

Klaus Müller

Rozum, moderna a papež

1. Když se ze smíření stane tragédie

Koncem ledna a na začátku února roku 2009 jsme se stali svědky opravdu historické události: papež Benedikt XVI. – který se jinak často nejen jeví, ale skutečně je tak plachý a nesmělý – chtěl odvážným aktem lidské a duchovní velkomyslnosti – ne nepodobným milosrdnému otci z Lukášova evangelia – podat ruku schizmatickému Bratrstvu sv. Pia X., aby uzdravil nedávnou ránu rozdělení v katolické církvi. Jeho definitivnímu vzniku nemohl jako tehdejší vyjednavatel Vatikánu zabránit. Tato i osobní porážka, nadto zatemněná pocitem, že církev určitým vývojem po II. vatikánském koncilu utrpěla duchovně-teologické ztráty, se pro tohoto papeže během prvních let jeho pontifikátu stala patrně tak bolestnou výzvou, že ji chtěl v omezeném čase, který mu v jeho očích ještě zbývá, za všech okolností vyřešit. Jen tak se podle mého názoru dají vysvětlit svrchovaně riskantní akty přímo šíleně odvážné vstřícnosti vůči Bratrstvu sv. Pia X., aniž se od něho v nějaké podobě žádala (jak to bylo dříve v podobných případech obvyklé) nějaká předběžná podmínka. Za této situace se pak spojila nedostatečná informovanost, deficity v komunikaci, politická nekompetence a patrně také lidská ješitnost na straně některých členů kurie a vytvořily spleť problémů, v jejíchž středu pak ještě vystupoval jeden ze čtyř biskupů zbavených exkomunikace jako otevřený popírač holokaustu. Následky jsou známé a není třeba je zde dále rozvíjet.

Tato církevně-politická a také osobní tragédie však má ještě jiný rozměr, a kdo ho odhalí, pocituje jej neméně tragicky. Jde o rozměr filozofický. Není nutno dále vysvětlovat, že životním tématem Josepha Ratzingera/Benedikta XVI. byl a je od začátku jeho akademické činnosti až k jeho encyklikám vztah rozumu a víry. Na událostech, k nimž došlo kolem biskupů Bratrstva sv. Pia X, není tragické jen to, že poškodily váhu hlasu Benedikta XVI. v tomto dnes tak naléhavém sporu, nýbrž to, že v pozadí jeho filozofických přesvědčení existuje rys, který ho patrně činí částečně slepým pro to, o co Bratrstvu v jádru jde a co také bez obalu dává najevo – totiž nekompromisní odmítání a potírání všeho, co spadá pod pojem moderny. Myšlení moderny – symbolicky shrnuto v pojmu autonomie rozumu a v ideálech svobody, rovnosti a bratrství – je pro přívržence Bratrstva čirým vynálezem satanovým určeným ke zničení církve a její pravdy. Benedikt XVI. sám chová

k základu této moderny, tedy zvláště k její filozofii, tak hlubokou skepsi a uplatňuje vůči ní tak vyhraněnou hermeneutiku podezření, že mezi jeho hlavními přesvědčeními a mezi částmi nauky příslušníků Bratrstva dochází k určité osmóze, která působí, že brizanci jiných částí této nauky pak vnímá jen omezeně nebo vůbec ne. Následující úvahy jsou věnovány této hlubinné filozofické vrstvě.

2. Bůh v *breaking news* světového tisku

Dříve než se to stalo, jsme to vlastně považovali za nemožné: že stará otázka Boha, dokonce ještě vyhrocena ve vztah rozumu a víry, se jednoho dne objeví v pozdně moderním globálním mediálním provozu jako *breaking news*, jako senzační zpráva, která na celé dny odsunuje do stínu všechno ostatní, co se ještě dělo. Ale právě to se stalo 16. září 2006, kdy papež Benedikt XVI. při návštěvě univerzity v Řezně, kde dříve působil jako profesor dogmatiky, pronesl přednášku o *víře, rozumu a univerzitě*,¹ která se stala okamžitě proslulou. Za několik dní se v muslimském světě pozdvihla bouře rozhořčení, protože papež jedním středověkým citátem byzantského císaře údajně urazil Mohameda a celý islámský svět výtkou, že je násilnický. Vatikánské úřady a poté sám papež vydali vysvětlení, která utišila vlny jen s námahou a také pouze z části. Jistě, i jen stručná věta o vlastních násilných dějinách křesťanství by byla nedorozumění – některými kruhy zcela záměrně hledané – o údajném odsouzení islámu zažehnala. Bylo by stačilo, aby Benedikt jen zopakoval, co před lety řekl ve smyslu přiznání viny za křesťanské násilí, kdy se výslovně zmínil o křížových výpravách,² a co několik měsíců před řezenskou přednáškou ještě zopakoval na světovém setkání mládeže v Kolíně³ stejně jako naposledy při novoroční audienci diplomatického sboru v Římě.⁴ Ale při strážlivém naslouchání by bylo možné už před vysvětleními jasně vidět, že papeži šlo v citátu jediné o zcela určitou formulaci:⁵ Císař Manuel II. Paleologus, kterého Benedikt XVI. citoval, zastával názor, že šíření víry násilím je nesmyslné, protože odporuje Boží podstatě a podstatě duše.

*Bůh nemá zalíbení v krvi [...] a nejednat podle rozumu – ne syn logo – odporuje podstatě Boha.*⁶

Papež se mohl nepochybně odvolat na doslova spoustu jiných svědků, aby vyjádřil, že násilí a hlásání se navzájem striktně vylučují: Je to obsaženo už v dopise Diognetovi, můžeme to číst u Klementa Alexandrijského, také např. u Origena, Athanasia a Jana Chrysostoma.⁷ Ale v žádném z těchto svědectví se nenachází odkaz na logos – proto papeži záleželo právě na tomto citátu. Chtěl tím už na

začátku svých úvah říci: Bůh a rozum patří neoddělitelně k sobě. Nadto hlásání víry má svou adresátku v duši, která je na základě sobě vlastní činnosti poznání svou povahou rozumová. Proto se přiměřené hlásání může dít jen dobrou řečí a správným myšlením, a zásadně nikoli násilím. Následky faktického odkazu na islám, podmíněného citátem, zakryly, že nešlo o nábožensko-politický nebo nábožensko-kritický problém, nýbrž o pojetí vztahu rozumu a víry.

Už toto zahájení přednášky mělo zcela kritické zaměření, ale jeho cílem nebyl islám, nýbrž vnitrocírkevní adresáti. Dokladem toho je skutečnost, že v Benediktově přednášce od druhého odstavce po proslulém citátu až do konce, tedy v 90 % textu, jak vypočítal jeden italský kritik,⁸ jde o problém tzv. helénizace, tj. o to, zda spojení rozumu a víry je pouze výsledkem přetvoření – nebo dokonce odcizení – křesťanské zvěsti řecko-filozofickým myšlením v prvních staletích našeho letopočtu, anebo zda se ve spojení rozumu a víry jedná o dějinnou konvergenci obou tradic, jež je nesena samotnou věcí, tedy křesťanským pojmem Boha. To je teze, o kterou tu jde a která je předmětem sporu. Už v pozdním středověku byla tato vazba Boha na rozum mezi křesťanskými teology sporná, protože v ní viděli něco jako omezení Boží všemohoucnosti, a také v islámu existují proudy tradice, které sdílejí názor, že Bůh nesmí být vzhledem k božskému bytí vázán na rozum a pravdu.

Reformace tuto úzkou souvislost řeckého myšlení a biblické víry odmítala, protože se domnívala, že při ní už není patrné původní znění evangelia. Hlavní proud evangelické teologie v polovině 19. století a na začátku 20. století – vlivem velkého německého teologa Adolfa von Harnacka – viděl ve spojení rozumu a víry nepřítomnost žaru počáteční víry raného křesťanství a doufal, že odstraněním filozofického balastu z metafyziky Boha znovu získá člověku blízkou Ježíšovu mravní zvěst, která je zároveň kompatibilní s moderním vědomím osvíceného člověka. A dnes se otázka helénizace klade na horizontu globální církve, jež se stala polycentrickou a zahrnuje mnoho kultur. Ptáme se, zda je nutno stát se v myšlení nejprve tak říkajíc řeckým, abychom se pak v médiu vlastní kultury mohli stát křesťanem – nebo zda to jde i bez této okliky. Papež Benedikt zaujímá ve všech třech bodech jasné stanovisko: Podle něho není cesta křesťanské zvěsti médiem řecko-filozofického myšlení žádným odcizením, neboť styky mezi řeckým myšlením a biblickými tradicemi existují už ve Starém zákoně – a byla v tom už připravována a rozvíjena základní rozhodnutí, „která se právě týkají souvislosti víry s hledáním lidského rozumu“,“⁹ a to tak, že samo toto setkání rozumu a víry odpovídá povaze křesťanské víry. Mohli bychom téměř říci: toto setkání se samo stává momentem dějin spásy. A proto – to je odpověď na druhou a třetí otázku – odloučení rozumu a víry, i kdyby k němu došlo buď pro velikost Boha, nebo pro

rozumovou formálností teologie, by vedlo k zatemnění a k zúžení víry a rozumu, jež se mohou vystupňovat až do oboustranné patologie, a to opět nutí k tomu, abychom ani dnes probíhající procesy inkulturace nevedli takříkajíc mimo katalyzátor rozumu, protože právě tento katalyzátor zaručuje univerzalitu zvěsti, které je třeba, abychom zvěst vůbec udržovali otevřenou pro konkrétní inkulturaci. To byla podstata řezenské přednášky, jež se ostatně nachází už v bonnské nástupní přednášce tehdejšího mladého profesora Ratzingera.¹⁰

Zvláštní je, že ti, jichž se věc vlastně týkala na prvním místě, totiž dnešní zastánci tzv. kulturního protestantismu, kteří v podstatě sdílejí tezi helénizace, se přihlásili ke slovu překvapivě pozdě – a pak dosti ostře: Mnichovský evangelický teolog Friedrich Wilhelm Graf pokládá papežovu kritiku teze helénizace za popření pravé křesťanskosti 400 milionů protestantů ve světě.¹¹ Pro předchozí interpretaci, soustředěnou na to, co je vnitřekřesťanské, mluví ostatně také to, že papež pro svůj záměr – takříkajíc v postoji člověka, který „vždycky už ví“ – nevolá za svědka vnitřekatolický hlas, třebaže by to bývalo bylo možné. Místo toho nechává to, co je pro něho důležité, vyslovit ortodoxního křesťana, který byl ostatně všechno jiné než přítel katolíků. Mimoto Manuelovým filozofickým poradcem byl Georgios Gemistos Plethon, filozof a reformní politik, který sledoval velmi ambiciózní program a při jeho realizaci se stal ostrým kritikem monoteismu: K Plethonovým výslovným záměrům totiž patřilo odstranění rozdílu mezi křesťanstvím a pohanstvím návratem k prastaré předkřesťanské, řecko-náboženské moudrosti, k *theologia prisca*, a pomocí této moudrosti překonání konfesních a k násilí vedoucích rozkolů mezi východní a západní církví na jedné straně a mezi křesťanstvím a islámem na straně druhé.¹² Mám dojem, že něco z tohoto záměru se ozývá v *dictum* císaře Manuela. Přinejmenším však tato diachronní rekontextualizace odnímá jakýkoli rozumný základ podezření, že papežův citát měl být nepřímý provokační záměr.

Tím nemá být nikterak naznačeno, že v proslulé Benediktově přednášce není nic, o čem by bylo možno diskutovat – naopak. Mělo by se to stát například právě tehdy, pokud jde o způsob, jak se v řezenské přednášce uplatňuje filozofie moderny, především filozofie Kantova a filozofů po něm následujících, totiž málo diferencovaně nebo dokonce vůbec ne. A není patrně náhodou, že právě na tomto místě se papež dopustil pozoruhodné chyby při parafrázi jednoho známého místa z předmluvy k druhému vydání *Kritiky čistého rozumu*: Podle slov papeže Kant napsal: „že musel myšlení odsunout stranou, aby učinil místo víře.“¹³ V originále ovšem stojí: „Musel jsem tedy zrušit vědění, abych získal místo pro víru...“¹⁴ To znamená něco zcela jiného než naznačuje parafráze (neboť pouze myšlením mohl Kant dát víře místo, které se uvolňuje zrušením, to jest omezením vědění).

Vždycky jsem měl dojem, že tato filozofická moderna byla a zůstala Josephu Ratzingerovi cizí, a proto – přes všechny respekt právě ke Kantově morálně-filozofickému myšlení¹⁵ – nemohl nalézt skutečný přístup k jejímu vlastnímu teologickému bohatství.¹⁶ K tomu je třeba se ještě vrátit.

Když hluk kolem *Řezenské přednášky* v médiích trochu utichl, dostavily se ovšem účinky, s nimiž také nikdo nepočítal. Osmatřicet muslimských autorit různého původu píše papežovi zdvořilým tónem otevřený dopis k jeho úvahám v Řeznu;¹⁷ přesně o rok později pak následuje další dopis od 138 muslimských učenců papeži a celé řadě jiných církevních autorit a papež na něj ze své strany o něco později odpovídá pozváním k teologickému dialogu.

Ale dříve než k takovému setkání došlo, stalo se něco zcela jiného, něco, co tentokrát uvedlo celou zemi do notného pozdvižení – a opět šlo o papeže, rozum a víru. Rektor největší římské univerzity La Sapienza, založené roku 1308 papežem Bonifácem VIII. – dnes je to masová univerzita se 140 000 studentů –, pozval papeže Benedikta, aby navštívil vysokou školu a pronesl inaugurační řeč k zahájení akademického roku. Mělo k tomu dojít už na podzim roku 2007. Proti tomu vznikl v okruhu asi 70 z 4 500 profesorů a potom také u studentů odpor, protože papež v době, kdy byl ještě kardinálem, hájil roku 1990 v jedné přednášce v Parmě církevní postup proti Galileo Galileimu a tak se prý projevil jako církevní obskurant a nepřítel vědy. Kdo se seznámí s inkriminovaným textem, může už při prvním čtení nahlédnout neudržitelnost těchto výtek. Přesto byla z diplomatických důvodů papežova návštěva co do závažnosti snížena, místo *lectio magistralis* měl proslovit pouze pozdravný projev a pak navštívit univerzitní kapli. Několik dnů před plánovanou návštěvou 17. ledna 2008 došlo k obsazení rektorátu a nálada byla natolik vzrušená, že Vatikán termín zcela odřekl, ale původně plánovanou přednášku uveřejnil v plném znění.¹⁸ Jde podle prohlášení o něco jako pokračování *Řezenské přednášky* a univerzitě La Sapienza může být, jak se čte v textu, jen líto, že v budoucnu bude s tím, co by tu bylo bývalo řečeno, spojena jen negativně. V každém případě by vymezení vztahu rozumu a víry, které zde Benedikt formuloval – ostatně s odvoláním nejen na Tomáše Akvinského, ale také na Johna Rawlse a Jürgena Habermase –, nemohlo skutečně nikoho pohoršit, právě naopak.¹⁹ Můžeme se o tom přesvědčit, když se jen trochu seznámíme s textem:

Já bych řekl, že koncepci sv. Tomáše ohledně vztahu mezi filozofií a teologií by bylo možné vyjádřit pomocí formulace, kterou podal Chalcedonský koncil pro christologii: filozofie a teologie k sobě mají vztah: „nesmíšeny“ a „neodděleny“. „Nesmíšeny“ – to znamená, že každá si musí zachovávat svou identitu.

Filozofie musí zůstat opravdu hledáním rozumu ve svobodě a odpovědnosti; musí vidět své hranice a právě tak svou velikost a šíři. Teologie musí přitom setrvávat v tom, že čerpá z pokladu poznání, který ona sama nevynalezla a který je jí vždy předem dán, který nikdy nevyčerpá, a proto je stálou pobídkou k novému myšlení.

Spolu s tímto „nesmíšený“ platí také ono „neoddělený“: filozofie nezačíná vždy znovu od nuly osaměle myslícího subjektu, ale je součástí velkého dialogu historické moudrosti, kterou kriticky a zároveň pozorně vždy znovu přijímá a rozvíjí; ale nesmí se uzavírat ani před tím, co obdržela náboženství a zejména křesťanská víra a daly lidstvu jako ukazatel cesty.

Různé věci vyslovené teology v průběhu dějin nebo také praktikované církevními autoritami se v dějinách ukázaly jako nesprávné a dnes nás matou. Současně však je pravdou, že dějiny svatých, dějiny lidství, které vyrostlo na základě křesťanské víry, dokazují pravdivost této víry v jejím bytostném jádru a činí ji tak také instancí veřejného rozumu.²⁰

Kdo v tom chce vidět obskurantismus, sleduje *hidden agenda*, má tedy zcela jiný záměr než vstoupit do rozumného disputu o rozumu a jeho vztahu k řeči o Bohu: Za tím je spíše cílené vyhledávání konfliktu mezi náboženstvím a pozdní modernou současnosti.

Tato zkušenost však není v očích papeže nic nového, nýbrž je to pravý charakter moderny od jejích začátků: jediný program lidského sebezsmocnění, který se snaží z vědění, myšlení, života a chtění ideologicky eliminovat veškerou transcenci. S tímto pesimistickým způsobem čtení moderny se setkáváme už v pozdní fázi profesora teologie Ratzingera a pak v době, kdy působil jako kuriální kardinál. Nejpatrnější je asi v jeho studii k možná nejmarkantnějšímu textu II. vatikánského koncilu, k pastorální konstituci *Gaudium et spes*.

3. Kritika moderny v podobě čtení koncilu

Dne 7. prosince 1965 byla mohutnou většinou koncilních otců (2 309 hlasů pro a 75 hlasů proti) přijata pastorální konstituce *Gaudium et spes*. Je to nejdelší text koncilu, přijatý jako poslední, který je dodnes nejspornější. Konzervativní frakce koncilních otců se snažila tomuto textu zabránit, ale ve většině – opírající se o důležité impulzy koncilních papežů Jana XXIII. a Pavla VI. – se prosadilo přesvědčení, že tento koncil, který dokázal říci tolik věcí do nitra církve, nemůže upustit od toho, aby se obrátil také na venek ke „světu“ – a to znamená k nekatolíkům. Můžeme říci, že proces vznikání tohoto textu přitom představuje jeho vlastní

výsledek,²¹ který je důležitější než přijatý text, protože otevření církve světu, které text požaduje, se samo performativně uskutečňuje v odvaze takový dokument formulovat.

Všichni si přitom uvědomovali novost tohoto odvážného počínu – natolik, že pro něj ani neměli správný název a nakonec pak přece zachovali vlastně rozporný termín „pastorální konstituce“ (je rozporný, protože „konstituce“ normálně naznačuje něco principiálního a trvalého, naproti tomu „pastorální“ něco, co se vztahuje k určité situaci).²² Takový koncilní dokument dosud nikdy neexistoval. A to vlastně nové na něm bylo to, že se nejvyšší církevní instance – jinak než dříve (a dnes!) – odvážila vyjádřit v předběžné formě.²³ Když církevní autorita přistupuje k četbě proslulých „znamení doby“ (GS 4), chce svým adresátům jistě říci něco, co jim slouží ke spáse. Zároveň tím však také uznává, že společně se svými adresáty má před sebou a ne už za sebou úkol hermeneutiky a jejích rizik, výklad situace. Z toho pak vyplývají nikoliv normy, ale pokyny pro členy církve a doporučení pro ty, kteří k církvi nepatří – pokyny a doporučení, jež apelují na soudnost adresátů a o jejichž nedokonalosti a překonatelnosti koncil sám mluví (srov. GS 91).

Tato hermeneutická otevřenost nepochybně dávala možnost, aby konstituce *Gaudium et spes* byla od začátku interpretována velice kontroverzně. Zatímco pro jedny byla „nejzdařilejším dokumentem koncilu“,²⁴ jiní tento dokument, zejména jeho úvod (GS 4–10), chápali jako impulz pro pokoncilní rozvíjení, které sám koncil nikdy nechtěl. K nejvíce prominentním zastáncům tohoto druhého způsobu čtení patří nepochybně tehdejší profesor teologie Ratzinger. Už v roce 1975, při desátém výročí přijetí *Gaudium et spes*, napsal:

Tento text nepůsobil tolik sumou svého obsahu, který zcela setrvává v linii církevní tradice a čerpá z jejích možností, nýbrž všeobecným záměrem mohutného počínu, který se odrazil hlavně v „úvodním výkladu“. Ne že by se čerpalo z textu, nýbrž proto, že další působení [...] se drželo právě ducha tohoto úvodního výkladu a bylo poznamenáno jeho dvojnácnostmi.²⁵

Tento „duch úvodního výkladu“, na který se tu Ratzinger odvolává a který charakterizuje jako dvojnáčný, o něco později označuje jménem: z dokumentu prý mluví „udivující optimismus“,²⁶ který ovládal ještě více porady vedoucí k dokumentu. Na základě Ratzingerova způsobu čtení se zdá, že kdyby podle *Gaudium et spes* církve a svět spolupracovaly, nic se už nezdá být nemožné. Tímto koncilním dokumentem je prý formulován jakýsi „protisylabus“,²⁷ který po dlouhých výhradách a blokáдах umožňuje zásadní nové produktivní a pozitivní vymezení vztahu mezi katolickou církví a myšlením novověku neboli moderny.

Gaudium et spes je skutečně něco jako protisylabus: Sylabus byl seznam 80 odmítnutých vět, jimiž Pius IX. reagoval na intelektuální a politické problémy své doby – katalog herezí, který můžeme klidně označit jako vyhlášení bankrotu církve před situací světa tehdejší doby a po němž pak za Pia X. následovalo pokračování v anatématech a encyklice proti tzv. modernismu, o němž dnes víme, že byl římským vynálezem, protože to, co se v kurii pokládalo za modernismus, nikdo vážně nezastával²⁸ (výmluvnou známkou toho je, že kdysi odsouzení nebo podezřelí modernisté jsou mlčky rehabilitováni jako v případě Antonia Rosminiho²⁹ nebo dokonce dosahují cti beatifikace jako Jan XXIII.). Naproti tomu *Gaudium et spes* skutečně podává zásadní nové vymezení vztahu k moderně, v němž je jasně, i jazykově, patrný osvícenský moment: Například problémy vznikající při hlubokých změnách společensko-sociálního světa jsou označovány jako „krize růstu“ (GS 4); o autonomii pozemských skutečností a jejím požadavku se říká, že je shodná s vůlí Stvořitele (GS 36); v dokumentu se užívá jako samozřejmý výraz, který byl ještě před deseti lety považován za nepřijatelný: „evoluční“ (GS 5) – což ostatně patří také ke stopám recepce Teilharda de Chardin v koncilních textech;³⁰ vítá se čištění náboženství od magie a pověr (GS 7); a v úvodní větě § 22 se doslova říká: „Je skutečnost, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova.“ – Zde se náboženství, přesněji: křesťanské náboženství samo chápe jako osvětlení.

Ratzinger ve své kritice z roku 1975 tomuto základnímu rysu *Gaudium et spes* otevřeně vytýká, že zapomněl na to, co lze pregnantně uvést na společného jmenovatele titulem známého společného díla Maxe Horkheimera a Theodora W. Adorna – „Dialektiku osvícenství“.³¹ To znamená: rozum, který je přesvědčen, že osvícením emancipuje člověka od všech nátlaků způsobených přírodou, že ho zbaví strachu a učiní ho pánem sama sebe, tento rozum se v procesu svého pokroku zaplétá do sítě své vlastní vynalézavosti. Kde se dosahuje, jak se zdá, největší svobody, tam se zcela neočekávaně znovu ohlašuje nezlomené právo přírody. – Odtud titul *Dialektika osvícenství* – dialektika ve smyslu „zvrat do opaku“. I tam, kde se člověku podaří vlastní dovedností přemoci mocné síly přírody a držet je v šachu, jim přesto zůstává podroben. Základní situací rozumu je: osud. Horkheimer z něho vidí jen jediné východisko. Už v *Dialektice osvícenství* naznačil, že alespoň v *jednom* bodě západních dějin rozumu se myšlení osvobodilo z této vazby na přírodu, totiž v židovství: Tam totiž na její místo nastoupila, podle Horkheimera, vazba na Boha zcela jiného než všechno přírodní.

Vědomí této dialektiky moderny se podle Ratzingera v *Gaudium et spes* vůbec nenachází. Doklady, které uplatňuje pro svou interpretaci naivního koncilního

optimismu, jsou zarážející: Zprvė říká, že jedna z klasických podob smíření moderny a křesťanství v duchu *Gaudium et spes*, tzv. *Holandský katechismus*,³² byl už brzy po vydání pokládán za výraz buržoazní religiozity. Zadruhé tvrdí, že po právě tak krátké době vystoupila v Latinské Americe proti „novověké euforii“³³ koncilu ovládaného západními církvemi do popředí temná stránka moderny v podobě dějin koloniálního vykořisťování a v podobě vzniku současně panujících bezprávných kapitalistických systémů, proti nimž byla postavena právě křesťanská víra v revolučním způsobu čtení teologie osvobození: „Z naivního souhlasu se světem se stalo radikální vyhlášení boje nejen novověku, ale všemu existujícímu vůbec.“³⁴

I když Ratzingerovy příklady naivního zapomínání na dialektiku v *Gaudium et spes* – zvláště ten druhý – ponecháme stranou, jeho základní vedoucí teze překvapuje už při srovnání s textem „úvodního výkladu“ (GS 4–10). Tam se nenachází jediný rys popisu moderního světa od ekonomické dynamiky až po náboženské vědomí, který by nebyl doprovázen nějakým „ale“ nebo „a přece“. Závěrečná bilance analýzy současnosti proto zní takto:

Za těchto okolností se moderní svět jeví zároveň mocný i slabý, schopný nejlepšího i nejhoršího, neboť se mu otevírá cesta ke svobodě nebo k otroctví, k pokroku nebo k úpadku, k bratrství nebo k nenávisti. Mimo to si člověk uvědomuje, že je na něm, aby správně usměrňoval síly, které vyvolal a které ho mohou buď rozdrtit, anebo mu sloužit. Proto si klade některé otázky. (GS 9)

Co to je, ne-li jasný výraz znalosti dialektiky osvícenství? K tomu přistupuje jako zvláštní okolnost to, že do dnes známé a prozkoumané historie textu *Gaudium et spes* byly rysy kritické k moderně přijaty průkazně právě na naléhání německých koncilních teologů, jimž se první předlohy, pocházející prvotně od francouzských kolegů, jevíly příliš optimistické.³⁵ Myslím, že se příliš nemýlíme, když v tom vidíme nejen vliv historických zkušeností Němců z let 1914–1945, ale když si také připomeneme, že vědomí dialektiky osvícenství – jinak než ve Francii nebo Anglii – patří od počátku k tradici klasické německé filozofie moderny: Prvním, kdo tuto dialektiku přímo vzorově a geniálně formuloval jako první, nebyl nikdo menší než Friedrich von Schiller – a to v antagonismu dvou téměř současně vzniklých textů: jeho jenské nástupní přednášky *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (Co znamená a k jakému cíli studujeme obecné dějiny?)³⁶ z roku 1789, která z něho rázem učinila vůdčí osobnost, a tzv. filozofické řeči v románovém fragmentu *Der Geisterseher* (Spiritista),³⁷ kde se rozvíjí naprosto skeptický pohled na svět opuštěný všemi dobrými duchy, zatímco přednáška

je prostoupěna hlubokým optimismem ve vztahu k dějinám a osvícenství a vedení lidským rozumem.³⁸

A v této souvislosti nesmíme samozřejmě zapomenout také na Kanta. Jeho kritické spisy, zejména *Kritika praktického rozumu* a *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* byly vděčně a přímo nadšeně přijímány (především od teologů a kazatelů) jako dodatečná protiváha proti mělkému osvícenství, jež se domnívalo, že má suverénně v rukou všechny podstatné potřeby a zájmy lidské existence.³⁹ Citovaný Kantův spis o náboženství a jeho příspěvky k filozofii dějin se pronikavě zabývají problémem dialektiky rozumu, který vystupuje zejména v otázce po původu a možném překonání zla. Pokud jde o otázku, kterou nadhazuje tzv. nová politická teologie, totiž zda teologická legitimizace novověku dostatečně nedoceňuje již dosažené vědomí pro dialektiku osvícenství,⁴⁰ pak lze bez omezení říci, že takovou otázku může položit jen teologie, která sama skutečně a dostatečně nepronikla a nepřijala filozofickou modernu (a takové hlasy skutečně existovaly, ale nesmíme za to činit odpovědnou konstituci *Gaudium et spes*). Filozofické moderně samé je problematika dialektiky rozumu v každém případě konstitutivně a detailně vlastní⁴¹ – a *Gaudium et spes* tento stav reflektuje nepominutelně právě v „úvodním výkladu“. ⁴² Interpretace, která to nevidí, je podle mého názoru možná jen za předpokladu novověkého klišé, jež se zdráhá uznat vnitřní rozrůzněnost a křesťanské kořeny moderního filozofování. Tímto směrem postupuje Ratzinger, když kvalifikuje novověké myšlení jako zásadně aporetické a staví proti němu tzv. křesťanské „vědění ze křtu“, ⁴³ jež se projevuje v tom, že se člověk nechává vytrhnout ze své svémoci a začlenit do Kristova Těla, tedy do církve, protože jakožto dějinně padlá bytost může nalézt pomoc také jen dějinně.

S tím je pevně spojena nepřítomnost vztahu k moderně, což pokládám za skrytou příčinu Benediktovy otevřenosti pro hlasy na pravém okraji církve a mimo něj. Tragické je, že tato absence vztahu nikterak nepatří konstitutivně k jeho základním myslitelským koordinátám. V neposlední řadě se to ukazuje v tom, že se v jedné důležité fázi své činnosti pohyboval po drahách, které ho přivedly do velmi těsné blízkosti k myslitelům reflektovanému moderny a sebekritického osvícení, tedy k představitelům německého idealismu, a téměř vedly k otevřenému dialogu s touto modernou. Ony myslitelné dráhy Ratzinger ostatně nenechal jednoduše za sebou, takže až do poslední doby zanechávají stopy v jeho textech.

4. Téměř zdařilý dialog s modernou

Tato dimenze Ratzingerova myšlení se uplatňuje především ve zcela specifickém užívání pojmu *logos*. Tyto myšlenky jsou široce rozvinuty už ve spise *Úvod do křes-*

tanství z roku 1968,⁴⁴ s uvedenými na jasný jmenovatel se s nimi setkáváme zvlášť markantně na jednom kolokviu na pařížské Sorbonně roku 1999 v souvislosti s otázkou dosahu platnosti přírodovědeckého poznání. Tehdejší kardinál se zde vyjádřil takto:

Jde o otázku, zda rozum, event. rozumovost, je na začátku všech věcí a v jejich základě.

Jde o otázku, zda skutečnost vznikla na základě náhody a nutnosti [...] tedy z něčeho nerozumového, tedy zda je rozum náhodný vedlejší produkt něčeho nerozumového a v oceánu nerozumového je v posledku také nevýznamný, nebo zda zůstává pravdou to, co tvoří základní přesvědčení křesťanské víry a její filozofie: In principio erat Verbum – na začátku všech věcí je tvůrčí síla rozumu. Křesťanská víra je dnes stejně jako tehdy opcí pro prioritu rozumu a rozumovosti.⁴⁵

V této zdánlivě jednoduché pasáži se nachází velmi složitý argument: Existuje-li ve světě rozum a spolu s ním poznání a věda, pak v přísném smyslu jen proto, je-li rozumový také jeho pramen, jeho původ. Kdyby tomu tak nebylo, rozum by si nesměl důvěřovat. Vznikl by z něčeho nerozumového, fungoval by právě tak, jak funguje, ale musel by se zdržovat všeho nároku na platnost. Byl by – abychom se vyjádřili spolu s Nietzsche – iluzí, o níž jsme zapomněli, že je iluzí.⁴⁶ Neboť odkud by měl být schopen pravdy a vědění, jestliže to nemůže být řečeno už o jeho původu? V této myšlence se skutečně jedná o opci, tedy o rozhodnutí pro určitý popis světa. Tato opce se neopírá opět o důkaz, ba důkaz ani nepotřebuje, ani ho není schopna, jestliže se tvrdí, že něco takového jako rozum vůbec existuje. Je místo toho nesena základní vlastní důvěrou rozumu ve vlastní schopnost pravdy: to je myšlenka, kterou znal i Friedrich Heinrich Jacobi, Johann Gottlieb Fichte a kterou uvedl na lapidárního jmenovatele Ludwig Wittgenstein slovy, že veškeré vědění se v posledku zakládá na uznání (*Anerkennung*).⁴⁷ Nebo slovy Josepha Ratzingera: „...může se vlastně rozum vzdát priority rozumového před nerozumovým, prapočátku logu, aniž zruší sám sebe?“⁴⁸

Odpověď zní samozřejmě „nikoli“. Rozum se ovšem přesto může rozhodnout pro primát nerozumového, ale pak se musí rozumně vzdát všeho nároku na platnost, tedy sám sebe – tj. dokonce i vlastní dementi sebe by rozum musel provést podle měřítka rozumovosti, má-li být jeho vyjádření něčím více než nesmyslným zvukem. Tvrzení neracionálního základu skutečnosti žene lidský rozum do performativního vnitřního rozporu. A z toho Ratzinger vyvozuje, že existuje-li ve světě rozum, musí být princip

světa, z něhož všechno pochází – tedy teologicky Bůh – sám rozumem. Několik hodin před *Řezenskou přednáškou* Benedikt tuto myšlenku z roku 1999 opakoval téměř doslova v kázání při ranní mši.⁴⁹ Už dříve ji při jiné příležitosti formuloval tak říkajíc z druhé strany: Jestliže se na základě činnosti lidského rozumu v poznání a vědách chápe Bůh rozumně jako

*logos, racionální princip všeho skutečného, tvůrčí rozum, z něhož povstal svět a který se odráží ve světě [...], pak] mu člověk odpovídá otevřením rozumu a obhajováním rozumu, který nesmí být slepý pro mravní dimenze bytí.*⁵⁰

Tím se vysvětluje přesvědčení Josepha Ratzingera, že v křesťanství se osvícenství stalo náboženstvím:

*Křesťanská víra nespočívá na poezii a politice, těchto dvou velkých pramenech náboženství; spočívá na poznání: [...] V křesťanství se osvícenství stalo náboženstvím a nikoli jeho protihráčem.*⁵¹

Také Benediktova první encyklika *Deus caritas est* se zcela nachází v této argumentační linii. Přijímá – už dříve často uváděné – spojení motivu rozumu s motivem lásky a ztotožňuje tam metafyzický obraz Boha „prvotního rozumu“⁵² s tím, kdo miluje „s plností vášně skutečné lásky“.⁵³ Odůvodnění této identifikace logu a lásky zaznívá rovněž ve zmíněném kázání, když se tam říká:

*Tvůrčí rozum je dobrota. Je láska. Má tvář. Bůh nás nenechává tápat v temnotě. Ukázal se jako člověk. Je tak veliký, že si může dovolit stát se zcela malým.*⁵⁴

Tato myšlenka koresponduje zcela jasně s tezí, již v minulých letech vyvolal rozruch italský filozof Gianni Vattimo: Skrze křesťanství se stalo myslitelným, že to, nad co nelze myslet nic většího – tedy Bůh –, prokazuje svou největší velikost tím, že se této své velikosti zřídá, aby dal prostor jinému, dovolil mu být jakožto jiný, a to není nic jiného než láska. Neboť formulováno podle Augustina: Milovat znamená k něčemu nebo někomu říkat: „Chci, abys byl.“⁵⁵ A v myšlence vtělení, kdy se Bůh činí malým – pavlovsky řečeno: v myšlence *kenosis* –, našla tato myšlenka svou jedinečnou podobu.

I tato myšlenka se nachází už desetiletí předtím v Ratzingerově *Úvodu*, a to právě ve funkci uplatnění „proměny Boha filozofů“,⁵⁶ jak píše, tedy spojení rozumu a víry: Odvolává se přitom na *dictum* pocházející od jistého anonymního jezuity, které uvádí Hölderlin na počátku svého románu *Hyperion*. Čteme tam:

Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est – nebýt omezován největším a přitom být obklopen nejmenším je božské.⁵⁷

A Ratzinger komentuje :

Onen neomezený duch zahrnující v sobě veškeré bytí přesahuje i to „největší“ tak, že je pro něj jen nepatrné, a sklání se i k nejnepatrnějšímu, protože pro něj není dost nepatrné. Právě toto přesahování největšího a sklánění se k nejmenšímu je pravou podstatou absolutního Ducha. Zároveň zde dochází k přehodnocení maxima a minima, největšího a nejmenšího, což je charakteristické pro křesťanské chápání skutečnosti.⁵⁸

Jen z této „původní identity pravdy a lásky“⁵⁹ lze chápat logos jakožto tvůrčí a tak myslet myšlenku, že mimo absolutno je ještě něco jiného. Ale Benediktova opce pro primát logu, jíž se zabýváme, má ještě jeden další rys, jemuž je třeba věnovat pozornost, a to tím více, že implikuje značné překvapení.

Citlivé filozofické uši při uvedeném citátu ihned zbystří pozornost. Je v něm řeč o „pravé podstatě absolutního Ducha“. Nezní to jako idealismus? Nejen to: o několik stránek dále Ratzinger v *Úvodu* rozvinul primát logu přesně tímž způsobem, jak to činila a činí i idealistická tradice ve svých nejlepších hlasech: Jestliže rozum – jak bylo ukázáno – má sám ze sebe důvody optovat pro primát logu, pak z toho plyne, že veškeré jsoucno je ve své nejvnitřnější struktuře logické, tedy je myšlenkou. Objektivní duch, který nacházíme ve věcech, je „obtiskem a výrazem“⁶⁰ předchozího stvořitelského myšlení subjektivního ducha – a naše myšlení je jeho následným myšlením v doslovném smyslu. Odtud Ratzinger dospívá ke smělému shrnutí:

Říci „Credo in Deum – Věřím v Boha“ vyjadřuje přesvědčení, že objektivní duch je výsledkem subjektivního ducha a vůbec může existovat jen jako jeho odvozená forma, že – jinak řečeno – myšlené bytí (jak je nacházíme jako strukturu světa) není možné bez myšlení.⁶¹

To však pro něho znamená, že i hmota je v posledním důsledku „myšlené bytí, objektivní myšlenka“⁶² – je to přesvědčení, které později kardinál vyjádřil i o desetiletí později na již zmíněném kolokviu na Sorbonně ve vztahu k prominentní opačné pozici Jacquesa Monoda o čisté náhodě jakožto jediné myslitelné hypotéze.⁶³ V podstatě tím říká: Existuje-li primát logu, pak platí, že:

veškeré bytí je v posledku myšlené bytí a lze ho vztahovat k duchu jako prvotní skutečnosti – stojíme před „idealistickou“ cestou.⁶⁴

A tak tomu fakticky je. Neboť jako idealismus – systematicky chápáno – chápeme dvojí: Tento název označuje (a) přesvědčení o základní poznatelnosti a pochopitelnosti veškeré skutečnosti. (b) A to implikuje předpoklad, že veškerá skutečnost je v posledku něčím duchovým, protože my skutečně až do základu poznáváme jen sebe a svůj duchový život, neboť jen zde je nám otevřen bezprostřední vztah k poznávanému. Základní poznání skutečnosti proto může existovat jen ve vztahu ke skutečnosti, která je svou povahou duchová, tedy má povahu logu. Už Platón byl přesvědčen, že duše dokáže skutečně poznat jen to, co je s ní vnitřně příbuzné, tedy do, co je duchové.⁶⁵

Toto přesvědčení sdílí Joseph Ratzinger v jádru odedávna. Zároveň však hledá odlišení od historicky vznikajících pozic filozofického idealismu. V Úvodu totiž píše:

Jistě, i [křesťanská] víra řekne, že bytí je bytím myšleným. Materie odkazuje nad sebe na myšlení jako na to, co ji předchází a je původnější. Avšak na rozdíl od idealismu, který z veškerého bytí činí momenty jednoho všezahrnujícího vědomí, říká křesťanská víra v Boha: Bytí je sice bytí myšlené – ale přece jen ne tak, že by zůstávalo jen myšlenkou a že by se zdání samostatnosti prokazovalo bližšímu pozorovateli jen jako pouhé zdání. Křesťanská víra v Boha naopak znamená, že věci jsou myšlené bytí na základě tvůrčího vědomí, na základě tvůrčí svobody, a že ono tvůrčí vědomí, jež nese všechny věci, uvedlo myšlené do svobody vlastního, samostatného bytí.⁶⁶

Toto odlišení však není přesvědčivé. Kdokoli se poněkud zabývá prameny idealistického myšlení, bude moci snadno uvést doklady, které zastávají právě to, co Ratzinger kriticky přičítá filozofickému idealismu jako nedostatek. Uvedeme jen jediný, ale zvlášť vhodný příklad: Schelling popisuje vztah absolutna a konečného, Boha a stvoření, v logice obrazu. Protože všechno je obrazem Boha, je v tomto obrazu zobrazena i Boží samostatnost, která se uplatňuje jako subsistence (samostatnost) jsoucna:

Vylučně vlastní je pro absolutnost to, že svému obrazu zároveň s podstatou sebe samé propůjčuje také samostatnost. Toto „bytí v sobě samém“, tato vlastní a pravá realita [...] nazíraného je svoboda.⁶⁷

Odlišení od idealismu, které Ratzinger formuluje, se ukazuje ze systematického hlediska jako umělé a bezpředmětné. Potvrdily by to intenzivní kritické analýzy fakticky vypracovaných klasických idealismů počínaje už Kantem přes Fichteho, Schellinga, Hegela až po Hölderlina. Ratzinger celý tento areál filozofické

moderny – čím dál více – bohužel opomíjel a své křesťansko-idealistické zakotvení rozvíjel filozoficky téměř výlučně v dialogu s Platónem. To je – při vši účtě k Platónovi – politováníhodné potud, že by se právě u moderních idealistů více než jinde našly prameny pro ono „rozšíření našeho pojmu rozumu a užívání rozumu“,⁶⁸ které Benedikt XVI. požadoval v *Řezenské přednášce* proti osvícenství omezujícímu se pouze na instrumentální rozum.⁶⁹ A právě tam by se našla také spojení, jež by mohla ve smyslu teodiceje vykládat „rozum vesmíru“,⁷⁰ která se vyjevuje jako láska, „jako onu větší racionalitu, jež v sobě pojímá a zachraňuje i to, co je temné a iracionální“.⁷¹

Existují ovšem katoličtí teologové, kteří se naopak ze všech sil snaží – oklikou protestantského výkladu židovské tradice – zajistit „abrahamovským náboženstvím [...] nevzházející zbytek aracionality...“,⁷² a zároveň také sekulární filozofové, kteří upevňují sílu a schopnost přežití křesťanství na svém sebereflexivním potenciálu,⁷³ a také muslimští myslitelé, kteří se rozhodně vyslovují pro očištění ideje Boha ve znamení logu.⁷⁴ To vše dává tušit, kolik nevyřešeného v této debatě čeká na zpracování. Benediktův hlas by přitom byl osobně-intelektuálně i církevně-úředně nanejvýš důležitý. Událostmi kolem Bratrstva sv. Pia X. na začátku roku 2009 ztratil na zářivosti a přesvědčivosti. Dosti tragické je, že to má nejhlubší kořeny v nedostatečném příklonu k oné moderně, která by kvůli své lidské schopnosti pokračování potřebovala více než co jiného takový hlas, který by dokázal mluvit v duchu Kristově do středu kultur a duší.

Z německého originálu „Die Vernunft, die Moderne und der Papst“, který vyšel ve zkrácené formě ve *Stimmen der Zeit* 2009, č. 5, s. 291–306, ale pro revue *Salve* byl autorem poskytnut v celém znění, přeložil Karel Šprunk.

POZNÁMKY:

1 / Srov. oficiální tiskovou verzi in: BENEDIKT XVI.: *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann*. Freiburg–Basel–Wien 2006.

2 / Srov. JOSEPH KARDINAL RATZINGER: *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. 2. Auf. Freiburg–Basel–Wien 2003, s. 165.

3 / Srov. BENEDIKT XVI.: *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*. Augsburg 2007, s. 88–89.

4 / Srov. tamtéž: s. 103, pozn. 3.

5 / Srov. k tomu CHRISTIANE THIM-MABREY – ALBRECHT GREULE: „Zitat – Verstehen – Missve-

- ristehn. Ein sprachwissenschaftlicher Kommentar zur „Regenburger Vorlesung““. IN: CHRISTOPH DOHMEN (ed.): *Die „Regenburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*. Regensburg 2007, s. 165–186.
- 6/ BENEDIKT XVI.: *Glaube und Vernunft*..., s. 16.
- 7/ Srov. odkazy a citáty pramenů u THEO KOBUSCH: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt 2006, s. 168.
- 8/ Srov. [Anonym]: *Contro Ratzinger 2.0. Scontro di civiltà et altre sciocchezze*. Milano 2006, s. 29–30.
- 9/ BENEDIKT XVI.: op. cit., s. 28–29, pozn. 1.
- 10/ Srov. JOSEPH RATZINGER: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*. Leutesdorf 2004.
- 11/ Srov. zvl. WOLFGANG HUBER: „Glaube und Vernunft“. IN: FAZ.NET. www.faz.net/s/RubB-F7CD2794CEC4B87B47C719A68C59339/Doc [2. 11. 2006]. – FRIEDRICH W. GRAF: „Eine Wissenschaft, die sich für das Ganze zuständig weiss“. IN: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 281, 6. 12. 2006, s. 16.
- 12/ Srov. WILHELM BLUM – WALTER SEITTER: *Georgios Gemistos Plethon (1355–1452). Reformpolitiker, Philosoph, Verehrer der alten Götter*. Zürich–Berlin 2005. (Tumult – Schriften zur Verkehrswissenschaft; 29). – Srov. také KLAUS MÜLLER: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*. Regensburg 2006, s. 171–174.
- 13/ BENEDIKT XVI.: op. cit., s. 24, pozn. 1.
- 14/ IMMANUEL KANT: *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Auf. AA III, 19.
- 15/ Srov. BENEDIKT XVI.: *Gott und die Vernunft*..., s. 83.
- 16/ Srov. tamtéž: s. 37.
- 17/ Srov. <http://www.islamicamagazine.com/online-analysis/open-letter-to-his-holiness-pope-benedict-XVII.html> [11. 2. 2009].
- 18/ Srov. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_XVI/speeches/2008/january/documents/hf_ben-XVI_spe_20080117_la-sapienza_ge.html [12. 2. 2009].
- 19/ Vyskytly se ovšem také zde negativní komentáře, např. – velmi neobvyklé – JOHAN SCHLOE-MANN: „Unterwegs mit der Wahrheit“. IN: SZ, Nr. 15, 18. 1. 2008, s. 11.
- 20/ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_XVI/speeches/2008/january/documents/hf_ben-XVI_spe_20080117_la-sapienza_ge.html [12. 2. 2009].
- 21/ Srov. OTTO H. PESCH: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*. Würzburg 1993, s. 333.
- 22/ Srov. k tomu také KARL RAHNER: „Zur theologischen problematik einer ‚Pastoralkinstitution‘“. IN: *Schriften zur Theologie*. Bd. VIII. Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, s. 613–636.
- 23/ Srov. PESCH: *Das Zweite Vatikanische Konzil*..., s. 316.
- 24/ Tamtéž: *Das Zweite Vatikanische Konzil*..., s. 348.
- 25/ JOSEPH KARDINAL RATZINGER: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München 1982, s. 396.
- 26/ Tamtéž: s. 398.

- 27/ Tamtéž.
- 28/ Srov. OTTO WESS: *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*. Regensburg 1995.
- 29/ Srov. KARL-HEINZ MENKE: „Lehramtliche Selbstkorrektur. Zur Rehabilitierung von Antonio Rosmini“. IN: *HerKorr* 55, 2001, s. 457–460.
- 30/ Srov. MATHIAS TRENNERT-HERWIG: „Vielfältige Wirkungen. 50 Jahre nach dem Tod von Pierre Teilhard de Chardin“. IN: *HerKorr* 59, 2005, s. 131–136.
- 31/ MAX HORKHEIMER – THEODOR W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M. 1981.
- 32/ *Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des holländischen Katechismus* (překlad Josef Dreissen). Nijmegen 1968.
- 33/ RATZINGER: *Theologische Prinzipienlehre...*, s. 404.
- 34/ Tamtéž: s. 405.
- 35/ Srov. k tomu PESCH: *Das Zweite Vatikanische Konzil...*, s. 325–326.
- 36/ FRIEDRICH SCHILLER: „Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte“. IN: *Sämtliche Werke*. Berliner Ausgabe. Bd. 10. Hans-Günther Thalheim aj. Berlin 2005, s. 275–293.
- 37/ Týž: „Der Gesterscher“. IN: *Sämtliche Werke*. Berliner Ausgabe. Bd. 7. Hans-Günther Thalheim aj. Berlin 2005, s. 65–291.
- 38/ Srov. k tomu RÜDIGER SAFRANSKI: *Schiller oder die Erfindung des Deutschen Idealismus*. München 2004, s. 306–319.
- 39/ Srov. NORBERT HINSKE: „Kant im Auf und Ab der katholischen Kantrezeption“. IN: HARM KLUETING (ed.): *Irenik und Antikontessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert*. Hildesheim–Zürich–New York 2003, s. 279–294; NORBERT FISCHER (ed.): *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Freiburg–Basel–Wien 2005.
- 40/ Srov. GEORG ESSEN: „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“. *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*. IN: KLAUS MÜLLER (ed.): „Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen“. IN: *Konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher*. Regensburg 1998, s. 23–44; zde s. 42–44.
- 41/ Srov. RUDOLF LANGTHALER: *Gottvermissen. Eine theologische Kritik der reinen Vernunft?* Regensburg 2000.
- 42/ Srov. PESCH: *Das Zweite Vatikanische Konzil...*, s. 325–326.
- 43/ RATZINGER: *Theologische Prinzipienlehre...*, s. 347. – Srov. k tomu PAOLO G. SOTTOPIETRA: *Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk Joseph Ratzinger*. Regensburg 2003.
- 44/ Srov. JOSEPH RATZINGER: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. München 1968. Zde cit. podle TB-Ausg. 2. Auf. München 1972, s. 101–106.
- 45/ BENEDIKT XVI.: *Gott und die Vernunft...*, s. 40.
- 46/ Srov. FRIEDRICH NIETZSCHE: „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“. IN:

- Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.* Vyd. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Bd. 1. 2. Auf. München–Berlin–New York 1988, s. 873–890; zde s. 880–881.
- 47/ Srov. LUDWIG WITTGENSTEIN: *Über Gewissheit*. Vyd. G.E.M. Anscombe und G. H. von Wright. Werkausg. Bd. 8. Frankfurt a. M. 1984. Nr. 378.
- 48/ BENEDIKT XVI.: *Gott und die Vernunft...*, s. 41.
- 49/ Srov. tamtéž: s. 120.
- 50/ Tamtéž: s. 65.
- 51/ Tamtéž: s. 29; K sebezpojetí křesťanské teologie jako (ve srovnání s předchozí dokonce lepší) filozofie srov. také KLAUS MÜLLER: *Glauben – Fragen – Denken. Bd. 1: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie*. Münster 2006, s. 25–37.
- 52/ BENEDIKT XVI.: *Encyklika DEUS CARITAS EST*. 25. prosinec 2005. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 171. Bonn 2006. Nr. 10.
- 53/ Tamtéž: Nr. 10.
- 54/ BENEDIKT XVI.: *Gott und die Vernunft*, s. 121, srov. také s. 95.
- 55/ Srov. GIANNI VATTIMO: *Glauben – Philosophieren*. Stuttgart 1997, s. 65–69.
- 56/ RATZINGER: *Einführung...*, s. 94.
- 57/ Citováno podle tamtéž: s. 97.
- 58/ Tamtéž: s. 97. Srov. také s. 232.
- 59/ Tamtéž: s. 98.
- 60/ Tamtéž: s. 102.
- 61/ Tamtéž: s. 104.
- 62/ Tamtéž: s. 105.
- 63/ Srov. RATZINGER: *Glaube – Wahrheit – Toleranz...*, s. 121–122.
- 64/ RATZINGER: *Einführung...*, s. 105.
- 65/ Srov. FRANZ VON KUTSCHERA: *Die Wege des Idealismus*. Paderborn 2006, s. 252–261.
- 66/ RATZINGER: *Einführung...*, s. 106. Srov. s. 106–107.
- 67/ SCHELLING: [VI,39]. Citát podle HORST FUHRMAN: *Schellings Philosophie der Weltalter*. Düsseldorf 1954, s. 65.
- 68/ BENEDIKT XVI.: *Glaube und Vernunft...*, s. 29.
- 69/ Srov. k tomu také SIGMUND A. BONK: „...Der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen? Eine Nachfrage und der Versuch ihrer Beantwortung“. IN: CHRISTOPH DOHMEN (ed.): *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*. Regensburg 2007, s. 73–85; zde zvl. s. 78–84.
- 70/ RATZINGER: *Glaube – Wahrheit – Toleranz...*, s. 126.
- 71/ Tamtéž.
- 72/ JOHANNES HOFF: *Gewalt oder Metaphysik. Die Provokation aus Rom. Ein Essay*. Citováno podle <http://www.zeit.de/online/2006/38/papst-vernunft> [12. 2. 2009].
- 73/ Srov. THOMAS MACHO: *Interview – Starkes Christentum: „Religionen, die nicht denken, gehen unter“*.

Citováno podle www.diepresse.com/home/import/thema/294853/print.do [12. 2. 2009].

74/ Tak ABDELWAHAB MEDDEB: „Le Dieu purifié“. IN: JEAN BOLLACK – CHRISTIAN JAMBET – ABDELWAHAB MEDDEB: *Le conférence de Ratisbonne – Enjeu et controverses*. Paris 2007.

Prof. Dr. Dr. habil. Klaus Müller (* 1955) přednáší základní filozofické otázky teologie na Katolické teologické fakultě Wilhelmovy univerzity v Münsteru. Filozofii a teologii studoval na univerzitách v Řezně, Mnichově, Freiburgu im Breisgau a římské Gregoriánské univerzitě. Od roku 1999 je rektorem katolického univerzitního kostela. Prof. Müller je členem vědecké rady Mezinárodní společnosti Jacquesa Maritaina v Římě a poradcem Německé biskupské konference pro otázky pastorační, publicistické a vědy. Jako hostující profesor působil roku 2003 v Innsbrucku a roku 2005 v Tamale v Ghaně. Mezi hlavní těžiště jeho vědeckého zájmu patří témata jako subjektivita a sebevědomí, první filozofie a poslední důvody, teologická nauka jazyka, tázání na hranici vědění, cyber-philosophy, monismus atd. Publikoval mnoho odborných článků a knih, z nichž ty nejnovější jsou např.: *Vernunft und Glaube: Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten* (Münster 2005), *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild* (Regensburg 2006), *Glauben – Fragen – Denken. Díl I.: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie* (Münster 2006), *Glauben – Fragen – Denken. Díl II.: Weisen der Weltbeziehung* (Münster 2008) – Díl III. se připravuje. Společně s Norbertem Sachserem vydal knihu *Theology meets Biology. Anthropological Perspectives on Animals and Human Beings* (Regensburg 2008).

