

VÝZVA JUDAISMU V DÍLE EMMANUELA LÉVINASE

Josef Smolík

DIE HERAUSFORDERUNG DES JUDAISMUS IM WERK VON EMMANUEL LEVINAS Als gläubiger jüdischer Philosoph stellt E. Levinas eine Herausforderung für die Christen dar. Der Autor des Aufsatzes widmet seine Aufmerksamkeit der metaphysischen Verankerung von Levinas' Ethik in der Offenbarung, in der Tora, und er beschäftigt sich mit der Methode der biblischen Exegese bei Levinas. Der Humanismus der Tora mündet in der Betonung der Gerechtigkeit und in der Philosophie des menschlichen Antlitzes. Der Aufsatz erwähnt Levinas' Messiasvorstellungen und seine Kritik am Quietismus des Christentums.

Je málo filozofů, kteří jsou ‚věřícími‘ křesťany nebo židy. V minulých stoletích vedlo uvažování filozofů velice často k ateismu anebo k takovému pojetí náboženství, které nepronikalo k biblickému zjevení. Začíná to Descartem, který sice Boha nepopírá, avšak v podstatě otvírá dveře ateismu; pokračuje I. Kantem, který víru v Boha odvozuje z etiky, nikoli ze zjevení. Tento trend pokračuje dále až k vyústění u L. Feuerbacha, F. Nietzscheho a S. Freuda do naprostého, programového ateismu.

Na tomto pozadí je nejen osvěžující, nýbrž povzbudivé setkat se s filozofy, kteří se nevyhýbají otázce zjevení (kterou otevřela *Křesťanská revue* už ve svém prvním ročníku 1927), nýbrž se s ní konfrontují, zůstávajíce věrní své víře i metodám filozofické racionality. S dvěma takovými filozofy se setkáváme na současné filozofické scéně ve Francii. Emmanuel Lévinas, věřící žid a Paul Ricoeur, reformovaný křesťan zůstávají věrní svým vyznáním na jedné straně a filozoficky se vyrovnávají s mystifikacemi náboženství na straně druhé. Oba pro nás objevila samizdatová literatura.

V tomto článku se soustředím na výzvu judaismu, jak ji představuje *Emmanuel Lévinas*. Miroslav Petříček shrnul soubor Lévinasových statí pod titulem *Etika a Nekonečno* (Praha 1994). Etika je pro judaismus pojmem centrálním. Není ničím přidaným k podstatě lidství, je samou jeho podstatou. „Etika není něco navíc, co by se připojovalo k předchozí existenciální bázi, etika chápána jako odpovědnost je přímo jádrem subjektivity“ (181).

Odpovědnost, která tvoří podstatu univerzálního lidství (judaismus podle Lévinase odmítá principiálně partikularismus), je totální, zástupná. Tato zástupná odpovědnost má své ‚metafyzické‘ zakotvení v nekonečnu. V navázání na Descarta je pro Lévinase myšlenka nekonečna jedním z důkazů

Boží existence: „myšlení nemohlo vyprodukovat něco, co je přesahuje, muselo to být do nás vloženo. Je proto nutno připustit, že myšlenku nekonečna do nás vložil nekonečný Bůh“ (181).

Čím se liší tato Lévinasova etika, založená v příkazu Boží slávy, od etiky Kantova úžasu nad slávou oblohy a závazností mravního zákona, od etiky novoprotestantské teologie? Liší se velice podstatně v tom, že východiskem pro Lévinase není lidské svědomí, nýbrž zjevení Boha, které předchází Zákon a které vznáší etický požadavek. „Krom toho je také interpretováno v konkrétních formách textů a knih“ (196), v Tóře. Etika, humanismus judaismu jsou vázány na Tóru, zjevenou Bohem. To tvoří jejich základ a tím se podstatně liší od jiných humanismů. Humanismus bez Tóry je v očích Lévinasových příčinou pokrytectví západní civilizace.

Tím se dostáváme k zakotvení etiky v transcendenci. „Etika není jen jakousi zplodinou náboženství, nýbrž je sama sobě prvkem, v němž náboženská transcendence nabývá svůj originální smysl“ (48). Tento smysl se otvírá z Bible v procesu dožadování, jenž je součástí procesu zvýznamňování. „Dožadování se, které vyzařuje z osob zbystrěných uší a očí, z osob pozorných k celku textu, odkud výňatek pochází, ale stejně tak otevřených k životu: městu, ulici, druhým lidem; z osob, z nichž každá je jedinečná, z nichž každá dokáže vydobýt ze znaků nový, nenapodobitelný smysl; osob, jež samy patří k procesu zvýznamňování“ (50). Při exegesi rezonuje v prvním hlase bezprostředního smyslu ‚druhý hlas‘ a tato rezonance pocházející ‚zpoza‘ prvního hlasu, jej mění v poselství... Poselství svou buditelskou povahou je modlitba, přímo samotné ‚jak‘ etiky, která rozrušuje ustálený řád bytí běžícího zatvrzele svým chodem. „A není právě toto originální vzorec — vzorec o nic méně nádherný tím, že je vztažen k četbě, ke knize onoho ‚za‘, osvobozeného od mytologie ‚oněch světů‘?“ (51n). Jsme tu velice blízko S. Daňkovi. Lévinas se táže: „Nelze proto chápat Izrael, národ Písma, pro nějž je náročný výklad Písma součástí té nejvyšší liturgie, jako národ nepřetržitého Zjevení?“ (50). Lze toto chápání Izraele beze všeho aplikovat také na církve? Není tu rozdíl v tom, že nepřetržité Zjevení, které probíhá v církvi, je alespoň v protestantismu přece jen jiné, odvozené kvality, než Zjevení v Kristu, takže k ‚nejvyšší liturgii‘ patří v církvi také jednorázová a jedinečná událostnost tohoto Zjevení dosvědčená svátostmi?

V judaismu je text Starého zákona *Tanaku* interpretován *Talmudem*. V několika napínavých studiích dává Lévinas nahlédnout do hlubin moudrosti Talmudu. Proces výkladu Písma v Talmudu se děje v rozhovoru, přispívá k němu mnoho hlasů, neústí však v jednotné učení, ve věroučný systém, jenž by se stal ideologií, nýbrž zůstává otevřeným procesem, a přesto procesem jednotným. V polemice proti úzkoprse ortodoxii Lévinas dává

v zájmu judaismu ve světě až překvapivě význačné místo moudrosti Talmudu: „Judaismus otců umírá nebo již umřel. Proto se musíme vrátit k židovské moudrosti, proto musíme probudit v ní dřímající rozum, proto musí judaismus rozumu nabýt vrchu nad judaismem modlitby, žid Talmudu vystřídat žida Žalmů“ (120).

Po pádu Jeruzaléma se proces judaistického výkladu Písma rozvíjí v Talmudu svým vlastním směrem, odlišným od směru, kterým se ubírá církev ve své christologické interpretaci Starého zákona. Rozdíl těchto dvou procesů vidí Lévinas předně v tom, že „katolicita křesťanství do sebe vstřebává v kultu světců a v kultu svatých míst i ony dobře známé a podmanivé bůžky. Křesťanství sublimuje původní vkořeněnou zbožnost a tím ji udržuje zbožností živící se krajinami, rodinnými, rodovými a národními vzpomínkami. Díky tomu dobylo křesťanství svět. Judaismus modly nesublinoval, požadoval naopak jejich zboření. Stejně tak jako dnes technika, judaismus demystifikoval vesmír, odčaroval přírodu. Objevil však člověka v nahotě jeho tváře“ (124). Judaismus uhájil Slovo, Zákon vůči modlářskému zbožštění přírody a dějinných fenoménů, zatímco katolické křesťanství se s nimi spojilo, čímž vznikla tradice, která nevychází z Písma a není jím prověřena. Boj reformace proti této tradici vrací církev k jejím židovským kořenům a signalizuje podstatnou změnu vztahu reformačních církví k judaismu.

Kam směřuje proces výkladu Písma v judaistickém pojetí? Míří k prosazování spravedlnosti, a to na této zemi. Důraz na etiku v sobě implikuje pojem spravedlnosti jako pojem centrální. Důraz na spravedlnost, spojený s hlubokým přesvědčením, že se k ní lze na této zemi blížit, tvoří pozadí Lévinasových postojů k dění ve světě. Staví se polemicky proti „ortodoxní zbožnosti, která káže zázračného Mesiáše... Evangelium neúspěchu, utrpení pro utrpení, rezignace — to nemá s Talmudem nic společného“ (126). Být židem znamená „nepřizpůsobovat Zákon spravedlnosti chodu událostí, naopak obviňovat je, je-li to třeba, z nesmyslnosti či šílenství“ (126). Je za tím jakoby přesvědčení, že Zákon je splnitelný. G. von Rad ukazuje, jak toto přesvědčení starších vrstev Starého zákona prochází prověřováním a prorockým zpochybňováním, čímž se připravuje cesta pro přímý zásah Božího milosrdenství.

Judaismus si ovšem zachovává „odstup vůči tomu, co přichází, vlamuje se, naléhá na nás jako slavné dovršení. Ještě to nepřišlo“ (126). Pro křesťany už to přišlo v Kristu. To rozlišuje postoj žida a křesťana ke světu. Podle Lévinase vede zřejmě zvěst, že už to přišlo, k falešné ontologické útěše, jako by se nemohlo nic stát, svět už je vykoupen. Tak to zní z díla Barthova. V postoji žida vidí zase křesťan pokušení hledat v Talmudu řešení i takových

situací, na které zřejmě lidské síly nestačí — situací, ve kterých jsme odkázáni na milost.

Dokladem tohoto postoje je i naděje některých „náboženských kruhů ve státě vzkříšeném na půdě Svaté země“, s níž se Lévinas ztotožňuje, že se „jim dostane od Siónu takové formulace politického monoteismu, k jaké dosud nikdo nedospěl. Ani učenci Talmudu. A tak se ‚návrat Izraele na půdu předků‘ ... může stát jednou z největších událostí jeho historie a dějin vůbec“ (97).

Lévinasova filozofie bývá označována jako filozofie setkání. ‚Lidská tvář‘ v ní hraje významnou úlohu. Ohlašuje se tu vliv Martina Bubera. Překonání pouhé biologické a historické existence se děje v odpovědnosti za druhého, jež konstituuje naše lidství. Lévinasovi jde o obnovu lidství, pro které nachází klíč v Tóře. „Subjektivita se ustavuje zároveň s tím, jak jí připadá odpovědnost za druhého a jde až tak daleko, že druhého zastupuje. Bere na sebe úděl rukojmího. Subjektivita jako taková je především rukojmí, je odpovědnost natolik, že pyká za ty druhé“ (183). Tato etika Božího služebníka je velice blízká myšlence zástupné oběti, jak ji vyjádřil v myšlence Božího služebníka Deuteroizajáš. Lévinas v této souvislosti cituje Dostojevského: „Jsme všichni odpovědní za všechny a za všechno přede všemi a já víc než ti druzí“ (184). V tom je „ve skutečnosti založena sama identita lidského já“ (184).

Jak je tomu s Mesiášem? Lévinas usuzuje z výkladů rabínů, že „planetární Západ je nutný, aby mohl přijít Mesiáš“ (156). Západem rozumí právo, ‚řád‘, jak jej vytvořil Řím. Na přímý dotaz o mesianismu Lévinas odpovídá: „Má-li být člověk hoden mesiášské éry, musí nejprve připustit, že etika má smysl i bez Mesiášových slibů“ (187). Neskrývá se za touto výpovědí problém Pavlův a Lutherův, problém spasení ze Zákona nebo z milosti? I když Lévinas zmiňuje, že všudypřítomné téma rabínského myšlení je „Boží milosrdenství, které je ještě nepochybnější než Boží přísnost“ (45), přece jen základní tón, který zní z jeho výkladů, je tón především Zákona.

Plyne to také z toho, že si Lévinas nechce dát zastřít pohled na svět „mnohými uklidňujícími tradicemi“, mezi něž zřejmě počítá křesťanství s jeho ‚lacinou milostí‘. Dívá se na svět v hrůzné realitě. „Není naše moudrá, humanistická, řeckolatinská civilizace jen pokryteckou ozdůbkou, ozdůbkou ne dost citlivou k iracionálnímu hněvu krevního mstitele a neschopnou znovu nastolit rovnováhu?“ (31). „Jsme v tom pekelném bytí, do něhož nás svedl čirý humanismus, humanismus bez Tóry, zakouření. Peklo na zemi: zakouřená města, kultura, kterou si předáváme, nás dusí“ (24).

Avšak přes ostrost pohledu, který vidí pokrytectví a zvrácenost, neztrácí Lévinas naději, nepropadá rezignaci, není filozofem postmoderny, která se

se situací smiřuje: Prostě lidé už jsou takoví. Velice si váží řecko-římské západní civilizace a kultury, učí se od ní, vede s ní rozhovor. Na rozdíl od Heideggerova útěku před technikou do „sakraľna pronikajícího skrze svět“ do pověr ‚Místa‘, hodnotí techniku kladně jako osvobození od heideggerovského světa.

Všemu navzdory se nevzdává nároku na spravedlnost pro trpící. Vzdát se odpovědnosti za bližní znamená konec. Judaismus je zajedno s křesťanstvím v tom, že není možno vystoupit z dějin, i když židé žili celá staletí proti dějinám. Tato dějinná odpovědnost je mohutným vyznáním po zkušenostech židovstva i osobních útrapách Lévinasových. Zvěst o Mesiáši se nesmí stát útěšnou iluzí. Je pravdivá, když vedeme vyznavačský zápas v tomto světě a v tomto čase, nepřestávajíc trpělivě věřit ve vítězství spravedlnosti. D. Bonhoeffer vyjádřil tyto myšlenky ve svých dopisech z vězení v období života, kdy se mu Starý zákon stal velice blízkým.

Ovšem naděje na vítězství Božího království má v judaismu i v křesťanství jeden společný zdroj. Je jím ‚prožitek‘ svatosti. Okamžiky svatosti, v nichž se projevuje stálá Boží přítomnost, jsou dvojího druhu: Jednak je prožíváme nad Písmem, jednak v setkání s tváří bližního. „Každý, kdo na sebe vezme odpovědnost za druhého, svědčí určitým způsobem o slávě Nekonečna — je inspirovaný“ (186).

Rabíni řešili otázku, co je víc: Studium Tóry nebo láska k bližnímu. Je to otázka, která je v pozadí evangelia podle Matouše, jež je ze všech evangelií judaismu nejbližší. Matouš svědčí, že obé patří nerozlučně k sobě. Studium Zákona bez zachovávání lásky k bližnímu je pokrytectvím, nejhorším pseudonáboženstvím, které přivedlo Ježíše Nazaretského na kříž. Humanismus bez Tóry označil Lévinas jako pokrytectví dnešní civilizace. Lidský život se odehrává v tíživém napětí. „Život vskutku lidský nemůže zůstat životem plně uspokojeným ve své shodě s bytím, životem kvietistickým, je to život otevřený druhému, to je život neustále vystřízlivující...“ (191). Tato existenciální neuspokojenost pramení pro křesťana z pocitu viny, že své odpovědnosti nedokáže dostát. Proto je znakem jeho života stálé pokání, v němž překonává tíhu viny spolehnutím na Krista, který ji nese s námi a za nás.