

JAK BŮH PŘICHÁZÍ DO MYŠLENÍ. CO SE MŮŽE TEOLOGIE NAUČIT OD EMMANUELA LEVINASE?

JAKUB SIROVÁTKA

ABSTRACT

How Comes God to Mind. What Can Theology Learn from Emmanuel Levinas?

The article deals with Levinas's philosophy as an inspiration and challenge for Christian theology. The inspiration can be found in the phenomenology of the idea of infinite God, in the emphasis on the radical transcendence of God and in the close connection between ethics and metaphysics. The idea of God is ultimately characterized by Levinas as a Desire, which is concretised as a relationship with the Other. Through his emphasis on the "religion for Adults", Levinas admonishes the Christian tradition of the unstitutability of human action.

Key words

Emmanuel Levinas; theology; idea of God; phenomenology of Infinity; Metaphysical Ethics; Religion for Adults

DOI: 10.14712/23363398.2016.11

*Connaître Dieu c'est savoir ce qu'il faut faire.
Znáť Boha znamená vědět, co je třeba dělat.
E. Levinas. *Difficile liberté**

Recepte Levinasova myšlení postupovala zpočátku velmi pomalu a není nezajímavé, že jedni z prvních, kteří se zasloužili o šíření jeho myšlenek, byli němečtí, holandské nebo belgičtí teologové či filosofové se zaměřením na filosofii náboženství.¹ Levinasova filosofie a jeho

¹ Srov. např. Simon Critchley, Introduction. In: Simon Critchley – Robert Bernasconi (ed.), *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 3n.

židovské myšlení bylo a je v teologii vnímáno jako inspirace a zároveň jako „osten“, který teologii provokuje, a tím jí pomáhá své záležitosti neustále nově a lépe promyšlet.² Tato „popichující“ funkce souvisí i s určitým „prorockým“ rysem Levinasova myšlení. V kontextu otázky vztahu Levinasova myšlení k teologii samozřejmě nejde a ani nemůže jít o integraci Levinasova židovského myšlení do kontextu křesťanské teologie. Podobně jako nechtěl být Paul Ricoeur vnímán jako „křesťanský filosof“, tak i Levinas odmítal označení „židovský filosof“. Filosofie mu nebyla prostředkem hájení či zdůvodnění jeho židovské víry. Židovství v podobě racionalistické rabínské tradice (na extatičtější chasidismus se díval s nedůvěrou) založené především na studiu Tóry a Talmudu mu bylo inspirací a pramenem pro nezávislé a samostatné filosofické myšlení. Levinas sám chápal cesty židovství a křesťanství jako dvě bratrské cesty, které se však nestýkají, nýbrž vedou paralelně vedle sebe.³ Záměrem tohoto článku je zamyslet se nad tím, zda se křesťanská teologie, v širokém slova smyslu, může od Levinase něčemu přiučit ve vztahu ke svým vlastním bytostným otázkám. A pokud ano, v čem by spočíval přínos Levinasova myšlení pro myšlení teologické. Nejdříve se zaměříme na zásadní otázku způsobu vyjadřování se o Bohu, abychom poté poukázali na nerozdělitelné spojení Boha a druhého člověka v myšlení Emmanuela Levinase. Charakteristiku vztahu k Bohu a k Druhému spojuje Levinas s kritikou ontologické západní tradice, i když z ní zároveň vychází. Neodmítá ji jako takovou, spíše ji koriguje a ukazuje na nepostradatelnost „etického“ chápání skutečnosti. Na základě těchto dvou charakteristik se pokusíme ukázat, v čem by mohlo být Levinasovo myšlení pro křesťanskou teologii inspirativní a v čem provokativní.

1. Jak mluvit o nekonečném Bohu?

Jak mluvit o Bohu, aby naše mluva dokázalo odpovídajícím způsobem ztělesnit Boží transcendenci a nekonečnost? Tato otázka je zásadní

² Srov. k tomu velmi kvalitní a obsahově bohatou publikaci Josef Wohlmuth (ed.), *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*. 2. vyd. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1999; dále Adriaan Peperzak. Die Bedeutung des Werkes von Emmanuel Levinas für das christliche Denken. In: Hans Hermann Henrix (ed.). *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas*. Aachen: Einhard 1984, s. 71–87; Jean Greisch – Jacques Rolland (ed.). *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf 1995, s. 209–271 (jedná se o třetí část s názvem *Éthique, écriture, théologie*).

³ Srov. tamtéž, s. 157.

výzvou teologie, která již podle svého jména znamená v nejširším slova smyslu „řeč o Bohu“. Stejnou otázku si klade i Levinas, a to velmi radikálně.⁴ Pokládá ji na dvou rovinách – na úrovni teoretické v podobě myšlenky Nekonečna a na úrovni praktické v podobě etického vztahu k Druhému. Na teoretické rovině navazuje, možná poněkud překvapivě, na představu vrozené ideje Nekonečna Reného Descarta (*Meditationes* III), i když ji reinterpretuje vlastním způsobem: Levinas rozvíjí *konkrétní fenomenologii* přítomnosti ideje Nekonečna v člověku. Boha charakterizuje Levinas výlučně v jeho „nekonečné Nekonečnosti“, která je spojena s absolutní Jinakostí. Vztah mezi Bohem a člověkem je tedy díky boží radikální transcendenci vztahem asymetrickým. Tuto asymetričnost vyjadřuje Levinas mimo jiné ve svém neologismu „Illéité“, který používá jako označení pro Boha. Pojem „Illéité“ je odvozen od francouzského osobního zájmena třetí osoby „il“, „on“ a který bychom mohli přeložit jako „Onost“. S odvoláním na židovskou tradici píše: „Židovská mystika má jeden zajímavý rys. V jistých velice starých modlitbách zachycených starověkými autory věřící nejprve Boha oslovuje ‚ty‘, ale končí tím, že říká ‚ono‘, jako kdyby ‚ty‘ v průběhu přibližování se k němu transcendovalo v ‚ono‘. Právě tohle mám na mysli, když ve svých úvahách hovořím o ‚onství‘.“⁵ Legitimní či adekvátní mluva o Bohu – ve které by byla zachována „absolutnost“, již toto slovo obnáší – je možná pro Levinase pouze tehdy, když otázky vztahující se k Bohu nejsou v odpovědích zklidněny a stále ještě v nich rezonují.⁶ Zkušenost s Bohem je v jistém smyslu vždy zkušenost *znepokojivá*, neboť narušuje rámec našeho myšlení jako takového.⁷ Je třeba mít na paměti, že naše (teologická) řeč o Bohu je vždy již mluvou *responsivní*, která odpovídá na prvotní nárok Božského.⁸ Ačkoliv Levinas používá fenomenologickou metodu rozvinutou Edmundem Husserlem, snaží se ji zároveň překročit, když nahlíží, že každé myšlení Transcendence musí opustit intencionální zaměření, jakkoliv se to

⁴ K tomu srov. Norbert Fischer – Jakub Sirovátka (ed.). *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Levinas*. Hamburg: Meiner 2013.

⁵ Srov. Emmanuel Levinas. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené 1994, s. 185 nebo Emmanuel Levinas. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Praha: Červený Kostelec 2014, s. 216n.

⁶ Srov. Emmanuel Levinas. *De Dieu qui vient à l'idée*. 5. vyd. Paris: Vrin 1998, s. 8.

⁷ Srov. k tomu zásadně Bernhard Waldenfels. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: Oikúmené 1998.

⁸ Srov. tamtéž, s. 255–268. Stejně jako Waldenfels hovoří o „responsivní“ fenomenologii, etice a racionalitě, lze hovořit v kontextu našeho zkoumání o „responsivnosti“ teologie.

zdá nemožné: obsah myšlenky – cogitatum, totiž nekonečně přesahuje akt myšlení, tedy cogito. Idea Nekonečna oslepuje v posledku lidský intelekt, neboť v ní rozum myslí více, než může myslet: „Když já myslí nekonečno, již vždy *myslí víc, než myslí*. Nekonečno nespadá pod *ideu* nekonečna, není uchopeno; tato idea není pojmem.“⁹ Tento teoreticky nemožný vztah k Nekonečnu je dle Levinase možný jako sociální vztah. Život „pro druhého“ znamená zároveň život směrem k Bohu (à-Dieu). Specifikum Levinasovy interpretace ideje Nekonečna spočívá v tom, že tuto *teoretickou* ideu vykládá jako *praktickou* touhu po Nekonečnu: „U Descarta je myšlenka Nekonečna pořád ještě teoretická, je to kontemplace, vědění. Já si však myslím, že vztah k Nekonečnu není vědění, ale Touha.“¹⁰ „Touha“ (*désir*), kterou Levinas odlišuje od „potřeby“ (*besoin*) hledající naplnění svých nedostatků, není deficitem, nýbrž je překypováním. A čím více se blíží Nekonečnu, tím více se prohlubuje. A to tím, že přebírá odpovědnost za druhého člověka, jehož přítomnost v tváři a pohledu je vždy již spjata s přítomností Nekonečna. Absolutní jinakost druhého odkazuje na nekonečnou jinakost Boha. Levinas zdůrazňuje, že „Bůh není prostě ‚první jiný‘ nebo ‚jiný par excellence‘ nebo ‚absolutně jiný‘, nýbrž jiný než jiný, jiným způsobem jiný.“¹¹ Radikální odlišnost Boha však neznamená, že je Bůh ten „velký jiný“ oproti lidskému subjektu. Jeho nekonečná jinakost se neodvozuje z opozice stejný–jiný, nýbrž stojí nad tímto protikladem. Je absolutně jiný než ten jiný, který je v protikladu ke stejnému.¹² Teologicky poučný čtenář jistě pozná, že zde je Levinas velmi blízký duchu negativní teologie či filosofické mystiky, jak ji představovali například Dionysios Areopagita či Mikuláš Kusánský.¹⁵

Levinasův pokus vyjádřit nekonečného Boha nově a jinak, se pohybuje v napětí mezi dvěma póly: na jedné straně vychází z naprosté neintegrovatelnosti Boha do našeho myšlení díky jeho radikální transcendentci. Ale na druhou stranu odmítá, jako možnou alternativu,

⁹ Levinas. *Objevování existence*, s. 190.

¹⁰ Levinas. *Etika a nekonečno*, s. 181.

¹¹ Levinas. *De Dieu*, s. 115.

¹² Srov. např. tamtéž, s. 32. Na tomto místě se sice jedná o popis jinakosti druhého člověka, ale jinakost Boha je u Levinase strukturně stejná.

¹⁵ Tuto „příbuznost v duchu“ jsem se pokusil ukázat v Jakub Sirovátka. *Die Unendlichkeit des Unendlichen. Levinas und die Tradition*. In: Jean-Luc Marion – Walter Schweidler (ed.): *Christentum und Philosophie. Einheit im Übergang*. Freiburg/München: Alber 2014, s. 352–370 nebo Jakub Sirovátka. *Tradice radikální transcendence a její aktuálnost*. In: Daniel Heider – Jan Samohýl – Lukáš Novák (ed.). *Pluralita tradic od antiky po novověk*. Studia Neoaristotelica. Supplementum II, 2015, s. 128–132.

mlčení o Bohu. Jako filosof a židovský myslitel chce Levinas mluvit a psát o Bohu, jedná se tedy spíše o otázku, *jak* mluvit a ne o to, *zda* vůbec mluvit. Jak teoretické, tak i praktické hledání Boha se ukazuje jako „inspirované“: v intenci mířící na Boha jako svůj cíl se ukazuje jeho nezměrnost. Bůh se ukazuje jako ten, který naše směřování k němu vždy již sám podnítl. Tomuto obsahovému náhledu odpovídá i speciální filosofická metoda, kterou Levinas rozvíjí především ve své pozdější filosofii a kterou lze aplikovat i na teologické myšlení. Teologie je jistě tematizace (*dire*), ale zároveň by měla sama sebe „vyvracet“, „brát zpátky“ (*dédire*) svá afirmativní tvrzení, aby dostála „velikosti“ toho, co vyjadřuje. Teologie je samozřejmě odkázána na ontologicky „řčené“ (*dit*), na obsahové sdělení, ale zároveň tento obsah říká *někomu* (*dire*).¹⁴ Vzniká tak napětí mezi etickou řečí a ontologickým jazykem tematizace.

2. Nerozlučitelnost vztahu k Bohu a k bližnímu

Poté, co jsme si představili teoretickou rovinu vztahování se k Bohu v Levinasově díle, obrátme se nyní k rovině praktické. Jak již bylo řečeno, Levinas interpretuje teoretický vztah k Bohu v posledku prakticky jako touhu po Nekonečnu. Takto naznačený „primát praktického“ je plně rozvinut v charakteristice našeho vztahu k bližnímu. Prvotním „teologickým“ slovem pro Levinase není teoretické „věřím v Boha“, nýbrž „zde jsem“, které vyslovuji ve vztahu odpovědnosti za druhého člověka. Vzdálený transcendentní Bůh je blízký v naší blízkosti, již projevujeme v etickém vztahu k Druhému. Levinas zastává radikální a provokativní tezi, že neexistuje žádný pravý „přímý“ vztah k Bohu. Pokud teologie popisuje vztah člověka a Boha v tom smyslu, že se jedná o otázku spasení mé duše, pak se jedná o „egoismus“ spásy. Levinasovo tvrzení může znít křesťanským uším až příliš radikálně. Nevychází ale i křesťanství z nerozlučného spojení příkazu lásky k bližnímu a k Bohu? Neupamatovává nás Levinas na naše vlastní kořeny? Pro Levinase nemůže existovat vztah k Bohu zapomínající na Druhého: vztah k Bohu vede *ipso facto* k bližnímu a vztah k bližnímu je zároveň

¹⁴ Srov. k tomu např. Levinas. *Etika a nekonečno*, s. 185 nebo Levinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff 1974, s. 6–9, 47nn, 58–65, 182nn. Postupnou radikalizaci jazyka v Levinasově myšlení lze označit jako „linguistic or deconstructive turn“. Srov. Simon Critchley. *The ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Oxford: Blackwell 1992, s. 8.

vždy vztahem metafyzickým. Vztah k Nekonečnu *se děje* výhradně v asymetrickém vztahu k Druhému: „Rozměr božského se rozevírá na základě lidské tváře. Vztah k Transcendujícímu [...] je sociální vztah. [...] Je třeba díla spravedlnosti – přímosti vztahu tváří v tvář –, aby se mohl ukázat průsečík vedoucí k Bohu: ‚vidění‘ se zde kryje s tímto dílem spravedlnosti. Metafyzika je tedy tam, kde je sociální vztah – v našich vztazích k lidem. Nějaké ‚poznávání‘ Boha oddělené od vztahu k lidem neexistuje. Druhý je místem samotné metafyzické pravdy a pro můj vztah k Bohu je nepostradatelný. Naprosto nemá úlohu nějakého prostředníka. Druhý není vtělením Boha, nýbrž svou tvář, v níž je odtělesněn, je manifestací oné výše, v níž se zjevuje Bůh.“¹⁵ Levinas až obsesivně připomíná a podtrhává, že dimenze Božského se mi neotvírá jinak než v pohledu a tváři druhého člověka. Tím samozřejmě Levinas netvrdí, že Druhý je Bůh.¹⁶ Druhý je ale přesto „blíže Bohu než já“, poněvadž se nachází na jiné, vyšší rovině než já, která dává vzniknout etickému nároku.¹⁷ Druhý je výše než já, ale zároveň níže, neboť se mi ukazuje jako „cizinec, vdova a sirotek“, jako bližní, který je v nouzi, přičemž tou poslední nouzí je jeho smrtelnost. Levinasovu charakteristiku asymetrického vztahu k druhému člověku je třeba číst jako pokus popsat *pramen mravnosti* jako takové. Mravní vědomí člověka vystává v relaci „tváří v tvář“ Druhému, jehož jinakost odkazuje na jinakost Boha. Člověk představuje podle Levinase „vpád Boha do bytí“, člověk je „dějištěm transcendence“.¹⁸

Náboženství tedy není pro Levinase představitelné bez etického postoje a etika je vice versa vždy již spojena s přítomností Boha: „Etika není jen jakousi zplodinou náboženství, nýbrž sama o sobě prvkem, v němž náboženská transcendence nabývá svůj originální smysl.“¹⁹ Židovský monoteismus je interpretován ve smyslu etického universalismu. Levinas odmítá ztotožňovat náboženský postoj s mystickým či bezkrevným spiritismem. Náboženství znamená dávat, a to konkrétně a s plnými rukama. Spiritualitu je možno žít jedině v hmotné „ekonomii“ odpovědnosti za druhého člověka, v konkrétním darování času

¹⁵ Levinas. *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*. Praha: Oikúmené 1997, s. 62n.

¹⁶ Srov. např. Levinas. *De Dieu*, s. 170.

¹⁷ Srov. Levinas. *Objevování existence*, s. 191n: „Je třeba, aby Druhý byl Bohu blíže než já. Což jistě není filosofický vynález, ale první danost morálního vědomí, jež bychom mohli definovat jako vědomí privilegia Druhého přede mnou.“

¹⁸ Srov. Levinas. *Etika a nekonečno*, s. 66 a 69.

¹⁹ Tamtéž, s. 48.

a prostředků: „Duchovní život je zásadním způsobem morální život a jeho přednostním místem je ekonomie.“²⁰ V tomto smyslu „neexistuje žádný špatný materialismus kromě toho našeho“.²¹ Levinas připomíná, že dar se stává skutečným darem, když je v něm darující vtažen jako osoba: když si od úst odtrhne chléb, který sám potřebuje k životu.²²

3. Levinasovo myšlení jako inspirace a osten

Jak bylo naznačeno výše, představuje pro teologickou reflexi Levinasovo myšlení jistou provokaci i inspiraci. Pro správné uchopení Levinasovy filosofie ve vztahu k náboženství a teologii je třeba zdůraznit, že Levinas interpretuje náboženské pojmy nově. Na tuto skutečnost poukazuje důrazným způsobem Marcel Poorthuis: Levinas nechápe náboženské či teologické pojmy jako výroky o vztahu mezi Bohem a člověkem. Náboženské pojmy jsou vždy chápány z asymetrického vztahu mezi mnou a druhým člověkem, který je vztahem etickým.²³ Tento Poorthuisův náhled je nutno brát jako základní *hermeneutické pravidlo* pro interpretaci Levinasových výroků o náboženství.²⁴ Rovněž Levinasova kritika křesťanství je bez tohoto hermeneutického klíče zčásti nesrozumitelná a může vést k nesprávným očekáváním či závěrům. Křesťanská teologie nemůže od Levinasova židovství očekávat formulace svého vlastního přesvědčení a svých zásadních tezí.

Na první pohled se zdá, že Levinas velmi silně problematizuje možnost jakýchkoliv teologických výpovědí o Bohu. Na jedné straně pašálně kritizuje metafyzickou tradici západní evropské filosofie jako ontologii, která je „egologií“, „egoismem“, „filosofií nespravedlnosti“, neboť vše vztahuje totalitním způsobem k sobě a není tudíž schopna

²⁰ Levinas. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. 3. vyd. Paris: Albin Michel 1997, s. 94.

²¹ Tamtéž, s. 10.

²² Srov. Levinas. *Autrement qu'être*, s. 181.

²³ Srov. Marcel Poorthuis. Die Bedeutung von Emmanuel Levinas für die Christologie. In: Josef Wohlmuth (ed.). *Emmanuel Levinas*, s. 203nn.

²⁴ Tuto „etickou hermeneutiku“ lze najít i v křesťanské tradici u Augustina. Ve svém díle *De doctrina christiana* Augustinus jasně říká, že dvojitý příkaz lásky k Bohu a bližnímu tvoří cíl každého výkladu a zároveň měřítko pro vlastní chápání Písma (srov. *doct. chr.* 1, 27; 1, 40 nebo 1, 44). Srov. k tomu Karla Pollmann. *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus'* *De doctrina christiana*. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 1996, s. 139: „Die Bibelauslegung ist somit ein Weg zu Gott, der in die *caritas* eingebettet sein muß und in sie mündet [...]. Die Hermeneutik ist damit in die Finalisierungshierarchie der Ethik eingebunden, der Ethik, die ihrerseits die Dimension der Auslegung bestimmt.“

dosát Jinakosti jak transcendence, tak druhého člověka.²⁵ A přesto, že Levinas západní filosofické tradici vytýká „destrukci transcendence“,²⁶ neodmítá metafyziku jako takovou, nýbrž hledá novou formu jejího rozvíjení, která by dokázala odpovídajícím způsobem zpřítomnit vztah k Nekonečnu, jenž by nebyl ze strany subjektu uzurpující. Metafyzika, která zachovává Jinakost Nekonečna, a přesto zůstává vztahem, je podle Levinas možná pouze jako „ne-alergický vztah“ Touhy.²⁷ A tato touha po Nekonečnu se otevírá ve fenoménu Tváře, jež mne vyzývá k převzetí odpovědnosti za druhého člověka. Levinas zdůrazňuje, že Bůh není přítomen ve větech teologie jako např. „věřím“. Boha nelze postihnout jako téma, nýbrž je přítomen pouze v etické blízkosti k druhému, v milosrdenství: „Bůh – vlastní jméno a jedinečný“, nepostižitelný žádnou gramatickou kategorií, „netematizovatelný a zde téma pouze proto, protože se v řečeném [Dit] dá pro nás vyjádřit všechno, dokonce nevyslovitelné, za cenu zrady, k jejíž zmírnění je filosofie vyzývána.“²⁸

I když je Levinasova kritika metafyzické tradice paušální a částečně nespravedlivá, neměla by být příliš rychle uhlazována, ale měla by být ponechána jako příslovečný ostěn v těle každého teologického myšlení. Důležité je především to, na co kritika míří a jakým směrem se Levinas ve svém vlastním myšlení vydává. Levinas bere svou kritiku implicitně zčásti zpět, když se sám vědomě staví do tradice západní filosofie a snaží se spolu s ní myslet. Odvolává se přitom na některé „vrcholy“ filosofického myšlení zpřítomňující tradici, na kterou chce navázat: na tradici, která překračuje pouhou ontologii jako například známá Platónova charakteristika ideje Dobra „mimo jsoucnost“ (Ústava 509b). Levinasova kritika míří na výlučné spojení metafyziky a ontologie. Sám rozvíjí alternativní metafyziku radikální (etické) transcendence, vycházející z náhledu, že adekvátní způsob vyjádření se musí uchýlit k neontologickým pojmům.²⁹ Pokud se podíváme na Levinasovo pro-

²⁵ Srov. Levinas. *Totalita a nekonečno*, s. 28–32.

²⁶ Srov. Levinas. *De Dieu*, s. 95.

²⁷ Srov. Levinas. *Totalita a nekonečno*, s. 32.

²⁸ Levinas. *Autrement qu'être*, s. 206. Srov. i Michaël de Saint Cheron, *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1983–1994*. Paris: Le Livre de Poche 2010, s. 28: „Dieu n'est pas dans le ciel. Il est dans le sacrifice des hommes, dans la miséricorde des hommes les uns envers les autres. Le ciel est vide mais la miséricorde des hommes est pleine de Dieu.“

²⁹ V návaznosti na Levinase, ale i na Martina Heideggera rozvíjí tento směr např. Jean-Luc Marion v *Dieu sans l'être*. 2. vyd. Paris: PUF 2002.

mýšlení transcendence z hlediska tradiční metafyziky, lze konstatovat, že Levinas nechce Boha ani co možná objektivně poznat, ani s ním splynout. Nezkoumá Boží atributy, neptá se, co je, a jaké vlastnosti by mu mohly být připisovány. Levinas rozvíjí „fenomenologii Nekonečna“, tedy popis toho, jak je Bůh přítomen v lidském myšlení a v lidské touze. Bůh je cílem jak teoretického myšlení, tak i praktické touhy, přičemž teoretický vztah k Bohu je Levinasem interpretován v posledku opět jako touha po Nekonečném. Kdybychom měli charakterizovat co nejstručněji, jak Levinas vztah k Bohu popisuje, měli bychom říci, že je pro něj především „děním“ (nebo i „oslavováním“) odehrávajícím se v etickém vztahu k druhému člověku.

Podívejme se nyní na Levinasův postoj ke křesťanskému myšlení a na některé jeho explicitní výroky ohledně vybraných centrálních teologických pojmů. Levinas kritizuje křesťanské teologické myšlení v tom smyslu, že když hovoří o vztahu Boha k člověku, míní tím většinou exkluzivní vztah mezi Bohem a jednotlivým člověkem. V této exkluzivitě není dle Levinase místo pro druhého, pro bližního. Odpovědnost a starost o druhého je však pro Levinase zásadnější než starost o vlastní existenci,⁵⁰ i kdyby to byla péče o spásu vlastní duše. Cesta k Bohu totiž vede *vždy* přes druhé. V tomto kontextu odmítá Levinas křesťanskou představu kenóze Krista, pokud tato kenóze znamená, že moje odpovědnost za druhého člověka je jí oslabena. Jestliže však křesťanská zvěst chápe kenosis Božího Syna jako paradigma „sebevypřázdňení se“ spojené s výzvou nabýt takového smýšlení jako Ježíš Kristus (Fil 2,5), pak Levinas této představě přitakává. A souhlasí s ní právě proto, že klade důraz na „prodloužení“ kenóze do vlastního lidského života.⁵¹ Příklad Ježíše Krista vede nevyhnutelně k nápodobě v životě každého křesťana.

Ve výše popsaném smyslu odmítá Levinas myšlenku inkarnace, milosti, odpuštění či vykoupení prostřednictvím Boha. Odmítnutí těchto centrálních pojmů křesťanské zvěsti je motivováno obavou o ztrátu lidské odpovědnosti. Pokud člověka zbavíme jeho odpovědnosti, dochází k jeho „infantilizaci“ ve vztahu k Bohu. Levinas vyžaduje „náboženství

⁵⁰ Srov. Emmanuel Levinas. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle 1991, s. 204–214.

⁵¹ Srov. Marcel Poorthuis. „Gott steigt herab“. Levinas über Kenose und Inkarnation. In: Frank Miething – Christoph von Wolzogen (ed.). *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906–1995*. Frankfurt am Main: Verlag Neue Kritik 2006, s. 196–212.

pro dospělé“, nebo lépe řečeno, „náboženství dospělých“.⁵² To ale znamená, že Bůh a člověk jsou ve vztahu radikálně odděleni a vzájemně uznáni jako rovnocenní partneri. Bůh může odpustit urážku, kterou člověk učinil jemu, ale nedokáže odpustit urážku, kterou způsobil člověk druhému člověku. Tu musí odčinit člověk sám. Levinas apeluje na přísnou a neúprosnou svobodu a z toho plynoucí odpovědnost člověka za člověka. Jedná se o odpovědnost „dospělého“ člověka, který se nemůže vymlouvat na to, aby *místo něho* konal Bůh: „Ve jménu takového svobody musí mít spása člověka svůj původ v člověku.“⁵³ Levinas odmítá ulehčit člověku tíhu jeho odpovědnosti a hovoří o „extrémním humanismu Boha“, který od člověka žádá velmi mnoho, podle některých až příliš mnoho.⁵⁴ Levinasův pojem odpovědnosti je synonymem pro „lásku k bližnímu“ ve smyslu křesťanské agapé. Levinas upřednostňuje „přísný“ pojem odpovědnosti pro vyjádření závažnosti etického závazku, který je na mne kladen.⁵⁵ V ní se děje Nekonečno, v tomto etickém vztahu k Druhému je Bůh přítomen a oslavován. Obdobným způsobem se Levinas vyjadřuje například k teologickému pojmu milosti. Samozřejmě že i židovská tradice zná myšlenku milosti. Rabínská tradice však dle Levinase dodává, že pro zachování milosti je potřeba, aby první krok učinil člověk sám.⁵⁶ Znovu se zde objevuje zdůraznění motivu oddělenosti dvou svobod – lidské a Boží –, jejichž oddělení však Levinas považuje za konstitutivní pro samo navázání a udržování vztahu jako takového.

Existuje tedy společná půda pro promýšlení Levinasových myšlenek v teologickém kontextu při jeho radikální kritice ontologické tradice, která z velké části formovala křesťanské teologické myšlení? Myslím si, že ano a příkladem nám může být postava Mesiáše. I když dělá Levinas jako židovský myslitel samozřejmě za představou Ježíše Krista jako Mesiáše zásadní otazník, poukazuje zároveň na skutečnost, že i v křesťanství není příchod Mesiáše „úplný“. Křesťanství očekává

⁵² Srov. Susanne Sandherr. Eine Religion für Erwachsene. Versuch über das Subjekt im Ausgang von Emmanuel Levinas. In: Josef Wohlmuth (ed.). *Emmanuel Levinas*, s. 98.

⁵³ Levinas. *Difficile liberté*, s. 111.

⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 46 nebo *Etika a nekonečno*, s. 44.

⁵⁵ Srov. např. Levinas. *De Dieu*, s. 247. Toto úzké spojení etiky a náboženství lze najít i ve filosofii I. Kanta. K jistým podobným rysům Levinasova a Kantova myšlení srov. Norbert Fischer – Dieter Hatrup. *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*. Paderborn: Schöningh 1999 nebo nověji Christian Rößner. Pour une religion d'adultes. Kant et Levinas. In: Robert Theis (ed.). *Kant. Théologie et Religion*. Paris: Vrin 2013, s. 391–398.

⁵⁶ Levinas. *De Dieu*, s. 148nn.

v eschatologické naději druhý příchod Krista na konci časů a toto očekávání není nepodobné židovskému očekávání.³⁷ Levinas interpretuje postavu Mesiáše způsobem, kterému dokáže přitakat i křesťan, a to na dvou rovinách. Na jedné straně mám Mesiáše poznat v každém svém nepatrném bližním. Každou službu, kterou jsem prokázal nějakému konkrétnímu trpícímu, jsem prokázal zároveň jemu. Na druhé straně tímto svým konáním na sebe беру roli Mesiáše jako toho, který je vyzván, aby za druhé – a v posledku za všechny – převzal odpovědnost: „každý musí jednat tak, jako by byl Mesiášem“, mesiášství znamená „mou schopnost nést utrpení všech“.³⁸ Jistě platí, že pokud by se křesťanství vzdalo své představy o spáse a vykoupení skrze Ježíše Krista, vzdalo by se tím samo sebe. Ale přesto se lze ptát, zda by nám Levinasovo židovství nemohlo posloužit jako „inspirující osten“. Nepokládá svými názory Levinas prst na citlivá místa křesťanství? Nevede teologické rozvinutí centrálních křesťanských pojmů zčásti k jisté pohodlnosti křesťanů, která ráda odděluje abstraktní vztah k Bohu a konkrétní vztah k druhému člověku?

4. Závěr

Levinas se řadí mezi fenomenologické filosofy, kteří věnují pozornost problematice náboženství. V této souvislosti se dokonce hovoří o tzv. „teologickém obratu“ ve francouzské fenomenologii.³⁹ Při zkoumání vztahu Levinasova díla ke křesťanské teologii je nutné brát na vědomí skutečnost, že v pozadí tohoto vztahu stojí autorova osobní tragická zkušenost s holocaustem. Tváří tvář zavraždění svých rodičů, sourozenců a dalších rodinných příslušníků⁴⁰ se Levinas ptá, jak je možné, že po dvou tisíciletích křesťanské tradice se v Evropě mohla odehrát takováto katastrofa.⁴¹ Přesto představuje Levinasovo dílo pokus o dialog Jeruzaléma a Atén, pokus vyjádřit nehelénismus Bible v helénistických pojmech a to *po* strašlivé zkušenosti holocaustu, která pro Levinase a některé židovské myslitele zdiskreditovala západní

³⁷ Srov. Levinas. *Difficile liberté*, s. 282.

³⁸ Tamtéž, s. 130. Srov. k tomu např. Françoise Mies. Asymétrie et reciprocité: qui est le Messie? In: Michel Dupuis (ed.). *Levinas en contrastes*. Bruxelles: De Boeck-Wesmael 1994, s. 119–135.

³⁹ Srov. Dominique Janicaud. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Éditions de l'Éclat 1990.

⁴⁰ Srov. k tomu věnování svého díla *Autrement qu'être*.

⁴¹ Srov. Levinas. *Difficile liberté*, s. 143.

„aténskou“ tradici.⁴² V rámci tohoto vztahu mezi filosofií a židovským myšlením se pohybuje naše otázka po relaci Levinasova myšlení ke křesťanské teologii. Viděli jsme, že mezi oběma existují jasné rozdíly, které musíme uznat a akceptovat. Význam Levinasova myšlení pro teologii však v nich neleží. V čem lze vidět možný přínos Levinase pro teologické myšlení?

Odhlédneme-li od konkrétních teologických pojmů, kterými se Levinas zabývá či nově reinterpretuje, spočívá Levinasův přínos pro teologii ve dvou náhledech, které patří k úhelným tezím jeho myšlení: na teoretické rovině v radikální „ekologii“ řeči o Bohu a na praktické rovině v důrazu na bytostné a nerozlučitelné sepětí vztahu k Bohu a k bližnímu. Na poli teoretické filosofie Levinasovi nejde o to, podat nový „důkaz“ Boží existence a to ani ve smyslu morálního důkazu jako např. u Immanuela Kanta.⁴³ Levinasovo myšlení ukazuje konkrétní fenomenologii, konkrétní okolnosti přítomnosti slova Bůh, které přichází do myšlení. Zde by se teologie mohla inspirovat Levinasovým neustálým důrazem na „inverzi aktivity“: není to teologie, kdo „vlastní“ Boha jako předmět svého bádání, je to Bůh, který do myšlení „vpadá“. *Ordo cognoscendi* a *ordo essendi* se zde ukazují jako mimochodné: teprve zpětně poznáváme, že Bůh našemu hledání předchází, že to byl on, kdo v nás vzbudil touhu ho hledat. To je smyslem Levinasova pojmu „stopy“ (*trace*): Boha lze vnímat pouze v negativním modu přítomnosti jako někoho, kdo je přítomen, ale pouze ve své nepřítomnosti. Teologie jako odpověď musí v sobě neustále vykazovat „zneklidnění“ nárokem, na který odpovídá. Odpovídání však „nezačíná tím, že mluvíme o něčem, vůbec nezačíná mluvením, nýbrž přihlížením a nasloucháním, které má specifickou podobu nevyhnutelnosti“.⁴⁴ Bůh by měl být v teologii přítomen jako to, co je „mimo-řádné“ – mimo náš řád myšlení a bytí. Levinasovo myšlení připomíná teologii, že odpovídá na „cizí nárok“ Boha, „který ani nemá smysl, ani se neřídí nějakým pravidlem, který naopak narušuje běžné styly tvorby smyslu a pravidel a uvádí do chodu nové“. To, „čím“ teologie odpovídá, „vděčí za svůj smysl výzvě toho, *nač*“ odpovídá.⁴⁵ Nechat se rozrušit, zneklidnit či probudit Transcendencí a pokusit se na toto (trvalé) zneklidnění odpovědět – neleží zde možná základní inspirace pro teologii (mimo vše

⁴² Srov. Levinas. *De Dieu*, s. 137.

⁴³ Srov. Immanuel Kant. *Kritika soudnosti* § 86–88.

⁴⁴ Waldenfels. *Znepokojivá zkušenost*, s. 263.

⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 262.

obsahové rozpracování)? Toto odpovídání platí jak pro rovinu teoretickou, tak pro rovinu praktickou. Bůh jako nekonečně nekonečný je radikálně Jiný a absolutně transcendentní, ale zároveň je bezprostředně blízký v etické blízkosti Druhého. Levinas ukazuje, že „teoretický“ *deus absconditus* je vždy blízký v milosrdenství, které prokazujeme bližnímu. Teologie je tedy upomínána na skutečnost, že neexistuje vztah k Bohu, který by byl oddělený od vztahu k bližnímu. Víra dle Levinase je primárně praktický postoj. Mohli bychom říci, že teologie by se měla poměřovat tím, jak dokáže zpřítomnit skutečnost, že vztah k Bohu vede eo ipso k bližnímu.

Přichází Levinas s něčím novým? Zdá se, že mnoho z Levinasova myšlení lze nalézt i v autentické teologické tradici a že i když Levinas přichází z jiných – židovských – východisek, je možno se jeho myšlením nechat inspirovat k zamýšlení nad základním smyslem křesťanské teologie. Levinasovo dílo tak může přispět k očistě vlastních kořenů každého teologického myšlení.

*Teologická fakulta Jihočeské univerzity
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
e-mail: jakub.sirovatka@seznam.cz*