

a zakoušet je vnitřně předpokládá zápas s přetvářením sebe, světa i Boha, jak bývali podle našich představ. Je to zápas o realitu, která není jen naším výtvo-rem. Tato poslední kapitola se bude zabývat možnostmi, které tento zápas otevírá, ale i jeho obtížemi a úskalími. Soustředím se v ní na náboženskou zkušenost jako na pramen teologie a na to, jak se důraz na přímou i předávanou zkušenost objevuje v Písmu a jak se za pomoci rehabilitace primárně ne-doktrinální křesťanské tradice znovu dostal do moderní a postmoderní teologie.

Vedle Písma, tradice, církve budeme tedy vycházet i z náboženské zkušenosti coby pramene teologie. Tento výrok je ovšem třeba vysvětlit. Žádný z těchto pramenů nepředstavuje oddělený samostatný celek. Naopak, všechny jsou spojeny dohromady. Písmo, jak si ukážeme, mluví o náboženské zkušenosti, stejně ji dosvědčuje i tradice, církev ji zprostředkovává a koriguje. V předcházející kapitole jsme se zabývali zprostředkovanou zkušeností, pamětí církve. Pohled této kapitoly se nejprve vrátí k základním souřadnicím této zprostředkované zkušenosti a pak se soustředí na bezprostřední zkušenost a její reflexi.

Tento pohled si musí být vědom dvou mezí. Jednu z nich vyjadřuje Trtík, když píše: „Theologie, která nevychází z bezprostřední náboženské zkušenosti, ...neobsahuje náboženského poznání vůbec.“<sup>3</sup> Bezprostřední náboženskou zkušenost nelze podceňovat. Pro teologii má nezastupitelnou roli. Nelze ji nahradit tradicí, ani Písmem ne. Až v ní se víra stává osobní vírou, až v ní mohu mluvit o Bohu coby o svém Bohu a dobírat se tak k vlastním teologickým výpovědím. Druhou mez naznačuje Küng, když říká: „Jakákoliv víra, která je založena na iluzi, není vírou, ale pověrou.“<sup>4</sup> Küng nás takto odkazuje k problému rozpoznání rozdílu mezi náboženskou zkušeností a iluzí, mezi člověkem víry a člověkem žijícím v nereálném světě. Tato oblast je velmi složitá a jak si ukážeme, tento rozdíl je obtížné zachytit jednoznačnými kritérii, nicméně budeme-li se zabývat náboženskou zkušeností, není možné se tomuto problému docela vyhnout. S vědomím obou mezí se nyní pokusíme rozebrat, co je to náboženská zkušenost, krátce shrneme zprostředkovanou náboženskou zkušenost, jak nám ji dosvědčuje Písmo a tradice, a podíváme se na to, jakou měrou bezprostřední náboženská zkušenost moderního a postmoderního člověka přispívá k teologickému uchopení života jako celku. Jak jako reflexe náboženské zkušenosti může pomoci v rozlišení, zda se jedná o procitování a zakoušení věcí vnitřně, o setkání s Bohem a jeho světem, či o iluzi.

V první části kapitoly se budu věnovat různým způsobům „zakoušení“ Hospodina, Hospodinovy přítomnosti a jeho jednání, které v Písmu dopl-

ňují důraz na Hospodinovo slovo. Pak se budu zabývat dvěma typy přístupu k modlitbě a náboženské zkušenosti – tedy ke komunikaci s Bohem – jak ji představuje klasika východní a západní teologie. V prvním případě se budu věnovat Symeónovi Novému Teologovi a třem typům modlitby, jejichž charakteristika vzešla z jeho prostředí, ve druhém případě Ignáci z Loyoly a jeho chápání zkušenosti s Bohem. Třetí část kapitoly naznačí proces rehabilitace náboženské zkušenosti v moderní době. Zastavím se u jeho příčin a u autorů, kteří k tomuto procesu výrazně přispěli: u Scheiermachera, Brentana, Otta a Jamese. Poslední část bude zaměřena na různé současné přístupy k náboženské zkušenosti: na objevování náboženského rozměru celé lidské zkušenosti, na náboženskou zkušenost jako imanentní i jako transcendentní zkušenost, na její projevy a na to, v jakém smyslu ona dává povstat teologické reflexi a jak může teologická reflexe naopak působit jako korektiv náboženské zkušenosti. V závěru se zastavím také u problematiky negativní náboženské zkušenosti a u možností a obtíží týkajících se hodnocení náboženské zkušenosti a jejího přínosu do života jednotlivce i společnosti.

## 1. Zkušenost s Bohem v Písmu

Písmo nemluví přímo o náboženské zkušenosti. Nepoužívá tuto terminologii. Ovšem každá jeho kniha dosvědčuje nějakou podobu setkání s Bohem (stvoření, pád, vyvolení Izraele, Sinajská smlouva, prorocká varování, zaslíbení milosti, jak se Bůh stal člověkem a přebýval mezi námi, jak přišel do svého vlastního a jeho vlastní jej nepřijali, ukřižovali, jak těm, kdo jej přijali, dal moc stát se Božími dětmi, seslání Ducha svatého, vznik církve, oznámení posledních věcí) a důsledky tohoto setkání (obrácení či soud). Starozákonní i novozákonní Bůh mluví a jedná. Člověk (národ, církev) je toho svědkem. Týká se jej to. Je zahrnut do Božího rozhovoru. V tomto smyslu pak můžeme hovořit o Písmu jako o svědectví o náboženské zkušenosti.

### 1.1. Zkušenost s Bohem jako náboženská zkušenost a její dvě definice

V kapitole „Zjevující se Bůh“ jsme již hovořili o poznání Boha v náboženské zkušenosti: (i) o setkání s Boží skrytostí, jež jsme demonstrovali na Jákobově zápasu s Neznámým, na Mojžíšově setkání s Hospodinem uprostřed hořícího keře a Elijášově na Boží hoře Chorébu;<sup>5</sup> (ii) setkání s Bohem, který se

dává člověku poznat tak, aby člověk rozuměl: Bůh coby Otec, Bůh zrozený, ukřižovaný a oslavený v našem lidství – Syn, Bůh Duch – Průvodce, Přímlovce, Utěšitel.<sup>6</sup> Náboženskou zkušenost zde budeme chápat jako setkání s tímto Bohem, ale i v širším slova smyslu jako setkání s odlišným rozměrem lidského života, který obvykle zůstává skryt a který někdy vystoupí do popředí, odkryje se, ale není mu dáno jméno, jež by pocházelo z konkrétního náboženského systému.

Zde rozlišuji mezi úzkou a širokou definicí náboženské zkušenosti. Úzká definice chápe náboženskou zkušenost v rámci konkrétního náboženství, v němž se vyskytuje, a klade ji do přímé souvislosti s dalšími uznávanými autoritami tohoto náboženství (svatými příběhy, rituálem, věroukou, etickými principy, institucí).<sup>7</sup> Je pak přesnější mluvit o židovské, křesťanské, islámské, buddhistické aj. duchovní zkušenosti. Křesťanskou duchovní zkušeností se pak rozumí setkání s (troj)osobním Bohem, vedoucí ke změně srdce člověka, která je nazývána *metanoia* (obrácení), kdy slyšení Slova a nahlédnutí něčeho z Božího jednání a z Božích vlastností bude postupně proměňovat život člověka, navracet mu ztracenou podobu Boží, k níž byl stvořen, a ztracené sjednocení s Bohem, v němž je spása člověka, církve, lidstva i celého stvoření. Široká definice náboženské zkušenosti bude vycházet ze společných prvků, totiž ze zkušenosti člověka se sebou, se světem, s nenažvaným, tam, kde ještě nepoužíváme hodnotící kategorie svých náboženských systémů. Jako náboženská zkušenost pak bude chápána každá situace, již lidé budou charakterizovat jako setkání s tajemstvím, zázrak, údiv, fascinaci z něčeho, co zakusili jako od sebe a od světa odlišné, vše překračující, věčné, svaté.<sup>8</sup> Důležité je ovšem podotknout, že obě definice se týkají jedné reality. Odlišují se pouze v přístupu k ní. Úzká definice odpovídá spíše katafatické cestě poznání Boha, široká definice cestě apofatické. Oba přístupy najdeme v Písmu a tradici. Oba, ať vědomě, či nevědomě, aplikujeme, když se snažíme reflektovat svou vlastní bezprostřední zkušenost.

Když hebrejské Písmo hovoří o zkušenosti s Bohem, uvádí svého čtenáře do příběhu, v jehož rámci je pozván, aby spoluprožíval dramatické zvraty jeho dialogů a jednání, spolupodílel se na osvícení a poučení, o nichž příběh vypráví. Můžeme zde vystopovat narativní, dramatický, iluminativní a instruktivní přístup k náboženské zkušenosti, které se navíc většinou prolínají.<sup>9</sup> Řecké Písmo tyto přístupy přeje a spolu s nimi využije důrazu na symbolické jednání, kdy jedna událost otevírá porozumění události další.<sup>10</sup> Tyto přístupy si nyní ukážeme na dvou rámcových typech chápání zkušenosti; narativní a dramatický na chápání zkušenosti jako zkoušky; iluminativní a instruktivní na chápání zkušenosti jako prohloubení smyslového

vnímání. O Exodu jakožto zakládající zkušenosti víry Izraele a o Ježíšově smrti a zmrtvýchvstání jakožto zakládající zkušenosti víry církve jsem psala již ve druhé kapitole. Zde se soustředím na dílejší aspekty těchto zkušeností a pokusím se je rozšířit o další části bohaté fenomenologie zkušenosti, které nám Písmo nabízí.

## 1.2. Zkušenost jako zkouška

Ve starozákonních textech najdeme příklady „zkoušení“ – kdy Bůh zkouší člověka, i kdy člověk „zkouší“ Boha.<sup>11</sup> Zde se soustředím na ty příběhy, kde „zkoušení“ Boha i člověka vede ke zkušenosti, jaký Bůh je, jak jedná, jak zjevuje svou vůli, své plány a jak člověk jako jednotlivec i jako společenství (národ, později církev) poznává v tomto procesu Boha i sebe, ale i na negativní příklady toho, kdy člověk (Boží lid) do zkušenosti s Bohem promítne svou pošetilost a zakusí její ovoce.

### 1.2.1. Člověk zkoušený Bohem

Zkušenost s Bohem je často dávana do souvislosti se zkušeností s Božími soudy, s tím, že Bůh odplácí svévolníkům a žehná spravedlivým.<sup>12</sup> Postupně ovšem nabírá na síle otázka, jak to, že spravedlivý trpí a svévolníkovi se vede dobře? Abakuk si např. stýská:

„Jak dlouho již volám o pomoc, Hospodine, a ty neslyšíš. Úpím k tobě pro násilí, a ty nezachraňuješ. Proč mi dáváš vidět ničemnosti a mlčky na trápení hledíš? Doléhají na mne zhouba a násilí, rozrostly se spory a sváry. Proto je tak ochromen zákon a nikdy se neprosadí právo. Spravedlivého obkličuje svévolník, proto je právo tak překrouceno.“ (Abk 1,2–4)<sup>13</sup>

Vedle odpovědí, které protahují Boží soud za horizont lidského života<sup>14</sup>, se pak setkáváme také se snahou hledat smysl právě v těch těžkých dobách, hledat Boha a Boží jednání v nich a nejen mimo ně. Bůh podrobuje člověka zkoušce, aby poznal, co je v jeho srdci, čteme ve 2. knize Paralipomenon.<sup>15</sup> V té chvíli se zdá, jakoby Bůh s člověkem nebyl<sup>16</sup>, nebo dokonce jako by byl jeho nepřítelem.<sup>17</sup> Kniha Jób dramaticky zpracovává rozdíl mezi tím, když trpící hledá smysl svého utrpení a mezi snahami vysvětlit jeho utrpení zvnějšku, aniž by v něm druzí byli ponořeni.<sup>18</sup> Jób mluví o své situaci jako o zkoušce: „Co je člověk, že mu přiřkládáš význam, že se jím zabýváš v srdci,

(2)

### *Cesta apofatická a katafatická*

Boha ve Zjevení poznáváme osobním vztahem. Zjevení je vždycky zjevení někomu. Tvoří se ze setkání, z nichž se skládají dějiny. Zjevení v plnosti – to jsou dějiny, historická realita od stvoření světa až do parusie (druhého Kristova příchodu).

Zjevení je tudíž vztah, do něhož jsme zahrnuti, vztah „theokosmický“. Mimo Zjevení nejenže nemůžeme poznávat Boha, ale nemůžeme ani hodnotit Zjevení, posuzovat je „objektivně“, tj. zvenčí. Zjevení nezná „zvenčí“. Zjevení je vztah mezi Bohem a světem, v němž (uvnitř) ať chceme, nebo nechceme, prostě jsme.

Ale i v imanenci Zjevení zůstává Bůh vůči stvoření transcendentním. Definujeme-li transcendentno jako něco, co uniká z dosahu našeho poznání a naší zkušenosti, pak musíme říci, že Bůh nejen nepatří k tomuto světu, ale že je transcendentní i vůči svému vlastnímu Zjevení.

Bůh je imanentní a transcendentní zároveň. Imanence a transcendence se vzájemně předpokládají. Čistá transcendence není možná – vždyť postihujeme-li Boha jako transcendentní příčinu všehomíra, znamená to, že On není čistě transcendentní, právě tak jako pojem příčiny předpokládá pojem následku. V dialektice Zjevení nám imanence dovoluje pojmenovat to, co je transcendentní. Ale nemohlo by být ani imanence, kdyby transcendence ve svém základu nebyla nedosažitelnou.

Proto nemůžeme myslet Boha v Něm samém, v jeho jsoucnosti (esenci), v jeho skrytém tajemství. Pokusy myslet Boha v Něm samém nás vždy přivedou k mlčení, protože ani myšlenka, ani verbální vyjádření nemůže uzavřít do pojmu to, co je nekonečné. Pojmy totiž definují a současně omezují. Proto řečtí Otcové ve svých snahách o poznání Boha zvolili cestu negací.

Negativní, čili apofatická cesta se snaží Boha poznat nikoliv v tom, co Bůh je (tj. nikoliv v souladu s naší hmotnou zkušeností), nýbrž v tom, co On není. Tato cesta probíhá postupným negováním. Neoplatonikové a Indové používali této metody také, neboť nevyhnutelně vyvstane před každým myšlením, které směřuje k Bohu a k Bohu se povznáší. Tato cesta vyvrcholila u Plotína umrtvením filosofie, když se filozof změnil v mystika. Mimo křesťanství však dochází pouze k depersonalizaci Boha i člověka, který Boha hledá. Proto mezi takovým hledáním a křesťanským bohoslovím leží propast, a to i tehdy, když bohosloví, jak by se mohlo zdát, kráčí v Plotínových šlépějích. Ve skutečnosti takoví teologové jako Řehoř Nysský anebo Pseudo-Dionýsios Areopagita (v traktátu *Mystické bohosloví*) nevidí v apofatismu samotné Zjevení, ale jenom shromaždiště Zjevení. Dospívají až k osobní přítomnosti skrytého Boha. Cesta popírání se u nich nerozplývá v prázdnotě, pohlcující jak subjekt, tak objekt. Lidská osobnost se nerozplývá, nýbrž dosahuje stavu, v němž stojí tvář v tvář Osobě, Bohu, dosahuje společenství s Ním, aniž s ním splývá, a to milostí.

Apofatismus spočívá v popírání toho, co Bůh není. Nejdřív se odstraní vše stvořené, hmotné, a to i kosmická sláva hvězdného nebe, dokonce i světlo nebe andělského, které lze rozumově pochopit. Potom se vylučují vlastnosti nejvyšší: dobro, láska, moudrost. Posléze se vylučuje býtí samo. Bůh není nic z toho. Jeho vlastní přirozenost je nepoznatelná. On „není“ ničím, co je. Avšak – a v tom tkví paradox křesťanství – On je ten Bůh, jemuž já říkám „Ty“. On je Ten, kdo mne volá, Ten, jenž odhaluje sebe jako **Osobní, Živý**. V liturgii sv. Jana Zlatoústého se modlíme před „Otce náš“: „A učiň nás hodny, abychom s důvěrou, za niž nechť nebudeme souzeni (neodsouzeně), směli vzývat Tebe, nebeského Boha Otce, a říkat (Ti) – **Otce náš**“. V řeckém textu je doslova: Tebe, *epuránon Theon*, Boha „nad-nebeského“, kterého nelze pojmenovat, Boha apofatického – Tebe nazývat Otcem a smět Tě vzývat! Prosíme, abychom mohli troufale a prostě říkat Bohu „Ty“.

Ovšem souběžně s cestou negací se otvírá také cesta pozitivní, kladná, cesta „katafatická“. Skrytý Bůh, přebývajícím za hranicemi všeho toho, co odhaluje, je také tentýž Bůh, který odhaluje Sebe. On je moudrost, láska, dobro. Ale jeho podstata zůstává ve vlastních hlubinách pro nás nepoznatelná. Proto On sebe zjevuje. Je třeba mít neustále na paměti apofatickou cestu a korigovat jí cestu katafatickou. To znamená projasňovat naše pojmy (koncepce) a nedovolit jim, aby se uzavřely ve svých omezených významech. Samozřejmě: Bůh je moudrý, ale ne v banálním smyslu moudrosti obchodníka nebo filosofa. A jeho velemoudrost není limitována vnitřní nutností jeho přirozenosti. Nejvznešenější jména, ba i jméno „láska“, sice vyjadřují Božskou jsoucnost, ale plně ji nevyčerpávají. Jsou to jenom atributy, ony vlastnosti, jimiž Božství sděluje něco o Sobě, avšak přitom se nikdy nemůže vyčerpávat jeho skrytý pramen, jeho podstata, nikdy se nemůže před naším pohledem objektivizovat. Naše očištěné koncepty (pojmy) nás k Bohu přibližují. Božská

jména dovolují nám dokonce v jistém smyslu vstoupit do Něho. Avšak postihnout jeho podstatu nemůžeme nikdy, protože pak by byl On určen (determinován) svými vlastnostmi: Bůh však nemůže být determinován ničím, a právě proto je osobní.

Sv. Řehoř Nysský v tomto smyslu komentuje Píseň Písní. Vidí v ní mystické manželství duše (a Církve) s Bohem. Nevěsta touží po Ženichovi – to je duše, hledající svého Boha. Milovaný se objevuje a mizí – právě tak jako Bůh. Čím víc Ho duše poznává, tím víc se před ní skrývá, ale tím víc Ho ona miluje. Čím víc ji Bůh nasycuje svou přítomností, tím víc ona žízní po jeho přítomnosti, přítomnosti plnější, a vrhá se po jeho stopách. Čím víc je naplněna Bohem, tím silněji zjišťuje jeho transcendenci.

Duše přímo překypuje Boží přítomností, však tím horlivěji se noří do jeho nevyčerpatelné, věčné a nikdy nedosažitelné jsoucnosti. Tento běh se stává nekonečným a v tomto nekonečném sebeotevření duše, kdy se neustále naplňuje a obnovuje láska, v těchto „začátcích začátků“ spatřuje sv. Řehoř křesťanské pojetí blaženosti. Kdyby člověk znal samu podstatu Boha, byl by Bohem. Spojení stvoření se Stvořitelem je onen nekonečný vzlet, v němž čím je duše šťastnější, s tím větší blažeností prožívá vzdálenost mezi sebou a Božskou podstatou – vzdálenost, jež se neustále zkracuje, ale vždy je nekonečná, vzdálenost, jež umožňuje a rodí lásku. Bůh nás volá a my jsme objati touto výzvou, která Boha současně odhaluje i skrývá. A my Boha nemůžeme postihnout jinak, než právě v této vazbě s Ním. A aby toto spojení existovalo, musí Bůh ve svém bytí provždy zůstat nad naší postižitelností.

Už Starý zákon zná tento negativní moment. Je zde obraz oblaku, který je tak často používán křesťanskými mystiky: „Temno učinil svou skrýš, stánkem kolem sebe“ (Ž 18 /17/, 12). A Šalamoun v modlitbě při posvěcení chrámu řekl: „Hospodin praví, že bude přebývat v mrákotě“ (1 Kr 8, 12). Připomeňme si také oblak Sinajské hory (Ex 19, 16).

Zkušenost této transcendence patří k mystickému životu křesťanů. „Dokonce když jsem spojen s Tebou – praví ctihodný Makarij – dokonce když se mi zdá, že se už nikdy od Tebe nerozloučím, vím, že Tys můj Pán, a já – služebník“. Zde přece nejde o nevýslovné splnutí jako v plotínovské extázi, nýbrž o osobní vztah, který – aniž nějak zmenšuje Absolutno – odhaluje Boha jako „druhého“, tj. vždy nového, nevyčerpatelného. Jde o vztah mezi osobností Boha, mezi Jeho přirozeností, která sama v sobě je nepostižitelná (idea bytnosti, podstaty zde neomezuje lásku, naopak, dokazuje, že existuje logická nemožnost „dosáhnout meze“; ta by ohraničovala Boha a vyprazdňovala), a osobností člověka. Člověk dokonce i ve své bezmocnosti zůstává osobností, která v obecnství s Bohem nezmizí, ale proměňuje se a zůstává, anebo lépe řečeno, stává se osobností plně hodnotnou. Kdyby tomu tak nebylo, nebylo by už „religio“, tj. spojení, vztah.

Pramenem pravého křesťanského bohosloví je tedy vyznání Vtěleného Syna Božího. Ve vtělení jedna Osoba skutečně spojuje v sobě nepoznatelnou, transcendentní přirozenost Boží s přirozeností lidskou. Spojení dvou přirozeností v Kristu je spojení přirozenosti „nad-nebeské“ s přirozeností pozemskou – až do hrobu, až do podsvětí. V Kristu se odhaluje nepostižitelné, a to nám umožňuje mluvit o Bohu, tj. být teology – bohoslovci, „o Bohu se vyslovit“. V tom tkví celé tajemství: člověk mohl uvidět (a vidět) v Kristu vyzarování Božské přirozenosti. Toto nesmíšené sjednocení Božství s lidstvím v jedné Osobě vylučuje jakoukoliv možnost apofatickosti metafyzické, negace, která je lhostejná k Trojici, negace rozpuštěné v neosobnu. Toto spojení však naopak dovršuje a zajišťuje Zjevení jako setkání a spoluúčast (kommunio).

## X

Tak řecké myšlení současně otevřelo a současně zavřelo cestu ke křesťanství. Otevřelo ji tím, že oslavilo Logos (Slovo) a nebeskou Krásu, ne-li samého Boha, pak v každém případě Božské. Zavřelo však tuto cestu, když mudrce usměrnilo ke spasení „uniknutím“. Mnozí tvrdí, že prý pochmurné křesťanské učení je v rozporu s „životní radostí“ antického světa. Tvrdit něco podobného znamená zapomínat na tragický smysl osudu v řeckém divadle, zapomenout na tragický Platónův asketismus. Platón položil rovnítko mezi „tělo“ a „hrob“ (SOMA = SÉMA) a tento jím zavedený dualismus do oblasti smyslů a oblasti rozumu, znehodnocující oblast smyslovou na pouhý odraz, vzbudil touhu utéci od něho. V jistém smyslu antické myšlení připravilo nejen křesťanské učení, v němž toto myšlení překonalo samo sebe, ale také více nebo méně hrubé dualistické učení gnostiků a manicheistů, podrážděně útočících proti Kristu.

Co tomuto myšlení chybí a co pro ně bude současně možností dovršení i kamenem úrazu, je realita Vtělení. Blažený Augustin nádherně porovnával antiku s křesťanstvím, když si připomínal své mládí. „Tam jsem přečetl“, – říká, když vzpomíná, jak objevil Plotínovy Eneády, – „že na počátku bylo Slovo (našel Jana Bohoslovce v Plotínovi), četl jsem tam, že duše člověka svědčí o světle, ba že ona sama je světlem... ale nenašel jsem tam, že se Slovo stalo tělem. Našel jsem tam, že Syn může být rovný Bohu, ale nenašel jsem, že On sám sebe ponížil, pokoriv se až do smrti na kříži... a že Bůh Otec daroval mu jméno Ježíš“.

A toto jméno je začátek bohosloví.

