

Paul Ricoeur

MYSLET

A

VĚŘIT



**Kritika
a přesvědčení**

(Rozhovor)

**François Azouvi
Marc de Launay**

KALICH

kteřé je zároveň truchlením i výrazem naděje v rekonstrukci. Tento rytmus destrukce a rekonstrukce, smrti a vzkříšení, je velkým modelem, s nímž se setkáme i ve schématu pašije, kříž, smrt, vzkříšení. Je ale přítomen již ve Starém zákoně, v rytmu velké prorocké tradice: ohlášení porážky, vyhnanství, příslib nového budování. Takovouto rytmizaci lze zařadit do kategorie „zjevení“, neboť když tyto texty čtu, sám sebe vpravuji do rytmu předpověď – destrukce – restituce; není to mé dílo, nacházím to v sobě vepsáno. Ještě jednou se vracím ke Kantovi – v oblasti filosofie náboženství je to můj nejmilejší autor. Když mluvil o obrazu Krista jako člověka příjemného Bohu, dávajícího život za své přátele, řekl, že tento obraz by si sám nedokázal vytvořit, že jej našel už vepsaný v obraznosti či v základních náboženských schématech. Spíše než o zjevení bych já mluvil o situaci, kdy se člověk vztahuje ke konstitutivní obraznosti a činí tak pomocí náboženského jazyka, který může být narativní, legislativní, hymnický a v neposlední řadě mudroslovný.

Slova zjevení užíváte nerad. Proč?

■ Především proto, že se často zaměňuje s inspirací, o níž už jsem řekl, že je přílehlavá pouze u některých kategorií textu a že když ji rozšíříme na celý biblický korpus, psychologizujeme tím autoritu kánonu; právě autorita kánonu je skutečně vůdčím principem, s nímž se filosof, ale ještě před ním teolog, musí vyrovnat. Dále proto, že sám termín zjevení patří k určitému způsobu kerygmatického čtení, ne ale ke čtení historickokritickému, rovněž tak ne ke čtení kanonickému, které nutně nezavazuje čtenáře, aby se stal „činitelem“ vyčteného poselství. Kerygmatické čtení závisí hodně na preferování určitých textů, které „mají co říci,“ a ani potom není omezeno na jedno jediné: nemusí být nutně výzvou k poslušnosti – rozumíme tím „poslušnost víry“-, nýbrž také výzvou k reflexi, meditaci, k to-

mu, co Němci nazývají *Andenken* („meditace a reflexe spekulativního řádu“), či výzvou ke studiu, jak rádi označují svou činnost rabíni, když čtou, diskutují a vykládají Tóru jako učební látku. Zřetelné je to u mudroslovných spisů i u mnoha vyprávění.

V Pentateuchu – II. Mojžíšova 3, 14 – nacházíme pasáž, která je téměř povinná, chceme-li uvažovat o vztahu filosofie k náboženství.

■ Touto „epizodou“ se filosofové, já mezi nimi, hojně zabývají kvůli zvláštnímu použití slovesa *být* – „jsem ten, který je,“ „jsem, který jsem,“ nebo: „budu, který budu,“ tak to Buber a Rosenzweig přeložili do němčiny. Jde tu o jakýsi průnik spekulativního prvku do narativního prostředí; třetí kapitola II. knihy Mojžíšovy je vlastně vyprávěním o povolání, které se podobá jiným příběhům o povolání, počínaje povoláním Gedeona a konče velkolepým povoláním Ezechiele na pozadí chrámové vize s anděly o šesti křídlech a žhavým uhlem vloženým na rty. V II. Mojžíšově 3, 14 je narativní kontext příběhu o povolání najednou přerušeno spekulativním momentem, snad až šifrou, kde hebrejské zacházení se slovesem *být* bylo později přizpůsobeno možností řeckého slovesa *být*, neboť Septuaginta nic jiného k dispozici neměla. I v Bibli tedy je místo pro spekulativní polohu. Dospěl jsem k tomu, že existuje biblické myšlení, i když se s ním setkáváme v jiném jazykovém systému, než který představuje filosofie. I v tomto ohledu vlastně zůstávám kantovcem, když říkám, že *denken* („myslet“) se nevyčerpává v *erkennen* („poznat“) a že se tu uplatňuje nefilosofický způsob myšlení a bytí. Proroci, pořadatelé mojžíšovských a jiných tradic, prostě předávají jiný způsob myšlení (a bytí), způsob nefilosofický, který přímo vyzařuje z „výroků“ mudrců Orientu, k němuž Hebrejci patří.

V určitém období svého života, před třiceti lety, jsem pod vlivem Karla Bartha velmi vyhrocoval dualismus filosofie a teologie, až jsem Bohu upřel právo pobytu ve filosofii. Byl

jsem totiž vždycky nedůvěřivý vůči takzvané ontoteologické spekulaci a silně kriticky jsem reagoval na každý pokus o fúzi řeckého *bytí* s Bohem – II. Mojžíšově 3,14 navzdory. Nedůvěra vůči důkazům Boží existence mne vždycky vedla k tomu, že jsem filosofii pojednával jako antropologii. Tohoto termínu užívám ještě v knize *Sebe sama jako druhého*, kde se náboženství dotýkám pouze na posledních stránkách kapitoly o svědomí. Tam říkám, že morální vědomí mi přináší poselství odjinud, než kde se pohybuji já, z větší dálky; nemohu sám rozhodnout, jestli je to hlas mých předků, závěť mrtvého boha či hlas Boha živého. Z tohoto hlediska, na rovině filosofické, jsem agnostik.

Možná jsem se chránil před příliš kvapnými infiltracemi náboženství do filosofie i z jiných důvodů, kulturních či snad přímo institucionálních: záleželo mi na tom, abych byl uznáván jako profesor filosofie, vyučující filosofii ve veřejné instituci a mluvící společnou řečí; obnášelo to i určitou vědomě přijatou mentální rezervu, která ale nebyla moc platná, protože jsem byl periodicky označován za teologa v rouše filosofa nebo za filosofa svedeného k náboženským úvahám. Nesnáze svého postavení snáším ochotně, včetně podezření, že ve skutečnosti jsem svou dualitu v neprodyšné oddělenosti neudržel. Ostatně na začátku *Sebe sama jako druhého* jsem navrhl jakýsi prostředkující jazyk či snad příměří, když jsem rozlišil filosofickou argumentaci v prostoru veřejné diskuse od hluboké motivace mé filosofické, osobní a pospolitostní angažovanosti. Motivací zde nerozumím v psychologickém významu motivy jakožto důvody, ale to, co Charles Taylor v *Sources of the Self*³ nazývá „prameny“ a míní tím to, čím nevládnou. Slovo „pramen“ má také novoplatonské konotace, přísluší k nábožensko-filosofickému jazyku, který je blízký jazyku přímo náboženskému, vyznavačskému, kde se také mluví o živém prameni. Není divu, že v obou registrech nacházíme analogie, které se mohou sblížit až v příbuznost. Přijímám je, ujímám se jich, neboť se necítím ani tvůrcem této hry,

ani vládcem smyslu. Obě moje zadání mi stále unikají, někdy si ale posílají přátelské pozdravy.

Neobsahují metody biblické exegeze či hermeneutiky, které jste popsal – od historickokritické až ke kerygmatickému čtení –, nutně také koncepty a argumentace filosofického řádu?

■ Ano, nevyhnutelně, zvláště v rovině vyznavačské teologie, jež se musí uchýlovat ke kulturnímu jazyku, jaký je v té které době k dispozici. Tak bylo biblické kerygma předáno ve vícero „jazycích“, v helénistickém, neoplatonském, kantovském, schellingovském a tak dále. O tom, jaké prostředkující služby nabízí filosofický jazyk vyznavačským teologiím, jsem se vyjádřil v textech II. svazku svých *Lectures*,⁴ kde – hle, zajímavý způsob smíšeného fungování – obecná hermeneutika ve Schleiermacherově smyslu, to jest reflexe porozumění, postavení čtenáře, historicity smyslu a tak dále slouží jako *organon* biblické hermeneutice. Na oplátku zase specifičnost náboženství obepíná vlastní filosofické *organon*. Jedno tedy obepíná druhé a naopak. Tato situace vzájemného obepínání není výjimečná, setkal jsem se s ní, jak jsem již vzpomenu, v úplně jiné souvislosti, přímo uvnitř filosofického diskurzu: filosof může říci, že do své teorie řeči zahrnuje i sémiotický segment, sémiotik mu může namítnout, že on zase do své sémiotiky zahrnuje i diskurz filosofa. K něčemu podobnému dochází mezi teologickým diskurzem a jeho filosofickým *organon*, hermeneutickou filosofii nevyjímaje.

Přejděme teď k vašemu vztahu vůči křesťanství, o němž jsme zatím mluvili jen málo, více jsme se soustředili na hebrejskou Bibli. Neocítá se filosof přece jen v nesnážích, když má přepustit tajemství vzkříšení?

■ Toho dlouhého zastavení u Mojžíše, Abrahama, Žalmů a Joba nelituji. Právě na těchto textech jsme si připomně-

li, že se o ně dělí čtení historickokritické, kanonické a kerygmatické, které je v poslední instanci čtením víry.

Než přejdeme k Novému zákonu a jeho jádru, kázání o vzkříšení, chtěl bych připomenout jednu evangelijní epizodu, v níž vyvstává smysl pašijí, tedy Ježíšovy smrti: nejdřív se totiž našemu porozumění nabízí právě pašije. Mám na mysli pasáž z Lukášova evangelia (22,31), jedinečnou tím, že tu Ježíš někoho nazývá Satanem, a sice Petra, který je zvláště v katolické tradici výkladu evangelia referencí číslo jedna. Proč Ježíš proti Petrovi tak ostře „vyjel“? Proto, že Petr Ježíši nabídl cestu ke slávě, která by minula Getsemane. Cena, kterou je třeba zaplatit, je totiž právě Getsemane. Smysl pašijí a Ježíšovy smrti je něco, pro co je třeba se rozhodnout, a tato volba pak má dopad i na vztah k filosofii. Většinová tradice, která se opírá z Nového zákona zvláště o Pavla, se rozhodla porozumět této smrti v termínech oběti, zástupného zadostiučinění božskému hněvu. Ježíš je trestán místo nás. Jiná tradice, menšinová, ale hlubší, se k obětním náboženstvím postavila přímo revolučně, jak to výmluvně ukázal René Girard, neboť důraz položila na svobodný dar Ježíšova života: „Nikdo mi ho nebere, ale já jej dávám sám od sebe“ (Jan 10, 18). Tato neobětní interpretace má oporu v Ježíšově učení: „Nikdo nemá větší lásku než ten, kdo položí svůj život za své přátele“ (Jan 15,13). Velmi lpím na osvobození teologie kříže od obětní interpretace. V této věci se shoduji i s tak výtečnými exegety, jako je Xavier-Léon Dufour, autor *Čtení Janova Evangelia*⁵ a *Tváří v tvář smrti – Ježíš a Pavel*.

V čem rozhodnutí pro tento význam Ježíšovy smrti otevírá nový výklad příběhů o vzkříšení? Přiznávám, že zde se vzdaluji nejen od převládajícího výkladu, ale i od tiché shody dogmatiků. Možná, že filosof, jako jsem já, chová v sobě neklidné teologické nedochůdče; vždycky mi totiž připadalo, že narativita vyprávění o prázdném hrobě a o zjevení vzkříšeného Krista je zástěnou teologického významu vzkříšení jakožto vítězství nad smrtí. Výpověď „Pán

byl opravdu vzkříšen“ (L 24, 34) vnímám jako vyznání, jehož potvrzující síla je větší než jeho přispění k obraznosti víry. Nezačíná smysl vzkříšení rašit již v kvalitě Ježíšovy smrti? Oporu pro tuto otázku nacházím u evangelisty Jana, pro něhož Kristovo „povýšení“ začíná na kříži. Mám za to, že myšlenka „povýšení“ – až nad samu smrt – byla vyprávěním následně rozkouskována na příběhy o ukřižování, vzkříšení, nanebevstoupení a letnicích, z čehož pak také vzniklo čtvero různých křesťanských svátků. Snad filosof ve mně mne ponouká k tomu, abych podobně jako Hegel chápal vzkříšení jako vzkříšení do křesťanského společenství, jež se pak stává tělem živého Krista. Vzkříšení spočívá v tom, že Kristus už nemá tělo fyzické, nýbrž historické. Ocítám se tím úplně mimo pravověří? Nevím, ale snad svým porozuměním navazuji na některé Ježíšovy výroky, například: „Kdo by usiloval svůj život zachovat, ztratí jej“ – zvláštní slovo, kde není ani stopa pomýšlení na oběť – a také „Nepřišel jsem, aby mi bylo slouženo, ale abych sloužil“. Když čtu tyto dva texty zároveň, napadá mne, že vítězství nad smrtí v aktu umírání se neliší od služby druhým, která, vedena Kristovým duchem, prodlužuje se do podoby diakonie křesťanského společenství. Tento výklad, doznávám, je výrazem toho, co by Léon Brunschvicg nazval „křesťanstvím filosofa“, aby to odlišil od křesťanské filosofie Malebranchova⁶ typu.

Není myšlenka, že by se Kristus mohl stát skutečným králem světa, kdyby se byl vyhnul kříži, pokušením téhož druhu, jakému podlehl Petr?

■ Ano, ostatně jediné místo v evangeliích, kde Satan přímo vstupuje do hry, je vyprávění o třech pokušeních. Tato tři pokušení – nemají nic společného se sexualitou, jak by mohlo vyplývat ze zbytečných diskusí vyvolaných posledními papežskými encyklikami – se týkají problému moci, ať už je to moc peněz, politické autority nebo církevních

autorit. To je také mnohem závažnější než otázky sexuality: sexualita je pravděpodobně nebezpečná a ničivá teprve tehdy, když je spojena s mocí nad druhým a proměňuje jej v objekt, jinak řečeno, když jí schází vzájemné uznání, vzájemný souhlas jednoho těla s druhým.

Vratme se ale k myšlence, že kříž a vzkříšení jsou jedno a totéž. Není to zvláštní, že na Ježíšovu smrt reaguje římský setník vyznáním: „Ten člověk byl opravdu Syn Boží“ (Mk 15,39)? Doplňuje tím Ježíšův výkřik „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil“, který je totožný se začátkem žalmu 22. Tentýž žalm však kromě momentu nářku, ne-li přímo obvinění, obsahuje i moment chvály a nemáme žádný nástroj, jímž by se nářek a chvála, tyto dva do sebe vestavěně pilíře téže modlitby, daly od sebe oddělit. V příběhu ukřižování Ježíš vyslovuje začátek žalmu – „Bože můj, proč jsi mne opustil“ – a setník vyslovuje druhou polovinu – „Tento člověk byl opravdu Syn Boží“. Dvojí slovo ve chvíli Ježíšova skonání předjímá plnost vzkříšení ukřižovaného v jeho protějšku, ve společenství. Spojení nářku a chvály je předjímkou rodícího se společenství, které o letnicích vstoupí do historie. Pozoruhodné je, že podle Marka Ježíš končí nářkem, zatímco Lukáš přisuzuje Ježíši i druhou polovinu: „Otče, do tvých rukou odevzdávám svého ducha“ (L 23,46). Podle Lukáše tedy tatáž postava vyslovuje nářek i chválu. Marek ale má odvahu sledovat jinou linii než Lukáš a v tom je jeho síla: řečeno krajním způsobem, Ježíš neví, že je Kristus. Teprve společenství, založené vlastně tímto ne-věděním, jej jako Krista rozeznává a vyznává. Mne osobně to vede k doznání, že nevím, co se událo mezi ukřižováním a letnicemi. Připouštím bez námitek, že vyprávění o prázdném hrobě a zjevení Vzkříšeného v sobě nesou hluboký teologický význam, ale tento význam je jakoby zavalen obrazivostí příběhu. Neznamena prázdný hrob přechod prázdnotou mezi Ježíšovou smrtí, jež sama už je povýšením, a jeho skutečným vzkříšením jakožto Krista ve společenství? Nespočívá teologický význam zjevení Vzkří-

šeného v tom, že Ježíš, který položil svůj život pro své přátele, nyní svým duchem uvádí do pohybu hrstku strnulých, vyplašených učedníků a proměňuje je v *ekklésii*? Nevím nic o vzkříšení jako události, peripetii, převratu. Každý empirický příběh se mi v této souvislosti jeví spíše jako plátno než jako sám obraz; na tomto plátně pak vyvstává jeho teologický smysl, který je vícery, jak dosvědčuje pluralita evangelí a rozdílnost výpovědí Pavlových a Janových.

Problém tkví v tom, jak vstoupit do paměti budoucího společenství, být pro ně absolutním příkladem a přitom se vyhnout apologetismu a hagiografii.

■ Společenství vyznávající vzkříšení je historické, nutně tedy omezené svým institučním aparátem, byť třeba jen v zárodečné podobě. Zvláště němečtí romantikové vedli zásadní debatu o tom, zda lze oddělit neviditelnou církev od viditelné. Já sám bych toto dotazování přirovnal k otázce, zda lze nalézt původní řeč, která by nebyla jedním z přirozených jazyků. Odpověď bude, že nikoli. Řeč existuje pouze v jazycích. Problémem je, jak se této historické nutnosti ujmout bez násilí. Když říkám bez násilí, ohlížím se za buddhismem, neboť křesťanstvo v dějinách tento vztah zvládalo velmi zle; vrhalo se často do extrémního násilí – křížové výpravy, inkvizice, náboženské války, zákaz ze strany anglických protestantů, aby irští katolíci mohli vzdělávat své kněze, a tak dále. Ani jedno z historických společenství toho nezůstalo ušetřeno. Když jsem přemýšlel o násilí, všiml jsem si, že narůstá a kulminuje současně s tím, jak se blížíme k vrcholům, k vrcholům naděje a moci. Násilí v plné míře propuká, když se naděje – politická či náboženská – plnou měrou zmocňuje smyslu, když jej totalizuje. Dokonce i když se náboženské společenství ustavuje mimo politickou oblast a nabízí lidem jiný projekt obnovy, než je projekt politické moci, i ono v danou chvíli „předvádí“ svou moc a své násilí. Nu a církev se pojímá jako instituce