

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra dogmatické teologie

Tomáš Kábele

**Cesta filozofie náboženství,
potažmo filozofické teologie:
R. Schaeffler – T. de Boer – C. Jež**

Diplomová práce

Vedoucí práce: Prof. Ctirad Václav Pospíšil Th.D.

Praha 2014

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 21. listopadu 2013

Tomáš Kábele

Bibliografická citace

Cesta filozofie náboženství, potažmo filozofické teologie: R. Schaeffler – T. de Boer – C. Jež.: diplomová práce: Tomáš Kábele; vedoucí práce: Prof. Ctirad Václav Pospíšil Th. D. Praha, 2014, počet stran 97.

Anotace

Diplomová práce mapuje cestu filozofie náboženství ve 20. století. Současní autoři Richard Schaeffler a Theo de Boer přinesli nové podněty do filozofie náboženství: jiný pohled na Boží vlastnosti (kupř. transcendenci, dokonalost), důraz na zkušenost zjevení i existenciální zkušenost, hledání inspirace v umění a současné kultuře, myšlení v dialogicko-personalistickém kontextu, pozitivní vnímání času a dějinnosti, nově objevené struktury výpovědí víry. Naproti tomu filozofie náboženství počátku 20. století vycházela z rozumu a aristotelského myšlení a odmítala hovořit o roli času v náboženství. Jako její reprezentant slouží autorovi práce Cyrila Ježe a jeho spis *Osobní Bůh a náboženství*. Práce hodnotí dílo v daném historickém kontextu, věnuje se analýze jeho knihy a přitom ji srovnává se současnou filozofií náboženství. V závěru práce autor hodnotí podněty, které výsledky jeho práce mohou nabídnout dogmatické teologii.

Klíčová slova

filozofie teologie, systematická teologie, dějiny české teologie

Abstract

This thesis describes the path of philosophy of religion in the 20th century. Contemporary Authors Richard Schaeffler and Theo de Boer gave new impulse to the philosophy of religion: a different view of God's characteristics (e.g. transcendence, perfection), emphasis on the experience of revelation and existential experience, finding inspiration in art and contemporary culture, thinking in a dialogical context - Personnel a positive perception of time and historicity, the newly rediscovered structure they will tell faith. In contrast, the philosophy of religion early 20th century based on reason and Aristotelian thought and refused to talk about the role of time in the region. As its

representative serves to author of this work Cyril Weir's writings: Personal God and religion. The thesis assesses the work in the historical context, deals with the analysis of his book, while it compares with the current philosophy of religion. In the end the author evaluates the ideas that the results of his work can offer to the dogmatic theology.

Keywords

philosophy of theology, systematic theology, history of the Czech theology

Počet znaků (včetně mezer): 193 099

Poděkování

Na tomto místě bych chtěl poděkovat prof. Pospíšilovi, Th.D za vedení této diplomové práce.

Dále děkuji rodině Böhmově, Musilově a Tůmově za finanční podporu mého studia a Tereze Pikáلكové za korekturu.

Velké díky modlitebnímu společenství ŽeMa z Dobříše.

Obsah

Úvod.....	9
1. Transcendentální filozofie náboženství Richarda Schaefflera.....	12
Život	12
Dílo <i>Filozofie náboženství</i>	13
1.2 Prezentace vybraných témat z <i>Filozofie náboženství</i>	14
Témata šesti otázek	16
1.2.1 Znamená transcendence Boha jeho nepřítomnost ve světě a jeho nezájem o člověka?.....	17
1.2.2 Je lidská snaha hovořit o Bohu legitimní úsilím, které má oporu ve zjevení?.....	19
1.2.3 Je pravda, že slova v náboženství nemají žádný význam a jsou beze vztahu ke světu?	21
1.2.4 Může být náboženský jazyk historicky podmíněn?	22
1.2.5 Je Bůh natolik transcendentní, že veškeré lidské výpovědi jsou zbytečné a spíše od Boha vzdalují, než aby ho zpřítomňovaly?	24
1.2.6 Je zjevení natolik mimořádná skutečnost, že by lidské myšlení nebylo schopno žádné systematizace?	25
1.3 Shrnutí.....	28
2. Teologizující filozofie Theo de Boera	31
2.1 Životopis	31
2.2 Kniha <i>Bůh filosofů a Bůh Pascalův</i>	32
2.3 De Boerovo pojetí osoby.....	33
Decentrovaná osoba	33
Utrpení.....	33
Odpovědnost za druhého	35
Vina	35
Touha.....	35
Naděje.....	36
Modlitba	36
2.4 De Boerovy úvahy o bytí	36
Neutralita	36
Neodvolatelnost.....	38

Sebezáchova	39
Kontingence.....	39
2.5 Shrnutí.....	40
3. Exkurz: Příběh u Schaefflera a de Boera	43
3.1. Příběh ve filosofii de Boera	43
Událost a interpretace	43
Vyprávěný vypravěč.....	44
3.2 Příběh ve filozofii Schaefflera	44
3.3 Shrnutí.....	45
4. Teologie ve filozofickém hávu: Cyril Jež.....	47
4.1 Historický kontext: Reakce církve na novověké myšlení	47
4.1.1 Modernismus	48
4.1.2 <i>Dei Filius</i>	48
4.1.3 <i>Aeterni Patris a Pascendi Dominici gregis</i>	49
4.1.4 Osvícenský teismus	50
4.1.5 Shrnutí	52
4.2 Život a dílo Cyrila Ježe	52
4.2.1 Spisy	54
4.3 Analýza díla <i>Osobní Bůh a náboženství</i>	54
4.3.1 Struktura a obsah knihy	54
4.3.2 Prameny.....	55
4.3.3 <i>Osobní Bůh a náboženství</i> : Úvod knihy	58
4.3.4 <i>Osobní Bůh a náboženství</i> : 1. kapitola: Vlivy filosofie na protitheistické a protináboženské proudy.....	60
Filozofie vs. teologie	60
Vzor harmonie: Tomáš Akvinský	61
Důležitost transcendence Boha	62
4.3.5 <i>Osobní Bůh a náboženství</i> : 2. kapitola: Vlivy filosofie na protitheistické a protináboženské proudy.....	63
„ <i>Ex nihilo nihil fit.</i> “	63
Pohled na vesmír	64
4.3.6 <i>Osobní Bůh a náboženství</i> : 3. kapitola: Filozofické jádro důkazů jsočnosti Boží	64

Kontinuita mezi řeckým a křesťanským přístupem v otázce Boží existence....	65
Důkaz z první příčiny a z nahodilosti.....	66
Důkaz z uspořádání věcí.....	67
Ontologický důkaz	68
Fyzické a morální důkazy.....	69
4.3.7 <i>Osobní Bůh a náboženství</i> : 4. kapitola: Theismus a materialismus	70
Materialismus – úpadek myšlení.....	70
Chyba materialismu: predikuje věčnost hmoty	71
Chyba materialismu: neumí vysvětlit entropii ve vesmíru.....	72
Chyba materialismu: neumí vysvětlit pohyb ve vesmíru	72
Chyba materialismu: neumí vysvětlit vznik světa.....	73
Chyba materialismu: neumí vysvětlit vznik života	74
4.3.8 <i>Osobní Bůh a náboženství</i> : 5. kapitola: Theismus a idealistický pantheismus	74
Spinoza	74
Hegel	75
4.3.9 <i>Osobní Bůh a náboženství</i> : 6. kapitola: Křesťanský theismus a požadavky moderní vzdělanosti	76
Kontinuita řeckého a křesťanského myšlení	77
4.3.10 <i>Osobní Bůh a náboženství</i> : 7. kapitola: Křesťanský theismus a poměr víry k vědě	77
Racionalita teologie	78
4.3.11 <i>Osobní Bůh a náboženství</i> : 8. kapitola: Křesťanský theismus a otázka pozemského štěstí.....	80
Utrpení – následek hříchu.....	81
4.3.12. <i>Osobní Bůh a náboženství</i> : 9. kapitola: Křesťanský theismus – zdroj vyššího života	81
Přirozené vs. nadpřirozené zjevení.....	81
Zpracování pojmu Boha	82
5. Systematicko-teologická reflexe	84
Závěr	88
Seznam zkratk:	93
Seznam literatury	94

Úvod

Úvodem bych chtěl vysvětlit, jak vznikl koncept mé diplomové práce. Téma dané práce jsem si nevybral, ale bylo mi doporučeno vedoucím práce. Nejdříve jsem měl provést pouze analýzu Ježova díla, potom se však vedoucí práce rozhodl doplnit rozbor filozofie náboženství z počátku 20. století srovnáním se současným stavem filozofie náboženství. Tak se stalo, že se analýza jednoho autora změnila na srovnání přístupů tří autorů. Diplomová práce proto nese název *Cesta filozofie náboženství, potažmo filozofické teologie: R. Schaeffler – T. de Boer – C. Jež*.

Jež byl myslitelem první čtvrtiny 20. století; Schaeffler s de Boerem, jsou autoři konce minulého, resp. začátku našeho století, kteří se zabývají filozofií náboženství. Jsou to autoři, kteří se zajímají prvořadě o křesťanství, což sebou nese „rozmazání okrajů“ a těžko se u nich odděluje, kdy se pohybují na pomezí filozofie nebo v oblasti filozofické teologie či teologie. Z toho důvodu se neodvažuji svoji práci zařadit jednoznačně pod hlavičku jednoho z těchto oborů. Budu používat oba dva názvy: jak filozofie náboženství, tak filozofická teologie.

Je nutno podotknout, že filozofie náboženství se v dnešní době dá rozdělit na dva typy. Jedno pojetí, charakteristické pro odborníky z anglosaských zemí, se zabýváví důkazy Boží existence. Druhý přístup rezignuje na tradiční teodiceu, přirozenou teologii a provádí spíše metodologii religionistiky.

V první kapitole se pokusím odpovědět na otázku, zda se aplikací transcendentálně filozofické metody neztratí možnost obhájit Boží existenci, zda vůbec křesťanství ob stojí v éře postkantovské filozofie. Obrat k subjektu a zdůraznění aktu víry se může jevit jako rozchod s tradičním pojetím filozofické teologie, ba dokonce se může zdát, že filozofie ztrácí svoji pozici pomocnice, která má pomoci pochopit a vysvětlit křesťanům jejich náboženství. Nestane se křesťanství souborem neprověřitelných a nestrukturovaných výroků věřícího subjektu? K vyřešení těchto otázek mně pomůže rozbor přínosů Schaefflerovy knihy *Filozofie náboženství*. K četbě jeho knihy jsem použil synchronní metody, ale pro formulaci výsledků analýzy

používám středověké metody (tzv. *quaestio*). Proč jsem zvolil tuto formu, vysvětlím v podkapitole věnované prezentaci Schaefflerovy knihy.

V druhé kapitole se zabývám knihou Theo de Boera *Bůh filosofů a Bůh Pascalův*, která je dalším mezníkem na cestě filozofie náboženství. Nabízí očistnou terapii filozofické debaty o Bohu, kritizuje přirozenou teologii a ontologii, že dostatečně nevnímají personální a existenciální charakter křesťanské víry. Jestliže Bůh je osobou, která má jméno, musí se filozofická teologie pohybovat v prostoru křesťanského náboženství velmi opatrně. Ontologické pojmy, se kterými filozof pracuje – jako jsou: osoba, bytí, myšlení či antropologické veličiny: dokonalost osoby, utrpení – jsou vždycky nedostatečné vůči nekonečně transcendentnímu Bohu či životní zkušenosti, tvrdí de Boer. Analýzu knihy *Bůh filosofů a Bůh Pascalův* provedu synchronní metodou a soustředím se zejména na základní fundamenty ontologie: osobu a bytí. Rovněž se dotknu tématu transcendentálních vlastností připisované každému bytí: *unum, verum, bonum*.

Jako exkurz nabízí moje práce studii věnovanou příběhu. Při četbě de Boer i Schaefflerova příspěvku jsem zjistil, že oba rehabilitují roli času a dějinnosti a připomínají filozofům a teologům roli příběhu ve zjevení. Jenže neznamena důraz na originální, neopakovatelnou zkušenost zjevení, která se vypráví, ohrožení rozumovosti křesťanství? Za pomoci synchronní metody, kdy nejdříve přiblížím přínos holandského a poté německého filozofa.

Ve čtvrté rozsáhlé kapitole se budu věnovat Cyrilu Ježovi. Vzhledem k deficitu, který existuje v české katolické teologii ohledně vlastní historie, je užitečné se zabývat nejen známějšími autory, ale i těmi, kdo stojí ve stínu a k těm patří jezuita Cyril Jež. V dalších podkapitolách budu analyzovat knihu *Osobní Bůh a náboženství* se zřetelem na filozofickou teologii, budu probírat kapitoly, tak jak jdou za sebou. V analýze často využiji dílo Tomáše Akvinského, což mně pomůže ujasnit, jak velká diskontinuita ční mezi filozofickou teologií vrcholného středověku, novotomismu a současnou filozofickou teologií a porovnat nakolik Jež coby novotomista uvažoval v intencích Tomášova myšlení. Jež a dobová filozofická teologie se snažila o čistě rozumovou obhajobu Boží existence. Byla tato snaha korunována úspěchem? Během psaní práce

jsem si uvědomil, že Ježovo dílo *Osobní Bůh a náboženství* mohu využít jako pomyslné plátno, které pomůže zachytit rozdíly přístupu současné filozofie (Schaeffler, de Boer) a tradiční filozofické teologie (Jež). To je důvod, který mě vedl k tomu, že moje práce poněkud neobvykle začíná od děl mladších autorů a pokračuje ke staršímu.

Moje práce spadá pod Katedru fundamentální a dogmatické teologie, čtenář tedy právem očekává reflexi, která zařadí výše uvedené příspěvky do kontextu dogmatické teologie. Nástin těchto spojitostí a přesahů do oblasti systematické teologie se line celým mým spisem, avšak těžiště této operace je v systematicko-teologické reflexi, uvedené v páté kapitole, potažmo v závěru diplomové práce.

V závěru pak shrnu výsledky svého srovnávání filozofie náboženství orientované na rozum (Jež) a moderní filozofie orientované na zjevení, které jsem prováděl v předchozí kapitole. Jinak řečeno, shrnu odpovědi na otázky, které jsem řešil v předchozích kapitolách.

1. Transcendentální filozofie náboženství Richarda Schaefflera

V první kapitole se budeme zabývat přínosem Richarda Schaefflera do pokladnice současné filozofie náboženství. Stručně si představíme jeho život a dílo a přiblížíme samotnou knihu *Filozofie náboženství*. V podkapitole věnované prezentaci knihy si vysvětlíme, proč jsem zvolil formu středověkých *quaestiones* a z jakého důvodu jsem vybral daná témata jednotlivých otázek. Poté bude následovat šestice *quaestiones*, která nám umožní představit a vysvětlit přínos, které Schaeffler přináší do filozofie náboženství. V závěrečné podkapitole shrneme Schaefflerův přínos a doplníme ho systematicko-teologickou reflexí.

Život

Richard Schaeffler se narodil roku 1926 v Mnichově, navštěvoval benediktinské gymnázium, v době 2. světové války byl vyloučen ze školy pro svůj židovský původ (po matce). Dostával soukromé lekce učitelů, kteří nedbali na nebezpečí a po večerech se věnovali jeho vzdělávání. Po válce prošel jezuitskou fakultou, kde mimo jiné působili K. Rahner a J. B. Metz, studoval filozofii, teologii a psychologii v Tübingenu, kde obhájil disertační práci o K. Jaspersovi. Od roku 1968 až do svého odchodu do důchodu v roce 1989 působil jako profesor na Katolické teologické fakultě v Severním Porúří – Vestfálsku na *Ruhr-University* v Bochumi. Ve svých dílech se věnoval filozofii náboženství, filozofii dějin,¹ přičemž zdůrazňoval důležitost modlitby,² náboženské zkušenosti. Zkoumal, jaké možnosti nabízí transcendentální filozofie teologii³ a věnoval se i celkovému vztahu mezi filozofií a katolickou teologií.⁴ Byl činný v ekumenických

¹ SCHAEFFLER Richard: *Die Struktur der Geschichtszeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1963.

² SCHAEFFLER Richard: *Das Gebet und das Argument – Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf: Patmos, 1989.

³ SCHAEFFLER Richard: *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg i. Br.: Herder, 1982.

⁴ SCHAEFFLER Richard: *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt: WBG, 1980.

sdruženích, které se věnovaly vztahu mezi protestanty a katolíky či vztahu mezi židy a křesťany. Dílo *Filozofie náboženství* poprvé vydal v roce 1983, aby je pak o 14 let později rozšířil a vydal podruhé.

Dílo *Filozofie náboženství*

Autor sám v úvodu knihy tvrdí, že se cítí být připraven napsat práci na obtížné téma vztahu filozofie a náboženství, jelikož se tomuto tématu věnoval v průběhu celého života. Vnímá dílo jako solidní přehled o spolehlivých výsledcích bádání v oboru filozofie náboženství, o osvědčených metodách, o aktuálním stavu diskusí.⁵ Práci nechápe jako prostý popis situace na tomto poli, ale jako manuál, který jednak zmapuje různorodé modely filozofického myšlení, a zároveň nabídne jednotící systém, který pomůže čtenáři orientovat se v záplavě přístupů k náboženským fenoménům. Množství těchto přístupů autor zvládl, jak chronologicky – pomocí diachronního přístupu, který popisuje vývoj jednotlivých vztahů mezi filozofií a náboženstvím, tak použitím synchronní metody – klasifikačně typologickým výkladem, který předkládá pět základních modelů vztahů nezávislých na dějinném čase jejich výskytu.⁶ Německý filozof přináší kombinaci fenomenologické, lingvistické a transcendentální analýzy, která vnímá náboženství nikoli jako trpný, němý objekt, ale jako svéprávného, rovnocenného partnera. Jednotícím principem Schaefflerova manuálu je tedy *dialogický vztah mezi filozofií a náboženstvím*.

Takto pojatá filozofie rezignuje na to, aby rozhodovala o pravdě náboženství, soustřeďuje se na problém vztahu mezi náboženstvím a kulturou, na hlubší pochopení toho, co vlastně náboženství *je*, či co vlastně *koná*. Zároveň zkoumá, které oblasti lidské společnosti jsou během nynějšího vývoje oslovovány a utvářeny náboženským

⁵ Srov. SCHAEFFLER, Richard: *Filosofie náboženství*, Praha: Academia, 2003, s. 16.

⁶ Dělení – první dva typy jsou postavené na vzájemném odmítání mezi filozofií a náboženstvím, třetí a čtvrtý na spolupráci: 1) Odmítání, vzájemná eliminace: náboženství potlačuje filozofii (náb. fundamentalismus) x filozofie potlačuje náboženství (racionalismus, ateismus); 2) Absorpce: filozofie chce nahradit náboženství (Platón, Plotínos, Spinoza, Hegel); 3) Vztah spolupráce na základě rozdělení kompetencí: filozofická teologie (racionální kritika Zjevení ve světle víry); 4) Uctivý odstup a nezaujatost: fenomenologie (Otto, Scheler, Eliade); 5) Analýza náboženského jazyka: Cassirer, Rosenzweig, M. Buber.

myšlením (např. vznik „nových náboženství“, sakralizace ekologické etiky). Respektuje tedy svébytnost náboženské zkušenosti i jazyka, ale zároveň jim neubírá smysluplnost v rámci lidské kultury. Dosavadní pojetí, že filozofie soudila náboženství a obhajovala či odsuzovala jeho existenci, mizí. Bochumský profesor nabízí zásadní změnu paradigmatu, která může být bezesporu nazvána vědeckou revolucí v oboru filozoficko-náboženského bádání.⁷ Na druhou stranu se vyznačuje úctou k úsilí předchozích generací a čerpá od velkých postav katolické tradice jako je Augustin, Anselm a Tomáš Akvinský rozšiřuje a nově interpretuje jejich inspirace.

Kniha se skládá ze šesti rozsáhlých kapitol. Autor v prvních dvou kapitolách nejdříve mapuje vztah mezi filozofií a náboženstvím (s. 23–38), ve třetí se věnuje krizi ontoteologie a transcendentální filozofii náboženství (s. 40–70). Čtvrtá kapitola pojednává o fenomenologii náboženství (s. 75–98). V páté autor pokračuje lingvistickou analýzou náboženského jazyka (s. 100–130). Šestá kapitola je systematickým ohlednutím za třemi výše zmíněnými metodami: transcendentální filozofií, fenomenologií a lingvistickou analýzou. Jako přídavek je oddíl, který rozšířil knihu ve druhém vydání, kde autor rozvíjí motivy z prvního vydání a reaguje na nové společenské podněty stran náboženství (s. 169–222).⁸

1.2 Prezentace vybraných témat z *Filozofie náboženství*

Schaeffler nijak nezastírá, že jeho přednostním zájmem je křesťanství, které má jedinečný vztah mezi rozumem a vírou. Pro nás přináší důležité upozornění, že vztah

⁷ Takto uvažuje profesor Skalický: „Platí-li tedy Kuhnova definice vědecké revoluce jako změny paradigmatu, pak mám za to, že Schaefflerova filozofie náboženství představuje ve svém oboru opravdovou vědeckou revoluci, která nedovoluje, abychom zůstali zabarikádováni na dřívějších pozicích.“ K. Skalický in: SCHAEFFLER, s. 15.

⁸ Podrobnější rozebrání obsahu knihy a použitých metod je možno nalézt v článku Karla Skalického (mimo jiné autora předmluvy Schaefflerovy knihy) v *Teologických textech*⁸, in: SKALICKÝ Karel: *Filosofie náboženství podle Richarda Schaefflera: Teologické texty: časopis pro teologii a službu církve* 2004, č. 2. <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2004-2/Filosofie-nabozenstvi-podle-Richarda-Schaefflera.html>> [15. 8. 2013] a naopak velmi kriticky hodnotí knihu R. Cardal v časopise *Distance*, in: ⁸ CARDAL, Roman: *Schaefflerův příspěvek k filozofii náboženství, Distance, revue pro kritické myšlení* 2007, č.4, <<http://www.distance.cz/rocnik-2007/64-rocnik-2007/4-cislo/1100-schaeffleruv-prispevek-k-filosofii-nabozenstvi>> [15. 8. 2013].

fides et ratio má svůj vrchol právě ve filozofické teologii, která se vyznačuje kritickým přístupem ke Zjevení ve světle víry.⁹

Jak jsme již uvedli, Schaefflerův spis je manuál, který čtenáře provádí jak nejrůznějšími metodami a přístupy, tak představuje příspěvky veliké šíře autorů od Řeků, přes celou katolickou tradici (Anselm, Augustin, Tomáš Akvinský), novověké mistry i kritiky křesťanství (Kanta, Hegela, Blocha, Maréchala i Feuerbacha, Marxe), až po Schelera, Wittgensteina, Bubera, Rosenzweiga, Husserla, Bartha, Rahnera, Eliadeho, Moltmanna apod. Autor volně přechází od inspirací ontologie k fenomenologii, psychologii, lingvistické analýze přes existencialismus až po ateismus. Schaeffler má široký záběr, nebojí se propojovat myšlenky zdánlivě nesmiřitelných odpůrců a nechává definice a vyjádření jednotlivých autorů zaznít většinou „v původním znění“ a jen je zasazuje do svého kontextu dialogického přístupu.

Kniha přináší odpovědi na velmi rozsáhlé ploše a místo jednoznačné definice nastíní jakýsi interval, ve kterém se v rámci vzájemných protikladů „dá najít pravda“. Pro zmapování dané tematiky je třeba jistá stručnost, systematizace a generalizace, které dovolí čtenáři orientaci a pochopení. Širokospektrální záběr a paradoxalita Schaefflerových výpovědí takovým snahám ovšem bránila. Proto jsem nakonec zvolil formu *quaestio*, která dokáže udržet kontradikce v živém napětí, zpřístupní široký záběr, ale zároveň má přehlednou strukturu a někam čtenáře dovede. Zároveň se však chci čtenáři omluvit, protože mnou zvolená metoda má i své nevýhody. Čtenář, který nemá *Filozofii náboženství* po ruce, bude někdy cítit nejistotu, kdy mluví Schaeffler a kdy už vlastně rozvíjím jeho myšlenky já. Snad tento nedostatek vyváží bohatý poznámkový aparát.

Otázky, které čtenáři předložím, jsem se pokusil vybrat tak, aby zahrnovaly nejzávažnější témata, kterými Schaeffler nejvýrazněji posouvá filozofickou reflexi náboženství, resp. křesťanství. Vysvětlení, proč jsem zvolil konkrétní témata a řazení otázek, budou obsahem následující podkapitoly.

⁹ Filozofickou teologii dělí Schaeffler na: ontoteologii, transcendentálně filozofickou teologii a filozofickou teologii naděje.

Témata šesti otázek

První otázka, zda transcendence Boha znamená jeho nepřítomnost ve světě a jeho nezájem o člověka, nám pomůže ujasnit, zda filozofická teologie, která konstatuje Boží transcendenci, neinklinuje k oddělování Boha a světa. Víme, že filozofická teologie, koncipovaná na základě *De Deo uno*, která chtěla „hájit“ přesah Boha nad světem, často jaksi odtrhávala Boha od světa, představovala Boží nezávislost na světě, která v konečném důsledku vyznívala jako jeho nezájem Boha o svět a nepřítomnost v něm. Transcendence se zdá být nejdůležitější vlastností Boha v tom smyslu, že Bůh a náboženství je vůči světu a vůči rozumu vždy „to jiné“. A pokud hovoří teologický filozof o transcendenci, má právě na mysli tuto jinakost, přesah, odlišnost.

Pokud je však Bůh transcendentní, je vůbec možné, aby mohl člověk projevat snahu o něm vypovídat? Anebo ještě jinak – čím iniciativa je v hovoru o Bohu důležitější, lidská či Boží? To je tématem druhé otázky.

Jestliže klademe důraz na Boží transcendenci, může se člověk oprávněně obávat, zda lidská slova popisující Boží skutečnost či výroky, které pronáší věřící člověk, jsou vůbec v nějakém vztahu ke světu, či nikoli. Pokud by totiž neměly žádnou oporu ve světě, filozofická teologie by pozbyla smyslu – člověk by byl odsouzen k tomu, aby buď tertullianovsky věřil, anebo nevěřil. Ovšem zprostředkovat a ověřit si náboženská slova a výroky, zjistit inteligibilitu víry by bylo zkrátka nemožné. Tento budeme řešit ve třetí otázce.

Čtvrtá otázka připomíná, že dnešní teologie klade důraz na zjevení, na Bibli, a proto znát, jak chápal a interpretoval člověk božskou mluvu v dějinách, je pro orientaci teologa či filozofa zbytečné. Důležité je vědět, jak to bylo *na začátku*, protože pozdější výklady a interpretace jsou spíše zanesením a pokroucením původního významu.

Nepřekračuje filozofická teologie svou snahou o formulaci víry a hledáním pravd náboženství svou kompetenci? Nejedná se vlastně o nemístné zasahování filozofie do sféry náboženství? V konečném důsledku tyto snahy totiž od Boha spíše vzdalují než by ho zpřítomňovaly. To nás zajímá v páté otázce.

Šestá otázka se týká vědomí, že originální a neuchopitelná zkušenost zjevení a Bůh samotný přesahují lidský rozum i výrazové možnosti, a zda proto lidské myšlení nemusí nutně ztroskotat v jakékoli snaze o systematizaci. Je vůbec lidské myšlení schopné předat pravdu zjevení? Pokud se o to pokouší, je takto předávaná zkušenost „autentická“?

Pro úplnost dodejme, že se Schaeffler nedrží striktně terminologie, na kterou je zvyklý katolický teolog např. pojmy víra a náboženství; filozofie a teologie; křesťanské církve a katolická církev nerozlišuje, ale žádá po čtenáři, aby šel za slova a pochopil pravdu, kterou chce jimi autor vyjádřit, než aby dbal na terminologickou kázeň. Z tohoto důvodu i my budeme používat tyto termíny volně a snažit se zachovat smysl, jaký jim dal autor.

1.2.1 Znamená transcendence Boha jeho nepřítomnost ve světě a jeho nezájem o člověka?

Fundamentum: Za prvé se Bůh jeví jako „nepředmětný základ všech předmětů, bezejmenná podmínka veškerého pojmenování a všeho pojmenovaného, světlo, které zviditelňuje všechny předměty a samo zůstává neviditelné (jako optické světlo pro oči)“¹⁰, Bůh je věčný a neměnný, všemohoucí, neviditelný, duchový, jednoduchý.¹¹ Bůh je podstatně odlišný od světa, nezávislý na dění ve světě – mezi ním a světem je nezměrná diference.

Za druhé je jasné, že Bůh nezávisí na člověku¹² či na tom, zda k němu má vztah či nikoli.¹³ Fenomenolog řekne, že náboženský vztah není plodem lidských tužeb a představ, ale je ustaven Bohem,¹⁴ který nekonečně přesahuje lidské představy, stvořené vztahy.¹⁵

¹⁰ Viz SCHAEFFLER, s. 72.

¹¹ Srov. *tamtéž*, s. 45.

¹² „Bůh náboženství je naproti tomu skutečný, na veškeré lidské činnosti nezávislý Bůh, jehož svobodná vůle naopak rozhoduje o tom, zda a jak může být člověk činný.“ *tamtéž*, s. 147.

¹³ „Přesto musíme trvat na tom, že takové přiznání *vždy větší* skutečnosti Boha, ačkoli je náboženským aktem, obsahuje nárok, abychom mluvili o Boží skutečnosti, která je nezávislá na způsobu, jak se k ní člověk chová – např. jako "moudrý" nebo jako "pošetilý", jako "vyvolený" nebo jako "zatvrzelý".“ *tamtéž*, s. 109.

Zdá se, že deismus svou odtažitostí a propastí mezi Bohem a světem dobře vnímá Boží transcendenci.

Sed contra: Za prvé, v podobenstvích se Bůh nejeví jako všemohoucí, netělesný ani jako věčný.¹⁶ Bůh tedy není vyčleněn ze světa, ale naopak je ve světě a angažuje se ve věcech svého vyvoleného lidu. Věřící člověk poznává ve všech věcech Boha, o tom vypovídají vedle scholastických teologů (Tomáš Akvinský, Bonaventura)¹⁷ i bibliční autoři (Žl 19: „*nebesa vypravují o Boží slávě*“). Bůh nemůže být vykázán mimo svět, tím by bylo náboženství redukováno pouze na oblast nadpřirozena, a tak by se ztratila souvislost mezi vírou a normálním životem a člověk by si sám pro sebe spravoval svět.¹⁸

Za druhé, Bůh svým vtělením odstraňuje propast mezi Bohem a světem – „abstraktní“ vztah k transcendentnímu Bohu se stává „konkrétním“ v Ježíši Kristu. Bůh a svět tvoří jednotu.¹⁹ S Bohem se lze konkrétně setkat v těle – v čase a prostoru.²⁰

Zdá se, že panteismus svým důrazem na Boží všudypřítomnost popisuje dobře transcendenci Boha.

Respondeo: Pravá Boží transcendence zaručuje, že mezi Bohem a člověkem je vztah, Bůh je dokonce prvočinitelem tohoto vztahu.²¹ Transcendence v sobě zahrnuje

¹⁴ Vztah člověka k Bohu není podmínkou existence Boha, ale vztah je možný jen díky existenci Boha: „Předmět náboženských aktů je zároveň příčinou jejich existence [a je kladen] jako skutečný i mimo svůj vztah k subjektu.“ *tamtéž*, s. 91.

¹⁵ Scheler ve své fenomenologii zkoumající „objekty“, ke kterým se vztahují náboženské úkony, tvrdí, že: „k smyslu tohoto aktu patří tedy tvrzení transcendence jeho předmětů, jejich bytí vně všech jejich vztahů k subjektu.“ SCHAEFFLER, Max: *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig: Reinhold, 1920, s. 157 in: SCHAEFFLER, s. 91. Ukazuje se, že správně pojatá fenomenologie neznamena zavlečení Boha do říše subjektivismu, jak se obávají „novoscholasticky“ ladění autoři jako Cardal či Fuchs.

¹⁶ „Bohové náboženství například nejsou všemohoucí nebo věční nebo netělesní; podle stoupenců většiny náboženství se ukazují zcela „přirozeně“ v každodenním zkušenostním kontextu, a v tomto smyslu tedy nejsou „transcendentní“.“ SCHAEFFLER, s. 143.

¹⁷ Schaeffler cituje na straně 66 sv. Tomáše: „Všechny poznávající bytosti poznávají v každém poznávaném předmětu implicity Boha.“ AKVINSKÝ, Tomáš: *O pravdě, o myslí*, Praha: Krystal OP, 2003, a 22, ad. 1.

¹⁸ „V takovém pojetí by však náboženství bylo omezeno na sféru mimořádných, nadpřirozených událostí, např. teofanií, zázraků – čímž by vzniklo nebezpečí, že se ztratí souvislost mezi nadpřirozeně zjevenou pravdou a normálním životem.“ SCHAEFFLER, s. 141.

¹⁹ Srov. *tamtéž*, s. 35.

²⁰ Srov. *tamtéž*, s. 31.

²¹ „Pro náboženský akt je charakteristické, že se uskutečňuje s vědomím, že je umožněn svým předmětem.“ *tamtéž*, s. 92; podobně s. 132.

jak nezávislost na světě, svobodu Boha, tak jeho přítomnost ve světě, jeho vztahovost. Bůh je imanentní světu, ale zároveň svět nepotřebuje.

Zvěst o Ježíši Kristu je tím, co dovršuje obraz transcendence, která v sobě zahrnuje i imanenci. V Kristově osobě nastala jedinečná osobní jednota božství a lidství; to znamená, že příkop byl zasypán a padací most spuštěn – Bůh a člověk žijí ve vzájemné otevřenosti.²² A tak jedinečně ve světle Krista – tedy skrze boholidskou jednotu – lze smysluplně hovořit o tom, co to znamená slovo Bůh.²³ Hovořit o Bohu a chtít obejít skutečnost, že se stal v Ježíši člověkem, je metodicky nesprávné.²⁴ Z výše řečeného plyne, že pojem transcendence nemůže být měřítkem transcendence Boha, ale naopak Boží svoboda je mírou transcendence. Bůh je imanentní transcendencí a jejím vrcholem je transcendence Ježíše Krista jako dokonalého člověka a dokonalého Boha.

1.2.2 Je lidská snaha hovořit o Bohu legitimní úsilím, které má oporu ve zjevení?

Fundamentum: Za prvé lze uvést, že Bůh chce být vzýván a oslovován konkrétním jménem: „Podle Spasitelova příkazu a podle jeho božského učení odvažujeme se modlit“ (Mešní řád). Je zřejmé, že jeho zjevení slouží k tomu, aby s ním mohli lidé komunikovat. Křesťanský obraz Boha má svůj základ ve vyprávění zkušeností, které s ním udělalo společenství věřících.²⁵ A v neposlední řadě mluvit o Bohu patří k „základním právům“ člověka a základní bohoslužebné úkony předpokládají a dokonce vyžadují uplatňování tohoto práva: vzývání, vyznání, provolání či přímluva.²⁶

²² Srov. *tamtéž*, s. 67. Také učitelka církve Kateřina Sienská mluví o Kristu jako o mostu mezi božstvím a lidstvím, viz SIENSKÁ, Kateřina: *Dialog s Boží prozřetelností*, Praha: Krystal, 1998, s. 143–144.

²³ Srov. SCHAEFFLER, s. 128.

²⁴ „To, co se míní slovem Bůh, nelze objasnit bez odvolání na Ježíše a zkušenost určitých lidí jím oslovených“ a „Bůh je identifikovatelný jen prostřednictvím události oslovení, zakoušené v Ježíši.“ *tamtéž*, s. 128.

²⁵ „Křesťanská řeč o Bohu je v tomto smyslu vyprávěním mnoha zkušeností, které lidi udělali se subjektem tohoto oslovení, které zakusili v Ježíši.“ *tamtéž*, s. 128.

²⁶ Srov. *tamtéž*, s. 131.

Za druhé je zřejmé, že iniciativa je důležitá, protože věřící je pozván k profétické modlitbě, která je hymnickou promluvou²⁷ a vrcholí v doxologickém vzývání Božího jména.²⁸

Sed contra: Iniciativa je zbytečná, ba dokonce nebezpečná, proto zjevení přináší tabuizaci Božího jména jako pojistku před nebezpečím magie a manipulace:²⁹ „Nezneužiješ jméno Hospodina, svého Boha“ (Ex, 20,7).

Za druhé lze uvést, že setkání s Bohem ústí ve „zmlknutí před bezejmenným a nepochopitelným“,³⁰ protože se Bůh vymyká veškeré vyslovitelnosti,³¹ a tak nejlepším postojem věřícího je mlčení v mystické modlitbě.³²

Respondeo: Člověk může být iniciativní v dialogu s Bohem,³³ ale musí být disponován, protože je to Bůh, „kdo dává promlouvat jazykům“.³⁴ Teprve na základě charismatu může člověk zvolat: „*Abba, Otče!*“ (Řím 8,15). Lidské mluvení a Boží naslouchání se vzájemně podmiňují,³⁵ víra totiž předpokládá dialogickou strukturu: naslouchání a odpověď. Bůh není objektem, ale subjektem náboženské řeči, proto úkolem kvalitního teologa či filozofa není mluvení *o Bohu*, ale rozmluva *s Bohem*.³⁶ Náboženský jazyk primárně neslouží k „popisu“ Boha, ale k jeho oslovení, a pro filozofa či teologa vyplývá, že musí používat náboženskou řeč „s bázní a chvěním“.

²⁷ Srov. *tamtéž*, s. 94.

²⁸ Srov. *tamtéž*, s. 131–133.

²⁹ Srov. *tamtéž*, s. 72.

³⁰ Viz *tamtéž*, s. 72.

³¹ Srov. *tamtéž*, s. 83.

³² Srov. *tamtéž*, s. 95.

³³ „Například modlíci se člověk říká adresátovi své modlitby: ‚Pane, otevři mé rty‘ (Žl 51,17).“ *tamtéž*, s. 93.

³⁴ Viz *tamtéž*, s. 207.

³⁵ Srov. *tamtéž*, s. 206. „Náboženský akt na rozdíl od všech jiných aktů poznání, včetně poznávacích aktů metafyziky, vyžaduje odpověď, vstřícný protiakt předmětu, na který míří svou intencionalitou.“ *tamtéž*, s. 93.

³⁶ „Zdá se, že není náhoda, že místo tématu ‚mluvení o Bohu‘ nyní zaměstnalo filozofy náboženství a teology téma volat ‚Boha jménem‘.“ *tamtéž*, s. 133.

Ke druhému: Uplatňování profétické či mystické modlitby v rozhovoru s Bohem není *nonsensem*, ale projevem Boží imanence (mluvení) či transcendence (mlčení).³⁷

1.2.3 Je pravda, že slova v náboženství nemají žádný význam a jsou beze vztahu ke světu?

Fundamentum: Mnohé náboženské výroky se jeví jako tvrzení či zjištění, která ve své podstatě nemají za úkol zprostředkovat fakta. Věta „*Bůh stvořil svět*“ popisuje něco, co se odehrálo mimo čas a prostor, proto podle objektivistického pohledu přináší neověřitelnou informaci. Slova formule: „*Já Tě křtím ve jménu ...*“, pronášená nad novorozencem, pro dotyčného není informací, protože ten není schopen rozumového úsudku (podobně při udělování svátosti pomazání nemocných umírajícímu člověku).³⁸ Z toho bychom mohli usoudit, že slova náboženského jazyka nejsou v žádném vztahu k objektivní realitě, ke světu.

Sed contra: Díky slovům, která jsou pronesena ve výroku o stvoření světa (svátostným formulím, modlitbě světa) se mění postoj věřícího, který díky těmto slovům poznává a uznává, že svět byl totiž *Božím světem* odjakživa a vždycky tak tomu bude i v budoucnosti. Člověk se dozví, že není sám, ale že Bůh je s ním a že může chválit Boha s ostatními *obdarovanými*.³⁹ Toto poznání je vlastně vírou. Víra je potom pro člověka právě tak přirozená jako je schopnost vidět pro oko: to vnímá, že na všech barvách a tvarech viditelného světa se odráží světlo, které činí tyto barvy a tvary viditelnými.⁴⁰ Jde o proměnu člověka, který po „spadnutí šupin z jeho očí“ vnímá „osvěčující světlo, v němž se celá lidská zkušenost představuje novým způsobem“.⁴¹

³⁷ „Tato protikladnost koneckonců není protikladností typů, nýbrž vnitřních pólů božství: *deus absconditus* a *deus revelatus*. Bůh sám je *coincidentia oppositorum*, zároveň *logos* a *sigé*.“ *tamtéž*, s. 95.

³⁸ Srov. *tamtéž*, s. 106.

³⁹ „... musíme se tázat, co náboženští lidé konají, když vyslovují věty tohoto druhu. Vyjadřují jimi exemplárně pocit ukrytosti ve světě, jemuž rozumějí jako Božímu stvoření; nebo vystihují mravní rozhodnutí setkávat se se světem v úctě a neužívat jej jako pouhý prostředek pro vlastní účely; nebo se zavazují k angažovanosti pro naděje spjaté s myšlenkou, že v tomto světě nejsou vydáni všanc anonymním mocnostem, nýbrž vědí, že ve všem, co se děje, jsou míněni osobně, a hledí přítom do nějaké tváře.“ *tamtéž*, s. 106–107.

⁴⁰ Viz *tamtéž*, s. 141 a podobně s. 84.

⁴¹ Viz *tamtéž*, s. 163.

Znamená to, že tato slova přináší pravdu o světě, jinak řečeno ji poodhalují, protože je to informace, která člověka přesahuje a vstřebává ji po celý život.⁴² Slova náboženského jazyka jsou ve vztahu ke světu, přináší informaci.

Respondeo: Slovo v náboženství je nosičem pravdy – protože je informací, ale nejedná se o pravdu o objektech, spíše slova vypovídají o vztahu s prazákadem veškeré skutečnosti – Bohem. Zároveň je slovo výzvou, aktem,⁴³ protože vede k upevnění vztahu s Bohem a k proměně života,⁴⁴ ke vzniku společenství.⁴⁵ Dá se říci, že primárním účelem slova je vyvolat a utvrdit víru. Přináší více než informaci o světě či o Bohu, jde o zprávu o změně subjektu, o člověku.⁴⁶ Každá výpověď o Bohu je vlastně výpovědí o člověku samotném. Dobře to shrnuje Pospíšilův postřeh: „Ve zjevení i teologii totiž obecně platí, že slovo je výzvou k sebepřekročení a vyjití ze sebe, že slouží jako ikona odkazující nad sebe, tedy k tajemství, transcendenci, budoucnosti.“⁴⁷

1.2.4 Může být náboženský jazyk historicky podmíněn?

Fundamentum: Mystérium Boha neskonalé přesahuje lidské výrazové možnosti⁴⁸ a z toho plyne povinnost věřícího držet se Božího slova, které sám nestvořil. Mluvit o Bohu se dá jen v podobenstvích,⁴⁹ jde o výroky na hranici jazyka. Dokonce se dá

⁴² Lidé, kteří jsou příjemci takových informací, nemusejí chápat jejich smysl, ale jsou spíše „v celoživotním výchovném procesu motivování a uschopňování, aby cítili, jednali, zavazovali se atd. tak, jak je to náboženským společenstvím považováno za normativní“. *tamtéž*, s. 108.

⁴³ „... příkázání a modlitba neslouží ke sdělování toho, co je, ale způsobování toho, co by jinak nebylo.“ *tamtéž*, s. 105.

⁴⁴ „Řečový akt děkování, v němž mluvčí sebe a svůj život mění ze života pro sebe v život pro něho, otvírá společně sdílenou perspektivu, pohled na Boží slávu, jíž se děkující společně vydávají.“ *tamtéž*, s. 123.

⁴⁵ Srov. *tamtéž*, 123–128.

⁴⁶ „... spojení dvojí zkušenosti: že se v setkání s posvátnem hroučí dosavadní podoba lidského sebepochopení a pochopení světa a že se člověk může s nadějí svěřit oné *vždycky větší* pravdě a skutečnosti posvátného, aby tam, kde jeho vlastní schopnost nazírat, myslet a chápat končí, byl obdarován proměnou celé své existence.“ *tamtéž*, s. 165.

⁴⁷ Viz POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP, 2007, s. 172.

⁴⁸ „Mluvení o Bohu je nutně mluvením na hranicích řeči.“ SCHAEFFLER, s. 128.

⁴⁹ „Už Platón věděl, že může mluvit o *Slunci*, které udílí předmětům poznatelnost a racionalitě poznávací sílu, jen v podobenstvích.“ *tamtéž*, s. 128.

tvrdit, že mluvení o Bohu je vlastně rozpravou o tom, kdo dává schopnost mluvit.⁵⁰ Lze říci, že to není člověk, ale Bůh, kdo dává tvar náboženské řeči. Náboženská řeč je tedy dána *a priori*,⁵¹ člověk ji přijímá jako dar.⁵² K porozumění náboženské řeči je třeba proniknout ke slovům a výrokům tak, jak jsou v Písmu a to jak byly v historii používány, není důležité.

Sed contra: Víme, že církev ve svém životě (katechezi, kázání, liturgii) dává „význam“ slovům, oživuje tradici a zprostředkovává a poskytuje porozumění Božímu slovu. A tak má nejen *copyright*, ale je autentickou autorkou náboženského jazyka. Boží slovo je vždy lidskou odpovědí a je závislé na aktivní účasti „slyšících, vidících, myslících a mluvících adresátů“,⁵³ vždyť samotná Bible je reakcí proroků a apoštolů na zjevujícího se Boha.⁵⁴ Náboženská řeč vzniká jako lidský záznam a interpretace konkrétní lidské historické zkušenosti s Bohem.

Respondeo: Vztah mezi Božím a lidským slovem není rovnovážný, ale asymetrický – i tady platí, že Bůh je vždycky o krok napřed před člověkem, Bůh je vždycky první, a vždycky větší!⁵⁵ Ovšem nelze opomenout, že slova dostávají svůj význam teprve jejich používáním. Mezi formou a používáním; slovem a řečí;⁵⁶ mezi slovem a institucí panuje vzájemný, dialogický vztah.⁵⁷ Schaeffler podotýká, že neexistuje nějaké ahistorické, věčné apriorní slovo, ale slovo dostává svou formu

⁵⁰ „Transcendentální mluvení předpokládá řečovou schopnost; avšak ta žádá, aby se mluvilo o tom, co umožňujícím způsobem předchází každou možnost mluvit.“ *tamtéž*, s. 128, 126.

⁵¹ „Náboženský jazyk není jen výrazovou formou a zároveň podmínkou náboženské zkušenosti; je také, jako každý jazyk, svědkem tradice, která je umožňujícím předpokladem každého individuálního mluvení.“ *tamtéž*, s. 200.

⁵² „Slovo Bůh znamená záruku, která je silnější než mocnosti, které zbavují řeči. Takto chápané slovo Bůh znamená jakési vždycky už, jakési apriorní lidské existence, pokud ji lze chápat jako vyvolanou schopnost řeči.“ *tamtéž*, s. 126.

⁵³ Viz SCHAEFFLER, s. 206.

⁵⁴ „Křesťansky řečeno, máme Boží slovo jen v odezvě odpovědi, kterou na toto slovo dali proroci a apoštolové.“ *tamtéž*, s. 206.

⁵⁵ „Korelace neznamená nutně symetrii; a právě v případě náboženského aktu je vztah noese a noematu asymetrický.“ *tamtéž*, s. 191.

⁵⁶ „Proto existuje, jak to ukázal už Ferdinand de Saussure, vztah vzájemného podmiňování mezi jazykem a mluvením.“ *Tamtéž*, s. 127.

⁵⁷ „Mezi řečovými akty, které jsou umožněny institucí, a institucemi, které jsou umožněny a trvale obnovovány těmito řečovými akty, existuje vztah vzájemného podmiňování, který lze vyčíst z gramatiky řečových aktů.“ *tamtéž*, s. 124.

v hovoru, nicméně tento hovor se už zase musí odehrávat v nějakém jazyce.⁵⁸ Věřící nesmí ustrnout jenom na slovech Bible, ale musí se vždy zabývat tím, jak které biblické výroky církev chápala a používala v historii. Ukazuje se, že čas a dějinnost je třeba respektovat a vnímat jejich vliv na formu náboženské řeči.⁵⁹ K tomuto Schaefflerovu tvrzení můžeme doplnit, že se jedná o perichoretický princip, který církev používá pro čtení Bible, kdy slova nejsou vykládána osamoceně, ale ve vztahu k ostatním částem Bible a vzhledem k tradici a magisteriu.

1.2.5 Je Bůh natolik transcendentní, že veškeré lidské výpovědi jsou zbytečné a spíše od Boha vzdalují, než aby ho zpřítomňovaly?

Fundamentum: Bůh je větší než naše vědění o něm, nerespektovat tuto nezávislost, znamená nevědět o něm vůbec nic,⁶⁰ ostatně každá zdravá víra je ostře sebekritická.⁶¹ Zjevení vyvolá rozbití starých forem nazírání a myšlení, Bůh přichází neočekávaně a nenadále, vždy člověka překvapí (Pán jako přicházející zloděj, Lk 12).

Sed contra: Bůh mluví s člověkem, zjevuje mu své jméno, protože jedině potom může být vzýván a přicházet i v budoucnosti.⁶² Nová zkušenost s Bohem neruší platnost staré, ale vyzývá k obrácení a návratu a zařazuje nové do celkové souvislosti tradice.⁶³

Respondeo: Zlomy a diskontinuita jsou chápány nikoli jako popření tradice, ale jako osvobozující momenty⁶⁴. Jsou nástrojem ochrany před pádem do náboženské pohodlnosti a přizpůsobivosti, hrází před modloslužbou, a tak pomáhají člověku vnímat přesah živého Boha nad světem, vírou i lidským myšlením.⁶⁵ Mystérium neznamená

⁵⁸ „Avšak řeč není nějaké věčné apriori, nýbrž dostává podobu, kterou užívá mluvení. A to je možné vždy jen v nějakém jazyce.“ *tamtéž*, s. 97.

⁵⁹ Srov. *tamtéž*, s. 88–91, 96–97.

⁶⁰ Schaeffler upozorňuje na Hegelovu glosu: „Kdo neví, že posvátné je větší než naše vědění o něm – tj. nezakouší diferenci mezi jeho bytím pro nás a jeho bytím o sobě –, ten o posvátném neví vůbec nic. Unikavost posvátného patří ke způsobu jeho danosti.“ *tamtéž*, s. 89.

⁶¹ „K charakteru náboženského aktu patří specificky náboženská radikální sebekritika.“ *tamtéž*, s. 191.

⁶² Srov. *tamtéž*, s. 41.

⁶³ Srov. *tamtéž*, s. 158.

⁶⁴ Věřící člověk chápe „svou svobodu ne jako přirozeně danou, nýbrž jako osvobozenou svobodu“ a cítí se zavázán Bohu. Srov. *tamtéž*, s. 150.

⁶⁵ Srov. *tamtéž*, s. 159, 57.

nepřístupnost neznámého, ale nezbadatelnost úradku, svobodu Božího jednání: „Ó jak je bezedná štědrost, moudrost a poznání! Jak neproniknutelné jsou jeho rozhodnutí a neprobadatelné způsoby jeho jednání!“ (Řím 11,33).⁶⁶

Bůh se zjevuje jakoby v dynamické negaci: Bůh se činí přítomným pro člověka, zároveň mu však „uniká“ a člověk poznává svou neschopnost ho přiměřeně vidět a pojmenovat.⁶⁷ Tento paradoxní činitel Bohu umožňuje zjevovat se jako ona skutečnost, která je popisována jako „něco většího, než je vůbec možné myslet“,⁶⁸ a tím je „garantován“ přesah nad rozumem a zároveň je zajištěna jeho „přítomnost“ ve slovech, v tradici.⁶⁹

1.2.6 Je zjevení natolik mimořádná skutečnost, že by lidské myšlení nebylo schopno žádné systematizace?

Fundamentum: Za prvé, k prožitku zjevujícího se Boha patří fascinace, strach.⁷⁰ Oko je „oslepeno“ a duch se ocitá *mimo sebe*. Bůh přichází novým, šokujícím způsobem, který budí překvapení, odpor a bázeň.⁷¹ Každé zjevení Boha je originální a nezaměnitelné – děje se vždy *tady a ted'* – nejde tedy nijak filozoficky systematizovat. Dalo by se říci, že rozum i tradice hrají v oblasti náboženství druhořadou roli.

Za druhé, víme, že Bůh přesahuje lidskou racionalitu, není zajatcem lidského myšlení.⁷² Boží jednání zaznamenané v Bibli je manifestací Boží svrchovanosti a svobody od jakýchkoli lidských předpisů a představ. Víme, že zkušenosti Božího lidu s Hospodinem jsou natolik paradoxní, že se nevejdou do žádného teologického či

⁶⁶ Srov. *tamtéž*, s. 90.

⁶⁷ Srov. *tamtéž*, s. 164, 88. Profesor Pospíšil to popisuje takto: „Proto také zjevení Boha neznamena odhalení ve smyslu německého *Offenbarung*, nýbrž spíše to, že Nevýslovný se nám dává v novém rouchu, jak to odpovídá určité interpretaci latinského pojmu zjevení *re-velatio*. Proto také zjevení neznamena setření tajemství. *Deus relevatus* zůstává zároveň *Deus absconditus*.“ *Jako v nebi...*, s.121.

⁶⁸ Schaeffler na straně 84 připomíná Anselmovu definici z Proslogionu. ANSELM: *Fides Quaerens intellectum*, Praha: Evangelické nakladatelství, 1990, kap. 5.

⁶⁹ Srov. SCHAEFFLER, s. 190-191.

⁷⁰ Srov. *tamtéž*, s. 82.

⁷¹ Kupř. bázeň před YHWH na úpatí Sinaje (Ex 20,18n) i zděšení stráží u Ježíšova hrobu (Mt 28,4).

⁷² „Ta skutečnost, která je označovaná slovem Bůh, se liší od všeho, co můžeme zakusit, myslet a postihnout slovy.“ *Tamtéž*, s. 102, podobně s. 72–73.

filozofického systému, ale mohou být zaznamenány jen jako konkrétní historické události, ve kterých zazářilo Boží jméno.⁷³

Za třetí, nezpůsobí kladení důrazu na Boží prioritu, že se náboženství stane iracionálním, protože veškeré pokusy o jeho výklad a systematizaci budou brány jako nemístné vměšování se člověka do sféry božského? Stejně tak při zdůrazňování důležitosti (osobní) zkušenosti zjevení a jeho radikální nepředvídatelnosti a novosti se zdá, jako by náboženská výpověď byla vyjmuta z jakékoli možnosti její kritiky či korekce.

Sed contra: Za prvé, zjevení při vši novosti a ohromení přináší do světa naději a důvěru,⁷⁴ budí v člověku touhu po sjednocení s Bohem.⁷⁵ Každá zkušenost s Bohem, ať sebevíc nová a ohromující, v sobě zahrnuje výzvu i příslib, aby v ní byl poznán „starý“ Bůh:⁷⁶ „Tentýž Bůh chce být ve změněných situacích vzýván novým jménem.“⁷⁷ Veškeré nově zjevené skutečnosti jsou přece popisovány na základě prorocké tradice a zároveň jsou jí poměřovány. Zdravá víra předpokládá existenci tradice (kontinuity), pokud tradice chybí, tak se jedná jen o nepravé, sektářské „zjevení“. Podobně při absenci racionality se víra stává nesrozumitelnou a nelze ji předávat dalším generacím.⁷⁸

Za druhé, teologie, která vznikla jako rozumová reflexe víry, vnímala vždy víru nejen jako velké dobrodružství, ale také v ní viděla odpověď na nejhlubší filozofické otázky po smyslu života a bytí vůbec. Musí existovat společný prostor, kde se může setkat *fides et ratio*, zkušenost a její racionální uchopení.

Za třetí, Bibli můžeme chápat jako archiv zkušeností „dětí, které se spálily“, když odpadly od Boha.⁷⁹ Písmo obsahuje prorocké slovo, které upozorňuje na zkušenost

⁷³ Srov. *tamtéž*, s. 42–43.

⁷⁴ Kupř. YHWH v Sd 6,23; Dan 10,12 i Ježíš krácející po vodě (Mk 6,50).

⁷⁵ Srov. SCHAEFFLER, s. 83.

⁷⁶ „Vzývání Božího jména, jehož přítomnost je zakoušena vždycky jako neslychaná (jako odlišná od všeho, co se mluví a traduje), spojuje tak přítomnou teofanii s vyprávěním minulých velkých skutků téhož Boha s tradicí, která může být předávána od otců k synům.“ *tamtéž*, s. 157.

⁷⁷ Viz *tamtéž*, s. 43.

⁷⁸ „Co z náboženské tradice úplně vypadne, to se tím stává pouhou subjektivní hrou náboženských představ.“ *tamtéž*, s. 197.

⁷⁹ Srov. *tamtéž*, s. 204.

falešného kultu, vyzývá ke kácení model, odstranění falešných bůžků – prorocké slovo funguje jako jakýsi „antivirový program“, který chrání věřícího člověka před okouzlením sebou samým⁸⁰ či falešnou sakralizací.⁸¹

Respondeo: Každý okamžik, kdy se dá Bůh poznat světu, je zároveň zjevením nezměrného odstupu mezi Bohem a světem: „Nyní všechno vidíme jen jako v zrcadle, nejasně, ale jednou to uvidíme tváří v tvář“ (1 Kor 13,12).⁸² Boží zjevení, jakožto *zjevení* propastné difference mezi svatým a profánním, klade na lidské myšlení takovou zátěž, že stávající formy myšlení prasknou a projdou proměnou a ustaví se nový způsob myšlení, nový pohled na skutečnost.⁸³ Schaeffler důrazně upozorňuje, že základem náboženského myšlení je jednota: *nové* neruší, ale rozšiřuje to *staré* a zase to *nové* musí být nějak skryto ve *starém*.⁸⁴ Křesťanské myšlení tedy jednak vychází ze *staré* a *ověřené* tradice a přitom je neustále připraveno absorbovat nekonečně nové podněty ze zjevení, resp. impulsy ze střetu víry a kultury.

Ke druhému lze říci, že společný prostor, kde se zkušenost stává zprostředkovatelnou a pochopitelnou, je příběh.⁸⁵ Příběh totiž, na rozdíl od pojmu či

⁸⁰ „Náboženské zvěstování je všechno jiné než samomluva zbožných duší; neboť volá k soudu nejen bezbožnost, ale i zbožnost.“ *tamtéž*, s. 205.

⁸¹ Permanentní pokušení člověka sakralizovat určité oblasti života – jak vidíme u feminismu a dalších genderových ideologií (environmentalismu, scientismu, marxismu) – neohrožuje ani tak „křesťanskou kulturu“, ale paradoxně mnohem více sekularizovanou společnost, která nemá k dispozici antivirový program sebekritiky, jak upozorňuje Schaeffler na str. 192 -198. Chestertonova intuice, že když člověk přestane věřit v Boha, tak začne věřit všemu a ztratí zdravý rozum, se tak v dnešním světě naplňuje v míře více než vrchovaté. Srov. CHESTERTON, Gilbert Keith: *Povídky otce Browna/Paradoxy pana Ponda*, Odeon, 1985, na více místech; *Ortodoxie*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1993, s. 5–39.

⁸² Schaeffler na straně 84 odkazuje na Římanům 12,2: „A nepřizpůsobujte se tomuto věku, nýbrž proměňujte se obnovou své mysli, abyste mohli rozpoznat, co je vůle Boží, co je dobré, Bohu milé a dokonalé.“

⁸³ Srov. SCHAEFFLER, s. 159.

⁸⁴ „Podobně jako vývojka během vyvolávání fotografií nechává Ježíšova osoba a události, které se jí týkají, vystoupit v Písmech na světlo plnost smyslu, kterou předtím nebylo možné vnímat.“ PBK: *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004, kap. 64.

⁸⁵ „V rámci jazyka existuje specificky strukturovaná náboženská forma jazyka: mýtus.“ SCHAEFFLER, s. 114. Dodejme, že v našich krajích si pod slovem mýtus většina lidí představí neskutečný, vymyšlený příběh. Mýtus ale stejně tak platí pro označení příběhu symbolického nebo náboženského významu. Srov. *Slovník cizích slov*, Praha: Levné knihy KMa, 2006, s. 229.

definice, v sobě dokáže spojit protiklady,⁸⁶ udržet dynamickou jednotu a zprostředkovat šokující, zdánlivě nekomunikovatelnou zkušenost. Jedině v příběhu dokáže lidské myšlení respektovat víru v prioritě a exkluzivitě.⁸⁷ Filozofie náboženství je pozvána k tomu, aby odhalovala pravdu o náboženství přednostně skrze příběhy. Filozofická teologie, která nečerpá z Písma a zejména evangelia, pak nebude schopna náboženství „pochopit“ ani „vykládat“. Naopak teolog či filozof, který zná a respektuje výše uvedená pravidla, může být pomocníkem pro zachování radikality náboženské zkušenosti a připomínat křesťanství, že se odklonilo od příběhu.

Ke třetímu lze dodat, že každá výpověď musí být filtrována přes Bibli, jež je jakýmsi „sítím“, které umožňuje zachovat zkušenost zjevení při životě a čerstvou, ale zároveň ji podrobit kritice a systematizovat ji.

1.3 Shrnutí

Přínosem Schefflerova přístupu je pojetí imanentní transcendence, která lépe umožňuje filozofickému teologu hovořit o Bohu, který je ve světě, a zároveň nad světem. Víra neznamena změnu světa, ale proměnu člověka, to je jedním z přínosů transcendentálně filozofické koncepce, kterou zpřístupňuje Schaeffler. Důležité rovněž je, že přes důraz na přesah Boha a prioritu víry dovoluje jeho pojetí filozofické teologii, aby zkoumala inteligibilitu víry.

Schaeffler zdůrazňuje, že filozofie náboženství musí respektovat prioritu a exkluzivitu víry, z čehož plyne její vázanost na zjevení, nikoli na rozum. Jestliže je vázána na zjevení, a zjevení se odehrává v čase, znamená to, že čas, dějiny musí dostat prostor v rámci filozofické teologie. Schaeffler dokonce dodává, že *časovost* vyprávění je jedinou „řádnou cestou“, která je schopná zpřístupnit Boží pravdy lidskému rozumu.

⁸⁶ Příběhem se nestravitelná novost a překvapivost Boha „přežvýká“ do stravitelných lidských slov. „Mýtus může ukázat, jak jsou protichůdné věci neoddělitelně na hlavách spojeny, to, co se logu jeví jako rozporné, a tedy nemožné, je v mýtu popsateľné pomocí rozložení do postupného vyprávění příběhu.“ *tamtéž*, s. 44.

⁸⁷ „Kdo ví, o čem mluví, mluví-li filosoficky o Bohu, ví také, že filosoficky nelze říci všechno, co se o Bohu musí říci specificky náboženským způsobem.“ *tamtéž*, s. 72–73.

Podívejme se ještě, co pro systematického teologa znamená jednota, kterou jsme konstatovali v šesté otázce. Teolog si zajisté všimne, že církev používá příběhy Starého zákona a čte je novým, křesťanským pohledem a Nový zákon zase čte ve světle Starého.⁸⁸ Jedná se tu o absolutně radikální novost (nepodobnost), která má kořeny v pevné tradici a neustále se k ní vrací a na ni odvolává (podobnost). Jedná se tedy o podobnost, která je ještě více nepodobná a teolog zde zahlédne interval bipolárního paradoxu, resp. *analogie entis*. Ukazuje se, že pro katolickou teologii *analogia fidei/analogia entis (via affirmationis, via negationis, via eminentiae)*⁸⁹ neznamena zvnější produkt aristotelské filozofie, ale *analogie entis* je principem, který jednak umožňuje křesťanskému myšlení otevřenost pro Boha, ale také udržuje víru v sepětí se světem, totiž disponuje teologií k tomu, aby osvěcovala světlem víry pozemské skutečnosti. *Analogie entis* je principem, který umožňuje udržet myšlení ve zdravém napětí mezi intervalem *starého a nového, fides et ratio*. Schaeffler svou koncepcí vlastně přináší pojetí dynamické jednoty, která znemožňuje dualismus při popisu náboženských skutečností jako je: vztah Boha a člověka, prolínání *starého a nového*, souběh lidské a Boží iniciativy, mezi tradicí, slovem o zkušenosti a samotnou, originální zkušeností zjevení.

Je nejvýš jasné, že takto koncipovaná jednota platí i pro samotnou teologickou filozofii, tedy že Schaeffler nabízí kontinuitu *staré* katolické tradicí filozoficko-teologického myšlení s *novou* transcendentální filozofií náboženství. Víme, že se s nimi nemá tak, že by nová odstranila starou filozofii, ale že je mezi nimi perichoretický vztah. U nové transcendentální filozofie náboženství můžeme konstatovat přesah vůči tradičnímu pojetí. Jedná se o podobný vztah jako mezi Starým a Novým zákonem: to staré ve filozofii náboženství potvrzuje to nové v transcendentální filozofii náboženství; a to nové rozvíjí a dává lépe vyniknout tomu starému.

⁸⁸ „Bůh, který inspiroval knihy obojího Zákona a je jejich původcem, moudře ustanovil, aby byl Nový zákon ukryt ve Starém a Starý aby byl zjevný v Novém.“ DV 16.

⁸⁹ Srov. HM, s. 110–112.

Důrazem na Bibli (otázka č. 4 a 6), christocentrismem (otázka č. 1) a antropocentrickým důrazem souzní Schaefflerovo pojetí s dogmatickou konstitucí *Dei Verbum* a současnou katolickou teologií.

2. Teologizující filozofie Theo de Boera

Druhá kapitola se věnuje přínosu nizozemského autora Theo de Boera. V úvodu si přiblížíme jeho život a knihu *Bůh filozofů a Bůh Pascalův*. V druhé části budeme sledovat jak de Boerova očistná terapie pomohla napravit obraz osoby, osvobodila ho z osvícenské zahleděnosti na ovládání a výkon. Spolu s autorem si na šesti charakteristikách osoby potvrdíme oprávněnost jeho koncepce, a co z toho plyne pro obraz Božích vlastností, jako jsou: aseita, dokonalost či všemohoucnost. V třetí podkapitole se zaměříme na samotný fundament ontologie – na pojem bytí. Podle autora jsou pro bytí charakteristické tyto vlastnosti: neutralita, neodvolatelnost, zachování sebe sama, kontingence. Opět si budeme korigovat názory na Boží vlastnosti, které přináší přirozená teologie. Stranou nezůstane otázka *transcendentálií*. V závěrečném shrnutí stručně nastíníme, co výsledky de Boerovy terapie znamenají pro filozofii náboženství, resp. ontologii.

2.1 Životopis

Theo de Boer je nizozemský filozof, který se narodil v roce 1932 v rodině pastora reformované církve. Studoval na filozofii v Amsterdamu a zajímal se o existencialismus a dialogický personalismus (Ricoeur, Lévinas, Buber, Heidegger) a fenomenologii a ve své doktorské práci se věnoval vývoji Husserlova myšlení (1966). Do roku 1992 byl profesorem filozofické antropologie a historie na *Universiteit van Amsterdam*, potom učil ve stejném městě systematickou filozofii na *Vrije Universiteit* až do roku 1997. Bez zajímavosti jistě není, že jezdil v dobách komunismu do tehdejší ČSSR přednášet na bytové semináře. Jako učitel studentům filozofie zdůrazňoval, že se nemají zaměřovat jen na rozumovou skutečnost – důležitější než filozofické pojmy a vědecká argumentace jsou životní zkušenosti, četba novin, poezie, znalost dramatu, filmu a umělecké tvorby jak současnosti, tak minulosti. Psal práce o fenomenologii, hermeneutice, filozofii humanitních věd, filozofii náboženství i z oblasti poezie, měl zájem kupř. o tvorbu T. S. Eliota. Ve své řeči na rozloučenou roku 1997 shrnul své

zkušenosti do výroku o čtveřici sloupů filozofie: inspirace, zkušenost, představivost a rozum.⁹⁰

2.2 Kniha *Bůh filozofů a Bůh Pascalův*

Knihu *Bůh filozofů a Bůh Pascalův* napsal v roce 1989, a dá se tedy říci (stejně jako v Schaefflerově případě), že se jedná o dílo zralého autora, shrnující jeho dosavadní práci. Autor hovoří o moderní době jako o konci metafyziky, krizi filozofie, a proto je nutné, aby filozofové znovu promýšleli tradiční schémata. Odmítá dělení filozofie na teologii, filozofickou teologii či filozofii. Jako myslitel orientovaný existencialisticky tvrdí, že zkušenost člověka – a už vůbec zkušenost zjevení a prožitek víry – nelze rozdělovat do přihrádek.

Kniha začíná od Pascala a vychází v pojednání o střetu, který je podle něj starší než křesťanství: spor pravd myšlení s míněním založeným na smyslové zkušenosti, spor výkladů s příběhy, filozofů s básníky (s. 9–20). Autor na příkladech osvícenských filozofů rekapituluje napjaté spojení zjevené víry s filozofií, tzv. přirozenou teologií (s. 20–34). Věnuje se důkazům Boží existence a jako jediný platný označuje ontologický důkaz Anselma (s. 37–67). Eroze přirozené teologie v postkantovské filozofii za přispění mistrů nedůvěry Marxe, Nietzscheho a Freuda je tématem další části (s. 68–91). Ukazuje, že dějiny a čas jsou dokonce důležitější než rozumová dedukce (s. 92–139). Vyprávění, příběh v náboženství nejsou jen fakta, ale samotná náboženská skutečnost (s. 140–190), což je tvrzení, které způsobí rozpaky mnoha zastáncům tradiční filozofie náboženství. Revoluční je i jeho pohled na Boží, resp. lidské utrpení. Pro nás jako poutníky na cestě filozofie náboženství je důležité, že přináší pohled na stará metafyzická schémata. Jeho práce spočívá na kombinaci zkušenosti, inspirace

⁹⁰ LEVERING, Bas a VAN MANEN, Max: *Phenomenological Antropology in the Netherlands and Flanders*, s. 276 < <http://www.maxvanmanen.com/files/2011/04/2002-Phenomenology-in-the-Netherlands.pdf> > , [30. 9. 2013]

krásnou literaturou, důsledného personalismu a narativní četby biblických i teologických textů, která mu umožňuje rozhybat a oživit strnulost starých ontologických pojmů – doslova je „existencializovat“.⁹¹

2.3 De Boerovo pojetí osoby

Decentovaná osoba

Ve filozofii bylo zvykem vnímat osobu zejména prizmatem síly, moci, konání – osoba je to/ten, kdo myslí něco, jedná pro něco, chce něco. Osoba ovlivňuje, přizpůsobuje si svoje okolí. De Boer navrhuje *decentraci* osoby. Zpochybňuje domněnku, že je osoba zcela nezávislá jednotka, jejíž svoboda se projevuje podmaněním a překonáním všech vnějších překážek. Dává tak do pohybu dva momenty: že osoba jedná osamoceně a že sama sebe přivádí k dokonalosti. Připomíná, že okolí stejným způsobem ovlivňuje osobu a vyžaduje po ní adaptaci – narozením do určité situace, společnosti. Okolí tedy tlačí, svírá, formuje člověka. *Decentrace* osoby znamená, že dokonalost osoby není jejím vlastním výkonem. Dokonalost nespočívá v její autarkní sebe/záchově či sebe/uskutečnění, ale v sebe/překročení, vyjití ze sebe, které probíhá v autonomním začlenění do světa, žití ve/ze vztahu s druhými. Že *decentrace* není filozofickou abstrakcí bez opory v realitě, dokazuje autor na šesti momentech, které ustavují osobu: utrpení, odpovědnost, vina, touha, naděje, modlitba.

Utrpení

Schopnost utrpení je pro staticky pojatou ontologii problém, který neumí vyřešit, protože narušuje její obraz Boží všemohoucnosti. De Boer připomíná Lutherův příspěvek k této otázce; ten si všiml, že: „*specifické boží vlastnosti, které se projevují na Ježíšově cestě utrpení – jeho lidství, slabost a pošetilost – patří k věcem viditelným.*

⁹¹ Zájemce o podrobnější rozbor de Boerovy knihy *Bůh filosofů a Bůh Pascalův* můžeme odkázat na recenzi profesora Pospíšila. POSPÍŠIL, Ctirad Václav: Theo de Boer: Bůh filosofů a Bůh Pascalův: *Teologické texty: časopis pro teologii a službu církve* 2005, č. 5. < <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2005-5/Theo-de-Boer-Buh-filosofu-a-Buh-Pascaluv.html> > [12. 8. 2013]

*Naproti tomu věčnou sílu a božství (o nichž se osvícenství domnívalo, že je lze pozorovat všude) považoval za neviditelné.*⁹²

Luther dělil specifické vlastnosti na viditelné a neviditelné. Ježíšovými viditelnými vlastnostmi byla slabost, křehkost, lidství a skrytými vlastnostmi byla nekonečná moc, síla a božství.⁹³ Toto však ontologie prohodila a hledala ve stvoření jen neviditelné vlastnosti: Boží sílu a všemohoucnost; kdežto viditelné – slabost, křehkost (utrpení) – zapřela a vymazala, jak dále poukazoval Luther. Veškerý zájem soustředila jenom na moc a sílu. Nizozemský myslitel rozvíjí příspěvek tvrzením, že znamením Boží transcendence, jeho *božství*, je láska, která nelpí na sobě, ale jde jí o druhého, bere na sebe utrpení.⁹⁴ Bůh v utrpení nemění skutečnost, ale bere ji na sebe a tím odhaluje svou sílu a lásku, která ničí vše ne-lidské, ne-láskyplné. Bůh je tak mocnou transcendencí, že si může „dovolit“ imanenci ve formě pokory – právě to je specifikum křesťanského Boha. Okamžik, kdy se tato dobrovolná *Bez*moc zjeví *moc*nostem světa, nazýváme zjevením Boha.⁹⁵ Takto pojímané láskyplné utrpení pro člověka není neúspěch ani trest, ale úkol, který zpřítomňuje Boha, činí božství viditelným a v momentu utrpení se člověk stává božským. De Boer si představuje utrpení jako díru, prázdný prostor⁹⁶ v oponě našeho běžného bytí, kudy k nám může proudit Věčnost.⁹⁷ Utrpení je možností, jak pokračovat v Ježíšově solidaritě se světem.⁹⁸ Člověk je pozván, aby doplnil Kristovo utrpení, aby mohl být jako Bůh, účastnit se božského života.⁹⁹ My jen pro úplnost podotkneme, že zlo jako takové zůstává negativní veličinou, ale v utrpení jde o to, jakým způsobem se k němu postavím a jaký mu dám smysl. Zkušenost Kristova kříže to jasně dokazuje. De Boer svou kompozicí nijak neztotožňuje zlo s Bohem.

⁹² Viz BOER, Theo de: *Bůh filosofů a bůh Pascalův: na pomezí filosofie a teologie*, Benešov: Eman, 2003, s. 95.

⁹³ Srov. *tamtéž*, s. 96.

⁹⁴ Srov. *tamtéž*, s. 183.

⁹⁵ Srov. *tamtéž*, s. 182–188.

⁹⁶ Neukazuje to na *kenosi* Božího Syna? Není snad okamžik *kenose* maximálním prolnutím božského a lidského, naplněním maximální jednoty mezi Bohem a člověkem?

⁹⁷ Srov. DE BOER, s. 129.

⁹⁸ „Utrpení je spíše až do krajnosti jdoucí forma solidarity.“ *tamtéž*, s. 127.

⁹⁹ Srov. *tamtéž*, s. 62–63, 127.

Odpovědnost za druhého

Člověk jakožto osoba má odpovědnost za druhého. Ten druhý, to je *tvář, která volá k odpovědnosti* a člověk nikdy neví, co ten druhý udělá. Člověk je závislý nejen na konání *druhého*, ale je závislý už na jeho bytí. Už jen to, že ten druhý *je*, mu ovlivňuje život. Nejde však o „libovolného“ druhého, ale o toho, kterého vybral Bůh – je reprezentován sirotkem, vdovou a cizincem. Ve světle jejich zranitelnosti a slabosti je krůček k poznání, že každý člověk ve své zranitelnosti je vlastně sirotkem a potřebuje být přijímán. Aktem odpovědnosti se ujímá jedinec toho druhého, a to tak, že ho přijímá do svého života, do svého srdce, do sebe, činí ho svým. Osoba je doslova příčinou toho *druhého* a nástrojem jejího konání je láska.¹⁰⁰ Dokonalost osoby spočívá v tom, že se nechá doplnit tím druhým.¹⁰¹

Vina

Člověk není svou vlastní dokonalostí, ale dostává ji od druhého jako dar. Z výše uvedeného vyplývá, že tváří v tvář *druhému* člověk zjistí, že je vždy něco dlužen, protože nikdy dostatečně nepokryje potřebu toho *druhého* být chráněn a podporován. Člověk si uvědomí, že je zkrátka vždy pozadu, že je vinen. Tato vina není olověným jhem či výčitkou. Jde o radikální vystřízlivění, zbavení se egoistického zaujetí sebou samým a přitakání zodpovědnosti za svět. De Boer uzavírá, že člověk cítí vinu, protože má hlas, který ho volá k odpovědnosti – svědomí.

Touha

Touha *decentrované* osoby čerpá z neklidu.¹⁰² Již samotný neklid a touha po Bohu jsou blažeností. Filozof uvádí jako exemplární příklad touhu Boha, který nechce být

¹⁰⁰ Srov. *tamtéž*, s. 84.

¹⁰¹ Koneckonců, právě takové jednání má svůj předobraz v Bibli, v příbězích vztahu mezi Izraelem a YHWH a hlavně v příběhu Ježíše Krista. Boží myšlení a vůle jsou tam zaměřené na člověka – „dominantním motivem je věc boží. A věc boží je věc lidí. Jde o Boha, který myslí na lidskost, o jeho dobrotu a lásku k lidem (Tt 3,4).“ *tamtéž*, s. 182.

¹⁰² Srov. <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=18774> [1. 10. 2013] Papež František mluví o třech druzích neklidu: neklidu duchovního hledání, neklidu setkání s Bohem a neklidu lásky.

spokojený sám se sebou, ale přeje si být s utlačovaným lidem, ba dokonce se identifikuje se svojí touhou a dává si podle ní jméno. Když Bůh mluví s Mojžíšem praví: „Budu u vás, tak jako budu u vás“.¹⁰³ Bez touhy bychom navíc podle Pascala umřeli nudou a nuda je jednou z konstitutivních charakteristik náboženství, připomíná náš autor. Touha znamená přání *být s* někým.

Naděje

Podobně jako touha je i lidská naděje vázána na druhého. Stejně tak naděje stojí *mimo* osobu. Člověk si ji nemůže „vyrobit“, protože pokud by člověk čerpal naději ze sebe, vedlo by to nakonec k nekonečné únavě. Naděje přichází zvenku – je ovzduším, které osoba dýchá, je atmosférou, ve které žije.¹⁰⁴ Holandřan připojuje známé rčení: „Dokud dýchám, doufám.“

Modlitba

Modlitba není prosba o věci, které by sloužily k uspokojení egoistických potřeb osoby, ale modlitba je poděkováním, je „prosbou“ za věci dávno darované. Nizozemský filozof svou tezi dokládá výroky proroka Izajáše či apoštola Pavla: „nehledali byste mně, kdybyste mě již nebyli našli“ a „byl jsem hledán těmi, kdo nekladli žádné otázky, byl jsem nalezen těmi, kdo se na nic neptali“ (Iz 65,1); „nevíme, zač se máme modlit“, ale „sám Duch se v nás modlí nevyslovitelným lkaním“ (Řím 8,26).

2.4 De Boerovy úvahy o bytí

Neutralita

Autor upozorňuje, že přirozená teologie se chová selektivně, protože si v přírodě všimá takových vlastností a charakteristik, jako jsou řád, soulad, krása, péče („příroda se

¹⁰³ „Na zjevení, jímž Bůh oznámil své Jméno Mojžíšovi, je zvláštní to, že se Bůh ztotožňuje s utlačovaným lidem: *Budu u vás, tak jako budu u vás*. Takové Zjevení Transcendentního je v příkrém rozporu s filosofií bytí, kterou tak ostře vyslovil Spinoza.“ DE BOER, s. 180.

¹⁰⁴ „Naděje ve mně, protože já jsem v naději.“ *tamtéž*, s. 127.

o nás stará“), ale známky chaosu, ošklivosti, nezájmu, krutosti ponechává bez povšimnutí. Autor ji nazývá turistickou teologií.¹⁰⁵ Turista je ten, kdo si vybírá jen to, co je podle něj hodné jeho pohledu, a odmítá vidět celek. Turista se zkrátka chce kochat jen tou hezčí stránkou přírody.

V této souvislosti však holandský myslitel připomíná i druhou, odvrácenou tvář přírody. Poukazuje na „arogantní bezohlednost“ vegetace, která si roste a bují na místech bývalých koncentračních táborů bez ohledu na utrpení, které tam proběhlo či na „bezcitnost“ ničivých záplav, které pravidelně zužují Nizozemsko.¹⁰⁶ Demaskuje pošetilé snahy filozofické teologie, postavené na schématu *jeden Bůh – svět*, nevidět tyto „pohoršlivé“ skutečnosti. Úvahu končí geniálním postřehem svého krajana Multatuliho,¹⁰⁷ který se pozastavil nad tradičním „zbožným“ tvrzením: Hospodin to na světě krásně zařídil, protože ptáčekové kladou vajíčka, a přesně v době, kdy se z nich vylíhnou mláďata, se akorát objevují mušky a červy, aby se jimi mohla ptáčata nasytit. „A potom pěj chvalozpěvy ke cti svého Stvořitele, který ta Svá zahrnuje dobrotu ...“¹⁰⁸ Autor nám servíruje zdánlivě nenápadný dětský dotaz, který Multatuli převzal od svého čtyřletého syna: „A ti červi také zpívají?“ Důsledné promyšlení dotazu vede k radikální změně pohledu na přírodu jako obraz Boží lásky a krásy. Jestliže jsou ptáci odrazem Boží krásy a pod Boží péčí, tak je na místě otázka, koho odrazem jsou červi a kdo je má na starosti.¹⁰⁹ De Boer dokazuje, že samotná příroda, samotná existence je neutrální a v žádném případě neodkazuje přímo na Boha. Základem filozofie bytí není radostný údiv, ale úzkost a děs nad takovouto lhostejností jsoucího.¹¹⁰ Vzdělaný čtenář uhodne, že tady de Boer čerpá inspiraci od jednoho z otců existencialismu – Heideggera, který tvrdil, „že

¹⁰⁵ Srov. *tamtéž*, s. 107.

¹⁰⁶ Srov. *tamtéž*, s. 48, 58.

¹⁰⁷ Multatuli je pseudonym nizozemského autora Eduarda Douwese Dekkera (1820 – 1887), který na svou dobu velmi otevřeně a ostře kritizoval kolonialismus v Nizozemské východní Indii (Indonésie).

¹⁰⁸ Viz *tamtéž*, s. 46

¹⁰⁹ Na tomto místě bych chtěl ukázat na geniální intuici sv. Františka z Assisi, který i v červu viděl Boží obraz: „I červy měl ze srdce rád, protože o Spasiteli četl: ‚Červ jsem a ne člověk‘. Proto je zdvíhal ze země a odnášel stranou, aby je lidé nepošlapali.“ TOMÁŠ Z CELANA: *První život a podivuhodné činy svatého Františka z Assisi* in: *Františkánské prameny I*, Křesťanská akademie, Řím, 1982, s. 139.

¹¹⁰ Srov. DE BOER, s. 60.

ke zjevování bytí patří *zdravé* stejně jako *strašné*.¹¹¹ V takto chápané bipolární struktuře bytí: *zdravé* x *špatné*, *dobré* x *zlé*, najednou transcendentální vlastnost *bonum* nedává smysl. Na základě toho, co už známe od Schaefflera, si zde můžeme uvědomit, že takto bipolárně chápanému bytí odpovídá analogicky bipolární struktura ve zjevení: radost x bázeň či mluvení x mlčení. Potvrzuje se tvrzení německého autora, že filozofie je schopna poukazovat náboženskému člověku, kde sešel z cesty a místo Boha zaujal v jeho reflexi produkt lidského rozumu.

Opět se nám potvrzuje axiom, že jedině zjevení je schopno zaostřit oči člověka, aby vnímal svět jako Bohem stvořený a ve víře pak nalézal v přírodě odrazy Boží lásky.¹¹²

Neodvolatelnost

Nesnesitelná lehkost bytí je příznačná pro řecké bohy nebo anděly z Wendersova filmu *Nebe nad Berlínem*, jenomže takovým způsobem nezávazná, bezbolestná existence nakonec ústí v nudu.¹¹³ Oproti tomu však známe tíhu lidského bytí, neodvolatelnost existence, protože jakmile jednou člověk *je*, nelze už to odvolat. Proto má Hamlet strach a obavy z toho, co je po smrti, protože bytí je silnější než smrt a sebevraždou bytí neukončí. Smrt je jen druhem spánku a ve spánku může mít člověk sny a koloběh utrpení se rozeběhne znova.¹¹⁴

Křesťanská existence znamená žít uprostřed mezi Skyllou lehkosti a Charybdou tíže. Věčný život začíná již na zemi – ne až v nebi – a pramení z poznání Ježíše jako pravého Boha. Věčný život je přechod ze smrti do života z víry, život bez víry není opravdovým životem, nýbrž přežíváním, je pouhou konzumací existence, nikoli jejím naplňováním.

¹¹¹ Srov. *tamtéž* s. 60.

¹¹² Každá věc není poukazem k základu bytí, ale na Krista, protože „příroda nevyzařuje svou vlastní moc a nádheru, ale zvěstuje slávu, jež jí byla propůjčena.“ *tamtéž*, s. 103.

¹¹³ Srov. *tamtéž*, s. 61.

¹¹⁴ „Hamlet tuší, že existence, když jednou existuje, již nemůže být vzata zpět. Ona má existenci, existuje a bude stále existovat. Nebojí se nebytí smrti, ale nemožnosti nebytí.“ *tamtéž*, s. 55. Na straně 54 autor ještě odkazuje na podobnou intuici v díle W. Woolfové či A. Camuse.

Sebezáchova

Jestliže se podle tvrzení ontologie každá věc snaží za každou cenu udržet svou existenci, plyne z toho, že Bůh je aseitou a je neomezený, všemohoucí.¹¹⁵ Leč tyto vlastnosti vůbec neodpovídají sebevydávající se Boží lásce v hořícím keři či na kříži, namítá nizozemský spisovatel.¹¹⁶ Připomeňme, že v kapitole o transcendentu jsme přemýšleli nad tím, že Bůh je svobodný od své transcendence, resp. jeho transcendence mu nebrání v tom, aby byl imanentní součástí světa a v něm působil. Podobně je Bůh svobodný od svého bytí, resp. jeho plnost bytí mu umožňuje maximálně *nebýt*. Bůh prostě na svém bytí nelpí, on je maximálně svobodný. Bůh si svobodu nedrží žárlivě jen pro sebe, ale on taky dopřává svobodu svému stvoření. Boží bytí zkrátka není všemohoucím a všudypřítomným Bohem filozofů. Biblický Bůh je ten, který se stáhne a nechá stvoření prostor pro jeho vlastní existenci. De Boer píše:

„To je vlastně docela samozřejmé, že Bůh není všechno. Kdyby byl Bůh všechno, nemohlo by existovat žádné samostatné stvoření. Že Bůh je základ veškeré existence, může se zdát jasné metafyzikovi, ale biblickému myšlení je taková myšlenka cizí.“¹¹⁷

Dokládá to opět zjevením na poušti, kde uzavírá Smlouvu se svým stvořením. Bůh nemůže přece uzavřít smlouvu s „nějakou částí“ sebe samého.¹¹⁸ Těžko pak obhájit transcendentální *unum*, když Nejvyšší bytí prostě není všude, Bůh není všechno.

Kontingence

Spisovatel začíná od známé definice jsočina: každé jsočina je složeno z existence a esence, tzn. jsočina je nahodilé a existence mu může být odňata, proto jsočina může být, či nebýt. Bůh bytí nemá, on bytím prostě je, ergo Bůh je základem veškerého jsočina. Pokud někdo tvrdí, že Bůh neexistuje, tak popírá vlastně existenci celého světa, protože svět musí mít nějaký základ, zdroj bytí. Tak zněla zhruba

¹¹⁵ Srov. *tamtéž*, s. 63.

¹¹⁶ Srov. *tamtéž*, s. 179–181.

¹¹⁷ Viz *tamtéž*, s. 181.

¹¹⁸ Srov. *tamtéž*, s. 181.

argumentace přirozené teologie. Holandský myslitel však dodává, že takto formulovaná *čirá existence*, bez esence, neodpovídá na otázku, proč svět je takový, jaký je, a ani nevysvětlí samu sebe, proč *je*, místo aby *nebyla*.¹¹⁹ Samotné bytí ještě musí být doplněno o smysl. Je nám jasné, že úkolem filozofie není popisovat („že něco je“), ale odpovídat („proč něco je“) a tady selhává *Nejvyšší bytí* na plně čáře, tvrdí de Boer a my s ním nemůžeme než souhlasit. Jinak řečeno, tradiční odpověď zněla, že bytí *je*, protože prostě je, což je tautologie, vysvětluje autor. A dodává, že kdyby samotné bytí v sobě zahrnovalo odpověď, tak by se nemohl Hamlet ptát: „*Be or not be?*“ a podobnou otázku by nekladli Camus, Sartre, Heidegger.¹²⁰ Nemluvě o řadě dalších básníků a umělců, kteří vnímají nudu a nesmyslnost života. A co sebevrazi, kteří kladou největší vykřičník, jaký může člověk dát, za svou odpověď – vlastní život? *Causa sui* či *čirá existence* nic nevysvětlí, nedává pravdivou odpověď, je třeba dodat, „připojit“ k bytí smysl a dobro, aby odpověď dávala smysl. Jak vidno ani transcendentálii *verum* nedokážeme odvodit přímo ze stvoření.

2.5 Shrnutí

Všechny zdánlivě samozřejmé Boží vlastnosti a vlastnosti osoby a bytí, které popisovala přirozená teologie, se v de Boerově očistné lázni rozplynuly. *Decentrací* osoby nám pomohl holandský filozof, abychom si uvědomili, že osoba je bytostně nekompletní, závislá na *Ty*. Platí-li to o člověku, tak v míře daleko větší to platí o Bohu. A tedy ani oproštění se od *Já*, vydanost a solidarita s druhým a pro druhého, kterou nazýváme utrpení, není negativní záležitost. Utrpení z následků zla, které osoba přijme a vezme na sebe dobrovolně a v lásce, najednou dostává smysl. Kříž ukazuje, že je to jediná možná cesta k dokonalému se uskutečnění osoby a vytváří příbuzenství mezi nebem a zemí, Bohem a člověkem. Vina není nic jiného než prozření, že *Ty* je (pro mě)

¹¹⁹ Jedině milující Bůh, láska, jsou schopni dodat bytí smysl, nikoli nutné bytí. „Všechno začalo velkým třeskem, a asi to skončí jako prskavka. Ale stejně bychom rádi věděli, k čemu je to dobré. Jenže vesmír mlčí. Je to věčné mlčení, které Pascalovi nahánělo strach. Pocit ztracenosti, na který Nezbytně nutná Bytost vůbec nedovede odpovědět. Tahle Bytost sebe sama je vlastně největším nesmyslem ze všeho, co existuje.“ *tamtéž*, s. 66.

¹²⁰ Srov. *tamtéž*, s. 54–58, 80–82.

důležitější než *Já*. Podobně modlitba není nic než poděkování, které následuje po „otevření očí“. Touha (po někom) a naděje (od někoho) jsou jen dalším meziosobovým vztahem, který charakterizuje člověka. Člověk je *Já*, které dostává bytí od *Ty* a je stvořeno pro *Ty* (rozuměj, že tím *Ty* je podle situace Bůh či člověk). Máme zde najednou mnohem dokonalejší charakteristiky a popis Boha, resp. člověka, než byly jsoucnem, substance, samostatné myšlení, resp. živočichů rozumový.

Donedávna se značná část filozofie bytí chovala selektivně a nepojímala fenomén bytí v celé šíři, ale akcentovala jen „pozitivní“, krásné hodnoty bytí. Život a příroda jsou stejně tak strašné jako krásné, smutné jako radostné a nelze si vybírat jen jednu tvář, není to hermeneuticky správné a navíc: nikam to nevede, natož k Bohu. Bytí není jen příjemný dar, ale i nepříjemný závazek, který je třeba umět přijmout, a tím, jak je tento dar přijat, dostává teprve smysl a je dobrý. Jestliže život, vlastní bytí je darem, tak je třeba umět dar poslat dál, umět moci *nebyť* podobně jako Bůh, jak dokládá de Boer biblickou zkušeností. Jediný, kdo může dodat bytí smysl a dobro je jeho svrchovaný dárce a garant – Bůh.

Ukázalo se, že bez Božího zjevení prostě život, příroda, člověk nedávají odpověď na to, odkud pochází, co mají zjevovat, ani k jakému cíli jsou povoláni. Bůh je odlišný, on je *Ten natolik jiný*, že pokud rozum postupuje skrze přirozené věci, zaměří se nesprávným směrem a obraz Boha pokřiví a zatemní. Čistě přirozená teologie je nesmyslná a v tom tkvěl odpor protestantského teologa Bartha vůči ontologii.¹²¹ Jestliže se na kříži Bůh zjevil jako *Ten, který je Bezmocný*, a jestliže je osoba bytostně nekompletní, tak je jasné, že neskonale přesahuje ontologické koncepce bytí a osoby. V tomto smyslu by se dalo říci, že tradiční ontologie a přirozené náboženství nás od Boha vzdalují a zatemňují rozum místo toho, aby ho osvětlovaly.¹²² Osvícenský teismus, přirozené náboženství a další čistě filozofické pokusy o obhajobu Boží existence totiž nejsou schopny objasnit, jaký je Bůh a jaký má smysl jeho existence a jaký má smysl vůbec existence světa, osoby. Přirozená teologie či osvícenský teismus jsou založeny na filozoficky nereflektovaných přesvědčeních typu: bytí se přece musí odněkud vzít;

¹²¹ Srov. *tamtéž*, s. 93.

¹²² Srov. *tamtéž*, s. 93.

nesmrtelnost duše; posmrtná odplata a blaženost; trest a odměna.¹²³ Eroze teismu, přirozené teologie, však neznamena rozklad křesťanského obrazu Boha ani zánik teologie či náboženské filozofie, nýbrž její očistu – *ablatis* rozumových konstrukcí, předsudků, představ filozofů a teologů, kteří zapomínali na dějiny spásy, drama Ježíšova života a jeho kříže, zkušenost apoštolů a zkušenost všedního života, svědectví básníků a umělců.

Zde si můžeme uvědomit, že všechny námi prověřované momenty osoby a bytí, mají společného jmenovatele. Je to fenomén daru: dokonalost je dar od druhého; vina je vědomí, že jsem povinen druhého chránit a obdarovat; modlitba díky za dar; utrpení je dar pokračovat v solidaritě s Ježíšovým dílem; naděje je dar „zvenku“; touha je přání být obdarován přítomností jiného; odpovědnost znamená obdarovat jiného. Osoba je určena pro obdarování a k darování.

Bytí bez lásky, bez víry, bez dobra, beze smyslu se ukázalo jako prázdný pojem, který nedává žádnou odpověď. Příroda sama je němý, bezcitný svědek. Bůh se nám nepředstavuje jako abstraktní bytí, On je v první řadě osobou – Ježíšem Kristem. Kristus je jediný Smysl a Dobro a Odpověď. Bůh, který je transcendentní od vlastního bytí, může být správcem a dárcem bytí, nikoli jeho zajatcem, a je opravdu svobodný. Boží vlastnosti jako aseita, dokonalost, dobrota, všemohoucnost, všudypřítomnost, plnost bytí, podobně jako vlastnosti stvoření (jako jeho závislost na Bohu) musí projít vždy důslednou očistou *via negatione*, nemohou být vyvozeny čistě z přírody či rozumu, jak dokázal holandský filozof.

¹²³ Srov. *tamtéž*, s. 98.

3. Exkurz: Příběh u Schaefflera a de Boera

Pokud jsme v předchozích kapitolách konstatovali, že Schaeffler a de Boer připomněli filozofické teologi, že čas a příběh patří k podstatě náboženství, podívejme se nyní blíže na příspěvky obou autorů k tomuto tématu. De Boer kritizuje dualismus, který spočívá v rozdělení příběhu na čistá, objektivní fakta od interpretace, popř. separaci příběhu a vypravěče. Doporučuje číst Bibli jako příběh a nikoli jenom jako „snůšku náboženských pravd“, také navrhuje fenomén příběhu a vyprávění zařadit mezi základní předpoklady a projevy náboženského života.¹²⁴ Schaefflerův příspěvek poukazuje na to, že příběh hraje v náboženské řeči nezastupitelnou úlohu, protože jediný je schopen „zachytit“ Boží transcendenci a zprostředkovat kontinuitu mezi *už a ještě ne*. Neznamená však vyprávění a časovost ohrožení pro racionalitu křesťanství, neřežou si tak filozofové sami pod sebou větev, když originální vyprávění o zkušenosti zjevení představují jako důležitější než racionalitu?

3.1. Příběh ve filosofii de Boera

Nejdříve si přiblížíme, co přinesl holandský myslitel svou kritikou filozofie, když upozorňoval na její dualismy mající původ řecké filozofii.¹²⁵

Událost a interpretace

Nizozemský existencialista upozorňuje na snahu filozofů oddělovat událost od jejího příběhu. Jedná se o dualismus, který od sebe odděluje objektivní složku (fakticitu, historicitu události) od subjektivní složky (následky, které způsobila událost a interpretace události ve světle těchto následků).¹²⁶ Dualistický přístup nebere v potaz, že teprve

¹²⁴ Srov. SCHAEFFLER, s. 154–157.

¹²⁵ Jedním z typických rysů filozofie je *pomlouvání času*, protože filozof nechce stavět na domněnkách a tradici, ale na nezměnitelném rozumném základu, protože základem, o který se chce opírat, nejsou mýty a příběhy, ale pojmy a ideje. Srov. DE BOER, s. 17–18.

¹²⁶ „Nemůžeme izolovat událost od jejího účinku. Hovoříme o narození Karla Velikého, přestože tehdy byl ještě velmi malý.“ *tamtéž*, s. 170.

v interpretaci je člověk schopen pochopit smysl události. Podobně asi jako u osamocené kamínku ležícího mimo mozaiku nechápeme jeho tvar a velikost. Když však kamínek vsadíme do mozaiky, ihned se vše jeví naprosto zřejmé a tvar i velikost kamínku dostanou smysl. Stejně tak je to s faktem, který díky časovému odstupu zapadne do souvislostí a může být interpretován – čirý, osamocený fakt bez souvislostí sám o sobě nic neznamena.¹²⁷

Vyprávěný vypravěč

Dalším produktem dualistického myšlení ve filozofii náboženství je separace příběhu a vypravěče. Příběh není jen nějaká zpráva či komentář, protože člověk, který vykládá příběh, nečiní tak jako nestranný pozorovatel stojící mimo, ale stává se následníkem, živou interpretací příběhu, říká de Boer. To potvrzuje jeho analýza biblické tradice, protože Ježíš nebyl ten, kdo pouze nezaujatě vyprávěl starozákonní události, ale dával jim nový smysl. Vycházel z příběhů praotců, čerpal z tradice, zaváděl však přitom do ní neslychané novoty. Apoštolové pak o něm vykládali příběhy, jak se tomu vlastně v církvi děje až dodnes. Ježíš se stal vyprávěným vypravěčem, dal vzniknout nové tradici. A v tom smyslu je křesťanství společenstvím příběhů.¹²⁸

Podle holandského myslitele je příběh výkladem smyslu události a vypravěč sám dává události smysl a tím se podílí na obsahu vyprávěného. Při interpretaci příběhu není vypravěč v pozici diváka, ale pokračuje v události tím, že ji vypráví a následně pak podle příběhu myslí a jedná.

3.2 Příběh ve filozofii Schaefflera

Schaeffler, i když z jiných pozic, dochází k podobným závěrům jako de Boer, když připomíná, že náboženství má dějinný charakter.¹²⁹ Ve zjevení totiž dochází

¹²⁷ Srov. *tamtéž*, s. 159.

¹²⁸ Srov. *tamtéž*, s. 163–164.

¹²⁹ „Proto jsou dějiny mýtů vždycky zároveň dějinami jejich stále nových reforem, a dějiny kultů dějinami stálých reforem kultů.“ SCHAEFFLER, s. 90; podobně s. 159–165.

k manifestaci Boží transcendence, která natolik přesahuje lidské myšlení a řeč, že událost nejde ihned popsat ani interpretovat, ale její zkušenost musí projít postupnou sedimentací, která se děje v jejím vyprávění jakožto příběhu.¹³⁰ Nová zkušenost je vždy ve společenství vyprávěna skrze *starou*, předcházející událost a skrze toto jemné odstínění – mezi tím, co se stalo *dávno* a co se stalo *ted'* – se pak *to nové* vynoří na povrch.¹³¹ Jinak řečeno, příběh propojí a udrží rozpor mezi tím, co se *už stalo* a tím, co se *ještě ne/nastalo*, co je oznámeno jako příslib.¹³²

Stejně jako de Boer i Schaeffler připisuje příběhu Ježíše Krista v Bibli kardinální úlohu, protože se v něm odráží specificky křesťanská zkušenost, kterou udělala komunita apoštolů, tedy církev, při setkání s Bohem.¹³³ V jejich procesu vyprávění vzniká náboženská tradice, která (což je důležité) není plodem jednotlivce, ale společenství.

3.3 Shrnutí

Pokud shrneme výše řečené, můžeme říci, že oba autoři připomněli zjevenému náboženství jeho podstatu: náboženství je vlastně interpretací zjevení.¹³⁴ A zjevení není nic jiného než interpretací *božského* – transcendentního – skrze lidské prostředky. Zjevení je interpretací Boha, v něm se vlastně Bůh vypráví lidem.¹³⁵ Jestliže je Kristus jedinou interpretací Boha (Jan 1,18), tak je jasné, že jedinou možnou výpovědí o Bohu je jeho

¹³⁰ „Napětí mezi ohromující novostí každé hierofanie a úkolem i zaslíbením, v němž jde o to, aby ve vzývání jména byl rozpoznán starý Bůh ve svém novém zjevení, určuje specifický způsob pochopení náboženství z jeho vlastních dějin.“ *tamtéž*, s. 90.

¹³¹ „Protože hierofanií byl založen nový kontext možné zkušenosti, zdá se obsah této hierofanie lidskému myšlení zcela nejprve nemožný – jako obsah snu. Avšak náboženský mluvčí rozpoznává v takto zakoušené události onu Boží moc, která na něj působí *po všechny věky věků* (tj. při každém přechodu od jednoho celkového zkušenostního kontextu do druhého jinak strukturovaného); proto může i v nové zkušenosti vděčně vyslovovat jméno Boha otců. Tak se stává nová událost částí souvislého vyprávění, v němž si mluvčí znovu uvědomuje vlastní dějiny.“ *tamtéž*, s. 157.

¹³² „Co je jenom nové, to bere řeč; co je jenom staré, to činí další zkušenost postradatelnou. (...) Je to bytostně jazyk oslavujícího vyprávění, jež dosvědčuje ty zkušenosti, které rozbily předem dané kontexty – jazyk vyprávění, jež zároveň tyto zkušenosti pořádá do celkové souvislosti.“ *tamtéž*, s. 158.

¹³³ „Křesťanská řeč o Bohu je v tomto smyslu vyprávěním mnoha zkušeností, které lidi udělali se subjektem toho oslovení, které zakusili v Ježíši.“ *tamtéž*, s. 128.

¹³⁴ Srov. *tamtéž*, s. 86–89.

¹³⁵ Srov. DE BOER, s. 179–181.

příběh zaznamenaný v Bibli. Neexistuje jiná pravdivější a „jednodušší“ cesta, jak vyjádřit Boha, než je Bible, resp. Ježíšův příběh. Bůh není odpoután od příběhů, které se o něm vyprávějí, ba je jimi implicitně definován.¹³⁶ V okamžiku, kdy křesťanství přestává vyprávět, tak umírá. A když Bůh přestane být vyprávěn, ale začne být definován, začíná ztrácet *slovo Bůh* svůj význam. To potvrzuje mimo jiné zkušenost, kterou připomíná de Boer, že *slovo Bůh*, které je používáno na bankovkách, přísaze u soudu či ve státnických projevech, s opravdovým, živým Bohem moc společného nemá.¹³⁷

Nikoli princip či idea, ale příběh Bible, resp. příběh Ježíše Krista je jediným měřítkem. Kdo toto paradigma chce obejít, tak „nezkoumá“ Boha, náboženství, ale pouze filozofické konstrukty o Bohu, náboženství.

Jestliže příběhy v Bibli neustále připomínají, že Bůh je na straně chudých a opovrhovaných, musí tuto skutečnost filozof akceptovat ve své práci. Bůh „s radostí“ převrací lidskou spravedlnost, řád: podobenství o dělnících na vinici nebo hostině, hořčičném zrnku (Lk 14,16–24, Mt 20,1–16, Mt 17,20), zahanbení moudrých a mocných (1 Kor 1,27).¹³⁸ V žádném případě nesmí zdravá filozofická teologie tyto výpovědi retušovat či dokonce ignorovat a přizpůsobovat si je požadavkům metafyzických přihrádek a logiky.

¹³⁶ „Bůh tedy není odpoután od příběhů, které se o něm vyprávějí. Je jimi implicitně definován.“ *tamtéž*, s. 168.

¹³⁷ Srov. DE BOER, s. 24, 90.

¹³⁸ Srov. *tamtéž*, s. 184–189.

4. Teologie ve filozofickém hávu: Cyril Jež

Čtvrtá kapitola je věnována postavě jezuitského profesora Cyrila Ježe a jeho knize *Osobní Bůh a náboženství*. Přiblížíme si nejen jeho život a dílo, ale zejména dobový kontext, abychom byli schopni jeho dílo *Osobní Bůh a náboženství* dobře pochopit. Nebudeme se zabývat celou knihou, soustředíme se jen na kapitoly, které mají vztah k filozofii náboženství. Konkrétně provedeme analýzu úvodu a prvních devíti kapitol. Kapitoly budeme analyzovat v pořadí, jak jdou za sebou. Při analýze Ježových textů budeme používat poznatky nabyté v předchozích kapitolách, věnovaných přínosu moderní filozofie náboženství. Ježova kniha bude tvořit pomyslné dopadové pole, které nám umožní vidět, jak se změnila filozofická teologie od začátku 20. století do současnosti. Jako bychom obraz, který teologická filozofie nastínila, ponořili do vývojků, aby nám lépe vynikly kontrasty a kontury.

Nemalý prostor dostanou myšlenky Tomáše Akvinského, a to ze dvou důvodů: za prvé se na Tomáše často Jež ve své knize odvolává a za druhé, pomůže nám to zkontrolovat, zda moderní filozofická teologie nabízí rozvoj a přesah vůči tradiční filozofické teologii, nebo zda se jedná o revoluční začátek od nuly, což by odporovalo konstatování, které jsme udělali na konci první kapitoly.

4.1 Historický kontext: Reakce církve na novověké myšlení

Podíváme-li se na církev a kulturu začátku 20. století, tedy doby, kdy začala vědecká dráha Cyrila Ježe, co můžeme říci? Jedná se o dobu, kdy se církev potýkala s modernismem, tehdejší kultura a společnost se vyrovnávaly s moderní filozofií a vědou, které, jak se zdálo, nahlodávaly jejich základy. V mladém Československu, kde Jež působil, panoval vzhledem ke katolické církvi odstup a přehlížení, což jistě mělo vliv na silně apologetický a konfrontační styl jeho psaní.

Filozofickou teologii provázely na začátku 20. století tři důrazy: reakce na modernismus, novotomismus a konečně snaha obhájit v tehdejším racionalistickém

ovzduší existenci Boha, respektive užitečnost a racionalitu víry, což vedlo ke sblížení s tehdejšími teismem.

4.1.1 Modernismus

Modernismus můžeme charakterizovat jako radikální pokus o inkulturaci křesťanství do podmínek moderní, emancipované civilizace na poli teologie, biblických věd nebo literatury. Jenže nároky modernismu ohrožovaly samotnou strukturu církve, když nové učení leckdy trhá svou návaznost na tradici. Antimodernistické hnutí našlo podporu v novotomistické obnově, která se vyznačovala zájmem o ontologii a o učení Tomáše Akvinského (na základě *Aeterni Patris*), čerpala z výsledků I. Vatikánského koncilu a začátkem století dvacátého se pak nechala inspirovat encyklikou *Pascendi Dominici gregis*.

4.1.2 *Dei Filius*

Řekli jsme, že se katoličtí teologové a filozofové snažili o apologetiku racionality křesťanství. K prvnímu pilíři této obhajoby přináležejí dogma I. vatikánského koncilu o jistotě poznání Boha na základě přirozeného rozumu z konstituce *Dei Filius*.

Podívejme se na první článek druhé kapitoly tohoto koncilního dokumentu, kde se píše: „*Jestliže někdo říká, že jeden a pravý Bůh, náš Stvořitel a Pán, nemůže být s jistotou poznán přirozeným světlem lidského rozumu skrze to, co bylo učiněno: a.s.*“¹³⁹

Ano, koncil opravdu tvrdí, že Boží existenci lze poznat na základě rozumového poznání. Musíme však vidět výrok v celkovém kontextu. Dogmatická konstituce jasně hovoří o autoritě Boha nad lidským rozumem,¹⁴⁰ klade důraz na primát milosti,¹⁴¹ respektuje transcendenci Boha nad světem a lidským poznáním, čímž chrání mystérium Boha, který je jakoby zahalen temnotou,¹⁴² a důrazně připomíná, že pravdy o Bohu

¹³⁹ Viz *Dei Filius*, kap. 2.

¹⁴⁰ Srov. *tamtéž*, kap. 3.

¹⁴¹ Srov. *tamtéž*, kap. 3.

¹⁴² Srov. *tamtéž*, kap. 4.

nejdou „filozofickým vynálezem“.¹⁴³ V neposlední řadě je výrok nezbytné číst v historickém kontextu. Koncilní otcové se museli vyrovnat s útoky tradicionalistů a fideistů, kteří – v zájmu zachování transcendence Boha – kladli důraz na „slepu víru“. Proto se obrací koncil ke způsobilosti přirozeného poznání. *Dei Filius* není primárně vypracován jako dokument na obranu lidského rozumu, ale na ochranu zdravé víry. Jednoduše řečeno konstituce „představuje výslovně descendenční charakter poznávané pravdy, kterou je třeba přijmout“.¹⁴⁴ Jenže v rámci dobové polemiky, která napadala křesťanství z iracionality, a vymezení se vůči protestantismu, který kladl důraz na víru a zpochybňoval roli rozumu, logicky nastala situace, že značná část tehdejších filozofů a teologů vnímala dogma jako dokument obranu role rozumu v náboženství. Novotomismus – ke kterému se hlásil i Jež – pak inklinoval k nadhodnocování rozumu a zvěčňování tajemství trojjediného Boha; termínům jako substance, myšlení, dokonalost, *aseita* dával takřka stejnou váhu jako Božímu slovu. Rozum se zdál být hlavním nástrojem, protože víra zaváněla citem – a to je slovo, které metafyzika nezná. Bůh se stal předmětem vědeckého, „objektivistického“ bádání, které jako by víru ani nepotřebovalo.

4.1.3 *Aeterni Patris a Pascendi Dominici gregis*

Druhým pilířem, který provázel filozofickou teologii začátku 20. století, byl návrat k Tomáši Akvinskému – a důraz na aristotelské „věčné“ poznání. Novotomistické hnutí ovládlo teologickou debatu, jak na základě spontánního příklonu katolických myslitelů, tak na základě apelu encykliky *Aeterni Patris*.

Papež Lev XIII., který se snažil překonat propast mezi vírou a filozofií, svůj výčet následování hodných teologů rozhodně neomezuje jen na Tomáše. Uvedl celou řadu církevních Otců Západu i Východu a samotnou scholastickou teologii zaštitil více

¹⁴³ Srov. *tamtéž*, kap. 4.

¹⁴⁴ Viz MACHULA, Tomáš a FILIP, Štěpán Martin: *Tomismus čtyřiaadvaceti tezí*. Praha: Krystal OP, 2010, s. 52.

autory.¹⁴⁵ Je evidentní, že pokud papež volal po návratu k Tomášovu myšlení, rozhodně tím nemínil opovrhnutí a nezájem o ostatní křesťanské myslitele, ani pouhou negaci či ignorování dějinného vývoje teologie. Co se týče Aristotela, ten není v papežově dokumentu zmíněn vůbec a o řecké filozofii je řeč jen v souvislosti s Klementem Alexandrijským, Órigenem a Justinem Mučedníkem.¹⁴⁶ Lev XIII. podporoval primárně Tomášovu metodu – tedy scholastické rozlišování a nikoli tomismus jako jeden, výhradní směr. Stejně tak Pius X. ve své encyklice *Pascendi Dominici gregis* neuvádí exkluzivně tomismus ani novotomismus, ale hovoří o zachování a originalitě scholastické metody.¹⁴⁷

Podobně jako v prvním případě se stalo, že teologická obec dokumenty magisteria četla poněkud jednostranně a vnímala je jako pokyn k celoplošnému zavedení novotomismu a k akcentování substanciálního myšlení při četbě *Andělského doktora*. Což vedlo ke „konzervaci“ jeho textů, jejich plochému čtení, vytrhávání jeho výroků z kontextu, resignaci na scholastickou metodu *quaestio* a nepromyšlení jeho intuicí. Novotomistické nadšení ovládlo značnou část myslitelů, kteří chtěli hájit Řím, církve, víru a Boha. Vedlo k převážně negativnímu hodnocení nejen moderní filozofie, ale i k odklonu od ostatních autorů katolické tradice a přílišnému důrazu na Aristotela a Tomáše.

4.1.4 Osvícenský teismus

V rámci reakce na obžalobu z iracionality a neúčinnosti náboženství, která prýštila z děl novověkých filozofů, a na opovrhování moderní společnosti zastaralými

¹⁴⁵ Lev XIII. jmenuje v první řadě Augustina a dále Řehoře Naziánského, Řehoře z Nyssy, Basila Velikého, Jeronýma, Hilária, Klementa Alexandrijského, Ireneje z Lyonu, Atanáše, Jana Zlatoústého, Ambrože, Anselma a dokonce je zmíněn i Tertulián či Origenes. Papež zdůrazňuje vedle postavy Andělského doktora i doktora Serafínského – svatého Bonaventuru. Encyklika vypočítává univerzity v Paříži, Salamance, Alcalé, Douay, Toulouse, Lovani, Padově a Bologna, Neapol a Coimbra nejsou taktéž opomenuty. Srov. Lev XIII: *Aeternis Patris* kap. 4–20. [30. 8. 2011]. >http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_en.html <

¹⁴⁶ Srov. Lev XIII: *Aeternis Patris* kap. 7. [30. 8. 2011] http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_en.html <

¹⁴⁷ Srov. PIUS X.: *Pascendi dominici gregis: o učení modernistův*, Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1911, kap. 6, 9, 10.

náboženskými pověrami, vznikla osvícenská, filozofická koncepce teismu.¹⁴⁸ Je třeba říci, že teismus není církevní reakcí, nemá primárně náboženskou, teologickou povahu, ale jedná se obhajobu užitečnosti víry v Boha v rámci akademické diskuse. Můžeme říci, že teismus je záležitostí učenců, filozofů. Je tedy značný rozdíl mezi tím, jak Boha chápe a vykládá teismus, a jak Boha vykresluje a podává Bible, církev či teologie. Osvícenský teismus jako takový vznikl v Anglii, ale různě se modifikoval a fúzoval do jisté míry s křesťanstvím.

Lze říci, že teismus znamenal asi toto: Boží existenci lze jasně dokázat racionálními argumenty bez toho, že by se člověk musel dovolávat Božího zjevení (nicméně tento nadpřirozený zásah v dějinách spásy není v rámci teismu popírán). Osvícenský teismus byl někdy taky nazýván přirozenou teologií či přirozeným náboženstvím v závislosti na pojetí daného autora. Nejdůležitější osvícensko-teistické teze zněly: „Je přece jasné, že Bůh musí být jen jeden.“; „Bůh trestá a odměňuje a člověk ho má uctívat.“; popř. každý autor doplnil ještě nějakou pravdu, která vyplývá z rozumu – např. „...člověk má žít mravně!“; „...duše lidská je nesmrtelná.“ či „...existuje přirozený rozdíl mezi dobrem a zlem.“¹⁴⁹

Definovat přesný rozdíl mezi přirozeným náboženstvím, přirozenou teologií a teismem je nemyslitelné a jeho míra provázanosti s tehdejší katolickou teologií je značná. Každopádně můžeme říci, že osvícenský teismus tíhnul k nadřazování rozumu víře, racionalizaci mystéria, rezignaci na Bibli, opomíjení příběhu Ježíš Krista, nedostatečnému christocentrismu, dualismu, odtrhování života a spirituality od teologie/filozofie – tedy typickými rysy teologie stavěné na traktátu *De Deo uno*.

¹⁴⁸ Cambridžský profesor Cudworth (1617–1688), který chtěl obhajovat Boží existenci v rámci tehdejších filozofických sporů, byl tím, kdo údajně poprvé použil slovo teismus v osvícenském filozofickém smyslu. V osvícenecké Evropě sílila snaha o osvobození společnosti od vlivu církve, rozumu od „područí“ víry a vznikaly snahy, jak nabídnout takový obraz světa, ve kterém nebude potřeba vůbec víry a církve. S trochou nadsázky a použitím de Boerovy ironie by se dalo říci, že víra (Bůh) bude servírována v dostatečně „desinfikované“ podobě, která nebude kazit ovzduší racionalistického salónku pověrami pasterců a nomádů o nějakém antropomorfním YHWH. O osvícenském teismu více in: STÖRIG, Hans Joachim: *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1992, s. 259–261.

¹⁴⁹ Srov. ONDOK, Josef Petr: *Důkaz, nebo hypotéza Boha?: Historické a epistemologické úvahy o dokazování teismu*, Svitavy: Trinitas, 1998, s. 11.

4.1.5 Shrnutí

Čím je tedy charakteristická situace na poli filozofické teologie na začátku 20. století? Obava z vlivu modernistického hnutí, které ohrožovalo základy víry a církve, vedla k silně negativnímu postoji vůči novověké filozofii a kultuře. Opora se hledala v tradiční aristotelské filozofii a v díle Tomáše Akvinského. Interpretace Tomáše byla poněkud jednostranná, podporovaná z kontextu vytrženou četbou jeho spisů i magisteriálních textů. Bůh se stal jakoby „předmětem“ rozumového bádání, kdežto spiritualita, Písmo, dějiny spásy se dostaly do stínu zájmu teologických filozofů.

Výše uvedené akcenty budeme nalézat v knize *Osobní Bůh a náboženství* a podrobovat je kritickému pohledu současné filozofické teologie. Přitom bychom chtěli mít na zřeteli výše uvedené okolnosti, které vyplývají z dobového stavu filozofie a teologie, a nepřestat si kritizovaného autora vážit. Tyto chyby můžeme vnímat jako následky hledání správné cesty k pravdivému poznání Boha. Je jasné, že k hledání patří nezdary a chyby.

4.2 Život a dílo Cyrila Ježe

Cyrl Jež se narodil 27. července 1876 v Kojetíně v hluboce zbožné rodině. Gymnázium absolvoval v Kroměříži a 5. června 1900 byl po ukončení olomouckého semináře vysvěcen na kněze. V semináři ho nejvíce ovlivnil vícerektor Karel Wisnar, který byl profesorem dogmatiky a vyučoval ji na teologické fakultě.¹⁵⁰

Ihned po vysvěcení se odebral do kláštera, protože vstoupil do jezuitského řádu, a pobýval na studiích v Bratislavě, Kalkabergu u Vídně, v Innsbrucku. Roku 1908 složil zkoušku z dogmatiky a filozofie a na jejím základě obdržel diplom z *Gregoriana*. Profesorem se stal po studiu Praze (1908–1913) a od roku 1915 učil na Arcibiskupském gymnáziu v Bubenči, kde patnáct let obětavě přednášel řečtinu, latinu, češtinu, němčinu, filozofii a náboženství. Na žádost arcibiskupa Kordače suploval filozofii na KTF UK (1922–1925). V nelehkých popřevratových letech měl jako rektor na starosti chlapecký

¹⁵⁰ Karel Wisnar (1852–1926) vedl kněžský seminář a později se stal generálním vikářem a světícím biskupem olomoucké arcidiecéze.

konvikt a kolej při bubenečském gymnáziu, též pomáhal budovat základy osamostatněné české katolické církve po roce 1918. Znamená to, že svou pedagogickou a formační praxí měl vliv na generaci kněží – mučedníků, kteří obstáli v době nacistické a bolševické diktatury. Novinář Adolf Kajpr (1941, Terezín, Matthausen, Dachau; 1950 odsouzen k 15 letům žaláře a zemřel jako mučedník na Leopoldově), provinciál František Šilhan (1950, odsouzen k 25 letům žaláře) či teolog Josef Zvěřina (1950, odsouzen k 22 letům žaláře). Podle svědectví byl Jež dobrácké mírné povahy a snažil se podporovat studenty z chudých rodin.¹⁵¹

Cyril Jež byl literárně činný již v semináři, psal do studentského časopisu *Museum* články se zaměřením na ontologii a byl předsedou *Literární jednoty olomouckých bohoslovců*, kde se již projevila jeho touha zasazovat se o boj proti modernismu. *Jednota* velmi ostře odsoudila K. Dostála-Lutinova; tímto nepřátelským postojem vůči ne-novotomistickému myšlení se Jež vyznačoval celý život. Přihlásil se i jako exercitátor studentů, aby tak mohl bránit, podle něj velmi nebezpečnému šíření modernistického a realistického myšlení v řadách posluchačů UK. Psal rovněž do *Svatohostýnských listů*, *Časopisu katolického duchovenstva* a *Jitra*, což byl časopis středoškolských katolických studentů. Byl předsedou *České katolické ligy akademické* a přispíval do její revue *Život: Studentská hlídka*. Jediným jeho dílem je kniha *Osobní Bůh a náboženství*, protože se především věnoval psaní do časopisů a přispěl do *Bohovědného slovníku*, který se pouze změněnou slovníkovou formou kryje s obsahem knihy *Osobní Bůh a náboženství*.

V létě 1929 si odjel, silně přepracován, odpočinout na Velehrad a 22. září následujícího roku zde tiše a zbožně ukončil svou pozemskou cestu.

O tom, že Jež je vskutku pozapomenutou postavou české církve, potažmo jezuitského řádu, svědčí i to, že je zařazen v hromadném oddílu vyřazených dokumentů

¹⁵¹ „Co se týče druhého předpokladu /poplatek a finanční podpora [– měl] zásadu, že lépe je oželeť ztrátu nějakých peněz než nechat zemřít povolání.“ Pod písmenem **J** složka Cyrila Ježe v oddíle *De functi 2000* in: Jezuitský archiv Římskokatolická duchovní správa kostela sv. Ignáce, Ječná 2, 120 00 Praha 2 – Nové Město.

De functi v archívu jezuitů na Praze 2. Veškeré údaje uvedené v životopise jsem čerpal z tohoto oddílu.

4.2.1 Spisy

Aristotelova kritika Platonovy nauky o ideách, Praha: [s.n.], 1915-1916.

Božské Srdce Ježíšovo, pramen blaženosti, Brno: Dědictví sv. Cyrilla a Methoděje, 1908.

Filosofie křesťanská, Praha: Dr. Ant. Podlaha, 1927, jedná se zvláštní otisk příspěvku do Bohovědného slovníku IV., 1926, srov. TUMPACH, Josef a PODLAHA, Antonín. *Český slovník bohovědný*, Praha: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1912-1932.

Osobní Bůh a náboženství. Praha: Česká liga akademická, 1923.

4.3 Analýza díla *Osobní Bůh a náboženství*

4.3.1 Struktura a obsah knihy

V úvodu se dozvíme, že autorovým záměrem je obhajoba katolické víry vůči moderní filozofii, která chce zničit tradiční obraz Boha a zničit vztah mezi člověkem a Bohem.

Autorův zájem je soustředěn na obhajobu Tomášova učení, což nás nepřekvapí vzhledem k tomu, co bylo řečeno v kapitole věnované historickému kontextu. Dále se věnuje kontinuitě mezi řeckou filozofií a katolickou věroukou a často prosazuje tezi, že existence Boha je odvoditelná z rozumu, což je myšlenkové schéma osvícenského teismu a kritice modernismu, protestantismu a popř. dalších myšlenkových směrů jako je idealistický panteismus, materialismus apod.

Knihy má úvod a třináct kapitol (včetně závěru).

První kapitola se věnuje vztahu mezi rozumem a vírou a harmonii mezi nimi. V druhé kapitole se čtenář dozví o podmínkách pravdivého poznání a poznatelnosti Boha ze stvoření. Důkazům Boží existence je věnována třetí kapitola a následující kapitola kritizuje materialismus, kdežto pátá zase hodnotí panteismus, zejména Spinozu

a Hegela. Šestá kapitola přináší obhajobu tvrzení, že víra má racionální základ a v další kapitole obhajuje Jež racionalitu teologie a věnuje se otázce Boží dokonalosti. Osmá kapitola se zajímá o cíl a smysl lidského života a problém utrpení. Poměrem mezi přirozeným a nadpřirozeným zjevením se zabývá devátá kapitola. Zde končí tematika filozoficko-teologická a dostávají se ke slovu spíše teologická témata. Desátá kapitola pojednává o účasti člověka na Božím životě, jedenáctá a dvanáctá kapitola pak toto téma rozvíjí s ohledem na milost posvěčující, která povznáší člověka k Bohu. Třináctá kapitola přes své označení závěr neshrnuje výsledky autorova snažení z knihy, ale znovu komentuje témata z předešlých kapitol, což je zřejmě následkem toho, že kniha je složena z článků pro časopis a nikoli klasickou monografií.

4.3.2 Prameny

Předem je třeba poukázat na to, že pokud čtenářův pohled padne jmenný rejstřík v knize *Osobní Bůh a náboženství*, narazí na poměrně značný počet autorů, ale v konfrontaci s dotyčnou stránkou uvedenou v rejstříku se ukáže, že v drtivé většině se nejedná o přímou citaci, ale dotyčný autor je pouze zmiňován jako zastánce určitého názoru bez konkrétního díla, popř. se jedná o citaci ze sekundárního zdroje.

Asi nás nepřekvapí, že se Jež snaží opírat o Tomáše Akvinského,¹⁵² nicméně Ježův přístup není dostatečně vnímavý k subtilnosti scholastické disputace. Víme, že vrcholná scholastika dokázala představit určitý filozofický či teologický problém v celé jeho šíři. Tomáš své *quaestio*, koncipoval jako symfonii protikladných výroků, kdežto náš autor se pokusí shrnout jedno *fundamentum* či *sed contra* do jediné věty za pomoci nepřiměřené redukce, anebo cituje jenom určitou větu, která má podpořit jeho tvrzení.¹⁵³ Podobným způsobem cituje i další mistry scholastiky a církevní otce.¹⁵⁴

¹⁵² Tomáš je uveden na stranách: 5, 18, 29, 30, 33–35, 114, 122, 135, 137, 144–145.

¹⁵³ s. 29 *ST*, I q. 2, a. 3; s. 30 *ST*, I q. 2; *De veritate* q. 10, a. 12; s. 30, 33–35 bez uvedení místa; s. 114; *ST* I q. 12, a. 1; s. 122 *ST* III, q. 23 a 1; 135; 137 breviář; s. 144 *SCG* I, 4.

¹⁵⁴ Abelard s. 143; Petr Lombardský s. 5, 144; Augustin s. 38.

Zastoupení klasické filozofie obstarává častěji Aristoteles¹⁵⁵ než Platón,¹⁵⁶ ale najdeme řadu dalších myslitelů starověku.¹⁵⁷ V silně kritickém tónu autor cituje Kanta a Humea, které doplňuje Voltairem, Schopenhauerem, Renanem, Leibnizem, Hegelem, Fichtem a Schellingem.¹⁵⁸ Locke či Leibniz jsou Ježem prezentováni v lepším světle.¹⁵⁹ Novověkou teologií zastupují v knize Scheeben, Franzelin,¹⁶⁰ ovšem nutno podotknout, že autor jejich myšlenky používá v jen v závěrečné části knihy věnované milosti. Autor věnuje prostor Schleiermacherovi,¹⁶¹ ten je jmenován jako největší teolog protestantismu, což neznamena u Ježe pochvalu, ale spíše naopak pohanu a vskutku je německý myslitel podroben drtivé kritice.

Ačkoli kniha soustřeďuje pozornost na Kanta jako filozofa protestantismu a Luthera jako toho, kdo započal úpadek zdravého sepětí víry a rozumu, nebudí autor dojem, že by se jejich dílem zabýval hlouběji. U Luthera totiž neuvádí žádnou z jeho knih, jen odkazuje na Denifle-Weissovu knihu *Luther und luthertum II*¹⁶² a uvádí povšechné postřehy.¹⁶³ Kant je citován z *Kritiky čistého rozumu* a jinak kniha používá citace zřejmě z nějaké monografie či učebnice, kterou nelze identifikovat. Jež totiž uvádí název knihy pouze ve zkratce, bez uvedení plného autorství a ostatních bibliografických údajů.¹⁶⁴

Asi dvě třetiny autorů v seznamu literatury nenajdeme, což v praxi znamená, že autor se odvolává na jejich myšlenky či z nich cituje, ale nevíme, z jakého konkrétního díla pochází. Čestnou výjimku tvoří Feuerbach¹⁶⁵ a výše zmiňovaný Scheeben.

¹⁵⁵ Srov. s. 5–6; 29; 33–34; 41–42; 46; 61; 78; 94; 104; 115, 142–143.

¹⁵⁶ Srov. s. 21, 29, 41–42, 90; 94, 142–143; 148.

¹⁵⁷ Sokrates s. 41, 90; Protagoras s. 148; Parmenides s. 57, 62; Epikuros s. 21, 42.

¹⁵⁸ Kant s. 15, 22–27; 30; 37; 46–47; 62–63, 75; 77; 89; 96–97; 99; Hume s. 13–17; 22–24; 26–27; 67; 89; 99 Hegel s. 15; 58–59; 93; 100; Fichte s. 15, 58–59, 62, 100; Schelling s. 15, 58–59, 100; Schopenhauer s. 58, 87, 145; Renan s. 16, 77, 104–106; 146; Voltaire s. 13–14, 95.

¹⁵⁹ Locke s. 11–12; 14; 67; Leibniz s. 14, 21, 30, 46.

¹⁶⁰ J. B. Franzelin SJ (1816–1886) s. 125, 134–135, 138; M. J. Scheeben (1835–1888) s. 119, 125, 133–134.

¹⁶¹ Schleiermacher s. 16, 27, 97, 101.

¹⁶² Denifle-Weiss; *Luther und luthertum II*, Mainz: 1909.

¹⁶³ Srov. s. 7–9, 15.

¹⁶⁴ Srov. s. 75, 27.

¹⁶⁵ Srov. s. 16–17, 43, 82, 91.

V seznamu literatury uvedeném na konci knihy lze nalézt v drtivé většině jen díla Ježových současníků, odkud však pochází citace z děl klasické filosofie, scholastiky i osvícenectví, se čtenář bohužel nedozví.

Přestože patřil k velkým zastáncům Kanta, je hojně citován Mareš, jelikož se vyznačoval silně kritickým postojem k pozitivismu, monismu a materialismu, což bylo Ježovi blízké.¹⁶⁶

Jména českých teologů a filozofů jako Pospíšil, Vychodil či Kadeřávek nás v rejstříku nepřekvapí, jelikož autor knihy patřil k obhájčům novotomistické obnovy.¹⁶⁷ Co ale čtenáře určitě zaskočí, je absence jakékoli zmínky o dogmatické konstituce *Dei Filius*, taktéž chybí doslovná zmínka o *Aeterni patris*¹⁶⁸ a je pouze uvedena encyklika *Pascendi Dominici gregis*.¹⁶⁹ Z textů *Denzinger*¹⁷⁰ a dokumentů Tridentu¹⁷¹ je po jedné citaci – v oddíle věnovaném milosti. *Římského katechismu* Jež vůbec nepoužil, jenom se o něm jednou zmiňuje.¹⁷²

Práce s Písmem odpovídá dobovému stavu teologie a filozofie. Kritická úloha Písma, popř. církevních otců je potlačena, povětšinou se jedná o jednotlivé výroky vytržené z kontextu.¹⁷³ Od první do závěru deváté kapitoly se s Písmem nesetkáme vůbec, desátá a jedenáctá kapitola a dvanáctá kapitola tvoří výjimku, aby v závěru biblické odkazy opět absentovaly.¹⁷⁴ Často se však vyskytuje Písmo jako citace až z terciálního zdroje, tedy že církevní otec použil citátu ve svém díle a z tohoto díla pak uvedenou citaci převzal novověký autor.¹⁷⁵

¹⁶⁶ František Mareš (1857–1942), s. 49; 51; 68; 75; 92; 92; 100.

¹⁶⁷ P. Vychodil (1862–1938), s. 29; Jos. Pospíšil (1845–1926) s. 35, 45, 51, 65; Eug. Kadeřávek (1840–1922) 45, 51.

¹⁶⁸ Srov. s. 18.

¹⁶⁹ „Bludné jejich názory nazvány byly modernismem a odsouzeny encyklikou Pia X. *Pascendi*“, s. 18.

¹⁷⁰ Srov. s. 125.

¹⁷¹ Srov. s. 132.

¹⁷² Srov. s. 32.

¹⁷³ Řehoř Naziánský, s. 134; Řehoř Veliký s. 117; Athanasius s. 134; Ambrož s. 124.

¹⁷⁴ Autor ponejvíce cituje NZ s. 103–109, 113–114, 116–122, 124, 126–130, 132, 134–6, 138–139.

¹⁷⁵ „Tak Chrysostomus, *Ad Theodorum lapsus* I. nn. 11., píše: „Slyš, co praví sv. Petr: Dobře je nám zde býtí (Mat. 17,4). Jestliže on spatřiv temný jakýsi obraz věcí budoucích, ihned všeho se v srdci zhošťuje a vše od sebe odmítá pro radost, již se mu oním viděním dostalo: co teprve říci třeba, až pravda sama se

4.3.3 Osobní Bůh a náboženství: Úvod knihy

V úvodní kapitole autor píše o svém úmyslu obhajovat katolickou víru a myšlení vůči novověké filozofii a hájit racionalitu křesťanství.

Začíná popisem tehdejší situace, úsilím novověké filozofie, která se snaží – v rámci touhy po odstranění závislosti člověka na Bohu – zničit křesťanský obraz Boha a nahradit ho jiným, který by vyhovoval požadavkům moderní doby. Jež varuje před negativními dopady na pojetí extrémního antropocentrismu, kdy člověk je pouze sám sobě vlastním cílem.

Víme, že úkolem filozofie náboženství je zkoumat, v čem je náboženství od filozofie *jiné*. Filozof není v roli soudce, ale pozorovatele a kriticky zkoumá náboženství; popř. ho *vykládá, tak jak ono samo sebe prezentuje*, nikoli, že by ho obhajoval či zavrhoval. To je přístup, který právě kritizoval Schaeffler, protože pak hrozí to, že se náboženství dostane do područí filozofie, která nabude pocitu, že ho lépe ochrání a vyjádří jeho pravdy lépe, než to dokáže ono samo.¹⁷⁶

Co se týče vlivu filozofů (popř. vědců) na odklon od Boha, je jisté, že některé jejich myšlenky vědy daly vzrůst ideologiím, které byly úpadkem (jak myšlenkovým, tak mravním). Na začátku 21. století můžeme sami vzpomenout komunismus či nacismus, které měly striktně anti-křesťanský základ a opíraly se právě o „výplody“ moderního myšlení, zejména o sociální darwinismus. Takže souhlasíme s autorovým upozorněním, že k důstojnosti člověka „je potřebnou záštitou“ transcendence Boha. Ale důležité je, zda z této transcendence, tedy přesahu a svobody Boha, dokážeme taky něco vytěžit pro svobodu člověka. Jež ovšem vidí poslání člověka nikoli ve svobodě a transcenci, ale v závislosti. Právě tady moderní myšlení správně cítilo, že hovořit jen o čisté závislosti člověka na Bohu je nedůstojné. Ano, člověk je na Bohu závislý, ale rovněž musíme hned tezi negovat a říci, že člověk není na Bohu závislý například jako dítě na své matce, protože člověk je vztahu k Bohu maximální svobodný. Bůh člověka v žádném případě

objeví, až dvůr královský otevře a krále samého bude lze spatřiti, již ne v podoběnství nebo v zrcadle, nýbrž tváří tvář, již ne věrou, ale ve vlastní podobě“ (Migne PP. Gr. 47, 292)“, s. 117.

¹⁷⁶ Srov. SCHAEFFLER, s. 35–39.

nepotřebuje a ani se mu nijak nevnučuje, naopak nechává člověku prostor, aby sám navázal vztah. Bůh totiž netouží být ve vztahu se závislými jedinci, ale s dospělými, plnohodnotnými syny a dcerami. Moderní filozofie tudíž odporem k příliš „jednoduché závislosti“ a důrazem na důstojnost člověka prokázala službu samotnému křesťanství,¹⁷⁷ když „zavinila“ antropocentrický obrat v teologii, který se projevil pozitivním jevy jako důrazem na Kristovo lidství, propojováním teologie a spirituality apod.

Autor dále uvádí, že největším problémem křesťanství v moderním věku je devastace jeho racionálního základu a nahrazení citem, díky čemuž křesťanství nehledá svůj základ v objektivní pravdě a rozumu, ale v lidské fantazii. Autorovou snahou je dokázat, že existence osobového Boha je dokazatelná čistě z logické dedukce.¹⁷⁸

Zde je potřeba rozlišit dvě věci. Na jedné straně víme, že se katolická církev, resp. filozofie soustředila na obranu racionalitu víry, jak jsme konstatovali v kapitole věnované historickému kontextu. Bylo to nutné, jinak by se víra a církev staly separovaným, odtrženým pro sebe žijícím si ostrůvkem uprostřed světa. Na druhé straně křesťanství má dvě *plnohodnotná* křídla: rozum a víru, a to, co tvoří základ náboženství, je víra, nikoli rozum. Náboženství bez rozumu je nebezpečné a ústí ve fanatismus a fundamentalismus a rozum bez víry nemůže ustanovit žádné náboženství, maximálně dá vzniknout ideologii.

Ohledně logické zákonitosti Boha, musíme namítnout, že existenci Boha bez zjevení, jenom ze zákona logiky vyvodit nelze a už vůbec ne existenci Boha osobního. Jiná náboženství, která nejsou odvozená z Božího zjevení, s osobovostí Boha vůbec nepočítají. Jedině ze zjevení víme, že Bůh jedná jako osoba. A je ihned třeba dodat, že právě jeho *osobové* chování budí pohoršení filozofů a je překážkou pro lidský rozum, protože antropomorfismy a antropopatismy, které toto jeho jednání popisují, nepasují do rozumového obrazu Boha.

¹⁷⁷ Pospíšil často mluví o Feuerbachovi, „otci“ moderního ateismu, jehož myšlenky může věřící teolog použít jako „očistnou chemoterapii“.

¹⁷⁸ „Účelem tohoto spisu je ukázat, že rozum lidský s logickou nutností vede k poznání osobního Boha a že pravou hodnotu má pro člověka pouze to náboženství, v jehož základu je osobní Bůh.“ JEŽ, s. 4.

Na konci úvodu autor připomíná, že kniha *Osobní Bůh a náboženství* není celistvým dílem, ale jedná se o rozšířené články pro časopis *Život* a dvě kapitoly byly články vytvořené pro *Časopis katolického duchovenstva*.

4.3.4 *Osobní Bůh a náboženství*: 1. kapitola: Vlivy filosofie na protitheistické a protináboženské proudy

Autor se věnuje rozdílu mezi filozofií a náboženstvím, resp. rozumem a vírou, dále harmonii, kterou nastolil Tomáš Akvinský. Dále se Jež dotýká problému vztahu mezi transcendencí Boha a člověka.

Filozofie vs. teologie

Jež vidí filozofii a víru jako dva konkurenční směry, které bojují o své místo ve společnosti; jako dvě různé odpovědi na dva stejné okruhy otázek: „*Kdo je člověk, jaký je jeho vztah ke světu, společnosti k transcendentnímu bytí?*“ „*Jaký je cíl lidského života (tj. co jest dobrem člověka), jak tohoto cíle dosáhnout?*“¹⁷⁹ Podotýká, že filozofie a přirozené náboženství odpovídají na tyto otázky přirozeným rozumem, zatímco křesťanství má ještě jeden pramen poznání navíc, a tím je Boží zjevení, které je vědecky a logicky dokazatelné na základě faktů.¹⁸⁰ Rozum je nejdůležitějším nástrojem, který církev používá k interpretaci Zjevení, tzn., že je dostatečně způsobilý k tomu, aby zkoumal víru a formuloval její pravdy. Filozofie pak slouží náboženství jako nástroj, je s ním v dokonalé harmonii, či se s ním absolutně rozchází a snaží se o „ideologickou nadvládu“ pod názvem „moderní filozofie“.¹⁸¹

Nejprve se zastavíme u pojmu *přirozené náboženství*, pod kterým má autor na mysli pravdy o Bohu poznatelné přirozeným rozumem, ale rozsah těchto pravd v úvodu nespecifikuje.

¹⁷⁹ Srov. JEŽ, s. 5.

¹⁸⁰ „Základy víry, jsoucnost Boží totiž a fakt zjevení Božího, lze dle nich rozumem s jistotou poznati.“ či „Poznání osobního Boha a důkazy jeho jsoucnosti mají kořeny v samé podstatě lidského rozumu.“ *tamtéž*, s. 5–6.

¹⁸¹ My budeme používat termín novověká filozofie, protože pod moderní filozofií by čtenář zahrnoval i filozofii vzniklou po napsání Ježova díla.

Jezuita dále píše, že existence Boha a jeho zjevení jsou fakta, takže je lze rozumově obhájit, i když je pravda, že zjevení přináší tajemství, která nejsou zcela rozumem uchopitelná. Přesto filozofie pomáhá člověku, aby do těchto tajemství hlouběji pronikl.¹⁸² Rozum je autoritou, která rozhoduje, jestli to, co se zjevuje, je opravdu Bůh.¹⁸³

Doplňme, že to není jenom rozum, který vrhá světlo na Boží tajemství, ale je to i víra, která odhaluje rozumu nové, šokující a pohoršlivé prostory.¹⁸⁴ Také lze doplnit, že pravost zjevení není otázkou rozumu, ale je dána osobní zárukou, svědectvím zkušenosti apoštolů a proroků a asistencí Ducha svatého. Rozum má svou vlastní autonomii, ale nesmí být ohrožena prioritou víry. Jež svým důrazem na racionalitu nadhodnotil roli rozumu, což (jak jsme konstatovali dříve) patřilo k dobovým nešvarům filozofické teologie.

Vzor harmonie: Tomáš Akvinský

Podle Ježe je filozofie v první řadě k tomu, aby pomáhala interpretovat Boží zjevení; musí být ve shodě s náboženstvím, anebo je s ním v absolutním rozporu.¹⁸⁵ Jako dokonalé naplnění této služebné a podřízené formy vidí ve vrcholné scholastice u Tomáše, který dovedl rozum a víru k dokonalé harmonii.¹⁸⁶

¹⁸² „Tajemství Bohem zjevených nemůže sice rozum lidský úplně pochopiti, filosofie však ukazuje, že nejsou proti rozumu, nýbrž nad rozum, a pomáhá duchu lidskému, by dle sil svých vnikl v hloubku jejich co nejvíce.“ JEŽ, s. 6; podobně s. 12.

¹⁸³ „Víra opírá se zároveň o lidský rozum, poněvadž tento rozhoduje, podává-li se nám v určitém případě skutečně zjevení Boží.“ JEŽ, s. 12.

¹⁸⁴ Srov. JAN PAVEL II.: *Fides et ratio*: Praha: Zvon, 1999, kap. 14.

¹⁸⁵ „Z toho jasně plyne, že filosofie buďto je s náboženstvím v nejkrásnější shodě, poskytujíc mu základní oporu a stále stojíc v jeho službách, nebo je s náboženstvím v největší protivě a v neustálém boji.“ JEŽ, s. 5.

¹⁸⁶ My víme, že teologie nepoužívá filozofie jen jako nástroje, ale jako rovnocenného partnera. Koneckonců harmonie představuje souběh, soulad, vzájemné obohacení a nejedná se tedy o podřízení jedné věci druhé, ale partnersky rovnocenný vztah. Pokud by byla filozofie jen nástrojem, pomůckou, tak je na místě označení *ancilla teologiae*. Na druhé straně nesmíme zapomínat, že církev/teologie používá filozofické termíny a upravuje si je pro své účely, a z toho titulu by se jednalo o nástrojovou funkci filozofie, lépe řečeno její terminologie. Něco podobného se snažil vyjádřit papež Jan Pavel II. v encyklice *Fides et ratio*, kap. 77.

Že je Tomášovo myšlení vzorem harmonie rozumu a víry, není jen Ježovým názorem, ale i dalších teologů a v první řadě magisteria.¹⁸⁷ Jenže Tomáš rozlišoval a nesměšoval víru a rozum. Rozhodně nepodhodnocoval úlohu filozofie a bral vážně její svébytnost. Dnes si jsme vědomi, jaké obrovské myšlenkové odvahy bylo Tomášovi třeba, aby provedl recepci Aristotelových myšlenek do křesťanství, anebo jak moc ctil *Andělský doktor* autonomii rozumu, např.: připustil existenci věčného světa, protože rozlišoval řád rozumového poznání od řádu poznání víry.¹⁸⁸ Filozofie, rozum potřebují vlastní autonomii a nemohou se striktně vázat na víru, ale musí se vyvíjet vlastní cestou, jedině tak mohou poskytovat teologii nové podněty. Na druhé straně zde cítíme zdravou Ježovu intuici, že spoléhat se na samotný rozum je pro člověka nebezpečné.

Důležitost transcendence Boha

V závěru kapitoly pražský profesor varuje, že nakolik člověk ctí důstojnost a transcendenci Boha, natolik se i jeho osobě dostává důstojnosti a transcendenci, jak teoreticky, tak i ve skutečném životě. Pokud člověk odstraní Boha, tak se na jeho uprázdňený trůn hned žene člověk, který sám sebe činí Bohem.

Dějiny 20. století naplnila tato slova mírou více než vrchovatou. Víra totiž poskytuje mechanismy, které umožňují spouštět „antiideologický“ program na odhalování pseudonáboženských forem myšlení a pokud se odstraní vliv církve z veřejného života, dochází k jejich bujení. Je zde ovšem veliký otazník, nakolik obhajoba Božích věcí ze strany ontoteologie a jistého druhu novotomismu opravdu hájila transcendenci živého Boha a nakolik to byla jen intelektuální apologetika filozofických konstrukcí, od Trojjediného velice vzdálená.

¹⁸⁷ Přehled dokumentů magisteria i výroků papežů, in: MACHULA, Tomáš a FILIP, Štěpán Martin: *Tomismus čtyřadvaceti tezí*. Praha: Krystal OP, 2010, s. 21–75.

¹⁸⁸ Přehled Tomášových děl věnující se tomuto problému, in: MACHULA, Tomáš: *De aeternitate mundi sv. Tomáše Akvinského v historické perspektivě*, Praha: Krystal OP, 2003, s. 32–43.

4.3.5 *Osobní Bůh a náboženství: 2. kapitola: Vlivy filosofie na protitheistické a protináboženské proudy*

V této kapitole se autor zajímá o noetické podmínky stran poznání Boha. Obhajuje možnosti smyslového poznání v důvěře v Boha, klade důraz na tezi, že z ničeho nemůže povstat nic, představuje Boha jako garanta gnoseologie a tvrdí, že uspořádání vesmíru je jasným důkazem toho, že pochází od Boha.

„Ex nihilo nihil fit.“

Autor pak věnuje velký prostor myšlence, že z ničeho nemůže povstat něco: „Z ničeho, tj. bez nějaké skutečné věci nemůže povstat nic“,¹⁸⁹ a kdo nic neměl v minulosti, nemůže mít nic ani teď, natož aby mohl obohatit druhého.¹⁹⁰

Obraťme naši pozornost k druhé polovině tvrzení, že, kdo nic nemá, nic nedá, protože otázce stvoření z ničeho se budeme věnovat v analýze čtvrté kapitoly.

Jistě to platí pro věci a v oblasti kupeckých počtů, ale při aplikaci na Boha takový způsob argumentace, zdá se, nikam nevede. Vždyť Ježíš nás přece obohatil svou chudobou, nikoli svým bohatstvím. A stejně tak biblické postavy a velké postavy dějin církve: obohatili svět skrze nějakou privaci, nedostatek, jako třeba Matka Tereza či František z Asissi. I v běžném životě je dobře známo, že lidé skrze handicap, nedostatek, postižení obohatili svět o nové skutečnosti a stali se úspěšnými. Také příkladů úspěšných umělců, podnikatelů a sportovců,¹⁹¹ kteří takto obohatili svět, je mnoho. Jako vzorový příklad, archetyp bych uvedl fiktivní postavu *Forresta Gumpa* ze

¹⁸⁹ Viz JEŽ, s. 21.

¹⁹⁰ „Mohu sáhnout do kapsy, v níž nemám ani haléře, a dátí někomu tolik peněz, že ho učiním velkým boháčem? Pohne těžkým vozem, který by utáhli jen čtyři silní koně, člověk, jenž nemá síly ani jednoho koně? Mohu od někoho žádati, aby zapálil dřevo studenou vodou, aby klidil s pole hojnou úrodu a semene nezasil, aby se nasytil a jídla nepožil, aby mnoho znal a ničemu se neučil? Mohu někoho naučiti vyšší matematice, sám-li o ní nic nevím.“ *tamtéž*, s. 20.

¹⁹¹ Dovolím si uvést některé slavné osobnosti, které mě zaujaly: V dětství, začátcích či v průběhu života populárních hudebníků, jako byla Edith Piaf, členové kapel U2, Nirvana, Pink Floyd, nebo vědců, jako Hawking, Einstein, nebo podnikatelů jako Edison, Baťa, nebo politiků jako Reagan, Churchill, nebo sportovců jako Garrincha, Messi, nebo velikánů jako Mozart, Beethoven, van Gogh, Kafka, V. Woolfová můžeme nalézt především neúspěchy, útrapy, bídu, pronásledování, nepochopení či nemoci, které se právě staly „motorem“, motivem či podstatou toho, čím oslovili celý svět.

stejnomeného filmu, která tuto kolektivní zkušenost dobře vystihuje. Existencialismus (Lévinas, Buber) a dialogický personalismus vrátil člověku vědomí, že obohatí druhého svou přítomností tím, že s ním *je*, nikoli, že mu nutně musí *něco dát*.

Pohled na vesmír

Cyril Jež nakonec pohlédne na hvězdnou oblohu, aby nám řekl, že je to velkolepá výstava, jejímž zhlédnutím musí její divák usoudit na velkolepost jejího uměleckého ředitele – Boha.¹⁹² Smysluplnost vesmíru dovede člověka k Bohu.

De Boer by ovšem odvětil:

*„Zvedneme-li svůj zrak ... nad atmosférický obal, nebude to pohled o nic veselejší. To, co tam vidíme, jsou nepředstavitelné spousty energie, které se – na náš vkus bezcílně – prohánějí širým vesmírem sem a tam“*¹⁹³

Pascal dokonce tvrdil:

*„Věčné ticho nekonečného prostoru mi nahání strach.“*¹⁹⁴ či *„Je pozoruhodné, že žádný kanonický autor se nikdy nedovolával přírody, aby dokázal Boha“*¹⁹⁵

Můžeme tedy Ježovi oponovat, že vesmír není zbožný ani bezbožný, smysluplný či bez smyslu. Vesmír se tak či onak jeví podle toho, zda je divákem věřící či nevěřící.¹⁹⁶

4.3.6 Osobní Bůh a náboženství: 3. kapitola: Filosofické jádro důkazů jsoucnosti Boží

Důkazy existence Boha jsou tématem třetí kapitoly. Čtenář se dozví rozdělení důkazů a jejich historii, autor klade důraz na kontinuitu mezi řeckým a křesťanským přístupem k otázce Boží existence. Informuje nás též o nezájmu katolické teologie

¹⁹² JEŽ, s. 22.

¹⁹³ Viz DE BOER, s. 46.

¹⁹⁴ *tamtéž*, s. 46. Originál Pascalovu výroku autor přebírá z PASCAL, Blaise: *Pensées et opuscules*, Paris: Hachette, 1951, fragment 206.

¹⁹⁵ Viz PASCAL, Blaise: *Myšlenky: výběr*, Praha: Mladá fronta, 2000, s. 90.

¹⁹⁶ Srov. *Jako v nebi ...*, s. 435.

o ontologický důkaz a potom více o důkazu z první příčiny a důkazu z uspořádání světa, v jejichž rámci se dostane ke slovu problematika Božích vlastností. Závěr kapitoly je doplněn rozbořením morálních a fyzických důkazů.

Kontinuita mezi řeckým a křesťanským přístupem v otázce Boží existence

Důkazy existence Boha začaly od Platóna, Aristotela, byly zdokonaleny Augustinem a dalšími církevními otci, až po *Andělského učitele*, který ustanovil jejich počet na pět.

Platón uvažoval, že lidé i hvězdy se hýbou, proto mají duši, proto v nich přebývá Bůh.¹⁹⁷ Aristoteles, který navázal na svého učitele, přidal myšlenku, že za tím vším pohybem musí být něco, co je samo o sobě neměnné a stálé: prvotní hybatel, který „v sobě“ přesto musí pohyb „obsahovat“, když je jeho původcem, a proto ho nazval Aristoteles *sebe sama myslícím myšlením*.¹⁹⁸ Podle Ježe potom Augustin navázal na pojetí řecké filozofie a rozšířil jej.

Dnešní filozofie náboženství ale varuje, že bůh řecké filozofie má několik podstatných rozdílů, které znemožňují jeho identifikaci s křesťanským Bohem: je totiž zahleděný sám do sebe, bez zájmu o svět; není transcendentní v plném slova smyslu; je nutný; je zkrátka principem. O tom, že je svobodný nebo že je osobou, se v Athénách nedozvíme. Ohledně Augustinova nástupnictví stran řecké filozofie: spíše ji přepracoval, než že by na ní pouze navázal. Jako první křesťanský „existencialista“ volil cestu k poznání Boha přes vnitřní světlo pravdy, která se prosadí silou sebe sama. Věděl, že setkání s pravdou promění člověka, člověk se nezmocní pravdy, ale pravda, která je v první řadě láskou, se zmocní jeho.¹⁹⁹ Augustin kdesi píše, že pochopení je odměnou víry (*intellectus est merces fidei*).²⁰⁰ Vidíme, že kladl důraz na zkušenost

¹⁹⁷ Srov. GILSON, Étienne: *Bůh a filozofie*, Praha: ISE, 1994, s. 26–27.

¹⁹⁸ Srov. SCHAEFFLER, s. 45

¹⁹⁹ „Pojímá vztah duše k pravdě nejen obecně nábožensky, nýbrž speciálně křesťansky: jako důsledek Boží odpouštějící milosti; neboť *veritas*, která nás zmocňuje k poznání, je reálně identická s *caritas*, která nám odpouští hříchy.“ *tamtéž*, s. 31.

²⁰⁰ Podobně o Augustinovu důrazu na prioritu víry hovoří T. Machula: *Křesťanská víra a racionalita: Filozofický přístup*, České Budějovice: Jihočeská Univerzita, 2004, s. 25.

setkání s Pravdou, u antických filozofů tomu ale tak nebylo. Nelze hovořit o kontinuitě, ale o transformaci řeckých důkazů do křesťanského diskursu.

Důkaz z první příčiny a z nahodilosti

Zde Jež uvádí pět druhů Tomášových důkazů.²⁰¹ Upozorňuje, že je možné je dělit i na metafyzické, fyzické a morální.

Jež věnuje největší prostor důkazu první příčiny, ve kterém (řadí ho mezi metafyzické) používá příklad vesmírného hodináře, který spustil vesmír. Hodinář „musí“ existovat sám od sebe, nutně a být věčný, což vlastně odkazuje na důkaz z nahodilosti. Nejdokonalejší, tady zase vidíme odkaz na důkaz ze stupňů jsoucna, musí být jediný a nepodléhat změně, zde je důkaz ze změny a pohybu. Jež dále pokračuje, že u takto vycizelovaného *Chronomistra* je evidentní, že má ještě další perfektní vlastnosti a je také všudypřítomný, vševědoucí, nejchytřejší, všemohoucí, svatý a spravedlivý, nejhlavnější a nejmilosrdnější, pravdomluvný a nejvěrnější. Rozum „ve svém neúprosném požadavku po dostatečné příčině věcí“²⁰² došel až k Hodináři, který se shoduje s vlastnostmi, které má Bůh podle katechismu, tak si vlastně uvědomí, že tím Hodinářem je Bůh.

Jednotlivé důkazy neexistují samostatně, v čistě krystalické podobě, ale vidíme, že se vzájemně překrývají. Pojďme se blíže podívat, co k tomuto postupu říká současná filozofie. Všimá si toho, že většina důkazů operuje s tím, že věci samy o sobě jsou

²⁰¹ Pro lepší přehlednost připomeneme seznam „Tomášových důkazů“:

1. Z první příčiny: všechno, co existuje, musí mít nějakou příčinu, a protože řetězec příčin nemůže být nekonečný, musí existovat první příčina.
2. Z nahodilosti: věci mohou být i nebyť a někdy tudíž muselo nastat, že nebyla žádná z nich; proto musí existovat něco, co nutně jest – a tedy existovalo vždycky.
3. Ze stupňů: kdykoli užíváme slov „více“ a „méně“, předpokládáme nějaké absolutní „nejvíce“ a „nejméně“.
4. Z účelnosti: věci v přírodě směřují k nějakým cílům, často k nejlepšímu, ačkoli samy nemají žádné poznání. Musí být tedy něčím řízeny.
5. Z pohybu a změny: cokoli se pohybuje, pohybuje se proto, že jím něco pohybuje. Proto musí být něco, co je příčinou pohybu.

Srov. JEŽ, s. 29. Pro zájemce o větší přiblížení dané problematiky je možno odkázat na kapitolu *Pět cest a Tomášovy další argumenty*: MACHULA, Tomáš a FILIP, Štěpán Martin: *Tomismus čtyřia dvacetí tezí*. Praha: Krystal OP, 2010, s. 197–207.

²⁰² Srov. JEŽ, s. 32.

nedokonalé a kontingentní (nahodilé), a že podle logiky takto vedených důkazů musí být něco, co je dokonalé a existuje to nutně – jako jsou třeba hodinky, které závisí na věčném hodináři. Kdyby existence hodinek vyplývala z jejich podstaty, tak by musely existovat věčně, nicméně tomu tak evidentně není. Jejich bytí tedy musí pocházet z nějakého jiného „zdroje“ – jsoucna, které existuje věčně a nutně, je transcendentní a dává bytí všem nahodilým jsoucnům. Z prosté existence hodinek se člověk dostane k tomu, že existuje transcendentní bytí – Bůh. Tímto stylem argumentace, lze Boha odvodit nejen z hodinek, ale ze všeho: třeba z popela, těžítka, olova, starého železa²⁰³ nebo třeba z cizopasného hmyzu.²⁰⁴ Nemusí to vadit, protože důkaz přítomnosti Boha v každé sebenepatrnější a sebeošklivější věci je vlastně známkou jeho svobody a pokory. Bůh si může vybrat i takový způsob „přebývání“. De Boer má několik nepříjemných protiotázek: Proč musí být nejvyšší bytí osobou, proč nemůže být látkou nebo energií? Odkud víme, že nejvyšší bytost je pokorná, milosrdná, spravedlivá a věrná? Pokora, milosrdenství, spravedlnost či věrnost a tedy svoboda a možnost volby se přece v těchto důkazech vůbec nedostaly na přetřes.²⁰⁵

Důkaz z uspořádání věcí

Dalším v pořadí je důkaz z uspořádání věcí ve světě. Autor, v duchu dobové teologie, předpokládá, že svět je z převážné míry ladně a užitečně uspořádán. Struktura světa je nadřazena jednotlivým věcem, ona stanovuje, jak věci budou uspořádány, nikoli, že by věci určovaly své umístění v řádu světa. Tento řád ve světě neexistuje sám od sebe, ale odkazuje na existenci Boha, který ho spravuje.

Tento argument má bohužel dva jisté nedostatky. Za prvé, o ladném a užitečném uspořádání věcí bychom mohli diskutovat, stejně tak se dá o světě mluvit jako o chaotickém, velkolepém a marnivém karnevalu. Dále, jestliže je účelem věcí ve světě být zařazen do celku, mělo by to platit prvořadě o člověku, tedy že je jeho cílem být

²⁰³ Srov. DE BOER, s. 66.

²⁰⁴ Srov. *tamtéž*, s. 26.

²⁰⁵ Srov. *tamtéž*, s. 26.

podřízen celku, systému. Zkušenosti totalitních systémů nám však ukazují, že pokud se nadřadí užitečnost a systém, je lidská důstojnost odsunuta stranou, svět se od Boha vzdaluje a jeho svoboda a transcendence jsou pryč. I z toho důvodu už dnes nemá filozofická teologie takovou jistotu ohledně „pořádku ve světě“, spíše si bolestně uvědomuje, že je to Kristus na kříži, kdo ztělesňuje Boží řád, a jak velmi se rozchází s pozemskými představami o pořádku.²⁰⁶ Uvědomila si, že Bůh se zjevuje v trnitém keři národu otroků; Bůh je přítelem nevzdělců, celníků a nevěstek; v Ježíši totiž Bůh mocnosti tohoto světa „odbrojil a zahanbil“ (Kol 2,15); Boží přítomnost „je exemplárním porušením řádu, který ve svém důsledku uvede ve zmatek a chaos veškerou pozemskou vládu a moc“.²⁰⁷ Ten, který je Nejvyšší, se proměnil v toho, který je Nejmenší. Bohu nejde o *něco* (o účelnost, pořádek), ale o někoho – o člověka – a je ochoten radikálně porušovat jakýkoli pořádek ve prospěch člověka. Je to Bůh, kdo dává smysl a řád stvoření, on je *Reparatio*. Kdo si to z teologů neuvědomuje, obchází mimo jiné pravdu víry o dědičné vině.

Ontologický důkaz

Ontologický důkaz autor knihy jednoznačně zamítá v souladu se známou Gaunilovou námitkou o ostrově, který sice můžeme myslet, ale tím se nic neříká o jeho reálné existenci²⁰⁸ a rovněž se odkazuje na Tomáše, který důkaz odmítá.²⁰⁹

Dnešní filozofická teologie nám připomíná, že Anselm svou úvahu začíná pokornými slovy věřícího křesťana, který se sklání před Bohem a z této pozice je následně veden jeho důkaz. On se netváří, že Boha nezná, on už ho zná, jeho důkaz má formu modlitby.²¹⁰ Anselma ctí pořadí: nejdřív Bůh, potom dar víry a následně potencialita lidského rozumu. Neodvozuje Boha ze světa, ale od Boha začíná, aby

²⁰⁶ Srov. *tamtéž*, s. 173–187.

²⁰⁷ Viz *tamtéž*, s. 180.

²⁰⁸ Srov. DE BOER, s. 52. Originální znění námitky viz: ANSELM: *Fides Quaerens intellectum*, Praha: Evangelické nakladatelství, 1990.

²⁰⁹ AKVINSKÝ, Tomáš: *Theologická summa*, Olomouc: Profesori bohovědného učiliště řádu dominikánského, 1937, I q. 2.

²¹⁰ Srov. DE BOER, s. 52.

u Boha skončil. U Boha vůbec nelze rozdělovat existenci a esenci, jako v případě Gaunilova ostrova, protože ostrov je věc, u které lze rozlišit esenci a existenci, ale u Boha žádnou „samostatnou“ esenci nemáme, tam těžko můžeme říci „co je Bůh“, On není *něco*, nýbrž *někdo*.

Gaunilo, který říká, že z pojmu Boha nevyplývá existence, ale zapomíná, že u Boha esence a existence jsou reálně identické, proto je. V tomto jediném případě bylo možné postupovat od pojmu k existenci, jak to udělal Anselm.

A jak je to s Tomášovým odmítnutím ontologického důkazu? Pokud čteme Tomášovo *Sed contra* pozorně, na jeho konci stojí věta: „a toho [že, je něco, nad co nelze myslet většího] nepřipouští ten, kdo tvrdí, že Bůh neexistuje“.²¹¹ Ergo, kdo tvrdí, že Bůh existuje, pro toho důkaz platí. Tomáš velmi přesně vnímal podmíněnost tohoto důkazu vírou. Důsledně rozlišoval, co spadá pod řád rozumu a co řád víry.

Fyzické a morální důkazy

Fyzické důkazy jsou průkazné, jen pokud se převedou na metafyzické, shledává Jež, a nemají tudíž takové váhy. Jinak se tady drží klasické teze: z neživého nemůže povstat živé, ergo musí být nějaký původce života.

Následují tři morální – autor používá též označení psychologické či antropologické – důkazy vyplývající z těchto skutečností: všichni lidé tuší, že existuje nějaká transcendentní bytost; lidé touží po dobru; lidé mají svědomí. Pokud jezuitský filozof v oblasti metafyziky používal výrazů, jako jsou: „je zajisté“,²¹² „musíme uznat“²¹³ či „v logické síle“²¹⁴, tak v případě důkazů z oblasti etiky je daleko opatrnější.

²¹¹ „Ke druhému se musí říci, že snad ten, jenž slyší toto jméno Bůh, nerozumí, že se jím značí něco, nad co nelze mysliti větší, poněvadž někteří věřili, že Bůh je tělo. Ale i když připustíme, že se tímto jménem Bůh označuje to, co se praví, totiž to, nad co nelze mysliti větší, přece z toho nenásleduje, že by rozuměl, že to, co se jménem označuje, jest ve skutečnosti, nýbrž toliko ve vjemu rozumu. A nemůže se dovozovati, že by byl ve skutečnosti, leč by se připustilo, že skutečně jest něco, nad co nelze mysliti větší. A toho nepřipouští, kdo tvrdí, že Boha není.“ *S. Th.*, I, q. 2, a. 1.

²¹² Viz JEŽ, s. 32.

²¹³ Viz *tamtéž*, s. 32, 34.

²¹⁴ Viz *tamtéž*, s. 31.

K prvnímu autor dodává, že je potřeba rozlišovat mezi mlhavým povědomím a jasným obrazem osobního Boha; ke třetímu, že svědomí existenci Boha nepotvrzuje, ale předpokládá; nejdříve je potřeba poznat Boha a pak teprve následuje vědomí, toho, co je dobro:

„Není přece možno uznati závaznost nějakého zákona, nebyl-li dříve nebo současně poznán zákonodárce, jenž má právo zákon tím zavazovat.“²¹⁵

K druhému důkaz jen podotýká, že člověk může chtít jen něco, co už poznal; musí vědět, co chce. Člověk neznající Boha může tíhnout jen k dobrům stvořeným, konečným, pouze člověk, který ví o existenci transcendentního Boha, může vědět, že má chtít „víc“. A jedině ze Zjevení se dozví, že je povolán do společenství s Bohem, že jeho štěstí má svůj cíl v Bohu.

Poprvé v celé knize Jež dává důraz na prioritu víry a potřebu nejdříve se s Bohem setkat. Bez Božího zjevení člověk nezná svůj cíl a ani neví, co je dobro. Poslední tvrzení tedy poněkud koliduje s jeho obhajobou teismu, který tvrdí, že člověk pozná dobro na základě rozumu.²¹⁶

4.3.7 Osobní Bůh a náboženství: 4. kapitola: Theismus a materialismus

V této kapitole Jež vysvětluje, že duch, myšlení, rozum mají větší hodnotu než hmota a svět a věnuje se hodně kosmologii. Mezi zástupce materialismu počítá mimo jiné Anaxagora, Feuerbacha, de la Metrie.

Materialismus – úpadek myšlení

Pražský jezuita označuje myšlení orientované materialisticky za silně úpadkové.²¹⁷ Tvrdí, že největším nebezpečím pro náboženství je materialismus, který odporuje normálnímu myšlení.²¹⁸

²¹⁵ Viz *tamtéž*, s. 39.

²¹⁶ „...rozdíl mezi dobrem a zlem může člověk silou přirozeného rozumu s jistotou poznati.“ *tamtéž*, s. 142.

²¹⁷ Srov. *tamtéž*, s. 40, 41, 42, 47.

²¹⁸ „Ze stanoviska rozumu nutno zavrhnouti materialismus, poněvadž krok za krokem odporuje zákonům správného myšlení.“ *tamtéž*, s. 44.

Je třeba ovšem rozlišovat, jelikož každý materialismus nemusí hned být vědeckým materialismem pánů Engelse a Marxe. Materialisticky laděné myšlení bude oproti idealismu klást důraz na samostatnost, originalitu každého jsoucna a nezávislost na Bohu; pozitivitu stvoření a hmoty, bude mít zájem o reálné dějiny, dávat přednost *in actione* před *contemplativus*, budování lidštějšího světa. Takové hodnoty bychom těžko hodnotili jako záporné. Je jasné, že za vzrůstem materialismu ve světě stálo v neposlední řadě odtržení filozofie od reálného života, její strnulost a nezájem o životní podmínky člověka, tedy přesně to, co materialistické myšlení dokáže zahrnout do své reflexe. Koneckonců, nebyl II. vatikánský koncil a jeho důraz na přítomnost církve ve světě mimo jiné reakcí na podněty a kritiku materialismu? Materialisticky laděná filozofie neznamená jenom úpadek. Jistým způsobem je jedním pólem, který položen jako protiváha idealismu vymezuje zdravé myšlení. V striktně odmítavé reakci na materialismus tedy nemůžeme být s Ježem zajedno.

Chyba materialismu: predikuje věčnost hmoty

Pokud by platily teze materialismu, musela by být hmota věčná, což je podle Ježe nesmysl.²¹⁹ Jak se však filozofie dívala na věčné trvání hmoty? Aristoteles byl jednoznačně zastáncem myšlenky věčnosti, dá se říct, že u něj „čas, pohyb a tedy i svět nemá počátek ani konec“,²²⁰ to však autor neuvádí. Co se týče Platóna, většina komentátorů – včetně Aristotela – ho vnímá jako zastávce věčnosti.²²¹ A Tomáš Akvinský? Právě dnešní filozofická teologie, filozofie všeobecně, ale i kosmologie se z více důvodů²²² vyznačují velkým návratem ke spisu *De aeternitate mundi* a dalším,²²³ ve kterých Tomáš ukazuje, že je nemožné čistě rozumovou cestou popřít věčnost

²¹⁹ Srov. JEŽ, s. 44.

²²⁰ Viz MACHULA, Tomáš: *De aeternitate mundi sv. Tomáše Akvinského v historické perspektivě*, Praha: Krystal OP, 2003, s. 12.

²²¹ Viz *tamtéž*, s. 10.

²²² Tou hlavní příčinou je problematika vzniku časového světa, tedy prostá otázka: „Co bylo před tím, než začal Big Bang?“ Srov. *tamtéž*, s. 5–6, 58–60.

²²³ Seznam děl in: *tamtéž*, s. 32–33.

hmoty.²²⁴ Jeho argumentace je velmi precizní a vedena více cestami, nám může stačit, že všechny ve své podstatě vedou k závěru, že stvoření světa patří do oblasti pravd víry.²²⁵ Náš autor opomněl na Tomášovo varování, že rozumové důkazy ohledně stvoření světa nevedou k obhajobě víry, ale k posměchu.²²⁶

Chyba materialismu: neumí vysvětlit entropii ve vesmíru

Další důkaz věnuje pozornost entropii. Kdyby hmota (vesmír) trvala věčně, tak by už dávno došlo k vyrovnání teplot a veškerá energie by se vyrovnala a ustal by jakýkoli pohyb.²²⁷

Z pohledu dnešní filozofické teologie mohou zaznít dvě připomínky. První by varovala před vázáním argumentace v oblasti důkazů Boží existence na přírodní vědy. Na obranu pražského profesora dodejme, že tato vazba patřila k běžnému úzu dobové teologie. Druhá by připomněla, že knihy vědců, jako jsou B. Greene, S. Hawking, M. Kaku, nám dávají možnost učinit si představu, nakolik se změnil pohled fyzikálních věd na zdánlivě samozřejmé věci jako rozmístění hmoty ve vesmíru, rychlost, pohyb. Změnil se tím pádem i pohled na entropii, která bude závislá na modelu vesmíru. Důkaz z entropie bychom za současného stavu filozofické diskuse spíše odmítli.

Chyba materialismu: neumí vysvětlit pohyb ve vesmíru

Autor odkazuje na jakýsi zákon o bezvládnosti hmoty, která by bez vnějšího činitele zůstala věčně ve stavu, ve kterém by se nalézala, proto je potřeba hybatele.²²⁸

Představa hmoty coby substrátu, který se „šřouchnutím Božího prstu“ promění v kosmos, je obrazem, který neobstojí v konfrontaci s Písmem. Tady se ukazuje

²²⁴ Srov. *tamtéž*, s. 33–34.

²²⁵ Srov. *tamtéž*, s. 37.

²²⁶ Srov. *tamtéž*, s. 35.

²²⁷ „Dle tohoto zákona přecházejí všechny různé energie ve vesmíru v energii tepelnou, energie pak různých teplot se vyrovnávají, až nastane jedinou dobu, kdy bude ve vesmíru všude stejná teplota a tím všechna činnost ustane.“ JEŽ, s. 45.

²²⁸ „Popud ze zevnějška vyžaduje zákon o bezvládnosti hmoty, jenž dí, že hmota bez vnějšího popudu trvala by věčně ve stavu, v němž se nalézala.“ „Nutnost uznání příčinu pohybu mimo hmotný svět vedla Aristotela k uznání Boha...“ JEŽ, s. 46.

radikální rozdíl mezi úpadkovou ontoteologií, která neočist'uje své pojmy, a biblickým zápisem stvoření. Za Ježovou představou vnímáme silně dualistické pojetí a rovněž promítání časovosti do vzniku světa a kromě toho ani neodpovídá ani současnému pohledu kosmologie na počátky i konec vesmíru.²²⁹

Chyba materialismu: neumí vysvětlit vznik světa

Přechod z ničeho k jsoucnu není možný.²³⁰ Materialismus absencí Boha ve světě postuluje jakousi nekonečnou změnu, což je nesmysl, protože jak namítá autor, svět musel být stvořen.²³¹

Novotomistický myslitel by se měl jistě zajímat o Tomášův názor. Tomáš ovšem zastával jiné stanovisko než Jež, protože odmítal označovat stvoření světa za změnu, zřejmě proto ho autor zamlčuje. Když se z *nic* stane *něco*, tak se nejedná o pohyb ani o změnu.²³² Podle všeho pro Tomáše stvoření není změna, ale vztah závislosti stvořené věci na Stvořiteli.²³³ Obraz stvoření je třeba přijmout jako dar, jako pravdu víry. Stejný zázrak, jako je stvoření, tzn. z ničeho udělat něco, je udělat z něčeho nic,²³⁴ což se děje v případě odpuštění. Možná motiv odpuštění, jako jediný nabízí „rozumné vysvětlení“ na otázku, co je podstatou stvoření: tou odpovědí je láska.

²²⁹ Pohyb je hmotě prostě vlastní, koneckonců energie je schopnost hmoty konat práci, hýbat se. Feynman dokázal, že pokud pozorujeme jeden elektron při pohybu z bodu A do bodu B, tak ho vidíme na všech možných dráhách, které se nabízí, jakoby elektron vyskytoval všude, kde mu to prostor nabízí. Jeden elektron jakoby se během pozorování zmnožil na nekonečně mnoho elektronů. Rovněž kvantová fyzika vzala na vědomí *tunelový jev*, jež je jakýmsi nákupem energie na úvěr, který si mikročástice může vypůjčit, aby změnila svůj stav, tudíž hmota je mnohem látkou spíše je energií, strukturou, tajemstvím. Srov. GREENE, Brian: *Elegantní vesmír: superstruny, skryté rozměry a hledání finální teorie*, Praha: Mladá fronta, 2001, s. 109–111.

²³⁰ Srov. JEŽ, s. 54.

²³¹ Srov. *tamtéž*, s. 44.

²³² „Při každé změně musí existovat něco, co zůstává stejné a co se má jednou tak a podruhé onak, neboť nejprve je ve výchozí situaci, a následně v situaci cílové. Něco takového se však při stvoření neobjevuje ve skutečnosti, ale pouze v našich představách, to znamená, že si představujeme, že jedna a tatáž věc nejprve nebyla a poté byla.“ AKVINSKÝ, Tomáš: *Kompendium teologie*, I, kap. 99.

²³³ AKVINSKÝ, Tomáš: *Kompendium teologie*, I, kap. 99.

²³⁴ Srov. DE BOER, s. 62. Koneckonců neodpovídá tato priorita, prioritě poznání Boha v dějinách Izraele jako Spasitele před jeho stvořitelskou „funkcí“?

Chyba materialismu: neumí vysvětlit vznik života

Dalším Ježovým argumentem pro existenci Boha je biologický důkaz: život ve vesmíru musí mít transcendentní příčinu, protože přechod od neživého k živému neumí biologie vysvětlit.

Argument má jistě svoji váhu, dnes se však musíme opět přidržet obezřetnosti současné teologie ohledně odvolávání se na výsledky přírodních věd.

4.3.8 Osobní Bůh a náboženství: 5. kapitola: Theismus a idealistický pantheismus

Hlavními postavami této kapitoly jsou Spinoza a zejména Hegel. Jež se o ně zajímá z těchto důvodů: první z nich přišel s ideou nejvyšší substance a druhý pojem *bytí* „vzal frontálním útokem“. Jelikož uchopení tématu panteismu a idealismu není jednoduché, řekneme si, co vlastně chtěli daní autoři vyjádřit a teprve pak budeme reagovat na samotný Ježův text.

Spinoza

Spinoza uvažoval, že pokud je podstata to, co existuje samo od sebe, jedinou opravdovou podstatou je Bůh.²³⁵ Bůh je vlastně *bytím* každé věci. Všechny věci existují jenom jako způsoby bytí, kterými se vyjadřuje Bůh. Na to Jež namítá, že si vlastnosti jsouceny (způsobů bytí) navzájem odporují (dává příklad: rozumný člověk x nerozumné zvíře)²³⁶ a Bůh by musel mít protichůdné vlastnosti, být zároveň prostorový, rozlehlý i duchový, ale to není možné, protože prostorovost znamená, že jedna část se liší od druhé, v Bohu tedy musely být reálné rozdíly.

Nejprve k problematice Boží přítomnosti v různých formách bytí. Nemůže být řešením jeho přítomnosti v moudrých i prostých to, že Bůh respektuje danou svobodu a neopouští člověka ani přes jeho chyby a nedostatky? Neexistuje snad sklonění se Boha vůči stvoření (*kenosis*), nemá Bůh svobodu „přizpůsobit se“ podmínkám bytí jakéhokoli

²³⁵ „Jiná substance než Bůh nemůže ani existovat, ani být chápána.“ SPINOZA, Benedictus de: *Etika*: Praha: Svoboda, 1977, s. 69.

²³⁶ „Tolik je jisto, že Bůh jakožto duch nekonečný, musí se reálně lišit od duchů konečných, tím více ovšem od každé věci neduchové, rozsažné, hmotné.“ JEŽ, s. 62.

jsoucná člověka, zvířete i věci? Jak by mohl jinak být přítomen Bůh ve svátostech (voda, olej, chléb, víno)?

Nyní obraťme pozornost k otázce prostorovosti Boha. Bubenečský profesor sice Spinozu kritizuje, ale žádné řešení nenabízí, protože jeho obavy z jakéhokoli zatahování prostorovosti, difference do božství mu nedovolí vidět jakýkoli vztah mezi Bohem a světem, raději volí ostrou separaci. V zájmu ochrany „transcendence“ tak vlastně Boha opravdové transcendence zbavuje, vyčleňuje ho ze světa. Ale Bible nikde netvrdí, že Bůh je anti-tělesný, anti-diferenciální.²³⁷ Jak by jezuitský myslitel vysvětlil, že různorodý, tělesný, prostorový svět má svůj původ v Bohu, který by byl absolutní anti-tělesný, anti-diferenciální *jedno*? Dnes jsme si vědomi, že Bůh nemá tělo, že je nestvořeným a dokonalým tělem,²³⁸ Bůh není zajatcem v prostoru, je svým vlastním prostorem,²³⁹ Bůh není *jedno*, ale jednota.

Hegel

U Hegela kritizuje náš autor jeho výměnu pojmu *bytí* za *nic* a tím zbavil ontologii možnosti se vůbec podílet na teologii. My bychom spíše řekli, že přesunul zájem od *bytí* na myšlení (vývojem poznání). Důležité pro filozofa není, že *něco je*, ale důležitý je vývoj poznávání toho, *co je*.

Německý idealistický filozof dobře rozpoznal, že prostá identifikace Boha s *bytím* přináší také nemalé obtíže. My víme, že *bytí* je pro filozofa velice problematická záležitost, protože jakmile chce říci, *co bytí je*, vede to k tomu, že se jeho zájem

²³⁷ Více viz kapitoly *Úvahy o materialitě světa a duchovosti Boha Otce, Syna i Ducha svatého a Úvahy o našem prostoru a všudypřítomnosti Boha Otce, Syna i Ducha svatého* in: *Jako v nebi ...*, s. 457–465.

²³⁸ „Starý zákon neobsahuje ani jeden výrok, který by označoval Hospodina za naprosto netělesného ducha.“ *Jako v nebi...*, s. 463. Pospíšil ještě uvádí Tertuliánův výrok: „Kdo by se odvážil popírat, že Bůh je určité tělo, i když je zároveň duch? Duch je totiž ve svém uspořádání určitým druhem těla.“ TERTULIÁN: *Adversus Praxean*, CSEL 47, *Opere scelte di Tertuliano*, Torino, 1974, 8, 6; s. 964, in: *Jako v nebi ...*, s. 464.

²³⁹ „Bůh Otec, Syn a Duch svatý je jak svou věčností, tak svou vlastní tajuplnou nesloženou a zároveň nekonečnou ‚prostorovostí‘.“ *Jako v nebi...*, s. 458. Pospíšil připomíná, že k podobnému řešení dospěli Alan ab Insulis, Richard od sv. Viktora či dokument MTK *O některých aktuálních otázkách eschatologie*, kap. 1. in: MTK: *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011.

přesouvá z existence na esenci a jeho přítom zajímá právě existence, *bytí* – „jsoucí jsoucího“. Nakonec je filozof nucen konstatovat, že „bytí je prostě bez odpovědi“.²⁴⁰ Zkrátka a dobře bytí je čin, událost, „bytí je řádem události, nikoli věcí“²⁴¹ a pojem *jsoucna* nestačí pojmout jeho dynamiku.

Hegel se pokusil dát teologii jiný nástroj než tehdejší ontoteologie, která dynamický akt *bytí* postupně vyměnila za pasivní, statický pojetí *bytí* jako dokonalého *jsoucna*. Viděl, že teologické reflexi postrádá dějinnost, časovost a snažil se svým konceptem teze – antiteze – syntéze nabídnout nástroj, kterým na jedné straně půjde uchopit neuchopitelné *bytí* a na druhé straně zachovat jeho dynamiku. Tyto okolnosti si zřejmě Jež neuvědomoval, a proto tak ostře kritizoval jeho snahy. Můžeme se ptát: nebyla Hegelova negace a vyprázdňení pojmu *bytí* v konečném důsledku důkladnou aplikací *via negationis* na pojem *bytí*? Tedy krok, na který teologie pozapomínala při aplikaci *bytí* na Boha. Každé slovo, které teolog používá, musí být otevřeno transcenci, „prasknout ve švech“. Avšak teolog nesmí ustrnout jen u čiré negace, to by z *bytí* udělal *nic*, což Jež připomíná na straně 55. Víme, že musí operaci dokončit a udělat krok nejvyšší míry a tak osvobodit *bytí*, aby bylo schopno vypovídat o mystériu živého Boha. Pokud dnes používáme pojem *bytí* při popisu Boha, hovoříme spíše o vztahovém bytí či „*bytí pro*“ (proexistenci), což lépe vystihuje to, že Bůh *je* vztahem.

4.3.9 Osobní Bůh a náboženství: 6. kapitola: Křesťanský theismus a požadavky moderní vzdělanosti

Autor kritizuje novověkou filozofii, která odmítala řeckou filozofii a metafyziku. Jezuita namítá, že církev použila víceméně původní řeckou filozofii pro interpretaci Zjevení. Zdůrazňuje, že pro přijetí víry a poznání Boha je nejdůležitější rozum, kdežto novověká filozofie nahrazuje rozum citem.

²⁴⁰ Viz LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten, kdo existuje*, Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 19.

²⁴¹ Srov. *tamtéž*, s. 60.

Kontinuita řeckého a křesťanského myšlení

Víme, že církve již od prvopočátků hledala v antické filozofii pozitivní hodnoty, které uváděla v harmonii s hodnotami Zjevení.²⁴² Jež staví na silné kontinuitě řeckého myšlení a křesťanské teologie/filozofie.²⁴³

Při četbě Ježovy argumentace můžeme mít dojem, jako by autor zapomněl, že antická kultura měla i mnoho defektů (kupř. zastávala silný determinismus – osudovost, otroctví). Bohužel dostatečně nezdůrazňuje nutnost očistit řeckou filozofii světlem víry a otevřít ji transcenci. Víra způsobuje, že filozofické termíny a slova „praskají ve švech“,²⁴⁴ projdou změnou a vynoří se v nové formě. Křesťanský Bůh je Bohem příběhů, kdežto antičtí filozofové kladli důraz na věčné a neměnné principy, měli odstup od konkrétních dějin a pohrdali časem. Dnešní filozofie náboženství by kladla veliký důraz na diskontinuitu, nesoulad mezi starověkým Řeckem a církví.²⁴⁵ Jedním dechem musíme dodat, že poměr mezi řeckou filozofií a vírou nemůžeme definovat jako čistou diskontinuitu, ale jako přesah.

4.3.10 *Osobní Bůh a náboženství*: 7. kapitola: Křesťanský theismus a poměr víry k vědě

V této kapitole autor obhajuje vědecký statut teologie, dotýká se toho, že i když je Bůh transcendentní a přesahuje lidské myšlení, neznamená to, že o něm teologie musí mlčet, protože teologie má nástroje, kterými lze dostatečně poznávat Boha.

²⁴² „Již v prvních stoletích osvojili si církevní spisovatelé celou antickou kulturu, zejména filozofii“ JEŽ, s. 69.

²⁴³ Na více místech Ježovy knihy může mít čtenář dojem (někde je to i doslova tvrzeno), že Platón či Aristoteles byli přímými předchůdci křesťanské filozofie a přinášeli obraz Boha totožný s křesťanským obrazem Boha, zejména na s. 142 a dále s. 41–42.

²⁴⁴ Srov. DE BOER, s. 123.

²⁴⁵ „J. Ratzinger podtrhuje, že dějinnost musí mít v našich teologických a filozofických výpovědích přednost před ontologií, neboť k Bohu se dostáváme skutečně primárně prostřednictvím dějin, v nichž se projevuje jeho svobodné jednání i naše svobodná reakce na ně.“ CVP: *Ježíš Kristus – Pravda dějin: trojiční a christocentrická teologie dějin*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, s. 99. Pospíšil se odvolává na knihu Ratzinger, Joseph: *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München:ewel, 1982, s. 137–138.

Racionalita teologie

Autor na obhajobu racionality teologie, jakožto vědy, říká:

„Nepodařilo se a nepodaří se nikomu vyvrátiti objektivní platnosti zákona příčinnosti, jenž s neúprosnou logikou vede k naprosto jistému přesvědčení o existenci Boha – bytosti to nekonečně dokonalé. A kdyby se to někomu podařilo, pak by padla netoliko theologie jako věda, nýbrž padly by všechny vědy, poněvadž popřením zákona příčinnosti popírá se prostě lidský rozum.“²⁴⁶

Autor tím říká, že nejvýše v oblasti důkazů Boží existence stojí filozofický zákon příčiny, pak následuje „víra“ ve zjevené pravdy, rozum, který je přijme a nakonec Bůh. Kdo popírá zákon příčiny, ten neuznává existenci Boha a v důsledku toho padá i možnost poznávat svět. Na nejvyšším místě tak nestojí On – Bůh, ale neúprosný zákon. Zjevení, resp. jeho zkušenost zapsaná v Bibli, je příliš rozsáhlá, věda potřebuje definici, zákon, tedy zákon první příčiny. Nejedná se v důsledku spíše o obhajobu logiky a zákona příčiny než o obhajobu teologie?

Jestliže novověká filozofie nadhodnocuje Boží transcendenci, vede to k tomu, že se Bůh stává neidentifikovatelným, zůstává jen symbolem. Nicméně i z tak agnostické výpovědi – „Bůh je absolutně jiný než svět“ – se dá, uklidňuje čtenáře bubenečský profesor, vyvodit zákon první příčiny a s logickou nutností i to,²⁴⁷ že Bůh je dokonalý. A dokonalost je vlastně nejdůležitější Boží vlastností. Bůh, který je nekonečně dokonalý tím, že poznává sám sebe,²⁴⁸ musí mít zákonitě nekonečně dokonalý rozum, vůli a být absolutní duch a vůbec mít všechny vlastnosti, které mu připisuje katechismus církve.²⁴⁹ Ve světě se tyto vlastnosti či charakteristiky sice jeví jako konečné, omezené: např. myšlení, vědění, vůle, „býti individuem rozumným, čili bytostí osobní“,²⁵⁰ ale

²⁴⁶ JEŽ, s. 76.

²⁴⁷ Srov. *tamtéž*, s. 78.

²⁴⁸ „Život Boží spočívá v tom, že poznává svou nekonečnou dokonalost.“ *tamtéž*, s. 93.

²⁴⁹ Srov. *tamtéž*, s. 78.

²⁵⁰ Srov. *tamtéž*, 79.

promítnuté do nestvořeného bytí jsou absolutně dokonalé, a proto je Bohu lze připisovat afirmativně.²⁵¹

V prvé řadě vidíme, že Jež klade důraz na rozumovou přirozenost osoby.²⁵² Boha vidí jako dokonalé sebemyslicí myšlení. Pokud bychom si podle toho představili dokonalost člověka, spočívala by v tom, že by se jedinec zabýval jen sám sebou a prosazoval čistě svou vlastní vůli. Také nám není jasné, proč by se měl Bůh o svou dokonalost s někým dělit v řádu stvoření, když tak nečiní sám v sobě? Jezuitský myslitel neužívá plně kroku popření. Boží dokonalost není pouhou dokonalostí lidského výrobku, nýbrž jde o plně (dokonale) uskutečněné bytí. Jestliže je Bůh osobou, tak půjde o bytí osoby. Zde můžeme navázat na to, co nám o bytí osoby řekl de Boer: plnost osoby se uskutečňuje v jejích skutcích²⁵³ – a co víc – ve skutcích lásky pro toho druhého; je uměním milovat toho *druhého*.²⁵⁴ Ale to není vše, dokonalost znamená umět na oplátku přijmout dar lásky od *druhého*.²⁵⁵ Dokonalost je v konečném důsledku vzájemným darem dvou osob,²⁵⁶ plností dobra toho druhého,²⁵⁷ je vztahovou záležitostí. Dokonalost rozhodně není egoismem božského *supersubjektu*.

Zdá se, že ani v této oblasti bubenečský profesor nectil dostatečně principy *Andělského doktora*, jelikož většinu toho, co jsme ohledně dokonalosti osoby

²⁵¹ Jež používá slovo „formálně“, viz s. 79.

²⁵² Podobně na *tamtéž*, s. 94.

²⁵³ ŠPRUŇK, Karel: Svoboda jako dokonalost člověka, *Teologické texty: časopis pro teologii a službu církve* 2004, č. 2, s. 15

²⁵⁴ Srov. DE BOER, s. 125.

²⁵⁵ Srov. „Láska je kreativně účinná: uskutečňuje u druhého plnost subjektu.“ *tamtéž*, s. 84.

²⁵⁶ Když řekne manžel manželce v běžné řeči: „Ty jsi prostě dokonalá!“, tak přeci nemá na mysli, že by v sobě zahrnovala všechny pozitivní vlastnosti, ale že je *pro něj* dokonalá, že perfektně doplňuje jeho osobnost, dodává jeho životu rozměr, který on sám by nebyl schopen vytvořit a vyvažuje jeho nedostatky.

²⁵⁷ ... jsem-li zodpovědný za druhého ukazuje se mi to jako dobro, jako dobro vůbec.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Být pro druhého*, Praha: Zvon, 1997, s. 21.

vypovídali výše, scholastika věděla: znala nutnost *via negationis*,²⁵⁸ pojem dokonalosti,²⁵⁹ uskutečnění osoby.²⁶⁰

Můžeme konstatovat, že Bůh *je definicí* každé své vlastnosti, nikoli, že by vlastnosti definovaly Boha. Pochopitelně nejde o to, že bychom vůbec nemohli říci, co je či není božské, ale znamená to, že co je či není božské, musí říci v první řadě Bůh.²⁶¹ Jestliže je dokonalost vztahovou záležitostí, tak nemůže být žádný absolutní, jednoosobový Bůh dokonalý, tím může být jen vztahový Bůh, Otec, Syn a Duch svatý.

Na závěr dlužno doplnit, že při našem výkladu dokonalosti jsme kladli důraz na příběhovou a vztahovou stránku osoby, to ovšem neznamená, že bychom měli opomíjet ontologii. Právě po zkušenostech s nelidským zacházením s lidmi, kteří nejsou schopni plné interakce s druhými (duševně nemocní či staří lidé) se moderní člověk vrátil k tomu, že osoba má ontologický statut. Ukázalo se, že Ježův důraz na tuto skutečnost měl své významné oprávnění.

4.3.11 Osobní Bůh a náboženství: 8. kapitola: Křesťanský theismus a otázka pozemského štěstí

V této kapitole se zaměří autorův pohled na cíle a smysl lidského života a problém utrpení.

²⁵⁸ Avšak zejména při úvaze o Boží podstatě se musí užít postupu odstraňování. Boží podstata totiž svou nesmírností přesahuje každý nárys, jímž se náš intelekt může zabývat; nemůžeme ji tedy pochopit z poznávání toho, co je, nýbrž můžeme nabyt nějaké její poznání poznáním toho, co není.“ *SCG I*, 14; podobně *ST I*, q. 1 a. 9, ad 3.

²⁵⁹ „... [o dokonalém] tehdy se správně říká, že je dokonáno jako úplně uskutečněné; možnost je totiž zcela přivedena do uskutečnění, takže si neuchovává nic z nebytí, nýbrž má dokonalé bytí.“ *SCG I*, 28.

²⁶⁰ Více k této otázce kapitola *Personalistické filosofické tendence* in MTK: *Důstojnost a práva lidské osoby*, 2.2.1 in: *Dokumenty mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice*: Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.

²⁶¹ Viz SCHAEFFLER, s. 140: „Kdo chce vést debatu o Bohu, musí se dostat v první řadě do dialogu se samotným YHWH.“

Utrpení – následek hříchu

Profesor Jež předpokládá, že ve stavu před hříchem neznal člověk bolest ani utrpení a měl jenom přehršel přirozených radostí.²⁶² Bolest a utrpení jsou považovány za následky hříchu, negativní záležitost, jako anti-antropologické veličiny.

Jenže utrpení přece musí patřit k Bohu, jinak by Kříž nezjevoval Boha pravdivě. V ráji tedy muselo utrpení nějakým způsobem být přítomno. K čemu by jinak bylo spodobnění s Kristem v našem životě? Pokud očistíme pojem utrpení světlem víry, zjistíme, že utrpení patří k životu velkých postav Bible i dějin církve a v nejvyšší míře ke Kristu. Křesťanské utrpení znamená přijetí bolesti, nemoci, umírání a smrti a je úzce spojeno s modlitbou, transcendencí, sebepřekračováním, obětí.²⁶³ Zlo je negativní veličinou, ale utrpení nikoli.

4.3.12. *Osobní Bůh a náboženství: 9. kapitola: Křesťanský theismus – zdroj vyššího života*

Devátá kapitola je pro nás zajímavá hledáním poměru přirozeného a nadpřirozeného zjevení a recepce zjevení řeckou filozofií.

Přirozené vs. nadpřirozené zjevení

Jezuitský myslitel píše, že „ze všech věcí svým přirozeným rozumem poznáváme nesčetnými způsoby omezenými napodobenou nekonečnou dokonalost Boží“ a Zjevením je lidstvu dán „nový pramen poznání Boha, a to daleko dokonalejší a jistější nežli jaký mělo ve všech věcech stvořených“, a byl mu předán „nový, dokonalejší zdroj duševního života“.²⁶⁴ Nazývá totiž celý svět přirozeným zjevením.²⁶⁵

²⁶² „Bůh v původním svém plánu spojil nadpřirozený cíl člověka s největší přirozenou blažeností, když jej stvořil v ráji, v němž neměl mít ani sebe menší bolesti, přirozených pak radostí všeho druhů měl požívat v největší míře.“ JEŽ, s. 82.

²⁶³ Srov. DE BOER, s.127–129.

²⁶⁴ Viz JEŽ, s. 95.

²⁶⁵ „Veškeren svět se nazývá tudíž přirozeným zjevením Božím ...“ *tamtéž*, s. 95.

Pokud by to bylo tak, jak navrhuje profesor Jež, existovaly by dvě možnosti, jak dospět k Bohu. *První* – přirozený pohled (bez světla víry) na svět – skrze nějž tento pohled se dospěje k Bohu. Potom by existoval *druhý* pohled na svět a to pohled člověka, který se již s Bohem setkal, obdržel víru a hledá v její záři „otisky“ ve stvoření.

Na prvním pohledu právě stojí základy přirozené teologie, že se ze světa na základě racionálních důvodů odvozuje Bůh, což v konečném důsledku vede k falešnému obrazu Boha a takovéto „náboženství“ se mění v ideologii či nudný filozofický traktát. Víme, že neexistuje žádné dokonalé pozorování světa, ve kterém by se „zrodil“ Bůh, ale naopak v setkání se Zjevením se zrodí nový pohled na svět – člověk pozoruje svět očima víry. Svět se nemění, ale pohled věřícího na svět projde katarzí a promění se.²⁶⁶ Neodpovídá koneckonců tomu pojetí svátostí? Ve svátostech přece nezaniká přirozenost, ale je očištěna a vyniká více její pravá podoba.²⁶⁷ Existuje jen jeden pravdivý (*druhý*) pohled, který vede k poznání Boha.

Zpracování pojmu Boha

Autor se zajímá o filozofický pojem Boha, ve kterém největší díl odvedli Aristoteles a Platón, protože ho poznali jako absolutního, sebevědomého ducha Božího a křesťanství tento pojem „doladilo“ na základě zjevení.²⁶⁸

Platón označením Boha za absolutní rozum²⁶⁹ a Aristoteles za prvotního hybatele,²⁷⁰ jistě způsobili pokrok v dějinách filozofického myšlení, ale na cestě k živému Bohu²⁷¹ šlo o příspěvek minimální, možná nulový. Stopa přece začíná v poušti

²⁶⁶ Srov. SCHAEFFLER, s. 117.

²⁶⁷ „Za třetí, ježto člověk upadl do hříchu přílišným přilnutím k viditelným věcem. Aby se tedy nevěřilo, že viditelné (věci) jsou špatné od své přirozenosti, takže by tímto zhřešili ti, kdo k nim přilnuli, bylo vhodné, aby lidé užívali prostředků spásy skrze samotná viditelná (znamení). Takto se objevuje, že samotné viditelné (věci) jsou od své přirozenosti dobré jako Bohem stvořené, ale že se lidem stávají škodlivými, pokud k nim příliš přilnou, kdežto spásnými, pokud se jich řádně užívá.“ SG IV, 54.

²⁶⁸ Srov. JEŽ, s. 94.

²⁶⁹ Srov. *tamtéž*, s. 94.

²⁷⁰ Srov. *tamtéž*, s. 94.

²⁷¹ Gilson na toto téma píše: „Snad bychom měli Aristotelova boha milovat, avšak k čemu by to bylo, když nás tento sám nemiluje?“ GILSON, Étienne: *Bůh a filosofie*, Praha: ISE, 1994, s. 28.

u Abraháma, Izáka a Jákoba, nikoli v řecké Akademii.²⁷² Faktum, že Otec, Syn a Duch jsou společenstvím lásky, Bohem živým, autor dostatečně nereflektuje, pro něj je důležité zpracování pojmu. Zde opět vidíme následky rozdělení pojednání o Bohu na *De Deo uno* a *De Deo trino*.

²⁷² „Je pravda, že přirozený rozum je s to dokázat existenci jakéhosi Boha. Ovšem když Aristoteles jako filozof dokázal existenci prvního nehybného Hybatele, neudělal ani jediný krok na cestě spásy. Všechny filozofické poznatky o Bohu dohromady nás nikdy nepřivedou ke Spasiteli člověka. Prostřednictvím svého rozumu vím, že existuje nějaký Bůh, tuto jistotu mám však jedině ke svému osobnímu poznání. Když Bůh sám mne ujišťuje o své existenci a když mne povzbuzuje, abych věřil jeho slovu, tak mi nabízí podíl na tom poznání, které má On sám o sobě. Nejedná se tedy o pouhé poznání, ale pozvání.“ GILSON, Étienne: *Il filosofo e la teologia*, Brescia: Morcelliana, 1966, s. 71, in: *Jako v nebi...*, s. 132. Gilson dokazuje, že není novotomismus jako novotomismus. Dospívá ke stejným závěrům, i když jinou cestou, že v poznání Boha, nejde o subjekt-objektové poznání, ale o setkání!

5. Systematicko-teologická reflexe

V reflexi si shrneme očima dogmatické teologie, co nám přineslo naše putování filozofií od Ježe po dnešní dobu a soustředíme se přitom na to, že konstatováním paradoxality náboženství se vlastně potvrzuje jedna z dogmatických pravd 4. lateránského koncilu o analogii jsoucná a zjistíme, že ontologie patří do pevné výbavy dogmatického teologa. Budeme konstatovat, že pravzor vši paradoxality je *circumcessio* imanentní Trojice. Bůh je natolik jiný než lidský rozum, že se musí vyprávět a nikoli definovat. Jaké důsledky to má pro výpovědi dogmatické teologie, si řekneme v závěru příspěvku.

Pokud se podíváme očima teologa na Schaefflerovy poznatky, které jsme probírali v první kapitole, co se stane? Zjistíme celou řadu vzájemně protikladných momentů, které charakterizují náboženství: rozum x víra; božství x lidství; imanence x transcendence; panteismus x deismus; přítomnost x nepřítomnost Boha ve světě, resp. zpřítomňování x odtahování; oslepení x osvětlení oka věřícího zjevením; racionalita x iracionalita; noese x noema; mlčení x mluvení; Boží x lidská iniciativa ve vzájemném dialogu; slovo jako tvrzení x akt; nová x stará zkušenost zjevení, resp. kontinuita x diskontinuita ; Nový x Starý zákon; jazyk x slovo.

Je evidentní, že náboženství v sobě obsahuje paradoxální strukturu, protože samotný vztah mezi Bohem a světem má povahu bipolárního paradoxu. Platí, že:

„*Neboť mezi Stvořitelem a tvorem není možno shledat takovou podobnost, která by zároveň nebyla nepodobností ještě větší.*“²⁷³

Schaefflerovy poznatky jsou tedy potvrzením pradávnej intuice církve i teologické tradice, která pro své výpovědi a myšlení používala interval podobnosti, která je následovaná ještě větší nepodobností. Tato analogie víry, pak v sobě zahrnuje analogii jsoucná (*analogii entis*), ale zároveň se dá tvrdit, že analogie jsoucná je v jistém smyslu konstitutivní částí *analogie fidei*. Je vzájemný vztahem – mezi těmito analogiemi se jedná o vzájemný perichoretický vztah, opět v intencích bipolárního paradoxu. Jestliže jsme

²⁷³ 4. LATERÁNSKÝ KONCIL: *Capitoli – De trinitate*, 11. – 20. 11.205; in *DSH*, kap. 806.

konstatovali, že analogie jsoucna je doslova neoddělitelnou součástí analogie víry, vychází z toho pro nás jeden velký poznatek. Filozofie bytí, ontologie patří k základním předpokladům zdravé teologie.²⁷⁴ Klasicky se používaly tři kroky k vypovídání o podobné nepodobnosti (*via affirmationis, via negationis, via eminentiae*), které zaručovaly, že se zachová přesah Boží skutečnosti, o které teolog vypovídá, nad „stvořenými slovy“.

V konečném důsledku aplikace *analogie entis* vedla teologa k tomu, aby projevoval úctu Bohu, neuzavíral ho do svého rozumového systému. V teologii jde tedy prvé řadě o postoj, o pokoru, otevřenost a úctu ke druhému.

Jedním dechem je třeba dodat, že není ontologie jako ontologie, a za druhé je nezbytné samotnou ontologii podřizovat *analogii entis*, to znamená vědět, že každý výrok musí projít *via negationis*, aby mohl pravdivě vypovídat o Bohu. Každému kroku nejvyšší míry musí bez výjimky předcházet krok popření. Obzvláště to platí pro „základní“ metafyzické pojmy jako osoba, bytí, myšlení, stvoření apod. K čemu vede nedůsledná aplikace tohoto pravidla, nám ukázaly příklady z knihy *Osobní Bůh a náboženství*. Svou očistu musí dogmatická teologie vykonat i v oblasti transcendentálií *unum, verum, bonum*. Snad by mohl někdo namítat, že zde napadáme základy učení církve a popíráme učení *Andělského učitele*, připomeňme však, že církev není vázána na žádnou filozofii. Stran učení Tomáše Akvinského a děl vrcholné scholastiky vůbec jsme několikrát během naší pouti zjistili, že Tomášovo myšlení je otevřené transcenci a je třeba ho dobře číst, nikoli ho řadit do předem vytvořených „novotomistických“ šablon.

Dogmatická teologie by mohla nechat své ontologické pojmosloví projít důslednou očistou, nebát se zdravého tomismu, číst Tomáše „živými očima“. Rozhodně to neznamena, že by se měla ontologie či filozofické teologie bát. Ani pojednání o Božích vlastnostech tedy nemusí zmizet z teologické mapy, důkladně „přefiltrované“ přes *analogii entis*.

Zpět ke struktuře bipolárního paradoxu, protože pro dogmatika nekončí *analogie entis* jen na rovině Bůh – stvoření, ale je přece obsažena v ekonomické, resp. imanentní

²⁷⁴ Srov. *HM*, s. 112 – 113.

Trojici.²⁷⁵ Samotný Bůh je tedy největším uskutečněním *analogií entis*. Osobní diference Zplozený x Nezplozený vlastně odpovídá bipolární paradoxalitě mezi krokem tvrzení a krokem popření. Tajemství Trojice je pravzorem – analogie entis. Teologovo zkušené oko rozpozná, že se zatím skrývá vlastně *circumcessio*, milostný tanec božských osob, princip perichoreze – srdce, kterým tluče srdce Trojice Dogmatická teologie, se tedy musí soustředit na to, aby tajemství Trojice důsledně promítala do všech svých výpovědí.

Problém však je, že tajemství Trojice je vrcholně paradoxální a vzpírá se tomu, abychom ho mohli jasně včlenit do teologického myšlení a výpovědí. Každý paradox je vlastně skrytým příběhem, říká G. K. Chesterton. Bipolární paradoxalita se totiž nedá definovat, ale jen vyprávět, což připomněl de Boerův příspěvek. Teologie by měla přestat bát příběhu, dějin a zahrnout čas do svého myšlení, to mimo jiné znamená promýšlet důsledně dějiny i současnou životní, spirituální zkušenost. Největším příběhem je samozřejmě biblické vyprávění dějin spásy a zejména Ježíšův příběh, který má svůj vrchol na kříži, jak dokumentovala kniha *Bůh filozofů a Bůh Pascalův*. Jde o jakousi existencializovanou dramaturgii dogmatické teologie, která se bude opírat o biblické základy, bude christocentrická, paschální a staurocentrická a propojená s mystikou a spiritualitou. Jejich výpověď musí mít povahu paradoxu, nikoli jasné definice.

Dovolte mi uvést příklad podobenství o hledání „pravdy“ o neschopnosti Boha trpět:

Nejdříve vymezíme prostor, který si můžeme představit jako fotbalové hřiště, kde k fotbalovému zápasu nastupují dvě mužstva: mužstvo afirmace a mužstvo negace.

Ontologii můžeme v tomto rámci chápat jako soupis pravidel, která určují rozměry hřiště a to, že zápas bude probíhat spravedlivě (kupříkladu že v průběhu hry nebudou měněny významy pojmů, kterými je argumentováno). Nadřazenou nad ontologií je však Bible a Ježíšův příběh, ti mohou jako pomyslní soudci vystavit červenou či žlutou kartu lidskému rozumu, který by chtěl upravovat ke svému obrazu.

²⁷⁵ „Krok tvrzení odpovídá Já, krok popření vyjadřuje Ty, které transcenduje Já, krok absolutní míry konečně zahrnuje Já i Ty a jako My je výrazem jejich vzájemné diference i harmonické jednoty.“ *Jako v nebi...*, s. 98.

Zápas o dané téma, jímž je neschopnost Boha trpět, začíná. Mužstvo souhlasu skóruje výroky, které potvrzují neschopnost Boha trpět tak jako tvor či člověk. Druhý tým, mužstvo negace, zase dosáhne branek výroky, jež dokazují, že Bůh trpí, že je ve své lásce zasažen lidským hříchem a bere na sebe jeho následky, jak ukazuje kříž a mystická zkušenosti lidí.

V konečném důsledku víme, že teologie mluví o *compassio*, které sice uznává neschopnost Boha trpět, ale zároveň hovoří o Boží lásce, která se nechává dobrovolně zasáhnout lidským odmítnutím, a že Bůh soucítí s trpícím člověkem.

Pravdivá výpověď o Božím utrpení je vlastně výsledkem zápasu mezi těmito dvěma mužstvy, záznamem výroků, které vymezují, jak je Bůh neschopen trpět. Avšak nejde jen o to říci, které mužstvo zvítězilo (konstatovat, že Bůh netrpí), ale je také nutné zaznamenat celý výsledek a průběh zápasu, které k němu vedly. Je přece rozdíl, zdali zápas skončí 5:0 či 2:1.

Přístup dnešní filozofie náboženství klade důraz na průběh zápasu. Zdůrazňuje ubíhající čas, vývoj souboje a jistou nutnost pro diváka zápasu nechat se vtáhnout do hry (připomeňme pojem „vyprávěný vyprávěč“) a bere vážně jeho životní spirituální i zkušenost, aby byly splněny podmínky pro pochopení celé pravdy o Bohu. Proklamuje, že nestačí zaznamenat statický ne-časový fakt, kdo zvítězil (rozuměj, který názor je správný), ale zaznamenat zápas v čase, uchovat jeho dramatičnost a spád. Takováto snaha se pak projevuje jako tzv. existencializace ontologie nebo narativní teologie.

Teologie, která byla stavěna manualisticky, byla problematická v tom, že nezaznamenávala „průběh zápasu“ ani konkrétní výsledek, ale uváděla jen vítěze. Opomíjela čas, drama hry, nezajímala ji ani divák a zajímala se jen o čisté, statické konstatování konečného vítěze – to jest místo existenciální výpovědi víry, byla taková teologie jakousi suchou statistikou pravd o Bohu. Také zapomínala, že neexistuje jedna úroveň zápasů, ale musí brát v úvahu jakou závažnost má dané téma v hierarchii pravd.

Na druhé straně teologie, která nebude mít ontologické zakotvení, bude zápasem, který vlastně nebude moci nikdo vyhrát, protože nebudou pevná pravidla ani rozměry hřiště.

Závěr

V úvodu jsme naznačili, že nám Ježova kniha poslouží jako pomyslné plátno, na kterém se promítnou místa, kde se shodují a kde naopak rozcházejí filozofická teologie vycházející ze zjevení (Schaeffler, de Boer) a ta, která vychází ze stvoření (Jež).

Nejdříve se podívejme, zda jsme našli nějaké shodné akcenty mezi Ježovým přístupem a současnou filozofií. I přes jistou rozdílnost akcentů a jiný způsob argumentace můžeme konstatovat více shodných momentů. Jež prosazoval racionalitu náboženství a tvrdil, že Bůh není smyšlenou projekcí lidského subjektu, ale opravdovou skutečností, která, přesahuje svět. Nicméně odmítal označovat, stejně jako dnešní filozofie náboženství, Boží transcendenci za iracionální a nepochopitelnou pro lidské myšlení. Dovoľával se významu ontologie pro zdravou filozofickou teologii a hájil nadčasovou platnost myšlení Tomáše Akvinského, zejména stran jeho umění rozlišovat. V systematicko-teologické reflexi se nám potvrdilo, že ontologie a důsledné rozlišování pomocí *analogie entis* je nedílnou součástí současné filozofické teologie.

Na druhé straně jsme shledali poměrně dost rozdílů mezi přístupem Cyrila Ježe a současnou filozofií náboženství. Nadřazoval rozum až do té míry, že rozum byl pro zjevení jakýmsi zákonodárcem, který pro něj ustanovoval pravidla, a to ho vedlo k tomu, že obraz Boha konstruoval takřkajíc od zeleného stolu na základě metafyziky a logiky. Lidským rozumem konstruovaný Bůh rozumu nijak nevysvětloval duchovní ani životní zkušenost lidí, a proto Ježův koncept náboženství, stejně jako „jeho“ Bůh, byli odtrženi od světa.²⁷⁶ Nebral dostatečně na zřetel, že jediným obrazem a interpretací Boha je Ježíš Kristus. Další diferencí mezi Ježovým přístupem a moderní filozofií náboženství je ve vnímání časovosti a paradoxality zjevení, která dnes vnímána jako nedílná charakteristika náboženství, a kterou náboženství zpracovává pomocí příběhu.

²⁷⁶ Dobře to shrnuje výrok italského teologa G. Colomba, který na adresu právě tohoto přístupu pronesl před 45 lety (což potvrzuje tezi, že neexistuje nová a stará filozofie či teologie, ale jen dobrá a špatná): „Místo toho, aby se vyšlo ze Zjevení a aby se sebralo a vyjádřilo vše, co se nám zjevuje o Bohu, se vycházelo z toho, co je přirozeně poznatelné o Bohu a co je jaksi zvenku ustanoveno jako pravidlo pro samotné zjevení. Následně se pak pro přirozeně nabyté poznatky o Bohu hledala opora a potvrzení v Písmu.“ COLOMBO, Giuseppe: „Per una storia del trattato teologico di Dio“, *La Scuola Cattolica* 3, 1968, in: *Jako v nebi...*, s. 60.

Oproti tomu pro Ježe znamenal příběh překážku ve formulaci nadčasových pravd náboženství.

Jako typický příklad rozdílu mezi Ježovou a dnešní filozofickou teologií je vnímání utrpení, které v minulosti bylo redukováno na čistě negativní záležitost a nebraly se dostatečně vážně výpovědi Bible ani mystická či životní zkušenost lidí. Současná filozofie a teologie si všímá utrpení, čte příběh Ježíšova utrpení a snaží se zasazovat své výpovědi o utrpení do životního kontextu. Utrpení není negativní záležitost, ale „až do krajnosti jdoucí forma solidarity“, jak jsme zjistili. Osobně bych k tomu dodal: brána k netušeným obzorům, otevření nového světa, sebezpřekročení, které můžeme vidět třeba v příběhu Drisse a Phillipa ve filmu *Nedotknutelní* nebo u Hanny a Josefa ve filmu *Tajemství slov*. Ten, kdo četl deník Etty Hillesum (*Prervaný život*), ví, že v utrpení se člověk dotýká věčnosti a stává se svobodným. Není to opravdu tak, že by se člověk stával svobodnější, jenom proto, že trpí, ale protože trpí jinak – zástupně. Dnešní filozofická teologie ukazuje na nedostatečnost takové antropologie, která není schopna zahrnout utrpení do svého obrazu člověka a stejně tak teologie musí umět pracovat s „utrpením“ Boha. Trpící, *sympathický* Bůh zjevení odpovídá daleko více biblickému obrazu než *apathický* Bůh rozumu.

Uvedli jsme, že Jež je zástupcem filozofie náboženství vycházející ze stvoření a současní autoři též zastupují filozofii vycházející ze stvoření. Jestliže jsme mezi nimi našli rozdíly, nejedná se o negativní zjištění. Pokrok, vývoj, růst přece předpokládá rozdíl, změnu, jinak by se jednalo o stagnaci. Stejně jako v případě samotného náboženství, kde platí rovnice kontinuita/diskontinuita/přesah, tak platí tato rovnice pro poměr mezi minulou a dnešní filozofií náboženství. Nejde o novou cestu, ale prohloubení a pokračování té původní. Dá se říci, že „dnešní“ Bůh zjevení, Bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův a „minulý“ Bůh rozumu jsou ve vzájemném, perichoretickém vztahu, samozřejmě s tím, že zjevení, víra má exkluzivitu a prioritu vůči rozumu, filozofii.

Jestliže jsme uvedli, že víra má přednost před rozumem, plyne z toho, že filozofická teologie víru nemůže zprostředkovat, ale má ji prosvětlovat, hledat její inteligibilitu. Jedná se o to, jestli filozofickou teologii chápeme jako cestu k víře, anebo

jako odůvodnění rozumnosti aktu víry ze strany věřícího. Zdá se, že dnes převládá druhá vize – to jest přístup Schaefflera a de Boera. V minulosti dominovala spíše první koncepce. Jak ilustrovala naše cesta po filozofii náboženství, je otázkou, zda touto cestou k víře vůbec někdy někdo dospěje. My se kloníme k druhé koncepci, a proto jsme zcela oprávněně nahlíželi filozofii náboženství očima systematické teologie.

Bezpochyby si náš komentář filozofie, která pracuje na základě traktátu *De Deo uno* zaslouží upřesnění. Nelze totiž jednoznačně identifikovat tento přístup jen s určitým obdobím, i když je pravda že manualistika a novotomismus konce 19. století a začátkem 20. století byly hojně zásobeny záplavou děl typu *De Deo uno*. Tato díla lze najít u autorů od 19. století až po současnost. V českém prostředí se jedná „teologické učebnice“ J. Barty,²⁷⁷ L.Otta,²⁷⁸ až vyloženě aristotelsky orientovaná díla Cardala,²⁷⁹ Fuchse²⁸⁰ či přednášky v *teodicei* D. Svobody na katedře filozofie KTF. Pro všechna řečená díla od Ježe po Fuchse je typický „strach z víry“. Aby byla zaručena vědeckost, rozumovost a nadčasovost filozofické reflexe, musí se víra, život a kultura „odříznout“. Oproti tomu oba současní autoři, Schaeffler a de Boer přiznávají svou víru a podrobují jí kritické analýze. Víra jim pomáhá a hraje aktivní roli při jejich filozofické práci.

Je pravda, že aristotelsky orientovaní filozofové protestují proti tomu, že by víra hrála roli ve filozofii náboženství. Obviňují moderní filozofy z toho, že relativizují racionalitu víry a tím vlastně zpochybňují reálnou existenci Boha. Namítají, že pokud člověk potřebuje k poznání Boha víru, tak Bůh je vlastně konstruktem lidské touhy a tudíž se nedá objektivně dokázat jeho existence. Moderní filozofie náboženství odpovídá tvrzením, že svým požadavkem víry pro filozofickou teologii nezpochybňuje existenci Boha, protože poznání Boha je záležitostí lidského subjektu a nikoli konstatováním holého, od člověka odtrženého faktu.

²⁷⁷ BÁRTA, Jan: *Syntéza učení víry: jak dojít k Bohu a katolické Církvi*, Praha: Řád, 1991.

²⁷⁸ OTT, Ludwig: *Dogmatika: De Deo trino : O Bohu trojjediném*, Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1993; OTT, Ludwig: *Dogmatika: De Deo uno: O Bohu trojjediném*, Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1993.

²⁷⁹ CARDAL, Roman: *Bůh ve světle filosofie*, Praha: Krystal OP, 2001.

²⁸⁰ FUCHS, Jiří: *Filosofie*, 4. část, *Bůh filosofů*, Praha: Krystal, 1997.

Pokusím se přiblížit rozdílný přístup na příkladu krápníkové jeskyně, která tone ve tmě:

Nádherná krápníková jeskyně plná zářivých krápníků existuje nezávisle na tom, zda ji člověk vidí či nevidí. Konstatování faktu, že jeskyně existuje či hodnocení její krásy, na jeskyni samotnou nemá žádný vliv. Člověk, aby mohl jeskyni vidět a hodnotit krásu její výzdoby, potřebuje světlo. Ten, kdo světlo nemá, nic nevidí a může o ní pouze fantazírovat, ale opravdové kráse jeskyně neřekne nic. Podobně jako s jeskyní, tak je tomu s Bohem. On také existuje bez ohledu na lidské poznání, v tomto bodě se aristotelská a současná filozofie náboženství shodnou. Rozdíl je v tom, že Schaeffler a de Boer se nestydí posvítit si reflektorem víry. Vlastně se jedná o to, Jež a jeho kolegové se snažili zkonstruovat jakoby svou, „umělou“ jeskyni vlastními silami bez reflektoru víry. Dnešní filozofie náboženství se snaží zachytit opravdovou jeskyni v celé její komplikované kráse a snaží se najít strukturu v jejím uspořádání, to vše za pomoci světla víry. Člověk totiž může Boha zahlédnout jedině ve světle víry – „v procitnutí očí“.

Skromně dodávám, že světlo reflektoru se neomezuje pouze na víru, ale skládá se i z toho, co vyzařuje kultura knihy, filmy, básně, životní zkušenosti (připomeňme si Multatuliho hovor se čtyřletým synem o ptáčcích a červech), to vše pomáhá k prozáření a osvětlení fenoménu náboženství.

Domnívám se, že tímto podobenstvím jsem mohl, co nejjednodušeji a zároveň jasně vysvětlit rozdíl mezi přístupem moderní filozofie náboženství vycházející ze zjevení a osvícensky laděné filozofie náboženství odkázanou na rozum.

Konstatování významu teologie, duchovní stránky, života, ale rozhodně pro filozofii neznamena ztrátu důstojnosti či významného postavení, protože filozofie může připomínat náboženství samotnému, kde sejde na scestí a kde se dostává ke slovu přílišný racionalismus či fundamentalismus. Postkantovská filozofie právě důslednou kritickou reflexí náboženství očistila a objasnila lépe obraz a pojem osoby, bytí, transcendence a rovněž přehodnotila strukturu jeho výpovědí a myšlení, změnila význam transcendentálií. Tyto pojmy samy „netvoří“ Boha ani víru, ale jsou důležitými

záchytnými body, které poutníkovi umožní se orientaci ve světě víry. Ontologie je jakýmsi pevným rytmem, který nese celou melodii víry a nechá jí zaznít v celé bohatosti, nicméně nesmíme zapomínat, že ke krásné skladbě patří jak rytmus, tak melodie. Moderní filozofie náboženství připomnělo křesťanství, že zkušenost zjevení, setkání s Bohem a vyprávění o NĚm, patří k neustále oživující melodii náboženství. Z toho, co jsme nyní řekli, je víc než zřejmé, že filozofie pak není v podřadném postavení, ale stává se lepším a důkladnějším nástrojem, je skutečnou *ancilla theologie*.

Jelikož jsme konstatovali, že příběh je nejlepším vyjádřením paradoxní pravdy, jeden, na téma poznání a vypovídání o Bohu, jsem si na závěr připravil.

Veškeré filozofické pokusy dopracovat se k Bohu skrze rozum připomínají člověka, který si zabouchl bránu od nebeského příbytku a nemá klíče a chce vědět, zda v bytě někdo je. Zoufale vymýšlí všechny možné způsoby jak se dostat dovnitř a zjistit pravdu. Když mu nestačí jeho šikovnost a vyčerpá své metody, tak zavolá hasiče, zámečníka, ale dveře stále drží a člověk stále stojí venku bez toho, že by se něco dozvěděl. Podobně marnou snahou se vykazovali teologové a filozofové, kteří pracovali jen s obrazem Boha na základě *De deo uno* a vytvářeli důkazy z oboru fyziky, biologie, kosmologie. Ano, jistě na základě těchto důkazů se jeví Boží existence jako pravděpodobná a nikoli iracionální, ale o skutečném důkazu nemůže být řeči. Přitom řešení je zcela prosté zaťukat a požádat toho *Druhého*, který je za dveřmi, aby otevřel a setkat se s ním v živém dialogu tváří v tvář, nikoli jako s trpným objektem vědeckého zájmu. Výčet vlastností *Toho, který je za dveřmi* rozhodně nelze rozumově vydedukovat a narýsovat podle filozofických šablon, ale musí být zápisem zkušenosti při setkání s Ním. Ukazuje se, že důležitější než myšlenkový výkon a precizní argumentace je třeba pokora, láska, naslouchání Boží řeči. Bez těchto vlastností Ho nejde pravdivě poznat, protože každé poznání Boha je vlastně setkáním.

Seznam zkratek:

BOER: BOER, Theo de: *Bůh filosofů a bůh Pascalův: na pomezí filosofie a teologie*, Benešov: Eman, 2003.

DSH: DENZINGER, Heinrich: *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et Declarationum de Rebus fidei et Morum*, Barcinone: Herder, 1957.

JEŽ: JEŽ, Cyril: *Osobní Bůh a náboženství*. Praha: Česká liga akademická, 1923.

Jako v nebi ... : POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP, 2007.

HM: POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Hermeneutika mystéria: struktury myšlení v dogmatické teologii.*, Praha: Krystal OP, 2005.

SCHAEFFLER: SCHAEFFLER, Richard: *Filosofie náboženství*, Praha: Academia, 2003.

SGC: AKVINSKÝ, Tomáš: *Summa proti pohanům*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993.

ST: AKVINSKÝ, Tomáš: *Theologická summa*, Olomouc: Profesori bohovědného učiliště řádu dominikánského, 1937.

Seznam literatury

- AKVINSKÝ, Tomáš: *Kompendium teologie*, Praha: Krystal, 2010.
- AKVINSKÝ, Tomáš: *O pravdě: O myslí*, Praha: Krystal OP, 2003.
- AKVINSKÝ, Tomáš: *Summa proti pohanům*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993.
- AKVINSKÝ, Tomáš: *Theologická summa*, Olomouc: Profesori bohovědného učiliště řádu dominikánského, 1937.
- ANSELM: *Fides Quaerens intellectum*, Praha: Evangelické nakladatelství, 1990.
- BOER, Theo de: *Bůh filosofů a bůh Pascalův: na pomezí filosofie a teologie*, Benešov: Eman, 2003.
- BÁRTA, Jan: *Syntéza učení víry: jak dojít k Bohu a katolické Církvi*, Praha: Řád, 1991.
- CARDAL, Roman: *Bůh ve světle filosofie*, Praha: Krystal OP, 2001.
- CARDAL, Roman: Schaefflerův příspěvek k filozofii náboženství, *Distance, revue pro kritické myšlení*, roč. 2007, č. 4
- COLOMBO, Giuseppe: „Per una storia del trattato teologico di Dio“, *La Scuola Cattolica* 3, 1968.
- DENZINGER, Heinrich: *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et Declarationum de Rebus fidei et Morum*, Barcinone: Herder, 1957.
- DESCARTES, René: *Meditationes de prima philosophia: Meditace o první filosofii*, Praha: OIKOYMENH, 2010.
- Dokumenty prvního vatikánského koncilu: pracovní překlad*, Praha: Krystal OP, 2006.
- FUCHS, Jiří: *Filosofie*. 4. část, *Bůh filosofů*, Praha: Krystal, 1997.
- GILSON, Étienne: *Bůh a filosofie*, Praha: ISE, 1994.
- GILSON, Étienne: *Il filosofo e la teologia*, Brescia: Morcelliana, 1966.
- GREENE, Brian: *Elegantní vesmír: superstruny, skryté rozměry a hledání finální teorie*, Praha: Mladá fronta, 2001.
- HILLESUM, Etty: *Přervaný život: deníky z let 1941-1943*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008.
- CHESTERTON, Gilbert Keith: *Ortodoxie*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1993.
- CHESTERTON, Gilbert Keith: *Povídky otce Browna/Paradoxy pana Ponda*, Odeon, 1985.

- JAN PAVEL II.: *Fides et ratio*, encyklika o vztahu rozumu a víry, Praha: Zvon, 1999.
- JEŽ, Cyril: *Osobní Bůh a náboženství*. Praha: Česká liga akademická, 1923.
- LEVERING, Bas a VAN MANEN, Max: Phenomenological Antropology in the Netherlands and Flanders, s. 276 < <http://www.maxvanmanen.com/files/2011/04/2002-Phenomenology-in-the-Netherlands.pdf> > [30. 9. 2013]
- LEV XIII.: *Aeterni Patris*, encyklika o tomismu: < http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_en.html > [30. 8. 2013]
- LÉVINAS, Emmanuel: *Být pro druhého*, Praha: Zvon, 1997.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten, kdo existuje*, Praha: OIKOYMENH, 1997.
- MACHULA, Tomáš: *De aeternitate mundi sv. Tomáše Akvinského v historické perspektivě*, Praha: Krystal OP, 2003.
- MACHULA, Tomáš: *Křesťanská víra a racionalita: Filosofický přístup*, České Budějovice: Jihočeská Univerzita, 2004.
- MACHULA, Tomáš a FILIP, Štěpán Martin: *Tomismus čtyřadvaceti tezí*. Praha: Krystal OP, 2010.
- MARÉCHAL, Joseph: *Le point de depart de la metaphysique*, Lovaň: Premiere redaction, 1917, in: *Mélanges Joseph Marechal*, Brusel: Edition universelle, 1950.
- MTK: *Společenství a služba: lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- MTK: *Důstojnost a práva lidské osoby* in: *Dokumenty mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.
- MTK: *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011.
- NOVOTNÝ, Vojtěch: *Úvod k eschatologii*, Praha: KTF UK, 2011, [nepublikované skriptum].
- ONDOK, Josef Petr: *Důkaz, nebo hypotéza Boha?: Historické a epistemologické úvahy o dokazování teismu*, Svitavy: Trinitas, 1998.
- OTT, Ludwig: *Dogmatika: De Deo trino: O Bohu trojjediném*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993.
- OTT, Ludwig: *Dogmatika: De Deo uno: O Bohu trojjediném*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993.
- PASCAL, Blaise: *Myšlenky: výběr*, Praha: Mladá fronta, 2000.

- PASCAL, Blaise: *Pensées et opuscules*, Paris: Hachette, 1951.
- PBK: *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004.
- PIUS X.: *Pascendi Dominici gregis: o učení modernistův*, Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1911.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Hermeneutika mystéria: struktury myšlení v dogmatické teologii.*, Praha: Krystal OP, 2005.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP, 2007.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal OP, 2010.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Ježíš Kristus – Pravda dějin: trojiční a christocentrická teologie dějin*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Maria – mateřská tvář Boha*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Různé podoby české trinitární teologie a pneumatologie 1800–2010: tvářnosti české katolické trojiční teologie a pneumatologie 1800–1989: komentovaná bibliografie 1800–2010*, Brno: L. Marek, 2011.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav: Theo de Boer: Bůh filosofů a Bůh Pascalův: *Teologické texty: časopis pro teologii a službu církve* 2005, č. 5.
< <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2005-5/Theo-de-Boer-Buh-filosofu-a-Buh-Pascaluv.html> > [12. 8. 2013].
- SCHAEFFLER, Richard: *Filosofie náboženství*, Praha: Academia, 2003.
- SCHAEFFLER Richard: *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg i. Br.: Herder, 1982
- SCHAEFFLER, Richard: *Filosofie náboženství*, Praha: Academia, 2003.
- SCHAEFFLER Richard: *Das Gebet und das Argument – Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf: Patmos, 1989.
- SCHAEFFLER Richard: *Die Struktur der Geschichtszeit*, Frankfurt a. M: Klostermann, 1963.
- SCHAEFFLER Richard: *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt: WBG, 1980.
- SCHELER, Max: *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig: Reinhold, 1920.
- SIENSKÁ, Kateřina: *Dialog s Boží prozřetelností*, Praha: Krystal, 1998.

SKALICKÝ Karel: Filosofie náboženství podle Richarda Schaefflera: *Teologické texty: časopis pro teologii a službu církve* 2004, č. 2.

< <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2004-2/Filosofie-nabozenstvi-podle-Richarda-Schaefflera.html> > [15. 8. 2013]

Slovník cizích slov, Praha: Levné knihy KMa, 2006.

SPINOZA, Benedictus de: *Etika*: Praha: Svoboda, 1977.

STÖRIG, Hans Joachim: *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1992.

ŠPRUŇK, Karel: Svoboda jako dokonalost člověka, *Teologické texty: časopis pro teologii a službu církve* 2004, č. 2, s. 15.

TERTULLIANUS, a HIPPOLYTOS: *Gegen Praxeas*, Freiburg: Herder, 2001.

TERTULIÁN: *Adversus Praxean*, CSEL 47, *Opere scelte di Tertuliliano*, Torino, 1974.

TOMÁŠ Z CELANA: *První život a podivuhodné činy svatého Františka z Assisi* in: *Františkánské prameny I*, Křesťanská akademie, Řím: 1982.

Pod písmenem **J** složka Cyrila Ježe v oddíle *De functi 2000* in: Jezuitský archiv Římskokatolická duchovní správa kostela sv. Ignáce, Ječná 2, 120 00 Praha 2 – Nové Město.