho přínosu k Zjevení: v jeho výkladu Bible či v jeho zapomenutí Bible, v jeho vzpomínkách nebo výčitkách, jež mu z toho zapomenutí zbývají. Proti přeměně – degradaci či sublimaci – v mýtus, jež tomuto „pradávnou“ Zjevení hrozí, stojí podivuhodná aktuálnost judaismu, lidského společenství, které – byť nepočtené a soustavně rozhlodávané pronásledováním, oslabované vlačností, pokušeními a odpadlictvím – je přesto, dokonce i ve své nenábožnosti, schopné zakládat svůj politický život na pravdách a právech přejímaných z Bible. Kapitoly Pisma svatého se totiž v průběhu světských dějin stále znovu opakují ve strastech ztělesňujících Utrpení, Pašije Izraele. Pro mnoho Židů, kteří příběhy i poselství Pisma dávno zapoměli nebo vůbec nikdy nepoznali, se známky přijatého Zjevení – a temné výzvy onoho Zjevení velebného – redukují prostě na trauma událostí zažitých dávno po uzavření biblického kánonu, dávno poté, co byl dopsán Talmud (jiná forma Zjevení, odlišná od Starého zákona, společného křesťanům i Židům). Pro mnohé z nich Písmo svaté a Zjevení, jež přináší, spočívá prostě jen

ve vzpomínkách na upalování, na plynové komory, nebo dokonce jen v urážkách, jichž se jim dostává na mezinárodních shromážděních nebo které cítí v zákazu emigrace. Pronásledování jako žité Zjevení!

„Zakládající události“, jak o nich, přejímaje obrat Emila Fackenheim, hovořil Paul Ricoeur. Nemají snad tyto události vztah k Bibli, když zůstávají v jejím životním prostoru? Vztah konkretizovaný v četbě a četba jako způsob bytí. Kniha jako životní prostor! Izrael je národ Pisma a jeho vztah k Zjevení je svým způsobem jedinečný také v tomto smyslu. Zemí Izraele je Zjevení. Jeho stesk po zemi je živěn texty. Nemá nic společného s nějakou srostlostí s půdou. Jisté je, že při takovémto způsobu bytí ve světě se paradox transcendence jeví méně zvláštním.

Pro mnoho dnešních Židů, ať jedinců nebo v komunitách, Zjevení ovšem stále odpovídá schématu komunikace mezi Nebem a Zemí, jak je naznačuje smysl biblických příběhů. Přijímají je i leckterí význační duchové. Doslovné znění sinajské epifanie, Slovo Boha k prorokům a víra v nepřerušenu tradici zázračných Dějin, jež to dosvědčují, je jim živou vodou v poušti současné náboženské krize. Uzavření pochybám moderního světa – i když na horečce světa průmyslu se často svou profesí podílejí –, zůstávají tito ortodoxně věřící, ať jako jednotlivci nebo v komunitách, přes všechnu prostotu této metafyziky duchovně otevření nejvyšším ctnostem a nejmysterióznějším tajemstvím Boží blízkosti; události se však pro ně neodehrávají v Dějinách, ani do nich nevstupují, takže tito jednotlivci a komunity žijí doslova mimo Dějiny. Nicméně je fakt, že pro moderní Židy, kterým intelektuální osud Západu s jeho triumfy a krizemi není jen vypůjčeným šatem – a těch je většina –, je problém Zjevení velice naléhavý a vyžaduje nová schémata. Jak pochopit „exterioritu“ pravd a zjevených znamení útočících na lidského ducha, ducha, který při vši své „interioritě“ je střížen podle míry světa a nazývá se rozum? Jak mohou útočit na rozum, když nejsou z tohoto světa?

Jsou to otázky vskutku naléhavé. Alespoň pro ty z nás, kdo k oněm pravdám a znamením zůstávají dosud citliví, ale jakožto lidé dneška, lidé více méně zmatení zprávami o konci metafyziky, triumfy psychoanalýzy, sociologie a politické ekonomie a poučení lingvistikou o signifikantnosti znaků bez označovaného, se nad vším tím intelektuálským leskem – či matkem – občas sami sebe ptají, nejsou-li svědky velkolepého pohřbu mrtvého boha. Statut či ontologický režim Zjevení je proto pro židovské myšlení prvořadou

otázkou, a dříve než budeme hovořit o samotném obsahu Zjevení, je tedy potřeba podívat se nejprve na tento problém.

## 2 Struktura Zjevení: výzva k exegezi

První část výkladu nicméně věnujeme struktuře obsahu Zjevení, jak se jeví v judaismu. Některé její křivky totiž už naznačují, v jakém smyslu se dá transcendence poselství chápat.

Výklad bude podle mě užitečný i proto, že formy Zjevení, jak se objevují u Židů, nejsou široké veřejnosti příliš známé. Uspořádání Starého zákona, společného pro Židy i křesťany, skvěle vyložil P. Ricoeur. Různé literární žánry Bible – prorocké texty, líčení základních historických událostí, texty zákonodárné, texty moudrosti, chvalozpěvy a dikůvzdání – nemusím tedy znovu probírat. Každý z těchto žánrů má sílu a funkci odhalovat. V židovském pojetí Bible se však hranice nerýsují možná tak pevně jako v Ricoeurově jasné klasifikaci. Židovské vědomí dává ve svém vztahu k Bohu přednost poučením zákonodárným – obsaženým hlavně v Pentateuchu, v Tóře zvané „Mojžíšova“. A hledá je ve všech textech; žalmy hovoří o osobách a událostech, ale i tady jsou příkazy: „Jsem na zemi jenom hostem, neukrývej přede mnou svá přikázání,“ praví se například v Žalmu 119,19. Texty moudrosti jsou prorocké i zákonodárné. Čili mezi „žánry“ očividně kolují mnohasměrné náarážky a odkazy.

A jiná věc: text všude vyzývá jít dál za přímý smysl. Ten je samozřejmě známý, jako takový uznávaný a ve své rovině považovaný za plně platný. Ale určit ho není možná tak snadné, jak se to z překladů Starého zákona může jevit. Teprve když se od překladů, ať jakkoli úctyhodných, vrátíme k hebrejskému textu, ukáže se, jakou podivnou či tajemnou dvojznačnost nebo mnohoznačnost umožňuje hebrejská syntaxe: Na rozdíl od toho, co převládá v takzvaných rozvinutých nebo funkčních jazycích, kde se slova mezi sebou pořadají a jedno druhému se zároveň podržuje, tady slova žijí vedle sebe. Určit z hebrejského textu konečný záměr verše – a tím spíše některé celé knihy Starého zákona – je proto pochopitelně mnohem těžší, než by si kdo myslel. Rozlišit mezi smyslem přímým a tím, který se má dešifrovat, objevit tento skrytý smysl a ještě další, hlubší, který je v něm obsažen, k tomu je třeba specificky židovského výkladu Písma. Neexistuje jediný verš, jediné slovo Starého zákona, v němž by se – při religiozním výkladu v duchu Zjevení – neotvíral jeden celý, zprvu netušený svět, obklopující to, co lze číst. „Rabi Akiva interpretoval i ozdoby písmen posvátného textu,“ praví se v Talmudu. Jako kdyby písmena byla

složenými křídly Ducha, zákoníci, tito učenci nazývaní otroky litery, se snažili vydobýt z nich všechny horizonty, jež může let Ducha obsáhnout, veškerý smysl v těch písmenech uložený a volající po výkladu. „Bůh promluvil jednou, dvojí věc jsem slyšel“: tato část dvanáctého verše Žalmu 62 dosvědčuje, že Slovo Boží má bezpočet významů. Alespoň podle onoho rabína, který ten verš, poučující ho o právu zkoumat, už také v duchu tohoto pluralismu zkoumá! Výklad Starého zákona nazývaný *midraš* čili hledání, tázání. Výklad mnohem dřívější než bádání gramatické, které se, byť ochotně přijato, připojilo k tomuto rozšifrovávání enigmat, uzavřených v literě Písma způsobem zcela jiným než gramatickým až později.

Těto bdělé pozornosti neunikla ani různost stylů a kontradikce obsažené v textu Starého zákona. Staly se zámkou k dalšímu prohlubování, k dalšímu obnovování smyslu, jež tak dosvědčovalo pronikavost výkladu. Taková je hutnost Písma. Zjevení, jež lze také nazvat tajemstvím; ne tajemstvím, které zatemňuje, ale takovým, jež vyzývá ke zvýšené intenzitě.<sup>1</sup>

Tato výzva k hledání a dešifrování, výzva k *midraši*, už sama znamená účast čtenáře na Zjevení, na Písmu. Čtenář se svým způsobem stává tím, kdo píše. Tady máme první vodítko k tomu, co bychom mohli nazvat „statut“ Zjevení: slovo, jež přichází odjinud, zvenčí, a zároveň sídlí v tom, kdo je přijímá. Není lidská bytost – spíše než posluchačem – tím jediným „územím“, kde se exteriorita může projevit? Není právě osobnostní prvek, totiž ono jedinečné „ze sebe“, nutnou podmínkou onoho vpádu a manifestace z vnějšku? Není lidství „o sobě“, lidství jakožto protržení substanciální identity, právě tou půdou, kde může poselství zvenčí nabýt toho jediného tvaru, v němž se nestřetá se „svobodným rozumem“? Tvaru neomezeného na pouhou náhodnost „subjektivního dojmu“? Výzva apelující na to jedinečné ve mně, to je smysl, k němuž ukazuje Zjevení. Zdá se – a nespočívá smysl osobního právě v tom? – jako kdyby absolutní pravda potřebovala ke svému naplnění množství osob, jako kdyby každý člověk ve své jedinečnosti garantoval odhalení

<sup>1</sup> Výzva, která díky tajemství, z něhož přichází, zároveň chrání rozum před „nebezpečími“ pravdy. Takto jeden talmudský apologet komentuje Ex 33,21-22 („I pravil Hospodin: hle, zde jest místo u mne, postav se na skálu – pak stane se: až půjde velebnost má, postavím tě do skalní sluje a pokryji tě rukou svou, dokud nepřejdu.“): „Bylo třeba ochrany, neboť ničivým silám byla dána veškerá svoboda ničit.“ Okamžik pravdy je ten, kdy padají všechny zákazy, kdy je tážajícím se duchu všechno dovoleno. V takovém vrcholném okamžiku chrání proti zlu – neboť i ono může být v takovou chvíli rozpoutáno jakožto pravda – jediné pravda Zjevení.

určitého jedinečného aspektu pravdy, takže některé její stránky by se nemohly nikdy projevit, kdyby určití lidé v lidstvu chyběli. Tím rozhodně nemyslím, že se pravda utváří v dějinách anonymně a pouze si v nich nachází své „podpůrce“; chci tím naopak říci, že celek pravdy vzniká z přínosu mnoha lidí: nositelem tajemství textu je jeden každý poslech; celek pravdy vyžaduje veškeré tóny, jimiž hlas Zjevení zní v uších jednotlivých lidí. Že může být slovo živého Boha různě slyšeno, to neznamená jen tolik, že se Zjevení přizpůsobuje míře naslouchajících, ale také, že se touto mírou samo i měří; podmínkou toho, aby smysl nabyl dimenzí, je množství neredukovatelných jednotlivců; mnoho smyslů, to je mnoho lidí. Tady vidíme v celém dosahu vztah mezi Zjevením a výkladem, svobodným výkladem, kdy naslouchající se zároveň podílí na Slově, jež se dává slyšet, a vidíme také, proč Slovo může procházet věky a promlouvat v různých dobách hlasem stále téže pravdy.

Jedna pasáž Exodu (Ex 25,15) prikazuje zhotovit pro svatostánek Svatou Archu a počítá i s tyčemi, aby se Archa dala přenášet: „V kroužcích schránky ať zůstanou tyče, ať se neoddálí z ní“. Zákon uložený v Arše je vždy připraven k pohybu, není připoután k žádné- mu bodu v prostoru ani čase, ale je naopak v každém okamžiku přenosný; tak to zaznamenává i slavný talmudický příběh vyprávějící o Mojžíšově návratu na zem v době Rabiho Akivy. Mojžíš vejde do rabinovy školy, z mistrova výkladu ničemu nerozumí, ale nebeský hlas mu sdělí, že ono nesrozumitelné učení je přesto jeho vlastním; bylo dáno „Mojžíšovi na Sinaji“. Příspěvky vykladačů, posluchačů a žáků k otevřenému dílu Zjevení mají natolik podstatný význam, že jsem se dokonce nedávno v jedné velice pozoruhodné knize jednoho rabínského učence z konce 18. stol. dočetl, že neopominutelnou částí Zjevení je i ta sebemenší otázka položená učiteli žákem nováčkem.

Co však takovou výzvu k jednotlivci v jeho historické jedinečnosti – neboli Zjevením přímo kladený požadavek Dějin (což mimochodem nade vši theosofickou „moudrostí“ znamená osobního Boha: Bůh, který se obrací k jednotlivcům, je přece především Bůh osobní) – co však takovou výzvu k rozličnosti lidí chrání před libovůlí subjektivismu? Ale možná je to tak, že pravda z nějakých podstatných důvodů určité riziko subjektivismu, subjektivismu v pejorativním smyslu, podstupovat musí...

To však rozhodně neznamená, že by bylo Zjevení v židovské spiritualitě ponecháno libovůlí subjektivních fantazmat, že by postřádalo autoritu a nemělo své výrazné rysy. Fantazma je sice vedlejší produkt subjektivity, ale není její podstatou. „Subjektivní“

interpretace židovského Zjevení dokázaly v geograficky rozptýleném lidu uchovat vědomí jednoty, aniž k tomu potřebovaly svrchovanou doktrínu. A navíc lze originální osobní přínos k výkladu Písma odlišit od čiré amatérské (nebo i šarlatánské) hry fantazie podle toho, že subjektivní pohled musí vždy navazovat na historickou kontinuitu výkladu, na neopominutelnou tradici komentářů. Žádná záminka přímé inspirovanosti textem tady neplatí. „Obnova“ hodná toho jména nemůže tyto souvislosti obejít, tak jako nemůže obejít ani vztah k Zákonu zvanému ústní.

### 3 Zákon ústní a Zákon psaný

Zmínka o ústním Zákonu nás vede k dalšímu podstatnému rysu Zjevení podle judaismu: k roli ústní tradice, zaznamenané v Talmudu. Tato tradice má formu diskusí mezi rabínskými učiteli, jež probíhaly v době od prvních století před naším letopočtem do 7. stol. po Kr. Historici v nich vidí pokračování tradic ještě starších a obraz celého procesu přechodu centra židovské spirituality z Chrámu do studijního domu, od obřadu ke studiu. Jde o diskuse a učení týkající se hlavně zákonodárné části Zjevení, obřadů, mravnosti a práva, ale ve své povaze mravoučných vyprávění svým způsobem i celého lidského duchovního vesmíru, filosofie a náboženství. Uzlem, který všechno svazuje, jsou zákony. Představa, jež o těchto zákonech a příkazech existuje mimo judaismus, nebo v judaismu odžidovštělém, totiž že jde o jakési malicherné obřadnictví či „jho zákona“, neodpovídá skutečnosti.

Na druhou stranu není pravda, že by ústní Zákon, jak se často myslí, spočíval jen v komentování Písma, i když jeho role v této rovině je význačná. Nábožensky je chápán jako samostatný pramen, vyvěrající přímo ze Zjevení na Sinaji. Vedle Tóry psané existuje tedy Tóra ústní, autoritou přinejmenším stejně významná.<sup>2</sup> Její autority se dovolává nejen samotný Talmud, ale uznává ji také ústní tradice a shodují se na ní středověcí filosofové včetně Maimonida. Pro Židy je to Zjevení, jež doplňuje Starý zákon. Vyslovují se v něm zásady a podávají informace, které v psaném textu nejsou nebo se tam o nich mlčí. Tanaité, nejstarší učenci Talmudu, jejichž generace končí na sklonku 2. stol. po Kr., hovoří tónem nejvyšší instance.

<sup>2</sup> Psaná Tóra je název pro čtyřiačtyřicet knih židovského biblického Kánonu a v užším smyslu pro Tóru Mojžíšovu, Pentateuch. Tóra v širším smyslu znamená Bibli a Talmud včetně komentářů k nim a textů zvaných *Agada*.

Ústní učení Talmudu patří neoddělitelně ke Starému zákonu. Ukazuje cestu jeho interpretaci. Jde o onen talmudický styl, jak jsem ho už výše popsal, bádání v textu, které se opírá o slova a písmena a nachází pro to skvělou půdu právě v původní hebrejštině Bible. Celá zákonodárná část Tóry je tu rabínskými učenici „znovuzpracována“ a celá narativní část speciálním způsobem rozšířena a osvětlena. Čili právě Talmud ukazuje rozdíl mezi židovským pojetím Bible a pojetím křesťanským nebo „vědeckým“ pojetím historiků a filosofů. Judaismus, to je skutečně Starý zákon, ale čtený skrze Talmud.

Duch, jímž je tento výklad veden, je naivně nazýván „otrocký“, ale ve skutečnosti jde možná o snahu uchovat každý jednotlivý text v kontextu celku. Srovnání, jež se mohou zdát čistě slovní nebo závislá dokonce na písmenech, ve skutečnosti chtějí rozeznít „aliquotní tóny“ určitého verše ve verších ostatních. Nebo udržet pasáže hovořící jen k našemu smyslu pro duchovno a niterno v kontaktu s texty zemitějšími, aby z těchto druhých vyvstala jejich skutečná pravda; nebo při rozvádění výroků, jež se mohou zdát přísné, přiblížit zase uslechtilé vzněty tvrdým faktům. Řeč Starého zákona je natolik nedůvěřivá k hladké rétorice, že její hlavní prorok měl „neobratná ústa a těžký jazyk“. Ta vada znamená jistě něco jiného než přiznání určitého nedostatku: vyjadřuje vědomí kérygmatu, vědomí, jež nepouští ze zřetele tíhu světa, lidskou netečnost, hluchotu neschopnou porozumění.

V tomto talmudickém učení se velice dbá na svobodu výkladu. Tradice podává historické děje tak, že nevnučuje závěry, ale kontakt s tím, čeho je nositelkou. Je tohle doktrína? Tradice je možná výrazem mnohatisíciletého života, který sjednotil texty nejrůznějšího – jak tvrdí historici – původu. Zázrak toho života, toho splnutí, je stejným divem jako zázrak společného původu, oněm textům přisuzovaný. Text je napjat na zesilovačích tradice jako struny na dřevu houslí. Písmo svaté je svým modem bytí něco zcela jiného než cvičná a plně ovladatelná látka pro filology a badatele v gramatice; jeho modus bytí je takový, že dějiny jednotlivých spisů znamenají méně než učení v nich obsažené a že mírou jejich inspirace je to, co inspirují. To jsou některé z rysů „ontologie“ Písma.

Ústní Tóra, písemně zaznamenaná v Talmudu, řekli jsme. I tato ústní Tóra je tedy psaná. Ale její písemný záznam je pozdní. Způsobily to náhodné a dramatické okolnosti židovských dějin, okolnosti na povaze a vlastní modalitě poselství Tóry zcela nezávislé. I písemný záznam ústní Tóry si nicméně ve svém stylu uchovává něco z ústní výuky: živý tón rozpravy, kdy učitel hovoří k žákům, kteří

se ptají a naslouchají. Reprodukují písemně nejrozličnější názory a bedlivě přitom hledí pojmenovat každého, kdo je vyslovuje nebo komentuje. Zaznamenává názorovou multiplicitu i neshodu mezi učenci. Veliký spor mezi školou Hilelovou a školou Šamajovou (1. stol. př. Kr.), jenž se vine celým Talmudem, nazývá diskusí či sporem „k slávě Nebes“. Přes všechnu snahu nalézt soulad, Talmud tento spor mezi Hilelem a Šamajem – a různé myšlenkové proudy, jež se z něho rozvíjejí v následujících generacích učenců – vždy znovu komentuje dobře známým obratem: „Ta i ona jsou slova živoucího Boha.“ Je to diskuse či dialektika, jež zůstává otevřená čtenářům, ale čtenářům hodným toho jména, totiž takovým, kteří se v ní sami angažují. Právě proto jsou talmudické texty – dokonce až po samu fyziognomii písma, v níž se to odráží – provázeny komentáři a komentáři komentářů a diskusemi o nich. Na stránce se neustále klade jedna vrstva na druhou jako jednou ochablější a jindy silnější pokračování života textu, který zůstal „ústním“. Náboženský akt naslouchání zjevenému slovu se ztotožňuje s diskusí, jež chce zůstat ve své problematice co nejodvážněji otevřená. Mesiášské doby jsou často nazývány epochou uzávěrů. Ale otevřenost jde tak daleko, že se diskutuje dokonce i o tom! V jednom textu traktátu Berachot (64 a) stojí:

*Rav Chija bar Aši řekl ve jménu Ravy: „Učenci nemají klidu na tomto ani na onom světě, neboť je psáno (Ž 84,8): Pokračují stále s novou silou, objeví se před svým Bohem na Sijónu.“*

Rav Chija tento stále silící pohyb suverénně přičítá zákoníkům. A Raši, francouzský komentátor z 11. stol., jehož výklad provází čtenáře – i dnešního – mořem Talmudu, k tomu dodává: „Pokračují od jednoho studijního domu k druhému a od jednoho problému k druhému.“ Zjevení, permanentní – ať psaná či ústní – hermeneutika Slova, odhalující nové krajiny, nové problémy a pravdy zaklíněné jedny do druhých, se tak jeví nejen jako pramen moudrosti, cesta osvobození a povznesení, ale i jako potrava vezdejšího života a předmět čiré radosti z poznání. Maimonides ve 12. stol. dokonce spojoval hermeneutiku Zjevení s touž radostí a štěstím jako Aristotelés v X. knize *Etiky Nikomachovy* pozorování čirých esencí.

Izrael, „lid Písma“ svou zemí, která je pokračováním foliantů a svitků, je však lidem Písma i v jiném smyslu: živil se knihami takřka doslova, fyzicky, jako onen prorok z 3. kapitoly Ezechiela, který spolkně svitek. Zvláštní způsob, jak přijímat nebeskou potravu! To ovšem, jak už bylo řečeno, vylučuje myšlenku doktríny. Duch judaismu nezná pevné vzorce, které by v podobě dogmat

sjednocovaly početné a často disparátní stopy zanechané Zjevením v Písmu. Nemá žádné Credo, jež by shrnovalo a orientovalo výklad textů podle metody, při níž by i obnovený výklad a významy propůjčované veršům byly jen novým vínem nalévaným do starých měchů, vínem, jež si podržuje staré formy a dokonce i někdejší vůni. Články víry představují v judaismu filosofický a theologický žánr pozdního data. Objevují se až ve středověku, čili až poté, kdy už má náboženský život svůj řád a za sebou dva tisíce let (alespoň podle historiků, kteří sice genealogii textů zakotvují v pradávne, mýtické minulosti, ale jejich spiritualizaci přičítají vždycky původ mladší): od rozkvětu prorockého poselství Izraele, situovaného do 8. stol. př. Kr. (kdy byla zapsána řada prvků mojžišského náboženství Pentateuchu) do prvních formulací Židovského Credo – různě se pak měnícího dokonce i v počtu základních bodů – uběhlo dva tisíce let; od uzavření biblického kánonu dělí tyto formule víc než tisíc let, a od písemného zaznamenání talmudického učení několik století.

#### 4 *Halacha a Agada*

I když však pro Židy není obsah Zjevení shrnut v žádném Credo, jeho jednota nachází své vyjádření v jiné formě. Kromě Zjevení psaného a Zjevení ústního, jak je judaismus rozlišuje, je tu totiž ještě další už zmíněné rozdělení: texty a učení týkající se chování a formulující praktické zákony, to jest *Halacha* – Tóra ve vlastním slova smyslu, v níž lze nalézt to, co P. Ricoeur kvalifikoval jako „preskriptivní“ – a *Agada*, texty a učení homiletického původu, které ve formě mravoučných vyprávění, parabol a rozvedených biblických příběhů představují theologicko-filosofickou část tradice. *Halacha* dodává psanému i ústnímu židovskému Zjevení jeho vlastní fyziognomii a – jakožto nauka o chování – uchovala v průběhu dějin i při všem rozptýlení tělo židovského národa jednotné. Zjevení v židovském pojetí znamená v podstatě příkaz a výrazem zbožnosti je poslušnost. Ale poslušnost, jež sice přijímá konkrétní příkázání, ale nevzdává se dialektiky, která je má stanovit. Tato dialektika pokračuje a ve svém stylu otevřeně diskuse je sama sebou právoplatná.

Dělení na Zákon ústní a Zákon psaný na jedné straně a na druhé na *Agadu* a *Halachu* představuje tedy jakési čtyři hlavní póly Zjevení podle judaismu. Tematika *Halachy*, jak už jsme řekli, zůstává ve stavu diskuse. Diskusí o pravidlech chování se totiž zpřítomňuje a udržuje živý veškerý řád myšlení. Východiskem k myšlence je tu poslušnost a kasuistika v ní obsažená. Právě toto je velice příznačné: myšlenka zrozená z příkazu jde dál za problém požadovaného

konkrétního gesta a v duchu dialektiky přitom zároveň stanoví, jak má pravidlo chování vypadat, jaká je *Halacha*. Čili jde o ustanovení, které vlastně není konečné. Které jako kdyby spočívalo na určité své tradici, zrušitelné však výhradně jen cestou diskuse. „Moře Talmudu“ se vlní antinomiemi dialektiky a „ustanovení“ či „příkazy“ jsou jejich doprovod. Brzo po uzavření Talmudu se pak objevují „ustanovovatelé“, od nichž *Halacha* dostane pevný konkrétní tvar. Dílo několika století tak vyústí v definitivní kodex zvaný Šulchan Aruch, „Prostřený stůl“, kde je život věřícího stanoven do nejmenších detailů.

Podstatou židovského Zjevení je *micva*, příkaz, jehož přísné plnění se sv. Pavlu jevílo jako jho Zákona. Jisté je, že právě ze Zákona plyne jednota židovství. Ale ze Zákona, který naprosto není pocíťován jako stigma otroctví a v religiózní rovině je něčím zcela jiným než jednota založená na doktríně či taková, z níž může doktrína vyrůst. Rašihovo komentář, první rabínský komentář, jímž začínají „židovská vydání“ Pentateuchu, vyjadřuje údiv nad prvním veršem Tóry: Proč se začíná příběhem Stvoření, když příkazy začínají až druhým veršem kap. 12. Exodu – „Měsíc tento bude Vám počátkem měsíců“ –? Komentátor se proto snaží osvětlit, v čem spočívá náboženská hodnota příběhu Stvoření. Jednotu židovského národa vytváří náboženská praxe. Svou starobylost si tato jednota uchovává vliv i na současný judaismus a zůstává úctyhodnou i pro ty, kdo Zákon ve vlastním slova smyslu už plně nedodrží. Dalo by se dokonce říci, že z onoho Židům předaného a kdysi všemi zachovávaného Zákona jsou nevědomky živi všichni Židé, kteří se solidarizují s židovským osudem, i když opustili rituál. A je třeba také dodat, že studium příkazů – studium Tóry, to jest pokračování v rabínské dialektice – má stejnou náboženskou hodnotu jako jejich plnění. Člověk studující Tóru jako by navazoval mystický styk přímo s Boží vůlí. Studium Zákona (ať psaného nebo ústního) je nejvyšší akt poslušnosti příkazů, příkaz nad všchny ostatní.

Vedle textů halachických, shrnujících ustanovení Zákona a stírdajících příkazy čistě etické s rituálními, textů od začátku až do konce určujících judaismus jako etický monoteismus, mravoučné příběhy a paraboly zvané *Agada* představují židovskou metafyziku a židovskou filosofickou antropologii. V talmudických textech se střídají s *Halachou*. *Agada* zahrnuje i další speciální svazky různého stáří a kvality, z nichž však judaismus sjednocený *Halachou* žil jako z moudrosti jednoho a téhož rádu, aniž si jejich různou historickou situovanost uvědomoval. Chceme-li poznat systém myšlení (ne proces jeho vzniku), jímž se judaismus po staletí své náboženské

integritu udržoval jako jednota, musíme na tyto texty z různých dob pohlízet jako na simultánní. V hodinách krizí, pro poexilový judaismus posledních dvou tisíciletí tak častých, ztrácí osvětlené dílo historiků a židovských i nežidovských kritiků – redukujících zázrak Zjevení či zázrak židovského národního ducha na množství podstoupených vlivů – svůj duchovní význam. V takových chvílích promlouvá hlas toho, co jsme nazvali zázrakem splynutí, hlas, který je okamžitě poznáván a nachází odraz v senzibilitě a myšlení tak mu otevřených, jako by ho byly čekaly.

### 5 Obsah Zjevení

Až dosud jsme hovořili o Zjevení podle judaismu z hlediska jeho formy či struktury, ale neřekli jsme nic o jeho obsahu. Nejde o to, vytyčit věrouku, nedokázali to ani židovští filosofové středověku. Chceme jen empiricky odvodit některé vztahy vznikající mezi Tím, jehož poselstvím je Bible, a čtenářem, který bere za kontext zkoumaného verše celý biblický text, to jest který se při čtení Bible opírá o ústní tradici.

Znamená to nepochybně pustit se po té nejvyšší cestě, být věrný jen tomu Jedinému, nedůvěřovat mýtu, skrze nějž se prosazuje hotový fakt, pouto zvyku a prostředí a machiavelského státu s jeho státními důvody. Ale jít za Tím Nejvyšším znamená také vědět, že není nic vyššího nad přiblížení se k druhému, nad starost o osud „vdovy a sirotka, cizince a chudáka“, a že se nepřibližuje ten, kdo přichází s prázdnými rukama. Dobrodružství Ducha se odehrává také na zemi mezi lidmi. Mé lidství, to je trauma mého otroctví v Egyptě, skrze ně se mi stávají blízkými problémy všech odsouzenců světa, všech pronásledovaných, jako kdyby mé utrpení otroka bylo do slov ještě nezformulovanou modlitbou a má láska k cizinci zároveň už odpovědí, dávanou mi skrze mé tělesné srdce. Má jedinečnost, to je má odpovědnost za druhého; nemohu ji složit na bedra nikoho jiného, tak jako se nemohu dát nikým zastoupit ve smrti: poslušnost Toho Nejvyššího spočívá právě v této nemožnosti uhnout; skrze ni je mé „já“ jedinečné. Být svobodný znamená konat, co za mě nemůže vykonat nikdo jiný. Být svobodný znamená být poslušný Toho Nejvyššího.

Člověk, to je ovšem také vpád Boha do bytí nebo výtrysk bytí k Bohu: protržení bytí, kdy místo bojů a loupení nastupuje dar, darování plnými rukama; odtud myšlenka vyvolenosti, myšlenka, jež se může zvrhnout v pýchu, ale původně je to výraz vědomí nezrušitelného příkazu, který je zdrojem etiky a který svou nezruši-

telností činí člověka v jeho odpovědnosti jedinečným. „Pouze k vám jsem se znal ze všech čeledí země, a proto vás ztrestám za všechny vaše nepravosti“ (Am 3,2). Soud spravedlnosti apeluje na člověka jako na odpovědnou bytost; přísnost Zákona přitom zmírňuje (aniž ji v zásadě pozastavuje, ale může jít tak daleko, že ji skutečně pozastaví) soucit – *rachamim* – záchvěvy matečných orgánů<sup>3</sup>, kdy se z Téhož rodí jiné, mateřství Boha, lze-li to tak říci; co je povinností člověka, to je i v jeho silách, člověk může ovládnout nepřátelské síly dějin a uskutečnit království Mesiáše ohlašované proroky; trvání času – to je očekávání Mesiáše; nebo očekávání Boha; ne však očekávání dosvědčující nepřítomnost Godota, který nikdy nepřijde, nýbrž dosvědčující vztah mezi člověkem a tím, co nemůže vstoupit do přítomnosti, neboť ta je pro nekonečno příliš malá.

Ale nejcharakterističtější stránkou obtížné židovské svobody je možná ritualismus, ono známé „jho Zákona“, jemuž je podřízen každodenní život v každém svém hnutí; rituál v sobě nemá nic numinosního, nic modloslužebnického; je to odstup zaujímaný v přírodě vůči přírodě, a právě tím možná očekávání Toho Nejvyššího, očekávání, které je vztahem – či chcete-li úctou – k Němu, úctou k onomu „za“, která zde na zemi zakládá samotný tento pojem či pojem Boha.

## II. Fakt Zjevení a lidské porozumění

Přicházím k hlavní otázce: jak si Žid může onen zvláštní fakt Zjevení vůbec „vysvětlit“, když mu je tradice, doslovně chápané Písmo, prezentuje jako něco, co je mimo řád tohoto světa, co přichází zvenčí? Jak jste si jistě povšimli, dosavadním výkladem obsahu a hlavně struktury Zjevení už jsme k té otázce udělali několik kroků.

### 1 Několik daností

Přidrže se prozatím doslovného smyslu některých zmínek. O původu nadpřirozeného nám vypráví sama Bible. Existovali lidé, kteří slyšeli nebeský hlas. Bible nás také varuje před falešnými proroky. Čili proroctví je k prorokování nedůvěřivé, a kdo se oddá Zjevení,

<sup>3</sup> Stv. k tomu kapitulu III v mé knize *Jinak než být aneb dál za esenci a studii „Bez identity“* v mé publikaci *Humanismus obrácený k druhému*.

vystavuje se určitému riziku. Je v tom výzva k bdělosti, jež nepochybně patří k samé podstatě Zjevení stejně jako nejistota. Jiný důležitý bod: když Mojžíš v Deuteronomiu 4,15 připomíná Zjevení na Sinaji, říká: „Tak střežte se velmi pro duše své, – neboť neviděli jste žádné podoby o dni, kdy Hospodin mluvil k vám na Chorebu ze středu ohně –“. Zjevení je slovo, v němž se rýsuje přímý, nezprostředkovaný vztah mezi Bohem a člověkem. V Deuteronomiu 5,4 čteme: „Tváří v tvář Hospodin mluvil s vámi.“ Rabinští učenci na základě těchto slov přisuzují prorockou důstojnost všem Izraelitům přítomným pod Sinají. Naznačují tím, že inspiraci je v zásadě otevřený každý lidský duch, že člověk jako takový je potenciální prorok! Podobně čteme v Ámosovi 3,8: „Panovník Hospodin mluví, kdo by neprorokoval?“ Prorocká vnímavost sídlí už přímo v lidské duši. Což snad oním protržením imanence není právě schopnost subjektivity naslouchat, neboli poslouchat? Pán Zjevení v citovaném textu Deuteronomia však zdůrazňuje, že Zjevení je slovo, a ne obraz pro oči! A třebaže jsou v Písmu pro Zjevení užívána slova z oblasti vizuálního vnímání, Bůh se vyjevuje pouze slovním poselstvím (*dvar Elohim*), jehož obsahem je nejčastěji příkaz. Prvním krokem k lidskému porozumění – a tím i počátkem řeči – je tedy spíše příkaz než příběh.

Starý zákon vidí Mojžíše jako největšího z proroků. Mojžíš udržuje s Bohem ten nejpřímější vztah, vztah „tváří v tvář“ (Ex 33,11), a přesto nesmí Boží tvář spatřit. Podle Exodu 33,23 se Bůh Mojžíšovi ukáže jen zezadu. Pro pochopení ducha judaismu není možná bez zajímavosti si povšimnout, jakým způsobem rabinští učenci tento epifanický text interpretují: ono „zezadu“, jež Mojžíš spatřil ze skalní rozsedliny, když kolem něho procházela Sláva boží, byly prostě šňůrky amuletů svázané do uzlu na Boží šíji! Obřadní ustanovení! Natolik je pravda, že uzlem svazujícím celé Zjevení je každodenní rituál. A nakolik tento ritualismus pozastavuje bezprostřednost vztahů k danostem přírody a proti oslepující spontánnosti touhy staví etický vztah k druhému člověku, natolik potvrzuje pojetí Boha jako setkání s druhým člověkem a povinnost k druhému.

Prorocký a slovní původ Zjevení Talmud podržuje, ale příkládá už větší váhu i hlasu naslouchajícího. Jako kdyby Zjevení bylo systém znaků, které má posluchač interpretovat, neboli jako by bylo vydáno už jen do jeho moci. Tóra už není na nebi, je dána: od té chvíle už jí disponují lidé. Příznačný je po té stránce slavný příběh z traktátu *Bava Mecia* (59b): Rabi Eliezer se nad jedním problémem *Halachy* neshodne se svými kolegy. Jeho názor je podpořen zázraky a nakonec hlasem či ozvěnou nebeského hlasu. Jeho kolegovi

všechna ta znamení i ozvěnu hlasu odmítnou pod neochvějným argumentem, že nebeská Tóra je od dob Sinaje na zemi a vykládat ji má člověk, proti němuž žádné ozvěny nebeských hlasů už nic nezmohou. Člověk tedy není jen „jsoucno“ mezi jinými „jsoucny“, jen prostý receptor vznešených sdělení. Je současně tím, k němuž je hovořeno, i tím, skrze něhož dochází k Zjevení. Člověk i přesto, že ho lze označit za „bytí-zde“ či *Dasein*, je dějištěm transcendence. Možná by se z této situace měl revidovat celý statut subjektivity a rozumu. V události Zjevení po prorocích následuje *chacham*: mudrc, učenec či uvažující člověk, člověk, který jakožto nositel ústního učení je svým způsobem rovněž inspirován; protože se sám učí i vyučuje druhé, je někdy sugestivně nazýván *talmid chacham*: žák mudrcův nebo žák-mudrc, ten, kdo přijímá, ale přijímané zkoumá. S prorockým talentem spojují Zjevení samozřejmě i židovští filosofové středověku, zvláště Maimonides. Ale nevidí ho už jako heteronomní inspiraci, nýbrž v souvislosti s různě rozvinutými intelektuálními schopnostmi známými od Aristotela. Člověk maimonidovský stejně jako člověk aristotelský je „jsoucno“ situované *na svém místě* v kosmu, je to část bytí, jež se z bytí nikdy nevymyká a v níž nikdy nedochází k onomu protržení, k oné radikální transcendenci, kterou zřejmě obsahuje myšlenka inspirace a celé trauma prorocství v biblických textech.

## 2 Zjevení a poslušnost

Přístupme nyní k hlavnímu problému. Nejde samozřejmě o to, snažit se dokázat autenticitu různých zjevených obsahů vyznávaných takzvaně zjevenými náboženstvími. Problém spočívá v tom, jak je takový průlom či vpád do uzavřeného řádu celku, do řádu světa či do soběstačnosti jeho korelátu, totiž rozumu, průlom způsobený zvenčí, ale – paradoxně – onu rozumovou soběstačnost nenarušující, vůbec možný. Kdybychom možnost takové praskliny v tvrdém jádře rozumu dokázali myšlenkově pojmout, měli bychom hlavní část problému rozřešenou. Nepochází ale potíž právě z toho, že jsme zvyklí mínit rozumem korelát možnosti světa? Myšlení odpovídající jeho stabilitě a identitě? Může tomu být jinak? Máme snad hledat model srozumitelnosti v traumatickém zážitku, kdy se rozum bortí pod zásahem něčeho, co jej přesahuje? Jistěže ne. Ledaže jde o jakési „musíš“, které se nikterak neptá, co „můžeš“. Pak není takové přesažení nesmyslné. Jinými slovy: není racionalita průlomem totožná s praktickým rozumem? A není model Zjevení modelem etickým?



Kladu si proto otázku, zdali ona prvořadost předpisů, na niž se v judaismu jak podle učení psaného (Pentateuchu), tak podle ústního váže celek Zjevení (včetně své narativní složky), zdali onen fakt, že modem přijetí Zjevení je poslušnost – považovaná učenci Talmudu za nejvyšší zásluhu Izraele, za „andělskou moudrost“, a vyjádřená v Exodu 24,7 slovy „všecko, co pravil Hospodin, vykonáme a uposlechneme“, staví poslušnost na první místo před pochopením – zdali to všechno nenaznačuje „racionalitu“ jakéhosi rozumu méně v sobě uzavřeného než tradiční rozum filosofů. Racionalitu, která není racionalitou rozumu „v úbytku“, ale naopak racionalitou plně rozvinutou právě z oné neredukovatelné „zápletky“ poslušnosti. Poslušnosti, která nespočívá v pouhém kategorickém imperativu jakéhosi univerzálna, jež si chce střemhlav podříditi vůli, ale která se projevuje jako láska k bližnímu: láska bez Eróta, bez sebezalíbení, to jest láska poddaná neboli odpovědnost za bližního, za jeho osud, čili bratrství. Na začátku všeho vztah k druhému člověku! K tomu ostatně spěje ať už regulérní či neregulérní dedukcí z univerzální maximy i Kant. Řecký rozum je ve všem všudy korelátém stálosti, zákona Téhož, kdežto poslušnost, konkretizující se ve vztahu k bližnímu, je známkou rozumu méně nerozbitného.

Subjektivistická racionalita, kterou nám odkázala řecká filosofie – a nezačít od tohoto dědictví ještě neznámená, že je odmítáme, že se k němu později nevrátíme nebo že „upadáme do mystiky“ – postrádá onu pasivitu, kterou nacházím v některých jiných filosofických esejích a která se mi jeví jako odpovědnost za druhého. Odpovědnost, jež ale není dluhem, omezeným velikostí aktivně přijatého závazku, neboť takového dluhu se lze zhostit. Odpovědnosti vůči druhému, vzato nekompromisně, se nelze zbavit nikdy. Je to odpovědnost, která nikdy nekončí a kterou jsem si ne zvolil, odpovědnost proti mé vůli: odpovědnost rukojmího<sup>4</sup>.

Nemíním odtud samozřejmě vyvozovat konkrétní obsah Bible, Mojžíše a proroky. Rád bych jen ukázal, že může existovat heteronomie, která neujařmuje, rozumné ucho, poslušnost, v níž se naslouchající neodcizuje sám sobě, a nastínil etický model Bible jako transcendentní porozumění. Solidní a pozitivní rozum, jehož užíváme jako filosofové, rozum, který je začátkem veškerého smyslu, k němuž se jakýkoli smysl, i kdyby zdánlivě přicházel zvenčí, musí navracet, aby se asimiloval s Týmž, se této neredukovatelné transcendentci nemůže nikdy otevřít. V jaderné nerozbitnosti myšlení,

<sup>4</sup> Srv. *Jinak než být aneb dál za esenci*.

kteří uvažuje v korelaci s pozitivitou světa, které vychází z báze velikého kosmického klidu, které svůj předmět znehybňuje tematizováním a uvažuje vždy podle své míry, které uvažuje *vědouc*, nemůže nikdy dojít k prasklině. Kladu si otázku, dokáže-li tento nesmírnosti transcendence uzavřený rozum vyjádřit onen vpád člověka do bytí či protržení bytí člověkem nebo přesněji protržení oné kýžené korelace člověka a bytí v bytování,<sup>5</sup> kde se ukazuje tvář Téhož; nespočívá-li smysl rozumu, přímo sama jeho racionalita, právě v zneklidnění Téhož Jiným. V zneklidnění člověka Nekonečností Boží, kterou není schopen pojmut, ale jež ho inspiruje. Inspirace jako originální modus zneklidnění, inspirace člověka Bohem jako samo lidství člověka – „nesmírnost v konečném“, přičemž ono „v“ je možné jen skrze „zde jsem“, jímž člověk přijímá svého bližního. Originálním modem inspirace není múza diktující do ucha zpěvy, ale poslušnost Toho Nejvyššího jakožto etický vztah k druhému.

Řekli jsme hned na začátku, že hodláme zkoumat fakt Zjevení, vztah k exterioritě, jež na rozdíl od exteriority obklopující člověka ve vědě nepřechází prostě v interioritu jako její obsah, ale zůstává „nepojatelná“, nekonečná, a přesto ve vztahu. Že jakýmsi modelem tohoto na první pohled paradoxního vztahu je ne-lhostejnost k druhému, odpovědnost za něj, že právě tímto vztahem se z člověka stává „já“ – nevyhnutelně označené, jedinečné, nezaměnitelné a v tom smyslu svobodné.<sup>6</sup> Tak nějak bych byl nakloněn řešit paradox Zjevení: etika jako model odpovídající transcendentci a Bible jako Zjevení ve smyslu etického Kérygmatu.

### 3 Racionalita a transcendence

Rád bych také řekl a alespoň ve stručnosti doložil, že otevřenost transcendentci, jak se jeví v etice, je nicméně pořád racionalita – signifikantnost smyslu. Racionální teologie je teologie bytí, jejíž racionalita zůstává v jedné rovině s Týmž v jeho identitě, jak ji navozuje pevnost či pozitivita pevné země pod sluncem. Je to součást ontologického dobrodružství, jež zavedlo Boha a člověka Bible chápané v duchu pozitivivity světa ke „smrti“ Boha a ke konci lidství – či lidskosti – člověka. Pojem subjektivity shodně s identi-

<sup>5</sup> Autor zde užívá termínu *essence*, aby, jak říká v poznámce, vyjádřil abstraktní obsah slovesa „être“, bytí. (Pozn. překl.)

<sup>6</sup> Svoboda by podle toho znamenala porozumět volání, na něž mohou odpovědět pouze já; nebo schopnost odpovědět tam, odkud jsem vyzýván.

tou Téhož a její racionalita sjednotily rozličnost světa v řád, jenž neponechával nic vně; řád vzniklý či reprodukováný svrchovaným aktem Syntézy. Myšlenka pasivního subjektu, který je ve své heteronomní odpovědnosti za druhého odlišný ode všech jiných, je obtížná. Subjekt, který se neobrácí k sobě samému, který se se sebou nesjednocuje, aby se vítězně uvelebil v absolutním poklidu země pod nebem, bývá nařčen z romantického subjektivismu. Nejistota, zneklidnění, tázání, hledání. Touha platí za ztrátu jistoty, absenci odpovědi, za určité omezení – prostě za nedostatek identity, osobní nevyrovnanost. Je však otázka, zdali myšlenkou navozovanou Zjevením není právě myšlenka nerovnosti, odlišnosti, neredukovatelné, gnoseologickou intencionalitou „nepojatelné“ jinakosti, myšlenka, která není věděním, která však věděním přesahuje a je ve vztahu k Nekonečnu či Bohu; zdali intencionalita, jež v noeticko-noematické korelaci uvažuje „podle své míry“, není naopak výrazem psychické chudoby, psychiky, jež na onu otázku, která ve své ryzosti je požadavkem vzneseným na druhého a tedy vztahem k nepojatelnému, nestačí; zdali hledání, touha a tázání, místo aby byly nenaplněností, nejsou naopak oním výbuchem „většího v menším“, jež Descartes nazýval myšlenka Nekonečna, čili výrazem psychiky probudilejší než psychika intencionalistická, než věděním adekvátní svému předmětu.

Chápeme-li Zjevení jako etický vztah, a vztah k druhému přítom jako modalitu vztahu k Bohu, pak vzorce poznání Téhož ztrácejí nárok být jediným místem signifikace. Představují pouze rovinu inteligence, na níž inteligence v měšťáckém uspokojení spočívá sama v sobě a kde rozum, vždycky tihnoucí k odpočinku, uklidnění, smíru, jak je implikuje ultimata či prioritata Téhož, přestává být živým rozumem. Ne že by nenaplněnost, nevyrovnanost měly větší cenu než soulad. Pokud by šlo pouze o „já“ v jeho substancialitě, vyrovnanost by byla lepší než neukojenost. Nejde o to, povyšovat nad stav, kdy se má člověk plně v moci, ideál romantické neuspokojenosti. Znamená ale stav plně sebevlády vrchol spirituality? Nejeví se myšlenka vztahu k Jinému jako něco „cennějšího“? Není určitý způsob „ztráty ducha“, či duše, ve skutečnosti úctou k něčemu, co je větší, lepší, „vyšší“ než duše? Možná že vůbec samy pojmy „lepší“ nebo „vyšší“ teprve až v této úctě nabývají smysl a že právě proto má hledání, touha a tázání větší cenu než ovládnutí, uspokojení a odpověď.

Není úcta k druhému v jeho jinakosti – úcta, která se nemůže uskutečňovat jinak než jako probuzení Téhož, usnuvšího ve své identitě, vpádem Jiného – čímsi hodnotnějším než se sebou samým

vyrovnané vědomí nebo vědomí asimilováním Jiného o takovou vyrovnanost usilující? A není modalitou onoho probuzení – jak jsme už naznačili – právě poslušnost? A nelze vědomí jako takové, vědomí adekvátní sobě samému, chápat jako určitou modalitu či modifikaci tohoto probuzení, tohoto nezacelitelného narušení Téhož Jiným? Není namístě, spíše než jako přijaté poznání, chápat Zjevení jako takovéto probuzení?

Běží o otázky, které se týkají toho nejposlednějšího, které uvádějí v potaz racionalitu rozumu a dokonce i samu možnost onoho nejposlednějšího. Nehrozí však identita Téhož, v níž má myšlení sklon pohodlně spočinout, otupením a strnulostí? Není správné vidět Jiné jako protipól Téhož; jeho jinakost nevyzývá k dialektické hře, ale – jako nezhojitelná spálenina od věčného plamene – k neustálému, nekonečnému zpochybňování priority a poklidu Téhož. Není ritualismus židovského Zjevení ve své nesplatitelné závaznosti přímo modalitou toho? Nesplatitelná povinnost, spálenina, jež nezanechává ani popel – který by byl v jistém smyslu pořád ještě substancí spočívající v sobě samé; „jeden pro druhého“: věčné vybuchování „menšího“, neschopného obsáhnout „větší“, jež obsahuje. „Věčné“ si zde podržuje svůj originální smysl, znamená velikou trpělivost, diachronii, časovou transcendenci. „Věčné“, stále hlubší procitání, stále hlubší spiritualizace ducha v poslušnosti. Ve slovním vyjádření to jsou samé otázky. Může se však transcendence jakožto transcendence zvrátit v odpovědi, aniž by se takovou proměnou ztratila? A nezní onen hlas velící nám ze zásvěti právě jako otázka? Otázka, která zároveň uvádí v potaz?<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Myšlenky z těchto posledních stránek jsem už vyslovil v „Probuzeném vědomí“, v: *Bijdragen*, 3-4, 1974.