

Tomáš Halík

Život jako božská komedie

Poznámky k teologii divadla

Byl jsem pozván k zahajovací přednášce akademického roku na Vaší fakultě na libovolné téma z mého oboru. Navrhl jsem název přednášky *Život jako božská komedie* s podtitulem *Poznámky k teologii divadla*. Mým domovem je oblast, v níž se stýká několik oborů: sociologie, filozofie, teologie, religionistika a hlubinná psychologie. Dnes však chci o divadle mluvit hlavně jako teolog.

Je fenomén divadla teologickým tématem? Odpovídám kladně: divadelní metafory provázejí dvoutisícileté dějiny křesťanské teologie od jejích počátků po současnost a doufám, že mohou být inspirující i pro neteologické publikum.

Má-li teolog hovořit k učitelům a studentům divadelní fakulty, musí se nejdříve pokusit trochu přiblížit tento pro mnohé vzdálený obor. Teologie byla po mnoho staletí chápána jako královna věd; dnes ji mnozí na sekulárních univerzitách vnímají jako poněkud nepatřičný obskurní relikv minulé. Teologie v sobě zahrnuje nejen množství různých disciplín a různých myšlenkových směrů, nýbrž i velice odlišná chápání sebe samé, svého poslání a smyslu. Proto teolog přednášející na sekulární půdě musí nejprve říci, ke kterému pojetí teologie se hlásí.

Pro mne je teologie zejména *hermeneutikou zkušenosti víry v dějinách*.

Proto se zabývá jak Biblií, která je normativní prvotní interpretací zkušenosti judeo-křesťanské víry, tak tradicí, to znamená dalším předáváním a zráním víry v průběhu dějin, ve změnách společnosti a kultury a proměnách onoho *společenství vyprávění, slavení a podávání svědectví*, které nazýváme církev.

Teologie, k níž se hlásím, je „veřejná teologie“ (public theology), která hledá Boží sebesdělení a sebesdílení v současnosti, v dění ve společnosti, v kultuře a politice, ve „znameních doby“ – a snaží se vyjadřovat tak, aby byla srozumitelná nejen v prostoru církví (je bytostně ekumenická), ale i v neteologickém akademickém prostředí a ve veřejném prostoru. Musí proto stále hledat vhodný jazyk, literární styl i vhodná média pro komunikaci s celkem společnosti.

Adresuje-li teolog svá sdělení do prostoru církve, obvykle počítá s určitým předporozuměním sdílené víry; chce-li oslovit širší veřejnost, musí dnes naopak počítat s předporozuměním, obsahujícím mnohé negativní stereotypy v chápání náboženství a církví. Jak se s nimi vyrovnat, to by bylo ovšem jiné a samostatné téma.

Často poukazují na to, že v dnešní době kulturní plurality a „prolínání světů“ **už neplatí představa, že „věřící“ a „nevěřící“ jsou dva uzavřené a navzájem izolované tábory.** Sekulární mentalita společně sdíleného postmoderního světa v mnohém ovlivňuje i věřící a naopak „nevěřící“ v sobě nejen nesou mnohé kulturní geny z tisícileté křesťanské kulturní tradice, nýbrž se dostávají do styku s množstvím náboženských a pseudonáboženských nabídek na pestrém duchovním trhu dneška.

Je třeba dodat, že mnohé vlivy sekulární kultury na věřící, a naopak vlivy náboženství či spirituality na „nevěřící“ se odehrávají podprahově, neuvědoměle a nereflektovaně, oslovují spíše tu hlubší, **nevědomou** dimenzi lidské psychiky, než tu jen tenkou vrstvu vědomého a racionálního.

Tolik k přiznání vlastního východiska a s ním spojené perspektivy.

V titulu mé přednášky je narážka na Danteho „Božskou komedii“. Kdo se snad nechal zmást tímto názvem a pustil se do četby tohoto díla s očekáváním, že se

bude nad touto komedií otřásat smíchem, byl brzy zklamán. Zjednodušeně řečeno: ve středověku byla jako komedie označovaná díla s dobrým koncem a díla se špatným koncem byly tragédie. Dante ve svém eposu provází poutníka různými vrstvami pekla a očistce a skončí v ráji, v nebi, tedy dobře. Křesťanská víra také nabízí člověku itinerář cesty – cesty osobního života i cesty dějin lidstva – spojený s nadějí na dobrý konec, završení v Bohu. Tato vize ale není naivní ideologií pokroku, nýbrž líčením dramatu, v němž jsou i těžké zkoušky, „temné noci duše“, chvíle opuštěnosti. I vrcholné drama křesťanství, pašijový velikonoční příběh, obsahuje Ježíšův výkřik na kříži: Bože můj, proč jsi mne opustil?

Aby byl lidský život Božskou komedií, tedy příběhem s dobrým koncem, kterému křesťané říkají spása či vykoupení, musí obstát během celého dramatu.

Jednu svou knihu, z níž dnes budu mnohé nepřímo citovat, jsem nazval „Divadlo pro anděly“. Je to aluze na větu svatého Pavla v novozákonním listu do Korintu: Stali jsme se divadlem pro svět, anděly i lidi.

Stali jsme se divadlem pro svět, anděly i lidi, říká apoštol Pavel (srov. 1Kor 4,9). A přes staletí mu odpovídá Shakespearův šašek Jacques: Celý svět je scéna, a muži, ženy, všichni jsou jen herci.¹⁴ Je třeba vejít do příběhu, vejít na scénu, vstoupit do dramatu.

Svatý Ignác z Loyoly, zakladatel jezuitského řádu, učil v 16. století ve svých slavných exerciciích (duchovních cvičeních), jak pomocí fantazie a smyslů vejít do evangelijních příběhů: Představit si scénu se všemi podrobnostmi, vnímat všechny barvy, chuti a vůně, situovat sám sebe doprostřed té scény a komunikovat s jejími aktéry, biblickými postavami.

Zakladatel hlubinné psychologie C. G. Jung podobnou metodu ve 20. století

nazval „aktivní imaginací“ a aplikoval ji hojně při své terapeutické praxi. Ani pro Ignáce toto zvnitřnění biblických dějů nemá být samoúčelné hraní, nýbrž má vyvolat komplementární děj: otevřít prostor vlastního života, vlastního příběhu pro Krista: nechat ho vstoupit do svého srdce a mysli a „nechat ho tam jednat“, nabídnout mu „celou svou svobodu, svůj rozum, svou vůli, všechno, co člověk má a vlastní.“

Detaily metody nejsou podstatné; podstatná je ochota nechat vstoupit biblické děje a jejich aktéry na scénu vlastního života. „Nežiju už já sám, nýbrž žije ve mně Kristus,“ píše apoštol Pavel. Jak v něm žije? Jak jinak v něm může žít, než tak, že mu apoštol propůjčil scénu svého života, aby v ní Kristus sehrál svou roli? „Křesťan má být druhý Kristus.“ Jak jinak, než že bude „hrát Krista“ (nikoliv ovšem: hrát si *na* Krista!). Hrát Krista znamená přebírat jeho úlohu. K této myšlence se ještě vrátíme.

Hru můžeme nejprve chápat jako nevážné, nezávazné „jakoby“, jako pouhý stín a nápodobu reality, jako „*jenom* hra“. Ale to platí jen pro toho, kdo do světa hry ještě skutečně nevstoupil, kdo nemá zkušenost hráče, kdo ještě vůbec nerozumí tomu, co je hra a oč v ní opravdu běží. Hra není nic „neskutečného“, hra není *jenom* hra.

Nezapomeňme, že „divadlo“ se zrodilo z náboženského rituálu, z *mysterií*, že posláním svatých her byla *mystagogie*, proces zasvěcování do tajemství, včetně katarze (očistění) a terapie. Každé skutečné divadlo, každá skutečná hra není jen „zábava pro ukrácení volné chvíle“ či „podívaná pro oči“, nýbrž ponechává si něco z onoho původního *vhledu* do tajemství života, z onoho *učení*, které nemůže být předáno jen knihami a akademickými přednáškami.

V řadě literárních děl (například v Kazantzakisově románu Kristus znovu ukřižovaný, známém též v operní podobě jako Řecké pašije Bohuslava Martinů) čteme o hercích pašijových her, jimž se drama pašijí podivuhodně *prolomilo* do

„reálného života“: následně v něm totiž skutečně „s hráli“ úlohu postav, které ve hře představovali: představitel Ježíše obětoval život, představitel Petra zapřel, představitel Jidáše se stal zrádcem. V jiné variantě se s tímž motivem setkáme např. v románu *Maria Pomilia Páté evangelium* z dob nacistické okupace (vydaném v roce 1975) či v Arcandově filmu *Ježíš z Montrealu*. Ano, jsou hry - a pašijový příběh k nim nesporně patří - , s nimiž si nelze jen nezávazně „pohrávat“! Existují příběhy tak silné, že svou vlastní silou přepisují charakterů lidí, přestavují kulisy dějin, mění celou scénu života!

Můžeme se domýšlet, že středověké velikonoční a vánoční hry byly také něčím mnohem víc než lidovou zábavou, byly *mystériem*, prodloužením svaté hry liturgie. Současný teolog „teodramatu“ (pojmu převzatého od Urse von Balthasara) Kevin Vanhoozer tvrdí, že ve středověku „divadlo nebylo prkny, jež znamenají svět, ale naopak svět sám byl divadlem Boží akce hrané na jevišti nebe, země a pekla, a rozdíl mezi herci a diváky byl smazán, všichni byli herci před Bohem“ (podobně, jak o to usiluje postmoderní participační interaktivní koncepce divadla).¹⁵

Nezapomeňme, že jeden z klíčových pojmů teologie (a západní kultury vůbec), totiž **osoba** (persona, prosopon), pochází divadelního světa, z řeckého dramatu: persona (prosopon) zde znamenala *rolí*, doslova masku. Je to označení identity – když jeden herec hrál více postav, střídal masky (identity, osoby).

Když raná teologie chtěla vyjádřit zároveň jednotu i různost Otce a Syna, Boha a člověka Ježíše, zvolila pro klíčová dogmata křesťanství právě onu původně „divadelní“ terminologii: Otec a Syn mají tutéž „přirozenost“ (natura, hypokeimenon - „podstatu“), přesto jsou různé *osoby* (personae, prosopon). Dogma o Trojici říká, že jeden jediný Bůh má trojí identitu: je Otec, Syn i Duch, každá z třech osob má svou úlohu.

A v jedné „osobě“ Syna se zas spojují dvě „přirozenosti“, božská a lidská, a to

„nesmíšeně“ a zároveň „neoddělitelně“. Pojem **osoba** (persona) skrze teologickou teorii o Boží trojici a o božství a lidství v Kristu vešel do dějin teologie, filozofie, práva a dalších disciplín.

V liturgii – kterou Romano Guardini působivě vyložil jako svatou hru, která nemá žádný „vnější účel“, není „k něčemu“, nic „nevyrábí“, ale má smysl sama v sobě – vystupuje podle učení církve kněz „in persona Christi“, v zastoupení Krista.

Mohli bychom tedy říci, že kněz vysluhující svátosti vystupuje v „masce“ a v roli Kristově; *nenahrazuje* Krista, ale v této chvíli ho *zastupuje*; „maska“ je zde víc než vnější převlek, podobně jako liturgická hra není „jen“ hrou. Liturg „představuje“ Krista (staví před sebe a před nás Krista, sebe sama staví do stínu). Oddává se hře, která „nezasvěceným“, „světu“, musí nutně připadat pošetilá, nesrozumitelná, neužitečná - je *divadlem pro anděly*.

Svatý Bernard dokonce přirovnával mnichy a kněze s jejich liturgií a celým způsobem života ke kejklírům: "Kdo dá darem to, že žije mezi lidmi v ponížení? Jaká to krásná hra rozdávat podívanou, která lidem připadá směšná, andělům však nádherná! Po pravdě řečeno, jaký dojem vzbudíme my, kněží, u lidí, kteří patří světu, když ne dojem, že si hrajeme, když nás vidí prchat před tím, co oni hledají na tomto světě, a hledat to, před čím oni prchají, jako kejklíři a akrobati, kteří hlavou dolů a s nohama ve vzduchu dělají opak toho, co obvykle lidé, chodí po rukou a tím k sobě přitahují pohledy všech? I my hrajeme takovou hru, aby námi lidé pohrdali, vysmívali se nám a zostouzeli nás tak dlouho, dokud nepřijde ten, který sesadí mocné z trůnu a povznesse ponížené, který bude naší radostí, který v nás nalezne zalíbení a povznesse nás na věčnost."¹⁶

xxx

Pozoruhodným provokativním a inspirativním způsobem teorii „rolí“ rozehrává

významná evangelická teoložka Dorothee Sölleová¹⁷. Obohacuje tím zásadním způsobem „teologii smrti Boha“ šedesátých let.

Původně Hegelův a Nietzscheův výraz „smrt Boha“, ve filozofii dále komentovaný a promyšlený zejména Heideggerem a Sartrem, se v šedesátých letech dvacátého století stal sloganem celé plejády teologů, kteří ateistickou kritiku křesťanství pochopili jako katarzi víry, která rozchodem s tradicí klasického metafyzického myšlení může radikálněji uchopit ono „specificky křesťanské, ježíšvské“ a zároveň poctivěji odpovědět na (nejen náboženskou) krizi západního člověka, reflektovanou hlavně existencialistickou filozofií a literaturou. Nelze ovšem přehlédnout velké rozdíly mezi tím, jak jednotliví teologové tohoto směru výraz „smrt Boha“ chápou, jak se k tomuto fenoménu staví a k čemu je „smrt Boha“ jako *znamení času* vyzývá.

Pro Sölleovou je „smrt Boha“ především *dějinnou událostí*, probíhající v posledních dvou stoletích v evropských duchovních dějinách: spočívá ve ztrátě bezprostředního vědění o Boží přítomnosti. Lidské myšlení se osamostatnilo, nepotřebuje vazbu na dřívější teistický obraz světa. Všechny dosavadní formy křesťanského náboženství předpokládaly bezprostřední vazbu na Boha; byly otřeseny, když Bůh přestal být morální, přírodovědeckou a politickou pracovní hypotézou. Takový Bůh ztratil v technizovaném, zrychlujícím se světě své místo, stal se nezaměstnaným, protože počínaje osvícenstvím mu svět odebíral jednu kompetenci za druhou a převáděl je do své vlastní režie. Naivní teismus, dětský vztah k Otci v nadehvězdě říši, se za těchto podmínek stal nemožným. Neznamená to jistě konec náboženství, avšak náboženství bylo vytěsněno do privátní sféry, zůstalo vyhrazeno jistým lidem a jejich osobním zkušenostem. Dřívější rozšířené pojetí Boha jako absolutního vládce se stalo (jak už o tom psal Bonhoeffer v cele smrti na konci nacistické éry) tvář v tvář utrpením dvacátého století nevěrohodné.

Připomeňme znovu pronikavou poznámku Sölleové na adresu těch, kdo odmítají

Boha proto, že ho činí odpovědným za utrpení obětí války. Neprozrazují touto výčitkou především svůj vlastní nezralý (a nekřesťanský) obraz Boha, Boha jako projekce mocenských aspirací, „orientálního Boha“ coby všemocného vládce, který má jednat za nás, zbavit nás odpovědnosti za naše činy? Dává nám skutečná křesťanská víra oprávnění stavět Boha do této pozice, požadovat takovou „všemocnost“, která by nás zbavila naší vlastní odpovědnosti?

Jakkoliv Sölleová sama přijímá postsovícenský moderní svět a kolaps tradiční religiozity jako nezvratnou realitu, nad níž netřeba naříkat, nevnímá tuto duchovní situaci s naivním pokrokářským optimismem osvícenců, je si vědoma jeho ambivalentního charakteru. Všimá si toho, že mnozí v této situaci nejsou šťastni: ozývá se stesk po Bohu. V postteistickém světě se stává Boží přítomnost zakusitelná v podobě volání po Bohu, který se neukazuje. Moderní člověk tak odhaluje Boha ve své touze po posvátném a v bolesti nad Božím odvrácením.

Sölleová nevolí ani cestu moderního ateismu, nevsází ani na romantickou nostalgii po náboženství. Právě v dnešní době „návratu náboženství“ považují za důležité připomenout autorčino varování: volání po návratu naivní bezprostřednosti a s ní spojeného obrazu Boha je třeba odmítnout jako pokušení. Nemůžeme od Boha ani od církve očekávat, že budou jednat místo nás. Je třeba přijmout situaci proměněné Boží přítomnosti jako výzvu naší víře: Bůh se vydal člověku a cosi po něm žádá.

Na *nepřítomnost* Boha můžeme odpovědět dvěma způsoby. Buď ji můžeme chápat jako jeho smrt a vyrovnat se s ní jako s jinou ztrátou – *najít si náhradu*, anebo můžeme přijmout jeho nepřítomnost jako jiný, *nový způsob jeho bytí pro nás*.

Role Boha nezůstane v žádném případě neobsazena. Vidíme, jak se moderní společnost v mnoha případech úspěšně snaží realizovat to, co dříve bylo požadováno od Boha. Nicméně v leccems také selhává: s nezodpovězenými

otázkami po smyslu a pravdivosti života, po identitě osoby kolísáme mezi pocity absurdity a touhou po smysluplnosti. Už Nietzsche tušil, že smrt Boha není posledním slovem: *Bůh musí být zastoupen*.

Tím, že se stáhl z naší zakusitelné přítomnosti, otevřel prostor k tomu, aby byl zastoupen. Křesťanská víra zná jeho zástupce: je to Ježíš Nazaretský. Klasická christologie, nauka o Kristu, staví do centra pojem *vykoupení* a Vykupitel; pro Sölleovou je klíčovým pojmem *zástupnictví*. Je to ovšem krajně podivné, paradoxní zástupnictví: všemocného Boha zastupuje bezmocný smrtelník, který skončí na šibenici kříže.

Největší paradox Ježíšovy zástupné role spočívá však v tom, že tento člověk Ježíš zastupuje zároveň člověka (před Bohem) i Boha (před lidmi). Proto Ježíš přijímá, bere na sebe lidskou ubohost, chudobu a smrtelnost, která náleží „roli člověka“, a zároveň si „zachovává božskou přirozenost“, neboť před člověkem zastupuje Boha.

Paradoxní spojení božského a lidského je vlastním jádrem křesťanství. Sölleová jen jinými slovy vyjadřuje klasickou christologii: Ježíš je pravý Bůh, jinak by nemohl být naším vykupitelem, musí být však zároveň pravým člověkem (tedy od Otce odlišným) a identifikovat se s člověkem, lidstvem a lidstvím.

To, že Ježíš není *identický* se svým Otcem, je důležité: Do našeho příběhu nevstoupil Otec, nýbrž Syn, aby nás skrze sebe přivedl k Otci a tím nás navrátil k naší vlastní identitě, jež byla tragicky narušena prvotním hříchem.

Pro autorčin výklad je podstatné ***rozlišení úloh zástupce a náhradníka***. Když jsem nepřítomen, jsem nemocný či na cestách, mohu být *zastoupen*, jsem-li odepsán, propuštěn či mrtev, musím být *nahrazen*. Zatímco zástupce počítá se zastoupeným a *poukazuje k němu jakožto nepřítomnému*, pouze mu dočasně „drží místo“ během jeho nepřítomnosti, nemoci či nezralosti, *náhradník chápe nahrazeného jako předmět, pro který již není místo*. Zástupce čeká na okamžik,

až bude učiněn nadbytečným; pro náhradníka se nahrazený nadbytečným už stal. Náhradník popírá jakýkoliv svůj vztah s nahrazeným. Zástupnictví souvisí s nepřítomností, nahrazování se smrtí.

Pokud i v mezilidských vztazích zapomínáme na roli zástupce a spokojíme se s náhradníkem, vznášíme tím na člověka nereálný požadavek, aby se učinil nezastupitelným, anebo se spokojil s tím, že může být kdykoliv jako nefunkční součástka nahrazen.

Mohli bychom – věřím, že v duchu této úvahy – dodat, že novověký ateismus chce po člověku, aby byl *náhradníkem* Boha, aby Boha učinil a ponechal mrtvým. Ježíš však reprezentuje jinou alternativu: nechce Boha nahradit, nýbrž ho *zastupuje* – se vši vážností a tíhou této role – a tím také na Boha (v čase jeho „nepřítomnosti“) trvale poukazuje. Tím, že Boha „představuje“, staví Ho před nás a nás staví před něj; tím, že Ho (jeho „rolí“) re-representuje (zpřítomňuje), činí Ho přítomným – On je při nás a my při něm. Ovšem Kristovo zástupnictví odkazuje k Bohu, který je – řečeno s Rahnerem – „absolutní budoucností“, který tu „ještě“ není, ale ukáže se na samém konci: pak „bude Bůh všechno ve všem“. Sölleová říká doslova: „Kristus zastupuje Boha tím, že mu dává čas, aby se zjevil.“²¹

Sölleové ovšem velmi záleží na tom, aby zástupnická, vykupitelská role Ježíšova nebyla vnímána jako snímání odpovědnosti z lidí za to, co je jejich vlastním úkolem. Ježíš z nás nesnímá odpovědnost, „nenahrazuje“ ji. Umřel místo nás, avšak pro to, abychom se my sami naučili umírat pro druhé. Byl (zástupně za nás) vzkříšen, avšak jsme to my, kteří se máme naučit žít.²²

Ježíš není náhradníkem mrtvého Boha, nýbrž zástupcem živého, avšak nepřítomného Boha. To, co se událo v duchovních dějinách Západu, totiž ztráta bezprostřední přítomnosti Boha, je zřejmě nezvratitelné; náš svět nám nenabízí bezprostřední zkušenost s Bohem, potřebujeme prostředníka, zástupce. Ježíš jako zástupce Boha je přítomen nejen tam, kde je výslovně vzýván, nýbrž je implicate

všude tam, kde člověk jedná a trpí na místě Božím.²³ Bůh žije věřícímu, který ho (jakožto nepřítomného) prožívá, zakouší a rozpoznává v Ježíšovi; pro ostatní je mrtev. Bůh „není“ – Bůh se děje.

„Ovšem nejen Kristus zastupuje Boha v tomto světě, nýbrž i jeho přátelé a bratři, tím, že mu – a to znamená zároveň těm, kteří ho potřebují – dávají čas.“²⁴

xxx

Pascal, mistr paradoxu, dává lidem, kterým věřit připadá těžké, radu: Hrajte to. Dělejte všechno, co dělají věřící lidé -a víra se dostaví. To není, jak by se na první pohled zdálo, výzva k pokrytectví. Je to moudrý postřeh, že praxe předchází teorii, zkušenost předchází poznání.

Kardinál Ratzinger, pozdější papež Benedikt XVI., v podobném duchu dával nevěřícím radu: nemůžete-li věřit, přijměte víru jako hypotézu. Novověká přírodní věda byla pyšná na to, že dokáže vysvětlit přírodní jevy bez náboženství, „jako by Bůh nebyl“ - *etsi Deus non daretur*.

Papež Benedikt říká těm, kdo si Boží existencí nejsou jisti: zkuste přesto žít, jakoby Bůh byl. Přijměte ho jako morální hypotézu, žijte svůj život jako experiment, během něhož se tato hypotéza teprve postupně ověřuje. (Podobně mluvili i Pascal a Immanuel Kant).

Jinými slovy: i se svými pochybnostmi, nejasnostmi, otevřenými otázkami se odvažte vstoupit do hry. Odvažte se vstoupit do příběhu, nezůstávejte diváky, buďte aktéry a spolutvůrci jedinečného „divadla pro anděly“.

Možná po všem, co jsme slyšeli, můžeme našim nevěřícím přátelům předložit k úvaze následující, jistě poněkud smělý návrh: Zakoušíte-li Boží nepřítomnost, *pokuste se Ho zastoupit* (nikoliv nahradit); *pokuste se hrát roli*, kterou na sebe vzal Kristus.

Řekneme-li, inspirováni Sölleovou, že Ježíš *hraje Boha*, pak vždy hned dodejme,

že to znamená něco zcela jiného než „hrát si na Boha“; hraní role zde neznamenaá cokoliv předstírat, být něčím jen naoko, a ne doopravdy; znamená to naplnit své opravdové poslání (tak jako když řekneme, že *nějaký otec skutečně plní roli otce* – to znamená, že otcem je, a dokonce, že je jím víc než v prostém biologickém smyslu: rozumí závazkům a odpovědnostem plynoucím z této role a uskutečňuje je). A jakkoliv nechceme nijak zeslabit či zrelativizovat jedinečnost a autentičnost Ježíšovy role, připomeňme, že už v starozákonní knize Exodus Hospodin výslovně ukládá Mojžíšovi hrát jeho roli, *být faraonovi i Aronovi Bohem* (Ex 4,16 a Ex 7,1).

Vnímá-li člověk nepřítomnost Boží (ve světě i vlastním životě) jako výzvu a povolání, nechť se vši pokorou, ale i odvahou vstoupí do této prázdnoty. Možná, že mají pravdu ti, kdo říkají, že Bůh nyní nemá k dispozici žádné ruce než naše, žádná ústa než naše; že v době své skrytosti chce být přítomen ve světě naší vírou, nadějí a láskou, v naší modlitbě a naší věrnosti, v našem svědectví.

Křesťané věří, že autentickým „hraním této role“ je následování Ježíše – a což následování (jak víme už z názvu jednoho z nejrozšířenějších křesťanských spisů) není *imitatio Christi*, napodobování Krista?²⁵ Náplní této role, stručně řečeno, je *být člověkem pro druhé* – a právě tím také (třeba nevýslovně) „pro Boha“. Tato náročná „hra“, zdůrazněme to ještě jednou, je pravým opakem blasfemického a nebezpečného „hraní si na boha“, s nímž se v našem „ateistickém“ světě setkáváme bohužel téměř na každém kroku.

A kdybychom se z falešné uctivosti báli vstoupit do této role, připomeňme si, že Ježíš vyzval své učedníky, aby mezi sebou a také s ním *byli jedno, tak jako on je jedno se svým Otcem* (Jan 17,22-23). Copak jim výslovně neslíbil, že i oni budou činit skutky, které on činil, – a ještě větší? (Jan 14,12)

xxx

Dovolte mi pozvat Vás blíž do světa mé osobní víry a spirituality.

Má víra dnes nestojí na žádných *představách* o Bohu a nemá co dělat s „existencí nadpřirozených bytostí“ a podobné havěti; centrem mé víry je velikonoční zvěst o Ježíšově vítězství nad strachem, vinou a smrtí.

Bůh, *který by mohl nebyť*, který by sídlil v jakési pofidérní sféře nahodilých jsoucen, o nichž bychom mohli vést spory, zda „jsou“ či „nejsou“, to není Bůh mé víry. Nevěřím v boha **za** skutečností či **mimo** skutečnost, nýbrž v Boha jako **hlubinu skutečnosti**.

Přichází-li Bůh *ke mně* jako „možnost z říše nemožnosti“, jako otevřenost skutečnosti do hloubky a šíře přesahující mé možnosti (včetně možnosti si je představit, postavit před sebe), pak já stojím před možnostmi toto pozvání přijmout nebo se mu uzavřít, ale nikoliv před zbytečnými a zavádějícími spekulacemi, zda (a „kde“ a „jak“) tato výzva (či jakýsi její „předmět“) „je“.

Jsem osloven a zasažen Ježíšovým příběhem a teď záleží na tom, co se mnou tato výzva udělá, jak na ni odpovím. Hledat „za“ Bohem, kterého zakouším jako výzvu, ještě něco dalšího (nějaký předmětně zachytitelný „subjekt“ této výzvy) by podle mého názoru znamenalo stát se obětí zvěčňujících představ o Bohu (včetně antropomorfních projekcí, které zapomínají, že i pojem „osoba“, aplikován na Boha, je pojem *analogický*, nikoliv popisný).

Nepotřebuji takové spekulace, velikonoční příběh evangelií o Ježíšově smrti a Božím vítězství nad ní („vzkříšení“) mi stačí. Právě o této zvěsti, srdcovém tajemství křesťanství, o tomto tajemném činu Božím, velikém nad všechno pomyšlení, skrytém před možnostmi našeho pochopení a představ, bych řekl to, co Nietzschev pomatenec říká o zvěsti opačné: „Tato nesmírná událost je ještě na cestě a putuje, ještě nepronikla až k uším lidí. Blesk a hrom potřebují čas, světlo hvězd potřebuje čas, činy potřebují čas i poté, co byly vykonány, aby byly slyšeny a viděny.“⁹² Nepotřebuji teď vědět, vidět, slyšet a pochopit to, co tvoří onen nejzazší kontext života (mého příběhu i příběhu světa) a zjevuje jeho skutečný

smysl; víře, naději i lásce sluší trpělivost.

Noc, peklo, smrt, vina – a jakým ještě jménem můžeme nazvat síly negace – se mi ustavičně dívají přes rameno a svádějí mne k beznaději, sugerují mi přesvědčení, že nakonec nic nemá smysl. Ježíšův velikonoční příběh mi naopak říká, že slovo *konec* tu nemá smysl, nemá onen temný smysl, který mu my svou malověrností připisujeme a přiznáváme. A tomuto ujištění onoho příběhu - i Tomu, o němž vypráví – já věřím.

XXX

Avšak věřit, to znamená – vstoupit do hry.

Svět je divadlo a já mohu věčně sedět v hledišti a čekat, až mi Bůh a andělé, funkcionáři církve či moji věřící přátelé snesou a předvedou dostatek argumentů pro víru. Ale toho se nikdy nedočkám. Život není jednoduchá propagandistická agitka, sugerující (předem jasně danou) ideologickou tezi, která by nejprve sklidila úspěch u lehkověrných a pak postupně obracela i těžkopádné, neochotné a šťouraly. Život není hra, které bych mohl porozumět zvnějšku, z odstupu pohodlné divácké lóže, lidé nejsou herci deklamující snadno dešifrovatelné poselství jako ve špatně napsaném, kýčovitém kusu; to poselství je v nich, aniž mu většinou sami plně rozumějí, hra se neustále rozvíjí, jde o „experimentální divadlo“, hranice mezi jevištěm a hledištěm padá, já musím do hry, na scénu, chci-li opravdu chápat, oč jde.

Ukřižovaný je pro mne oknem, otevřeným do oslepujícího světla Božího tajemství. Proč? Protože nic ve mně nevzbuzuje tak radikální otázku po Bohu a žízeň po Bohu jako okamžik a místo jeho dokonalé skrytosti v Ježíšově výkřiku opuštěnosti. Tato otázka přivolává odpověď: teď už nemá smysl se ptát po Bohu za kulisami tohoto dění, on je přímo v něm, ukazuje se nikoliv Ježíšovi, nýbrž v Ježíšovi, který dává všechno a neponechává si ani „jistotu o Bohu“.

Bůh *se děje* tam, kde ho nemůžeme zachytit, podržet a mít; Bůh je rozlévající se dobro (bonum diffusivum sui). Seberozlévající, sebevydávající Bůh člověka Ježíše „opouští“ tehdy a tam, kdy nejplněji vstupuje do jeho osudu, kde mu „svěřuje svou roli“ a ukazuje se v něm; bude tu nadále s námi a pro nás jen „skrze něho a s ním a v něm“.

A Ježíš se o tuto úlohu, o toto poslání dělí s námi; věřit znamená přijmout toto poslání, vstoupit do hry v roli svědka; nikoliv nezúčastněného diváka, nýbrž spoluhráče.

Z pohodlného odstupu hlediště nikdy nerozpletu stále ambivalentní, mnohoznačné drama života. Pracně si opatřím důkazy pro víru a zápletka v příštím dějství mi je znovu rozbije; usadím se pohodlně v jistotě nevíry, ale pokud neusnu, uslyším a uvidím věci, které mne znovu zviklají ve víře v dogmata ateismu; život, budu-li pozorný, mi vždy přinese dost látky k přemýšlení, abych mohl nakonec pochybovat i o svých pochybnostech.

Uvěřit neznamená spočinout v jistotách, nýbrž předpokládá odvahu přijmout pozvání a vejít sám na scénu, vstoupit do příběhu. Je to dobře režírované, i když ne vždy dobře hrané drama, nejsou v něm ploché, černobílé postavy; do poslední chvíle musíme být pozorní a napjatí, není takový okamžik, v němž bychom si mohli být jisti, že jsme už zcela a definitivně pochopili, oč autorovi šlo. Bitevním polem věčného sporu víry a nevíry jsou jednotlivé charaktery, boj probíhá ne tak mezi nimi jako v nich; své poselství mi nepředávají tím, co deklamují, ale tím, jací jsou. Nepřinesou mi důkazy, stávají se však sami odkazy a poukazy. Začínám věřit v okamžiku, kdy přestanu čekat na důkazy zvnějšku, ale sám sobě i druhým – právě se vši zátěží svých otázek a pochybností, s vědomím, že ani já nejsem jednoznačně „kladný hrdina“ a ani mé svědectví nemůže nikoho k víře přinutit a zbavit ho odpovědnosti za vlastní volbu – se podobným poukazem stávám...

Divadlo dějin mnohdy působí jako tragédie, příběh se špatným koncem. Přesto

příběh stále pokračuje a my jsme jeho součástí. Víra dává naději, a ta nám dává sílu měnit – přinejmenším na scéně vlastního života – tragédie v Boží komedie, příběh spějící k dobrému konci.

