

víra a rozum

SALVE

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

C. V. Pospíšil OFM - Křesťanství, věda a kultura

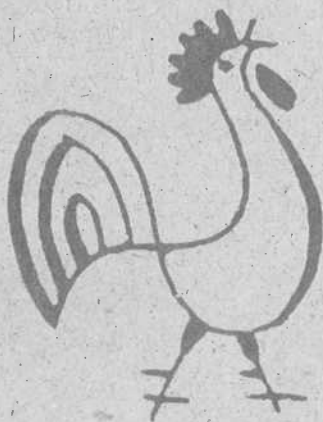
K. Lehmann - Univerzita, církev a nová kultura

Š. M. Filip OP - Redemptor humanae rationis

R. Vopěnka a R. Zahradník - Rozum a víra

S.-T. Bonino OP - Být tomistou

J. Daniélou SJ - Bůh filozofů

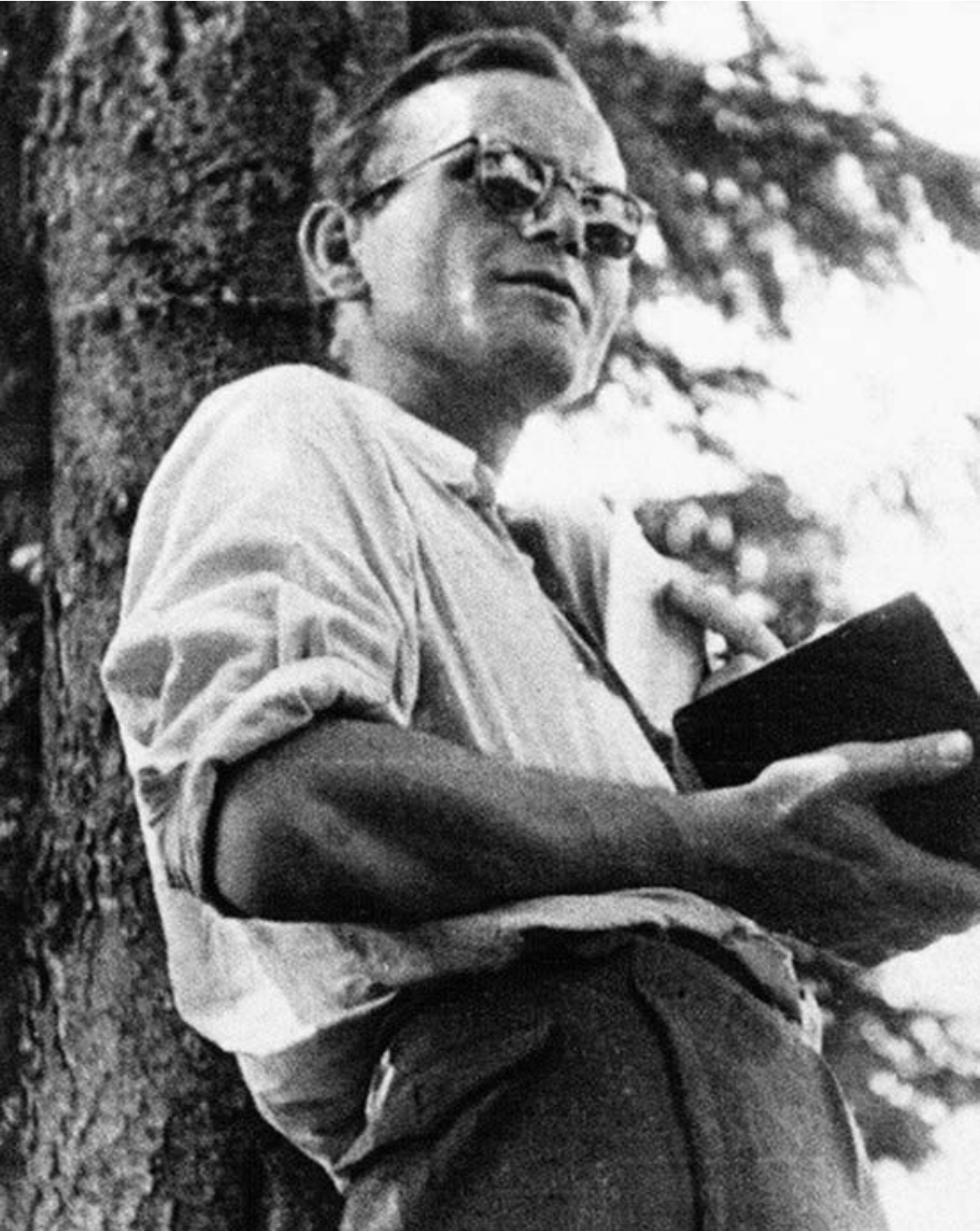


4'03



Upřímnosti víry musí odpovídat odvaha rozumu.

Jan Pavel II.



OBSAH

Editorial ...5

Štěpán Martin Filip OP
Redemptor humanae rationis ...7

Karl kardinál Lehmann
Univerzita, církev a nová kultura ...22

Ctírad Václav Pospíšil OFM
Křesťanství, racionalita, věda a kultura ...34

Rozum a víra
z pohledu Petra Vopěnky a Rudolfa Zahradníka ...45

Serge-Thomas Bonino OP
Být tomistou ...49

Jean Daniélou OP
Bůh filozofů ...59

Recenze ...82

English Summary ...93

Rejstřík článků ročníku 2003 ...95

Na obálce použit výřez z grafiky Josefa Čapka.
Fotografie Jana Pavla II. a Jeana Daniélou OP archiv redakce.

Editorial

Poslední, čtvrté číslo 13. ročníku revue *Salve* se vrací ke stále živému tématu, jak to vyjadřuje již modlitba svátku sv. Alberta Velikého, Učitele církve: *Bože, tys naučil svatého biskupa Alberta uvádět v soulad lidskou moudrost a zjevenou pravdu; ved' nás, ať tak jako on rozvojem vědeckého poznání hlouběji poznáváme Tebe a více Tě milujeme.* Postava středověkého vědce a teologa nám má připomenout, že důležitým místem, kde se setkávají víra a rozum, má být univerzita. Jistěže pořadí „víra – rozum“ patří na teologickou fakultu. Pořadí opačné by mělo mít své místo na univerzitě tam, kde se usiluje o poznání příčiny bytí. Je paradoxem dějin, že to byla teologie, která přivedla na svět univerzitu (Sorbona, Oxford), a byla to univerzita, kde se zrodila novodobá teologie (Salamanca). Je tedy namístě, aby církev ve chvílích rezignace racionality hájila ratio s jasným vědomím, že obhazuje základy naší civilizace. Je správné, že se v tomto našem souboru objevuje úvaha Karla kardinála Lehmana Univerzita, církev a nová kultura přednesená na mezinárodním sympoziu Univerzita a církev v Evropě, které se konalo nedávno v Římě u příležitosti sedmistého výročí založení nejstarší římské univerzity La Sapienza. Redakční úvod k textu kardinála Lehmana nás seznamuje s několika dalšími důležitými myšlenkami, které na sympoziu zazněly.

Článek Štěpána Filipa OP Redemptor humanae rationis přibližuje trvalé úsilí papeže Jana Pavla II. o dialog mezi vírou a rozumem s důrazem na kardinální otázku konečné pravdy o smyslu života. Vychází ze skutečnosti současného člověka, který v prostředí vypjaté subjektivity chápe tuto problematiku v perspektivě smyslu vlastní existence. Frustrace a masové odmítání objektivistické vědy u značné části mladé populace v postmoderní společnosti vyrůstá z trvalého nezájmu tzv. čisté vědy o osud člověka. V okamžiku, kdy lidský život nikam nesměřuje, kde vlastní autonomní smysl, se člověk stává hříčkou a pouhým předmětem vědeckého bádání, experimentování a manipulování. Není chápán jako člověk, jako jedinec, ale jen jako předmět, jelikož vlastní výzkum se nezabývá jím, ale jednotlivým orgánem, buňkou, molekulou, aminokyselinami... Na konci tohoto přístupu se ztrácí elementární pojetí lidské důstojnosti a spolu s ním právo na život. Samotná logika postupu konečnou pravdu nezajistí.

Hovoříme-li o univerzitě a o jejím vkladu do dějin vědy, kultury a civilizace, pak nelze přehlédnout postavu sv. Tomáše Akvinského, tak jako nemůžeme hovořit o filozofii, aniž bychom věděli, kdo byl Platón, či Aristotelés. Pojednání Serge-Thomase Bonina OP se vrací k polemice Descartes – Tomáš Akvinský, a to ve smyslu překonání dichotomie, která právě umožnila ono prakticky důležité, ale nebezpečné zvěčnění

poznávaného. Tímto tématem se zabývá dále též Ctirad Václav Pospíšil OFM v článku Křesťanství, racionalita, věda a kultura.

Máme-li hovořit o smyslu lidské existence, musíme si položit otázku o smyslu veškerého bytí. Definitivní odpovědi na ni je Ten, který Jest. Autor úvahy Bůh filozofů, slavný teolog ze školy „Nové teologie“ otec Jean Daniélou SJ, ukazuje, že v otázce poznání Boha lze užít filozofie dobře, a špatně. Může existovat falešný Bůh filozofů, přesto však existuje pravá filozofie Boha. Daniélou hovoří o legitimitě užití filozofie v poznání Boha. O Bohu tedy nelze hovořit jako o nepoznatelném axiomu a argumentem pro Boží existenci rovněž není ani emocionalita či zkušenost.

Uveřejněné rozhovory s Rudolfem Zahradníkem a Petrem Vopěnkou jsou ilustrací současné diskuse, která se dotýká našeho základního tématu „víra a rozum“ ve společenském kontextu, s respektem k počátečním východiskům, jak je konstatuje i II. vatikánský koncil v konstituci *Dei Verbum*. Bylo by krásné a nadějné, kdyby takovýto způsob dialogu a přístupu k těmto otázkám byl v obci české inteligence doma.

Věřím, že toto čtvrté číslo 13. ročníku přiblíží či vyprovokuje hamletovskou otázku *Být či nebýt?* Jak ukázal slavný psycholog Viktor Frankl, bez zodpovězení otázky o smyslu života člověk nemůže žít. Otázka *smyslu* sjednocuje veškeré lidské poznání: exaktní vědu, humanitní obory, umění, kulturu spolu s etikou a teologií. Ve světě informační exploze si musí škola, a tedy i univerzita, klást otázku svého poslání. Žák ani student nebude převážnou část informací čerpat ve školních lavicích či v univerzitní aule. Domnívám se, že posláním školy bude především spolupráce při hledání a odkrývání souvislostí, které povedou k poznání smyslu bytí a ke znovuoobjevení jeho důstojnosti i krásy.

✠ fra Dominik Duka OP

Štěpán Martin Filip OP

Redemptor humanae rationis

I. Úvod

Kongres Křesťanský humanismus v III. tisíciletí – perspektiva Tomáše Akvinského

Ve dnech 21.–25. září 2003 proběhl v Římě mezinárodní tomistický kongres *Křesťanský humanismus v III. tisíciletí: perspektiva Tomáše Akvinského*, který pořádala společně Papežská akademie sv. Tomáše Akvinského a Mezinárodní společnost Tomáše Akvinského čili SITA (Societas Internationalis Thomae Aquinatis). Obě instituce – akademie, která byla založena papežem Lvem XIII. v roce 1880, i SITA, která vznikla v roce 1978 jako plod velkého mezinárodního kongresu konaného v roce 1974 v Římě a Neapoli u příležitosti 700. výročí smrti sv. Tomáše – pořádají s určitou periodicitou své vlastní mezinárodní kongresy; skutečnost, že v současnosti mají totožného prezidenta, kterým je významný tomistický filozof Otec Abelardo Lobato OP, pak jistě nemálo přispěla k tomu, že v tomto roce uspořádaly kongres společně: jednalo se tak o desátý kongres akademie a o pátý kongres SITA.

Kongres byl zahájen i ukončen v krásném Palazzo della Cancelleria, kde má spolu s jinými papežskými institucemi své sídlo také akademie. Probíhal však na dominikánské Papežské univerzitě sv. Tomáše Akvinského, neboli Angelicu. Na hlavních přednáškách následovaných diskusemi bylo možno slyšet významné církevní osobnosti, jako byl při zahájení kongresu kardinál Zenon Grocholewski, prefekt Kongregace pro katolickou výchovu, v jeho průběhu kardinál Alfonso López Trujillo, prezident Papežské rady pro rodinu, a na jeho závěru kardinál Paul Poupard, prezident Papežské rady pro kulturu, a dále samozřejmě významná tomistická „světla“ současnosti Josepha A. Di Noiu OP, Leo J. Elderse SVD, Battistu Mondina SX, Ralpha M. McNernyho, Mons. Marcela Sáncheze Soronda, Alberta J. Zimmermanna, Johna F. Wippela, Georgese M. M. Cottiera OP, Mons. Carla Caffarru a další. Tito významní přednášející zde často zdůrazňovali nutnost metafyzického základu antropologie a skutečnost, že bez Boha a Krista není člověk vpravdě člověkem.

Po hlavních přednáškách, které byly vždy dvě dopoledne a dvě odpoledne, následovala zasedání zvláštních sekcí. Současně jednalo pět sekcí z celkového počtu deseti – sekce historická, teologicko-biblická, christologická, metafyzická, antropologická,

etická, politická, sekce lidských práv, sekce vědecká a výchovně-kulturní. Zde odeznělo více než 200 příspěvků od vědců a profesorů z celého světa. Celý kongres byl tedy velkolepou událostí a významným podnětem pro rozvoj tomistického myšlení.

Jedním z příspěvků v rámci christologické sekce kongresu byla i následující úvaha *Redemptor humanae rationis* – Vykupitel lidského rozumu.

II. *Redemptor humanae rationis*

*Nebojte se! Otevřete, ba rozevřete brány Kristu!*¹ Toto jsou slavná slova, kterými zahájil svůj pontifikát Jan Pavel II. Jedná se o emblematická slova, která vyjadřují jako by v jádře celou jeho službu církvi a všemu lidstvu a mohou nám také posloužit jako klíč k četbě jeho bohatého magisteria od jeho první encykliky *Redemptor hominis* (1979) až po poslední encykliky *Fides et ratio* (1998) a *Ecclesia de Eucharistia* (2003).² Nemálo komentátorů encykliky *Fides et ratio*³, které chceme v tomto článku věnovat zvláštní pozornost,⁴ vidělo proto úzké pouto mezi touto encyklikou a encyklikou *Redemptor hominis*. Jedním z nich byl například samotný kardinál Ratzinger při její prezentaci.⁵ Kráčíme-li v jejich stopách, můžeme říci, že předposlední encyklika Jana Pavla II. aplikuje Kristovu vykupitelskou sílu, vyličenou obecně v encyklice *Redemptor hominis*, na zvláštní oblast, tj. na oblast lidského rozumu a poznání. *Fides et ratio* by se tak mohla také nazývat *Redemptor humanae rationis* (Vykupitel lidského rozumu).

Kristus je Vykupitelem lidského rozumu

Redemptor humanae rationis, toto jméno se může opírat o samotný text encykliky, kde se přímo říká: *Příchod Krista byl spasitelnou událostí, která osvobodila rozum od jeho slabosti a vyprostila ho z pout, do nichž se sám uvrhl.*⁶ Jedná se o závěr 22. článku encykliky, v němž Svatý Otec, v návaznosti na učení *Listu Římanům*,⁷ popisuje situaci člověka, jehož rozum, i když má metafyzickou schopnost dospět na základě stvořených věcí k poznání Boha, byl zraněn hříchem neposlušnosti našich prarodičů, a tak potřeboval být uzdraven. Lidská schopnost poznávat pravdu byla nyní zatemněna odmítnutím toho, který je pramenem a zdrojem pravdy.⁸

Nauka o Kristu jako Vykupiteli lidského rozumu se pak rozvíjí a upřesňuje v následujícím článku encykliky, v němž papež v souvislosti s učením *1. listu Korintánům*⁹

hlubokým způsobem vysvětluje moudrost kříže. Pánův kříž je pro lidský rozum výzvou. Může mu dát poslední odpověď, kterou hledá. Jako otevření se Kristu přináší spásu a uzavření se vůči němu naopak záhubu, tak také hlásání ukřižovaného a zmrtvýchvstaleho Krista je pro lidský rozum jako *skála, na níž může ztroskotat, ale za níž se může otevřít nekonečný oceán pravdy*.¹⁰

Encyklika *Fides et ratio* není pouze pokračováním a rozvojem předchozího učení Jana Pavla II., jak bylo zmíněno na počátku, nýbrž je také úzce spjata s celým magisteriem církve. Nic není totiž dokumentům učitelského úřadu církve tak cizí jako revoluční skoky. Naopak je jim drahý princip živé rozvíjející se tradice, princip, který samotný Jan Pavel II. ve svém apoštolském listě *Tertio millenio adveniente* vyjádřil slovy: *V dějinách církve se „staré“ a „nové“ vzájemně propojuje. „Nové“ vzniká ze „starého“, „staré“ se jasněji naplňuje v „novém“*.¹¹ *Fides et ratio* je tak zvláště ve vztahu s významnou encyklikou papeže Lva XIII. *Aeterni Patris*¹², již věnuje slova chvály,¹³ a na jejíž nauku navazuje, rozvíjí ji a aplikuje na současné podmínky myšlení a kultury vůbec.¹⁴ Duchovní příbuznost obou encyklik ještě uvidíme. Nyní můžeme alespoň konstatovat, že také *Aeterni Patris* připisuje Kristu titul Vykupitele lidského rozumu, když ho nazývá *restitutor humanae scientiae* (obnovitel lidské vědy).¹⁵

Harmonie mezi vírou a rozumem

Encyklika *Fides et ratio* tedy učí v návaznosti na encykliku *Aeterni Patris*, že Pán Ježíš je tím, kdo svým křížem vykupuje lidský rozum z jeho zranění. Co to však znamená konkrétněji a detailněji? Jak je Kristus Vykupitelem lidského rozumu? Také pro odpověď na tyto otázky můžeme v této encyklice najít přesná a cenná vodítka. Nejprve se zde podtrhuje základní údaj o tom, že pravda Božího zjevení, která vrcholí v tajemství Ježíše Krista,¹⁶ *není zralým plodem nebo vyvrcholením myšlení rozvíjeného rozumem. Má naopak charakter nezaslouženého daru... a žádá, aby byla přijata jako projev lásky*.¹⁷ A tak je přijata vírou, protože jí *člověk dává svůj souhlas tomuto božskému svědectví*.¹⁸

Třebaže je vírou přijaté Boží zjevení božským darem shůry, není odloučeno od rozumu a čistě lidského poznání. Encyklika zde připomíná princip tak drahý sv. Tomáši Akvinskému, totiž princip, že milost přirozenost neničí, ale zdokonaluje ji,¹⁹ a na jeho základě učí, že *víra předpokládá a zdokonaluje rozum*.²⁰ Lidský rozum je z druhé strany otevřený nadpřirozenému²¹ a křesťanská víra vychází vstříc lidskému hledání pravdy a osoby, které se můžeme svěřit, jak to papež mistrně ukazuje v třetí kapitole své encykliky, nadepsané augustinovským mottem *Intellego ut credam*.²²

Z toho, co jsme řekli, vyplývá, že víra a rozum nejsou ani odděleny, ani smíšeny, nýbrž jsou v harmonii, tj. v jednotě odlišných skutečností, podle nejvyššího příkladu vtělení Božího Syna.²³ Na tuto harmonii mezi vírou a rozumem encyklika opakovaně poukazuje, vyzdvihuje ji v myšlení sv. Tomáše Akvinského²⁴ a uvádí v tomto směru nauku konstituce I. vatikánského koncilu *Dei Filius*,²⁵ tj. nauku o současně neoddělitelnosti a samostatnosti víry a rozumu.²⁶ Ukazuje také biblické základy učení o této harmonii, když píše, že *vlastnost, která charakterizuje biblický text, spočívá v přesvědčení, že existuje hluboká a neoddělitelná jednota mezi rozumovým poznáním a poznáním víry*.²⁷ *Fides et ratio* pak opět vychází z konstituce *Dei Filius*²⁸ a ukazuje Boha jako nejvyšší pramen této harmonie, když učí, že *Bůh, který tvoří a ochraňuje schopnost poznávat a uvažováním pronikat přirozený řád věcí, na kterou se vědci s důvěrou spoléhají, je tentýž Bůh, který se zjevuje jako Otec našeho Pána Ježíše Krista*.²⁹ A naše encyklika nakonec připojuje této skutečnosti důležitou christologickou perspektivu, když píše, že *tato jednota přirozené i zjevené pravdy nachází svou živou a osobní identitu v Kristu... On je věčné Slovo, v němž bylo vše stvořeno, a zároveň vtělené Slovo, které celou svou osobou zjevuje Otce*.³⁰

Boží zjevení nabízí poslední pravdu o smyslu života

Mají-li se věci tak, jak jsme to nastínili, plyne z toho, že Kristovým zjevením se člověku nabízí poslední pravda o jeho vlastním životě a o osudu dějin,³¹ jež završuje každé jiné pravé poznání o smyslu vlastní existence člověka, kterého může lidský rozum dosáhnout.³² Jan Pavel II. se v této souvislosti dovolává známého výroku konstituce II. vatikánského koncilu *Gaudium et spes*: *Je skutečnost, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova*.³³ O tomto výroku on sám v encyklice říká, že tvoří jistotu, k níž se ve svém učení neustále vrací.³⁴

Papež vyjadřuje právě popsané poslání Božího zjevení v obraze *astrum conductorium* – „vůdčí hvězdy“ (která evokuje hvězdu Epifanie, vedoucí svaté mágy) a činí tak v jedné pasáži, která je zvláště významná a velmi poetická:

Křesťanské zjevení se stává skutečnou vůdčí hvězdou pro orientaci člověka na cestě mezi podmíněnostmi imanentistické mentality a úzkými soutěskami technokratické logiky. V křesťanském zjevení Bůh nabízí svrchovanou možnost, aby člověk znovu objevil plnost původního plánu lásky, jenž začal stvořením. Člověku toužícímu poznat pravdu, je-li ještě s to hledět nad sebe a pozvednout svůj pohled dál, než jsou jeho plány, je dána možnost znovu nabytí ryzí vztah k svému životu tím, že půjde cestou pravdy.³⁵

Návaznost na předchozí magisterium, o níž byla řeč výše, se v tomto případě projevuje v samotném obraze hvězdy. Setkáváme se s ním i v encyklice *Aeterni Patris*, kde je víra nazývána *sidus amicum* – „přátelskou hvězdou“³⁶ pro rozum a ještě předtím v listu *Tuas libenter* blah. Pia IX.,³⁷ v němž je Boží zjevení předkládáno vědcům jako *rectrix stella* – „řídící hvězda“.³⁸

Podstata vykoupení lidského rozumu

Doposud jsme se zabývali jen předpoklady pro řešení našeho problému, jak je Kristus Vykupitelem lidského rozumu. Jejich poznání je jistě dobré a vhodné, nicméně zůstávají pouhými předpoklady. Opření o ně musíme nyní vstoupit do samotného srdce naší otázky. Základní text pro odpověď na ni představuje 76. článek encykliky, který je zasvěcen křesťanské filozofii, neboli *filozofické spekulaci pojaté v živém spojení s vírou*³⁹. I když se zde mluví o filozofii, můžeme to plným právem rozšířit na celý lidský rozum, neboť samotná *Fides et ratio* představuje filozofii jako nejvyššího představitele lidského poznání.⁴⁰

Subjektivní vykoupení lidského rozumu

V 76. článku se poukazuje na dva aspekty křesťanské filozofie: na *subjektivní*, týkající se samotného rozumu, a na *objektivní*, týkající se obsahu jeho poznání. Můžeme následně hovořit o *subjektivním* a *objektivním* vykoupení lidského rozumu.

Co se týká subjektivního vykoupení, encyklika píše o očištění rozumu vírou⁴¹ a pak ho vysvětluje následujícími slovy:

*Víra jako teologální ctnost zbavuje rozum přílišné sebedůvěry, k níž filozofové bývají pokoušeni... Filozof pokorně sbírá odvahu, aby zkoumal otázky, které by obtížně dokázal vyřešit, kdyby nebral v úvahu poznatky přijaté ze zjevení.*⁴²

K těmto slovům můžeme ještě připojit to, co se na jiných místech *Fides et ratio* říká o lidském významu Božího slova, které činí člověka lidštějším,⁴³ a o skutečnosti, že rozum se pomocí, kterou poskytuje víra, stává jistějším a bystřejším.⁴⁴

Vidíme tedy, že subjektivní vykoupení lidského rozumu spočívá v tom, že Pán Ježíš Kristus lidský rozum prostřednictvím daru víry očišťuje od přílišné sebedůvěry (negativní smysl) a činí ho pokornějším, odvážnějším,⁴⁵ jistějším a bystřejším, zkrátka více a skutečně lidským (pozitivní smysl).

Také tato nauka *Fides et ratio* navazuje na učení encykliky *Aeterni Patris*, která píše, že jas božských pravd lidskému rozumu nic neubírá na důstojnosti, nýbrž naopak přidává na ušlechtilosti, bystrosti a pevnosti.⁴⁶ Tatáž encyklika říká ještě obecnějším způsobem: (...) *přidané světlo víry zdaleka neruší ani neumenšuje sílu rozumu, nýbrž ho spíše zdokonaluje a rozmnožením jeho schopností činí působivým pro vyšší věci.*⁴⁷

Objektivní vykoupení lidského rozumu

Co se týká objektivního vykoupení lidského rozumu, 76. článek encykliky uvádí následující:

*(...) zjevení předkládá některé pravdy, které jsou sice rozumově poznatelné, ale rozum by je nikdy nepoznal, kdyby byl odkázán jen na vlastní síly. Patří k nim otázky jako pojem osobního a svobodného Boha Stvořitele, který měl takový význam pro rozvoj filozofického myšlení, a zvláště pro filozofii bytí. Do této oblasti patří také skutečnost hříchu, jak se ukazuje ve světle víry, která pomáhá, aby byl filozoficky správně položen problém zla. Také pojem osoby, která se pokládá za cosi duchovního, je zvláštností víry: křesťanská zvěst o důstojnosti, rovnosti a svobodě člověka měla nepochybně vliv na filozofické myšlení moderních filozofů. V novější době je třeba připomenout, že se rozpoznalo, jaký význam má i pro filozofii dějinná událost; ta je středem křesťanského zjevení. Není náhodou, že dějinná událost se stala základem filozofie dějin, která je jakoby novou kapitolou lidského hledání pravdy.*⁴⁸

Text, který jsme právě citovali, můžeme ještě doplnit tím, jaký vidí *Fides et ratio* zdroj inspirace pro filozofii v první kapitole konstituce II. vatikánského koncilu *Gaudium et spes*⁴⁹: ta je *jakýmsi souhrnem biblické antropologie*,⁵⁰ v němž se pojednává o hodnotě lidské osoby stvořené k Božímu obrazu, zdůvodňuje se její důstojnost a nadřazenost celému stvoření a ukazuje se schopnost transcendence, kterou má lidský rozum.⁵¹

Vidíme tedy, že lidský rozum je Božím zjevením povzbuzován, aby prozkoumal cesty, o nichž neměl ani tušení, že by se po nich mohl vydat,⁵² a tak *objevuje nové a neznámé oblasti*.⁵³ Tento pozitivní smysl objektivního vykoupení lidského rozumu můžeme ještě doplnit – obdobně jako v případě subjektivního vykoupení – o jeho negativní smysl, který spočívá v ochraně před omyly. Encyklika učí: (...) *když se rozum pohybuje mezi (...) dvěma póly – Božím slovem a jeho hlubším pochopením – je téměř držen a jakoby veden, aby se vyhýbal cestám, jež vedou mimo zjevenou pravdu a nakonec mimo pravdu vůbec.*⁵⁴

Na závěr této části můžeme tudíž říci, že objektivní vykoupení lidského rozumu spočívá ve skutečnosti, že Pán Ježíš Kristus lidský rozum prostřednictvím daru víry chrání před omyly, poskytuje mu mnohé podněty a otevírá nové horizonty.

Také v tomto případě nechybějí odkazy na dřívější učení magisteria. Máme zde především krátké, ale hutné vyjádření konstituce *Dei Filius*: (...) *víra osvobozuje a chrání rozum před omyly a obohacuje ho mnohostranným poznáním*.⁵⁵ Tato nauka I. vatikánského koncilu byla připravena učením blah. Pia IX., který v encyklice *Qui pluribus*⁵⁶ učí, že *víra osvobozuje rozum od každého omylu a obdivuhodně ho osvětluje poznáním božských skutečností*,⁵⁷ a pak byla vyložena širším způsobem v encyklice *Aeterni Patris*⁵⁸. Papež Lev XIII. v ní píše, že *křesťanská víra, která se opírá o Boží autoritu, je nejjistější učitelkou pravdy; ten, kdo ji následuje, není ani polapen osidly bludů, ani zmitán vlnami nejistých domněnek*.⁵⁹ A pak připojuje slavnou větu, která je i jedním z hesel významného tomistického časopisu *Revue thomiste*: *Quapropter qui philosophiae studium cum obsequio fidei christianae coniungunt, ii optime philosophantur. (Proto ti, kdo spojují studium filozofie s poslušností křesťanské víře, jsou nejlepšími filozofy.)*⁶⁰

Viděli jsme, že v obou aspektech vykoupení lidského rozumu působí prostřednictvím daru víry Kristus. Můžeme ještě rozlišit a upřesnit, že v případě subjektivního vykoupení se jedná o víru, kterou sv. Tomáš Akvinský⁶¹ a teologická tradice nazývá *fides qua creditur* (víra, kterou věříme), neboli o vlitou ctnost naklánějící k souhlasu se zjevenou pravdou, a v případě objektivního vykoupení o víru označovanou jako *fides quae creditur* (víra, v kterou věříme), tj. o obsah Božího zjevení.

Otevřenost rozumu víře a jeho současná autonomie

Fides et ratio vyzdvihuje tedy mnohostranné uzdravení a obohacení, které lidskému rozumu přináší víra. Na základě toho pak zvláštním způsobem vybízí filozofy, aby byli otevření této spásenosné síle, totiž *požadavkům, které klade na filozofické myšlení teologie a ještě předtím Boží slovo*⁶² – pak bude osvětlovat cestu filozofické reflexe zjevená pravda, protože při osvětlování toho, co je, vychází ze záře, jejímž původcem je samo subsistentní Bytí.⁶³

Když encyklika uvažuje tímto způsobem a odsuzuje *neoprávněné rozdělení*⁶⁴ mezi vírou a rozumem, neupadá však v nějakou obdobu monofyzitismu⁶⁵, který by obojí nerozlišeně směšoval. Něco takového naopak výslovně odmítá⁶⁶ a vícekrát klade důraz na legitimní autoritu lidského rozumu⁶⁷ a následně filozofie, která *musí postupovat podle svých vlastních metod a principů*.⁶⁸

Historické potvrzení vykoupení lidského rozumu

Pravdivost tvrzení, že Pán Ježíš prostřednictvím svého daru víry působí jako Vykupitel lidského rozumu, potvrzují také dějiny lidského myšlení. Jan Pavel II. zde zdůrazňuje jasný příklad církevních Otců:

Snažili se o to, aby se ukázalo v plném světle všechno to, co dosud zůstávalo v nauce antických filozofů nerozvinuté a v počátcích (...) Očištěný a zdravý rozum tedy byl s to povznést se na nejvyšší rovinu reflexe, a vytvořil tak pevný základ pro poznání tvorů, transcendentního a absolutního bytí.⁶⁹

V 74. článku encykliky pak papež jmenuje, spolu s církevními Otci, další významnější příklady takové filozofického bádání, pro kterou konfrontace s učením víry znamenala obzvláštní přínos⁷⁰: z církevních Otců sv. Řehoře Nazíánského a sv. Augustina, ze středověkých mistrů sv. Anselma, sv. Bonaventuru a sv. Tomáše Akvinského, z novějších myslitelů západní oblasti Johna H. Newmana, Antonia Rosminiho, Jacquesa Maritaina, Étienna Gilsona a Editu Steinovou a z novějších myslitelů východní oblasti Vladimíra S. Solovjeva, Pavla A. Florenského, Petra J. Čaadajeva a Vladimíra N. Losského.⁷¹

K těmto pozitivním příkladům můžeme ještě přidat negativní historické potvrzení „oddělené“ filozofie, která vědomě odmítá spásonosnou pomoc Božího zjevení⁷²: *rozum, který nemá před sebou zralou víru, není vyzýván, aby zaměřil pohled na novost a radikálnost samotného bytí*⁷³ a upadá do racionalismu, idealismu, eklekticismu, historicismu, scientismu, pragmatismu a nakonec až do hlubin nihilismu.⁷⁴

Závěr: Živá tradice církve, dosvědčená sv. Tomášem Akvinským

Boží lid vždy věřil, že Ježíš Kristus, jeho Pán a Mistr, je Vykupitelem lidského rozumu, a tuto skutečnost žil. Když ji zvláště v 19. století napadl racionalismus, učitelský úřad církve pozvedl svůj hlas a výslovně vyhlásil ústy blah. Pia IX., I. vatikánského koncilu v jeho konstituci *Dei Filius* a Lva XIII. v jeho encyklice *Aeterni Patris*, že má lidský rozum pomoc ve víře. Radikalizace kritické situace v minulém století, kdy se rozum *vrhl do prázdna jak spekulativního, tak i existenciálního*⁷⁵ našla odpověď v nauce II. vatikánského koncilu, v tomto případě zvláště v konstituci *Gaudium et spes*, a nyní v encyklice *Fides et ratio*. Ta předkládá Krista a jeho zjevení jako vůdčí hvězdu a jeho dar víry jako spolehlivého a přesvědčivého obhájce rozumu.⁷⁶

Privilegovaným svědkem staletého přesvědčení a zkušenosti církve, tj. její živé tradice, je sv. Tomáš Akvinský, jehož příkladu jsme se již dotkli. *Fides et ratio* v návaznosti na hojná doporučení předchozího magisteria⁷⁷ zdůrazňuje světlo jeho příkladu a nauky⁷⁸ a činí tak plným právem. Vždyť Andělský učitel je tím, kdo Kristu dovolil, aby darem víry uzdravil a umocnil jeho rozum, a dosáhl tak vrcholů, na jaké by lidská mysl nikdy nedokázala pomyslet.⁷⁹ Vždyť on byl vždy plně otevřen jasu Božího zjevení a *jeho filozofie je opravdu filozofií bytí a nejen pouhého zdání*.⁸⁰

Sv. Tomáš Akvinský nejenom vynikajícím způsobem Kristovo vykoupení lidského rozumu žil, ale také ho vyjádřil ve svém učení teoreticky.⁸¹ Samotná *Fides et ratio* v tomto smyslu o Tomášově nauce píše:

*Jako milost předpokládá přirozenost a přivádí ji k naplnění, tak víra předpokládá a zdokonaluje rozum. Ten pak, osvícený vírou, je osvobozen od křehkosti a omezení pocházejících z neposlušnosti hříchu a nachází nezbytnou sílu povznést se k poznání tajemství trojjediného Boha.*⁸²

Ukončeme proto naši úvahu slovy samotné zlaté moudrosti sv. Tomáše⁸³:

*(...) homo dum credit, rationem non abnegat, quasi contra eam faciens; sed eam transcendit, altiori dirigenti innixus, scilicet veritati primae: quia ea quae fidei sunt, etsi supra rationem sint, tamen non sunt contra rationem. Ea autem quae supra hominem sunt quaerere, non est vituperabile sed laudabile: quia homo debet se erigere ad divina, quantumcumque potest (...) – (...) když člověk věří, nepopírá rozum, jakoby jednal proti němu, nýbrž ho překračuje a opírá se o vyššího vůdce, totiž o první pravdu, neboť to, co náleží k víře, i když je to nad rozumem, není proti rozumu. Hledat to, co je nad člověkem, nelze kárat, nýbrž spíše chválit, neboť člověk se má pozvedat k božským skutečnostem, jak jen může (...)*⁸⁴

*Dicendum quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum. – Musí se říci, že dary milosti jsou přirozenosti přidávány takovým způsobem, že ji nepotlačují, nýbrž více zdokonalují; proto také světlo víry, které je nám vléváno zdarma, neníčí světlo přirozeného rozumu, který do nás vložil Bůh.*⁸⁵

Poznámky:

- 1 *Non abbiate paura! Aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo!* JAN PAVEL II., P romluva během slavnostního obřadu na zahájení pontifikátu (22. 10. 1978): *Acta Apostolicae Sedis* (dále *AAS*) 1978, vol. 70, s. 947
- 2 AMATO, A., „La Verità che è Cristo“ (*FR*, čl. 92), *Riflessioni cristologiche sull'Enciclica „Fides et ratio“*, In: *Fede e ragione. Opposizione, composizione?* a cura di MANTOVANI, M. – THURUTHYIL, S. – TOSO, M., Roma: Libreria Ateneo Salesiano 1999, s. 195–196, hovoří o „radikálním christologickém a christocentrickém horizontu, který spojuje (...) encykliky Jana Pavla II.“ („un radicale orizzonte cristologico e cristocentrico che collega le (...) Encicliche di Giovanni Paolo II“)
- 3 *Fides et ratio* (14. 9. 1998): *AAS* 1999, vol. 91, s. 5–88 (dále *FR*)
- 4 Jedná se o systematické probrání jednoho klíčového bodu této encykliky.
- 5 Srov. La presentatione del documento pontificio (15. 10. 1998), In: *Per una lettura dell'Enciclica Fides et ratio*, Città del Vaticano: L'Osservatore Romano 1999. Quaderni de L'Osservatore Romano, n. 45, s. 12: „*Fides et ratio* si ricollega alla prima Enciclica, quella programmatica, di Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis*...“ („*Fides et ratio* navazuje na první, a to programovou encykliku Jana Pavla II. *Redemptor hominis*...“)
- 6 *Christi dein adventus salutis eventus fuit quo sua ex infirmitate erepta est ratio atque impedimentis liberata quibus ipsa sese omnino incluserat.* *FR*, čl. 22, s. 23 (čes. vyd.: přel. J. Kolářek a M Kyralová, odborná recenze K. Šprunk, 1. vyd. Praha: Zvon 1999, s. 28)
- 7 Srov. *Řím* 1,18–23
- 8 *Facultas humana veritatis cognoscendae iam obscurata erat repudiatione Eius qui fons est veritatis atque origo.* *FR*, čl. 22, s. 23 (čes. vyd., s. 28)
- 9 Srov. *I Kor* 1,18–31
- 10 (...) *scopulum (...) ad quem naufragium facere potest, sed ultra quem patescere potest infinitum veritatis spatium.* *FR*, čl. 23, s. 24 (čes. vyd., s. 29). Srov. také II. vatikánský koncil, *Gaudium et spes, Pastorační konstituce o církvi v dnešním světě* (7. 12. 1965): *AAS* 1966, vol. 58, s. 1025–1115 (čes. vyd., In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Přel. pracovní skupina pod vedením O. Mádra, 1. vyd. Praha: Zvon 1995, s. 183–265) (dále *GS*), zvláště čl. 37, s. 1055 (čes. vyd., s. 210–211): *Christiani profitentur, omnes hominis navitates, quae per superbiam et inordinatum sui ipsius amorem cotidie in discrimine versantur; Christi cruce et resurrectione purificandas et ad perfectionem deducendas esse. (Křesťané prohlašují, že se veškerá lidská činnost, která je vlivem pýchy a nezřízené sebelásky denno-denně ohrožena, musí Kristovým křížem a zmrtvýchvstáním očistit a zdokonalit.)*
- 11 *In Ecclesiae annalibus „vetus“ et „novum“ penitus inter se implicantur. „Novum“ enim ex „vetere“ surgit, „vetus“ in „novo“ planius impletur.* JAN PAVEL II., Apoštolský list *Tertio millenio adveniente* (10. 11. 1994), čl. 18: *AAS* 1995, vol. 87, s. 16 (čes. vyd.: Přel. I. Zachová, 1. vyd. Praha: Zvon 1995, s. 23)

- 12 Encyklika *Aeterni Patris* (4. 8. 1879): *Enchiridion delle Encicliche 3: Leone XIII*, Bologna: Edizioni Dehoniane 1997, čl. 49–110 (dále *AeP*; čes. vyd. In: HLAVATÝ, V., *Rozbor filosofie sv. Tomáše Akvinského*. Praha: Dědictví sv. Prokopa 1885, s. V–XLV)
- 13 Srov. zvláště *FR*, čl. 57, s. 50–51
- 14 Srov. FORMENT, E., *Aeterni Patris y Fides et ratio. Doctor communis. Nova series*, 2001, fasc. 1, s. 62–102
- 15 Srov. *AeP*, čl. 69
- 16 Srov. zvláště *FR*, čl. 11, s. 13–14
- 17 (...) *non fructus est maturus neque summus alicuius cogitationis apex ratione humana enucleatae. Illa contra cum proprietatibus se exhibet gratuiti muneris (...) poscitque ut amoris tamquam declaratio suscipiatur.* *FR*, čl. 15, s. 18 (čes. vyd., s. 21). Srov. čl. 7, s. 11–12
- 18 (...) *adsensum suum huiusmodi testimonio divinae tribuit homo.* *FR*, čl. 13, s. 15 (čes. vyd., s. 18)
- 19 Srov. *FR*, čl. 43: s. 39 (s výslovným odkazem na sv. Tomáše Akvinského); čl. 75, s. 63
- 20 (...) *fides supponit et perficit rationem.* *FR*, čl. 43, s. 39 (čes. vyd., s. 47).
- 21 Srov. *FR*, čl. 75: s. 63 (čes. vyd.: s. 75), kde se hovoří o filozofii: „*Philosophicum namque studium (...) saltem implicite rei supernaturali patens est.*“ – „*Filozofická činnost (...) zůstává aspoň implicitně otevřená nadpřirozenu.*“
- 22 Srov. *FR*, čl. 24–35, s. 24–32
- 23 *FR* píše o tajemství vtělení zvláště v čl. 80, s. 67–68
- 24 Srov. *FR*, čl. 43, s. 38–40; čl. 78, s. 66
- 25 I. vatikánský koncil, *Dei Filius, Dogmatická konstituce o katolické víře* (24. 4. 1870): H. DENZINGER – A. SCHÖNMEITZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Ed. XXXIV. Friburgi Brisgoviae: Herder 1967 (dále *DS*), n. 3000–3045 (dále *DF*; čes. vyd.: Přel. A. L. Stříž, *Nova & Vetera*, Stará Říše na Moravě, listopad 1913, č. 7, s. 1–16)
- 26 Srov. *FR*, čl. 8–9, s. 12–13; čl. 53, s. 46–47; *DF*, kap. IV, čl. 3015–3020. Srov. také MANTOVANI, M., *Là dove osa la ragione. Dalla „Dei Filius“ alla „Fides et ratio“*, In: Týž, *Fede e ragione*, s. 59–84
- 27 *Proprietas ea, qua textus biblicus signatur, in eo consistit quod persuadetur altam et continuum existere coniunctionem inter rationis cognitionem atque fidei.* *FR*, čl. 16, s. 19 (čes. vyd., s. 24). Srov. čl. 17, s. 20
- 28 Srov. *DF*, čl. 3017, citováno *FR*, čl. 53, s. 47. Můžeme ještě připojit velmi podobné tvrzení papeže blah. PIA IX, Encyklika *Qui pluribus* (9. 11. 1846): *DS*, n. 2776: *Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio nullumque dissidium inter ipsas inveniri umquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabilis aeternaeque veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur...* (I když víra je nad rozumem, nemůže se mezi nimi nikdy vyskytovat žádný skutečný rozpor a žádná roztržka, neboť obojí pochází z jednoho a téhož pramene nezměnitelné a věčné pravdy, nejvyššího dobrého Boha...)
- 29 (...) *Deus, qui condit et vindicat facultatem intellegendi et ratiocinandi naturalem rerum ordinem, quo docti fidenter nituntur, idem est qui revelatur Pater Domini nostri Iesu Christi.* *FR*, čl. 34, s. 32 (čes. vyd., s. 38)

- 30 *Haec unitas veritatis, naturalis et revelatae, viventem et personalem identitatem suam invenit in Christo (...). Ille est Verbum aeternum, in quo omnia creata sunt, simulque est Verbum incarnatum, qui in sua integra persona revelat Patrem. – Ibid., Srov. FR, čl. 92, s. 77–78 (čes. vyd., s. 91): Veritas, quae Christus est, ubique auctoritate universalis se imponit, quae gubernat, incitat et prosperat tum theologiam tum etiam philosophiam. (Pravda, kterou je Kristus, se uplatňuje jako všeobecná autorita, která řídí, podněcuje a přináší prospěch jak teologii, tak filozofii.)*
- 31 *(...) ultima exhibetur homini de propria vita veritas deque historiae sorte (...) FR, čl. 12, s. 14 (čes. vyd., s. 17). Srov. čl. 14, s. 16 (čes. vyd., s. 20): In hominum historiam inducit Revelatio necessitudinis punctum quoddam quo carere non potest homo, si ad suae vitae comprehendendum mysterium pervenire voluerit... (Živení uvádí do lidských dějin skutečnost, kterou člověk nemůže opomenout, chce-li dospět k pochopení tajemství své existence...); čl. 15, s. 17 (čes. vyd., s. 21): Revelationis christianae veritas, quae cum Iesu Nazareno congregitur, quemlibet hominem percipere sinit propriae vitae „mysterium“. (Pravda křesťanského zjevení, s kterou se setkáváme v Ježíši z Nazareta, umožňuje každému poznat „tajemství“ vlastního života.); čl. 16, s. 19 (čes. vyd., s. 24): Acuit interiorem intuitum fides dum mentem ipsam recludit ad operantem detegendam Providentiae praesentiam in progredientibus eventis. (Víra třetí vnitřní pohled a otevírá mysl, aby objevovala v proudu událostí činnou přítomnost Prozřetelnosti.); čl. 80, s. 67–68*
- 32 *(...) omnem perficit aliam notitiam quam mens eius assequi potest de propriae existentiae sensu. FR, čl. 7, s. 12 (čes. vyd., s. 14). Srov. čl. 20, s. 21 (čes. vyd., s. 26): Veritatem ratione consequitur homo, quoniam fide collustratus altum rerum omnium detegit sensum ac nominatim suae existentiae. (Člověk svým rozumem dospívá k pravdě, protože osvěcen vírou odhaluje hluboký smysl světa a zvláště své existence.)*
- 33 *Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit. GS, čl. 22, s. 1042. FR uvádí tato slova GS a také slova, která po nich hned následují, v čl. 12, s. 14; čl. 13, s. 16 a v čl. 60, s. 52*
- 34 *(...) veluti firmum quoddam constituunt ad quod Nostra doctrina constanter convertitur (...) FR, čl. 60, s. 52 (čes. vyd., s. 63)*
- 35 *Verum veluti astrum conductorium christiana Revelatio fit homini qui inter condiciones progreditur mentis cuiusdam immanentisticae nec non logicae technocraticae angustias; extrema est facultas quae a Deo praebetur ut pristinum amoris consilium, creatione ipsa inchoatum, denuo plene reperiatur. Hominibus verum cognoscere cupientibus, si ultra se adhuc prospicere valent et intuitum suum extra propria proposita attollere, potestas tribuitur veram necessitudinem cum sua vita recuperandi, viam persequendo veritatis. FR, čl. 15, s. 17–18 (čes. vyd., s. 21)*
- 36 *AeP, čl. 67*
- 37 *List Tuas libenter arcibiskupovi z München-Freising (21. 12. 1863): DS, n. 2875–2880*
- 38 *DS, n. 2877*
- 39 *(...) meditatio (...) philosophica quae vitaliter cum fide coniungitur. FR, čl. 76, s. 63–64 (čes. vyd., s. 75). Srov. CODINA, M., ¿Qué es pensar en unión vital con la fe? In: ARANGUREN, J. – BOROBIA, J. J. – LUCH, M. (Eds.), Fe y razón. I Simposio Internacional „Fe cristiana y Cultura contemporánea“, Pamplona: Eunsa 1999, s. 421–427*

- 40 Srov. FR, čl. 3, s. 7 (čes. vyd., s. 8): *Multiplices sunt facultates quibus uti potest homo ut veritatum cognoscendarum foveat progressionem... Inter has philosophia eminet...* (Člověk má mnoho možností podporovat pokrok v poznání pravdy... Mezi nimi vyniká filozofie...)
- 41 (...) *fides purificat rationem*. FR, čl. 76, s. 64 (čes. vyd., s. 76)
- 42 *Ut theologalis virtus, ipsa rationem a nimia confidentia exsolvit, ad quam illecebram facile philosophi inclinant... Humiliter animum colligit philosophus ut quasdam quaestiones tractet, quas difficulter explicare valet haud consideratis Revelationis elementis.* – Ibid.
- 43 (...) *humana (...) significatio Dei verbi, quod humaniores reddit homines*. FR, čl. 102, s. 84 (čes. vyd., s. 99)
- 44 (...) *securior acriorque fit propter adiumentum quod fides ministrat*. FR, čl. 106, s. 86 (čes. vyd., s. 102)
- 45 Srov. hlubokou úvahu o současně pokoře a odvaze rozumu od ILLANESE, J. L., *Fe y razón, filosofía y teología*. Consideraciones al hilo de la *Fides et ratio*, *Scripta Theologica* 1999, vol. 31, fasc. 3, s. 787–790
- 46 (...) *divinarum veritatum splendor (...) nihil de dignitate detrahit, sed nobilitatis, acuminis, firmitatis plurimum addit*. AeP, čl. 66
- 47 (...) *tantum abest, ut superaddita fidei lux intelligentiae virtutem extinguat aut imminuat, ut potius perficiat, auctisque viribus, habilem ad maiora reddat*. AeP, čl. 52
- 48 (...) *lucide quasdam exhibet veritates Revelatio, quas tametsi attingere potest ratio, nunquam tamen easdem repperisset si suis unis viribus innixa esset. Hoc in rerum prospectu quaestiones ponuntur, veluti notio Dei personalis, liberi et creatoris, quae ad philosophicae cogitationis progressum tantum pondus habuit, potissimum quod spectat ad philosophiam respicientem „esse“.* Ad hanc provinciam ipsa peccati realitas quoque pertinet, quemadmodum ipsa fidei lumine manifestatur, quae quidem operam dat ut quaestio de malo congruenti ratione philosophica ponatur: Persona quoque, quae veluti spiritale quiddam consideratur, est peculiaris fidei proprietas: dignitatis christianus nuntius, aequalitatis ac libertatis hominum procul dubio vim habuit in philosophica cogitata, quae recentiores philosophi pepererunt. Ad propiora tempora accedentes, id memorare debemus quod agnitum est momentum quod induit etiam pro philosophia historicus eventus, christianae Revelationis culmen. Non casu ille cuiusdam historiae philosophiae factus est cardo, qui veluti novum veritatis humanae inquisitionis caput exhibetur. FR, čl. 76, s. 64 (čes. vyd., s. 76)
- 49 GS, čl. 12–22, s. 1034–1044
- 50 (...) *anthropologiae biblicae (...) quasi compendium (...) FR, čl. 60, s. 52 (čes. vyd., s. 62)*
- 51 (...) *de humanae personae valore agitur, quae ad imaginem Dei creata est, eius dignitatis et praestantiae prae ceteris creaturis ratio affertur atque eius rationis transcendens facultas ostenditur.* – Ibid. Srov. GS, čl. 14–15, s. 1035–1036
- 52 (...) *ad explorandas semitas, quas sola ne suspicatur quidem se illas decurrere posse*. FR, čl. 73, s. 62 (čes. vyd., s. 74)
- 53 (...) *novos et inexpectatos attingit fines.* – Ibid. Srov. FR, čl. 21, s. 22
- 54 (...) *agendo (...) intra duas res – Dei verbum scilicet altioioremque eius cognitionem – rationem paene percipi et quodammodo gubernari, ut semitas illas vitet quae extra Veritatem revelatam eandem perducant ac, tandem, simpliciter extra ipsam veritatem (...) FR, čl. 73, s. 62 (čes. vyd., s. 74)*

- 55 (...) *fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat. DF*, kap. IV, čl. 3019
- 56 (9. 11. 1846): *DS*, n. 2775–2786
- 57 (...) *fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret (...) DS*, n. 2776
- 58 *AeP*, čl. 67, cituje doslova výše uvedené tvrzení *DF*.
- 59 (...) *fides christiana, cum Dei auctoritate nitatur, certissima est veritatis magistra; quam qui sequitur, neque errorum laqueis irretitur, neque incertarum opinionum fluctibus agitur. AeP*, čl. 66
- 60 *Ibid.*
- 61 Srov. např. *Super De Trinitate*, pars 2, q. 3, a. 1, ad 4
- 62 (...) *postulata (...), quae theologia – immo, antehac Dei verbum – philosophicae cogitationi (...) hodie exhibet. FR*, čl. 79, s. 66 (čes. vyd., s. 78). Srov. čl. 49, s. 44 (čes. vyd., s. 53): *Philosophia (...) facere non potest quin servet necessitates quoque et perspicuitates veritatis revelatae proprias. (Filozofie (...) nemůže nerespektovat i požadavky a zřejmosti vlastní zjevení pravdě.)*; čl. 101, s. 83–84; čl. 106, s. 86–87. Srov. také čl. 81–85, s. 68–73, kde jsou tyto požadavky Božího slova na filozofii konkrétně určeny.
- 63 *Veritas revelata, clare id quod est collustrando sumens initium ex splendore quem efficit id quod per se Est, philosophicae cogitationis iter illuminabit. FR*, čl. 79, s. 66 (čes. vyd., s. 78)
- 64 (...) *nefastum discidium (...) FR*, čl. 45, s. 41 (čes. vyd., s. 49)
- 65 Tedy hereze, která nerozlišuje lidskou a božskou přirozenost Ježíše Krista a mluví o jediné boholidské přirozenosti.
- 66 Srov. zvláště *FR*, čl. 77, s. 65–66
- 67 Srov. *FR*, čl. 13, s. 16 (čes. vyd., s. 19): (...) *signa haec (...) tribuunt rationi humanae vim quia sinunt eam propriis viribus, quarum ipsa est invidiosa custos, intra mysterium investigare (...) (Tato znamení (...) dodávají rozumu větší sílu, protože mu umožňují pronikat do nitra tajemství vlastní silou, kterou si právem žárlivě střeží...)*; čl. 16, s. 19 (čes. vyd., s. 24): *Ipsa [fides] non ideo intercedit ut autonomiam rationis deiciat aut eius actionis regionem deminuat... (Ta [víra] nezasahuje, aby svrhla autonomii rozumu nebo aby zužovala prostor jeho činnosti...)*
- 68 (...) *secundum suam rationem suasque regulas agere debet (...) FR*, čl. 49, s. 44 (čes. vyd., s. 53). Srov. čl. 45, s. 41; čl. 75, s. 63; čl. 77, s. 65–66; čl. 79, s. 66–67
- 69 *Curarunt ut in plenam lucem orientur omnia quae adhuc manebant implicita et propedeutica in praeceptorum philosophorum doctrina (...) Mens igitur purgata et iusta se extollere poterat ad altiores gradus meditationis, validum tribuens fundamentum ad intelligentiam creaturarum, entis transcendentis et absoluti. FR*, čl. 41, s. 37 (čes. vyd., s. 45)
- 70 (...) *exempla quaedam praestantiora illius efferre itineris investigationum philosophicarum ad quod beneficia singularia comparatio attulit cum fidei doctrinis. FR*, čl. 74, s. 62 (čes. vyd., s. 74)
- 71 Těmto novějším myslitelům z obou oblastí je věnována kniha *Verità della Rivelazione. I filosofi moderni della „Fides et ratio“*, a cura di Di Ceglie, R., Milano: Ares 2003. Ragione & fede, n. 22.
- 72 Srov. *FR*, čl. 45, s. 41; čl. 75, s. 63

- 73 (...) *ratio, quae fidei firmatae non obversatur, ad novitatem et radicalitatem ipsius „esse“ contuendas non lacessitur.* FR, čl. 48, s. 43 (čes. vyd., s. 52)
- 74 Srov. FR, čl. 46–47, s. 41–43; čl. 86–91, s. 73–77
- 75 „(...) se ha precipitado en un vacío tanto especulativo como existencial.“ ILLANES, *op. cit.*, s. 786
- 76 (...) *rationis (...) certus atque suadens advocatus.* FR, čl. 56, s. 50 (čes. vyd., s. 60). SOUSEDÍK, S., *Fides et ratio*, Nová encyklika Jana Pavla II. *Katolický týdeník*, 28. 2. 1999, roč. 10, č. 9, příloha *Perspektivy*, č. 2, s. I, charakterizoval proto encykliku jako „obranu lidského rozumu z pozic víry“. LLANO, A., Audacia de la razón y obediencia de la fe. In: ARANGUREN, *Fe y razón*, s. 226, mluví pak o „teologii filozofie“ („teología de la filosofía“).
- 77 Srov. např. LOBATO, A., Santo Tomás de Aquino en el Magisterio de la Iglesia desde la „*Aeterni Patris*“ a Juan Pablo II., In: *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale III: L'Enciclica Aeterni Patris. Suoi riflessi nel tempo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1981. Studi Tomistici, n. 22, s. 7–28
- 78 Srov. zvláště FR, čl. 43–44, s. 38–40; čl. 78, s. 66. Srov. také COTTIER, G., Tommaso d'Aquino, teologo e filosofo, nella „*Fides et ratio*“, In: MANTOVANI, *Fede e ragione*, s. 187–194
- 79 (...) *culmina quibus attingendis impar humana intelligentia est.* FR, čl. 44, s. 40 (čes. vyd., s. 49). Srov. *AeP*, čl. 86
- 80 *Eius vere est philosophia essendi et non apparendi dumtaxat.* FR, čl. 44, s. 40 (čes. vyd., s. 49)
- 81 Srov. zvláště JENKINS, J. I., *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*. Cambridge – New York: Cambridge University Press 1997. Srov. také mistrnou studii BARZAGHI, G., La potenza obbedienziale dell'intelletto agente come chiave di volta del rapporto fede-ragione, *Angelicum* 2003, vol. 80, fasc. 2, s. 271–307.
- 82 *Quemadmodum gratia supponit naturam eamque perficit, ita fides supponit et perficit rationem. Quae, fidei lumine illustrata, eximitur a fragilitate et a limitatione quae ex peccati commissione proveniunt, et necessariam invenit fortitudinem, qua in cognitionem mysterii Dei Unius et Trini se sublevet.* FR, čl. 43, s. 39 (čes. vyd., s. 47)
- 83 (...) *auream Sancti Thomae sapientiam (...) AeP*, čl. 106
- 84 *Super Sent.* III, d. 24, q. 1, a. 3, q. 1a 2, ad 2. Srov. *ibid.* III, d. 23, q. 2, a. 4, q. 1a 1, ad 3
- 85 *Super De Trinitate*, pars 1, q. 1, a. 3, c. Srov. *De veritate*, q. 14, a. 10, ad 9; *S. Theol.* I, q. 1, a. 8, ad 2

Štěpán Martin Filip OP (* 1963 Brno) vstoupil po vystudování archivnictví na filozofické fakultě Masarykovy univerzity tajně do české provincie dominikánského řádu, v níž v roce 1992 již veřejně složil své slavné sliby a v roce 1995 byl vysvěcen na kněze. Po postgraduálních teologických studiích na dominikánském studiu v Bologni a na Angelicu v Římě působí nyní jako odborný asistent na teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. Zároveň dokončuje svá doktorská studia na Angelicu. Tématem jeho licenciátní i doktorské teze je podstata oběti mše sv. podle sv. Tomáše Akvinského.

Karl kardinál Lehmann

Univerzita, církev a nová kultura

I. úvod – symposium Univerzita a církev v Evropě

Text přednesl předseda Německé biskupské konference jako úvodní přednášku symposia Univerzita a církev v Evropě, které se konalo u příležitosti sedmistého výročí založení římské univerzity La Sapienza. Pořádala ho Rada evropských biskupských konferencí (CCEE) a komise pro výchovu, školu a univerzity při Italské biskupské konferenci (CEI) ve spolupráci s Ministerstvem pro vyučování, univerzity a vědecký výzkum republiky Itálie. Symposium se uskutečnilo v Římě 17.–20. července 2003.

Symposium se původně mělo konat v prostorách Lateránské univerzity, ale krátce před začátkem byl hlavní program kvůli velkému počtu účastníků přesunut do přilehlé Lateránské baziliky. Pozvání totiž přijalo na 2000 studentů, profesorů, rektorů, biskupů, studentských farářů, zástupců řádů, hnutí či organizací z 41 evropských zemí. Silně zastoupena byla zvláště východní část Evropy – největší delegace čítající 200 účastníků přicestovala z Ukrajiny. Podobně početní byli Poláci (zastoupeno bylo 23 polských univerzit a vysokých škol), Slováci a Bělorusové. Mezi převážně mladými účastníky, kteří proměnili místo konání několika koncílů v radostně hučící ul, výrazně zněla také italština a španělština.

Právě srůstající Evropa připomíná kořeny původně křesťanské instituce univerzity, na jejímž počátku byl nesporně důležitý její nadnárodní charakter. Z pohledu tohoto přesvědčení se osvětlovaly různé aspekty velmi širokého tématu vztahu církve a univerzity. Pořadatelům symposia šlo především o to, aby upozornili na potenciál 15 milionů studentů evropských univerzit, kteří podle nich představují jeden z klíčů k nové evangelizace Evropy. Neboť právě lidé, kteří dnes na univerzitách studují a kteří si zde formují svá politická a náboženská přesvědčení, budou tvořit její budoucí elitu. Proto zdůraznil Amédée Grab, prezident CCEE, při uvítací řeči na papežské audienci v Castel Gandolfo, že právě univerzity „jsou prvním místem nového setkání evangelia a kultury“.

Jan Pavel II. následně ve své promluvě připomněl, že „vztah mezi univerzitou a církví nás vede do samotného srdce Evropy, tam kde evropská civilizace našla nejcharakterističtější způsob svého institucionálního vyjádření. Nacházíme se v 13. a ve 14. století, kdy se teologické a filozofické poznání spolu s poznáním jiných vědních oborů spojily ve velmi šťastné syntéze humanismu. Tato syntéza je bez křesťanství nemysli-

telná. Jen díky evangelizaci sekulárních skutečností mnoha etnik a kultur evropského kontinentu se mohla církev setkat s filozofickým poznáním a s ostatními vědami. Abychom byli schopni vidět a nahlížet v perspektivě kultury Evropy dneška a zítřka, při jejímž budování hraje univerzita nezastupitelnou roli, k tomu je nezbytná historická paměť. Stejně jako nemůže být vytvořena nová Evropa, aniž by čerpala z vlastních kořenů, totéž můžeme říct i o univerzitě. Ona je místem, kde se hledá pravda. Stejně jako není možno omezit Evropu na pouhý trh, není možno zotročit potřebami trhu univerzitu, neboť by ztratila svou vlastní přirozenost, čímž se především myslí její kulturní přínos. A to platí přesto, že i univerzita hledá a nachází svůj optimální způsob začlenění do společensko-ekonomických vazeb. Církev v Evropě hledí na univerzitu s úctou a důvěrou a snaží se nabídnout svůj různorodý příspěvek. – Především tím, že vyučující a studenti dokáží spojit kompetenci a vědeckou odbornost s intenzivním duchovním životem, a tak vnést do univerzitního prostředí evangelního ducha. Na druhém místě prostřednictvím katolických univerzit, v kterých se zpřítomňuje dědictví starých univerzit, které vznikly *ex corde Ecclesiae*. Přeji si kromě toho zdůraznit, že velmi důležité jsou takzvané „kulturní laboratoře“, které právem tvoří prioritu univerzitní pastorace na evropské úrovni. V nich se koná konstruktivní dialog mezi vírou a kulturou, mezi vědou, filosofií a teologií. A etika se zde při bádání považuje za nutnost, aby tak bádání opravdu sloužilo člověku.“

Další důležitý aspekt mezinárodního rozměru univerzity podtrhl ve své homilii Prezident papežské rady pro kulturu, Paul kardinál Poupard: „Když budeme podporovat kulturní dialog založený na poznání a úctě k tomu druhému a zároveň prohlubovat pozitivní prožívání vlastní kulturní a spirituální identity, můžeme zamezit střetu civilizací.“

Stejně jako ve vatikánském dokumentu z května 1994 *Přítomnost církve na univerzitě a v univerzitní kultuře* byly na symposiu zmíněny i krizové jevy moderního univerzitního systému. Eric Froment, prezident European University Association doložil, že se za posledních 25 let počet studujících na univerzitách Evropské unie zdvojnásobil, což ale zároveň způsobilo, že studenti musí bojovat s anonymitou a jejich profesori se cítí tváří v tvář přeplněným přednáškovým síním přetížení a utíkají k výzkumu svých speciálních oborů. V této situaci je nanejvýš důležité, aby církev přijala úlohu podpory rozvoje osobností studujících a podpořila dialog jednotlivých vědních oborů mezi sebou. K tématu přítomnosti církve na vysokoškolské půdě se podrobněji a nejvýstižněji vyslovil i Karl kardinál Lehmann. Referující rektor Katolické univerzity v Eichstättu Ruprecht Wimmer upozornil na to, že loajalita církvi s sebou nesmí nést omezení kvality výzkumu a výuky: „Katolické univerzity chtějí v loajalitě ke své církvi prokázat důležitou službu tím, že budou dobrými univerzitami. Že svým výkonem ve svobod-

ném výzkumu a výuce vyvrátí sebemenší podezření, že by přívlastek ‚katolický‘ mohl znamenat omezení jejich vědecké kvality.“ Katolické univerzity jsou „zainteresovány ve věci pravdy“, přičemž je důležité zdůraznit aspekt „všeobšáhlosti, obecnosti, univerzality u pojmu ‚katolické‘“, který „nás zavazuje být otevřenými, připravenými k dialogu s druhými, a to i s jinak smýšlejícími, a přirozeně také zprostředkovat ve světě pocit domova a překonávat hranice.“

Těžkosti církve v dialogu se světem vědy vedly poznaňského světitího biskupa Marka Jedraszewského k úvaze o rozdílných pojetích pravdy, které vedle sebe na jednotlivých fakultách koexistují.

Škoda, že se u výše zmíněných velkých přednášek nepočítalo s následnými byt' jen pódiovými diskusemi. Následný celodenní blok 19 seminářů na různá témata (bioetika, člověk a město, nové technologie, vztah přírodních věd a víry, formy spirituality v evropské literatuře atp.), který mohl takový dialog různých oborů exemplárně vyzkoušet, byl bohužel (jak vyplývá ze statistiky mezi českými účastníky konference, kterou má *Salve* k dispozici) ve své většině veden přednáškovou formou. Další drobnou nedůslednost celého symposia spatřuji v tom, že hlavním jednacím jazykem nebyla angličtina, ale italština. Přitom nešlo o setkání biskupů, kněží či řeholníků, ale právě o univerzitní svět, kde je dnes, ať se nám to líbí nebo ne, lingua franca právě angličtina. Jinak byla technická organizace tak velkého počtu účastníků překvapivě bezchybná.

Hlavní praktickou otázkou, které se věnoval závěr symposia, byla otázka co možná nejlepší formy vysokoškolské pastorace. Tváří v tvář asi tuctu krátkých referátů z univerzit od Uppsaly přes Atény, Budapešť po Belfast bylo dobře vidět, jak pastorační znatelně ovlivňují různé společenské kontexty. Přesto se Jeremy Fairheadovi, duchovnímu oxfordských studentů, podařilo úkoly vysokoškolské pastorace přesvědčivě shrnout. Vedle živého duchovního života společenství a autentické spirituality a integrity vydvihl jako *conditio sine qua non* každého studentského duchovního (už jen z důvodů důvěryhodnosti ze strany dnes na tuto otázku velice citlivých studentů) také zprostředkovávání teologického a kulturního poznání. Jen takto nabývají smyslu různé formy dialogu (vnitrokatolický, ekumenický, mezináboženský, mezi různými intelektuálními tradicemi, se současnou kulturou). Nevynechal ani (na příkladu bezplatné výuky negramotných dětí přistěhovalců z třetího světa) angažmá diakonie, službu neprivilegovaným, která mimo jiné mikrokosmos akademického prostředí otevírá okolnímu světu a zprostředkovává mu kontext.

Ve svém závěrečném proslovu, který celé symposium shrnoval, zdůraznil Cesare Nosiglia, světití biskup zodpovědný za vysokoškolskou pastorační jak v Římě Italské biskupské konferenci, tak i v CCEE, že pastorační studentů nemůže vykonávat kněz zaměstnaný ještě jinými činnostmi. Nosiglia vyzval též k vzájemné pomoci ve vzdělá-

vání lidí činných v univerzitní pastoraci na evropské úrovni. V Římě také několikrát zaznělo, že by se církev ve své pastoraci vysokoškolského prostředí měla více starat o profesory a další vědecké pracovníky, neboť změny ve společnosti a na univerzitách s sebou někde přináší „duchovní poušť“ (Lehmann). Jan Pavel II. se vyjádřil podobně již ve své postsynodální apoštolské exhortaci *Ecclesia in Europa* uveřejněné krátce před symposiem a na sympoziu často zmiňované: „Jsem přesvědčen o důležitosti akademických institucí, a proto také žádám, aby byla v různých místních církvích pěstována náležitá pastorec univerzitních studentů a podporovalo se tak to, co odpovídá aktuálním kulturním potřebám.“

(prameny: Herder Korrespondenz 9/2003, tisková agentura Zenit,
Česká sekce Vatikánského rozhlasu – Jan Regner SJ, Tiskové středisko ČBK, tiskoviny
symposia a vlastní poznámky)

Norbert Schmidt

II. přednáška Karla kardinála Lehmann

Je mi potěšením, že smím na začátku tohoto evropského kongresu přednést úvod do tématu „univerzita a církev“. Chtěl bych se přitom zmínit obzvláště o aspektu dialogu, který je pro novou kulturu základní. Z hlediska vzájemné výměny je povzbudivé, že je tento kongres pořádán společně Radou evropských biskupských konferencí, vzdělávací komisí Italské biskupské konference, jakož i italským Ministerstvem pro výchovu, univerzity a výzkum. Bezprostředním podnětem symposia je oslava založení římské univerzity La Sapienza před sedmi sty lety.

Ve svém výkladu bych chtěl nejdříve osvětlit proměnu evropských univerzit, potom objasnit napjatý vztah mezi vírou a věděním, abych pak mohl přejít v dalším kroku k přítomnosti církve na vysokých školách a ve vědě. Zakončit bych chtěl krátkým pohledem na Evropu jako výzvu a šanci.

1. Proměna evropských univerzit

Dne 20. dubna 2003 mohla dnešní Università degli Studi di Roma La Sapienza oslavit své sedmísté jubileum. Právem pojala tuto událost akademickou formou. Bulou „In

supremae praeminentia dignitatis“ uvedl papež Bonifác VIII. v život zařízení, které má přes všechny výšiny a hlubiny své trvání až dodnes.¹ La Sapienza tím sice není nejstarší vysokou školou Evropy, patří však po Paříži, Bologni, Oxfordu aj. k univerzitám s velmi raným datem založení. Ve svých začátcích byla neodlučitelně spjata s dalekosáhlými požadavky zaměřenými na stabilizaci postavení Svatého stolce, které na ni kladl výše jmenovaný papež, který sám studoval v Bologni. Je pozoruhodné, že tato vysoká škola existovala dále i po smrti Bonifáce VIII. Čas „babylónského zajetí církve“ v Avignonu stejně jako následující velké západní schizma bylo přece pro město Řím časem úpadku. Dnes tak vitální město, v jehož centru se univerzitní budova nachází, bylo tehdy skoro liduprázdné. La Sapienza koncipovaná jako studium urbis se svým oborovým těžištěm v právu a ve svobodných uměních tuto krizi přečkala. Nový řád zavedený papežem Innocentem VII. v roce 1406 přinesl novou oborovou orientaci s humanistickými znaky, jakož i doplnění oborového spektra o medicínu. Papež Evžen IV. v roce 1431 pak tuto vysokou školu dodatečně stabilizoval. Tyto zásahy, stejně jako pozdější hospodářské zajištění, dokládají vůli papežů znovu oživit Řím jako centrum křesťanstva.

La Sapienza se tak stala součástí vývoje,² který může být nazván vpravdě evropským. V návaznosti na vyšší studia zejména katedrálních škol vznikly v komplexním, více než stoletém procesu vysoké školy nového typu, které při všech rozdílech v jednotlivostech, co se týče jejich autonomie, spektra oborů, metod, jakož i postavení jejich členů, vykazovaly základní společné znaky. Nové vysoké školy nenacházejí v jiných kulturních kruzích obdobu a utvářejí náš obraz o univerzitě až dodnes. V průběhu staletí se počet univerzit zvýšil a jejich tvář se změnila. Působily na ně mnohé faktory. Snad ustavičně stály mezi póly svobodného vědeckého vývoje a autonomie na jedné straně, a účelnosti, jakož i uspořádávání vnějších předpisů na straně druhé. Kolik univerzit jen v těchto dlouhých dějinách existovalo! Kolik fází šťastného růstu, ale také úpadku! Roku 1870 se La Sapienza stává univerzitou nového hlavního města Itálie.

Není zde ani místo ani čas sledovat vývoj jednotlivých univerzit. Proběhl v různých zemích a oblastech velmi odlišně. V posledních letech se proměna vysokých škol ve všech zemích Evropy navíc ještě značně zrychlila: K tomu jen několik poznámek.³ Význam vysokých škol a vyššího vzdělání roste ve všech moderních společnostech. V Evropské unii (EU) se počet studentů terciálního stupně v posledních 25 letech více než zdvojnásobil. Podle odhadů se pry dnes jedná o 13 milionů lidí. Tendence má stoupající charakter.

Studující se stali heterogenní skupinou. To dokládají i zvětšující se věkové rozdíly. Většinu mezi studujícími i mezi absolventy terciálního stupně v EU tvoří zatím ženy.

„Vzdělání“ je stále více chápáno funkčně. „Výkon“ a „soutěžení“ – vysokým školám a vědě z principu dobře známé pojmy – jsou čím dál více definovány ekonomicky

a stávají se ústředním kritériem posuzování. Vysoké školy se stávají zčásti též komerčními objekty.

Politicko-výchovné vůdčí myšlenky jako „profilování“ a „soutěžení“ jsou nezřídka zdůrazňovány fakticky na úkor oborové šíře a „malých oborů“. K poškozeným patří často také teologie.

S počtem studentů se zvýšil také počet univerzit. S tím byla spojena určitá regionalizace a někdy i provincializace vysokých škol. Je jen nepatrný počet studujících, kteří kvůli studiu v zahraničí opustili svou vlast, a to přes všechny snahy EU a univerzit.

2. Víra a vědění

I když se oblast vysokého školství rozšířila a diferencovala, zůstává i nadále pro církev důležitým polem působnosti. Vysoké školy jsou stále místy, na kterých se rozhodujícím způsobem spoluutváří věda, kultura a společnost. V mnoha oborech jsou vysoké školy i nadále místy špičkového výzkumu, který – jak ukazuje nedávný vývoj v biologických vědách a v genetice – skrývá šance i rizika. Na univerzitách získává své vědecké a odborné vzdělání většina budoucích vůdčích sil. Lze se domnívat, že tento vývoj bude pokračovat a význam vysokých škol se ještě zvýší. Vývoj moderních věd konfrontuje mnohé lidi činné ve výzkumu, v učení a studiu se základními otázkami lidské existence. Mnozí očekávají od církve, že jim pomůže nalézt odpovědi. Ovšem je také pravda, že velký počet příslušníků vysokých škol projevuje pramálo zájem o otázku stanovení cílů a zvažování důsledků své práce.

Všechny tyto vývojové tendence jsou pro činnost církve výzvou. Dynamická změna společnosti a nynější změny ve strukturách vědy, výzkumu a učení staví církev před úkol, aby nově určila svou přítomnost na univerzitách a v univerzitní kultuře. Důležité podněty k tomu dal dokument Kongregace pro katolické vzdělávání a papežské rady pro laiky a kulturu *Přítomnost církve na univerzitě a v univerzitní kultuře* z roku 1994.⁴

V prostoru vysokých škol přesvědčí především hodnověrnost svědectví a schopnost vést rozhovor. Tento rozhovor mezi církví a teologií na jedné straně, a vysokou školou a vědou na straně druhé byl dlouhou dobu těžce zatížený. Není zde prostor, abych vyložil všechny jednotlivosti. Budiž řečeno jen tolik: Od pozdního středověku se legitimní rozlišování mezi vírou a rozumem víc a více proměňovalo v rozdělení, které nezřídka nabývalo antagonických rysů. Papež Jan Pavel II. tento vývoj právem označil jako „neblahý“ a jako „drama“.⁵ Vznik přírodních věd a zásahy církevních instancí pak vedly k trvalému zatížení vztahu mezi křesťanskou vírou a moderní vě-

dou, a to ke škodě obou. Případy Galilea Galilei a Charlese Darwina, které vzbudily v minulosti rozruch, ovšem nesmějí dát zapomenout, že církev přírodní vědy také trvale podporovala.

Mnohé kontroverzní body se mezitím staly bezpředmětnými: Na straně vědy vyprchal rozšířený optimismus, že by lidské ratio mohlo samo stačit k vysvětlení a utváření světa. Dnes nám jasněji než dřívějším generacím stojí před očima nedostatečnost, podmíněnost a rizika věd. Ale také na straně církve a teologie bylo nutné objasňovat. Již na I. vatikánském koncilu, zejména však v pastorální konstituci II. vatikánského koncilu, církev stále zřetelněji vyjadřovala rozdílnost poznávacích řádů víry a rozumu, jakož i autonomii a svobodu věd.⁶

Musíme poděkovat především vědecké teologii, že vztah víry a rozumu jasněji vypracovala. Tím se vytvořil nový přístup pro rozhovor se sekulárními vědami. Přitom bylo možné sáhnout zpět k myšlenkám Alberta Velikého a Tomáše Akvinského. Jejich myšlení nesla víra, že veškeré vědění tohoto světa nevzdaluje člověka od Boha, nýbrž že ho naopak k Bohu přibližuje. A protože světlo rozumu přichází právě tak jako světlo víry od Boha, nemůže být mezi vírou a rozumem, mezi poznáním Boha a poznáním světa žádný rozpor. Správně řečeno, víra předpokládá rozum a vede k hlubšímu poznání člověka a přírody. Rozum je zase nepostradatelný pro lepší pochopení zjevení a víry. Křesťanská víra samotná ze své podstaty vyžaduje pochopení a rozum potřebuje. Vycházeje z tohoto vzájemného vztahu přirovnal papež Jan Pavel II. víru a rozum ve své encyklice *Fides et ratio* ke „dvěma křídlům, kterými se lidský duch povznáší k nahlížení pravdy“.⁷ Za takovými úvahami stojí přesvědčení, že existuje jedna pravda, ke které se může člověk přiblížit vždy vlastním způsobem s pomocí víry a rozumu, přesvědčení, které je ovšem ve vědě zpochybňované.

Tyto úvahy mají pro církev a vědeckou teologii dalekosáhlé důsledky. Mohu je zde pouze naznačit: Přesvědčení, že víra a rozum patří do rozdílných poznávacích řádů, a že pokud obě dbají na své předpoklady a podmínky, nemůže mezi nimi dojít k neřešitelnému konfliktu, vede při styku s vědou k jistému klidu. Na základě tohoto stanoviska se papež Jan Pavel II. přiznal k přesvědčení: „Není důvod nepostavit se pravdě, nebo se jí bát.“⁸ A ještě více – papež upozornil nato, že „rozum je při svém hledání odkázán na podporu důvěryplného dialogu a upřímného přátelství“.⁹ Důsledky plynou také ze sklonu víry k uzavírání se ve své jedinečnosti a k odmítání stále se vypořádávat se svým okolím. Proto musí teologie znovu vytrvale uschopňovat víru k dialogu s právě platnou přítomností. Protože se jedná o křesťanské poselství v kontextu konkrétního světa, musí církev a teologie hledat s vědami rozhovor. V tomto smyslu není mezioborový rozhovor teologie moderním vynálezem, nýbrž nezbytným základním předpokladem teologické práce.

3. Přítomnost církve na vysoké škole a ve vědě

Ptáme-li se na přítomnost církve v prostoru vysoké školy a vědy na základě dosavadních úvah, dostáváme se samozřejmě ke strukturálně se nabízejícím možnostem vědecké teologie, katolických univerzit a pastorace na vysokých školách. Při tomto přístupu, kterým se chci řídit i já, se ovšem musíme mít na pozoru před dvojitým nebezpečím: Zprv se musíme vyvarovat iluze, že s pojmenováním cest a možností je vše podstatné ve smyslu dialogu již vykonáno. Rozhovor s vysokou školou a vědou se nedá jednoduše „konat“ a už vůbec ho nelze dovést k závěru. Spíše se stává na základě své přirozenosti stále více zlomkovitým a zůstává výzvou. Zadruhé bychom se měli chránit před klamným dojmem, že těmito třemi institucionálními možnostmi se vyčerpávají všechny přístupy církve do prostoru univerzity. Obraz je nekonečně pestřejší. Zde je třeba jmenovat například řády a duchovní společenství, katolické spolky a organizace, jakož i stipendijní činnost a církevní koleje. A musíme zmínit především mnohé jednotlivce, kteří působí na univerzitách jako křesťané a přispívají k utváření univerzitní kultury svým způsobem.

Teologie

Teologie je vsazena do průsečíku mezi církví a vědou.¹⁰ Stojí ve službě církvi, ale i vědám a světu. Teologie je od základu především kritickou průvodkyní víry církve. Kromě toho se jí jedná také o to, aby odkrývala dějnotvorný smysl Božího slova pro přítomnost a pro budoucnost. Proto je teologie při vši vazbě na historické zjevení konstruktivní. Chce pomoci jako ukazatel cesty při budování církve v přítomnosti a budoucnosti.

Teologie má však nenahraditelný úkol též v rámci konceptu věd. Zde musíme předně jmenovat zkoumání křesťanství, jeho dějin a sociálního a kulturního působení. Křesťanství, církev a teologie mělo při vzniku moderního světa rozhodující podíl – často skrytý, nebo také ve formě konfliktů. Vzpomeňme třeba na předpoklady vzniku moderních věd, na kořeny lidských práv a především na postulát důstojnosti člověka. Společnost, která chce sama objasnit své podmínky a změnit se, musí nejprve vědět o svém původu. Toto objasnění je pro ni důležité. Teologii navíc připadá úkol kritiky ideologií. V dnešní společnosti existují pseudoteologické pozůstatky, které se objevují v sekularizované podobě a často nevědomě v politice, v ideologiích a nezřídka i v humanitních vědách.

Taková odpověď by už mohla mnohým stačit. Je to však výpověď pouze minimální. Teologie musí nadto iniciativně ukázat, co může vykonat pro zvládnutí současných životních problémů jednotlivce a společnosti. Náš svět je pluralitní. Už nepožaduje na

otázky konečného smyslu života jednu společnou odpověď. Je zcela řízen otázkou o „potřebách“, které se týkají hospodářské, biologické, fyzické atd. dimenze člověka. Svět je perspektivistický a specializovaný. Právě to ukazuje i vývoj vysokých škol, které v posledních letech zjevně změnily svůj charakter. Stávají se stále více místy vzdělávání, jejichž vzdělávací nabídka je koncipována podle hospodářské užitečnosti.

Následky pro vědu a společnost jsou zřejmé. Sotvakdo se ptá na celek člověka, světa a dějin, protože každý je zapleten ve svých partikularismech. Kde jsou základní hodnoty,¹¹ které spojují všechny navzájem? Teologie zde má, a jistě nejen ona, úkol klást otázku, odkud a kam jdeme, otázku o smyslu světa a dějin, a tím také bránit otevřený prostor přístupu k Bohu. Mezi úkoly musíme v neposlední řadě jmenovat také řešení etických problémů, před které nás staví vědecký pokrok například v oblasti výzkumu kmenových buněk nebo v pohledu na ekonomickou globalizaci.

Katolické univerzity

Katolické univerzity jsou především „normální“ vysoké školy. Plní stejné úkoly ve vzdělávání a výzkumu jako jiné univerzity. Činí tak ale ve „světle křesťanského poselství“.¹² Z této základní perspektivy se vyučující a vyučovaní snaží o zkoumání „pravdy věcí metodou vlastní té které akademické disciplíny“. Pro katolické univerzity je konstitutivní snaha o integraci vědění, rozhovor mezi disciplínami, dialog mezi vírou a rozumem, stejně jako etická perspektiva. Zabrání se tak často žalostné fragmentarizaci vzdělávacích obsahů a oborů. Tváří v tvář mnohokrát oplakávaným problémům v orientaci a segmentarizaci oborů vědění je tento integrující koncept v oblasti evropských vysokých škol stále aktuální a přitažlivý.

Pro katolické univerzity je konstitutivní sociální rozměr. Ústředním prvkem církevní vysokoškolské koncepce je pojem osoby. Výchova k sociální zodpovědnosti je proto důležitým elementem žádoucího vzdělávání osobnosti. Na této rovině leží také zodpovědnost vysokých škol, aby uvažovaly z křesťanského hlediska o hodnotách a normách panujících ve společnosti a aby vycházejíce z křesťanské sociální nauky přispěly k sociální spravedlnosti.

Tim přecházíme k dalšímu ústřednímu pojmu – „společenství univerzit“. Katolickým univerzitám jde o to, aby se jejich cílové zaměření neslo a uskutečňovalo ve společenství všech zúčastněných – vyučujících, vyučovaných i dalších spolupracovníků, což je myslitelné jen tehdy, když je určujícím prvkem v životě vysoké školy důvěryplný dialog. Je samozřejmé, že jsou k tomu pozváni také ti členové univerzit, kteří nepatří k církvi, jichž je na mnohých vysokých školách značný počet.¹³

Pastorace na vysokých školách

S rozšířením vysokoškolské oblasti a s rostoucím počtem studujících nabyla v evropských zemích v posledních sto letech na významu pastorace na vysokých školách, která je zaměřena na evangelizaci univerzitní kultury. Její institucionální těžiště tvoří katolické vysokoškolské obce a univerzitní centra. Nejdůležitějším úkolem pastorace na vysokých školách je být na vysoké škole církví. Církev lze zakusit v její bohoslužbě (liturgia), svědectví (martyria) a službě člověku (diakonia). Obce a univerzitní centra by měly přispívat k duchovnímu dobru akademické obce vysokých škol – studentů i profesorů – a měly by jim poskytovat rozsáhlou pomoc. K jejich pastorační činnosti patří bez výjimky vzdělávání, poradenství a charitativní pomoc. Tak katolická společenství a centra přispívají rozsáhlým způsobem k růstu a zrání křesťanské osobnosti.

Změna ve společnosti a na vysokých školách vyžaduje ve vysokoškolské a studentské pastorači nové, obsáhlé probuzení. Právě tváří v tvář velké duchovní pustiny vznikne potřeba většího úsilí. Přitom bude rozhodně záležet na tom, znovu a nově vnímat univerzitu jako samostatné místo činnosti církve. Jen tak může být duchovní přítomnost církve na vysokých školách posílena. K tomu bude nepostradatelný vedle pastoračního doprovázení studujících také rozhovor s vyučujícími a všemi vědeckými pracovníky. Ve výzkumu a vzdělávání dneška spočívá budoucnost státu, společnosti a církve zítřka. Pastorace na vysokých školách si musí dát za cíl proniknout vysoké školy v měnících se podmínkách současnosti duchem evangelia. To se podaří jen tehdy, když se bude vedle vzájemného dialogu mezi věřícími vyhledávat také rozhovor se vzdálenými a nevěřícími. Přitom bude nutné, ve věrnosti církvi, vykročit na nové cesty.

4. Evropa jako výzva a šance

Perspektiva církve se neomezuje na jednotlivé národy nebo oblasti, neboť je ze své podstaty „katolická“, tzn. všeobecná. Iniciátorům dnes započatého kongresu musíme proto poděkovat za příležitost diskutovat na téma církev a univerzita s evropským zaměřením a na evropském fóru.

Univerzita je součástí evropské identity. V čem však spočívá identita Evropy? Vodítko nám může poskytnout právě středověká univerzita. Její profesori a studenti pocházeli zcela samozřejmě z různých oblastí našeho kontinentu a právě tak samozřejmě bylo přecházet z Kolína do Paříže nebo z Oxfordu do Bologny. Kompatibilita pravidel průběhu a ukončování studia byla tehdy samozřejmostí, kterou se dnes evropské státy v „bolognském procesu“ pokoušejí znovu namáhavě vytvořit. Na středověké univerzi-

tě je také jasně vidět, že k identitě Evropy patří též otevřenost pro vědění a poznatky jiných náboženství a jiných oblastí. K tomu je nutná schopnost a připravenost učit se od druhých a kriticky si přivlastňovat jejich vědění a zkušenosti.

K identitě Evropy patří ovšem také uvědomění si vlastních kořenů. Proto hluboce lituji toho, že preambule návrhu evropské ústavy nebere v potaz křesťanství a také se doposud vyhýbá vztahu k Bohu. Tady dřímá nebezpečí, že evropský sjednocovací proces, který vedl ve smiřování národů k velkým pokrokům, zamlží své biblicko-křesťanské zakořenění. Papež Jan Pavel II. nedávno ve svém postsynodálním apoštolském listu *Ecclesia in Europa* vyjádřil silný souhlas církve se sjednocenou Evropou, zároveň však také upozornil na nebezpečí vyrůstající ze zplošťování.¹⁴

Tento omezený pohled může mít dalekosáhlé důsledky i pro univerzity. V bolognském procesu se od roku 1999 začalo se změnami našich vysokých škol, které pokračují dodnes. Více než třicet států souhlasilo s vytvořením jednotného vysokoškolského vzdělávacího prostoru v Evropě do roku 2010. To je zatím formální postup, který je konkrétnímu utváření ještě otevřený. Může respektovat historicky dorostlou a věcně opodstatněnou svébytnost univerzity, nebo ji může trvale měnit ve smyslu funkcionalizace. Spoluutváření tohoto procesu je v rukou nás všech. To bychom měli každý na svém místě konat se vši silou. Měli bychom volat do vědomí veřejnosti, že Evropa je kontinentem etických a duchovních hodnot a kultury, což platí i pro univerzity. Vysoké školy nejsou jen služebníky výzkumných zakázek nebo agenturami k naplnění vzdělávacích požadavků hospodářství. Univerzity jsou též místy ducha a hledání pravdy. Vysoké školy jsou součástí naší kultury a zároveň ji utvářejí. Máme tedy dobré důvody, abychom se pro ně nasadili.

To je několik myšlenek, které mi přišly na mysl tváří v tvář dnešním výzvám pro naši přítomnost, ale také velkým dějinám evropských univerzit, zde na příkladu sedmileté římské univerzity La Sapienza.

Z německého originálu
Universität und Kirche: im Dialog für eine neue Kultur
přeložil Jan Šnejdar.

Poznámky:

- 1 Srov. Mario CARVALE, *Momenti di storia della Sapienza*.
- 2 Srov. k tomu W. RÜEGG (vyd.), *Geschichte der Universitäten in Europa* (Dějiny univerzit v Evropě), Bd. I, München 1993; E. WOLGAST, *Universität*, In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXXIV, Berlin 2002, s. 354–380 (obsáhla literatura, zejména s. 354 a další)

- 3 Následující údaje podle: Europäische Kommission, *Schlüsselzahlen zum Bildungswesen in Europa* 2002, Tertiärer Bereich
- 4 Srov. text v Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 118, Bonn 1994.
- 5 Encyklika *Fides et ratio*, čl. 45, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 135, Bonn 1998.
- 6 *Gaudium et spes*, čl. 36. Srov. nejdůležitější texty shrnuté v dokumentaci „*Theologie und Kirche*“ – Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz, („*Theologie a církev*“ – Pracovní pomůcka Německé biskupské konference), č. 86, Bonn 1991
- 7 Encyklika *Fides et ratio*, Prolog (první věta encykliky).
- 8 Papež Jan Pavel II., Řeč k vědcům a studentům v kolínské katedrále 15. listopadu 1980 In: *Papst Johannes Paul II in Deutschland* – Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 30
- 9 Encyklika *Fides et ratio*, čl. 33
- 10 Následující vyjádření jsem podrobněji rozvinul v *Theologie als Wissenschaft an der Universität. Vortrag anlässlich der Integration des Studiums Erfurt in die Universität Erfurt am 21. 5. 2003 in Erfurt* (Teologie a věda na univerzitě. Přednáška při příležitosti integrace erfurtských studií do erfurtské univerzity 21. 5. 2003 v Erfurtu), rukopis v tisku.
- 11 Srov. K. LEHMANN, Grundwerte (Základní hodnoty), In: *Staatslexikon*, Bd. II, Freiburg 1986, s. 1131–1137. V posledních letech jsem toto téma rozvinul a aktualizoval v početných článcích.
- 12 Apoštolská konstituce *Ex corde ecclesiae*, čl. 14 – Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 99, Bonn 1990
- 13 K tomu K. LEHMANN, *Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute* (O dialogu jako formě komunikace a nacházení pravdy v dnešní církvi) – Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 17, Bonn 1994
- 14 Srov. německé vydání, Citta del Vaticano 2003, především čl. 7 a další, 58 a další, 84–105, 108–112, 113–121

Karl kardinál Lehmann (* 1936), Dr. theol., Dr. phil., Dr. h.c. mult., je biskupem mohušským. 21. 2. 2001 byl jmenován kardinálem. Je znám především jako profesor dogmatiky, obratný v diskusích i diplomacii, o čemž svědčí také jeho dlouhodobé předsednictví Německé biskupské konferenci, jakož i jeho nastoupení v úřadě prezidenta Evropské biskupské konference po kardinálu Vlkovi. Vydal mnoho knih a odborných článků. Několikrát také navštívil Prahu, kde představil především základní principy vztahů církve a státu a postavení církve v moderní občanské pluralitní společnosti. V *Salve* 1'02 vyšla jeho přednáška *Nový elán pro Evropu* a v *Salve* 4'01 byla recenzována jeho poslední kniha rozhovorů *Es ist Zeit an Gott zu denken*.

Ctirad Václav Pospíšil OFM

Křesťanství, racionalita, věda a kultura

V křesťanství platí jedno prázákladní pravidlo – co není autenticky lidské, nemůže být ani křesťanské. Najít základní kořen této normy není tak obtížné, jak by se mohlo na první pohled někomu zdát, protože Boží Syn se stal opravdu člověkem, opravdu se nám stal podobným ve všem kromě hříchu (srov. *Žid* 4,15). Jeho božství přitom rozhodně nenarušilo integritu přijaté lidské přirozenosti. Chalcedonské dogma tuto prázákladní pravdu víry vyjadřuje celkem zřetelně:

(Učíme vyznávat) jednoho a téhož Krista, Syna, Pána, Jednorozeného ve dvou přirozenostech bez smíšení, bez změny, bez oddělení a bez rozloučení, a to tak, že odlišnost jeho přirozeností není sjednocením zrušena, spíše zůstává vlastnost obojí přirozenosti zachována a sbíhá se v jediné osobě nebo individuální podstatě, (učíme tedy vyznávat) nikoli rozděleného či rozloučeného ve dvě osoby, nýbrž jednoho a téhož Syna, Jednorozeného, Boha, Slovo, Pána Ježíše Krista...¹

Co ale obnáší ona úplnost lidství? Odpověď na právě položenou otázku se v dějinách křesťanského myšlení vyjasňuje jen pozvolna. V první řadě je nutno říci, že integrita Kristova lidství s sebou nese svobodu a svébytnost jeho lidské vůle.² Z toho ale celkem logicky vyplývá, že stejnou svébytnost musíme připisovat také Ježíšově lidské psychice, jeho vědomí ohledně vlastní osobní identity a rovněž jeho poznání, tedy racionalitě.³ Skutečnost, že každý člověk je nositelem a zároveň spolutvůrcem určité kultury, si plně uvědomujeme až v posledních desetiletích. K plnosti a historické konkrétnosti Ježíšova lidství tudíž nevyhnutelně patří také kulturní dimenze. Platí tedy, že Boží Syn spolu s lidskou přirozeností přijal i určitou kulturu, v jejímž kontextu se pak tato jeho svébytná svoboda, psychika a racionalita rozvíjely, realizovaly a vyjadřovaly.⁴

Na základě analogie víry bychom si měli uvědomovat, že kulturní charakteristika vtěleného Slova bude mít svou paralelu v kulturní charakteristice slova zjeveného. Jestliže platí, že vtělení Slova bylo také vtělením do určité kultury, tím spíše bude platit, že zjevené slovo Boží je vyjadřováno slovem lidským,⁵ které je součástí určité lidské kultury nebo určitých kultur.⁶ Musíme si tedy uvědomit, že Boží slovo se k nám dostává jedině v inkulturované podobě lidského slova.⁷

Lze tedy říci, že stejně jako vtělení a zjevení předpokládá stvoření a existenci člověka, tak samo zjevení a vtělení předpokládá jistou kulturní zralost člověka, určitý

stupeň rozvoje racionality a schopnosti komunikace.⁸ Uvedme velmi prostý příklad. Zjevení, které má bytostně dějinný rozměr (historia salutis),⁹ ke svému předávání potřebuje jazyk a v určité fázi také písemné zachycení ústní tradice. Dalším příkladem může být fakt, že křesťanská nadnárodní misie vyžaduje, aby náboženství bylo vnímáno jako záležitost osobního rozhodnutí. Jestliže v předhelénských epochách bylo náboženství člověka dáno jeho narozením v určitém kmeni nebo národě, pak by v daném kulturním ovzduší Kristův velký misijní příkaz (srov. *Mt 28,19*) prostě neměl smysl.¹⁰

Víra tedy určitě není v protikladu k rozumu a k vědě, protože víra sama kulturu a jistou formu vědění či vědy nutně předpokládá ke své vlastní existenci v lidské společnosti a v průběhu dějin. Na druhé straně nelze říci, že by bylo víru možno redukovat na pouhou racionalitu. Důvodem tohoto tvrzení je jednak uznání mezí lidského rozumu tváří v tvář transcendenci a tajemství Boha, který nemůže nepřesahovat meze lidského rozumového poznání, jednak to, že víra je primárně svobodným darem Boha, jenž člověku nabízí své společenství, a sekundárně úkonem celého člověka, a proto ji nelze redukovat výhradně na racionalitu.¹¹ V dané záležitosti stačí srovnat čistě racionální výkon pana Aristotela, když se dobral „Prvního nehybného hýbajícího“, a Abrahámovu otevřenost i odvahu ve vztahu k Hospodinu, jenž ho oslovil.¹²

Racionalita si v oblasti víry uchovává svoji svébytnost stejně, jako se přijatá lidská přirozenost Kristova nesměšuje s božstvím a není jím pohlcena. Stejně jako vtělení předpokládá stvořenou lidskou přirozenost, tak víra zase předpokládá kulturu a racionalitu. Církev proto musí vědní obory i jednotlivé kultury respektovat, a to i uvnitř svého univerzálního společenství. Proto se dnes poměrně často hovoří o inkulturaci.¹³ Hlásání evangelia nesmí být spojeno s vnučováním nějaké iluzorní „nadkultury“. Církev necivilizuje, ale evangelizuje.¹⁴

*Posvátný sněm připomíná učení Prvního vatikánského koncilu a prohlašuje, že je dvojitý řád poznání od sebe odlišný, totiž řád víry a řád rozumu, a že církev nezakazuje, aby se obory lidského umění a vědy řídily na svém poli vlastními zásadami a užívaly vlastní metodu; proto uznává tuto náležitou svobodu a zastává oprávněnou autonomii kultury a zvláště věd.*¹⁵

Vedle této autonomie vědy a kultury je třeba podotknout, že poměr posledně zmíněných k víře je analogický s poměrem přirozenost – milost. Staré pravidlo: *Gratia supponit, purificat et elevat, perficit naturam*,¹⁶ zůstává trvale v platnosti a v zásadě reguluje výroky magisteria o vztahu k vědě a inkulturaci. Nesmíme však zapomínat na skutečnost, že kultura především je výplodem člověka poznamenaného dědičnou vinou i mnoha osobními hříchy.¹⁷ V kultuře je mnoho pozitivního, ale bohužel také řada prvků

s vírou neslučitelných. Milost má význam jedině ve vztahu k přirozenosti, již dodává novou kvalitu. Proto také platí, že víra racionalitu nejen potřebuje, předpokládá, obsahuje, ale zároveň ji očišťuje a povznáší. Křesťanství tudíž má v dialogu s dobovou sekulizovanou kulturou a vědou vystupovat jako určitá specifická forma racionality, což je přednostním úkolem teologie, vědy víry. V souvislosti s učením o inkulturaci bychom si ale dovolili staré pravidlo poněkud doplnit: Gratia supponit, purificat et elevat naturam – culturam – scientiam; natura – cultura – scientia sufficit gratiae expressionem novam. Každá nová inkulturovaná podoba křesťanství je pro univerzální církev nesporným obohacením. Totéž platí pro interakci přirozeného vědního poznání na jedné straně s vírou na straně druhé.

Mezi zdravou přirozeností člověka, zdravou kulturou a vědou a zdravou vírou (nezapomínejme, že existují také nezdravé podoby víry vyznačující se nejružnějšími formami antiintelektualistického fideismu, fundamentalistické četby zjevení či také pragmatizujícího racionalismu) by nikdy nemělo docházet k rozporu.

Když se tedy provádí metodické bádání ve všech vědních oborech skutečně vědecky a podle mravních zásad, nebude nikdy s vírou ve skutečném rozporu, protože věci svět-ské i věci víry pocházejí do jednoho a téhož Boha.¹⁸

To je základní pravidlo inteligence víry. Kdyby mezi řádem přirozeného rozumu a řádem víry nebyl prázdný poměr, pak by víra byla nerozumná a nebylo by možno hovořit o inteligenci víry, o teologii. Nadto by platilo, že rozumová stránka člověka by byla vyloučena ze spásy, protože Kristus jako míra lidství¹⁹ by musel být kýmsi nerozumným. To všechno jsou zcela evidentní nesmysly, a proto mezi oběma řády musí existovat kontinuita, byť spjatá s jistou diskontinuitou. Zmíněná neredukovatelnost nadpřirozeného řádu na přirozenou racionalitu vyplývá z prostého faktu, že přirozenost na nadpřirozené sama nedosáhne a že lidská přirozená racionalita není s to prozkoumat to, co ji přesahuje. Přirozené zjevení sice cosi naznačuje,²⁰ ale vyvolává ještě mnohem více palčivé otázky, které lze vnímat jako skutečnou přípravu na zjevení, jako „semena Slova“²¹ nebo „semena Pravdy“.²²

Dobře, to je teorie, ale naše každodenní zkušenost nám dokládá, že mezi učením víry a vědou se rozpory objevují, a ne zrovna malé. Co si s tím máme počít? Výše citovaný text hovoří o skutečné vědeckosti, což předpokládá, že by mohla existovat také vědeckost neautentická. Naskytá se tedy další otázka, jak vlastně máme rozpoznat vědeckost pravou od neautentické.

V první řadě je nutno dobře rozlišovat mezi vědami formálními (matematika, logika, filozofie jazyka), přírodními vědami a vědami kulturními či interpretačními.

Máme-li se zmínit o formálních vědách, pak jim samozřejmě patří výrazná autonomie, je ale nevyhnutelně třeba, aby si tyto elementární formy racionality uvědomovaly meze svých kompetencí. Existence je přece mnohem víc nežli pouhé struktury a logické vazby. Je celá řada především transcendentních skutečností, o nichž sice můžeme vypovídat pouze analogicky nebo symbolicky, to ale neznamená, že bychom o nich museli mlčet.²³ Slabost lidského slova neznamená, že by nemohlo ukazovat daleko nad sebe a že by tyto výpovědi neměly žádnou relevanci, že by v takových výrocích neplatily určité zákonitosti a že by mezi nimi neexistovaly postižitelné vazby, proto také může existovat věda zabývající se uměním, poezií, náboženstvím, vírou... Na druhé straně platí, že každá další forma racionality se musí velmi vážně poměřovat především s logickými zákonitostmi. Pokud jsou respektována právě uvedená pravidla, rozpor mezi vírou a formálními vědami se zdá být čímsi zhoла nemožným.²⁴

Skutečný rozpor mezi vědami, které zkoumají přírodu a odhalují zákonitosti materiálního a biologického světa, a zdravou vírou nastat opravdu nemůže. Narazíme-li na určitou disharmonii, pak jsou pouze dvě možnosti: buď údaj přírodní vědy není definitivní, anebo jsme doposud nečetli zjevení správně. V dané souvislosti je záhodno si připomenout, že rozvoj přírodních věd v posledních staletích značně modifikoval náš přístup k neomylnosti Písma svatého a zejména výklad prvních kapitol knihy *Genesis*. Jsme si dnes jasně vědomi toho, že Písmo je neomylné v oblasti naší spásy, ale nikoli v tom, co spadá právě do kompetence přírodních věd.²⁵ Dokážeme tak mnohem lépe odlišovat nadčasový obsah sdělení Písma od jeho dobového kulturního obalu, s nímž jsou pochopitelně spojeny také dobově podmíněné názory na celek světa.

Pokud je řeč o interpretačních nebo kulturních vědách, tam je situace výrazně odlišná, protože do hry vstupuje mnohem více předporozumění historika, antropologa, religionisty, filozofa... Jestliže kupříkladu určitý religionista vychází z toho, že nadpřirozeno neexistuje, pak s jeho výklady náboženských jevů asi nebudeme beze zbytku souhlasit. Rozhodně se tak nedostaneme do rozporu se zdravým rozumem. Jestliže moderní psychologie vychází z iluministického předpokladu, že člověk je v zásadě dobrý a že nelze hovořit o narušenosti lidství dědičnou vinou,²⁶ pak se to přiči základním údajům zjevení, a proto je takovéto výchozí a neprokázané hodnocení lidství pro křesťana zcela legitimně nepřijatelné. Opět to v žádném případě neznamená rezignaci na rozum nebo popření pravidla o nerozpornosti víry a vědy. V oblasti interpretačních věd proti sobě velmi často stojí různé výklady skutečnosti a na čistě racionální bázi nelze jednoznačně stanovit, že jeden nebo druhý přístup by byl ve shodě s rozumem, zatímco druhý nikoli. V této souvislosti je vhodné připomenout geniální formulaci pápeže Pavla VI. pronesenou na II. vatikánském koncilu:

Profánní humanismus se objevil ve své hrůzné podobě a určitým způsobem se stal výzvou pro celý koncil. Náboženství Boha, který se stal člověkem, se utkalo s náboženstvím (protože jím ve skutečnosti je) člověka, který ze sebe dělá Boha.²⁷

V oblasti kulturních a interpretačních věd tedy může, a někdy dokonce i musí, docházet k frontálnímu střetu.²⁸ Křesťanské myšlení přijímá nesporné údaje přírodních věd, přijímá i nesporné údaje z oblasti kulturních věd,²⁹ liší se však často v interpretaci těchto údajů, protože vychází z předporozumění daného vírou. Je to nevědecké? Rozhodně nikoli, protože interpretační věda bez předporozumění neexistuje. Vědec je ten, kdo své předporozumění přiznává, reflektuje a je ochoten ho ve světle nesporných fakt modifikovat. Křesťanský pohled na svět a na člověka tedy určitě není méně objektivní nebo méně racionální než ten nekřesťanský, nebo dokonce protikřesťanský.³⁰ Nevěřící jistě není objektivnější jen proto, že nepřijímá předporozumění víry. Ve skutečnosti má nevěřící jenom předporozumění jiné, jehož zdůvodnění bývá stejně obtížné, nebo někdy dokonce ještě obtížnější, než je tomu se zdůvodnitelností předporozumění věřícího člověka. Věřící rozhodně není z hlediska racionality a objektivitu někým méněcenným. Dlužno poznamenat, že mnozí z těch, kdo předporozumění víry nepřijímají, se o sobě domnívají, a také to někdy prohlašují, že oni jsou vědečtí, zatímco věřící vězí v zajetí iluzí, a proto nemají na objektivitu nárok. Bohužel musíme přiznat, že někteří věřící fundamentalistického ražení se chovají obdobně „neomaleně“ a racionalitu víry tak silně diskreditují. Moderní hermeneutika však takovéto postoje velmi dobře demaskuje a usvědčuje z neznalosti základních pravidel hry.

Po vyjasnění bazální difference mezi vědami formálními, přírodními a interpretačními se vracíme k výchozí otázce – co je tedy vlastně opravdu vědecké? Odpověď je velmi obtížná, neboť moderní filozofie vědy zcela upřímně přiznává, že není s to poskytnout jednoznačnou a všeobecně přijatelnou definici vědy.³¹ Zdá se, že výraz „věda“ či „vědecký“ je nutno nejrůznějším druhům metodicky aplikované racionality přisuzovat pouze analogicky. Tato analogie vědeckosti plně koresponduje s tím, že výrok o nespornosti pravé vědy a víry musí mít následně také jen analogickou a odstupňovanou platnost, jak jsme se pokusili právě prokázat. Každý obor vědění a bádání by tedy byl vědou ve specifickém slova smyslu, který by byl dán předmětem, metodou a především hermeneutickou etikou.³² Jedno základní pravidlo totiž platí úplně pro všechny: předporozumění je třeba přiznávat, reflektovat a musíme být ochotni v souvislosti s nepochybně poznaným ho i modifikovat (étos pravdy, srov. Jan 8,32). O přítomnosti tohoto základního východiska bádání jsme již hovořili v souvislosti s vědami kulturními. Má ale uvedené pravidlo své místo také v přírodních vědách?

Dennodenně jsme svědky tlaku přírodovědců na vědy kulturní a humanitní.³³ dennodenně jsme svědky pokusů o redukci vědy na přírodovědu nebo na vědy formální. Uvedený trend v sobě skrývá velké nebezpečí zvěčnění člověka.³⁴ Člověk je ale přece mnohem více než soubor kostí a buněk, je mnohem více nežli „věc“ či soubor funkcí, je kulturní bytostí, je osobou vybavenou svobodou a podivuhodnou tvořivostí, což přírodní ani formální vědy ve svých metodologiích prostě zohlednit nemohou. Na tomto místě je třeba přírodovědcům, kteří by pojem vědy chtěli redukovat pouze na svůj vlastní předmět zkoumání a zájmu, připomenout, že samo pojetí jejich vědního oboru výrazně závisí na kulturním prostředí. Řečeno jinak: integrální vědecký statut kupříkladu fyziky si fyzika sama není schopna dát, protože tento statut jí sice ne úplně, ale přece jen v mnohém zprostředkují vědy kulturní a interpretační. Pojetí vědy a vědeckosti tak vnáší i do přírodovědy určitý kulturně podmíněný prvek bazálního předporozumění.³⁵ Primitivní pozitivismus tolik rozšířený ve středoškolských učebnicích (*school book science*) je z hlediska současného stavu filozofie vědy v zásadě neudržitelnou záležitostí. I ten nejprostší experiment je nakonec nejrůznějšími způsoby (zájem experimentátora, příprava experimentu, okolnosti experimentu, měření využívající určité škály, hodnocení...) interpretován tím, kdo daný pokus podniká. I v přírodní vědě existují paradigmata, zvyklosti, vědecké převraty a revoluce,³⁶ kulturní náhledy na realitu podmiňující celek bádání a jeho hodnocení, interpretaci či hypotetické teoretické předjímání experimentu nebo dokonce vysvětlování reality tam, kam experiment nikdy nedosáhne.³⁷ Experiment není skála, na níž by pomyslný dům vědy mohl pevně stát. Věda, a to i přírodověda, je přirovnatelná spíše k domku postavenému v bažinách na kůlech, které jsou více či méně hluboko ponořeny do zmíněného podkladu.³⁸ Pevného archimédovského bodu či základny není možno dosáhnout, délka pomyslných kůlů nikdy nedosáhne na absolutní a naprosto nepochybnitelný podklad. Čirá a naprosto objektivní věda holého faktu je snilkovskou iluzí namyšlených polovzdělavců. Pravý vědec se tudíž vyznačuje velkou pokorou, která však nevylučuje tvrdohlavost v hledání prokazatelných souvislostí. Činnost nárokující si důstojnost vědecké racionality by měla vykazovat povědomí o nevyhnutelné částečnosti vlastního poznatkového přínosu, což je dáno vlastní specifickou metodou a nevyhnutelně parciálním přístupem k nesmírně komplexní realitě. Popper vědu dokonce popisuje také jako metodické pochybování, jako nepřetržitý sled falsifikací minulých jistot. Vědecké není to, co je nepochybné, ale to, o čem lze pochybovat, co lze určitým způsobem falsifikovat / verifikovat. Vědec si dále musí jasně uvědomovat přesné meze své odborné kompetence. Pokud je překračuje, není jeho počínání v pravém slova smyslu vědecké ani etické.³⁹ V posledních desetiletích tedy došlo k velkému převratu: věda prošla ozdravnou kúrou demytologizace. Při našich úvahách o poměru víry a vědecké racionality bychom právě tuto skutečnost neměli ztrácet ze zřetele.

Je však třeba podotknout, že toto upřímné přiznání mezi jednotlivých forem vědecké racionality má rovněž stinné stránky. Postmoderní epocha na to reaguje neúměrným příklonem k iracionalismu, který je pro specifickou racionalitu víry stejně zhoubný, a možná ještě zhoubnější než tvrdě sebevědomá vědecká racionalita pozitivistického typu.

Představitelé kulturních a interpretačních vědních oborů si na zmíněný tlak přírodovědců velmi často stýskají. V dané souvislosti by si ale i oni měli uvědomit, že mnozí z nich se chovají velmi podobně k vědní oblasti, která se zabývá nejen přirozenou stránkou lidské existence, ale také její transcendentní, náboženskou dimenzí. Pokorně uznání výchozího předporozumění, které pak v mnohém determinuje výsledky vlastní interpretace, je základním předpokladem plodného dialogu. Kde toto vědomí absentuje, tam není dialog možný nebo je alespoň velmi obtížný. Tam také schází vzájemné uznání mezi nositeli různých forem analogické vědeckosti na poli jednotlivých vědních oborů. Někdy svět současné vědy silně připomíná epizodu o babylonské věži, protože vedle nedostatečné vzájemné mezioborové úcty k analogicky sdílené vědecké racionalitě schází rovněž jazyková báze vzájemného porozumění.

Na závěr těchto našich úvah je vhodné upozornit na přínos víry a teologie ostatním oborům vědecké činnosti. Řekli jsme přece, že milost přirozenost očisťuje a pozvedá. V dané souvislosti je třeba položit historikům vědy poněkud provokativní otázku, proč se moderní věda rozvinula především v Evropě a ve Spojených státech, tedy v oblastech, jejichž kultura byla a doposud je silně poznamenána křesťanstvím. Odpovědi se pochopitelně budou různit, protože není právě snadné přesně stanovit vazby mezi jednotlivými historickými jevy a stupněm důležitosti jejich mnohočetných příčin. Konstatovaná souvislost však nepopíratelně existuje. Pokud by někdo namítal, že přírodní vědy se profilyovaly na základě emancipace vzhledem k víře, na faktu souvislosti s křesťanským kulturním pozadím uvedeného jevu to zhoла nic nemění. Křesťanství přírodovědeckému zkoumání přinejmenším dává základ tím, že předpokládá inteligibilitu světa stvořeného inteligentním Bohem. Vnáší do našich myslí přesvědčení o principiální jednotě a bazální harmoničnosti světa. Na tomto základě pak hledáme trvale, nebo alespoň relativně trvale platné přírodní zákony, což má opět jako poslední základ trojediného Původce. Dokonce i pojem vývoje má svůj kořen v lineárním pojetí dějin, které je vlastní biblickému myšlení stojícímu na principu příslib – naplnění. Toto směřování k budoucnosti je v zásadě vnitrosvětskou aplikací eschatologicko-utopického principu víry. Těch bazálních předpokladů vědecké a přírodovědecké racionality Západu by se jistě dalo najít ještě daleko více. Skutečnost, že řada dnešních úzce specializovaných odborníků tyto souvislosti nevnímá, není tolik jejich chybou, jako spíše opomenutím teologie samotné, která neúměrně pozbyla sebevědomí.

K nesporným vkladům víry a teologie do kulturní pokladnice Západu je třeba počítat především pojem osoby, který má zcela jednoznačně původ v teologii tajemství Trojediného a vtělení Slova⁴⁰ a který tak zásadně ovlivňuje celou naši kulturu i právo.⁴¹ Dále jsou to ideje lidské důstojnosti, všeobecné rovnosti lidí před Bohem, svobody bádání (i když tuto zásadu představitelé církve v dějinách vždy dostatečně nectili). Nikoli na posledním místě z hlediska významu je znovuoobjevení dějinné dimenze lidské existence, což je v mnohém dlužno právě historické povaze Božího sebedarování člověku ve zjevení. Víra a teologie tedy nejen kulturu a vědu potřebují a předpokládají, ale také ji významně obohacují,⁴² spoluutvářejí a dávají jí cílové zaměření k transcendenci. – Dávají jí to, co si specializovaná a na vnitrosvětské záležitosti striktně zaměřená vědecká racionalita sama dát nemůže, totiž definitivní smysluplnost, která odpovídá tomu, co nazýváme moudrostí. A to z racionálního i existenciálního hlediska rozhodně není málo.

Poznámky:

- 1 DH 302.
- 2 Srov. DH 510–511; 556
- 3 Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Problematika vědění a vědomí vlastní osobní identity Ježíše z Nazareta*, Velehrad 1998
- 4 Vtělení Slova „bylo rovněž vtělením do kultury“ – JAN PAVEL II., *Discorso ai docenti dell'Università di Coimbra agli uomini di cultura*, ze dne 15. května 1982, č. 5, In: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/2, 1982, s. 1695
- 5 Srov. DV 13
- 6 Inkulturace se projevuje celkem zřetelně v dějinách starozákonního lidu. Přechod od nomádského způsobu života k usedlému a převzetí mnoha prvků kultury původních obyvatel Palestiny v době soudců a prvních králů znamenalo velké trauma, protože Abrahámová a Mojžíšova víra se musela „reinkarnovat“ do nové kultury. Druhou velkou inkulturací bylo setkání s helénismem, což se projevilo zejména v překladu biblických knih do řečtiny – LXX. Pokud se jedná o hodnocení LXX – srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Bible a christologie*, 1.2.4.1, český překlad – Praha 1999.
- 7 Srov. M. DHAVAMONY, *Inculturazione*, Milano 2000, s. 90–91.
- 8 Koncilní otcové dokonce hodnotí kulturní úroveň člověka a přínos věd jako přípravu na přijetí evangelia. Srov. GS 57, poslední odstavec.
- 9 Srov. DV 1.
- 10 Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha 2002, 2. vydání, s. 98, s. 315; C. V. POSPÍŠIL, Vtělené Slovo a kultura, *Poutník* 95, č. 5, s. 23–24.
- 11 To si uvědomoval mimo jiné také I. Kant, který v této záležitosti používá obrazu dvou soustředných kruhů. Racionalita je ve zjevení obsažena jako kruh s menším poloměrem, který je zase součástí

- kruhu většího. Tento druhý, větší kruh obsahuje kromě racionality také historickou dimenzi zjevení. Srov. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B XXI–XXII, In: Werkausgabe, vol. VIII, s. 659
- 12 Srov. *Gn* 12.
 - 13 Inkulturace původně znamená vrůstání konkrétního jedince do určité kultury. V dokumentech II. vatikánského koncilu bychom tento výraz hledali marně. Na teologické scéně se „inkulturace“ objevuje zejména v sedmdesátých letech. Oficiální dokumenty magisteria začínají používat uvedeného termínu až v době pontifikátu Jana Pavla II. Podle M. DHAVAMONY, *Inculturazione*, Milano 2000, s. 109 Jan Pavel II. poprvé použil tohoto pojmu v proslovu k členům Papežské biblické komise dne 26. 4. 1979.
 - 14 Srov. PIUS XI, *Poselství mons. M.-D. Rolandovi – Gosselinovi*.
 - 15 *GS* 59.
 - 16 Srov. KARD. D. TETTAMANAZI, *L'avventura cristiana. Appunti di viaggio alla scoperta della fede*, Milano 2003, s. 23–25
 - 17 Srov. JAN PAVEL II., *Redemptoris missio*, čl. 54
 - 18 *GS* 36
 - 19 Srov. *GD* 22, 41.
 - 20 Srov. *Mdr* 13; *Řím* 1,20
 - 21 Srov. IÚSTINOS, *Apologia I*, 5, 4; ed. A. WARTELE (Paris 1987) s. 104; PG 6, 336. IÚSTINOS, *Apologia II*, 7, 7; ed. WARTELE, s. 206; PG 6, 456; *Ibid.*, 8,2–3; ed. WARTELE, s. 208; PG 6, 457; IÚSTINOS, *Apologia I*, 46,2–4; ed. WARTELE, s. 160; PG 6, 397; IÚSTINOS, *Apologia II*, 8,1–3; ed. WARTELE, s. 208; PG 6, 457; IÚSTINOS, *Apologia I*, 44, 10; ed. WARTELE, s. 156; PG 6, 396; IÚSTINOS, *Apologia II*, 10, 2; ed. WARTELE, s. 210; PG 6, 460; IÚSTINOS, *Apologia II*, 13,2–6; ed. WARTELE, s. 214–216; PG 6, 465–468
 - 22 Srov. KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Protrepticus*, I, 6, 4; Sch. 2 bis, 60; PG 8, 64; *Ibid.*, X, 98, 4; Sch. 2 bis, 166; PG 8, 213; KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Paedagogus*, I, 11, 96, 1; Sch. 70, 280; PG 8, 364–365. Srov. KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Protrepticus*, X, 110, 1–3; Sch. 2 bis, 178; PG 8, 225–228. Srov. KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata*, I, 7, 37, 1–6; Sch. 30, 73–74; PG 8, 732–736. Srov. KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata*, VI, 8, 67, 2; GCS 15, 465; PG 9, 289. Srov. KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata I*, 5, 28, 1–3; Sch. 30, 65; PG 8, 717–720; *Ibid.* I, 5, 32, 4; Sch. 30, 69; PG 8, 728; *Ibid.* VI, 17, 153–154; GCS 15, 510–511; PG 9, 384–385. Srov. KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata*, I, 12–13, 56–57; Sch. 30, 89–92; PG 8, 753–756
 - 23 Z tohoto hlediska se nám zdá být ne zcela přijatelné tvrzení: „O čem nelze mluvit, o tom se musí mlčet.“ – L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Praha 1993, k. 7, s. 169
 - 24 V dané záležitosti je vhodné připomenout následující charakteristiku logiky jako formální vědy: „... při zkoumání správnosti argumentu nehraje žádnou roli aktuální pravdivost či nepravdivost jednotlivých výroků. Jestliže tedy chceme zjistit, zda je nějaký argument správný – jestli závěr vyplývá z premis, pak nemáme co činit s aktuální pravdivostí nebo nepravdivostí.“ P. SOUSEDÍK, *Logika pro studenty humanitních oborů*, Praha 1999, s. 17
 - 25 Srov. *DV* 11

- 26 „Osvícenská polemika – se postupně obrátila i k frontálnímu útoku nebo alespoň k modifikování podstatných dogmat křesťanské tradice. A tu bylo nekompromisně odmítáno především učení o dědičném hříchu. Po tom, co jsme tolikrát zdůraznili ve výkladech o základním osvícenském obdivu k rozumné lidské přirozenosti, to ovšem nepřekvapí: je to práce na první pohled právě toto učení, které osvícenský optimistický pohled na člověka problematizuje.“ J. M. LOCHMAN, *Náboženské myšlení českého obrození 1*, Praha 1952, s. 48; Srov. E. WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy*, Praha 1945
- 27 PAVEL VI., *Homilie ze dne 7. prosince 1965*, In: EV 1, č. 456
- 28 (...) žádná kultura se nikdy nemůže stát kritériem posuzování a tím méně posledním kritériem pravdivosti Božího zjevení. JAN PAVEL II., *Fides et ratio*, čl. 71
- 29 Nezapomínejme na to, jak kupříkladu moderní historie a archeologie, ale také hermeneutika a kulturní antropologie modifikovaly naši dnešní interpretaci mnoha, zejména starozákonních textů.
- 30 Srov. JAN PAVEL II., *Fides et ratio*, čl. 16
- 31 Srov. B. FAJKUS, *Současná filosofie vědy*, Praha 1997, s. 127
- 32 Podle našeho mínění by bylo záhodno zavést pojem „analogie vědeckosti“.
- 33 Najít příklad takové arogance není vůbec nesnadné: „Pro přírodovědce je totiž snazší si dodatečně osvojit vzdělání v oboru teologie, než pro teologa získat dodatečně vzdělání v nějakém odvětví přírodních věd.“ A. E. McGRATH, *Dialog přírodních věd a teologie*, Praha 2003, s. 14. Autor je přírodovědec, který posléze také vystudoval základní kurs teologie. Po přečtení jeho knihy ale musíme konstatovat: 1. Jeho znalosti z oboru teologie mají velmi povrchní, řekli bychom „slovníkový“ charakter; 2. Když hovoří o teologii stvoření, neví nic o trinitárním zakotvení teologie stvoření křesťanského typu, a tak zůstává v zásadě na poli takzvané „přirozené teologie“; 3. Celá kniha nemá s teologií moc společného, autor se pohybuje spíše na poli epistemologie a hledá paralely mezi víceméně přirozenou teologií a přírodovědou, což určitě není neúspěšné. Systematický teolog je po přečtení díla nucen vyslovit následující soud: McGrathův „teologický výkon“ přesvědčuje spíše o tom, že pro přírodovědecky formovaný mozek není teologická racionalita v hlubším smyslu slova právě snadno osvojitelná. „Úcta“ k teologii, která vysvítá z citovaného McGrathova výroku, plně odpovídá „hloubce“ jeho proniknutí do této specifické formy racionality.
- 34 Na tomto místě je třeba alespoň upozornit na dílo: L. HEJDÁNEK, *Nepředmětnost v myšlení a skutečnosti*, Praha 1997. V oblasti trinitologie se o vyváženou nepředmětnost pokouší například Z. KUČERA, *Trojčinná teologie*, Praha 2002.
- 35 Někdy se hovoří o takzvaných „pozadových vírách“, tedy ne zcela reflektovaných předporozuměních, která se projevují nejen ve vědách kulturních, ale znatelně rovněž v přírodovědě. Srov. B. FAJKUS, *Současná filosofie vědy*, Praha 1997, s. 116
- 36 Srov. T. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press 1962; český překlad: *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997
- 37 V určitých oblastech bádání se moderní fyzika dokonce stává vědou výrazně interpretační. Jedná se o ty sféry zkoumání, které se nacházejí v oblasti subplanckových dimenzí, tedy za prahem pozorování.

vatelnosti. Srov. B. GREENE, *Elegantní vesmír*, Praha 2001, s. 207–325. Jindy zase fyzikové zapomínají na svou kompetenci a vydávají se na pole filozofie, kde se pak naplno projeví jejich ne příliš dobře promyšlené pozitivistické nebo hegelíánské předporozumění. Právě uvedený výrok vyplývá velmi zřetelně z disertační práce: E. KRUMPOLC, *Il principio antropico nella prospettiva del dialogo tra scienza della natura, filosofia e teologia*, Olomouc: CMTF UP 2002

- 38 „Empirická báze objektivní vědy v sobě nemá nic absolutního. Věda nespočívá na pevném podloží. Smělá stavba jejích teorií se vznáší nad bažinou. Je to jako stavba na kulech. Kůly jsou zasunuty do bažiny, nikoli však do nějakého přirozeného nebo daného základu; a přestaneme-li zasouvat kůly hlouběji, není tomu tak proto, že bychom dosáhli pevných základů. Prostě toho necháme, jsme-li spokojeni, že jsou tyto kůly už dost pevné, aby mohly tuto stavbu aspoň po nějakou dobu udržet.“ K. R. POPPER, *Logika vědeckého zkoumání*, Praha 1997, s. 102–103
- 39 V takovém případě odborníci používají titulů, které v jejich ústech dostávají ironický přídech: „myslitel“ nebo „mediální vševěd“.
- 40 Srov. např. A. MILANO, *Persona in teologia*, Napoli 1984
- 41 Srov. C. SAEPE, *Persona e storia*, Milano 1990
- 42 Tento poměr lze vyjádřit jako hermeneutický kruh. Rozum a víra jsou ve vzájemném poměru jako text a kontext. Srov. JAN PAVEL II., *Fides et ratio*, čl. 73

Prof. Ctirad Václav Pospíšil Th.D. OFM (* 1958) Teologická studia uzavřel r. 1995 na řádové univerzitě Antonianum v Římě. Od r. 1996 vyučuje dogmatiku na CMTF UP v Olomouci, v posledních letech vyučuje dogmatiku také na KTF UK v Praze a dějiny teologie na HTF UK v Praze. Je členem teologické komise při ČBK a členem-korespondentem PAMI. Z rozsáhlé publikační činnosti připomínáme překlad díla sv. Bonaventury s autorskou úvodní studií *Putování mysli do Boha* (Praha: Krystal OP 1997), překlad encykliky Lva XIII. *Divinum illud munus* (Praha: Krystal OP 1997) a další dokumenty papežských komisí. Dále napsal monografii o postavě a teologickém myšlení velkého františkánského mistra *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia* (Brno 2002) a především christologickou monografií *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (Praha: Krystal OP 2000¹, 2002²). V *Salve* 3'03 publikoval článek *Mystika evangelní chudoby Františka z Assisi*.

Rozum a víra z pohledu Petra Vopěnky a Rudolfa Zahradníka

I. otázky

1. Myslíte si, že k úplnosti poznání – a k úplnosti člověka – stačí poznání rozumové?
2. Pracujete na špičce jednoho z vědeckých oborů, tedy tam, kde lidský rozum dosahuje nejen výšin ale také hranic poznání, jakou roli podle Vás sehrává ratio ve vědě a v současném světě?
3. Jak se díváte na vztah mezi vědou a vírou? Domníváte se, že se navzájem vylučují, jsou mimoběžné, jsou ve vzájemné harmonii a navzájem se doplňují?
4. Uznáváte Boží existenci? Jaké jsou podle Vás způsoby a možnosti poznání Boha?
5. Jaký je Váš osobní vztah k víře a co Vás k němu přivedlo?
6. Patří křesťanská tradice k nezpochybnitelnému základu evropské vědy a kultury – a také Vašeho života?
7. Jaký vztah zaujímáte ke katolické církvi jako k morální a věroučné autoritě?
8. V čem spatřujete naději pro budoucnost?

Připravili Ivo Harák a Štěpán Filip OP.

II. odpovědi Prof. RNDr. Petra Vopěnky, CSc., matematika a bývalého ministra školství

Každá otázka by vyžadovala samostatné obsáhlé pojednání. Na anketu však lze odpovídat jen heslovitě. Aby mé odpovědi nebyly příliš roztříštěné, spojil jsem některé otázky v jednu.

1. a 2. Člověk se odlišuje od zvířete tím, že má schopnost jednat iracionálně a také občas tak jedná. Racionálně se chová tygr. Člověk na rozdíl od psa nezabíjí proto, že se bojí výprasku. Začne-li se člověk chovat pouze racionálně, tedy například nezabíjet jen proto, že se bojí trestu, stane se z něj lstivé zvíře; a právě proto, že má rozum, tak je vlastně něco mnohem strašnějšího než je divoké zvíře.

Rozum neobjevuje, ale pouze objevené zpracovává a doplňuje. Objev v nejvlastnějším smyslu slova je nalezením něčeho, co rozum nepředvídal.

Cesta do Indie kolem Afriky, kterou podnikl Vasco da Gama, byla podnikem racionálním. Kolumbova cesta do Indie byla podnikem iracionálním, pokud ovšem Kolumbus nevěděl o Americe. Kdyby Amerika nebyla, potvrdila by se racionální úvaha Portugalců, že tehdejšími loděmi nelze bez mezipřistání tak daleko dojet (doplout).

K tomu, abych se celý život zabýval matematikou, mne jen zřídka tlačil rozum; většinou to byla iracionální posedlost cosi vědět.

3., 4. a 6. Otázka zda Bůh existuje je špatně položená. Bůh totiž existuje. Otázkou pouze je, jaká je modalita jeho bytí; to znamená, *jak* je. Zda je jen jako vymyšlená bytost z pohádky a tedy modalita jeho bytí je jen takto nízká, nebo zda jeho bytí má nějakou vyšší modalitu; například tu, která je popisována v *Apoštolském vyznání* nebo ve spisech sv. Tomáše Akvinského a podobně. Jde tedy o to, jakou modalitu bytí je ten či onen člověk ochoten Bohu přisoudit. Přitom je ovšem přinejmenším směšné, když člověk soudí Boha, neboť i v té nejnižší, stále však ještě židovsko-křesťanské modalitě bytí, je Bůh tím, kdo soudí člověka. Tedy volně řečeno, Bohu může být jedno, jakou modalitu bytí je mu ochoten někdo přiznat. Člověku, jmenovitě pak vědci, by ale nemělo být jedno, jak vysokou modalitu bytí je nikoliv ochoten, ale vůbec schopen Bohu přiznat.

Možné je to, co je uskutečnitelné. Čím schopnějšího uskutečňovatele má nějaká společnost, tím více možností se před ní otevírá (byt' většina z nich je zprvu uskutečnitelná jen v představě). Limitou možností antické kultury byly schopnosti olympských bohů. Křesťanská Evropa měla Boha neskonale mocnějšího a navíc (na rozdíl od Boha starozákonního) lidem, jmenovitě pak lidskému rozumu, otevřeného a přístupného. V tom také tkví i hlavní příčina toho, že její věda a vůbec kultura ovládla svět (lhotejno, zda to bylo dobré, či nikoliv).

„Myslím, tedy jsem“ je základní jistota, o níž se opírá jeden ze zakladatelů novověké evropské vědy René Descartes. Nemůže si však již být jist, zda to, co myslí, byt' se mu to zdá zcela zřejmé, není omyl, zda to, co vnímá, není klamem. Aby tedy mohl učinit i další krok za poznáním vnějšího světa, musí se mu někdo za tento svět zaručit. Obrací se tedy k Bohu s důvěrou v jeho laskavost a lásku k lidem, aby právě u něj (ostatně kde jinde?) našel oporu. Za jistoty svých jistot tedy Descartes, a s ním celá novověká věda, vděčí křesťanskému Bohu, jehož modalita bytí je značně vysoká. Vědci pouze zapomněli poděkovat tomu, kdo jim za předmět jejich studia ručí.

Křišťálovou nebeskou sféru obepínající starověký a středověký svět nerozbil žádný přírodovědec či astronom, ale jeden přemýšlivý hříšný dominikán. Považoval totiž za nepatřičné, aby nekonečnými schopnostmi vybavený Bůh stvořil tak malou věc, jakou

je svět v této kouli uzavřený. Nekonečná Boží potence se přece musí realizovat nekonečně velkým aktem, takže hvězdy na obloze nejsou žádná světla, ale slunce podobná našemu. Ostatně i dnes by jen málokterý vědec byl schopen pouhými rozumovými argumenty přesvědčit toho, kdo by obhajoval starověký a středověký výklad světa ležícího uvnitř nebeské sféry, že se mýlí.

Řada jiných podobných příkladů je uvedena v knihách, které jsem napsal.

5. V předcházejících odpovědích jsem se pokusil stručně naznačit, že přiznávání vysokých modalit Božímu bytí není nerozumné, ale naopak velmi rozumné. Přemýšlení o nich však není jen mimořádně podnětné, ale též povznášející, útěšné a krásné. Možnost kochat se v posvátné úctě nejvyššími představitelnými modalitami Božího bytí považuji za jeden z nejkrásnějších darů, jimiž byl můj život člověka i vědce obdařen; a to i tehdy, kdyby můj život byl jen iracionální sen.

7. Která jiná instituce by v dnešním světě touto autoritou mohla být?

8. Žádnou konkrétní naději nevidím. Pouze věřím, že nějaká přece jenom je. Měli bychom ji hledat. Nejlépe tam, kde byla vždy hledána a nalézána.

III. odpovědi Prof. Ing. Rudolfa Zahradníka, DrSc. z Ústavu fyzikální chemie Jaroslava Heyrovského AV ČR, čestného předsedy AV ČR

1. Jiné poznání než rozumové neznám. To se týká i těch složek poznání, jež jsou spjaty například s osobní zkušeností, s city, či tradicemi.

2. Věda, jakož i fungující části současného světa, jsou založeny na hromaděných znalostech a na rozumovém poznání.

3. U věřícího učence jsou jeho racionálně a víra v harmonii – šťastný to člověk!

4. To je věc víry. Ač bez víry v rozmanité hodnoty lze stěží žít, víry v Boha se mi nedostává. Neznám nijaký způsob, nijakou cestu, jež by mi umožnila poznání Boha. Tím ovšem neříkám, že něco v tomto smyslu není možné.

5. Opakovaně slýchávám, že víra je dar, mám to za moudrý názor. Je mi věru líto, že se mi tohoto daru nedostalo.

6. Evropská civilizace stojí na několika pilířích, pilíř spjatý s křesťanstvím patří ke klíčovému. Pokud jde o příspěvek k základům evropské vědy, jde o téma, jež nelze zodpovědět na pár řádcích. Nelze však nevidět, že v minulosti docházelo k případům, kdy víra neměla na rozvoj vědy příznivý vliv.

7. Dobrý nejen v mysli a slovech: léta jsem nevynechal jedinou příležitost a přimlouval se za to, aby křivdy, jimiž církev po léta trpěla, byly napravovány. O to víc mne mrzí, postupuje-li církev vůči svému členu, který selhal, váhavě. Též mne mrzí, projeví-li některé kruhy nepřiměřenou vděčnost za pomoc v těžkých dobách směrem ke kruhům, jež se nestydí hlasovat proti našemu přistoupení k EU. To mě vadí ze dvou důvodů: za prvé proto, že se mi to nejeví jako náležitě mravné a za druhé proto, že tím církev ztrácí domácí podporu. A to mě mrzí.

8. Mám pocit, že často býváme svědky toho, čemu říkávám gangsterizace společnosti. Posuďte sami: učitelka prodává narkotika svým žákům, armádní důstojník prodává v hospodě ukradené zbraně, patříme mezi velmoci v oblasti prostituce, za vycítralé bankovní experty platí společnost astronomické částky, zločince nebaví chodit k soudu, a tak se (střídavě s obhájcem) omlouvají třeba faxem, část justice se jakoby vyčerpala bojem o své požitky, a tak proces, který by v řádné fungující zemi trval pět dní, u nás nekončí ani za pět let, policie část zabaveného heroínu místo spálení rozprodává, lhaní se stalo standardní součástí politiky. Tento výčet by mohl pokračovat na dalších 3, 5 či 7 stránkách. Proč to píší? Proto, že osmý bod mi dělá velké starosti. Mnozí se snažíme věřit (rozum se k tomu však staví rezervovaně), že dojde k renesanci rodiny, školy, elementární slušnosti a respektu k bližnímu; dále si namlouváme, že jednoho dne bude nutno začít s placením daní (mám na mysli ty milionové a miliardové, které se ztrácejí) a s placením zdravotního pojištění, jakož i to, že společnost se začne zvolna obracet k hodnotám ducha a přestane s obdivem hledět na pseudohodnoty. Domnívám se, že bude-li tato víra naplněna, bude možné hledět do budoucnosti s nadějí (ač ani v naznačeném příznivém případě lidstvo nemínou veliké starosti například v oblasti energetiky, zdravotnictví, v boji s organizovaným zločinem a terorismem).

Prof. RNDr. Petr Vopěnka, CSc. (* 1935 Praha) matematik, emeritní profesor UK a UJEP, v letech 1990–1992 ministr školství ČR

Prof. Ing. Rudolf Zahradník, DrSc. (* 1928 Bratislava) fyzikální chemik, pracovník Ústavu fyzikální chemie J. Heyrovského při AV ČR, čestný předseda AV ČR

Serge-Thomas Bonino OP

Být tomistou

Dílo sv. Tomáše Akvinského je obecným majetkem. Zájem o ně proto není podmíněn příslušností k jakékoli registrované společnosti ani absolvováním nějakého zvláštního zasvěcení. Každý z nás může číst sv. Tomáše latinsky, francouzsky nebo česky, a může v něm nalézt dokonce zalíbení, aniž by vyznával, že je tomistou. Být tomistou tedy znamená něco více než jen být třeba i horlivým čtenářem sv. Tomáše. Znamená to považovat sv. Tomáše za svého učitele.

1. Učitel

Descartes, francouzský kavalír, který začal tak špatným krokem, na začátku své *Rozpravy o metodě* vypráví, jak se dezorientován mnohostí filozofických tradic rozhodl, že „se oprostí ode všech mínění, která v dobré víře přijal“, aby poté „stavěl na základě, který je v nitru“ spíše než na „starých základech“. Byl opravdu naivně přesvědčen, že „moudrost knih (...) se zdaleka neblíží pravdě tak jako prosté úsudky, které může přirozeně učinit člověk se zdravým rozumem.“

Nic se tolik nepříčí tradičnímu humanismu sv. Tomáše (a po pravdě řečeno také autentickému duchu křesťanského myšlení) jako tato odzbrojující racionalistická prostoduchost. U sv. Tomáše lze myšlenkovou práci pojímat jen uvnitř určité tradice, která je jako horizont zajišťující původní smysl. V nejvyšší míře to platí pro teologii pojímanou jako *intellectus fidei*, jako rozumové uvažování o Slově Božím, ale platí to též pro filozofii. G. Prouvost píše, že „myšlení je [zprvu] exegezí a četbou. Jistěže filozofický výkon se na prvním místě vztahuje k věci samé, avšak odehrává se v určitém předporozumění a je kulturně a teologicky určován podobou tradice, skrze niž se rozum k této věci vztahuje.“ (Étienne GILSON – Jacques MARITAIN, *Deux approches de l'être*, Paris 1991, s. 295)

Na rozdíl od Descarta, který začíná tím, že se izoluje (a to fyzicky, když se zavírá o samotě do své „komůrky“, i kulturně, když se s podezřením zřekne veškeré tradice), zasazuje sv. Tomáš naprosto záměrně své myšlení do rámce Tradice. Dobové kroniky nám ho ukazují, jak náruživě touží po tom mít texty, které mu přiblíží myšlení starověku. Na samotné struktuře jeho děl (počínaje jeho četnými komentáři) je znát, že myslí v návaznosti na své předchůdce. Všude, dokonce u svých protivníků, sbírá i nejmenší stopy té pravdy, která je podle slavné Ambrosiasterovy věty dílem Ducha, ať už ji pro-

nesl kdokoli. Jedním slovem sv. Tomáš je *scholastik* a scholastika, jak naznačuje už jméno, se vyvinula v laboratořích tradice, ve školách.

Jistěže sv. Tomáš tak jako Descartes ví, že intencí myšlení je v posledku pravda věcí, tj. shoda intelektu se skutečností a ne s knihami. Píše, že „studium filozofie si neklade za cíl znát to, co si mysleli druzí lidé, nýbrž znát to, co je objektivní pravda.“ (sv. Tomáš, *In De coelo*, I, lect. 22, §8). Jenže pravdu věcí může člověk individuálním rozumem bezprostředně uchopit jen těžko. Proto ten zájem o „moudrost knih“, o náruživé studium „myšlenek druhých lidí“. Ať už je hledání pravdy a především základních pravd jakkoli osobní záležitostí, přesto nikdy není osamělým počínáním, intimní rozmluvou individuálního rozumu se skutečností. Je společným a společenským dílem. Ostatně pro sv. Tomáše má také politický život, tj. život v obci, konečkonců za cíl dovolit každému sledovat poznání pravdy, což je také definicí „pozemského“ štěstí člověka. Přirozená kontemplace je neoddělitelná od celkové organizace společnosti, která je zaměřena na vytvoření příhodných podmínek ke studiu, které je podstatným prvkem politického blahobytu. Jistěže socio-ekonomické podmínky hrají roli právě tak jako určitá prosperita, ale důležité jsou také a především podmínky ve vlastním slova smyslu lidské, jako je možnost vyučování a intelektuální výměny názorů.

Tento sociální rozměr intelektuálního života není jen synchronický, ale právě tak diachronický, historický. Každá generace svým způsobem přispívá k pokroku lidského poznání (což nevylučuje kroky zpět). Sv. Tomáš velmi rád přirovnává obecný či „specifický“ pokrok v lidském poznání k pokroku, který se děje u každé osoby. Například v *Teologické summě*, I^a, q. 44, a. 2 vysvětluje, že antičtí filozofové pozvolna a jakoby krok za krokem (paulatim et quasi pedetentim) dospěli k poznání základní pravdy o původu věcí, když od smyslových příčin stoupali vzhůru k nejvyšším a nejzřejmějším příčinám inteligibilním. Moudrost je tedy kolektivní snahou o pravdu, kterou musí každá generace znovu aktualizovat, vycházejíc ze svědomitého zkoumání dědictví generací předchozích: „Každý z předchůdců odkryl kus pravdy, avšak když shromáždíme výsledky všech těchto snah, uvedeme naše potomstvo k většímu poznání pravdy.“ (sv. Tomáš, *In Metaph.*, II, lect. 1, 287–288). Sv. Tomáš říká, že je dokonce třeba být vděčný i těm, kteří se zmylili, neboť jejich omyly nepřímo prospěly obecnému pokroku ve zkoumání pravdy (*ibid.*, XII, lect. 9, 2655).

K pravdě věcí se tak mohu v dobrém i zlém připojit jen prostřednictvím určité tradice, tj. díky dějinnému zprostředkování. Právě pro scholastický postup sv. Tomáše je přitom tento vztah k dějinám jako cestě k pravdě zásadní. Znamená to, že struktura lidského myšlení je ze své podstaty tradicionalistická, a to v tom smyslu, že lidská osoba se humanizuje jen uvnitř určité tradice moudrosti, jejímž nositelem je určité společenství, a jen tak dosahuje osobního poznání pravdy.

Opozice mezi scholastickým tradicionalismem a individualismem spočívá v hluboké antropomorfologické divergenci a Maritain dokonce možná po právu odsoudil kartezianismus a jeho různé obměny jako jednoznačný angelismus. Dualistická antropologie jako je Descartova, která staví do protikladu vědomí a tělo, má sklon se spontánně proměnit v abstraktní univerzalismus, tj. odpojit rozum od tělesnosti a konkrétních historických kořenů, které implikuje. Ba co víc, může pojímat rozumovou práci jen jako emancipační snahu vůči tradici, kterou pokládá za nahodilou, a tedy z hlediska rozumu nečistou. Jde o angelismus také kvůli přesvědčení, že naše ideje, za předpokladu, že jsou jasné a zřetelné, odrážejí skutečnost přímo, stejným způsobem jako boží ideje, takže vlastně naše pojmy, které byly pracně vydobyty z historicky situované zkušenosti, nám mohou poskytnout představu o skutečnosti jen poté, co jsme je přestavěli a proměnili.

Pro sv. Tomáše není lidský intelekt ve skutečnosti ani božský ani andělský. Je poslední v hierarchii intelektů. A tato situace je klíčem, který poskytuje poslední vysvětlení charakteru lidského bytí. Lidský intelekt je v hierarchii intelektů poslední a není ani čistým aktem stálého intelektuálního nahlížení jako je intelekt Boží, „myšlení myšlení“, ani schopností, která je vždy již od počátku aktualizována spolustvořenými formami, jako je intelekt andělský. Je ve vztahu k idejím či inteligibilním formám čistou potencí, Aristotelés říká tabula rasa, tak jako je první látka čistou potencí vzhledem k „přirozeným“ fyzickým formám. Nutně tedy přijímá svá vlastní určení zvnějšku. Lidský intelekt je v intelektuálním řádu čistou potencialitou a může tedy přejít ze stavu své počáteční potenciality k plné aktualizaci své intelektuální schopnosti teprve postupně. Od původně zmateného poznání se ubírá k poznání čím dál tím přesnějšimu, určitějšimu, dokonalejšimu. Zkrátka, má své „dějiny“. Kromě toho je lidský intelekt jako poslední v řadě intelektů nejslabší co do svých činných schopností. A tak podle toho, je-li intelekt více či méně schopný, prozkoumává a přivlastňuje si obsah určité obecné inteligibilní formy více či méně úplně a je více či méně schopen získat její adekvátní, tj. dokonalé poznání. I kdyby tedy lidský intelekt měl k dispozici jen obecné inteligibilní formy, tak jak je to u andělů, stejně by mohl dosáhnout jen jejich zmateného a velmi nedokonalého poznání. Potřebuje tedy předmět, který bude jeho slabé kapacitě přiměřený, nikoliv obecné inteligibilní formy, ale ony jednotlivé formy, esence smyslových věcí, které nás obklopují a po částech nám k užítku nabízejí nedostupné dokonalosti duchovního světa. Tyto esence jsou však tělesnému světu imanentní a mohou přivést možný intelekt k aktu jen na konci procesu spiritualizace, pomocí něhož můžeme vysvětlit, proč je nutné projít smyslovým poznáním. Sjednocení lidského intelektu s tělem, které umožňuje vnímání, dotek smyslového, není tedy ani náhodou ani prokletím, ale přirozenou podmínkou lidského poznání. A poznání, které má za zdroj zkušenost, je nutně jen pozná-

ním částečným. Jistě může být objektivní a realistické, ale částečné. Ve skutečnosti jsou jak smyslový předmět, tak i můj vjem tohoto předmětu konkrétní. Avšak abstraktní pojem, který je ze smyslové zkušenosti získán, z ní cosi uchovává. Není čistým obtiskem božských Idejí, ale výsledkem zdoluhavého a lopotného konstruování, a přestože někdy odráží esenci věcí (sv. Tomáš říká, že ve skutečnosti nemůžeme znát ani esenci mouchy), umožňuje jen její částečné poznání. Tato částečnost a nedokonalost našeho osobního poznání vysvětluje, proč je nutné shromáždit je v určitou tradici.

Na lidském modu intelligendi se tak ukazuje paradoxní situace člověka ve stvořeném světě. Je jakoby napnut mezi světem duchovním a světem tělesným. Je vtěleným duchem, zakořeněným v jednotlivostech a otevřeným univerzálnímu. Tradicionalistická struktura lidského poznání vyjadřuje jen tuto dvojí příslušnost člověka.

Prvním krokem ducha, který hledá pravdu, není tedy vymazat svůj intelekt, ale naopak důvěřovat tradicím moudrosti, uvnitř nichž se osobní reflexi otevírá. Každé získání poznání předpokládá v základě akt důvěry vůči těm, kteří nás učí. „Kdo se učí, začíná tím, že věří“, potvrzuje Aristotelés. Musíme proto znovu zdůraznit v souladu s *Fides et ratio* (čl. 31–33), že důvěra je postojem, který hluboce odpovídá lidské povaze, takže tradicionalistický způsob myšlení je daleko více zlidšťující než individuální snaha o subjektivní jistotu. Samozřejmě že akt víry, který je v základě veškerého kulturního života, je paradoxní: *Na jedné straně se poznání na základě důvěry jeví jako nedokonalá forma poznání, která se musí pozvolna zdokonalovat získáváním zřejmosti; na druhé straně se ukazuje, že důvěra je často bohatší než prostá zřejmost, protože zahrnuje mezosobní vztah a jde při ní nejen o osobní poznávací schopnosti, nýbrž i o hlubší schopnost důvěřovat jiným osobám, tím že s nimi navazujeme trvalejší a důvěrnější vztah.*

Proto se také k pravdě...

...nedojde pouze cestou rozumového uvažování, nýbrž i tím, že se člověk s důvěrou spolehne na někoho jiného, kdo může zaručit jistotu a autentičnost této pravdy. Schopnost a rozhodnutí svěřit sebe i svůj život nějakému jinému člověku jsou antropologicky jistě jedním z nejdůležitějších a nejvýraznějších úkonů.

Být tomistou znamená tedy důvěřovat Tomášovi, že nás povede k nahlédnutí skutečnosti, směrem k moudrosti. Protože kandidátů učitelské autority se nabízí filozofickému učedníkovi hned několik, musí se mezi nimi rozhodnout. Descartes se k tomuto hluboce lidskému aktu neodhodlal: „Nemohl jsem si vybrat nikoho, jehož názory by se podle mne měly upřednostňovat před názory jiných, a cítil jsem se jakoby nucen pokusit se vést se sám.“

Toto počáteční rozhodnutí má spíše co do činění s bystrostí než s geometrií. Je projevem opatrnosti, umění ovládat svůj život, jak by řekl sv. Tomáš. Vstupují zde do hry četné vlivy, objektivní i subjektivní. Žák může přilnout k mistru v nejlepším případě na

základě zatemněného vnímání pravdy jeho učení, ale také na základě svedení jeho lidskou osobností nebo mnoha jinými prvky, které se jeho učení vlastně netýkají. Pro katolíka je skutečnost, že církev neustále doporučuje jako učitele Tomáše Akvinského, při tomto rozhodování neopominutelným faktorem. V každém případě však svého učitele považujeme za někoho, kdo má schopnost, ať už ji zakoušíme nebo jen předpokládáme, uvést nás do pravdivému pochopení skutečnosti, a to skrze své vlastní chápání myšlenkového dědictví.

Jestliže nutně musíme mít kořeny v určité tradici, pak to samozřejmě nevylučuje, že budeme ve zdravé míře kritičtí, a neimplikuje to tedy žádné ochromující znevlnění. „Mým přítelem je Platón, ale ještě více pravda“, prohlásil Aristotelés. Ve skutečnosti je pro lidského ducha charakteristické, že je transcendentálně otevřen bytí jakožto bytí, jeho celku. Je prodchnut přirozenou touhou čerpat ze zdroje bytí a inteligibility, kterým je ve své esenci Bůh sám. Plyne odtud jeho nespokojenost s každou částečnou pravdou a neustálý pohyb hledání, který ho oživuje. Proto nemůže zůstat u toho, co přejal z určité tradice, která je nutně částečná. Absolutizace nějaké jednotlivé tradice je pokusem, které v sobě skrývá nebezpečné popírání transcendence lidské osoby:

Je třeba mít se na pozoru, aby legitimní nárok na specifičnost a originalitu (myšlení) nebyl směřován s představou, že kulturní tradice se musí uzavřít do své odlišnosti a prosadit se v odporu k ostatním tradicím, což by bylo proti samé přirozenosti lidského ducha. (*Fides et ratio*, čl. 72)

Přesto však, když kriticky stavíme přijaté učení proti osobní intelektuální zkušenosti a hlavně proti ostatním myšlenkovým tradicím, musíme se vyhnout pokušení dialektiky, které je vždy pokušením snadnosti. Nejde o to popřít svou vlastní tradici, nýbrž *primo* o to osvojit si její racionalitu ještě osobněji a *secundo* o to obohatit ji o pravdu ostatních tradic. Znamená to, že nelze vyloučit změnu tradice, nikoli jako její prosté odmítnutí, ale jako její očištění a završení. Co je na původní tradici pravdivé, to je potvrzeno zařazením a lepším založením v tradici jiného učení. Ta nejpravdivější tradice je tedy nejuniverzálnější, ale také nejlépe schopná vyložit tu část pravdy, která je obsažena v ostatních tradicích, a integrovat ji mezi své vlastní principy.

2. Tři tomismy

Učitele definujeme nejen jako osobu, jako nějakého ducha, ale také skrze určité učení. Představíme-li si v případě sv. Tomáše různé způsoby jak artikulovat vztah mezi nějakým duchem a jeho učením, vyvstanou různé „tomismy“, každý s odlišným stylem. Vyberu zde tři, které pro nás mají hodnotu archetypu.

Tomismus inspirovaný

Prvním z nich je tomismus inspirovaný. Hned na začátku řekněme, že tento druh je dnes na pokraji zániku, jelikož se mu daří opravdu jen v kontextech, kde je odkaz na sv. Tomáše „povinný“, což nutně vede především k hledání prostředků, jak tuto povinnost obejít, tj. uctít učitele, aniž bychom si osvojili jeho učení.

Tomismus inspirovaný se vlastně upíná o to více na to, co předpokládá jako „ducha“ sv. Tomáše, oč více chce relativizovat jeho učení samotné. Jeho heslem je znovu vykonat to, co vykonal sv. Tomáš ve 13. století – vyjádřit křesťanskou víru v kulturních kategoriích té které doby. Dnešní tomismus prý musí pracovat s Freudem, Heideggerem či Derridou tak, jako sv. Tomáš pracoval s Aristotelem! Inspirovaný tomismus má silný sklon k apologiím. Nechce ani tak zúročit odkaz k obsahu určitého (zastaralého) učení, jako spíš určitý stav ducha. Z tomášovského snažení podrží jen křesťanskou důvěru v hodnotu intelektu, smířlivé pojetí vztahu rozumu a víry, ducha otevřeného pro to, co je skutečné, a pro odlišné smýšlení, blahosklonnou pozornost věnovanou „znamením doby“.

To všechno je dobré a spravedlivé, ale nedostatečné. Inspirovaný tomismus je totiž minimem tomismu a je chybný ve dvou ohledech. Za prvé je nepochopením povahy a smyslu projektu sv. Tomáše (někuli teologie jako takové). Záměrem teologie není především přeložit víru do řeči určité epochy, nýbrž snaha vybrat rozumem pochopitelný obsah Božího slova a uspořádat ho vědeckým způsobem, přičemž si klade za cíl dbát, nakolik je to jen možné, na organičnost a onu univerzalitu, která činí systém učení schopným transcendovat svou dobu. Za tímto účelem využívá sv. Tomáš filozofické prvky aristotelismu, ale i novoplatonismu a samozřejmě je podrobuje vážnému kritickému zkoumání ve světle Božího slova, a to zpočátku nikoliv proto, že jsou „moderní“, nýbrž proto, že se mu zdají pravdivé. Tomu, kdo hledá především pravdu, je „modernost“ přidána nádavkem.

Za druhé opomíjí inspirovaný tomista tázání po tom, co v rovině čistě doktrinální zakládá samotnou možnost onoho ducha otevřenosti pravdě u sv. Tomáše tak nápadného a odkud vlastně pochází. Není to ani eklekticismus, ani indiference k pravdě, ale hledání toho, co má v každé oblasti nejširší záběr, tj. hledání univerzálních principů. To potom umožňuje začlenit do tomistické syntézy i pravdy objevené jinde – nebo později.

Inspirovaný tomismus s děsem ucouvne před tím, že by se dnes, na prahu 21. století, zcela prostě dovolával učení z 13. století. Považuje to za nepřistojné. Od sv. Tomáše nás dělí celých sedm století myšlení. Je však možné je považovat za příběh dlouhého dramatu plného omylů? V každém případě existuje alespoň jeden postoj, který se tomu nebrání: tomismus fundamentalistický.

Fundamentalistický tomismus

Jako pravý opak předchozího stylu se před námi jako socha nějakého velitele tyčí fundamentalistický tomismus. Poznáte ho snadno podle jeho alergie na historický přístup k Tomášovu dílu. Rád se nechá vydráždit tím, jak se dnes věnuje pozornost historické a kulturní podmíněnosti intelektuálního života – zdá se mu to přehnané. Jistěže díky světu odporu k historicismu má zásluhu na obhajobě transhistorické hodnoty pojmů a pravdy, ale jen za cenu toho, že zapomíná, že absolutní pravda se dává jen v nahodilosti dějin.

Fundamentalistický tomismus není opravdu nijak nakloněn přijmout nezbytný podíl tápání a nejistoty při lidském hledání pravdy. Je přesvědčen, že křesťanské zjevení přináší lidstvu nejen souhrn nadpřirozených pravd, které jsou jisté a stálé (což je pravda), ale také že tím či oním způsobem může rozšířit svou nadpřirozenou jistotu i na lidské fenomény, jakými jsou filozofie, politika či dokonce teologie (jež je sice založena na víře, nicméně je také dílem lidského rozumu).

Je jistě pravdou, že díky konkrétnímu sjednocení přirozeného a nadpřirozeného řádu je Boží slovo mocným světlem také pro náš lidský život právě jakožto život lidský. Proto také existuje křesťanská filozofie, křesťanská morálka, sociální a politické učení církve. I tak ale nemůže tento oživující a osvětlující vliv milosti sestoupit až do nejmenších detailů. O tom právě sní náš fundamentalistický tomismus: o filozofii a teologii, které by byly tak přesně nalinkovány „shora“, že by byly navěky uchráněny kolísání lidských dějin. V této perspektivě se spisy sv. Tomáše dostávají na místo jakéhosi nadčasového *Koránu*, jehož postavení je zaručeno sankcí magisteria a jenž obsahuje v podobě neměnných tezí, zapsaných jednou provždy, definitivní podobu teologického a filozofického vědění.

Živý tomismus

Třetí způsob, jak být tomistou – je bezpochyby jasné, že mu dáváme přednost – se snaží uplatnit živou věrnost učení sv. Tomáše. Stane se to ve dvou krocích, které ostatně odpovídají dvěma doplňujícím se hlavním pracovním stylům, jež lze od integrální tomistické školy očekávat.

Při prvním kroku je třeba vzít vážně historický rozměr – jistěže ne pravdy, ale výkonu myšlení, což je významným a legitimním výdobytkem moderny. Doktrinální systém je v posledku oživován úsilím o moudrost, přesto však odpovídá na přesně stanovené problémy v určitém bodě dějin i s jejich nahodilostí. Přesné poznání kontextu je pak pro pochopení toho kterého učení velkou výhodou. Díky využití historicko-kri-

tické metody se tedy bere úvahu prostředí a učení sv. Tomáše se co nejspravedlivějším způsobem znovu skládá. Přitom jde o to rozeznat jeho silná místa, jeho významné proměny. V tomášovském korpusu, tak jako v každém doktrinálním korpusu, je opravdu třeba odlišit kořeny, kmen, větve a listy. Tím chci říci, že se všechny body učení sv. Tomáše nenacházejí na stejné úrovni. Tomismus nemá nic společného s moderním snem o dokonalém systému, v němž by bylo vše vyvozeno z hypotéz, ale nemá také nic společného s eklekticismem. Není agregátem nauk, nýbrž jejich organismem. Některé nauky sv. Tomáše jsou základnější, principiálnější, a tedy více samozřejmé, zatímco jiné jsou více podmíněné historickými okolnostmi. Úkolem vnitřní kritiky a historického zkoumání je strukturu tohoto organismu nauk vynést na světlo. A tato hermeneutická práce je tím, co dovolí rozeznat podstatné od vedlejšího, základní principy od některých nahodilých závěrů, prvky trvalé, od toho, co zastaralo. Znamená to, že zde nenajdeme žádnou stopu onoho historického relativismu, který nad některými tomisty 20. století visel jako noční můra. Podle mínění extomisty, jako je Umberto Eco, vedlo přijetí historické perspektivy, které mělo původně sloužit k tomu, abychom po očistění od pozdějších deformací umožnili lepší pochopení tomismu sv. Tomáše, nevyhnutelně k historizaci a relativizaci Tomášova díla, což brání i jen pomyšlení na jakékoli jeho oživení. Odvolat se na dějiny bylo podle Eca trojským koněm v tomistické pevnosti, poněvadž pokládá za nemožné „znovu v celistvé podobě dobýt myšlenku, která ve skutečnosti může být platná a koherentní, jen když ji posuzujeme mírou problémů té které doby.“ (*Le problème esthétique chez saint Thomas*, Conclusion [1970], Paris, 1993, s. 216). Tomisté, kteří přijali historickou dimenzi, si podepsali ortel smrti, aniž by si to uvědomili, protože podle dobrého marxistického pojetí je každá nauka jen výrazem určité doby. Eco se z tohoto pohledu připojuje zcela jinou cestou k těm nejkonzervativnějším neotomistům, kteří se rozhodli dějiny z uzavřené zahrady neměnné tomistické pravdy vyřadit. Je třeba vskutku trvat na tom, že pravdu nauky nelze redukovat na jakýsi šťastný výraz nějaké historické chvíle, že naopak přesahuje empirické dějiny svého vzniku, tj. podmínky svého vypracování. Nauka by měla být adekvátním výrazem skutečnosti, a to takové skutečnosti, která není celá ponořená do nestálosti historického dění, přestože se dává jen v něm a ne ve stavu historické beztíže.

Ve spojení s touto neuzavřenou hermeneutikou historického díla sv. Tomáše může tedy podruhé ověřit, nakolik základní tomistické principy umožňují navzájem integrovat různé prvky. Buď tak, že tyto principy uplatníme na současné problémy, které sv. Tomáš nemohl ani tušit, o což se dnes snaží s většími či menšími úspěchy učitelé a epigoni tomistické školy, nebo tak, že v souladu s požadavky obecného pohybu kultury rozvineme potenciality, jež byly v tomismu sv. Tomáše dosud implicitní, anebo konečně tak, že mezi tomistické principy integrujeme některé uvězněné pravdy, tj. správné

myšlenky, které však byly objeveny a zpočátku (špatně) rozvinuty v příliš jednostranných, nebo dokonce mylných tradicích. Jak říká P. M.-M. Labourdette, je třeba „spolu se samotnými principy sv. Tomáše uchopit ten aspekt skutečnosti, který se dějinně projevil sledováním jiných principů a podle jiných kategorií. Nejde ani o paušální souhlas ani o eklekticismus, ale o integraci, která předpokládá kritickou bdělost a konstruktivní úsilí.“ (*Fermes Propos*, s. 12–13)

Takováto aktualizace tomismu je však riskantní. Vlastně se tu střetají dva druhy intelektuálního temperamentu. Jeden je odvážnější a více se stará o bezprostřední apologetiku, neváhá činit rychlé syntézy určitých prvků modernity a tomistické tradice. Riziko spočívá v tom, že takto dospějeme k neživotaschopným hybridům. Ještě horší je, když se pokoušíme tomismus aktuálně promýšlet v kategoriích, které nemají nic společného s jeho „esencí“. Provedeme tak jakési rozčtvrcení učení sv. Tomáše a podržíme z něj jen to, co si ve světle principů, které jsou tomismu *cizí*, zdánlivě uchovává nějaký význam. Nezřídka to znamená svolit k exegetickému pokřivení díla sv. Tomáše, které lze ve světle historické metody těžko ospravedlnit. Především to však znamená narušení koherence jeho myšlenek. Živouci tomismus ve skutečnosti postupuje pomocí integrování homogenizovatelných vnějších prvků, tj. v harmonii s organismem, který se vyvinul již na základě podstatných principů, jež může vynést na světlo jedině svědomitý historický rozbor. „Z kantovské kukly se nikdy nevyklube tomistický motýl,“ jak Maritain posměšně poznamenal na adresu utopické myšlenky transcendentálního tomismu.

Zastánci druhého intelektuálního temperamentu jsou spontánně konzervativní a vždy váhají, mají-li zbavit původní tomismus určitých aspektů, zdánlivě archaických. Například v jistě zastaralé Aristotelově fyzice vidí filozofii přírody, která má stále co říci. Protože mají živé vědomí hierarchie vědění, zdá se jim, že velké metafyzické či teologické principy nepodléhají tomu typu změn, které postihují paradigmatata profánních věd. Volvitur scientia, stat metaphysica.

Při takovéto aktualizaci tomismu ti, kdo o ni dnes usilují, musejí ospravedlnit své počínání nejen ve vztahu k profánní kultuře, která v tomismu vidí jen dojemný archaismus, ale také vůči nezničitelnému křesťanskému antitomismu, který jako stín provází tomismus krok za krokem od konce 13. století. V prostředí 20. století se tento vnitřní antitomismus zřekl tomismu, v němž viděl scholastické učení, na něž sedá prach, jež je odtrženo od dějin a od výzev moderní kultury a jež ještě ke všemu hraje nezáživnou roli nástroje ideologické normalizace. Dnes se antitomismu naopak s oblibou vyčítá to, co kdysi „nová teologie“ vyčítala tomismu, zvláště, že rozhodně není dost křesťanský, že víru do hloubky znečistil řeckou metafyzikou a že do křesťanského myšlení přimísil kvas zhoubného racionalismu, který se naplno projevil v dnešním ateismu. Proti tomu

se pak nabízí radikální návrat přes scholastickou mezihru zpět k Otcům, k tomu, co je „specificky křesťanské“. Je zábavné číst naprosto stejné výčitky u takového Jana Peckhama, Petra Olivioho a Jindřicha z Gentu, což všechno byli „augustiniáni“ konce 13. století, kteří viděli ve sv. Tomášovi pátou kolonu pohanského „naturalismu“.

Na to odpovíme *primo*, že sv. Tomáš je zakořeněn v Tradici mnohem více, než se myslelo v době, kdy se období Otců neprávem stavělo do opozice k věku scholastiky, a *secundo*, že vlastní génius sv. Tomáše (a domníváme se, že také jeho poslání v církvi) spočíval v tom přijmout do křesťanské moudrosti filozofii, která je práva skutečnosti přirozenosti. Pro sv. Tomáše je křesťanství povoláno očistit a integrovat autenticky lidskou moudrost.

Z francouzského originálu Être thomiste
(In: *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin,*
Parole et Silence, Toulouse 2003)
přeložil Tomáš Chudý.

Serge-Thomas Bonino OP (* 1961 Estaque-Plage) je členem toulouské provincie dominikánského řádu, doktorem filozofie a teologie, od roku 1991 šéfredaktorem prestižního časopisu *Revue thomiste*, řádným členem Papežské akademie sv. Tomáše Akvinského, ředitelem Institutu sv. Tomáše Akvinského v Toulouse a v současnosti také regentem studií své dominikánské provincie. Učí dogmatickou teologii na dominikánském studiu v Toulouse a dějiny středověkých nauk na filozofické fakultě katolické univerzity (Institut catholique) v též městě. Je autorem vynikajících tomistických knih a článků.

Jean Daniélou SJ

Bůh filozofů

Otázka Boha filozofů v náboženském myšlení je jedním ze znamení odporu. Křesťanská teologie od sv. Tomáše Akvinského po Vatikánský koncil¹ vždy tvrdila, že Boží existenci a jeho atributy lze poznat rozumem. A to zůstává i nadále jednou z tezí katolické filozofie. Uprostřed křesťanství samotného však existuje ještě jiný proud, který vždy viděl v myšlence Boha rozumu kámen úrazu a klade proti němu Boha víry. Tak mluví Pascal o „Bohu Abraháma, Izáka a Jákoba, ne o Bohu filozofů a vědců“, ale také Kierkegaard, u něhož rozum vede k zoufalství a to zase k víře. Šestov zase staví proti sobě Joba jakožto křesťanského filozofa a Sókrata, mudrce tělesnosti, a Barth se zřiká Boha filozofů jako idolu par excellence, v němž se odráží jen sám lidský duch.

Mým záměrem zde není dozvědět se, zda filozofie někdy dovedla člověka k Bohu v řádu existence. Beztak jde o falešný problém. Vždyť obrat k Bohu je vždy pohybem celého člověka. A protože řád, v němž se historicky nacházíme, je řádem milosti a hříchu, nejsou skutečné kroky, které člověk činí, nikdy čistě rozumové. Mým záměrem je něco jiného. Postavím se doprostřed tohoto skutečného řádu, který je vlastně řádem milosti, do dějin spásy a budu se tázat po statutu filozofie v této teologické perspektivě, tak jak jsem to učinil v otázce náboženství.² A tak jako u Boha náboženství budeme i zde konstatovat, že existuje dobré a špatné užití filozofie, že existuje falešný Bůh filozofů, že však přesto existuje také pravá filozofie Boha.

Protože předmětem našeho tázání je legitimita užití filozofie při poznávání Boha, dříve než budeme studovat přístupové cesty filozofie v tomto poznání, musíme nejprve pojednat o ní. Tuto legitimitu lze napadnout z různých důvodů. Jedni tvrdí, že rozum je v důsledku prvotního hříchu v zásadě rozpolcen a není schopen dosáhnout pravdy. Pro druhé je poznání Boha nad síly lidského ducha z podstaty věci a každá snaha poznat ho musí být nutně pouhou iluzí. Někteří jsou zaskočeni rozporu mezi filozofy a myslí si, že je proto nebezpečné vydat víru v Boha na milost a nemilost jejich úvahám. Lidi pozitivistického ducha, kteří jsou formováni vědeckými metodami, uvádí do rozpaků metafyzický postup, protože v něm nenacházejí svá kritéria jistoty, a utíkají se k náboženské zkušenosti.

Všechny tyto námitky v sobě obsahují cosi pravdivého a zcela právem nás nutí mít se před slepou vírou v rozum na pozoru. Encyklika *Humani generis*, přestože stvrzuje možnost rozumu poznat existenci Boha, připouští, že člověk k němu ve skutečnosti dospívá bez milosti jen velmi těžko. Je například pravda, že antické filozofie dospěly

k pojetí Boha, které je nedokonalé a rozporné, a že rozum může dosáhnout jeho správného poznání jedině s pomocí zjevení. – Gilson zcela správně chápe myšlenku křesťanské filozofie právě v tomto smyslu. Ještě přesnější je však říci, že živého Boha inteligencí nelze popsat a že Bůh, který by byl rozumem zcela pochopitelný, by jistě nebyl pravým Bohem. Konečně pravdou je také to, že metafyzické jistoty jsou jiného řádu než jistoty matematické a že na ně nelze uplatnit stejné kritérium dokazování.

Dává nám však taková omezenost rozumu právo jej znevažovat? Řada lidí dnešní doby proti němu staví osobní náboženskou zkušenost. Jistě, poznání pravého Boha implikuje vždy nějaké osobní setkání s ním a také vnitřní konverzi. Náboženská zkušenost je však od počátku navýsost subjektivní. Jistota, k níž dospěje, je nesdělitelná. Úvaha o něm skončí nakonec tím, že v poznání Boha vidíme výraz jakési lidské schopnosti spojené s psychologickou strukturou. Měli bychom potom dva druhy lidských povah – jedny náboženské a druhé nenáboženské. Ve víře v Boha bychom pak viděli jen výraz vnitřní potřeby či projekci touhy po štěstí, kterou nemůže uspokojit žádná stvořená věc.

Nemusíme se zdržovat s nebezpečím, které z tohoto přístupu vyplývá. Toto nebezpečí totiž ospravedlňuje ono časté obvinění ze strany nevěřících, kteří si myslí, že člověk věří v Boha, protože potřebuje bezpečí, vnitřní pohodlí, útěchu. Na to je třeba odpovědět, že víra v Boha nemá co do činění s náboženskými schopnostmi. Objektivně vzato je takové víry schopen jak člověk povahou mystický, tak člověk smýšlení pozitivistického. Ostatně harmonie mezi existencí Boha a našimi citovými tužbami kritériem jeho existence zdaleka není, naopak bychom měli říci, že skutečnost Boha k nám proniká ve své objektivitě o to víc, o co více odporuje našim tužbám, o co víc uvádí jeho skutečnost do rozpaků naší inteligenci a jeho vůle naše plány a nakolik jsme nuceni uznat ho jistým způsobem proti sobě samým.

Na druhé straně, je-li pravda, že setkání s Bohem je osobní událostí, je stejně tak pravdou to, že tuto událost je třeba zpětně podrobit kontrole a vytýčit, v jaké situaci se odehrává. Toto setkání nikdy není výsledkem čistě rozumového pochodu, musí však vždy kritickým sítem rozumu projít. Jen tak se mohu ujistit, že nejsem obětí iluze a že se nenechávám unést elánem pocitů. Jen víra v Boha, která byla podrobena zkoušce rozumu a shledána pevnou, která byla postavena do vztahu s celkem ostatních faktů a shledána s nimi koherentní, je solidní a má jistotu typickou pro přesvědčení, které je opravdu odůvodněné.

Stejně tak jako je rozum nutný pro založení poznání Boha, je také nutný pro jeho praxi. Není nic nebezpečnějšího než náboženství, které tvrdí, že se obejde bez rozumu. Skončí jako fanatismus, iluminismus či obskurantismus. Zbloudí v pověrách. Především se však ocitá v nebezpečí, že se stane jakýmsi laciným řešením. Útěk do nadpřiro-

zena je často jen snadnou výmluvou, vede k tomu, že vidíme tajemství tam, kde je jen nevědomost, což ospravedlňuje pozitivistickou kritiku, pro niž náboženství odpovídá předvědeckému stádiu myšlení. Náboženské tajemství je něco úplně jiného. Týká se toho, co nelze žádným způsobem vysvětlit. Existuje však nebezpečí záměny těchto dvou oblastí. Úkolem vědecké kritiky je právě této záměně zabránit.³

Racionalismus a pýcha ducha, které se chtějí Boha zmocnit a nakládat s ním, jsou hrozným nebezpečím. Jak obdivuhodné je naopak neohrožené úsilí inteligence, která se, přestože uznává tajemství, nezřídka porozumění a která jde až na konec svých možností a zastaví se, až když je přemožena přemírou světla, které ji oslepuje! Tato neohroženost inteligence v prozkoumávání tajemství je rysem myšlení sv. Tomáše Akvinského. Toto zkoumání představuje křehké balancování na hřebeni mezi souběžnými propastmi racionalismu a fideismu, které se zřídka zdaří. Jestliže církev ze sv. Tomáše učinila vzor všech teologů, její instinkt u něho bezpochyby vycítil právě tuto dokonale spravedlivou rovnováhu.

Projevuje se to zvláště na problému, kterým se zde zabýváme. Neboť nikdo než sv. Tomáš neukázal lépe meze a zároveň také hodnotu rozumového poznání Boha. Ukázal jeho meze. Až do jeho doby všichni křesťanští filozofové a zvláště sv. Augustinus podléhali pokušení platonismu, které spočívalo v tom vidět božské jako vlastní předmět inteligence – pouze zatemněné tím, že se ponořila do těla. Sv. Tomáš měl odvahu se této tendenci radikálně postavit a odmítal připustit, že bychom si mohli o Bohu nebo o jakékoli inteligibilní bytosti vytvořit pravdivý pojem, protože naše pojmy jsou vždy abstrakcí ze smyslových dat. Vrátil se tak k tvrzení sv. Řehoře z Nyssy, kterého přitom dostatečně neznal. Dala mu za pravdu i křesťanská tradice, která odmítla jakýkoli ontologismus a popřela, že bychom mohli mít nějakou přirozenou intuici Boha.

Rozum tedy dosáhne Boha jen zprostředkovaně, nakolik je jeho existence postulována nahodilostí toho, co rozum pojímá. Rozum tvrdí existenci a transcendenci Boží. Jak ale správně píše Gilson, když shrnuje myšlení sv. Tomáše, „tím je také řečeno vše, co člověk může říci. K božské esenci, jejíž existenci klade, intelekt neproniká a my víme, že sám o sobě jí nikdy nedosáhne. Dionýsios má pravdu, když říká, že Bůh, k němuž se náš rozum povznáší, zůstává takřka Bohem neznámým. Neboť víme sice, že je, a víme také, čím není. Ale to, čím je, pro nás zůstává zcela neznámé.“⁴ Jinými slovy, rozum může poznat Boha a to je na něm nesmírně velké, ale může jej poznat jen zvenčí a to je jeho nekonečná malost. Je pro něj závazné tvrdit jeho existenci, aby byl věrný sám sobě; tímto tvrzením však uznává své meze.

Toto je formulace možností rozumu, která je zároveň dosti odvážná. Neboť i když poznání, které rozum o Bohu má, mu není nikdy vlastní, je přesto dokonale skutečné. A u sv. Tomáše není ani náznak skepticizmu nebo agnosticizmu. Rozum ve skutečnosti

poznává existenci Boha jistě. Bůh je jakožto nutná příčina implikován existencí nahodilého jsoucná; jako absolutní pravda je předpokládán samotným výkonem inteligence; jako dokonalé dobro ho postuluje moralita. A nejenže rozum poznává jeho existenci, ale může si o něm také učinit představu, nakolik má na něm účast nahodilé jsoucné a nakolik jsou pak dokonalosti tohoto jsoucné částečným, ale skutečným obrazem jeho nekonečné dokonalosti.

Musíme však jít ještě dále. Stvořený duch, jakkoli nedokonalý, nepřestává být schopný stát se všemi věcmi. Přestože je jeho pravým předmětem stvořené jsoucné, žádné ze stvořených jsoucné jeho možnosti nevyčerpává. Ocitá se tedy jako hraniční bod mezi dvěma světy, abychom použili obdivuhodného výrazu sv. Tomáše. Je nad všemi jsoucnými, která jsou určitá, a přitom je na straně Bytí, které veškerá určení transcenduje. A tak i když stvořený duch nemůže toto Bytí přímo pochopit, má přesto určitou schopnost je uchopit, jakousi „přirozenou touhu“ po vidění, skutečnou, i když neúčinnou touhu, která může být milostí Boží zdokonalena, když Bůh tomuto duchu skrze milost udělí tajemný podíl na božském Bytí.⁵

Takovýmto obdivuhodným způsobem definuje tedy sv. Tomáš postavení rozumu, pokud jde o poznání Boha. Že přitom zároveň rozumovému poznání Boha klade striktní meze a vymezuje jeho hodnotu, je projevem paradoxu v samotné filozofické metodě, neboť Bůh je jak jeho předmětem, tak jeho mezí, jeho nejvyšší aspirací i jeho zpochybněním. Klade si za cíl nalézt jej, ale to může jen tak, že uzná svou neschopnost. A pokud své meze uznat odmítá a podléhá onomu platónskému pokušení, není potom již ten Bůh, ke kterému dojde, Bohem pravým. Je vlastně naprosto jasné, že – jak říkal Řehoř z Nissy – „protože Bůh je nad vším určením, mýlí se ten, kdo si myslí, že Bůh je něco určitého, a to, co zná, považuje za Boha“⁶. Problém Boha tak vyjevuje niterný rozpor filozofie, čímž ji zároveň ospravedlňuje a ukazuje její místo.

Právě tento spravedlivý přístup zakládá v křesťanském pojetí statut filozofie, který většina filozofů odmítá. Zdá se jim, že filozofie ztrácí svůj význam, není-li již celkovým uchopením inteligibility jsoucné, není-li nejvyšším poznáním. Nesmíří se s tím, že by měli uznat princip, který pro ně není plně inteligibilní, a právě tuto dokonalou inteligibilitu označují jménem Bůh. Tohoto falešného Boha filozofů můžeme právem postavit proti Bohu Abrahámu, Izáka a Jáka. Ale ten není Bohem rozumu, nýbrž idolem racionalismu.

Pokusme se to ještě upřesnit. Filozofický požadavek je požadavkem inteligibility. Tváří v tvář zdánlivému ne-řádu věcí se filozofický duch pokouší stanovit řád, sestavit řady a ukázat zřetězení příčin. Pokouší se nechat vyvstat nad konkrétními skutečnostmi samotnou strukturu bytí. V tomto zkoumání bytí mu jde o uchopení prvního principu, který je zároveň příčinou, vzorem a účelem všeho, co jest. Tento princip se nazývá Bůh.

Filozofická metoda vede tedy nutně k problému Boha. Popravdě řečeno, on je tím jediným, co filozofii skutečně zajímá.

Ale právě zde čelí filozofie svému pokušení. Neboť k principu, který nazývá Bohem, došla skrze požadavek inteligibility, a tak pro ni Bůh představuje tento požadavek inteligibility. Používá na něj princip, který ji k němu dovedl, a chce, aby on byl právě tak inteligibilní, avšak tato inteligibilita, kterou na něj používá, je zákonitostí lidského ducha. Filozofie definuje Boha pomocí svých vlastních kategorií. Nazývá ho Jedním, Intelektuální Láskou, Absolutním Duchem. Mnoho velkých filozofů redukovalo celek skutečnosti na dokonale koherentní systém, jehož je Bůh imanentním zákonem, a protože tím jejich duch ovládl celek bytí, byli naprosto uspokojeni.

Ukazuje se však, že vinou jakéhosi zvláštního paradoxu právě ve chvíli, kdy si v své troufalosti mysleli, že Boha dosáhli, ztratili jej. Ve skutečnosti si mysleli, že ho dosáhli tehdy, když byl plně uspokojen požadavek inteligibility, který kladl jejich duch. Tím však učinili svého ducha mírou Boha. Esencí Boha je však právě to, že ho nelze ničím poměřit, a že naopak on všechno poměřuje sebou. Problém inteligibility se na úrovni Boha naprosto obrací. On je tím nepochopitelným, díky němuž je všechno ostatní pochopitelné. Když jej však převedeme na něco inteligibilního, popřeme ho v jeho specifické skutečnosti. On se nenachází uvnitř oblasti inteligibility, ale je tím, kdo ji konstituuje. A tak, jak řekl Pascal, tím nejrozumnějším krokem je popření rozumu. V tom spočívá poznání Boha.

Tento krok však protičeří požadavkům rozumu. Ten odmítá nechat tuto ránu ve svém boku, tuto trhlinu ve zdech své budovy otevřenou. Poté co dosadí za absolutno sobě vlastní inteligibilitu, začne vše převádět na ni. Je na ústupu jen tam, kde mu něco uniká. Odmítá uznat svůj neúspěch. Přesto však tento neúspěch byl vždy poznáním Boha, které jej otvíralo vůči tajemství. Rozum by nalezl Boha, kdyby uznal svou bezmoc. Ztrácí jej, když si myslí, že se ho zmocnil. Plótinovo Jedno, Brahma Sankary, Spinozovo Bytí, Hegelův Absolutní duch jsou nakonec jen idoly, nikoli jakožto předměty rozumu, ale jako důkazy jeho dostatečnosti.

Všechny racionalismy se dopouštějí omylu, když uvažují o Bohu na stejné rovině jako o jiných předmětech rozumu – sice jako o nejvyšším z nich, ale ne jako o vpravdě jiném. Použijeme-li výrazu Gabriela Marcela, o Bohu nelze přemýšlet jako o problému. On představuje pro rozum mez. Jeho oslňující světlo nám brání v tom, abychom na něj upřeli pohled. Všechno, co je o něm řečeno, je proto nedostatečné. Nelze ho uzavřít do žádného pojmu. Zároveň však všechno, co o něm říkáme, je pravda. „Je vším a ničím z toho, co jest“, říkal Pseudo-Dionýsios. Moderní autoři říknou, že jeho poznání je dialektické, tj. že každé tvrzení o něm vyvolává tvrzení opačné. Už sv. Tomáš ukázal, že všechno, co se o něm řekne, musí být ihned popřeno a že negativní teologie je nutným

doplňkem teologie afirmativní. A je to právě nauka o analogii, která nám dovoluje mluvit o Bohu slovy vypůjčenými z jazyka stvoření, ale jen s dodatkem, že jsou o něm pravdivá v jiném smyslu, než v jakém jsou pravdivá o stvořených věcech.

Můžeme ostatně pozorovat, že to, co je pravda o Bohu, je pravda také o jiných mezních problémech, které zdánlivě implikují rozpor a o nichž lze předložit jen tvrzení, jež jsou nesmiřitelná – lze je totiž usmířit jen mimo náš pohled. Tak je tomu i se svobodou, která je mezním problémem nepřevoditelným do plně inteligibilní podoby, protože musíme vždy zároveň říci, že člověk je svobodný a že Bůh je příčinou všeho – nikdo nikdy totiž neukázal ani neukáže, jak tato dvě tvrzení usmířit. Tak je tomu také se zlem, jemuž jsme vystaveni jako jakési tragické skutečnosti, která se zdá s Boží dobrotou nesmiřitelná. Avšak i ty problémy, které se metafyziky dotýkají jen svými mezemi, jsou opravdovými metafyzickými problémy.

Jejich funkcí je právě zabránit tomu, aby se rozum uzavřel v sobě samém – jsou jako okna otevřená tajemství bytí. Rozum nemůže toto tajemství probádat, ale může k němu alespoň vést. A v tom objevujeme jeho funkci. Vede ducha až na jeho hranice, kde rozeznává oblast tajemství. Tím, že vrhá světlo na všechno, co se nachází v jeho doméně, zabráňuje tomu, abychom hledali toto tajemství tam, kde není. Demystifikuje přirozené skutečnosti, z nichž by možná chtěl někdo udělat tajemství. Taková funkce rozumu je tedy kritická a očistná. Jindy ale rozum vyznačuje pravá tajemství. Zradil by totiž svoje poslání, kdyby je odmítal uznat a brojil proti skutečnosti toho, co svým pohledem neproniká.

Mezní problémy rozumu nejsou charakteristické jen tím, že stojí poněkud mimo jeho dosah a že je proto nelze sešňerovat definicemi. Typické je pro ně také to, že k nim nemůžeme přistupovat jen z prostého hlediska řeči, a že vyžadují celkový postoj, určitou existenciální konverzi. Tak je tomu třeba s utrpením. Jakýkoli pokus podat jeho vysvětlení není k ničemu. Člověku, který trpí, nelze přednášet nějakou řeč. To dělají Jobovi přátelé – a je to nesnesitelné. Utrpení lze jen sdílet a zápat s ním. A tak se zdá, že jedinou odpovědí na utrpení je Kristus, protože není jeho racionálním vysvětlením, ale jeho existenciálním rozřešením. Tak je tomu také s peklem, které je typickým mezním problémem. Peklo je nutné, protože bez něj už by nezáleželo vůbec na ničem, nic bychom nebrali vážně, ale přitom je nelze akceptovat – lze k němu jen zaujmout existenciální postoj.

Pro zjednání přístupu k mezním problémům je nutná konverze, protože ta angažuje celou osobní existenci. Nikdy totiž nemáme právo zacházet s osobou jako s čistým předmětem myšlení. Je to dokonce nemožné. Vždyť osoba představuje jakési významové ohnisko, jež diskursivnímu rozboru vůbec nelze podrobit. Dává se jako existující v sobě samé, jako samostatné duchovní centrum. Toto neredukovatelné ohnisko lze

zasáhnout jen láskou, protože jen ona mě zavazuje, abych vystoupil ze sebe sama. Idealistická filozofie, která vše převádí na myšlení, je z toho důvodu jen fragmentární. Integrovaná filozofie musí naopak být jakýmsi duchovním realismem, a to je možné, jen když se v lásce přimknu k osobě druhého, takže jsem v něm nucen postihnout to, co je opravdu skutečné, tj. to, čím nemohu disponovat, co nelze převést na formu mítí⁷ a co náleží do oblasti bytí.

To platí v nejvyšší míře o Bohu. On je par excellence tím, s kým nemohu nijak nakládat. Některé filozofie chybují právě v tom, že z Boha činí předmět a snaží se ho zmocnit. Přitom to, čeho se inteligence zmocní, nemůže být Bůh. Naopak musíme říci, že setkání s Bohem je pro inteligenci výzvou k radikální konverzi, k opuštění vlastní sebestřednosti. Právě tato konverze je potom poznáním Boha, neboť k němu lze přistoupit jen jako k existujícímu, a to existujícímu jako osoba. I moje myšlenková činnost se vlastně na své úrovni zdá být aktem existenciálním, aktem někoho existujícího. A jako takový závisí tento akt na Bohu. Poznat Boha tak neznamená obsáhnout ho svou inteligencí, ale naopak poznat, že on mi stanovuje mez.

Vidíme tedy zároveň, nakolik je poznání Boha dílem rozumu i jeho zpochybněním, a to proto, že „není nic rozumnějšího než popření rozumu“. Rozum je nutným zprostředkovatelem tohoto poznání, nakolik zabraňuje tomu, abychom Boha viděli tam, kde není, nakolik nás chrání proti idolům, včetně sebeuctívání lidského ducha. Rozum může procházet tělesným i duchovním světem, ale svého Boha v něm nepoznává, ptá se andělů na jeho jméno, ale oni mu ho nechtějí říci. A tak „chápe, že pravé poznání toho, koho hledá, a pravý pohled na něj spočívá v tom, že vidí, že je neviditelný, a poznává, že přesahuje veškeré poznání. Bůh je ode všeho odloučený svou nepochopitelností a je skryt jakousi temnotou.“⁸

Pokusili jsme se vytyčit statut filozofického poznání Boha v křesťanském smyslu. Dospěli jsme k dvojímu výsledku. – Rozum může poznat existenci Boha, když se projevuje v oblasti, která je jako jediná skutečná, totiž v oblasti existujícího jsoucna. Když vyjde od nahodilé existence, spojí ji s Bohem jako s existencí osobní. To tedy implikuje určitý existenciální vztah, jenž se odráží v rozumu. Nakolik rozum reflektuje sebe jakožto existující subjekt, je schopen poznat svůj vztah k jinému existujícímu subjektu, který ho překračuje, a tím je Bůh.

Navzdory tomu však rozum není schopen uchopit to, čím tento Bůh je. Je vždy předmětem tvrzení, ne intuice. Tvrdíme sice jeho existenci, ale jeho *úsia* je i nadále nepoznatelná. Ano, právě proto mluvíme o „Bohu“. Poznat Boha znamená pro rozum tvrdit existenci nepoznatelného, tj. existenci toho, co jeho poznání překračuje. A je jasné, že uplatnění nároku na poznání toho, čím toto nepoznatelné je, by bylo popíráním jeho

esence. Přivedlo by ho to do našeho světa, který se nachází na úrovni rozumu, a již by to tedy nebyl Bůh. Zde vidíme jádro paradoxu poznání Boha a také vidíme, co je příčinou toho, že tvoří zvláštní řád, který se nachází na hranici poznání a nepoznatelnosti.

Musíme však konstatovat, že řada filozofických škol prokázala svou neschopnost na této tenké hranici balancovat a že téměř vždy se jejich počínání zvrhlo v jeden či druhý extrém. Bud' to přeháněly Boží nepoznatelnost a vyústily v agnosticismus, který o Bohu odmítá cokoli říci, přestože pro něj Bůh existuje, a spokojí se s tážajícím myšlením; nebo vyústily v ateismus, který popírá vše, co je nad světlem rozumu; anebo poznání přeháněly a činily si nárok na uchopení esence Boha, jenže Bůh, o němž se domnívaly, že ho znají, je potom jen jejich vlastní duch, a myšlení se tak stává buď racionalismem, který poměřuje Boha skutečnostmi, které rozum může pochopit, nebo pantheismem, který z Boha činí imanentní bytí uvnitř celku skutečnosti, jakousi prvotní jednotu všeho. Ať tak či tak, nepostihneme ho jako osobu, a tedy ho vlastně nepostihujeme vůbec.

Měli bychom tedy o Bohu přestat mluvit, abychom neohrožovali jeho transcendenci? Na první pohled by se mohlo zdát, že ano. Tvrdit existenci Boha neznamená vlastně tvrdit, že není ničím z toho, co spadá pod naši zkušenost, že je naprosto *jiný*. Zůstává však pravdou, že je to to první, co o něm musíme říci. Velcí teologové patristiky na této nepochopitelnosti Boží esence právem trvali proti křesťanskému novoplatonikovi Eunomiovi, který tvrdil, že idea nezrozenosti (řecky v adjektivním tvaru *agennētos*), je správným pojmem esence Boha. Proti němu Jan Zlatoústý, Řehoř z Nyssy a Cyril Jeruzalémský neúnavně tvrdili, že Boží *úsia* je tajemstvím, které je lidskému rozumu nepřístupné.

Přesto je neméně pravdivé, že i když nemůžeme poznat Boží esenci přímo, v bezprostřední intuici, přece je z ní něco pro naši inteligenci ve stvořeném světě přístupné. Již jsme si toho povšimli, když jsme se zabývali kosmickým náboženstvím – viditelné jevy jsou hierofaniemi Boha, lidská duše je jeho stvořeným obrazem. Platí to o všech jevech na tomto světě. Každý z nich nám dává o Bohu cosi poznat. A přestože jsme tvrdili, že o něm nemůžeme říci nic, musíme nyní tvrdit, že toho o něm můžeme říci nekonečně mnoho. Znovu zde odkrýváme paradox, který je pro poznání Boha vždy určující. Je při něm třeba zároveň všechno popřít a všechno tvrdit. Pravým poznáním Boha je jednota této afirmativní a negativní teologie.

Nikdo to všechno nedokázal ukázat lépe než Pseudo-Dionýsios Areopagita, když píše: „Takto poučení teologové chválí Boha jednak za to, že nemá jméno, protože, jak nám sami líčí, sama Thearchia při jednom z mystických vidění, v nichž se dala poznat symbolicky, pokárala toho, kdo se otázel ‚Jaké je tvé jméno?‘, a aby ho odvrátila ode všeho poznání, které lze vyjádřit jen nějakým jménem, promluvila k němu takto: ‚Proč se mně ptáš na mé jméno? Je hrozné.‘ Chválí ho ale také za to, že má více jmen a vzápětí ho popisují tak, že o něm řeknou: ‚Jsem, který jsem‘, nebo ‚Jsem život, Světlo, Bůh,

Pravda'. Tvrdí pak, že tento božský princip náleží bytostem majícím inteligenci, duším i tělům, že je jako celek totožný uprostřed totožnosti, a to v univerzu, okolo něj i nad ním, že je Nadesenciální, že je Slunce, Hvězda, Oheň, Voda, Duch, Rosa, Oblak, Nejpevnější Skála, Kámen, jedním slovem všechno, co je, a zároveň nic z toho, co je.⁴⁹

Chápeme proto také to, co pravil jeden starý křesťan Órigenovi: „Mluvit o Bohu je vždy nebezpečné.“ Pokaždé, když o něm něco řeknu, musím to hned popřít. Opravdu velké nebezpečí tkví v tom, že si Boha budeme představovat po vzoru člověka. Taková antropomorfní idea vyvolává v myšlení mnoha lidí řadu obtíží. Zcela správně totiž odmítají představu Boha, o níž se jim zdá, že ho snižuje na úroveň lidské reality. Když však o Bohu nebudu říkat vůbec nic, nedostojím tím svému poslání teologa. A abych o něm mohl mluvit, musím použít slova vzatá z lidské zkušenosti a mluvit o jeho lásce nebo o jeho dobrotě, i když budu vědět, jak snadno tyto výrazy podléhají dvojznačnosti. Takto tragické je postavení teologa, který musí mluvit o tom, co je nad sférou řeči. A takové je také ono nesnadné užití principu analogie. Podám zde o tom jen jeden příklad, který však má velký význam a v němž půjde o možnost rozumu poznat, že Bůh je osobní. Rozumím tím to, že je mu v nejvyšší míře vlastní dokonalost, která na lidské rovině vytváří osobnost. Ostatně sama myšlenka neosobního ducha je rozporuplná. Schopnost být osobou se nám jeví na lidské úrovni jako nejvyšší hodnota, a tedy existuje nutně také v Bohu.

Jde o jednu ze zásadních pravd a o to víc nás udivuje, že filozofové o ní jako o jedné z mála nevěděli nebo ji zcela přehlédli. Zdá se, že staří filozofové jí vůbec nedosáhli. – Bezpochyby to platí pro filozofii Indie, která nikdy nebyla schopna přijmout myšlenku boží transcendence, a jestliže Platón či Plótinos cosi z boží osobnosti zahlédli, nikdy neviděli její kontury jasně. Tento poslední krok v přirozeném poznání, které o Bohu lze mít, mohla filozofie učinit jen v návaznosti na zjevení. Borne správně píše, že „rozum se de iure svými vlastními silami může pozvednout k myšlence osobního Boha; ale de facto bylo ještě třeba, aby jeho pozornost byla vírou přitahována k lásce, aby si uvědomil to, co již implicity věděl, že Bůh je osobou.“¹⁰

Moderní filozofové si naopak na této myšlence vylámali zuby. Spinozův pantheismus, právě tak jako Hegelův nebo Brunschvicgův idealismus popírají osobnost Boha, subsistujícího nezávisle na světě. Všechny jejich nesnáze lze převést na jedinou, na snahu smířit nekonečnost Boží dokonalosti s omezením, které zdánlivě přináší pojem osoby. Parodi píše: „Bůh osoba a Bůh princip jednoty se navzájem vylučují samotnou svou povahou, první implikuje určenost a jednotlivost, druhý nekonečnost a neurčenost.“¹¹ Tuto antinomii, která se postavila do cesty již Plótinovi, nelze vyjádřit přesněji. Vede k odmítání osobního Boha, protože je výrazem antropomorfismu. Bůh je jen nejvyšším ideálním výkladovým principem.

Co na tuto nesnáz odpovědět? Někteří myslitelé, zasažení zdánlivou nemožností tyto dva pojmy Boha usmířit, nechťeli obětovat ani jeden ani druhý a připustili, že filozofie sama o sobě umí postihnout jen Boha jako nejvyšší princip inteligibility a že pojem osobního Boha je pojmem z oblasti morální a náboženské zkušenosti. Tak například P. Laberthonnière, který staví Boha-Přírodu řeckého idealismu, nehybné místo idejí, proti Bohu-Osobě křesťanského realismu, zdroji života. Stejnou distinkci zavádí Le Roy: „V obecném chápání Boha existuje určitá dualita či téměř antinomie, poněvadž si jej představujeme z dvojího hlediska – z metafyzického, kde se jeví jako nejvyšší výkladový princip a centrum inteligibilní jednoty; a z morálního a náboženského, kde je Bůh především základem a zárukou lidských hodnot, a s tímto Bohem vcházíme do společenství ducha. Pravím, že v tom spočívá jistým způsobem základní rozdíl mezi helénismem a judaismem.“¹²

Zdá se nám však, že takovéto rozlišování je nepřijatelné, je-li tak jako v tomto případě založeno na idealistickém pojetí filozofie, které nebere z pohledu metafyziky vůbec do úvahy existenci a zabývá se jen inteligibilním charakterem či esencemi věcí. Je zřejmé, že takováto filozofie pojem osoby, která je dokonalostí řádu existenciálního a konkrétního, nebude moci připustit. Jde tedy o nepřipustnou deformaci metafyziky, která má za cíl poznat jsoucna spolu se vším, co ke své existenci vyžadují, tj. poznat je zároveň co do jejich přirozenosti i co do jejich subsistence.¹³ Rozdíl mezi Bohem-Osobou a Bohem-Přírodou tedy v posledku plyne z rozlišení dvou módů predikace Božích dokonalostí, a to týchž, které sv. Tomáš rozlišuje na začátku své *Summy: De Deo loquentes utimur nominibus concretis ut significemus eius subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita, et utimur nominibus abstractis, ut significemus eius simplicitatem*.¹⁴ Subsistentia a simplicitas – osobnost a jednota jsou stejné termíny, jimiž vyjádřil svou antinomii Parodi; ta je jimi nyní rozřešena.

Proti Le Royovi, který tvrdí, že „čistý filozof nemá co dokazovat skutečnost Boží osobnosti“, si my spolu s Jacquesem Maritainem myslíme, že „metafyzika pomocí důkazů poznává, že Boží esence subsistuje o sobě jako nekonečná osobnost.“¹⁵ Přestože lidský rozum Boží osobnost před přijetím zjevení opravdu jasně nepoznal, mohl k ní dospět i svými vlastními silami a vlastně ji už implicity znal. Zjevení v tomto bodě přivedlo právě tak jako v ostatních metafyziku k odkrytí nových pravd, jež přesto nejsou o nic méně v přísném smyslu metafyzické.

Abychom jim rozuměli, je třeba nejdříve podat jisté obecné zpřesnění. V čem spočívá tato dokonalost osobnosti, kterou chceme Bohu připisovat? Pro mnohé tkví vlastně pravá nesnáz v tom ujasnit si, co je to osoba, když se tímto slovem má nazvat Bůh. Osobu pojímají antropomorfním způsobem jako něco, co je z podstaty věci konečné. Pak je jasné, že takový pojem odporuje Boží nekonečnosti. Když potom budeme chtít

navzdory všemu Boha učinit osobním, budeme nuceni si tak jako Renouvier myslet, že je třeba jej považovat za konečnou bytost. Le Roy tuto antinomii formuluje takto: „Buď budeme slovo osobnost definovat, a pak nevyhnutelně upadneme do antropomorfismu, anebo je definovat nebudeme, a pak naše úvaha vyústí se stejnou nutností v agnosticismus.“¹⁶

Nebudu se zde zastavovat u chybného ztotožnění „určitosti“ (v případě Parodiho) či „definice“ (v případě Le Roye) s omezením. Přistoupím hned k zásadní výtce, že se jedná o antropomorfismus. Co se jím rozumí? Má-li znamenat to, že si nelze představovat Boha jako lidskou osobu se všemi nedostatky, které pojem osoby v člověku obsahuje, pak s ním ochotně souhlasíme. Maritain však správně poznamenává, že „všechna náročnost a komplikace, které s sebou užití slova ‚osobnost‘ nese, všechno, co se nabaluje na jakési neduživé jádro a vychází z nedokonalých intencí, všechna kontaminace antropomorfismem, která toto slovo zatěžuje, je důsledkem jedině toho, že v nás je osoba individuovaná, tedy spojená s naší hmotnou povahou... Pojem osoby je třeba od tohoto odpadu oprostit, abychom ho mohli uchopit v jeho transcendentální hodnotě a v síle, kterou nám dává jeho plné poznání.“¹⁷

Jestliže se naopak výtkou antropomorfismu rozumí to, že duchu upřeme výsadní právo utvořit si o nekonečném Bytí pozitivní pojmy vycházením od člověka, který je konečnou bytostí, přestože tyto pojmy samy o sobě nevypovídají žádné omezení, pak tato kritika neplatí. Vlastně existuje určitá analogie mezi antropomorfismem v přísném slova smyslu a agnosticismem. Pro moderní dobu je kvůli pohrdání intelektem velmi obtížné Boží osobnost pochopit. Přehlíží totiž tuto analogii a každý pokus směřující k lidskému poznání Boha odmítá jako antropomorfní. V tomto smyslu odpověděl Le Royovi P. Grandmaison: „Pojem Boží osobnosti v sobě skrývá jistou potíž, jestliže je zde, jak se zdá, antropomorfismus nevyhnutelný a nám tedy hrozí, že ve snaze vymýtit jej upřeme našim tvrzením veškerý přesný význam. Je pravda, že si svůj zvláštní pojem osoby utváříme podle oné vždy přítomné skutečnosti, již jsme my sami. Přesto však pozornější reflexe odhalí na pozadí tohoto antropomorfního obrazu jiné rysy, které jsou jím obvykle zakryty a které nemusí nutně mít nic společného s existencí lidských omezení a přesahují je.“¹⁸

Máme tedy právo si pojem Boží osobnosti vytvořit na základě jediné osobnosti, kterou známe, osobnosti lidské, ale jen za podmínky, že z ní podržíme jen ty podstatné rysy, které mají určitou analogickou hodnotu, a ospravedlní tak připisování osobnosti jak Bohu, tak zároveň i stvořeným věcem.

Předběžnou námitku, která v připisování osobnosti Bohu viděla antropomorfismus, můžeme tedy opustit. Naopak musíme říci, že jestliže v řádu poznání utváříme svůj pojem Boží osobnosti na základě poznání lidských osob, pak v řádu bytí přísluší osob-

nost na prvním místě a ve vlastním smyslu Bohu a my, ubohé lidské osoby, jsme jen pouhými jejími nedokonalými účastníky. Pojem osoby vlastně vypovídá jen o dokonalosti bytí, jež *o sobě* přísluší všem stupňům dokonalosti, které v sobě obsahuje.

Když věc postavíme takto, zbývá zjistit, jak se lidský duch může pouze za přispění světla intelligence povznést k poznání božské osoby. Toto poznání je důsledkem absolutní nezávislosti Boha co do bytí, jeho „aseitas“. Ve skutečnosti toto bytí, které existuje nutně – protože je nutné, aby bylo nějaké bytí, které existuje ze sebe – pouze díky tomu, že má existenci ze sebe, je nutně také nějakou substancí, protože právě tak se definuje substanciální bytí. Je dokonce tou nejdokonalejší substancí, protože nezávislost co do bytí, která substancí definuje, není u stvořených substancí úplná, protože stvořené substance jsou vždy zároveň závislé, i kdyby jen na Bytí, od kterého dostávají existenci, zatímco u Bytí, které je „a se“, jde naopak o absolutní dostatečnost k existenci ze sebe sama, jakousi naprostou nezávislost co do bytí. Nemůže být „a se“ („od sebe“), pokud není zároveň „in se“ („v sobě“). Jakákoli forma pantheismu je tak vyloučena. Vlastní existence Stvořitele se neredukovatelně odlišuje od toho, co on sděluje svému stvoření. Bytí z podstaty věci subsistuje v sobě samém. *Ecce distinctio personalis: Ego sum qui sum*.¹⁹ Bůh může říci „já“.

Na druhé straně se sluší poznamenat, že tato transcendence osobního Boha je transcendencí duchovní a volní substance, tj. takové, která nejen že subsistuje v sobě samé, ale také se vůli dokonale ovládá a inteligencí chápe – je transcendencí bytosti, která může říci „já“. Jak jsme řekli, plyne z toho, že božská osoba má v nejvyšší míře účast na „důstojnosti“, která je spojena s osobou jako takovou a která je snad to první, co se nám při běžném užití toho slova vybaví. Osoba stojí v protikladu k věci v tom ohledu, že má právo na určitý respekt. P. Grandmaison tento aspekt podtrhl, když definuje osobu takto: „(...) určité živoucí, poznávající ego, které má vůli a miluje a s nímž nelze zacházet jako s věcí, aniž bychom k němu byli nespravedliví, ani o něm takto uvažovat, aniž bychom je degradovali.“²⁰

Jestliže lidská osobnost je nositelem této důstojnosti, je zřejmé, že kdyby Bohu osobnost připisována nebyla, existuje přinejmenším jeden rys, v němž nikdo člověka nemůže předstihnout, a to rys duchovní substance. – Jestliže Bůh osobou není a člověk osobou naopak je, pak může svým souzením a rozhodováním uniknout z područství Boha, přinejmenším nakolik je osobou. Zde by snad bylo třeba hledat základní důvod, proč moudří lidé tohoto světa odmítají uznat v Bohu osobu. A vlastně také z toho důvodu Bůh od nás zasluhuje nekonečnou měrou uznání, kterým jsme povinni osobě jako takové – a které se v tomto případě stává adorací. Z toho titulu na něm také radikálně závisíme, a to nejen v řádu fyzickém, ale také v řádu morálním. Závažnost morálního zla, která je odlišuje od zla fyzického, se zakládá právě na tom, že uráží určitou osobu,

porušuje posvátná práva nekonečné osoby: „Protože Bůh je svrchovaně osobní, právě proto má smysl pojem hříchu. Narušit řád, podle něhož přirozenost jsoucího vyžaduje, aby existovala seberegulace svobodné vůle, znamená zranit samotného Boha.“²¹ Jak poznamenal Gilson,²² lze to vyjádřit také tak, že pravý pojem morálního dobra a zla se vynořil až s jasným pojetím osobního Boha.

Božská osobnost vyjadřuje tedy především nekonečnou propast, která odděluje Boha od jeho stvoření. Bůh si sám postačuje a všechno stvoření je před ním vcelku jako čiré prázdno, které k tomu, čím on již je, nic nepřidává. Avšak k tomuto prvnímu aspektu se poji ještě druhý, který mu na první pohled protiče. – Stejný atribut, který pro nás Boha činí nepřístupným, je zároveň tím, co nám umožňuje navázat s ním vztah. Jak napsal Jacques Maritain, „tato svrchovaná osobnost nás od něj nejvíce vzdaluje – vždyť se mně, ubohému člověku, staví před tvář nepoddajné nekonečno – a zároveň nám ho nejvíce přibližuje, protože ona nepochopitelná čistota dostává tvář a hlas a postavila mě před sebe, abych s ní mluvil a ona mi odpovídala.“²³

V pojmu osoby se tak objevuje nový ohled. Po nesdělitelnosti přichází komunikativnost, po sebevlastnění přichází sebedarování. Nyní budeme muset rozhodnout, do jaké míry má filozofie právo v tom vidět konstitutivní prvek osobnosti. Musíme si však dobře všimnout, že při běžném užití slova je tento nový aspekt vidět právě tak jednoduše jako onen předchozí. Samotné slovo osoba, řecky *prosôpon*, znamená, že určitá bytost dostává vlastní vzhled, zároveň však také, že se obrací k druhým „tváří“. „Osoba stojí tváří v tvář druhým, univerzu, Bohu; vede s druhou osobou dialog, komunikuje s ní přiměřeně své inteligenci a afekci.“²⁴ Osobnost implikuje určitý protiklad tohoto otevření vůči druhému a oně sebedostatečnosti, která je však jen zdánlivá. „Vlastnit“ a „dávat“ jsou protikladnými termíny jen tam, kde se jedná o hmotné předměty, kdy držení jedním vylučuje držení druhým; u bytostí duchovních již tomu tak není. Nejen že se mohou dávat, sdělovat se, aniž by samy sebe přestaly vlastnit, ale sdělovat se jim dovoluje právě jen taková soudržnost, kterou mají samy od sebe, stejně tak jako pojmání sebe sama, jak správně poznamenal Max Scheler, je „první podmínkou pro to, aby jedna osoba mohla druhé učinit pochopitelným, čím ona sama je.“²⁵ Jako námitka neobstojí ani to, že lidská osobnost je často egoistická, protože to souvisí spíše s nedostatky, které s sebou nese její vazba na individuaci a její materiální stav, než se samotnou esencí osobnosti. P. de Régnon píše, že „lidská osoba má sklon vztahovat všechno k sobě a vztahovat k sobě i sebe samu. Nemohu rozhodnout, zda jde o konstitutivní nutnost plynoucí z povahy osoby jako takové či o jakousi nebezpečnou závadu... O Bohu si myslíte pravý opak.“²⁶

Mluvíme-li o Bohu a řekneme-li o něm, že je osobní, pak se zdá, že tím i při jeho transcendenci míníme především to, že s ním můžeme začít komunikovat a vstoupit do

společenství (communio). Bůh právě filozofie se však odlišuje od neosobního Boha idealismu i od Aristotelova a Plátónova Boha, který se o svět nezajímá, právě v tomto ohledu, a připravuje tak zjevení Boha Abrahámovi, který ke svému lidu mluví, který mu vládne, který ho zahrnuje svou láskou. To jsou tedy charakteristické rysy osobnosti jako takové. Jak v jedné své důležité poznámce říká otec de Regnon: „slova ‚řici‘ či ‚milovat‘ se obrací k určité osobě a v důsledku toho také od určité osoby vychází, na rozdíl od myšlení a chtění, což jsou druhy činnosti, jež koná přirozenost, uvažovaná jako princip takové činnosti.“²⁷ Jestliže mluvit a milovat znamená sdílet se s druhými osobami a jsou-li to dva základní znaky osobnosti, pak se zdá, že můžeme říci, že součástí pojmu osoby tvoří přinejmenším schopnost sdílet se.

Tím se vysvětluje také to, že když jsme řekli, že Bůh je osobní, chtěli jsme tím říci nejen že nás nekonečně překračuje, ale také že nás zná a miluje nás. A tak jako před chvílí, kdy se nám božská osobnost jevila jako pravý základ morálky, stává se nyní základem náboženství, tj. pouta, které váže člověka k Bohu, protože právě ona způsobuje jak to, že je Bůh od nás nekonečně vzdálený, tak i že s ním můžeme komunikovat. Protože Bůh je osoba, můžeme k němu mluvit a milovat jej tak, jako on mluví k nám a miluje nás. Tak jako nám božská osobnost pomohla odlišit pravou filozofii od špatné, dovoluje nám nyní odlišit pravé a falešné náboženství. „Každá mystika je dialogem. Mystika, která se obrací k anonymnímu posluchači, který nemá osobnost, dokazuje eo ipso svou klamnost.“²⁸

Přitom však stále platí, že filozofie poznává docela odlišným způsobem, co božská osoba vypovídá o nesdělitelnosti a co vypovídá o sdílení a vztahu. V prvním ohledu zná božskou osobu jako jakousi nutnost, a když říká, že Bůh je osobní, myslí tím vlastně právě to, že je nesdělitelný. V druhém ohledu ji zná pouze jako možnost. Sdílení Boha vlastně zná jen jako udílení existence stvořeným věcem. A tak je stvoření ve vlastním slova smyslu nahodilým aktem, Boží esence ho nikterak nevyžaduje a vůbec nedovoluje činit závěr, že její součástí je sdělovat se, a nedovoluje tedy ani považovat sebedarování za konstitutivní prvek božské osoby. Dostali jsme se tak k jednomu z oněch mezních problémů, které rozum klade, ale nemůže rozřešit. – Odpověď na něj přinese teprve trojiční zjevení.

Filozofický způsob mluvení o Bohu tedy spočívá v tom, že s Pseudo-Dionýsiem řekneme, že je vším, co je, tj. že v sobě obsahuje eminentním způsobem hodnotu všeho, co jest. Můžeme k tomuto tématu ještě poznamenat, že máme často sklon ztotožnit Boha s tímto ohledem existující skutečností. Platón takto řadí Boha na stranu ducha v protikladu ke světu hmoty. To je však dvojznačné. Neboť i když je pravda, že Bůh je duch, přece mu svět těles není cizí. Obsahuje v sobě eminentním způsobem jak to, co činí hodnotou ducha, tak to, co činí hodnotou hmoty. Křesťanství není spiritualismem

v platónském slova smyslu, který ztotožňuje božské se sférou ducha. Křesťanství naopak obsahuje také materialistický ohled. A to má velké praktické důsledky, protože nedostatečným poukazováním na tento ohled se křesťané odcizili lidem, kteří mají více co činit s hmotou a kteří obdivují její možnosti.

Stejnou poznámku lze uvést i u jiných pojmů. Běžně říkáme, že Bůh je nezměnitelný, a máme pravdu. Chceme tím vyzdvihnout to, že Bohu jsou naprosto cizí rozměry dění, změn a vývoje. Hrozí zde však nebezpečí, že nabudeme dojmu, že Bůh straní immobilismu, lacinému bezpečí, že se staví proti vynalézavosti, tvoření, pohybu. Jestliže na rovině lidské pohyb symbolizuje určitou nouzi – a je tedy Boha nevhodný –, pak to vyjadřuje pouze určitou jeho nedostatečnost. V Bohu však existuje pohyb ve své eminentní hodnotě, jakožto čistý akt, jako intenzita života, imanentní činnost. Věděl to dobře Bergson, když postavil časové dění do protikladu k imanentní aktivitě ducha v čistém trvání.

Tuto univerzální analogii i tentokrát vyjádřil s obdivuhodnou odvahou Pseudo-Dionýsios Areopagita. Ukázal, že není správné říkat, že Bůh je veliký, nepřipojme-li ihned, že je malý, protože v malosti se skrývá určitá dokonalost, tak jako je ve velikosti. A jak jednu, tak druhou Bůh má. Není na straně velikosti. Je právě tak blízko tomu, co je velké, jako tomu, co je malé: „Písmo chválí Boha jako Velikého podle modu Velikosti, a přesto mluví o oné božské malosti, která se projevuje v lehkém vánku.“ Stejně tak, jestliže je pravda, že Bůh má dokonalost totožnosti, nechýbí mu přesto dokonalost aktivity. „Je stálý a nehybný, zůstává stále na stejném místě, a přece je pohyblivý, protože se skrze všechno rozlévá.“²⁹

Toto všechno lze přesně shrnout tak, že každá skutečnost v Bohu existuje eminentně, dostatečně a transcendentně. Existuje v Bohu eminentně do té míry, nakolik všechno, co je na ní dokonalé, je určitým způsobem participací Boha bez omezení, která jsou vlastností stvořené bytosti. A tak to, co na každé stvořené bytosti milujeme, je jen jeho odrazem. Celý svět, duše i andělé jsou knihou, která nám mluví o Bohu a která v nás probouzí žízeň, již může uhasit jen Bůh, protože ona nám může dát v plnosti to, po čem toužíme. Claudel napsal, že „kdyby o vás svět tolik nemluvil, nebyl bych tak znechucen.“³⁰ Toto hledání Boha ve stvořených věcech, které jsou jen jeho odrazem, nám popisují *Výzdnání* sv. Augustina: *Pozdě jsem Tě miloval, Kráso tak stará a přece tak nová, pozdě jsem Tě miloval! Ty jsi byl uvnitř a já byl venku a hledal Tě tam, a já šeredný jsem se vrhl na všechny Tvé krásné tvory, jež jsi stvořil. Ty jsi byl se mnou, ale já jsem s Tebou nebyl. Vzdalovalo mne od Tebe vše to, co by vůbec nebylo, kdyby nebylo v Tobě.*³¹

Avšak nejenže každé bytí existuje v Bohu eminentním způsobem, ale existuje zde také dostatečně, tj. v absolutní plnosti, která možnosti tohoto bytí vyčerpává. Tento charakter božského bytí dobře viděl již Platón, když o něm řekl, že je bez potřeby

(*anendeés*), tj. že si absolutně postačuje, protože v sobě vyjadřuje plnost toho, co je. Nemůže tedy nic přijmout, udržuje se jen sebou samým. A to je ona „aseitas“, jež je nejvýrazněji odlišuje od bytí stvořené bytosti, jejíž podstatou je, že přijímá sebe od nějaké druhé bytosti. A právě tak Boží vůle má úplné zalíbení v dokonalém vlastnění své plnosti a sama se v něm uskutečňuje. A tak ten, kdo ji má, nachází v ní všechno. Jak to řekla Kateřina Janovská: „Kdo po něčem touží, ztrácí to, po čem touží, totiž Boha, který je vším.“

Je třeba dodat, že všechny dokonalosti existují v Bohu transcendentně. To znamená, že poté co jsme tvrdili, že Bůh má bytí všech věcí, je třeba to popřít, neboť toto bytí má Bůh absolutně jiným způsobem, než jak existuje ve stvořených věcech, pro nás je však tento způsob naprosto nepochopitelný – můžeme jen tvrdit, že tomu tak je. Není bytím všeho, je bytím, které je nade vším, ne svou esencí, nýbrž svou nad-esencí a – podle oblíbených slov Pseudo-Dionýsia – „cílem nad-esenciální vědy má být neznalost této nad-esenciality, která překračuje rozum, myšlení a esenci.“ Tato nad-esenciální věda však již není filozofií. Proniknout do této temnoty a poznat Boha nejen jako toho, který je vším, ale také jako toho, který všechno překračuje, nejen jako totožného, ale jako naprosto jiného, jako lásku, přesto však – abychom užili výrazu P. de Lubaca – jako jakousi jinou lásku, to může jen víra, která je účastí na poznání, jímž se poznává Bůh sám.

A tak nakonec filozofie může o Bohu tvrdit, že je eminentním bytím, v němž je skutečnost všech věcí obsažena vyčerpávajícím způsobem. Toto tvrzení však bude samo zdrojem takzvané základní nesnáze filozofie, kterou žádná filozofie bez světla zjevení nemohla zcela překonat. Tou nesnází tedy je, že ačkoli Bůh v sobě vyčerpává skutečnost, není jasné, jak může existovat a jak existuje cokoli jiného než on. Na první pohled by se zdálo, že paradoxem filozofie je to, že stojí před jakousi alternativou – buď je afirmací dostatečnosti rozumu samého o sobě, a tedy negací Boha, anebo je afirmací dostatečnosti Boha pro sebe sama, a tedy negací člověka. Možnost koexistence Boha a čehosi jiného se zdá být neudržitelná. Přivádí nás to k problému stvoření, který nyní musíme uchopit znovu a hlouběji.

Ona nesnáz je stará jako sama filozofie. Lze říci, že je samotným problémem filozofie jako takové. Myšlení antiky na něj odpovědělo dvěma protichůdnými způsoby. Pro Parmenida existuje jen „jedno“ a veškerá mnohost je iluzorní. Bůh je tak potvrzen, a svět popřen. Takové myšlení nazýváme akosmismus. V indické tradici se stává učení o Sankaře, které indický monismus posouvá směrem k popírání světa. Podle něj neexistovalo nikdy nic kromě Boha samotného. Zbytek je jen vznešeným snem, a filozofie je jako probuzení z tohoto snu. Proti akosmismu nám antika nabízí jiné řešení, i když vlastně jen jeho méně přísnou formu – pantheismus. Ani zde stvoření neexistuje

a nemá vlastní koherenci. Je rozvíjením jednoty, či jinými slovy bytí, které je jedno a které je Bůh. Toto bytí existuje buď v modu usebranosti, jako Bůh, nebo v rozvinutém modu, jako svět. Aby mohl člověk přejít od božského, které je ve všech věcech, k božskému, které je v něm, stačí, aby se usebral. Tím se rytmus lidského života stane totožný s rytmem kosmu, protože i on se skládá z expanzí a usebrání. Na Západě to takto vyjádří Spinoza.

Jiným způsobem postaví tuto otázku 19. století. Rozvoj ideje pokroku se zaslouží o to, že je doceněno dění a že dostává pozitivní smysl. Skutečnost je neustálým vyvstáváním tvořivé novosti. Jestliže však veškerenstvo již vyšším či eminentním způsobem existovalo v Bohu, je předchozí tvrzení popřeno a pokrok ztrácí jakoukoli tvořivou hodnotu. Proto nezbyvá než tvrdit, že pokrok znovu odkrývá to, co je již odevždy známo, a produkuje jen to, co již vždy existovalo. Preexistence Boha zdánlivě pokroku odnímá všechn obsah a žene ho nevyhnutelně do náruče filozofie věčnosti, která popírá hodnotu času. Určitým převrácením perspektiv je moderní pantheismus, který Boha vnímá ne jako toho, který vždy existoval, ale jako toho, který ještě neexistuje. Hegelův Bůh – Absolutní duch – je cílem dějin. U něj jde vlastně o jakousi theogenezi.

Lze říci, že taková je celá filozofie 19. století. Idealistickou formu jí dal Hegel a Strauss ji aplikoval na dějiny náboženství. U Marxe se stává materialistickou, přestože si určitou náboženskou hloubku uchovává v podobě myšlenky člověka jako tvůrce lidstva, jež je Bohem. Teilhard de Chardin se pokusí této filozofii dát pro křesťany přijatelnou formu, ale podaří se mu to jen zčásti. Nakolik překračuje tato filozofie rámec filozofických systémů a nakolik poznamenala strukturu moderního ducha, to vyčteme z následujících Rilkeho slov: „Proč bychom neměli dokázat, že Bůh je ten, kdo přijde, kdo od věčnosti musí přijít, že je budoucností, zralým plodem stromu, jehož listy jsme my? Nemyslíte, že všechno, co přichází, je určitým počátkem? Nebyl by to tedy jeho počátek? Jaký by mělo naše snažení smysl, kdyby ten, koho hledáme, náležel do minulosti?“³²

Tato základní nesnáze dostala novou tvář v současné filozofii u Sartra a Merleau-Pontyho. Sartre, který metafyzicky zpracovává nietzscheovské téma smrti Boha jako podmínky existence člověka, v předmluvě ke svému *Descartesovi* ukazuje, že jestliže je existence totožná s tvořivou svobodou, člověk existuje jen potud, pokud je jeho svobodný akt absolutním počátkem a pokud žádná esence nepředchází existenci. Toto téma pak na úrovni dramatického literárního žánru ilustrují jeho *Mouchy*. Orestés zde existuje jen potud, pokud zabil Agamemnóna. Naopak Merleau-Ponty kritizuje křesťanství pro jeho myšlenku transcendence a proti němu staví křesťanství vtělené, kde Bůh se stává člověkem, ne již v křesťanském slova smyslu, kdy zůstává také Bohem, ale tak, že se s člověkem ztotožňuje. Existence Boha, odlišného od člověka, se mu

zdá neslučitelná s existencí člověka, protože ten se tak stane pro Boha jen předmětem, a to ho ničí. Nutně pak buď existuje Bůh a neexistuje člověk, anebo existuje člověk, a Bůh ne.

Sartřův a Merleau-Pontyho existencialismus tuto nesnáz řeší afirmací člověka a popřením Boha. Svůj přesný protějšek nachází pak v teologii Karla Bartha, který znovu přichází s akosmismem Parmenida a Sankary. Barth nejprve přejímá Lutherův princip *solus Deus* a odmítá všechny nároky lidské svobody, o nichž má za to, že zasahují do absolutně svrchované svobody božské. Neexistuje nic, co v člověku neučiní Bůh sám. Poznání Boha způsobuje v duchu jen Bůh sám – jakýkoli nárok na filozofické poznání Boha je idolatrií a iluzí. Také všechny ctnosti v člověku jsou dílem milosti Boží, jakékoli pomýšlení na zásluhy člověka o svou vlastní spásu či na jeho součinnost je pýchou. Sama věčná spása je možná výhradně přičiněním Božím. Pro Bartha je člověk dokonce směšně slabý i na to, aby byl schopen přivodit si zatracení. Barthův predestinacionismus má tedy nakonec paradoxní důsledek, kterým je učení o všeobecné spáse. Člověk je tak zbaven i toho posledního, co si snad ještě domněle mohl přivlastnit a co mohl ze sféry Boží všemohoucnosti vyjmout, a totiž pekla. Jak totiž správně postřehl již Jouhanda, peklo je posledním výrazem ceny, kterou má lidská svoboda. Popřít je, znamená buď, že je svoboda neschopná odolat účinné milosti, anebo že hřích je konečkonců tak pomíjivá záležitost, že si nezasluhuje ani být potrestán.

Tento barthovský exkurs nás upozornil na nejvýraznější ohled oné základní nesnáze, jíž je koexistence Boží všemohoucnosti a lidské svobody. Tato nesnáz je však jen jedním z ohledů stále stejného problému. Dospějeme k ní, ať už se zabýváme bytím Boha a bytím stvoření, nebo Boží všemohoucností a lidskou svobodou. Jestliže totiž je Bůh vším, všechno činí a všechno říká on, kde zbývá místo pro cokoli vně něho? Jak obhájit existenci takového jsoucna, lze z pohledu metafyziky jen těžko posoudit. Dostáváme se totiž do rozporů, které se zdají neřešitelné. Psychologicky se pak zdá, že lidskému životu schází motivace, člověk je frustrován, zubožen.

Co se jeví jako základní nesnáz, je však přesto znamením toho, že jsme na dobré cestě. Dostáváme se totiž vlastně k principům, které jsme uznali už na počátku. Řekli jsme, že pro problém Boha je ve skutečnosti charakteristické, že jde o problém mezní a že jej nelze zvládnout rozumem. A právě zde skutečnost Boha vstupuje v tom, co ji ve vlastním slova smyslu konstituuje, totiž v tom, že transcenduje rozum. K témuž závěru nás přivedlo i zkoumání základní nesnáze. Budeme tedy tvrdit dvě teze, jež zdánlivě nelze smířit – jednak že se veškeré bytí vyčerpává v Bohu, jednak že existuje bytí vně Boha. Jinak řečeno, Bůh determinuje všechno, avšak lidská svoboda determinuje sebe samu. Vzniká tak před námi určitá trhlina, která znemožňuje obě tvrzení sladit. Nicméně obě tvrzení jsou nutná.

Všechny odpovědi na tento problém mají stejnou vadu, a sice že neumožňují přijetí obou protikladů a jednu z daností problému vyřazují ze hry. Všechna řešení nakonec vedou k tomu, že rozum si činí nárok, že onu nesnáz zvládne. Platí to i o pozici Bartholomě, která se vrací k Parmenidovi a jež je zaujetím filozofického postoje proti výkladu pomocí analogie. Tento problém se snažila vyřešit také katolická teologie. Všichni víme, kolik místa zabírala v jejích dějinách otázka vztahu milosti a svobodné vůle. Tyto pokusy však nakonec skončily neúspěchem. Vyhovující řešení nepřinesli ani Bañéz ani Molina. A právě to je znamením, že se zde dotýkáme tajemství Boha v skutečnosti, že ho stvořený duch nemůže plně pochopit, v radikální nezávislosti jeho svrchované subjektivity.

Lze však říci více. Mezní problémy jsou charakteristické především tím, že je nelze rozumově vysvětlit, ale že nutí vystoupit z řádu řeči, že existenciálně staví před otázku ducha samotného a zavazují ho k určité konverzi. Platí to obzvláště o problému, o který se jedná zde. Když Sartre nebo Merleau-Ponty říkají, že existence Boha popírá člověka, vyjadřují cosi naprosto skutečného. Znamená-li to, že Bůh je celým bytím a že všechno bytí pochází od Boha, pak se tím chce říct, že člověk sám o sobě nic nevlastní. To, co je mu vlastní, je spíše nicota. Neboť pouze Boží jednání ho z ní v každém okamžiku probouzí. Správně to vycítil Jacques Rivière, když řekl o hříchu: „Tedy přinejmenším toto je moje.“ Vyjádřil tak onu základní pravdu, že veškeré dobro pochází od Boha, tak jako od něj pochází veškeré štěstí. Bůh od nás vyžaduje, jen abychom se jím nechali milovat a přijali to, že bytí a dobro dostáváme od něj.

Člověk však právě tohle odmítá. Ono přijetí je přiznáním, že je naprosto nehodný, všeho ho zbavuje. Člověk však vášnivě touží po tom náležet jen sobě samému. Odmítá uznat svou naprostou závislost, přistoupit na to, že v každém okamžiku se celý přijímá od někoho druhého. Odmítá ponechat veškerou iniciativu Bohu a jen přitakávat čemu si, co existuje před ním a vně něho, přestože je také víc než on sám jím samým. Proto také když ho jeho metafyzická prozíravost nutí uznat, že veškeré dobro pochází od Boha, přesto mívá zalíbení ve svém hříchu; když pozná, že od Boha pochází veškeré štěstí, mívá přesto zalíbení v neštěstí; a když pozná, že od Boha pochází veškeré bytí, mívá přesto zalíbení v nicotě. Vždyť to je jediný způsob, jak Bohu upřít sebe, jestliže všechno, co je, pochází od něj, a jestliže přijmout bytí znamená uznat svou závislost.

Skutečnost, že bytí, které mám, mi nenáleží, ale že jsem je přijal od někoho druhého, ještě neznamená, že toto bytí neexistuje. Takový je přece stav stvořeného bytí. Není v něm žádná nutnost, je dokonale nahodilé, nepřináší nic nového. A v tomto smyslu je úplně bezdůvodné. Či spíše je plně jen z milosti. Já nejsem svým původem. Od chvíle, kdy existuji, jsme dva. Moje existence je ze své podstaty vztahem. Subsistuji, jen pokud mě někdo druhý vyzdvihne. Uznat tuto radikální závislost znamená prostě přitakat to-

mu, čím jsem. Existuji, jen pokud jsem milován. A existovat pro mě znamená, že je také na mně, abych miloval a odpovídal na milost díkůvzdáním.

Stvořená bytost tak není zbavena existence, jak říká Sartre, nýbrž možnosti si existenci přivlastnit. Zbaven jsem jen své vůle postačovat si sám. Jsem od počátku vpleten do cyklu lásky, milosti a díkůvzdání. Je pro mě nemožné se z něj vydělit. Jak říká sv. Bernard, kdybych to udělal, vstupoval bych tím do oblasti předstírání, tj. ne-bytí. Zvláštním paradoxem je, že nakolik si chci postačovat sám, sám sebe ničím, zatímco nakolik uznávám svou nedostatečnost, sám sebe afirmuji. Pojem stvořené bytosti takový, jaký je, totiž korelativní s božskou aseitas, tedy můžeme uznat jen do té míry, nakolik existenciálně přistoupím na to, že jsem stvořený. Také tento pojem je pojmem mezním.

Dostáváme se tak znovu k myšlence stvoření. Právě ona vyjadřuje napětí mezi existencí Boha, který v sobě vyčerpává skutečnost bytí, a existencí skutečnosti vně Boha, která je přesto konzistentní. Tento pojem však představuje jakýsi práh, přes nějž filozofické myšlení, ponecháno samo sobě, nikdy úspěšně nepřejde. Gilson v něm správně spatřoval určitou stěžejní kategorii křesťanské filozofie, poněvadž ji rozum může správně vytvořit jen tehdy, pokud se opírá o zjevení. I tak ale zůstává tajemná. Je afirmována, ale ne plně pochopena. Klade oba póly, ale nechápe, jak mohou koexistovat. A sama tato nepochopitelnost je myšlenkovým výrazem její skutečnosti na rovině existence.

To, co jsme řekli o základní nesnázi, nám tedy ukazuje, že je zároveň doceněním rozumu i vyznačením jeho mezí. A protože je obojím, je také správným způsobem jak filozoficky klást otázku o Bohu. To platí o filozofii jako takové – veškerá filozofie je jen jakýmsi prahem. Zavazuje k přitakání Bohu, a nemůže ho poznat. Jejím vrcholným aktem je tedy sebe samu zpochybnit a tak ukázat, že toto zpochybnění, které je afirmací čehosi nad rozumem, je rozumem vyžadováno. Afirmace zjevení se tak bude zdát rozumnou. Bůh, jenž by byl rozumem ovládán, by nebyl ani Bohem osobním ani transcendentním. Rozum ho poznává jakožto Boha jen tak, že zároveň prohlásí, že existuje i že ho překračuje. Jeho dokonalejší poznání se může odehrát jen z jeho svobodné iniciativy. Je svrchovanou subjektivitou, temnotou, do níž se nikdo nevrátí a která se zjevuje, kdy a jak chce. Nazýváme ho zjevením.

Z francouzského originálu

Le Dieu des Philosophes

(In: Jean DANIELOU: *Dieu et nous*, Paris: Grasset 1956, s. 55–95)

přeložil Tomáš Chudý.

Poznámky:

- 1 Daniélou píše v roce 1956, jde o I. vatikánský koncil. (pozn. překl.)
- 2 Předchozí kapitola knihy, nazvaná *Le Dieu des religions*, pojednávala o Bohu náboženství. (pozn. překl.)
- 3 Jean DANIELOU, *Culture française et mystère*, *Esprit* 1941, s. 471n.
- 4 *Esprit de la philosophie médiévale*, 2. vyd., s. 258
- 5 Viz Gilson, loc. cit., s. 258–259
- 6 *Život Mojžišův*, 404B
- 7 Takto překládáme známý termín G. Marcela „l'avoir“, substantivizované sloveso „míti“, srv. G. MARCEL, Nástin fenomenologie formy mítí, In: *K filozofii naděje*, Praha 1972 (pozn. překl.)
- 8 Řehoř z Nyssy, *Život Mojžišův*, PG 377A
- 9 *O Božích jménech*, I, 6. Jistěže mezi těmito jmény se jedna vypovídají o Bohu ve vlastním smyslu a jiná jen metaforicky. – sv. TOMÁŠ, *Summa Theologica*, I, q. 13, art. 3
- 10 E. BORNE, *Le Problème de la philosophie chrétienne*, In: *Esprit* 1932, s. 337
- 11 D. PARODI, *Du Positivism à l'Idéalisme*, s. 121
- 12 *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Séance du 4 janvier 1930, *le Problème de Dieu*, s. 26
- 13 Jde o původní nárok Aristotelův, který určuje metafyziku takto: *esti epistémē tis hē theōrei to on hē on kai ta tūtō hyparchonta kat hautō* (Existuje jakási věda, která zkoumá jsoucno, jak jest, a to, co k němu jako takovému náleží. – *Met.*, 1003a, 21–22). Daniélou tuto myšlenku rozvíjí a interpretuje, když říká, že ke jsoucnu v tomto smyslu náleží také jeho konkrétní určení poznávaná v řádu existence. (Pozn. překl.)
- 14 I, q. III, a. 3, ad 1m
- 15 loc. cit., s. 29
- 16 loc. cit., s. 26
- 17 loc. cit., s. 462
- 18 P. L. GRANDMAISON, *le Dogme chrétien*, s. 297
- 19 Ia, q. 14, a. II, ad 2
- 20 loc. cit., s. 298
- 21 MARITAIN, loc. cit., s. 467
- 22 *Esprit de la philosophie médiévale*, 2. vydání, s. 318
- 23 loc. cit., s. 466
- 24 loc. cit., s. 458
- 25 Max SCHELER, *Formes et nature de la sympathie*, s. 329
- 26 P. DE RÉGNON, *Études sur le dogme de la Trinité*, II, s. 167
- 27 *Ibid.*, s. 224
- 28 Jacques MARITAIN, *op. cit.*, s. 467
- 29 *O Božích jménech*, IX, I

30 *La Messe là-bas*, s. 17

31 *Confessiones*, X, 27.

32 *Lettres à un jeun poète*, 1937, s. 67–69

Literatura

MARITAIN, J., *Approches de Dieu*, Alsatia 1952

PIEPER, J., De l'élément négatif dans la philosophie de saint Thomas, *Dieu vivant*, s. 35–50

PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Traité des noms divins*, Œuvres complètes traduites par M. DE GANDILLAC, Aubier 1943, s. 67–177

J. DEFEVER, *La preuve réelle de Dieu*, Desclée 1953

G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Aubier 1947

E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2. vyd., 1952

M. E. SCIACCA, *L'Existence de Dieu*, Aubier 1955

Jean kardinál Daniélou SJ (1905–1974) Ve svých 24 letech vstoupil do jezuitského řádu, v němž byl v roce 1938 vysvěcen na kněze. Větší část svého života strávil v Paříži. V roce 1943 byl jmenován profesorem na teologické fakultě tamější katolické univerzity (Institut catholique), kde se stal později děkanem. Účastnil se jako teologický poradce II. vatikánského koncilu. V roce 1969 ho papež Pavel VI. jmenoval kardinálem. Spolu s kard. Y. Congarem OP, M.-D. Chenu OP a kard. H. de Lubacem SJ bývá považován za hlavního představitele tzv. „nové teologie“ (nouvelle théologie) usilující o návrat k teologickým pramenům. Z jeho literární produkce, kterou se řadí k nejvýznamnějším teologům 20. století, je třeba připomenout zvláště díla, která se zabývají teologií a spiritualitou prvních křesťanů: *Théologie du judeo-christianisme* (Teologie židokřesťanství, 1958), *Message évangélique et culture hellénistique aux II e III siècles* (Evangelní zvěst a helénská kultura II. a III. století, 1961) aj. Je otcem slavné a doposud vycházející ediční řady patristických textů pařížského nakladatelství Cerf „Sources chrétiennes“ (Křesťanské prameny).



Recenze

Ulrich Engel
Dominikánská spiritualita
Košice: Vienela 2002

Z hradeckého biskupství unikly následující tajené informace. – Poté co prý v čísle *Salve* o dominikánech (3'01) otec biskup Dominik Duka OP popřel existenci dominikánské spirituality, byl sekretariát zavalen balíky ze Slovenské republiky, z kterých se vysypala hromada černobílých knih s nadpisem *Dominikánska spiritualita*. Zdálo by se, jako by bylo zmíněné dictum Dominika Duky tímto útokem vyvráceno, leč po drobné listování knihou a starším dominikánským *Salve* redakci opět znejistělo.

Slovenský překlad německého svazku zahajujícího řadu dominikánských spisů *Dominikanische Quellen und Zeugnisse* obsahuje totiž jednu jedinou chybu, a to přímo na obálce. Oproti německému vydání nikdo nepozná, že U. Engel je editorem a že jde o sborník různých autorů. A to autorů ne ledajakých: M. Lohrum, E. Schillebeeckx, F. Müller, G. Bedouelle, Y. Congar, M.-D. Chenu, R. Gasser, S. Tugwell, F. M. Diez, F. Betto. Někteří z nich nejsou jen vynikajícími dominikánskými teology, ale též nejvýznamnějšími katolickými teology minulého století vůbec. (Z tohoto důvodu by možná někdo uvítal i podrobnější přehled autorů na konci knihy.) A tak se čtenáři vedle bravurních studií o dominikánech a jejich „spiritualitě“ naskytá jedinečná možnost nahlédnout do reflexí nad duchovním zázemím, nad vlastní rodinou těchto velkých teologů.

Nebojte se, neprozradím vám všechny vytříbené myšlenkové i jazykové zkratky a pointy. Čeká jich na vás v slovenské či německé knize ještě mnoho. Vyberu jen jedinou: Edward Schillebeeckx tvrdí, že „definitívne, všestranné určenie toho, čo je dominikánska spiritualita, nie je možné! Nemožno urobiť žiadne konečné rozhodnutie o histórii, ktorá ešte naplno prebieha. Bez aktualizujúceho vzťahu k súčasnosti zostáva každá reč o dominikánskej spiritualite len historickým zaobieraním sa minulosťou rehole. Dominikánska spiritualita je len natoľko platná, nakoľko vlastným spôsobom aktualizujúco opäť prijíma históriu Ježiša. Čo je typicky dominikánske, je jasne pozorovateľné len vtedy, keď dominikáni, podľa Dominikova príkladu, spájajú v novej kompozícii „to staré“ s dynamikou budúcich možností, ktoré sa hlásia vždy ináč a nanovo.“

Když tak nad těmito slovy přemýšlím, napadá mě, že zaplat' Pán Bůh existují i bratři či sestry OP, kteří se svému poslání zpronevěřují. Neboť kdyby jich nebylo, tak by přece všichni toužili být dominikány, ani takového sv. Ignáce z Loyoly nevymýšlejí. Ten, kdyby námi recenzovaný Engelův sborník četl (např. větu „*Svet im slúži ako cela a oceán ako krížová chodba.*“) a kdyby ho pro jeho „nové“ myšlenky tenkrát v jedné dominikánské klášterní pivnici bratři kazatelé tak nedominikánsky do sklepa nezavřeli, tak by také jistě nosil černobílý hábit.

Existuje tedy dominikánská spiritualita? „Spiritualitu“ založenou na specifických odlišnostech od toho či onoho v knize jen tak nenajdete. Editor knihy ve svém úvodu nabízí jednu tezi souznicí s tezí otce biskupa Dominika Duky. S pravou dominikánskou spiritualitou je potíž. Jedná se vždy o *work in progress*,

dá se zachytit pouze sborníkem originálních statí, které se tu doplňují, tu si protířečí. Něco z pravé „dominikánské spirituality“ nám zazáří, teprve když si postavíme rozdílné dominikánské autory, jak nám je nabízí například právě Engelův sborník, vedle sebe.

Norbert Schmidt

Jan Čep

Cesta na jitřní

předmluva Olga Kopecká

vybral, uspořádal a k vydání připravil Mojmír Trávníček

Svitavy – Řím: Trinitas – Křesťanská akademie 2002

Jan Čep

Umění a milost

vybral, sestavil, úvod a ediční poznámku napsal Mojmír Trávníček

Brno: Vetus Via 2001

Pokud si chcete ověřit, zda ta či ona vánoční píseň, zda ten nebo onen zimní obrázek obстоjí i bez přímé vazby k zobrazovanému předmětu či konkrétní roční době, konkrétnímu období roku církevního, poslechněme si ji a podívejme se na něj v tom nejparnějších létě. Jako jsem to udělal s příležitostným svazkem Čepových próz a meditací, který pod názvem *Cesta na jitřní* sestavil Mojmír Trávníček.

Titulní povídce zde předcházejí meditativně laděné úryvky z textů *Jakub Kratochvíl*, *Etudy pro pani J.* a *Sestra úzkost* (v prvním případě jde o novelu, ve druhém o lyrizovanou prózu a ve třetím o vzpomínkový esej), na ni pak navazují esejisticky laděné dvě úvahy vánoční (původně rozhlasové, pronesené na vlnách RFE) – úvaha „Silvestrovská“ i Silvestrovská, knihu zakončuje úvaha Novoroční.

Ač byly původně proneseny v těžkých letech padesátých, aby utlačené a ponížené tam doma zpravidly, že je také jiný svět než viditelný svět násilí a poroby, že je – krom materialistické – také jiná ideologie, ideologie odmítající třídní determinaci člověka a jeho redukci na pracovní nástroj či prostředek (nebo dokonce předmět) třídního boje, přece však nepozbyly své aktuálnosti ani dnes. „Křesťanské Vánoce jsou ohrožovány konzumními vánocemi se stoupající intenzitou snad ještě nebezpečněji, než je v padesátých letech potlačovala komunistická ideologie,“ praví editor svazku Mojmír Trávníček. (Zde nutno vzpomenouti neblahého vlivu a dědictví normalizace, za níž se konzum stává jednou z mála oblastí svobodného rozvoje člověka.)

Nu, Čepa je konečně možné číst i v nejparnějších létě také pro jeho vědomí souvislostí, a to nejen mezi betlémským chlévem a jeruzalémskou Golgotou...

Toto vědomí souvislostí napájené ze tří základních zdrojů Čepova myšlenkového světa – totiž z poznání, „že tento svět... není svět jediný a definitivní“, z křesťanské nauky o individuální ceně každé lidské

duše a z toho, „čemu se říká v křesťanské řeči *communio sanctorum*“ – se důkladně projadřuje také souborem Čepových valnou měrou doposud knižně nevydaných přednášek (a jednoho novinového rozhovoru, což je u Čepa převelická vzácnost!) z let třicátých a čtyřicátých, sebraných nyní zásluhou Mojžíra Trávníčka do knihy *Umění a milost*.

Vězme, že i zde je básnickovu slovu do vínku vložena tíže. Adresoval-li své rozhlasové úvahy z emigrace do země a času nesvobody, pronáší tyto přednášky v době krize ekonomické i politické, v čase protektorátu a války, v době oktrojované svobody v podivném trojetí 1945–1948, zkrátka tehdy, kdy se o tělo a duši člověka perou hnědá totalita s rudou: „Není pochyby, že dnešní doba působí svým tlakem, svou úzkostí a nejistotou na podobu a ráz současné slovesné tvorby. Vtiskuje jí, ať chce nebo nechce, přísnější rysy a nutí ji, aby zakládala svou víru a naději výš a hloub, až tam, kam nemůže dosáhnout zkáza a smrt nejenom jednotlivců, ale ani celých generací, celých států a národů.“

Tlak doby a potřeba slova rázného, jasného a srozumitelného vedou však Čepa k určitým zjednodušením. Pokud vymezení křesťanského, katolického umění můžeme i dnes pokládat za výrazný příspěvek do diskuse (mapované např. Putnovou knihou *Česká katolická literatura 1848–1918*; s tím připodotknutím, že Čepovu pojetí je velmi blízké kvalitativní hledisko jeho kmoťfence Ivana Slavíka): „Není tedy katolické jenom to umění, které si bere katolické náměty, užívá hodně slov z katolické nauky, liturgie, morálky atd., nýbrž každé umění, které bere do rukou věci tohoto světa, světa Bohem stvořeného, a poznává a vyjadřuje jejich výbornost a krásu, jejich ponižení a bolest, jejich nekonečnou bídu a osten jejich vznešeného původu,“ uvědomujeme si zároveň onen paradox, že umění podle Čepa katolické tvoří velmi často i „nekatolíci nebo špatní katolíci“, zatímco mnohé zbožné duše pěstují spíše katolický kých.

Problematictější je ovšem Čepovo mapování vývoje tohoto katolického umění. Zdá-li se našemu autorovi největší pohromou domácích kulturních dějin česká reformace, je to jistě slovo do prance, ale budiž. Pokud však v předreformační literatuře nezahledne Tkadlečka ani Ackermanna, pokud si neuvědomí, kterak úlohu šlechty v barokní, poreformační a protireformační kultuře supluje vlastenečtí kněží, je to mimo jakoukoli diskusi. A pak a navíc – ona česura mezi barokem a obrozením byla příliš chtěnou a příliš hlasitě deklarovanou, abychom pod ní nezahledli například barokní kořeny díla Máchova.

Ale dosti už kritiky tam, kde jsme se chtěli nechat inspirovat. Například Čepovým gnozeologickým vymezením umělecké tvorby: „Každé slovesné dílo je především výsledkem poznání.“ Jeho hledáním podstatných rozdílů mezi poezií a prózou – základní shledává zejména v odlišném básnickové a prozaikové přístupu k vnější, mimoliterární skutečnosti. Jeho vymezením etických aspektů tvorby: „Nevzbuzují tedy naši nevoli autoři, kteří nám odhalují věci pohoršlivé a kruté a děsivě ohavné... Neradi však vidíme, zamlčuje-li se výkřik úzkosti a vzlyk tajemné nostalgie, které neopouštějí člověka ani na nejnižším stupni duchovní i tělesné bíd.“

Pro poznání Čepova duchovního univerza je velmi důležité, že tento v jedné ze svých přednášek vypočítává oblíbené autory: Alaina Fourniera, Bernanose, Radigueta, Pourrata. Vidíme, že jde o autory píšící francouzsky. Z anglicky píšících zmiňuje Čep dnes pozapomenutého Maurice Baringa vedle Američanky Catherové, ze severských literatur ho zaujala Sigrid Undsetová. Z básníků pak vedle Francouze Claudela také Angličan G. M. Hopkins (i v tomto je si blízek se svým kmoťfencem). Celá jedna přednáška je

věnována osobnosti Léona Bloy. Toho Čep vidí jako „básníka poznamenaného zkušeností mystickou... Středem Bloyova duchovního světa je Kristova smrt na kříži a Jeho dílo výkupné.“ Bloy je Čepovi též mluvčím poselství lasaletského: „Toto poselství... nalezlo podivuhodnou ozvěnu v díle Bloyově, které je do velké míry jeho názorým rozvedením a mnohonásobnou orchestrací.“ Poselství, které v českém kulturním světě rezonuje stejně, jako v něm – zásluhou Josefa Floriana, jehož školou prošel také Jan Čep – rezonuje dílo L. Bloy.

Mluví-li o tom, že člověk je sám sobě cizincem, zná Čep jistě tehdy módní literaturu a filozofii existencialistickou tak dobře, aby se postavil na stranu existencialismu křesťanského („Nynější existencialisté, pokud jsou křesťany, vedou svůj rodokmen od sv. Augustina přes Pascala ke Kirkegaardovi.“).

V titulní přednášce *Umění a milost* (záměrně parafrázuje Maritainovu práci *Umění a scholastika*) Čep velmi přesvědčivě vymezuje rozdíl mezi uměním a metafyzikou: „Metafyzik ovšem, vycházeje z této zkušenosti, se ubírá po jiných cestách a k jinému cíli než umělec: jde mu především o poznání pravdy – doprovázené zvláštní radostí z poznání a abstrakce a definice – kdežto umělci jde o živý přívlastek bytí, o vidění a odhalování krásy a její smyslově-duchové ochutnávání.“

Nejenom inspiraci k zamyšlení, ale též ostnem pobízejícím nás ke zcela konkrétním skutkům může být formulace, která sice byla vyřčena v roce 1947, jež už je ale opět aktuální (a teď nemyslím jen na stoupající preference jisté politické strany): „Řeči se může užívat k různým účelům: aby se jí něco vysvětlilo a objasnilo, nebo aby se jí něco zakrylo a zmátlo; mluví se z přebytku vnitřního bohatství, z potřeby sdílnosti, z lásky k pravdě, anebo se mluví, aby se nemusilo myslet, aby se pravda zkomolila, aby druží byli ohlušení přívalem mé řeči a neměli kdy myslet; abych je přesvědčil, že nevidí to, co vidí, a necítí to, co cítí, nýbrž že vidí, cítí a chtějí to, co jim předřikávám.“ Čepův hlas (hlas mistra české řeči) totiž vůbec nezní antikvovaně – Jan Čep umí být naším současníkem, a časový odstup dodává jeho slovům a soudům na věrojatnosti.

Koneckonců také pasáží, adresované lidem žijícím v těžkých časech – ale cožpak jsou pro křesťana zde na zemi nějaké časy lehké...? – „I když nás chvílemi opouští naděje lidská..., nejsme zbaveni závazku pracovat, milovat a doufat do posledního dechu.“ Není věru snadné číst Čepa. A je dobré ho číst.

Ivo Harák

Jan Cholínský
Poutník Josef Kalvoda
(Život a dílo historika a ideologa protikomunistického odboje v exilu)
 Kladno: Dílo 2002

Když pohlédneme nazpět, rádi – snad z pohodlnosti – nahrazujeme skutečné poznání, které bývá kritické a občas bolí, předjednanými modely, idoly a ikonami. Historická věda se samozřejmě vedle poznání dějin zabývá i interpretací zjištěných faktů, ale asi by tomu nemělo být tak, že bude výklad zjišťování faktů předcházet, že je bude dokonce omezovat vyráběje anatémata.

Pokud se nám zdařilo otevřít kritickému zkoumání některé okruhy, které jsme se domnívali mítí do důsledků zdokumentovány (mimo jiné i beletrii, takovým Jiráskem například) – ať už dobu husitskou, ať už baroko – zůstala ještě celá řada oblastí, o nichž lépe nehovořit, pokud ovšem netoužíme papouškovat obecně známé teze.

Možná právě proto zůstává dílo Josefa Kalvody, rodáka z Malče na Českomoravské vysočině, poučnorového odbojáře a emigranta (SRN, Norsko, USA), dosud u nás nedoceněno. Tento historik-selfmade-man (do Ameriky přichází z nedokončeným středoškolským vzděláním, a dotáhne to na vysokoškolského profesora!) neváhá, vycházejí z křesťansko-konzervativních pozic, podrobit kritice nejen osobnost a dílo E. Beneše (Mnichov, politické aktivity válečné a poválečné – vztah k SSSR, Košický vládní program, vztah ke Slovensku, dekrety, aktivita kolem února 1948 ap.), ale také stanoviska jeho předchůdce (zejména ke katolické církvi). Také na činnost nekomunistických stran zejména v letech 1945–1948 pohlíží bez růžových brýlí, stejně jako na praktiky čelných představitelů našeho poučnorového exilu. Slovy do pránice mohou být též jeho komentáře k vyhnání sudetských Němců: „Je žádoucí nejen učinit konec národnostním tahanicím, jak je znalo devatenácté století a období mezi dvěma válkami, ale také odsoudit mnichovské řešení. Nesouhlasím se současným stavem věcí ve střední Evropě, avšak není možné s odmítnutím Postupimí nespojit odmítnutí Mnichova. Je známo, že nejen já, ale celé KDH odmítá zločiny spáchané na milionech sudetských Němců. Stejně tak odsuzujeme i zločiny spáchané na milionech Čechů. Nejenom čeští komunisté se dopouštěli a dopouštějí zločinů, ale i němečtí nacisté páchali zločiny na českých lidech. Jako křesťan a demokrat odmítám nejen komunismus, ale i nacismus, a to takovým způsobem, aby to bylo každému zjevné.“ – Sám pro sebe bych takové stanovisko nazval realistickým a racionálním.

Je tedy velmi dobře, připomíná-li nám dílo nedávno zesnulého historika (15. 1. 1923 – 8. 3. 1999) monografie Jana Cholínského *Poutník Josef Kalvoda*. Je to práce zaujatá, stylisticky vytříbená a materiálově bohatá, provázející nás – u vědomí dobového kontextu – celým Kalvodovým životem a dílem. Pokud bychom jí něco mohli vytknouti, tedy fakt, že u materiálových zdrojů nerozlišuje mezi odbornými studii a osobními stanovisky z rozhovorů a dopisů, přičemž zhusta dává přednost soudům Kalvodovi příznivým a občas zapomíná na to, že by měla být slyšena také druhá strana. Materiálová přetíženost některých pasáží vytěšňuje obšírnější výklad – rádi bychom zvěděli více například o metodologii Kalvodových historických prací.

Myslím nicméně, že může přesto posloužit jako vědecky fundovaný a poutavý úvod do studia díla jedné z největších osobností české exilové historiografie. Teď jde o to, abychom od četby o Kalvodovi přešli k četbě vlastních Kalvodových prací.

Ivo Harák

Tadeusz Dzidek

Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga

Kraków: Wydawnictwo „M” 2001

Hranice rozumu v teologickém poznání Boha, druhá kniha Tadeusze Dzidka, teologa narozeného v roce 1961, je dílem, které stojí za to číst a prezentovat i mimo hranice, jež stále ještě trvají i v univerzitním prostředí, hranice tzv. „světových jazyků“ – těch jazyků, které tradičně umožňují vstup do světa profesionální teologie. Dzidek přednášející fundamentální teologii na Papežské teologické akademii v Krakově vydal už v roce 1998 ve stejném nakladatelství knihu pod názvem *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, která přinášela obsah jeho vlastních přednášek, výběr klasických teologických textů a byla doplněná záznamem diskusí, které probíhaly během cvičení se studenty. Tato první kniha, stejně jako didaktická činnost v oboru, jsou garanty jak hloubky a solidnosti erudice autora v oblasti katolické teologie, tak živosti a aktuálnosti jeho myšlení. Sám autor je si vědom jak plurality, tak i potíží současné teologie. Mezi ně řadí přesvědčení, jako by teologie byla pouhou reflexí zjevení, a sama o sobě nepožadovala po teologovi ani reflexi Boží ekonomie, ani duchovního společenství – prostého života s Bohem. Dále vidí jako potíž fragmentarizaci, která v teologii postihla chápání člověka a stala se živnou půdou pro neúplné teologické proudy, zdůrazňující některé aspekty skutečnosti na úkor ostatních. Nutnou specializaci v teologii doprovází podle něj neblahá ztráta smyslu pro syntézu, která vede k nedocenění otázek po východiscích teologického hledání, k disharmonii mezi intelektem a spiritualitou u samotných teologů. Ono oddělení teologie a žité spirituality (nikoliv od spirituální teologie!) se Hans Urs von Balthasar neobával nazvat největším neštěstím v dějinách církve (srov. s. 16). Autor reflektuje také postmoderní popírání možnosti poznat objektivní pravdu a obnovu esoterických náboženských tradic. V tomto kontextu vidí křesťanství jako náboženství, které stojí svou antropologií na straně člověka, ale neváhá připomenout základní předpoklad pro teologickou práci, a to její ekleziální kontext.

Problémem, kterým se Dzidek zabývá v pokračování svých *Mistrzów teologii*, je problém pojetí a vzájemných vztahů mezi pojmem „rozum“ a „teologické poznání“. „Rozum“ – ono „nejracionálnější“ slovo lidské řeči není totiž při bližším zkoumání tak racionální, jak se zdá na první pohled, a jeho proměnlivost a mnohoznačnost v dějinách myšlení je odrazem pokusů o sebeurčení člověka jakožto myslící bytosti... Je to fascinující cesta o šesti kapitolách, na kterou se věru rád s krakovským mistrem dobrodružně pustí i český čtenář zaměřený na hlubinu a přitom tak milující přesnost, třebaže musí putovat v cizí řeči. Cílem práce není nic menšího než uvedení do vnitřní dynamiky samotné teologie, a to skrze postupnou analýzu: subjektu – člověka, který se oddává teologické práci (1. kapitola: Bóg – dylemat rozumu czy egzystencji człowieka), dále skrze přemýšlení o základech teologie (2. kap.: Od wiary do teologii pozytywnej, 3. kap.: Od orędzia o zbawieniu do ontologii Boga) a reflexi výsledků pozitivní teologie (4. kap.: Teologia pozytywna – paradoks rezultatów), čímž dovršuje provedení její katafatické etapy. Následuje cesta skrze apofatické očistění (5. kap.: Teologia apofatyczna – uznana bezradność rozumu) k mystickému vrcholu – tam, kde intelektuální poznání Boha nalézá svůj zákonitý přerod k životu v Bohu (6. kap.: Teologia mistyczna – przewyższenie rozumu w zjednoczeniu). Dosaženým cílem se tak stává racionální

(a dokonale panoramatický!) přehled a pohled na teologii, který navazuje na dílo velkých obnovitelů z doby těsně před- a pokoncilní. Nota bene autor vedle K. Rahnera, Y. Congara, H. U. von Balthasara přiznává inspiraci také pravoslavnými teology – Vl. Losským a P. Evdokimovem, v neposlední řadě zmiňuje i dominikánskou školu Le Saulchoir a jezuitské středisko Fourvière.

Knihu doplňuje bohatý seznam teologické a filozofické literatury, jmenný rejstřík a francouzské resumé. Doufáme, že Tadeusz Dzidek si najde i v Krakovu nepříliš vzdálených Čechách své čtenáře a možná i překladatele, píše přece *ut boni fiamus et salvemur*.

Dora Švachová

Manfred Frank **Co je neostrukturalismus?** překlad Miroslav Petříček Praha: Sofis – Pastelka 2000

Recenzovaná kniha je cyklem přednášek významného německého filozofa Manfreda Franka, z nichž první část přednesl v zimním semestru 1981/1982 německy v Düsseldorfu, druhou a třetí v letním semestru 1982 a zimním 1982/1983 francouzsky v Ženevě. Autor je žákem nedávno zemřelého filozofa Hanse-Georga Gadamera, jehož zásluhou se německá hermeneutika rozvinula v svěbytný filozofický proud. V této knize koná Frank ve své době ojedinělý pokus porozumět z pozic německého filozofa jedné významné škole soudobé filozofie francouzské a poukázat na její slabé i silné stránky teprve na základě usilovné snahy o její kompetentní pochopení, což je u škol svými východisky tak vzdálených úctyhodný akt, který nelze než nadšeně obdivovat.

Bohužel zvláště poslední třetina knihy se začíná vysloveně hemžit chybami a překlepy, které nesvědčí o dobré redakci. Kniha dále postrádá jmenný rejstřík a seznam zkratk, což poměrně komplikuje její použitelnost k čemukoli jinému, než je jednorázové přečtení od začátku do konce, při čemž si čtenář s tužkou v ruce musí tento nedostatek nahradit sám. Vzhledem k tomu, že od vydání originálu do vydání českého překladu uplynulo 16 let, je rovněž zarážející, že čtenář v poznámkách u bibliografických údajů německých publikací občas dojde k obratu „v tisku“ (např. s. 345, pozn. ii). – Že by však nějaké dílo i po 16 letech stále ještě leželo v tiskárně je nepravděpodobné i v českých poměrech.

V první části Frank neostrukturalismus nejprve předběžně vymezí. – Jedná se o filozofické myšlení rozvíjející se od roku 1968 na pařížských univerzitách, které vyrůstá z několika základů. Prvním východiskem je ortodoxní strukturalismus, vůči němuž se tito myslitelé (již se též nazývají poststrukturalisté) kriticky vymezovali a jenž sám byl v podstatě jednostrannou interpretací de Saussura, vycházející zejména ze 4. kap. 2. části jeho *Cours de linguistique générale*, který posmrtně zredigovali jeho žáci na základě poznámek z jeho přednášek. Tento strukturalismus se uplatňoval jako vědecká metodologie zejména v lingvistice, literární vědě a etnologii. Dalšími východisky neostrukturalismu je negenetická a nenacistická

interpretace Nietzscheho myšlení „po smrti metafyziky“ (tj. z hlediska dějin idejí, jak interpretuje Frank, po hegelovském sebeuvědomění absolutního ducha) a Freudova psychoanalýza. S posledními dvěma mysliteli sdílí neostrukturalismus jakousi hermeneutiku podezření, přesvědčení, že za naším myšlením, poznáním či jednáním nestojíme my sami, ale jakási neosobní síla (u Nietzscheho vůle k moci, u Freuda libido, u neostrukturalistů symbolická struktura – jazyk).

V další části knihy se Frank kriticky vyrovnává se třemi tématy neostrukturalismu, jež na základě četby textů pokládá za charakteristické. První se týká teorie dějin a Frank toto téma zpracovává zejména na základě četby Foucaultových textů *Les mots e les choses* a *Archéologie du savoir*. Druhé zahrnuje neostrukturalistickou teorii subjektu a autor se tu na poměrně široké ploše věnuje Derridově kritice reflexivního modelu subjektivity v podání Husserlově; teorii subjektu francouzského psychiatra a psychoanalytika Lacana, který svou strukturalismem inspirovanou interpretaci Freuda neostrukturalismus značně ovlivnil; a teoriím abstrahovaným ze záměrně značně chaotické knihy *Capitalisme et schizophrénie* autorů Deleuze a Guattariho. Třetí otázkou, již chce Frank neostrukturalismu položit, je problém vysvětlení smyslu a označování. To lze pokládat za hlavní téma neostrukturalismu, jenž v jádru zůstává filosofií jazyka. Frank se tu zejména na základě Derridovy knihy *Limited Inc.* zabývá Derridovou diskusí s analytickým filozofem Searlem a kritikou Husserlova pojetí znaku v Derridově pojednání *La voix et le phénomène*. Nakonec kritizuje Frank vlastní koncepci Derridovu.

Ptáte se proč na tuto knihu upozorňovat v souvislosti s fides et ratio? Nechci tvrdit, že by neostrukturalismus jakožto zapřísáhle antimetafyzická filozofie mohl, či dokonce měl být vzat do služeb teologie. Mohu však provokativně upozornit na fakt, že narozdíl od tradičního aristotelismu má tato filozofie v jádru biblický základ. Když Bůh tvořil svět, tvořil ho slovem a nakonec stvořil k svému obrazu člověka. A také tento Boží obraz si podobně jako jeho archetyp má (do)tvořit svůj vlastní svět slovem (*Gn 2,19*). Z důvodů společenské a historické povahy lidské existence má však tento lidským slovem stvořený svět – jazyk – interpersonální a historickou povahu, a proto je podobně nedokonalý, vrtkavý a nestálý jako jeho tvůrce. Právě principiální nestabilita jazykového systému, která se zakládá na široce přijímaném strukturalistickém teorématu, že význam slova není garantován jeho vztahem k mimojazykovým předmětům, ale sítí diferenčních vztahů mezi znaky samými (pro ilustraci velmi zjednodušíme: slovo „před“ může mít své dva významy jen díky tomu, že stojí v protikladu k „za“ i k „po“), je v neostrukturalismu rozvíjena snad až za extrémní meze.

Vyvrátit některé provokativní teze neostrukturalistů není pro Franka těžké, avšak explikativní síla některých poznatků strukturalismu a dalších směrů jazykovědy a filozofie jazyka zůstává. Ony mohou lépe ukázat, jak fungují jazyky jako základní nástroje, jako „operační systémy“ lidského ratio. A studium možností a mezi jazyka snad může prospět i teologovi, protože i on při své práci vychází z porozumění jazykovým formulacím. Bude-li si přitom vědom systémové nestability jazyka – toho, že základní situací komunikace je vlastně neporozumění a že porozumění je dílo šťastné náhody, malý zázrak, může to jeho práci „ohrozit“ pouze pokorou, což je biblická ctnost, které není mezi lidmi nikdy dost.

Jiří Pavlík

Roberto Di Ceglie (a cura di)
Verità della Rivelazione, I filosofi moderni della „Fides et ratio“
 Milano: Ares 2003

Jan Pavel II. v 74. článku své encykliky *Fides et ratio* uvádí konkrétní „příklady takové cesty filozofického bádání, pro kterou konfrontace s učením víry znamenala obzvláštní přínos“ a vedle některých církevních Otců a středověkých mistrů zde také jmenuje devět vybraných novějších myslitelů jak ze západní, tak i z východní oblasti. Mezinárodní filozofická asociace Sensus Communis, která má své sídlo v Římě, vzala jména moderních filozofů uváděná v encyklice jako východisko a připravila o nich sborník. Publikovalo ho milánské nakladatelství Ares jako poslední, 22. svazek své edice Ragione & fede (Rozum & víra), která je věnována, jak to už napovídá její název, vážnějším filozoficko-teologickým otázkám.

Po obecnějším úvodu z pera Roberta Di Ceglie, profesora dějin morální filozofie na bolognské univerzitě a pořadatele sborníku, následuje studie Pier Paola Ottonella, profesora dějin filozofie na univerzitě janovské, o italském mysliteli 19. století Antoniu Rosminim. V ní tento badatel, který se Rosminimu věnuje již dlouhá léta, sestavuje Rosminiův komentář ante litteram k encyklice *Fides et ratio*, totiž cituje určité významné pasáže encykliky a místa z Rosminiových spisů, která s nimi souzní.

Následný příspěvek Fortunata Morrone, profesora systematické teologie na Kalábrijském teologickém institutu v Catanzaru, je věnován velkému anglickému kardinálovi 19. století Johnu Henrymu Newmanovi. Po stručném životopise se zastavuje u některých významných bodů jeho učení (tajemství vtělení, vývoj křesťanské nauky, vztah mezi Kristovým tajemstvím a ostatními náboženstvími a zvláště vztah mezi vírou a rozumem). V tomto tématu je autor obeznalý, neboť postavě kardinála Newmana zasvětil své publikace a podílel se na přípravě překladů jeho děl do italštiny.

Pietro Viotto, emeritní profesor pedagogiky na Katolické univerzitě v Miláně, který je autorem dalšího medailónku, je především známý jako překladatel a znalec velkého francouzského tomistického filozofa 20. století Jacquesa Maritaina (v tomto roce dokonce publikoval slovník Maritainových děl). Jeho příspěvek se tak tohoto filozofa nemůže netýkat. Po stručné Maritainově biografii a charakteristice jeho filozofie se v něm zastavuje u těch témat jeho nauky, kterých se dotýká také *Fides et ratio* (křesťanská filozofie, vztah mezi praktickými vědami a etikou, vztah mezi svědomím, zákonem a právem atd.).

Posledním dvěma filozofům, které encyklika uvádí ze západní oblasti, se věnují profesoři na Papežské lateránské univerzitě v Římě. Mons. Antonio Livi, který učí filozofii poznání, píše o Étienne Gilsonovi a Angela Ales Bello, profesorka dějin současné filozofie, o sv. Editě Steinové. Opět se jedná o jejich milované mistry a časté předměty jejich studia a publikací. Struktura jejich příspěvků je obdobná jako v předchozí studii o Maritainovi.

Po této „západní“ části sborníku následuje část „východní“, která je uvozena studií našeho známého jezuitského autora a novoapečeného kardinála Tomáše Špidlíka o víře a rozumu v ruském myšlení. Následný příspěvek pochází z pera dominikána Gerarda Cioffiariho, úzce spjatého s bazilikou sv. Mikuláše v Bari (s ostatky tohoto populárního světce) – je zde ředitelem Centra mikulášských studií a profesorem

dějiny ruské teologie na ekumenickém institutu. Předmětem jeho literárního portréту je Petr J. Čaadajev, u něhož se snaží zachytit vývoj jeho myšlenkového zrání.

Dalším ruským myslitelem výslovně uváděným v encyklice (který stejně jako Čaadajev díky překladům svých děl není v českém prostředí neznámý) je Vladimír S. Solovjev. Jemu se ve sborníku věnuje Adriano Dell'Asta, profesor ruského jazyka a literatury na Katolické univerzitě v Miláně. Po popsání obecných rysů Solovjevova myšlení a vyjadřování se zabývá především jeho učením o postavě Krista jako živém centru bytí a myšlení.

Zbývajících dvěma ruskými mysliteli jmenovanými v encyklice jsou Pavel A. Florenskij a Vladimír N. Losskij. Prvně jmenovanému je ve sborníku zasvěcena studie Natalina Valentiniho, ředitele Institutu náboženských věd v Riminu a znalce ruské filozofie a pravoslavné teologie, který připravil italská vydání různých Florenského děl. Po vyličení Florenského osudů zde zvláště ukazuje na jeho kritiku racionalismu a nauku o „rozumu, který dychtí po spáse“. Vladimíru N. Losskému se věnuje Michelina Tenace, profesorka teologické antropologie na Papežské gregoriánské univerzitě v Římě, známá díky překladům svých děl a svým přednáškám na Centru Aletti v Olomouci i u nás. Její příspěvek má příhodný název Teologie jako transfigurace v myšlení Vladimíra N. Losského.

Celá kniha je uzavřena cennými bibliografickými údaji (včetně krátké charakteristiky uvedených titulů) týkajícími se jak samotné encykliky *Fides et ratio*, tak i portretovaných filozofů. Jejich autorem je Pasquale Giustiniani, profesor teoretické filozofie na Papežské teologické fakultě jižní Itálie v Neapoli.

Odbornost autorů sborníku a především jejich znalost daných filozofů a láska k nim, kterou jsme v naší recenzi vícekrát zdůrazňovali, jsou jistě dobrou zárukou toho, že naše kniha je dobrým uvedením do života a myšlení těchto moderních myslitelů, kteří neodmítali plodné spojení filozofie s Božím slovem. Je také dobrou ilustrací a doplněním encykliky *Fides et ratio* v jejím učení o tom, jak je pro filozofii spásenosné a blahodárné, když se při plném zachování své autonomie otevře Božímu zjevení a víře.

Štěpán M. Filip OP

Ctírad Václav Pospíšil (uspoř.)

Prezentace encykliky *Fides et ratio* a dokumentu *Ad tuendam fidem*

Olomouc: Matice cyrilometodějská 1999

I když encyklika *Fides et ratio* nese datum 14. září 1998, tedy datum svátku Povýšení sv. Kříže, byla veřejnosti představena až 15. října téhož roku, a to u příležitosti dvacátého výročí pontifikátu Jana Pavla II. Když se katedra systematické teologie Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci ve spolupráci s katedrou filozofie téže fakulty rozhodla tuto encykliku prezentovat svým studentům a všem zájemcům, podařilo se jí tento záměr uskutečnit již 10. února 1999, tedy poměrně velmi brzy po publikování encykliky (a ještě dříve, než byl vydán její český překlad). Tato prezentace se setkala se zájmem velkého počtu posluchačů a s jejich velmi pozitivním přijetím, což byl jistě jeden z faktorů, jenž pak

přednášející z obou kateder olomoucké teologické fakulty vedl k tomu, aby přednesené příspěvky publikovali knižně v malém sborníku.

Sborník příspěvků je uveden „představením struktury, formy a obsahu encykliky“ od Richarda Machana, odborného asistenta dogmatické teologie. Po tomto prvním a nezbytném obecném uvedení následují speciálnější příspěvky, které se na encykliku dívají z hlediska filozofie a určitých teologických disciplín. Prvním z nich je příspěvek známého jezuitského filozofa Karla Řihy, který byl mezi přednášejícími jediným zástupcem katedry filozofie. Netýká se proto ničeho jiného než „pohledu na encykliku z hlediska filozofie“. Autorem dalšího příspěvku je Eduard Krumpolc, který na fakultě přednáší fundamentální teologii. Zaměřuje se v něm tudíž na ta místa encykliky, která se dotýkají témat této základní teologické disciplíny. Poslední příspěvek pochází od známého františkánského dogmatického teologa, profesora Ctirada Václava Pospíšila, který byl zároveň hlavním editorem sborníku. Vedle pohledu na *Fides et ratio* z hlediska dogmatické teologie se v něm zabývá také dalším papežským dokumentem, totiž motu proprio *Ad tuendam fidem* (z 18. května 1998), kterým byly upraveny některé kánony v Kodexu kanonického práva, a s ním spojeným Doktrinálním komentářem Kongregace pro nauku víry, věnovaným různým stupňům vyhlášení učitelského úřadu církve.

I když prezentace encykliky a její následná knižní publikace splnily svou největší úlohu v době, kdy k nim došlo, může náš sborník i nyní dobře posloužit jako uvedení do četby *Fides et ratio* a k pohledu na ni z různých zorných úhlů. Tuto úlohu může plnit o to lépe, že v českém prostředí – na rozdíl od mnoha jiných oblastí – je literatura o této encyklice více než skrovná.

Štěpán M. Filip OP

English Summary 4'03

Faith and Reason

Štěpán Martin Filip OP **Redemptor humanae rationis**

This article of Czech Dominican Štěpán Martin Filip presents the contents of his address to the International Thomistic Congress in Rome. The encyclical *Fides et ratio* of Pope John Paul II can also be called *Redemptor humanae rationis* because it claims that “the coming of Christ was the saving event which redeemed reason from its weakness.” In this sense, Christian faith is salvific for both human reason itself and the content of its thought. By teaching this truth, *Fides et ratio* continues and develops the doctrine of earlier magisterium, mainly that of the encyclical *Aeterni patris*, as well as that of St. Thomas Aquinas

Cardinal Karl Lehmann **The University, the Church, and New Culture**

This lecture of Cardinal Lehmann, president of the German Bishops' Conference, was delivered on July 17, 2003, in the Lateran Basilica to open the symposium “The University and the Church in Europe,” which took place on the occasion of the 700th anniversary of the foundation of “La Sapienza” University in Rome. In a short introduction to Cardinal Lehmann's lecture, Norbert Schmidt summarizes the course of the symposium and points out other important ideas. In his exposition, Cardinal Lehmann first explains the transformation of European universities, next clarifies the tension between faith and learning, and then describes the presence of the Church to institutions of higher learning and to science. He ends his lecture with a short look at Europe as a challenge and an opportunity.

Ctirad Václav Pospíšil OFM **Christianity, Rationality, Science, and Culture**

Ctirad Pospíšil, the well-known Czech dogmatic theologian, starts his article with the cultural dimension of the Incarnation of the Son of God. He then specifies the relation between faith and three types of science – formal science, natural science, and interpretive science. It is important to bear in mind that the notion of science is an analogical concept and that each science presupposes some type of precognition. The article concludes with an account of the beneficial influence of faith and theology on the sciences.

Reason and Faith in the Views of Petr Vopěnka and Rudolf Zahradník

For answers to questions about the relation of faith and science, the rational knowledge of God, the role of the Church and Christianity in our history, and similar matters, *Salve* turned to two leading Czech scientists: Professor Petr Vopěnka, CSc, mathematician and former Minister of Education, and Professor Rudolf Zahradník, DrSc, honorary president of the Academy of Sciences of the Czech Republic and member of the Jaroslav Heyrovský Institute of Physical Chemistry of the Academy of Sciences of the Czech Republic. Their responses permit us to consider two concrete dialogues between the world of the Gospel and the world of science.

Serge-Thomas Bonino OP On Being a Thomist

French Dominican Serge-Thomas Bonino is the editor-in-chief of *Revue thomiste*. In his article, he justifies his rootedness in the Thomistic tradition by an indication of the traditionalist and historical nature of human knowledge. He describes three types of Thomism: inspired Thomism, fundamental Thomism, and living Thomism. He prefers the third type. Living Thomism sees the historical context of the doctrine of St. Thomas together with the perennial validity of its principles.

Jean Daniélou SJ The God of Philosophers

French Cardinal Daniélou, one of the greatest theologians of the 20th century, indicates the contemporary possibilities and limits of the rational knowledge of God. His in-depth contribution is a part of his book *Dieu et nous*. Human reason knows God and at the same time sees that it does not know God, who is infinite. It also experiences human knowledge of the divine personality and the relation between God's being and the being of a creature.

SALVE 2003

- články: Bandera OP, A., Cena a plody rozhodnutí pro chudobu, 3'03, s. 55
Bonino OP, S.-T., Být tomistou, 4'03, s. 49
Čada SM, L., Maria a budoucnost,
osobní zamyšlení nad mariánskou spiritualitou marianistů, 1'03, s. 59
Daniélou, J., Bůh filozofů, 4'03, s. 59
Duka OP, D., Vznik a dějinný vývoj modlitby růžence, 1'03, s. 11
Filip OP, Š., Redemptor humanae rationis, 4'03, s. 7
Heller, J., Pokora, 3'03, s. 24
Kowalik SDB, K., Maria jako příklad opravdové víry v díle Martina Luthera, 1'03, s. 50
Lehmann, K., Univerzita, církev a nová kultura, 4'03, s. 22
Marmion OSB, C., Ježíš a Maria, 1'03, s. 55
Meinardus, O. F., Wádí Raján: nová generace poustevníků, 2'03, s. 5
Montero OP, A., Sv. Dominik a růženec, 1'03, s. 22
Myszor, W., Přehled koptské patristické literatury, 2'03, s. 58
Pargačová, V., Koptské mnišství dnes, 2'03, s. 14
Piřha, P., Nová růžencová tajemství – Růženec světla, 1'03, s. 5
Pospíšil OFM, C. V., Věroučná jednání mezi katolickou církví a východními církvemi,
které nepřijaly Efezský nebo Chalcedonský koncil, 2'03, s. 41
Pospíšil OFM, C. V., Mystika evangelní chudoby Františka z Assisi,
Nástin teologie evangelní chudoby, 3'03, s. 44
Pospíšil OFM, C. V., Křesťanství, racionalita, věda a kultura, 4'03, s. 34
Rethmann, A.-P., Jsou v Čechách chudí?, 3'03, s. 5
Starowieyski, M., Přehled etiopské patristické literatury, 2'03, s. 63
Tugwell OP, S., Blahoslavení chudí v duchu, 3'03, s. 14
Zawada OCD, M., Étos pouště, 2'03, s. 44
- dokumenty: Luther, M., Výklad na Magnificat, 1'03, s. 43
Novozákonní apokryf Skutek Petrův, 2'03, s. 54
Pruťký OFM, V. R., Misionářem u pramenů Nilu, 2'03, s. 67
- rozhovory: Ender, E. J., Kapka na rozpáleném kameni (připravil N. Schmidt), 2'03, s. 77
de Lora SM, C., Mýlí se pouze ti, kteří přemýšlejí (připravil A. Vandrovec OSB), 3'03, s. 33
Opatrný, A., Mariin plášť (připravili M. Betinec a N. Schmidt), 1'03, s. 36
Nyrenda OSB, A., Mnišský život v Africe (převzato z Monastic bulletin), 2'03, s. 83
Rozum a víra z pohledu P. Vopěnky a R. Zahradníka
(připravili I. Harák a Š. Filip OP), 4'03, s. 45
- 1'03 **Χαίρε Μαρία**
2'03 **křesťanství na Nilu**
3'03 **chudoba**
4'03 **rozum a víra**



tiskárna vydavatelství

Vytiskneme pro Vás cokoli, třeba ... knihu

Grantis, spol. s r. o. • Třebovská 109, 562 03 Ústí nad Orlicí
tel./fax: 465 525 741

e-mail: grantis@grantis.cz • www.grantis.cz

S O U V I S L O S T I

R E V U E P R O L I T E R A T U R U A K U L T U R U

1-2/2003 **Alexandr Stich** / Vzpomínky na Alexandra Sticha / Lektorské posudky / Dokumenty a fotografie **Světovka** / Josef Škvorecký / Jan Zábrana / Josef Hiršal / Eva Kondrysová / Antonín Přidal / František Fröhlich / Zuzana Semínová / Vladimír Justl / Luba a Rudolf Pellarovi **Literatura** / Václav Jemek o Franzi Kafkovi / Milan Dvořák o svém novém překladu Evžena Oněgina / Josef Fulka o Foucaultovi / Patrika Ouředníka Lingua restituta / Paul Celan / H. C. Artmann / Ilse Aichingerová / Michael Donhauser / Margret Kreidlová / Justin Quinn / D. H. Lawrence

3/2003 **Hostina** / Lov na medvěda u Laponců / Stolování ve starověké Mezopotámii / Platónovo Symposion / Béowulf / Společné stolování na starém Severu / Posvátné aspekty staroíroského hodování / Poslední večere: eucharistie / Putování za Svatým Grálem **Typl** / Rozhovor / Hana Fousková / Petr Kofroň **Literatura** / Josef Hrdlička / Karel Hynek Mácha / Frankofilie Josefa Floriana / Český komiks 1988–2002 / Sylva Fischerová / Marzanna Bogumiła Kiellarová

4/2003 **Homosexualita v kultuře** / Epos o Gilgamešovi jako první text o lásce muže k muži / Maximos z Tyru: O erotice / Homosexualita v kultuře vrcholného středověku / Ramón Lull: Kniha o Příteli a Miláčku / Jiří Karásek ze Lvovic jako zakladatel české homosexuální literatury / František Čerovský, otec boje za dekriminlizaci homosexuálů v Československu / Apriles 2003 a politika ženského/lesbického těla / Hledání lesbického hlasu / Rozhovor s Jeanette Winterson / Obrazy z dějin homosexuality ve filmu / Martin C. Putna: Kritický nástin soudobé vědecké rozpravy o homosexualitě **Literatura** / Karel Hynek Mácha / Josef Hrdlička / Alexandr Stich / Josif Brodskij / Nad českým překladem Poundových Cantos / Finanční praxe Florianova Dobrého díla / Petr Borkovec: Strofy / Vlasta Dufková: Nerozmotám / Samuel Beckett: Krappova poslední páska / Básně Štěpána Noska, Envoi, Miroslava Olšovského

Objednávky předplatného či starších čísel na adrese redakce: Pod Strojírnami 10, 190 00 Praha 9, e-mail: souvlosti@seznam.cz. Cena jednoho čísla: 99 Kč. Roční předplatné 2003: 300 Kč. Na internetové stránce www.souvlosti.cz najdete přehled všech dosud vydaných ročníků, vybrané texty, bibliografii a ukázky z připravovaných čísel.



W W W . S O U V I S L O S T I . C Z

SALVE

revue pro teologii a duchovní život

číslo 4 ročník 13 (2003)

vychází čtyřikrát ročně
pro Českou dominikánskou provincii vydává:
Krystal OP, s.r.o., Husova 8, Praha 1

šéfredaktor:
Dominik Duka OP

redakční rada:
Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Martin Betinec, Petr Brichcín,
Lawrence Čada SM, Tomáš Černušák, Tomasz Dostatni OP, Dominik Duka OP,
Štěpán Filip OP, Ivo Harák, Edita Mendelová OP, Albert-Peter Rethmann,
Norbert Schmidt (výkonný redaktor), Dora Švachová, Alexius Vandrovec OSB

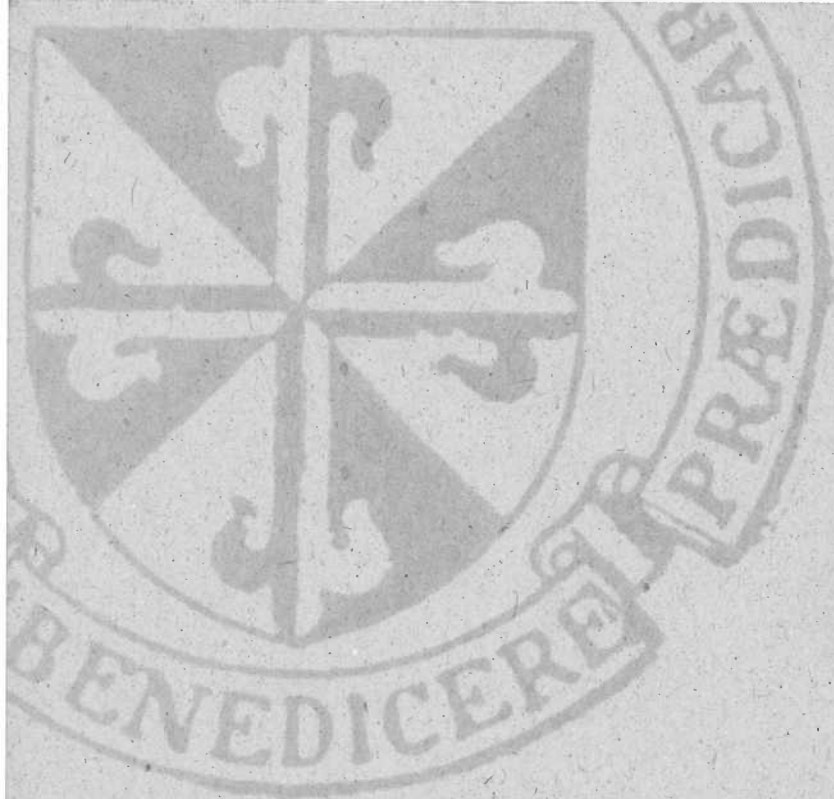
redakce:
SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 495 513 329, e-mail: dominika@diecezehk.cz
Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.
Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jiří Pavlík
překlad do angličtiny: Lawrence Čada SM
obálka a grafická úprava: Norbert Schmidt
sazba: Jaroslav Vlček, Lacerta (www.sazba.cz)
tisk: GRANTIS, s.r.o., Ústí nad Orlicí

distribuce:
SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 495 513 329, e-mail: dominika@diecezehk.cz
Česká pošta státní podnik, Přeprava Střední Čechy
Sazečská 7, 223 10 Praha 10
distribuce pro Slovensko: RODENY, Vinohradnická 11, SK-949 01 Nitra, Slovensko

cena 30 Kč
roční předplatné včetně poštovného 120 Kč
sponzorské 150 Kč
Platí se pošt. poukázkou či přímo na č. konta
České dominikánské provincie: 68739004/0400,
var. symbol: 60971 (spec. symbol nutno konzultovat s redakcí).

MK ČR 6783. Podávání novinových zásilek povoleno
Ředitelstvím pošt Praha čj. NP 606/1994 ze dne 29.3.1994.
ISSN 1213-6301



připravovaná témata:

o integraci etnických menšin
o sakrální architektuře
o čistotě