

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

Halík, Hejdánek, Karfíková, Kohák, Machula, Sokol, Sousedík

K. Müller – Spolu se přít – od sebe se učit

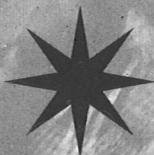
V. Vohánka – D. Novotný – Křesťanská filozofie v USA

G. Buß – Sekulární věk Charlese Taylora

K. Šprunk – Co znamená být katolickým filozofem

Studánky Václava Ciglera u Nejsv. Salvátora

křesťanství
a filozofie



2/09







Obsah

Editorial / 5

Karel Šprunk
Dějiny pojmu „křesťanská filozofie“ / 9

Křesťanská filozofie?
T. Halík, L. Hejdánek, L. Karfíková, E. Kohák, T. Machula, J. Sokol, S. Sousedík / 17

Klaus Müller
Spolu se přít – od sebe se učit
Filozofie a křesťanská skutečnost / 37

Vlastimil Vohánka – Daniel D. Novotný
Současná křesťanská filozofie v USA a Velké Británii
Dojmy a postřehy / 53

Alvin Plantinga
Rada křesťanským filozofům / 73

Gregor Buß
„Hlad po transcendenci“
Křesťanský pohled Charlese Taylora na sekulární věk / 99

Karel Šprunk
Co znamená být katolickým filozofem / 123

Klára Jelínková – Norbert Schmidt
Studánky Václava Ciglera v kostele Nejsv. Salvátora
Popeleční středa – Vzkříšení 2009 / 135

Recenze / 143

English Summary / 153

Editorial

Vážení čtenáři,

druhé číslo revue *Salve* v tomto roce je věnováno vztahu filozofie a křesťanství. Mám trochu obavy, že jsme se pustili na příliš tenký led. Téma totiž nastoluje jakoby oklikou zásadní otázku o vlastním poměru rozumu a víry.¹ V samotném katolicismu je toto téma stále nejen otázkou diskuze, ale i sporu, jak o tom svědčí pluralita teologických škol od starověku do dnešního dne. Náš záběr je širší: Přes pohled na západní rozdělené křesťanství, kde je velká část protestantské tradice, hlavně myšlení Martina Luthera a jeho nedůvěra v lidský rozum, vůči římskému katolicismu protimluvná, se dostáváme k dialogu teologů a současných nekřesťanských filozofů. Jaké může být východisko? Doporučuji prostudovat článek Klausa Müllera „Rozum, moderna, papež“ – najdete ho jako dodatek k číslu na internetových stránkách *Salve*² –, který prezentuje typické katolické stanovisko slovy kardinála Josefa Ratzingera při kolokviu na pařížské Sorbonně v roce 1999: „*In principio erat Verbum* – na začátku všech věcí je tvůrčí síla rozumu. Křesťanská víra je dnes stejně jako tehdy opcí pro prioritu rozumu a rozumovosti... Jedině v křesťanství se osvícenství stalo náboženstvím. Křesťanská víra nespočívá na poezii a politice, těchto dvou velkých pramenech náboženství; spočívá na poznání.“ V duchu Aristotelových transcendentálií platí: „Tvůrčí rozum je dobrota. Je láska. Má tvář. Bůh nás nenechává tápat v temnotě. Ukázal se jako člověk. Je tak veliký, že si může dovolit stát se zcela malým.“

V úvodním článku „Dějiny pojmu ‚křesťanská filozofie‘“ se Karel Šprunk zabývá problematikou existence křesťanské filozofie, která z určitého hlediska nemůže existovat tak, jako neexistuje křesťanská matematika nebo křesťanská fyzika. Ovšem je to křesťanství, které filozofii klade řadu otázek v podobě velkých křesťanských témat, a tak se pojem „křesťanská filozofie“ ke slovu dostává. Již zmíněný Klaus Müller v pojednání „Spolu se přít – od sebe se učit“ jako by vyvracel častou námitku, že tomismus mohl existovat a růst pouze v kontroverzi, ať ve středověku, v době baroka nebo ve 20. století, námitku tak často vyslovovanou v 70. a 80. letech minulého století! Pokud nezůstaneme jenom u onoho pření se, ale budeme vnímaví k názorům druhých, splní se snad přání profesora Stanislava Sousedíka o možné obrodě křesťanské filozofie. Anketa na téma křesťanské filozofie, v které se vyjadřují současní čeští filozofové celého křesťanského spektra, kteří také v našem prostředí nejčastěji publikují na filozofická témata, jen potvrzuje různorodost, celou škálu přístupů, jako i velké množství protikladů.

Nelze než konstatovat skutečnost, že shoda o postavení filozofie při interpretaci víry nepanuje, rovněž tak jako není u jednotlivých autorů shoda ve vymezení filozofické a teologické metodologie. Z přečteného mám dojem určité fragmentarizace, která je prezentována názory jednotlivých zahraničních osobností bez celkové konfrontace vlastních filozofických proudů. Odpovědi z pozice katolické tradice může být reflexivní esej Karla Šprunka „Co znamená být katolickým filozofem“. Vyhnete se tak někdy příliš akademickému odsuzování školské filozofie, která měla své místo a autory na gymnáziích či teologických fakultách, kdy tyto filozofické učebnice měly pomáhat k uchopení teologické tradice, což není možné bez filozofické propedeutiky, zcela jistě v duchu antické augustiníansko-tomášovské tradice. Totéž platí o podobě učebnic humanitních oborů i přírodních věd v rámci všeobecného vzdělání. Vlastimil Vohánka a Daniel D. Novotný informují v přehledném článku „Současná křesťanská filozofie v USA a Velké Británii – Dojmy a postřehy“ o šíři filozofických proudů v anglosaském prostředí a snaží se charakterizovat díla jednotlivých výrazných osobností z této oblasti s respektem k jednotlivým církevním tradicím.³ Škoda, že samotný rozsah naší revue *Salve*, ale i trpělivost čtenářů nedovolí podobný exkurz i do jiných jazykových oblastí.⁴ Překvapivá je výrazná orientace protestantských církví v USA směrem k velkým filozofickým tématům. Chápu nyní příklon papeže Benedikta XVI. k této tradici, podobně jako i cesty kardinála Christopa Schönborna OP. V podstatném pojednání Alvina Plantingy „Rada křesťanským filozofům“, jak bylo upozorněno v předchozím článku, můžeme sledovat tak potřebnou lekci filozofického teismu, kterou dluží křesťané této země celé české společnosti. Ve stati Gregora Buše „Hlad po transcendenci“ jsme seznamováni s prací kanadského filozofa Charlese Taylora, především s jeho posledním velkolepým dílem *A Secular Age*. Po krátké diskuzi o existenci křesťanské filozofie dochází autor k poznání neuspokojitelnosti lidského bytí, které nenachází odpověď po smyslu své existence a militantní ateismus není odpovědí, která by uspokojila lidský rozum. Z této situace vyrůstá onen zmíněný hlad po transcendenci. Otázka po Bohu se tak znovu vrací do filozofické diskuze.

V textu „Studánky Václava Ciglera v kostele Nejsvětějšího Salvátora“ od Kláry Jelínkové a Norberta Schmidta se vracíme nejen k otázce moderního umění v sakrálním prostoru, ale můžeme též nastolit otázku o filozofujícím umění. Fotografie z této instalace nás provázejí v podobě ilustrací celým časopisem. Recenze jsou věnovány mimo jiné osobnostem a dílům, které vzbudily ve své i naší době jistým způsobem neukončenou diskuzi: Romano Guardini, Václav Wolf, Joseph Gredt.

Téma filozofie v našem časopise může být i podnětem k reflexi situace výuky filozofie na vysokých školách, především u nás. Počet studentů filozofie se v ob-

dobí dvaceti let svobody enormně znásobil. Jednak se zvýšily počty studentů na filozofických fakultách historických univerzit, přibýly ale také nové univerzity regionální. Filozofie jako propedeutika se studuje také na teologických fakultách, kde je počet studujících dvacetinásobný v porovnání s počtem studentů před listopadem 1989. Nejednou jsem slyšel při zasedání akreditační komise povzdech prof. Karla Brušáka z univerzity v Cambridgi, který byl přesvědčen, že filozofie na našich vysokých školách je uceleně podávána pouze na teologických fakultách. Toto své tvrzení opíral o sylabické materiály, které byly touto vládní komisí schvalovány. Neznamená to, že by hodnotil úroveň studia na jednotlivých vysokých školách, rovněž tak, že by popíral existenci filozofických oborů na filozofických fakultách, ale upozorňoval především na fragmentárnost filozofického studia, která nebyla po listopadu 1989 překonána. Snad našemu čtenáři prezentovaná témata pomohou ve vytvoření vlastního názoru a stanou se pro některé z nás novou inspirací k hlubší reflexi vztahu filozofie a teologie, víry a rozumu, jako i otázky, nakolik může filozof filozofovat „ve věře“.

Záměrem tohoto čísla však není podat ucelené či definitivní řešení, ale vybídnout k hlubší úvaze o dnešních úkolech věřících filozofů.

✠ fra Dominik Duka OP

POZNÁMKY:

1 / Tomuto tématu se ostatně v *Salve* věnujeme průběžně. Viz především tematická čísla *Salve* 4/03 – víra a rozum či *Salve* 4/05 – hledání univerzality, kde čtenář nalezne mimo jiné i slavnou mnichovskou debatu Josepha kardinála Ratzingera s Jürgenem Habermasem.

2 / Článek KLAUSE MÜLLERA „Die Vernunft, die Moderne und der Papst“ vyšel ve zkrácené formě v *Stimmen der Zeit* 5/2009, s. 291–306. Na internetových stránkách *Salve* ho naleznete v plném původním znění, které nám poskytl autor, v českém překladu Karla Šprunka.

3 / V dodatku k tomuto *Salve* může čtenář na internetu ještě nalézt český překlad textu významného amerického filozofa Alfreda J. Freddosa „Dvě úlohy katolických filozofů“.

4 / Rozsáhlý pohled do intelektuálního života křesťanství ve Francii a jeho dialogu se současnou francouzskou filozofií připravujeme do podzimního čísla *Salve* 4/09.



Karel Šprunk

Dějiny pojmu „křesťanská filozofie“

Křesťanská filozofie (KF) je historická skutečnost.¹ Existovala už v době církevních otců a v raném středověku, v období vrcholné scholastiky, žije také v novověku a doprovází i novější filozofii. Ale obsah tohoto pojmu se v průběhu staletí měnil.

1. S pojmem KF se poprvé setkáváme v homilii Jana Zlatoústého *In Kalendas* (386/87) a ve spise Aurelia Augustina *Contra Iulianum* (kolem 421). KF tu znamená křesťanské náboženství a křesťanský světový názor v nejširším smyslu. Nejde ani o čistou vědu, ani o filozofii odlišnou od teologie. Filozofie se zde chápe jako moudrost vůbec, která formuje celý lidský život.

Kořeny pojmu KF však sahají hlouběji, do 2. století. V této době byli křesťané pokládáni nekřesťany za „filozofy“ a křesťané sami se nazývali filozofy a užívali filozofie k obhájení své víry (apologeti). A především své evangelium označovali výslovně jako filozofii, která však je svatá, jediná pravdivá, protože je to filozofie Boží, filozofie Písma. Ztotožňovali tedy víru a filozofii.

U řeckých církevních otců, jako byli Eusebius z Césareje, Kappadočané, Jeroným, Jan Zlatoústý aj. (4. a 5. století), se význam KF zužuje a znamená „mnišský život“. Mnich je v tomto pojetí ten, kdo uskutečňuje moudrost evangelia nejčistším způsobem. Proto nejvíce zasluhuje označení „křesťanský filozof“.

Pojetí KF jako spirituality mnišské teologie se udržovalo po celý středověk, a to nejen na řeckém Východě, ale i v latinské Evropě. Pojem KF se téměř nikdy neužívá v patristickém smyslu na označení křesťanského náboženství a nevyskytuje se ani u myslitelů, kteří jsou dnes považováni za „křesťanské filozofy“ *par excellence*: Anselma, Alberta, Tomáše, Bonaventury a Dunse Scota. Filozofie se sice už odlišuje od teologie, ale pojem KF ještě nebyl chápán jako vědecko-teoretický problém.

2. V křesťanském humanismu raného novověku se na tomto stavu nic podstatně nemění. Významnou postavou je zde Erasmus Rotterdamský (1466–1536). Podařilo se mu sice vyprostit pojem KF z teologie mnišství a vztáhnout ho na každého křesťana, ale KF zůstává jménem pro konkrétní vedení života, které se řídí podle „filozofie“ či „moudrosti Krista“. Erasmus kromě toho proti sobě ostře klade na

jedné straně *philosophia christiana*, která směřuje k samotnému Kristu a k jeho nauce, a na druhé straně tehdejší vědu, tj. scholastickou filozofii a teologii, která vtěsnává křesťanskou zvěst do složitého spekulativního systému. KF tak znovu označuje žitou víru.

Erasmovo pojetí KF přejímají reformátoři, především Jan Kalvín (1509–1564) a Filip Melanchthon (1497–1560), ale už se objevuje jasná distance od filozofie vůbec. *Philosophia christiana* tak v prvních reformačních kruzích znamená jednoznačně „teologii“.

Podobný vývoj probíhal na katolické straně. Autoři nejprve přejímají Erasmovo pojetí, ale pak stejně jako evangeličtí teologové rozlišují teologii a filozofii, ovšem s opačným výsledkem. Pozdní scholastika na rozdíl od augustinovské tradice, která zastává jednotu obou věd, vychází z tomistické teorie vědy, tj. mezi vědami jasně rozlišuje. Zatímco reformační teologové filozofii odmítají, katoličtí autoři ji pokládají za něco pozitivního. KF není teologií, je to naopak přirozená rozumová věda, ale slouží teologii. Predikát „křesťanská“ ji odlišuje od ostatních filozofií, které v novověku také existují, například od okazionalismu nebo kartezianismu. Jde při tom o shodu s naukou církve.

V 17. století pozorujeme dvojí směr myšlení. Protestantská školní filozofie v Německu zastává pozdně scholastické pojetí. Definuje KF jako filozofii, tj. jako akt lidského rozumu. Protože však je rozum nezvratně porušen dědičným hříchem, filozofie je možná jen pod vedením víry, tj. milosti. Zároveň s protestantskou školní filozofií se zvláště v protestantských zemích rozvíjí myšlení vědců zvaných později *philosophi mosaici et christiani*. Jejich základní tezí je, že každou vědu je možno čerpat z Bible. Proto lze mluvit nejen o KF, ale také např. o křesťanské fyzice. Protože Bible je pro ně společným základem všech věd, je možná také univerzální věda vycházející z Písma. O takovou vědu se pokusil např. J. A. Komenský (1592–1670) ve své *Pansofii*. Pojem KF tedy u těchto autorů implikuje dvojí: metodický postup odvozující veškeré vědění z Bible a moudrost, která se snaží zaujmout místo nad všemi rozličnými vědami.

Toto pojetí KF bylo poté (v 17. a 18. století) kritizováno v obou aspektech, a to jak ze strany karteziánského směru protestantské teologie, tak ze strany osvícenské filozofie. Např. Christian Thomasius (1655–1728) a Jakob Brucker (1696 až 1770) požadovali, aby byla KF metodicky odlišována od teologie. Brucker přitom vznáší otázku, zda je historicky vůbec smysluplné mluvit o filozofii. Jde-li v KF spíše o teologii, pak pojem KF nemá ve filozofii místo. Je to pouze dobový pojem, který se hodí pro období patristiky a scholastiky, kdy bylo křesťanství míše-no s pohanskou filozofií.

3. Odmítavý postoj ke KF se mění teprve v období německého idealismu. Kant tohoto pojmu ještě vůbec neužívá a ani vlastně Fichte. Ale Fichte a Hegel se ve svých spekulacích vědomě inspiroují knihami Nového zákona. Schelling pak svou filozofii nazývá výslovně KF. Podle něho je křesťanství vzorem, podle něhož se musí filozofie řídit. Ale filozofie jakožto KF neslouží teologii a teologie také nestojí jakožto Boží slovo zásadně výše než filozofie. Filozofie se konstituuje tím, že chápe křesťanství jako filozofii, tj. jako absolutní svobodu, která si je vědoma sama sebe.

Vlivem Schellingova pojetí KF se ve filozofii 19. století objevuje v několika variantách rozlišení „filozofie křesťanství“ a „křesťanská filozofie“. KF se chápe jako filozofie obsažená ve víře (v křesťanství). Například Ch. J. Braniss chápe KF jako to, co vzniká, když křesťan duchovně proniká víru, takže předmětem KF je samo křesťanství. Tento předmět dává filozofii jméno a také určuje její metodu: protože přesahuje pouhý rozum, požaduje, aby filozof zároveň myslel i věřil. Chr. H. Weisse (1801–1866) pokládá KF za část filozofie křesťanství: křesťanství se přitom chápe jednak jako činný (myslící) subjekt, jednak jako předmět poznání (obsah křesťanství). Spojením obou aspektů vzniká KF: v ní křesťanství samo ze sebe vytváří určitou filozofii a skrze ni může samo sebe spekulativně poznávat. O kulturně-dějinné pojetí KF se pokusil H. Ritter (1791–1869). Vychází z toho, že každá filozofie předpokládá určitou kulturu. A nejdůležitějším základem kultury je náboženství. Predikát „křesťanská“ je tedy nutno chápat kulturně-historicky. To je pro křesťanství a filozofii výzvou, aby se vzájemně obohacovaly. Křesťanství pomocí filozofie poznává samo sebe a filozofie má v křesťanství jakožto kulturní veličině míru pro svou spekulaci.

Pojem KF se objevuje zvláště často v katolických kruzích 19. století. Není vždy definován, ale přece se ho vědomě užívá jako znaku, jímž se církevně orientovaná filozofie odlišuje od novověké emancipované filozofie. Není však vždy předem jasno, v čem tato církevní orientace záleží. Někteří filozofové ztotožňují KF s určitým filozofickým směrem, například tradicionalistě, fideisté a novoscholastikové. Jiní naopak takové zužování KF odmítají. Např. A. Rosmini-Serbatì (1795–1855) pokládá za křesťanskou každou *filosofia sana* – zdravou filozofii, která ve světle víry dospívá dále než filozofie, jež k víře nepřihlíží. F. Brentano (1838–1917) má představu filozofie, v níž jsou „vůdčími hvězdami“ teologické nauky. M. Blondel (1861–1949) chápe KF pouze jako přirozené myšlení, které předpokládá křesťanskou víru jako „hypotézu“ a snaží se ji odůvodnit a proniknout svými vlastními prostředky. Papežové na jedné straně odmítají identifikovat KF s určitým směrem, ale na druhé straně doporučením tomismu jako filozofie, jež nejvíce odpovídá

katolické nauce, podporují názor, že křesťanskou filozofií je určitý tradiční směr filozofie.

4. Ve 20. století je KF převážně předmětem kontroverzí, a to jak ve filozofii, tak v teologii. Především se pochybuje o tom, že je pojem KF smysluplný.

Ve filozofii někteří myslitelé zdůrazňují nutnost oddělovat filozofii od teologie, a proto mluvit o KF je stejně nesmyslné jako mluvit o křesťanské matematice. Tuto pozici zastávají např. Max Scheler (1874–1928) nebo Emil Bréhier (1876–1952). Léon Brunschvicg (1869–1944) pokládá náboženství (a tedy i křesťanství) za překonané a zrušené filozofií. Filozofie je absolutní médium pravdy, a proto je její označování jako křesťanské bezpředmětné. Martin Heidegger (1889–1976) odmítá KF proto, že se snaží o syntézu, která je nemožná, totiž o spojení řecké filozofie a biblické zvěsti (je to „pokus o kvadraturu kruhu“). Karl Jaspers (1883–1969) soudí, že každá filozofie předpokládá něco takového, jako je víra, protože jen tak může uvést v soulad rozum a existenci. Je-li pro filozofii touto vírou křesťanství, může se právem označovat jako křesťanská. Ale musí jít o skutečnou jednotu vědění a víry. Tu podle Jasperse v křesťanství realizuje Augustin, nikoli tomismus, protože na jedné straně klade víru mimo filozofii, ale na druhé straně víru stále využívá, je tedy v podstatě teologií. Pak je ovšem KF nesmyslná.

V teologii přichází kritika jak ze strany katolické, tak ze strany evangelické. Někteří katoličtí teologové soudí, že pojem KF je oprávněný jen tehdy, když se označení „křesťanská“ vztahuje k jednotlivému filozofu, který je svou vírou psychologicky motivován k tomu, aby myslel určitým směrem. Tuto pozici zastávají např. Maurice de Wulf (1867–1947), Fernand von Steenberghen (1904–1993) a Léon Noël (1888–1987).

Na evangelické straně odmítá KF především dialektická teologie. Její zakladatel Karl Barth (1886–1968) ovšem zpočátku (v Komentáři k Listu Římanům, 1918) o KF vůbec nemluví a později tímto výrazem označuje církevní teologii, která musí jako lidská odpověď na Boží slovo vždy vystupovat „v nevyhnutelně filozofickém rouše“. Chápeme-li KF jen jako filozofii, zdá se Barthovi nemožná, protože je buď filozofií a pak není křesťanská, anebo je křesťanská a pak není filozofií. Někteří zastánci dialektické teologie však radikálně odmítají KF tam, kde si činí nárok uplatňovat se také v teologii.

5. S obhajobou KF se setkáváme jak u katolíků, tak u evangelíků. Na katolické straně obhajují KF především tomisté. Uvádějí dvojí důvod. Na prvním místě dějinnost filozofie: filozofie není křesťanská ze svého pojmu, ale na základě vlivu, který mělo křesťanství v dějinách na filozofii – podněcovalo filozofické tá-

zání, otevíralo ho a rozšiřovalo, například v problému stvoření nebo lidské osoby a svobody. Tuto pozici zastává především Etienne Gilson (1884–1978), také Réginald Garrigou-Lagrange OP (1877–1964) a jiní. Druhým důvodem pro KF jsou objektivní vztahy mezi rozumovým poznáním a vírou. Rozumové poznání a zjevení si nemohou odporovat, a proto filozofie sice neodůvodňuje své závěry pomocí víry, ale přihlíží k víře jako ke svému „negativnímu“ pravidlu. Víra rovněž znamená pozitivní posílení rozumových sil a upevňuje vztah filozofa k pravdě. V tomto smyslu chápe KF např. Jacques Maritain (1882–1973), Josef de Vries (1898–1989) a jiní.

Jinak chápe vztah filozofie a víry – také KF – Karl Rahner SJ (1904–1984) a spolu s ním J. B. Metz (1928). Podle nich lidské myšlení uvažované transcendentálně už má co do činění se zjevujícím se Bohem. Filozofie je tedy vnitřním momentem teologie, v každé filozofii se nevyhnutelně, netematicky pěstuje teologie. Proto predikát „křesťanská“ nepřistupuje k filozofii z vnějšku, ale spíše rozvíjí vymezení, jež je pro filozofii už vnitřní. Karl Rahner však později v knize *Hörer des Wortes* (1941) přece jen odlišuje KF od fundamentální teologie. Zatímco fundamentální teologie má za cíl prokázat a obhájit křesťanství v jeho rozumnosti, KF nemá podle aristotelského vymezení žádný jiný cíl než ten, který má filozofie sama v sobě.

Josef Pieper (1904–1997) je přesvědčen, že všemu filozofování předchází určitý tradovaný výklad světa jako něco „vždy již“ vysloveného. Na něm se rozněcuje filozofování. V křesťanské éře lze filozofovat jen v kontrapunktu s křesťanským výkladem světa. Živá a pravdivá filozofie se buď neuskuteční vůbec, nebo jedine jako filozofie křesťanská (v tomto smyslu).

Gabriel Marcel (1889–1973) uvažuje o KF z hlediska svého existencialismu. Podle něho KF žije z toho, co filozofii zpochybňuje a přesahuje, totiž z paradoxu Božího vtělení do konkrétního člověka. Marcel křesťanskou filozofii nepopírá ani ji nepokládá za teologii, chápe ji jako souhrn myšlení, které je ochotno žít ve stínu absolutního tajemství.

Maurice Blondel (1861–1949) poukazuje na to, že lidské myšlení je omezené, nemůže samo odpovědět na všechny otázky. Ale lidská duše je „přirozeně křesťanská“, a proto se otvírá radostné zvěsti. Filozofie je tedy myšlení, které si uvědomuje svou situaci, tj. svou nedostatečnost, a dovádí člověka na práh křesťanství.

Na evangelické straně uznává možnost křesťanské filozofie např. Emil Brunner (1889–1966), spolutvůrce dialektické teologie. Chápe člověka jako rozporuplnou, duchovní a zároveň tělesnou a pudovou bytost, která ztratila společenství s Bohem. Člověk přitom má vědomí možnosti pravého bytí. Tento rozpor se projevu-

je úzkostí, strachem, touhou, špatným svědomím. Ale i v této rozporuplnosti je místem, k němuž směřuje zjevení, jež ho vede k pravému bytí a ke svobodě. Proto musí být možnost, aby víra oslovila myslícího člověka. A to znamená možnost křesťanské filozofie.

Křesťanskou filozofii jako eschatologickou veličinu uznává Roger Mehl. Popírá KF v nynějším momentě spásy, kdy jsou víra a rozum od sebe ještě radikálně odděleny. Ale cílem stvoření a vykoupění je, aby se vzájemně smířily. To se stane až na konci času. Nyní existuje jen „křesťanský filozof“, tj. člověk, který zároveň myslí a věří a udržuje naději na KF. S eschatologickým pojetím křesťanského myšlení se setkáváme také u Wolfharta Pannenberg (1928). Chápe – podobně jako Blondel – zjevení jako „hypotézu“, která má být verifikována. Verifikují ji postupně celé dějiny. KF je tedy myšlení, jež postupuje ve světle křesťanské hypotézy a pokouší si tuto hypotézu už nyní anticipačně prokázat.

Od jisté doby se objevuje tzv. „filozofická christologie“. V podstatě jde o to, co se dříve nazývalo „filozofie křesťanství“ (19. a 20. století). Myslelo se tím setkání filozofie s křesťanstvím, v němž se filozofie snaží myslet na faktu Vtělení to, co je nadčasové. Nyní se však tato filozofie zaměřuje jen na Krista, ne už na celé křesťanství. A nejde už jen o myšlení, jež filozofuje z víry, nýbrž o každé myšlení, které se nějak dotýká víry a usiluje o vztah ke Kristu. Nejvýznamnějším autorem je zde Xavier Tilliette.

BIBLIOGRAFIE

- VON BALTHASAR, H. U.: „Philosophie, Christentum, Mönchtum“. IN: *Sponsa Verbi*. Einsiedeln 1961, s. 349–387.
- BLONDEL, M.: *Exigences philosophiques du christianisme*. Paris 1950.
- BLONDEL, M.: *La philosophie et l'esprit chrétien*. Paris 1944 a 1946.
- BOGLIOLO, L.: *Il problema della filosofia cristiana*. Brescia 1959, s. 12–215.
- FRANK E.: *Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit*. Stuttgart 1949.
- FRIESE J.: *Die säkularisierte Welt. Triumph oder Tragödie der christlichen Geistesgeschichte?* Frankfurt am Main 1967.
- GILSON, E.: *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932). Paris 1948, s. 413–440.
- MARITAIN, J.: „De la philosophie chrétienne“. IN: *OeC V*. Paris 1982, s. 217–316.
- NÉDONCELLE, M.: *Existe-t-il une Philosophie Chrétienne?* Paris 1956, s. 11–88.
- PIEPER, J.: *Co znamená filosofovat?* Praha 2007.
- RENARD, A.: *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*. Paris 1941.
- TRESMONTANT, C.: *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Paris 1960.

POZNÁMKY:

1 / Tento historický přehled vychází hlavně ze dvou studií: HEINRICH M. SCHMIDINGER: „Zur Geschichte des Begriffs ‚christliche Philosophie‘“. IN: E. CORETH – WALTER M. NEIL – G. PFLINGERSDORFFER (eds.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Graz 1987, s. 29–45; heslo „Christliche Philosophie“. IN: J. H. RITTER – K. GRÜNDER (eds.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 1971. V těchto studiích nalezneme také příslušné bibliografické odkazy k jednotlivým autorům a problémům.

PhDr. Karel Šprunk (* 1928) vystudoval filozofickou fakultu Univerzity Karlovy, obor romanistika. Od roku 1962 působil na Univerzitě 17. listopadu (Institut tlumočnictví a překladatelství), odkud byl donucen v průběhu normalizace odejít. Od roku 1991 přednáší filozofii na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy, hlavně filozofickou etiku, politickou filozofii a filozofii umění. Věnuje se překladům filozofické a teologické literatury (Anzenbacherův *Úvod do filosofie*, *Úvod do etiky*, *Křesťanská sociální etika*, Leibnitzova *Theodicea*, Spaemannova *Účelnost jako filosofický problém*, z díla Jacquesa Maritaina *Člověk a stát*, *Láska a přátelství* aj.). V roce 1993 založil spolu s jinými Českou společnost Jacquesa Maritaina. O Jacquesu Maritainovi připravil v *Salve* 2/2006 tematické číslo.



Křesťanská filozofie?

Existuje křesťanská filozofie? A existuje dnes? Je jedna, nebo jich je víc? To jsou otázky, které jsme si kladli při přípravě tohoto čísla Salve.

Oslovili jsme proto několik předních českých myslitelů a filozofů a položili jim čtyři otázky týkající se křesťanské filozofie a vůbec vztahu filozofie a víry. Někteří přímo odpověděli na uvedené otázky, jiní své stanovisko formulovali volněji.

1. *Potřebuje teologie (víra) filozofii?*
2. *Má či může se křesťanská víra filozofa uplatňovat i v jeho filozofii? V čem se eventuelní křesťanská filozofie liší od filozofie ne-křesťanské?*
3. *Může či má existovat více směrů křesťanské filozofie?*
4. *Jaký význam má či by mohla mít křesťanská filozofie v současném světě? Jaká je patrně její budoucnost? Které filozofy lze konkrétně označit jako křesťanské?*

Tomáš Halík

1. Víra jako „vltitá božská ctnost“ je sama o sobě bez filozofie myslitelná; avšak víra jako lidský akt, jako svobodná odpověď na Boží oslovení zahrnuje celou lidskou osobnost včetně intelektuální stránky – a tam už začíná prostor pro filozofii. A má-li víra vstoupit také do kultury a mezilidské komunikace, má-li být zvěstována, hlášána a předávána – a jinak nemá šanci žít –, neobejde se bez artikulace v pojmech – a tím už jsme zase na poli filozofie. Má-li přežít jednu generaci a stát se „tradicí“, je – vzhledem k proměnám kultury a jazyka – nutná její neustálá re-interpretace – a to je povýtce filozoficko-teologický úkol.

Teologie vzniká ze setkání víry s filozofií a filozofie je její biosférou, bez níž je nemyslitelná. I odmítání filozofie v teologii – jak ukázali např. kritici Karla Bartha – má filozofické předpoklady. Jistě existuje mnoho specializovaných odvětví teologie, kde je filozofie přítomna zprostředkovaně, sekundárně, ale „hlavním kmenem“ teologie musí zůstat hermeneutika (tedy filozofická interpretace) Zjevení a jeho pramenů, Písma a Tradice.

2. Existují (zejména dnes) celé obory filozofie, kde mluvit o „křesťanské filozofii“ a „uplatnění víry filozofa“ je stejně absurdní jako mluvit o křesťanské matematice nebo uplatnění víry v geologii. Ovšem existuje a dnes v postmoderním kontextu

neobvykle kvete „filozofie náboženství“, kde naopak jde o hermeneutiku zkušenosti víry, jazyka víry, symbolů víry apod. Tam je pro křesťana-filozofa ohromné pole intelektuální práce. I po zhroucení klasického metafyzického realismu zůstává spousta témat, jež řešila stará metafyzika, otevřených reflexi hermeneutické filozofie, filozofie jazyka, fenomenologické analýzy apod.

Cesta k „první naivitě“ (snahy tvořit „vědu o Bohu“) je už neschůdná, nemůžeme se vrátit před Kanta a Wittgensteina – ale interpretace náboženské zkušenosti, uložené v náboženských výpovědích a symbolech, je velmi inspirativní. A zde může být ono „předporozumění“, které křesťansky věřícímu filozofovi dává jeho život víry, je-li reflektováno, velkou pomocí. Rovněž dosavadní hranice mezi filozofií náboženství, (filozofickou) teologií a (filozofickou, fenomenologickou a hermeneutickou) religionistikou postihuje týž osud jako ostatní hranice v globalizujícím se světě – zeslabují se, jsou prostupné, mizí.

3. Filozofie bez plurality směrů a jejich neustálého vnitřního napětí a dialogu není filozofie. Také bych zopakoval své zásadní výhrady k pojmu „křesťanská filozofie“. Z tohoto pohledu mi otázka, zda v ní může či má existovat pluralita směrů, přijde zcela absurdní. Velmi se obávám všech pokusů o nějakou jednotnou „křesťanskou ideologii“. Vzpomínám na ty hrůzné novotomistické brožurky první republiky a pozdější (např. M. Skácela a podobných) – ty byly jakousi inverzí pozitivismu, scientismu a marxismu-leninismu do křesťanského myšlení. Takové snahy zastavit dynamiku dramatického dialogu víry a filozofie v neustálých proměnách dějin myšlení a spoutat ji do jakési konečné kazajky „vědecké filozofie“ (či „věčné filozofie“) svědčily o naprostém nepochopení povahy jak víry, tak filozofie. Tudy cesta opravdu nevede.

4. Křesťanským filozofem *par excellence* byl Paul Ricœur a dnes to jsou moji oblíbení „postmodernisté“ Jean Luc-Marion, John Caputo a Richard Kearny a velký duch současné filozofické teologie Nicholas Lash z Cambridge. Ti učí velmi podnětným a pronikavým, originálním způsobem filozoficky uchopit velká témata víry. Ze starších bych k nim přidal Gabriela Marcela a jednu fázi v díle Maxe Schelera, Petra Wusta a snad i pokus Edity Steinové o syntézu fenomenologie, tomismu a mystiky. Některé zajímavé reinterpretace augustinovských motivů najdeme kromě Caputa také u některých autorů tzv. „radikální ortodoxie“ v anglosaském světě. A samozřejmě nelze opomenout dva otce existencialismu v křesťanském myšlení – Pascala a Kierkegaarda, u nichž to vše skutečně zajímavé (soustředění se na akt víry jako způsob uchopení paradoxu skutečnosti, vyjádřený v základních dogmatech křesťanství) začíná.

Katolík ve filozofii také nemůže ignorovat to, co vzácného po desetiletí přináší protestantské myšlení (Tillich a dále), „neohebrejská filozofie“ (Buber, Levinas a dále), židovská filozofická teologie (Heschel, Saks a dále), pravoslavní (Evdokimov a dále), anglikáni (Rowan Williams) a postmodernisté zabývající se vírou (Derrida, Vattimo aj.).

Budoucnost přináší a už dnes před nás klade úkol tlumočit myšlenkové implikace křesťanství v dialogu s kulturami, s nimiž se začínáme prolínat v „globální vesnici“. Křesťanství se začíná stěhovat do Asie a Afriky a přirozeně hledá artikulaci v pojmech, tradicích a představách svých kultur, podobně jako mladé západní křesťanství ji našlo v helénismu. Bude tam něco podobně „globálně zajímavého“, jako byl inspirující pokus o odvážnou kulturní syntézu s řeckým myšlením? Komplikovaný sekulární svět prožívá krize, na něž křesťanství nesmí dávat jako jedinou odpověď své obehnané nářky na modernitu a triumfalistický poukaz na svou „věčnou filozofii“, nýbrž mělo by se stávat kompetentním partnerem intelektuálního dialogu, k čemuž potřebuje adekvátní jazyk. Zmíněným katolickým „postmodernistům“ ve francouzském a angloamerickém akademickém světě se to podle mého názoru daří – a zde někde tuším cestu do budoucnosti.

Ladislav Hejdánek

1. Víra předchází každému pomýšlení a dokonce každému vědomí, takže se principiálně bez filosofie dokáže zajisté obejít; naproti tomu teologie jakožto reflexe víry vznikla jako reakce (nejen obranná) na řeckou filosofii, z níž proto leccos převzala. Naproti tomu zvěstování evangelia a předávání pochodně víry (které předchází každé teologii, ale může samozřejmě teologii použít) mělo i na myšlení křesťanů právě v době helénismu velký vliv (ostatně už i na myšlení pozdního židovstva), což nemohlo nemít závažné důsledky také pro filosofii. To je naprosto samozřejmé, uvážíme-li, že víra přemáhá a proměňuje (má přemáhat a proměňovat) všechno, celý svět. Když tedy přední křesťanští myslitelé usilovali o zvěstování (a uplatňování) evangelia mezi vyššími, vzdělanými vrstvami tehdejší společnosti a potom i ve společnostech pozdějších, museli si v něčem osvojit něco z tehdejší (ostatně tehdy už stále víc upadající a upadlé) filosofie, ale zároveň museli dbát na to, aby ve svém myšlení nenechali filosofii nabýt vrchu nad evangeliem. To se někdy dařilo lépe a jindy hůř. Dodnes si teologové musí znovu a znovu klást kritické otázky nejen nad tím, jak úspěšně se to dařilo v minulosti, ale zejména nad tím, jak se to daří aktuálně dnes, protože teologie by se nikdy

neměla příliš vázat na staré filosofie, ale na druhé straně se ani nesmí nekriticky nechat příliš ovlivňovat filosofiemi novějšími a novými. Musí však s nimi zůstat v rozhovoru, a to také znamená, že je musí znát, tj. kriticky poznávat. V tom smyslu musí teologie usilovat o to, aby byla také filosoficky na výši své doby; bez filosofických prostředků se proto ani sama neobejde, jinak by přestala být teologií (a stala by se teomytií).

2. Víra (kterou zásadně odlišuji od reflexe víry) může mít a obvykle má obrovskou dynamiku, pochopitelně jen skutečná, tj. živá víra, víra „dělající“, takže se uplatňuje všdycky a všude. Když se neuplatňuje, je to „mrtvá víra“. Proto se filosof, který je životně (tedy „předfilosoficky“) orientován vírou, musí vírou (a ve víře) orientovat také ve svém myšlení filosofickém. Ve vztahu k vlastní víře i k víře vůbec musí filosof podnikat vždy znovu pokusy o filosofickou reflexi víry (a jejího uplatňování, „dělání“). Tím se nutně dostává do rozhovoru a někdy i do sporu a konfliktu s teologickými reflexemi víry, většinou ovšem proto, že filosofické prostředky, jichž mnozí teologové používají, jsou nějak vadné nebo aspoň zastaralé, takže z filosofického hlediska bytostné jádro víry spíše zastírají a orientují se jen na formule (které živou víru často umrtvují).

Označení nějaké filosofie za „křesťanskou“ se raději zcela vyhýbám; je to velmi zavádějící označení (podobně jako „křesťanské umění“, „křesťanská přírodověda“, „křesťanská politika“ apod.). V jistém smyslu platí, že žádná filosofie není a nemůže být vpravdě „křesťanská“ (aby se tak stala „ryzím evangeliem“), ale na druhé straně také platí, že asi tak od 3. století *ante Christum natum* veškerá „ne-křesťanská“ filosofie začala upadat, začala se znovu mísit s mýty a mytologiemi a vypadala na to, že se stane jen historickou epizodou v dějinách myšlení. Na nějaký čas se na řecké myšlenkové dobrodružství pokusili navázat Arabové, ale ani jim to dlouho nevydrželo. V jistém smyslu to byli křesťanští myslitelé, kteří filosofii zachránili a udrželi při životě nejen tím, že navázali na vrcholy řeckého myšlení (na Platóna a později na Aristotela), ale že jí otevřeli nové cesty a zajistili jí tak další vývoj. Výsledkem je to, že veškerá evropská filosofie je více nebo méně „křesťanská“ či přesněji teologicky poznamenaná (pozitivně či negativně). Pro teologii z toho vyplývá to, co kdysi prohlásil J. B. Souček, totiž že v něčem si může teolog vypůjčovat vlastně od každého filosofa a od každé filosofie (ale že se nikdy nesmí vzdát teologické svrchovanosti). I když se to někomu může zdát příliš provokativní, je to dobře aristotelské (nikdo se pravdou nemůže naprosto minout, ale nikdo se jí nemůže naprosto zmocnit – *Met a 993b*).

3. Myšlenka nároku kterékoli filosofie být jedinou „pravou“ musí být odmítnuta nejen proto, že žádná filosofie se „pravdy“ nemůže zcela zmocnit, ale že podle velké tradice filosofie není a nemůže být ani moudrostí, natož vědou (věděním, EPISTÉMĚ), ale že zůstává a vždy zůstane jen touhou po pravdě a láskou k ní. V důsledku to nutně vede k tomu, že existuje celá řada filosofii a filosofických proudů. To je naprosto legitimní, ovšem pod podmínkou, že mezi filosofy dochází k rozhovorům a kritickému dialogu. A to platí pochopitelně také pro filosofy, kteří se vědomě orientují na křesťanské tradice a zůstávají proto v dialogu s teologií.

4. Filosofie může mít pozitivní vliv jen pod tou podmínkou, že to je dobrá filosofie. Slabá nebo špatná filosofie, která se ohání tím, že je „křesťanská“, je k ničemu. Skutečnou otázkou je, jaký význam může pro současný svět mít křesťanství, přesněji křesťanstvo a církev. Bohužel docházelo a dochází i dnes k četným případům selhávání. A zase to platí paralelně i o filosofech, kteří se nějak hlásí ke křesťanství a k odkazu Ježíšova evangelia. Takoví pak mohou mít, jak jsem přesvědčen, značný význam jak pro zlepšení (ale i nezlepšení) stavu myšlení vůbec i myšlení teologického, tak i pro dnešní i budoucí svět.

5. Budoucnost „křesťanské“ filosofie nelze odhadovat sledováním nějakých ukazatelů nebo trendů, ale bude to záležet na filosofech a zejména vůbec na křesťanech (a církvích). Tak jako filosofie vznikla (ač nemusela), může také skomírat a zaniknout. A protože jde zatím výlučně o filosofii, která se zrodila ve starém Řecku, ale široce se upevnila a účinně prosadila v Evropě, a teprve skrze Evropu pronikala do ostatního světa (s různými úspěchy i neúspěchy), je zatím její osud spjat s osudem Evropy (a jejích „odnoží“). To by však muselo nějak velice upadnout až uhynout i samo dnes existující křesťanství (což neplatí o víře, která je mnohem starší než křesťanství, dokonce ještě starší a „původnější“, než měl za to apoštol Pavel; a neplatí to zejména pro Ježíšovo evangelium). Takže jak z křesťanství, tak z filosofie se může stát „sůl zmařená“, ale protože víra nepomíjí (tady se od sv. Pavla trochu liším), Bůh si v takovém případě může i z kamenů stvořit své nové služebníky a výkonné pracovníky. A mezi nimi také filosofy, jak pevně doufám.

6. Co se jednotlivých filosofů týče, na to jsem už odpověděl: za „křesťanské“ lze v jednom smyslu považovat všechny (v různé míře), v jiném smyslu žádného. A mezi jedním i druhým „extrémem“ bylo, je a vždy bude mnoho složitých a ne vždy pro současníky průhledných a zřetelných přechodů.

Lenka Karfíková

Právě v těchto dnech si připomínáme devět set let od smrti Anselma z Canterbury (zemř. 21. dubna 1109), s jehož jménem je spojen program, „víry, která se pokouší porozumět“, která se snaží nahlédnout to, čemu věří (*fides quaerens intellectum*, jak Anselm sám nazýval své *Proslogion*). To se obvykle nechápe jako program filozofický, nýbrž spíše teologický, ačkoli se Anselm sám zabýval také otázkami filozofické povahy: Co je to pravda? Co je to svoboda? Jak pracuje řeč? Co jsou to obecniny?

Moje úvaha si neklade za cíl ukázat, že víra takovou reflexi potřebuje, aby nepropadla pověře či fanatismu, protože to se po devíti stech letech od Anselmovy smrti jeví dostatečně zřejmé. Také by bylo nošením sov do Athén doporučovat čtenářově lásce štedrou paletu plodů, kterou křesťanské myšlení vydalo od dob Justina Mučedníka přes Kappadočany a Augustina, výjimečný pokus Jana Eriugeny, celý středověk s nepřehlednou pestrostí jeho myšlenkových možností až po renesanční svět christianizovaného platonismu či rozmanité precizní stavby barokní scholastiky. Zcela neznámá mu jistě není ani tradice byzantské vzdělanosti a její pěstování antické dědictví, jehož náhlý příchod do Itálie v době pádu Cařihradu renesanci vyvolal, ani zase německá varianta křesťanského myšlení od mistra Eckhardta a Jakuba Böhma k Schellingovi a Hegelovi či osamělý zjev Sorena Kierkegaarda, který bývá pokládán za otce (nejen křesťanských) existencialistů 20. století. Čím by byla Evropa bez všech těchto postav a tradic? A čím by byla filozofie?

Chtěla bych si otázku položit obráceně a ptát se, zda filozofie potřebuje víru. Takový nápad se může jevit poněkud kacířský, pokud bychom vycházeli z toho, že filozofie nesmí mít jiná východiska než čistý rozum, univerzálně sdílený všemi lidskými bytostmi, že služba jakékoli „víře“ (nebo ideologii) ji může jedinečně kompromitovat. Jakkoli si obě tato mementa uvědomuji, stejně si kladu otázku: Může filozofie postupovat jinak než reflektovat něco, co není jen jejím vlastním výtvorem? I kritika rozumu samého, jak se o ni pokusil Immanuel Kant, je právě *kritika*, tj. zkoumání vlastních struktur rozumu. Může si však rozum prohlížet sám sebe zcela přímo, bez svého pořádání zkušenosti, bez svého uskutečnění v jiném, jímž je život a existence, bez „hermeneutické okliky“ v textu, uměleckém díle či jednání? Je rozum opravdu sám sobě natolik průhledný, aby nepotřeboval žádné zrcadlo, aspoň jako své východisko?

Pokud na tuto otázku dáme zápornou odpověď (a k tomu bych se klonila), pak východiskem filozofie nebude „čistý“ rozum, ale rozum dějinný, tj. usku-
tečněný vždy v nějaké tradici, v nějakém politickém a náboženském kontextu, v existenci a jejích zápasech. „Rozum“ čili schopnost reflexe, přemýšlení a kritiky

přítom své kontexty samozřejmě jen neanalyzuje, ale zároveň také spoluvytváří. To však neznamená, že je vytváří libovolně. Dějinné a kulturní situace, v nichž se ocitá, netvoří, nýbrž jen inspiruje a koriguje, nakolik se mu to podaří.

Takový rozum je i není univerzální, tj. společný všem lidem všech dob. Jeho dějinné podoby se liší, protože se ocitají v situacích různých, zároveň však sdílejí cosi společného, jakousi práci kritiky, již je rozum sám. Lze ji snad nazývat „zákonodárství rozumu“ (jak to činil Kant), jen je třeba vědět, že ji rozum nekoná zcela libovolně, nýbrž spíše nachází, čím vlastně sám je. Pro tuto společnou „půdu“ či snad lépe „činnost“ rozumu jsme schopni číst Platónovy dialogy, Augustinova *Vyznání* nebo *Diamantovou sútru* a porozumět jim (ačkoli nám to dá práci a ačkoli rozumíme dost možná jinak, než těmto dílům rozuměli jejich autoři). Porozumíme však nejen proto, že nás to naučila tradice (i když proto samozřejmě také), ale proto, že v jakémsi smyslu rozumíme lidské existenci a dovedeme v myšlenkových pokusech druhých lidí a druhých tradic rozpoznat vítaný korektiv uvažování vlastního. Ani naše tradice by nás nemohla nic naučit, kdybychom tohoto porozumění nebyli schopni (tak aspoň chápe Augustin úlohu „vnitřního učitele“).

Rozum se tak jeví jako schopnost analyzovat lidskou existenci v jejích dějinných obměnách, srovnávat lidské a kulturní situace navzájem, neboť je schopen jakéhosi odstupu vůči nim. Jakkoli je jimi rozum podmíněn, není jimi určen zcela, je schopen „přesahu“, který mu umožňuje komparaci a kritiku. Snad je rozum právě tímto přesahem. Nemůže jím však být bez situace, již přesahuje, bez srovnání, které mu poskytují situace jiné, bez otevřenosti novému, které však nikdy není stvořením z ničeho.

Filozofie, jak jí rozumím, tedy potřebuje jakési východisko, jímž sama není, existenci, již chce promýšlet, tradici, od níž se nechá učit a kterou chce zároveň kriticky rozvíjet. Zda takovým východiskem ještě bude existence křesťanská, záleží na životaschopnosti křesťanství jako takového, o níž filozofie sama nemůže rozhodnout. Může nabídnout jen to, co konala vždy, totiž kritickou reflexi vycházející ze situace, v níž se ocitla a k jejímuž utváření chce přispívat svou nejslabší i nejsilnější ze všech zbraní: totiž myšlením.

Erazim Kohák

Může být filozofie křesťanská?

Slova jako filozofie, víra či teologie jsou tak mnohoznačná, že je třeba je vymezit. Těžko bychom se shodli, co „opravdu“ znamenají, leč vyjasněme si, jak je budeme užívat.

Především *filozofie* pro mě představuje *činnost*, něco, co děláme, ne její výstupy, soustavu vět k učení nazpaměť. Začíná zpochybněním samozřejmostí. Člověk může žít prostě věčně, bezmyšlenkovitě přijímat skutečnost, jak jí je zvyklý. Možnost filozofického postoje se mu otevírá, když něco zpochybní tuto samozřejmost skutečnosti. Sřet s nesamozřejmostí skutečnosti může vést k poezii, ve které člověk stojí před životem v němém úžasu jako Martin Heidegger ve svých pozdních textech. Jenže to je slepá ulička, ve které zůstává jen *naslouchání Bytí*. Člověk se však také může postavit k nesamozřejmosti kritickými otázkami: *Co to znamená? Na čem se to zakládá? K čemu to vede?* Tím začíná filozofie. Filozofie znamená postoj a činnost kritického zkoumání smyslu prožívané skutečnosti.

Podobně *teologii* chápu jako postoj a činnost. Je to činnost, která vychází z postoje víry – a víru jasně odlišuji od její reflexe v teologii. Víra pro mě znamená postoj, kterým člověk odpovídá na Boží přítomnost. Či méně zastřešeně: když si člověk uvědomí naprostou nesamozřejmost všeho, že všechno, co je, by mohlo nebýt, že by je mohlo nahradit holé nic čili *nihil*, může propadnout nihilismu. Avšak může si také uvědomit, že ač by všechno mohlo nebýt, něco přece jen *je*. Tu se člověk setkává s mocnou přítomností, kterou označujeme slovem *Bůh*. Uvědomuje si, že to, že sám je, a všechno, co má, je nesamozřejmý dar, zázrak – a že jediným odpovídajícím postojem je vděčnost. Víra je život v úžasu a vděčnosti, *sub specie aeternitatis*, či přesněji, *sub specie aeterni*. I tu mohou lidé odpovědět básnicky, poetickým úžasem. Avšak mohou také usilovat o kritické vyjádření tohoto základního postoje. Teologii chápu jako činnost kritického vyjadřování postoje a činnosti víry.

Na základě těchto tří určení bych pak odpovídal na vaše otázky. Potřebuje víra filozofii? Nepotřebuje! Víra jakožto základní postoj nepotřebuje ani filozofii, ani teologii. Může vyplynout do praxe nebo do poezie. Řekl bych však, že teologie – a zase, tím myslím teologickou *činnost*, která vychází z víry – potřebuje filozofii, která vytváří návyk kritického zkoumání. Právě díky tomu může víra vyústit v teologii, ne jen v poezii.

Liší se křesťanská filozofie od nekřesťanské? Nu, tady nám přibyl další nejasný pojem, *víra křesťanská*. Postoj a činnost víry – tedy života v údivu a vděčnosti – jsou křesťanské, pokud se s Boží přítomností střetáváme v Ježíši, který je nám Kristem. Filozofii – tedy činnost kritického zkoumání nesamozřejmě prožívané skutečnosti – můžeme označovat jako křesťanskou, když ji vyvíjí člověk, který prošel ztrátou samozřejmosti a úžasem nad zázrakem nesamozřejmě skutečnosti. Bude ovšem jiná, protože zážitek Boží přítomnosti překonává nihilismus, onu temnou noc víry. Pokud však filozofie ve jménu křesťanství předem vylučuje zážitek nesamozřejmosti a potřebu kritického zkoumání, stává se z ní laciná pověra, stejně jako z víry, která oslavuje korunu a opomíjí kříž.

Ovšem může být více směrů filozofie, které budují na zážitku víry. Křesťanská víra je jen jedna: důvěra, že Bůh v Kristu překonává nicotu. Když však o tom začneme mluvit, ať už jako teologové, či jako filozofové, budeme nutně hovořit mnoha hlasy. Žádné jedno lidské slovo nemůže obsáhnout Boží Pravdu. Kdykoliv si člověk nárokuje pro své až příliš lidské vyznání platnost Pravdy Boží, vytváří si modlu. Zázitek nesamozřejmosti všeho stvořeného, pokud jej prožijeme do důsledků, zpochybňuje každý takový nárok.

Významné na tom, že křesťané – lidé, kteří se v Kristu střetli s přítomností Boží – také filozofují, je to, že do sboru hlasů, které se snaží kriticky zkoumat a uchopit nesamozřejmost lidského pobývání ve světě, přibývají i hlasy těch, kteří v zážitku Boží přítomnosti překonali závrať nesamozřejmosti, nihilismus. Mohou tedy svědčit, že lidské žití a zápolení se zlem *má smysl*, že Dobro je skutečné a zlo jen parazitující nákaza, i když pro výsledky svého snažení nikdy nemůžeme nárokovat definitivní postavení Království Božího na zemi.

Za křesťanské tak můžeme označit všechny filozofy, kteří přistupují k úkolu kritického zkoumání nesamozřejmé skutečnosti ze zážitku víry – či tradičním pojmoslovím – *v síle Ducha Svatého*. To je určení tak široké, jako sama svatá církev obecná v Husově smyslu společenství všech věřících všech zemí i věků a může zahrnout myslitele tak rozdílné, jako T. G. Masaryk, Emanuel Rádl, Richard Niebuhr, Paul Ricoeur či Paul Tillich. Za křesťanské filozofy by však bylo obtížné považovat ty, kdo ve jménu křesťanství popírají všechny pochyby, všechnu nesamozřejmost. Tím vylučují jak úžas nad stvořením, tak vděčnost za spasení – a tím i zážitek víry. Mohou se zaklínat *křesťanskými hodnotami*, jak je dnes v politice zvykem, avšak úžas a kritické zkoumání nahrazují vyšumělými zaklínadly. Snad bychom měli za křesťanské považovat myslitele, kteří svým filosofickým konáním odpovídají na výzvu Ježíše Krista, a připojit odkaz na epistolu Jakubovu, „Budťež pak činitelé slova, a ne posluchači toliko, oklamávající sami sebe“ (Jk 1,22) v poznámce pod čarou. Pak je ovšem možné, že vzhledem k tomu, které režimy se v naší nepříteliš davné minulosti nejhlasilěji prohlašovaly za „křesťanské“, právě ti, kdo čtou epistolu Jakubovu, by se takovému označení sami vyhýbali.

Tomáš Machula

Říká se, že tak jako neexistuje křesťanská matematika nebo křesťanská biologie, nemůže prý existovat ani křesťanská filosofie, aspoň pokud chce být brána vážně a nestát se ideologií. Domnívám se, že křesťanská filosofie není nesmyslný po-

jem, podobně jako není nesmyslná ani křesťanská psychologie. Matematika nebo přírodní vědy totiž ve svém postupu příliš nezávisí na určitých ideových a hodnotových předporozuměních. Byť jsou v posledku všechny vědy odkázány na jakýsi filosofický základ a východisko (např. ohledně objektivity poznání, principů dokazování, rozhodnutí mezi realismem a antirealismem apod.), některé z nich nejsou příliš ovlivněny něčím, co by šlo pokládat za specificky křesťanské. Naproti tomu například zmíněná psychologie přinejmenším z významné části vychází z nějak reflektovaného pohledu na člověka. A tam se již ona křesťanskost (podobně jako jakékoli jiné ideové předporozumění) může projevit, aniž by se tím narušila autonomní metodologie dané vědy. S filosofií je tomu – jak jsem přesvědčen – podobně. A protože se filosofie už neodvolává na žádnou další vědu, ale je východiskem pro všechny ostatní, platí to pro ni o to více a naléhavěji.

Co je tedy křesťanská filosofie? Myslím, že na úvod je snazší říci, co není:

1. Není to synonymum filosofie o Bohu, neboť tu rozvíjel i Aristotelés nebo Averroes, jejichž filosofii nelze pokládat přímo za křesťanskou.
2. Není to ani filosofie smíchaná s teologií, neboť filosofie, jakkoli má být křesťanská, musí zůstat filosofií a nesmí rušit svou autonomii ani autonomii teologie, protože obě disciplíny mají svá východiska a metodologické postupy, které nelze jednoduše slučovat.
3. Není to jednoduše každá filosofie, kterou dělá křesťan. U celé řady filosofických textů asi těžko z pouhého textu poznáme, jestli jejich autor vyznával křesťanskou (nebo vůbec nějakou) víru. Křesťanskost by se měla týkat výsledku – tedy filosofování samého –, a nikoli pouze subjektu, který filosofuje. Jde nám totiž o křesťanskou filosofii, a nikoli o křesťany-filosofy.

Z těchto důvodů bych za křesťanskou pokládal takovou filosofii, která je rozvíjena s ohledem na víru svého autora, ale způsobem, který respektuje autonomii filosofie. Křesťan si často může klást otázky, které by si nekřesťan nepoložil. Může mít zájem na určitých tématech, která pro jiného nejsou zajímavá. Křesťan prostě může dát své filosofii určité „zabarvení“, které nezmění podstatu filosofie, ale které ji jaksí odliší od filosofii jiných. Jde tedy o to, že každý filosof může být ke svému přemýšlení motivován různými důvody, např. národností, věkem, vírou, nevírou, sociálním postavením, přirozenými sklony apod. Někdy to může být poznat více, jindy méně nebo vůbec. Ale pokud tato předfilosofická motivace poznat jde, můžeme takovému filosofování přiřadit adjektivum, které ho blíže charakterizuje. Křesťanská filosofie je pak jedním z takových možných „blíže specifikovaných“ filosofických přístupů.

Pokud se nyní vrátíme k výše uvedeným třem možnostem, co křesťanská filosofie není, bude možné je doplnit v novém kontextu daném uvedeným vymezením křesťanské filosofie:

1. *Může existovat křesťanská filosofie o Bohu?*

Samozřejmě může, a dokonce velmi často existovat bude, protože otázky, zda existuje Bůh, co o něm lze přirozeným způsobem zjistit, co je to náboženská dimenze lidského života apod., budou křesťany zajímat asi mnohem více než statisticky průměrný vzorek populace. Jakkoli existuje mnoho filosofování o Bohu a náboženství, která vycházejí z jiných náboženských motivací, z hledání ateistů nebo z boje proti víře a náboženství, křesťanská filosofie o Bohu zastává mezi těmito filosofiemi významné místo. Ze současných světových filosofů bych sem zařadil zcela jistě osobnosti jako Richard Swinburne, Alvin Plantinga nebo Jean-Luc Marion.

2. *Může být filosofie nějak provázána s teologií?*

Jak už bylo řečeno výše, filosofii nelze smíchat s teologií tak, že by to připravilo některou z těchto disciplín o její autonomii. Pro teologii je filosofie tradičně jednou z pomocných disciplín, neboť teologie částečně z filosofie vychází, používá některé filosofické nástroje apod. Podobně jako je jen těžce představitelná fyzika bez matematiky, je i teologie v mnohém podmíněna filosofií. Jak říká stará zásada, *supranaturale supponit naturalem*. A tak jako teologie nesmí sklouznout do pouhého filosofování o víře nebo zjevených pravdách, nesmí ani filosofie stavět na stejnou úroveň přirozené a nadpřirozené premisy.

Je ale velmi dobře možné a užitečné filosoficky promýšlet některé důsledky teologie nebo prostě víry. Například otázka o způsobu poznání andělů je filosofickou otázkou, která ale vychází z určitého kondicionálu. Za předpokladu, že existují andělé jakožto nemateriální rozumové bytosti, musí mít jejich poznání takové či onake charakteristiky. Zde se nestaví premisy víry na rovinu s premisami přirozenými. Víra je zde metodologicky (nikoli existenciálně) kladena na rovinu hypotézy, jejíž důsledky zkoumáme bez ohledu na to, jaká je aktuální skutečnost našeho světa. Podobné otázky si koneckonců filosofové kladou i v jiných kontextech, než je kontext víry. Příkladem mohou být úvahy Petera F. Strawsona o tom, jak bychom identifikovali jednotliviny, kdybychom měli z poznávacích schopností pouze sluch.

3. *Musí pocházet křesťanská filosofie od křesťana?*

Někdy se říká, že křesťanské umění je každé dobré umění, neboť v dobrém umění je pravda a autenticita, a kde je pravda, tam je i Bůh. Nehodlám s tímto tvrzením na tomto místě polemizovat, ale pouze ho v jistém analogickém smyslu

vztáhnou na otázku křesťanské filosofie. Každá dobrá filosofie ještě nemusí být křesťanská. Pokud se budu držet svého výše uvedeného pokusu o vymezení křesťanské filosofie, pak křesťanská filosofie musí být dělána křesťanem. Jestliže totiž odráží nějaké východisko křesťanské víry, musí filosofující subjekt tuto víru mít. Samozřejmě, že zdaleka ne každá kniha nebo článek sepsaný křesťanem bude křesťanskou filosofií. Křesťanská víra filosofa je tedy podle mého soudu nutnou, ale nikoli postačující podmínkou křesťanskosti jeho filosofování.

Jan Sokol

Vzájemný vztah křesťanství a filozofie je často napjatý, ne-li přímo odmítavý a nepřátelský. To není tak těžké pochopit, musíme tím však začít. Křesťanství – podobně jako jiná náboženství – je ve svém jádře vděčným přijetím života a světa, času i věčnosti jako Božích darů. Svůj život, štěstí, lásku, děti si člověk nevydobyvá vlastním přičiněním – i když se o ně musí potom starat –, nýbrž přijímá je jako milost a odpovídá na ně prosbou a díkem. V židovství k těmto „přirozeným“ darům přistupuje Boží zjevení a pro křesťany ještě příslib milosti a spásy v Ježíši Kristu. Náboženský vztah k sobě, k druhým a ke světu je tak z povahy věci nutně „absolutní“, nepřipouští žádné „více – méně“, a v důsledku toho odděluje ty, kdo jej přijali, od všech ostatních. Písmo to vyjadřuje metaforou „žárlivého Boha“: „Nebudeš mít jiné bohy mimo mne.“

I když lze tento zvláštní rys plné lidské oddanosti najít snad ve všech lidských kulturách, jeho společenské projevy se velmi různí. Sám fakt darovaného života a světa, v němž se dá žít, je pro všechny náboženské lidi nepochybný, ale způsob, jak na něj mají odpovědět, se v různých kulturách hluboce liší. Pro židy i křesťany je dán Božím slovem v jeho zjevení a pro křesťany navíc životem a působením Ježíše Krista jako Božího Syna a Spasitele.

Filozofie naproti tomu vznikla tam, kde na sebe různé podoby náboženského života narazily a kde se střetly. Na novou společenskou skutečnost smíšených starověkých měst reagovaly náboženské většiny potlačováním a pronásledováním menšin, což v očích současníků podrylo jejich vlastní věrohodnost. Platónův *Euthyfrón* předvádí náboženského člověka jako omezence, který se domnívá, že jeho povinností je udat vlastního otce. Teprve v rozhovoru se Sókratem dostává příležitost prohlédnout a rozumně vážit, co je jeho pravou povinností. Musel by ovšem nahlédnout spor a řešit jej vlastní úvahou.

Ve snaze vyhnout se neřešitelným střetům mezi náboženstvími dospěla pozdní antika k jisté praktické toleranci, nutně provázené také skepsí. Sókratés ještě peč-

livě dodržuje náboženské zvyklosti athénské obce, kdežto Démokritos nebo Epikúros náboženské postoje patrně odmítali. Člověk je soběstačný a nezávislý a vystačí si s vlastním rozumem; se vším je smířený, za nic neděkuje a nic neočekává.

Skeptická filozofická tolerance pozdní antiky dokázala nastolit občanský mír, prosadit pozoruhodnou společenskou a právní organizaci, zároveň však lidské životy děsivě vyprázdnila. Statečné postoje římských stoiků můžeme obdivovat, z jejich úvah však čiší chlad a nakonec i zoufalství. Prázdnota charakterizuje pozdněantické umění a není náhoda, že i obdivovatel přirozenosti Lucretius skončil sebevraždou. Ovidius obdivuje lásku prostých lidí, ale v pohodlném městském životě se sám musí spokojit jen chvilkovou erotikou.

Do tohoto prázdna vstupují „východní“ mysterijní náboženství a nakonec je vyplní právě křesťanství se svým nárokem účinné lásky, ale také s velkou nadějí. Není divu, že na filozofii shlíželo s jistou nedůvěrou i pohrdáním. „Co mají Athény společného s Jeruzalémem?“ Křesťanská víra, naděje a láska dokázaly překonat rozpad římské civilizace a ve vrcholném středověku vytvořily úplně jinou, vášnivě náboženskou kulturu plnou napětí a sporů. Na okamžik se ji pokusily sjednotit „věčnou“ filozofií ve službách křesťanské víry a církve, ale vzápětí ji síly lidského individua roztrhaly na kusy.

V italské renesanci počínaje Dantem se lidské individuum domáhá své svrchanosti a nadšeně objevuje antickou filozofii, kdežto Luther ji odmítá a chce se vrátit do biblických dob. V následujícím výbuchu občanských válek 16. a 17. století se obě větve západního křesťanství vzájemně diskreditují a evropští vzdělanci objevují kouzlo chladného, „osvíceného“ rozumu, který umožňuje diskuzi a občanský mír. Naše současnost v něčem připomíná pozdní antiku: je bohatá, bezpečná a svobodná, neví si však sama se sebou rady a řídí se většinou jen obavami a strachy. Skepse a cynismus – stinné stránky blahobytu – trápí hlavně mladé lidi, kteří hledají nepodmíněný smysl pro své životy, zároveň se však nechtějí vzdát své samostatnosti a často jen negativně chápané svobody. Reklamy ani postmoderní slovní exhibice filozofů jim v tom nepomohou.

Co může v této duchovní situaci znamenat křesťanská filozofie? Může se jistě snažit o jakousi obnovu jedinečné středověké syntézy, kdy se filozofické myšlení vzdalo své nezávislosti a vstoupilo do služeb teologie a církve. Obávám se však, že tato forma se těžko může stát skutečně živou filozofií naší doby a že v důsledku spíše prohlubuje vzájemné nepochopení mezi současnou společností a křesťanstvím. Vedle této „filozofie pro teologii“, pevně spojené a vázané jistou tradicí, by se však možná dalo hovořit i o myšlení filozofů, kteří jsou zároveň křesťany. I ti se totiž mohou odvolávat na starou tradici „víry, jež hledá porozumění“, možná dokonce oprávněněji, pokud nepředstírají, jako by toto porozumění už našli.

Někteří z nás jsou přesvědčeni, že předním úkolem myšlení křesťanů v této době není jen racionální výklad a obhajoba tradičních církevních forem vůči současnému světu, ale také pomoc církvím a křesťanství, aby začaly žít se současnou společností tak, jak tomu bylo ve velkých dobách jejich historie. Aby opět vnášely do společnosti Boží milost a lásku, jako to dělal Ježíš Kristus mezi galilejskými rybáři, sv. Pavel v antických, svatí Tomáš nebo František ve středověkých a Matka Tereza v současných městech. Být „všem vším“ (1K 9,22), od bankéřů až po vydědence, je dnes jistě těžší, a přece se o to tisíce křesťanů snaží, někteří dokonce s jistým úspěchem. To vůbec neznamena nějaký „výprodej“ nebo bezhlavé přizpůsobování modernitě, ale uznání historičnosti světa jako dějin spásy, v nichž se i v současné době dějí věci zásadního významu. Nové postoje křesťanů vůči židům, katolické církve vůči ekuméně nebo občanské svobodě, o něž se křesťanství myslitelé také přičinili, patří mezi ně.

Stanislav Sousedík

Na otázku „Potřebuje víra a teologie filozofii?“ odpovídám: Jak kdy a jak kde. Věřící, kteří žili v primitivních společenských podmínkách, např. Židé v dávných dobách Soudců, filozofii zřejmě nepostrádali. Jestliže se však věřící a vykladač víry, teolog, ocitne ve společnosti, v níž se rozvinula filozofie a věda, pak se bez nějakého přihlídnutí k filozofii a vědě neobejde. Ukazuje to sama historická zkušenost lidstva. Připomeňme si např. doby, kdy vyvolený národ přišel poprvé do styku s řeckou vzdělaností. Je známo, že se Židé v této situaci záhy cítili nuceni uvádět svou víru do souladu s filozofií. Některé filozofické pojmy a myšlenkové konstrukty u nich tehdy vešly dokonce přímo do knih, jež považujeme za součást starozákonního kánonu. Křesťanství, jež vyrůstá z židovské tradice (třebaže ji v podstatných rysech podstatně proměňuje), na tento trend, jak známo, navázalo.

Ale nechci historizovat. Chápu otázku, jež mi byla položena, jako výzvu k objasnění svého názoru na dnešní situaci. Zde bych rád především připomněl skutečnost, že v duševním životě současné společnosti našeho kulturního okruhu je významnou autoritou nikoli filozofie, nýbrž především přírodní věda. O přírodních vědách je ovšem známo, že se v oblasti svého zkoumání s náboženskými skutečnostmi, jako je Bůh, prvotní hřích, milost, ospravedlnění, poslední soud apod., nesetkávají. To je důležitá skutečnost, kterou teologie musí nějakým způsobem brát na vědomí. A také to, po pravdě řečeno, velmi intenzivně činí. Výsledek, k němuž dospívá, není však jednotný: zdá se mi, že ve vztahu k přírodní vědě zaujímá teologie zhruba čtyři zásadně odlišné postoje.

1. Teologie zastává stanovisko, že se přírodní věda mylí a že je ona sama, totiž teologie, povolána na její „ateistické“ omyly upozorňovat a je (arci s pomocí některých věřících přírodovědců) korigovat. Takové je zhruba stanovisko křesťanského fundamentalismu.

2. Přesně opačný názor zastávají některé jiné teologické směry. Podle nich je z toho, že se přírodní vědy s Bohem a jinými náboženskými skutečnostmi při svém zkoumání nesetkávají, nutné vyvodit závěr, že Boha (ve smyslu nějaké reálně existující a na lidském vědomí nezávisle existující skutečnosti) prostě není. Teologické směry, které nepočítají s reálnou existencí Boha, se – jak známo – vyskytují. Povšimněte si, prosím, že tyto směry mají s fundamentalismem společné to nejdůležitější, totiž hlubokou víru, že poslední slovo o tom, co reálně je, náleží výlučně přírodní vědě.

Určitou variantou teologií bez reálně existujícího Boha jsou i ty, které nějakým způsobem přijímají Bultmannův požadavek radikální „demytologizace“. Podle Bultmanna nemají posvátné texty křesťanského náboženství žádný (rozuměj: žádný pro současného člověka důležitý) kognitivní obsah. To jim však prý neubírá na významu. Význam těchto textů nespočívá totiž v (mytologických) tvrzeních, která jsou v nich obsažena, nýbrž v existenciálních prožitcích, které se jejich prostřednictvím ve věřících navozují. Právě o tyto existenciální prožitky však prý hlavně jde, v nich spočívá „aktualizace“ biblického textu. Toto pojetí teologie má podle mého mínění něco do sebe, jeho stinnou stránku vidím však v tom, že pojmu-li se věci tak, jak uvedeno, přeměňuje se teologie v určitou verzi náboženskými texty inspirované existenciální filozofie. V takovéto travestici se ovšem teologie může cítit před přírodními vědami v bezpečí. Stupeň její závislosti na filozofii je však tak vysoký, že se tu teologie ve filozofii rozpouští a vlastně v ní mizí. A krom toho: filozofie, v níž se teologie promění, je vždy více méně závislá na filozofii M. Heideggera čítaného ne bez důvodu k ateistické větvi existenciální filozofie minulého století.

3. Zatřetí mohou teologové trvat na reálnosti náboženských předmětů a přitom filozofii a vědu ignorovat. Zde se tedy jedná o jakýsi teologický iracionalismus, resp. fideismus. Fideismus a teologický iracionalismus mají dnes své více méně programové (občas však i bezděčné) stoupence. Bezděčně mezi ně náleží i teologové, kteří sice přihlížejí při své práci pozorně k přírodním vědám, ale nikoli k filozofii. K tomu ještě řeknu několik slov v dalším.

(Vsouvám sem malou terminologickou poznámku ke slovu „předmět“, jehož jsem výše užil. Podle mnohých je užívání toho slova o Bohu nevhodné. S tím

lze po určité stránce souhlasit. Slovem „předmět“ označujeme totiž často různé neživé věci, tak např. nůžky a fotoaparát jsou dva „předměty“. Užívat toho slova „předmět“ o Bohu v tomto smyslu je vskutku nevhodné. Na druhé straně může však toto slovo znamenat prostě to, čeho se týká naše poznání nebo věření. A v tomto druhém smyslu je, jak se domnívám, korektní, a dokonce nutné, mluvit o Bohu jako o „předmětu“.)

4. Zbývá ještě jedna, čtvrtá cesta, po které se dnes teologie může vydat. Spočívá v tom, že se připustí, že se přírodní vědy v oboru svého zkoumání s Bohem a dalšími náboženskými skutečnostmi nesetkávají, protože je to vlivem oprávněných metodologických omezení, v jejichž rámci přírodní vědy realitu zkoumají, nemožné. To ovšem nevylučuje existenci jiného ryze racionálního (a tedy vědeckého) přístupu k realitě umožňujícího postihnout některé z těch jejích stránek, které přírodovědné poznání postihnout nemůže. Pokusím se to objasnit příkladem. Představme si, že sledujeme filmové představení. Postavy filmového příběhu prožívají na plátně své osudy, zápasí, baví se, umírají atd. Veškerý jejich „filmový život“ je ovšem závislý na světelném zdroji umístěném v promítacím přístroji. Kdyby zdroj přestal vydávat světlo, filmové postavy na plátně by rázem vzaly za své. Neznamená to, že by zemřely! Jejich smrt je něčím, co je často součástí filmového děje, je to něco, co lze na filmovém plátně předvést. Se závislostí osob filmového příběhu na světelném zdroji je tomu zřejmě jinak. Tento zdroj představení filmového příběhu sice umožňuje, ale sám nikdy nemůže být jeho součástí. Na jeho existenci nemůžeme usuzovat z děje filmu, nýbrž spíše ze skutečnosti, že se na plátně vůbec něco promítá. Musíme odvrátit pozornost od sledování filmového příběhu a zahájit úvahu, která je mimo jeho rámec a probíhá na zcela jiné rovině.

Co chce říci toto podobenství? Jeho cílem je ukázat, jaký je vzájemný vztah přírodní vědy a jiného racionálního přístupu k realitě, totiž filozofie, metafyziky. Jsem pevně přesvědčen, že teologie, která se nechce ani proměnit ve filozofii, ani nechce být fundamentalistická, ateistická či iracionální, metafyziku v duchovní situaci dnešní doby nutně potřebuje.

Povšimněme si na závěr, že nejen poslední, čtvrtá, ale i tři dříve jmenované bludné cesty dnešní teologie filozofii a zejména metafyziku nějakým způsobem předpokládají. Přírodní vědy samy o sobě nemají vůbec žádnou filozofickou či teologickou relevanci. To, s čím přichází dnešní teolog do styku a čemu buď přitakává, nebo to odmítá, nejsou přírodní vědy jako takové, nýbrž vždy již nějaká jejich filozofická interpretace (scientismus apod.).

Jako věřící křesťan a laický zájemce o teologii považuji pro nauku víry za vhodnou pouze čtvrtou z uvedených cest. Její veliká nesnáž spočívá v tom, že dnes nemáme k dispozici dnešním duševním potřebám odpovídající, obecněji přijímanou metafyzickou teorii. Proto soudím, že je ji třeba teprve vytvořit, že je třeba o ni usilovat. Budovat dnes ve filozofii však nelze „na zeleném trávníku“. Je vždy třeba na něco navázat. Pokusil jsem se blíže objasnit v předmluvě k nedávno vydanému českému překladu Gredtovy *Aristotelsky tomistické filosofie* jak myslím, že by snad bylo možno postupovat. Zesnulý Josef Zvěřina mi jednou při osobním rozhovoru o své teologické práci řekl: „Filozofie ano, proč ne, ale kde je nějaká?“ A protože žádnou neviděl (a vidět, v své době a situaci, ani nemohl), vydal se při své teologické práci po třetí z výše uvedených cest.

Vícekrát jsem, i veřejně, projevil názor, že nejhlubším zdrojem krize víry, kterou evropské křesťanstvo dnes tak bolestně prožívá, je dosud stále nepřekonaná krize realisticky orientovaného metafyzického myšlení. Pozorně sleduji – nakolik to ovšem ze své jistě omezené perspektivy dokážu – změny a posuny, k nimž dochází na současné filozofické scéně a zdá se mi, že se tu stávají stále znatelnějšími tendence, které vzbuzují určitou naději. Mám na mysli nečekané znovuoživení metafyzického myšlení, k němuž došlo zhruba od sedmdesátých let minulého století v oblasti analytické filozofie. Jedná se o fenomén odpovídající našim vlastním již dříve nezávisle vzniklým myšlenkovým snahám. Katedra filosofie Katolické teologické fakulty v Praze připravuje ve spolupráci s našimi dvěma zbývajících katolickými teologickými fakultami tč. mezinárodní konferenci na téma „metafyzika v rámci analytické filosofie“. Cílem konference je začlenit současnou českou filozofii více do tohoto myšlenkového směru a představit české vzdělané veřejnosti některé jeho význačné zahraniční reprezentanty.

Mons. prof. PhDr. Tomáš Halík, Th.D. (* 1948), katolický kněz, teolog, religionista, psycholog a sociolog náboženství, rektor akademického kostela Nejsvětějšího Salvátora v Praze.

Prof. PhDr. Ladislav Hejdánek (* 1927), filozof, kritický žák E. Rádla, J. L. Hromádky a J. Patočky, jeden z mluvčích Charty 77 a emeritní profesor FF UK a ETF UK.

Prof. Lenka Karfíková, Dr. theol. (* 1963), katolická teoložka, filozofka, překladatelka a editorka zabývající se především středověkou teologií a filozofií.

Prof. Erazim Kohák, Ph.D. (* 1933), evangelický filozof a spisovatel s kořeny v myšlení Husserlově a Masarykově, emeritní profesor FF UK a Boston University, zabývá se vztahem člověka k lidskému společenství a ke všemu životu.

Tomáš Machula Ph.D., Th.D. (* 1971), filozof a teolog zaměřený na filozofickou antropologii a na souvislost teologie a filozofie.

Prof. PhDr. Jan Sokol, Ph.D., CSc. (* 1936), filozof, překladatel a publicista, zabývá se hlavně filozofickou antropologií, dějinami náboženství a antropologií institucí.

Prof. PhDr. Stanislav Sousedík, CSc. (* 1931), filozof a historik filozofie věnující se především středověké a barokní scholastice.





Klaus Müller

Spolu se přít – od sebe se učit

Filozofie a křesťanská skutečnost

Když tematika, kterou jsme pokládali za dávno vyřízenou, po celá léta stále znovu ožívá, leckdy z podnětů velmi neočekávaných, a často vyvolává širokou diskuzi, je obtížné v tom vidět pouhou náhodu, a nikoli naléhavou potřebu tuto tematiku osvětlit. Ohlašovala se už v roce 1996, kdy Gianni Vattimo vydal svou práci *Crede-re di credere* (1997 německy jako *Glauben-Philosophieren* [Věřit–filozofovat])¹ a po-prvé v ní formuloval své dějinně-filozofické teze ke vztahu rozumu a víry. V roce 1998 byla vydána už dlouho připravovaná a přesto překvapivá encyklika *Fides et ratio*,² druhý papežský okružní list v dějinách katolické církve věnovaný filozo-fii, a stala se podnětem k mezinárodním diskuzím. V roce 1999 bylo podzimní dvojčíslo revue *Merkur* (Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken) věnováno tématu „Ptát se na Boha. O věcech náboženství“. Úvodník končí těmito slovy:

*Kdo je Bůh? Nikdo nebude očekávat, že v tomto sešitě najde odpověď. Ptát se na Boha at' na způsob teologie, nebo s pohledem na náboženskou skutečnost v sekulárním světě je obtížný úkol. S mírnou hrozbou lze říci: Kdo ho odmítne, utrpí škodu – věřící na své duši, nevěřící na svůj rozum.*³

O rok později vzbudil v Itálii rozruch třisetstránkový filozofický almanach *Micro-Mega*. Přináší teologické příspěvky quasi-úřední autority vedle otevřeně ateis-tických textů, jejichž premisou je, že Hegelova teze, že filozofie poznává jako „předmět“ hodný své pozornosti jedině v Bohu, je ve světle filozofické praxe po-sledního půldruhého století stálou provokací.⁴ V roce 2001 pak zazněla jako jaký-si úder do bubnů děkovná řeč Jürgena Habermase, kterou pronesl ve Frankfurtu, když přijímal mírovou cenu Německého knižního obchodu. Nazval ji *Glauben und Wissen* (Víra a vědění),⁵ což však zdaleka není signál vyslaný na adresu teolo-gie člověkem, který se chce vrátit domů, na adresu teologie. Ale tím větší výzvou je jeho prezentace nesplněných problémových potenciálů nábožensko-teologic-kých tradic vůči sekulárnímu osvícenskému rozumu, který se stal vnímavým pro jejich dialektiku.

Habermasovým projevem vzestup tématu ještě nekončí. Již s menším mediál-ním ohlasem, ale s nemenší závažností se roku 2002 konal v Jeně XXIV. meziná-

rodní hegelovský kongres pod heslem „Víra a vědění“.⁶ Ministryně Dagmar Schipanskiová, která sama působila v oblasti přírodních věd, ve svém pozdravném projevu zasadila souvislost rozumu a víry do kontextu, který bezprostředně ukazuje, že a jak tato problematika není pouze akademicky atraktivní, ale představuje existenciálně filozofickou výzvu. Pluralitní společnost vědění je, jak říká, pro svou civilnost odkázána na to, aby své teoretické a praktické možnosti spojovala s normativními postoji, v nichž se uplatňuje to, co je nepodmíněné. A z toho vyvozuje závěr, jaký by mohli formulovat (nebo by měli moci formulovat) také teologové:

Na otázku, co je člověk, k čemu má směřovat jeho vývoj, jak má vést svůj život při rozmanitosti možností a lákadel, nelze nikterak odpovědět na základě pouhého vědění. Tato problematika vyžaduje zaměření, jež je otevřeno pro etická měřítka. Ve víře jistě nelze nic objektivisticky dokázat, ale víra má přesto své důvody. To znamená: Víra není nic iracionálního, nýbrž má svou vlastní racionalitu.⁷

V prvním odborném referátu po zahajovacím projevu se pak Karl kardinál Lehmann, tehdejší předseda německé biskupské konference,⁸ programově vyslovil pro pokračování dialogu mezi vírou a věděním za současných podmínek, přičemž by měl být pro jeho úroveň nenahraditelnou normou Hegelův stejnojmenný spis z roku 1802.⁹ Téměř přesně o rok později se konalo 26. mezinárodní wittgensteinovské sympozium v Kirchbergu am Wechsel – vedoucí téma: Vědění a víra.¹⁰ Ani ne tak dávno by bývalo nemyslitelné, aby se v této tradiční pevnosti analyticky zaměřeného filozofování s jeho původně antimetafyzickým a nábožensky kritickým postojem dostala do středu pozornosti právě taková problematika.

Trvalá přítomnost tohoto tématu se konečně znovu objevila na začátku roku 2004, když Katolická akademie v Mnichově zorganizovala – téměř tajně – disputaci mezi Jürgenem Habermasem a Josephem kardinálem Ratzingerem, nynějším papežem Benediktem XVI.¹¹ Habermas tam znovu zaujal svou vyhrocenou pozici z frankfurtské řeči: Ztrátové dějiny moderny potřebují pro své pokračování, aby jim odporovalo – jako jejich komentátor –

...sekularizující rozvinutí nábožensky zavinitých významových potenciálů [takové, aby při tom; K. M.] nebyl vyprázdněn a znehodnocen původně náboženský smysl.¹²

Habermasův partner v rozhovoru v tom viděl potvrzení svých základních přesvědčení, aniž proto upadl do triumfalistického sebeuspokojení. Ratzinger už dlouho artikuluje, někdy také velmi mírně, své pochybnosti o spolehlivosti moderního myšlení a má sklon stavět proti údajně zcela aporetickému novověkému

rozumu křesťanskou cestu jako schůdnou alternativu v podobně „věděni ze křtu“ (*Wissen aus der Taufe*).¹³ Ale jasně k tomu dodává, že náboženství lze také zneužít, například pod znamením terorismu, a proto musí být postaveno pod kontrolu rozumu. Zkušenosti jako 11. září 2001 na jedné straně a opovázlivost genového inženýrství, které z člověka činí průmyslový produkt, na straně druhé vedou Ratzingera a Habermase k společnému přesvědčení, že rozum a víra jsou na sebe odkázány v univerzálním procesu očišťování a komplementárního učení. Oba se tím staví do dialektické perspektivy vztahu víry a věděni, filozofie a teologie, který je trvale spojen se jménem Anselma z Canterbury, i když samozřejmě trvá rozdíl v pojmu pravdy, na jehož základě oba argumentují: Habermas na základě pravdy dosahované v teoretickém a procedurálním diskurzu, k níž se přibližujeme „in the long run“ (Charles S. Peirce) – tedy neustále –, Ratzinger na základě pravdy s lidskou tváří, která může říkat „Já jsem...“ (srov. Jan 14,6) a která ručí za svoji nosnost svou existencí a svým osudem.¹⁴

To je zcela legitimní i filozoficky, protože veškeré věděni se v posledku zakládá na uznání (*Anerkennung*), jak jasně ukázali Friedrich Heinrich Jacobi, Johann Gottlieb Fichte a Ludwig Wittgenstein.¹⁵ Tím vzrušenější je samozřejmě debata, kterou je pak třeba vést o věrohodnosti takového pojetí pravdy a jejího dosvědčování – samozřejmě také z hlediska teologie. Laciný konstruktivismus průměrné školní exegeze k tomu jistě nestačí. Je stejně nepochopitelné, jak je možné takovou pozici stále ještě zastávat poté, co Erich Auerbach už před 60 lety čistě literárněvědnými prostředky dokazoval, že bude nutně chybná každá četba biblických tradic, která nedbá toho, že tyto tradice (na rozdíl od např. Homérových děl) spolu nesou přímo „tyranský“ nárok na pravdivost.¹⁶ Jen tak může také dojít k napětí mezi rozumem a vírou (čímž je toto napětí nutno chápat jako test Auerbachovy teze). Mezitím také Vattimo znovu předložil rozvinutí svých tezí z roku 1996: analyzuje celou tematiku s poukazem na Friedricha Nietzscheho, Wilhelma Diltheye a především na raného (nábožensko-filozofického)¹⁷ Martina Heideggera ve smyslu fundamentálního, ale vzájemně se vymezujícího antagonismu mezi řeckou filozofií (metafyzikou) a hermeneutikou jakožto v pravdě křesťanskou teorií moderny.¹⁸

Problém vztahu víry a rozumu je však v intelektuálním diskurzu moderny přítomen ještě zcela jiným způsobem než v dosud uvedených variantách explicitního tematizování. Na první pohled není sice patrný, ale tím výrazněji určuje také teisticko-kritickou debatu, kterou vyvolal Jan Assmann v roce 1997/98, když pod tituly-šiframi „Moses der Ägypter“¹⁹ a „Mosaische Unterscheidung“²⁰ rekonstruoval spor mezi kosmoteismem ve smyslu myšlenky všeobecné jednoty a mezi monoteismem jakožto elementárním základním postojem západního myšlení a za-

působil tak silně, že původně egyptologická (či spíše exotická) problematika se v krátké době stala ohniskem obecné kulturně kritické debaty.²¹ Sám Assmann svůj velký projekt v jedné odlehle vydané publikaci výslovně zařadil do celkového obrazu debaty „víra a vědění“ a několikrát se při tom odvolal přímo na Habermasovu děkovnou řeč. Zatímco Mojžíš Hebrejců zastává politický monoteismus zákazu cizích bohů a slouží lidskému osvobození, Mojžíš Egypťanů (jak ho působivě vykreslila filozofie a egyptologie v 18. století a později) představuje

...kosmoteistu zasvěceného do egyptských mystérií, který se snaží egyptské tajemství všeobecné jednoty světa převést do formy veřejného náboženství a nahradit dlouhou, jen nemnohým přístupnou cestu zasvěcení ideou zjevení, tedy poznání skrze víru. Mojžíš Egypťanů představuje ideu vyšší moudrosti mimo rozlišování přírody a zjevení, a tím také mimo „mojžíšské“ rozlišování pravého a nepravého náboženství.²²

Assmann pokládá takové „záchranné“ přesvědčení²³ (výraz z Habermasovy řeči) ve smyslu filozoficko-rekonstruktivního přisvojení náboženských sémantických potenciálů za nevyhnutelné proto, aby jako

...spojující „třetí“ mimo ikonoklastické rozlišování mezi náboženstvím a vědou, tradicí a modernou, vírou a rozumem [! K. M.], nemluvě o západním světě a islámu,²⁴

dostálo požadavkům „post-sekulárního“ světa“²⁵ (opět Habermasův výraz).

Poznání takové skryté přítomnosti problematiky rozum-víra samo sebou zosťhuje zrak pro případné jiné, možná zapomenuté a v tomto smyslu „podzemní“ dějinné štol, v nichž je problémový komplex jakoby uchován a čeká na své zpracování. Aniž si činím nárok na úplnost, zdá se, že je tomu tak v následujících variantách:

Je těžko pochopitelné, že myslitel takového formátu a tak rozsáhlého díla, jakým byl Leo Strauss (1899–1973), se vydáním svých sebraných spisů vrací do své vlasti až dlouhý čas po své smrti.²⁶ A ještě méně, že teologie si ho dosud prakticky nevšímla, třebaže problém rozumu a víry – i když ve zcela určité perspektivě, a proto pod jiným jménem – byl jeho životním tématem, jak vyznává on sám v předmluvě k německému vydání svých studií o Hobbesovi z roku 1965:

Oživení teologie, které je pro mne spojeno se jmény Karl Barth a Franz Rosenzweig, činí, jak se zdá, nutným, abychom zkoumali, nakolik je kritika ortodoxní – židovské a křesťanské – teologie opravdu oprávněná. Od té doby zůstal teologicko-politický problém tématem mých úvah.²⁷

Pozornost mělo vzbudit už to, že předmětem Straussovy dizertace (psané u Ernsta Cassirera) z roku 1921 byl *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis* (Problém poznání ve filozofické nauce Fr. H. Jacobiho);²⁸ tato práce tedy pojednávala o myšlení jednoho z protagonistů konfliktů vedených ve vrcholné době moderní filozofie náboženství (1781 – úmrtí Lessinga a publikace 1. vydání Kantovy *Kritiky čistého rozumu* – do roku 1831/32 úmrtí Hegela a Goetha) o možnosti či nemožnosti filozofické teologie a tím o vztahu rozumu a víry. V roce 1930 následovala studie *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* (Spinozova kritika náboženství jako základ jeho biblické vědy).²⁹ Po této studii vyšla v roce 1935 jako druhý samostatný spis práce složená ze čtyř esejů *Philosophie und Gesetz* (Filozofie a zákon).³⁰ Strauss zde dospívá ke své základní tezi v diskuzi s projektem, který sledoval židovský filozof Maimonides a arabští filozofové Alfarabi, Avicenna a Averroes v návaznosti na Platóna a se zřetelem k jeho *Nomoi* a *Politeia*

...chápat božský zákon, prozřetelnost a proroka jako předměty politiky... V tomto smyslu může Strauss mluvit o tom, že u Platóna nacházíme jako ve svém původu nevěřící, filozofický základ víry ve zjevení.³¹

To ovšem nevyhnutelně vyvolává otázku, která strana má nakonec více pravdu: teistické zjevení, anebo filozofie, rozum, anebo víra – a pravdu může mít jen jedna z obou instancí:

Klade se vlastně tato otázka: Jsou lidé schopni poznat dobro – bez tohoto poznání nemohou řídit svůj život ani individuálně, ani kolektivně – pouhým rozumem, nebo jsou v tomto poznání závislí na Božím zjevení? Pro filozofii neboli úsilí o poznání je v poznání soupeřem jediné Bible, to jest poznání zjevené všemohoucím Bohem neboli poznání totožné se sebesdělením Boha. Žádná alternativa není základnější než alternativa: řízení lidským rozumem, nebo řízení Bohem. Tertium non datur.³²

I když se Straussovy úvahy pohybují zcela v oblasti politické filozofie, mělo by se to, co ho při tom podněcovalo, přímo nutně zařadit také pod titul oné formulace, která už od doby Tertulliana vyjadřuje antagonismus rozumu a víry, teologie a filozofie: „Jeruzalém a Athény.“³³ To, že Strauss považuje za nevyhnutelné vyvrácení zjevení, má-li být možná filozofie, ale sám váhá tento úkol realizovat, činí diskuzi s ním přímo intelektuálním dobrodružstvím.

Přesně totéž lze říci o druhém takovém zapomenutém proudu debaty „rozum-víra“, který rovněž probíhá pod emblémem „Athény a Jeruzalém“, ale tentokráte nejen nezastává pat mezi rozumem a vírou, jak bychom to eventuálně mohli vidět

u Strausse,³⁴ ale ve frontálním útoku na modernu a na její filozofické myšlení sází výlučně na „Jeruzalém“: Mám na mysli Lva Šestova a jeho dílo *Athény a Jeruzalém*³⁵ z roku 1938. Šestov (1866–1938), ruský emigrant pracující v Paříži, nyní opomíjený téměř všemi filozofickými a teologickými lexikony,³⁶ odmítal veškerou spekulativní filozofii jako výraz dávelské pýchy a zdůrazňoval biblické zjevení jako jediný zdroj pravdy mimo jakýkoli dosah rozumu. Strukturálně tedy zaujímal přesně opačnou pozici než Strauss. „Biblická filozofie“³⁷ má svůj všeurčující střed ve víře, všechno, co z ní nevychází (podle Pavlových slov), je hřích.³⁸ Víra principiálně překonává i věčné rozumové pravdy, kolem nichž je soustředěna filozofie od Platóna až po Spinozu, Leibnize a Kanta. Ti se vyhýbají pojmu tvůrce a jeho vůle, pro jehož suverenitu takové nutné pravdy nemohou existovat, a to podle Šestova působí, že vůbec nemohou postihnout skutečné dimenze lidské existence, jaké se uplatňují ve smíchu, zármutku, zlořečení a pláči.³⁹ Víra podle něho znamená toto:

Dějiny lidstva, správněji: všechny hrůzy dějin lidstva, jsou „rušeny“ slovem Nejvyššího, přestávají existovat, proměňují se ve fantomy a přeludy: Petr nezapřel, David porazil Goliáše, ale nebyl cizoložník, lotr nevráždil, Adam nejedl zakázané ovoce, Sókrata nikdo nikdy neotrávil. „Fakt“, „danost“, „skutečnost“ nám nevládnou, neurčují náš úděl ani v přítomnosti, ani v budoucnosti, ani v minulosti.“⁴⁰

Takto vyhocené stanovisko dnes vůbec nepůsobí tak popudlivě, neboť v některých teologických kruzích se stalo módou dogmaticky prohlašovat veškerý dialog zejména s novověkým rozumem za nesmyslný a místo toho odsouvat zprostředkování víry přes více nebo méně autoritativní drezúry na biblickou sémantiku.⁴¹ Od toho je Šestov na míle vzdálen. Ke své pozici dospívá ve stejně ostré jako pečlivé diskuzi právě a nejpropracovanějšími útvary moderního filozofování, s Leibnizem, s Kantem a nejvíce se Spinozou – „nejsmělejší a nejotevřenější z nich“,⁴² kterého miloval stejně, jako byl jeho nepřítelem, „s nímž se po celý život potýkal jako se svým pokušením“.⁴³ Tím má jeho opce intelektuální rozměr, který může filozofii učinit opravdovou výzvou, protože – analogicky k výroku Josefa Piepera, inspirovaného Hölderlinem – její vlna by se nikdy nezpěnila tak vysoko, kdyby se nerozrazila o skálu zjevené pravdy.⁴⁴ Proto Šestov nezasluhuje kritickou analýzu o nic méně než Strauss.

Vedle Strausse a Šestova jsou zapomenuty ještě jiné hlasy filozofického původu, u nichž bychom to při jejich časové blízkosti k přítomnosti a při bezproblémové přístupnosti jejich díla neměli očekávat. Uvádím je na tomto místě jen proto, abych ukázal nedotčené oblasti potřebného osvojení, event. znovuosvojení myšlenkových útvarů, které smíme odůvodněně pokládat za významné pro

probíhající debaty. Patří sem Karel Löwith (1897–1973), zejména soubor příspěvků shromážděných kolem eseje *Wissen, Glaube und Skepsis* (Vědění, víra a skepse) z roku 1956.⁴⁵ Všechny tyto studie jsou vedeny myšlenkou, že filozofické myšlení svou povahou není v žádném vztahu ke křesťanské víře, naopak víra jako historický fakt se musí mimo jiné ospravedlňovat před filozofickou skepsí – čímž otázka vztahu mezi rozumem a vírou přestává být aktuální.⁴⁶

Podle časového sledu musíme na tomto místě uvést Itala Manciniho (1925 až 1993). Pro německý kontext je prakticky neznámý, ale tím důležitější je pro rozšíření horizontu.⁴⁷ Svým spisem *Filosofia della religione*⁴⁸ z roku 1968 zaujímá v italské jazykové oblasti dodnes významné místo při určování vztahu rozumu a víry, které svou systematickostí vyniká nad množstvím jiných, většinou historizujících příspěvků. Svou základní inspiraci čerpá na jedné straně z neoklasické katolické italské filozofie poloviny posledního století, na druhé straně ze setkání s dílem Karl Bartha *Römerbrief*. Z toho vyplývá – Mancinim takto nazvaná – kérygmatická filozofie náboženství, která spojuje racionální neodvoditelnost události spásy, principiálně ústřední pro všechna náboženství, s transcendentálním určením podmínek možnosti kérygmatu jakožto něčeho, co je nedisponovatelné příslibem. V pozdější studii o Bohu, která zůstala ve fragmentu,⁴⁹ zkoumá velkou výzvu současného myšlení, požadující zvládnout současně nutnost i nemožnost mluvení o Bohu. Nechává se přitom vést transformacemi pojmu *doxa* od nejnižšího epistémického stupně evidence v řeckém myšlení přes vyjádření Boží slávy ve Starém zákoně ke spiritualizovanému *doxa* christologie, jež se projevuje v *kenosi*.⁵⁰

Je zajímavé, že tuto epifanickou myšlenkovou formu sleduje také třetí příspěvek k tématu rozum–víra, který je třeba na tomto místě zmínit. Pochází však ze zcela jiného kontextu. Je to přednáška *Glauben und Wissen* (Víra a vědění), kterou v roce 1969/70 koncipoval a v roce 1991 publikoval Georg Picht.⁵¹ Autor vychází ze dvou předpokladů: zaprvé, že víra je dnes obecné označení pro to, co nevíme, vědění pak obecné označení pro to, v co nevěříme;⁵² zadruhé, že kritické vědomí je umožněno teprve diferencí vědění a věření.⁵³ Picht pak dospívá k markantní konstelaci v základním postoji západního myšlení:

*Evropská metafyzika a tím i veškerá evropská věda nevznikla z ducha zjevení, nýbrž naopak z ducha mýtu a dodnes ve svém axiomu nese ráz mytického myšlení. Chceme-li pochopit, co je věda, musíme se znovu naučit, co je mýtus. Ale proti mýtu stojí v radikálně kritické podobě zjevení. Jestliže osvícenství žije ze světla vzatého z metafyziky a tím nepřímě ještě z mýtu, pak kritické vědomí žije ze světla vzatého ze zjevení... Proto je sama otázka na podstatu mýtu možná jen ve světle zjevení.*⁵⁴

Je-li takovému dogmatismu rozumu, stejně jako takovému dogmatismu víry, zahrazena cesta a je-li to signaturou naší historické situace,⁵⁵ pak je tím patrně vysloven nejhlubší důvod toho, že hra mezi vírou a rozumem je opět otevřená – tak jak to tak důrazně tvrdí například Vattimo.⁵⁶

Ještě je třeba dát slovo poslednímu zapomenutému diskuznímu pásmu. Časově je o něco dřívější než dvě předchozí, ale je jedinečné povahy, a proto ho uvádíme odděleně. Karl Lehmann ve zmíněné přednášce o Hegelovi⁵⁷ po dlouhé době opět jako první připomněl, že v roce 1963/64 teolog Helmut Gollwitzer a filozof Wilhelm Weischedel vedli ve čtrnáctidílné dvojpřednášce diskuzi o myšlení a víře.⁵⁸ Gollwitzer přitom zastával přesvědčení, že se teologie – při vši rozdílnosti perspektivy v její odpovědnosti za pravdu – nemůže smířit s tím, že by filozofie a teologie setrvaly v posledku ve sporu, který nelze ničím smířit.⁵⁹ Mezi oběma přednášejícími byla elementární shoda daná tím, že filozofie se tam, kde „...vidí původ nejistoty všeho jako absolutní skutečnost“,“⁶⁰ stává filozofickou teologií. Weischedel však až do konce setrvává v přesvědčení, že křesťanská víra a filozofické myšlení jsou neslučitelné a že každý filozofující, jde-li cestou k víře, nemůže být z povahy věci filozofujícím, protože je mu tím „vylomen“⁶¹ střed jeho myslitelské existence, zaručený radikálním tázáním. Důvod toho vidí Weischedel, strukturálně uvažováno, v nemožnosti ukázat pravdivost víry⁶² a také v tom, že se to, v co víra věří, nesetkává s bezprostřední přítomností stejným způsobem, jako ji charakterizuje základní filozofická zkušenost nejistoty (věci).⁶³ Gollwitzer naopak soudí, že teologie je v kritickém zkoumání myšlení, jazyka a vztahu ke skutečnosti u svých adresátů odkázána na filozofii;⁶⁴ a naopak teologie prokazuje službu filozofii tím, že dosvědčuje a proklamuje lidsky nedostupné poznání o světě a o životě a tím otevírá možnost překonat konstitutivní beznaděj danou základní filozofickou zkušeností a přináší útěchu bezútěšnosti tázání.⁶⁵ Gollwitzer vkládá tento motiv svého přesvědčení o vztahu myšlení a víry do jedné Fichteho věty, jíž sám Weischedel na jiném místě charakterizuje filozofování jako existenciální konání:

*Začali jsme filozofovat ze zpupnosti a tím jsme se připravili o nevinnost. Spatřili jsme svou nahotu a od té doby filozofujeme z nouze po našem vykoupení.*⁶⁶

Debatu Gollwitzer–Weischedel upozorňuje zvláště svým závěrem na to, že historická ujišťování, i když důležitá a nutná, objasňující vztah rozumu a víry, stále pokračují (a také skutečně existují⁶⁷). Z Tertullianovy formule „Athény a/nebo Jeruzalém“ se přitom zvláště v anglosaské jazykové oblasti stalo téměř něco jako logo příslušného úsilí.⁶⁸ Příležitostná obměna na „Jeruzalém, Athény a Oxford“⁶⁹ nebo – v jiné perspektivě – „Řím, Athény a Oxford“,⁷⁰ která (velmi stručně ře-

čeno) do debaty rozum–víra zasazuje „linguistic turn“, je zcela oprávněná. Jen přitom nesmíme zapomínat na to, že cesty mezi Athénami a Jeruzalémem už po dobrých 200 let, a to s celosvětovou platností – ať jde o přijetí, nebo o kritiku –, nemohou obcházet Jenu, hlavní město německého idealismu.⁷¹

K osvětlení základního vztahu rozumu a víry přispívá také materiálová stránka vzájemného přiřazení víry a vědění, teologie a filozofie: buď se na základě teologických obsahů rozvíjejí jejich filozofické implikace se zaměřením na určitou filozofii křesťanské skutečnosti (*Philosophie des Christlichen*)⁷² – Kurt Hübner to nazývá „rozvívjet ‚logos zjevení‘“,⁷³ anebo se na základě základních otázek filozofického myšlení analyzuje jejich relevantnost pro teologické obsahy a zároveň opět jejich zpětné působení na uskutečňování filozoficky stanoveného úkolu.⁷⁴ Tím ještě není podáno systematické a epistemologické vysvětlení vztahu rozumu a víry, po němž nově volá každá dějinná konstelace filozofie a teologie. Jak je to dnes naléhavé, na to ukazuje už více let trvající zájem o Nietzscheho, který – jak říká Picht – jako dosud poslední v evropských dějinách učinil otázku vztahu víry a rozumu výslovně základní otázkou svého myšlení,⁷⁵ a to v tom smyslu, že se za teologickým problémem víry a vědění skrývá mnohem starší filozofická otázka, zda ve věcech morálky nemá instinkt větší hodnotu než úsudek orientovaný otázkou „proč“, tedy důvody.⁷⁶ Proto je každé přemýšlení o tématu rozum–víra vedle vnitřních gravamina také pod masivním tlakem naturalismu – to však je úděl teologie i každé filozofie, která nepokládá něco jako vědomý život předem za iluzi.

Bylo by už dávno na čase, aby mainstream současné univerzitní filozofie přezkoušel své mlčení vůči teologii, které Vattimo ostatně pokládá jednoduše za výraz lenosti⁷⁷ – opačné výjimky potvrzují jako vždy pravidlo.⁷⁸ A pro teologii je nejvyšší čas, aby korigovala své dlouho notorické zanedbávání filozofie, nechce-li trvale poškodit svou schopnost diskurzu na fóru rozumu – ale i zde existuje trvalé úsilí dostát uvedené výzvě.⁷⁹

Z německého originálu
Miteinander streiten – voneinander lernen.
Die Philosophie und das Christliche
přeložil Karel Šprunk.

POZNÁMKY:

- 1 / Srov. GIANNI VATTIMO: *Glauben-Philosophieren*. Stuttgart 1997.
- 2 / JAN PAVEL II.: *Encyklika Fides et ratio*. Vydala německá biskupská konference. Dokumenty apoštolského stolce 135. Bonn 1998.
- 3 / KARL H. BOHRER – KURT SCHEEL: „Zu diesem Heft“. IN: *Merkur* 1999, Nr. 605/606, Heft 9/10, 53, s. 769–771, zde s. 771.
- 4 / Srov. LUCIO CARACCIOLA: [Editorial]. *MicroMega*. Supplemento: Filosofia e Religione 2, 2000, s. 5.
- 5 / Srov. JÜRGEN HABERMAS: *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001; „Jürgen Habermas zum Verhältnis von Philosophie und Religion“. IN: *Philosophisches Jahrbuch* 111, 2004, s. 180–198.
- 6 / Srov. *Hegel-Jahrbuch 2003: Glauben und Wissen*. Erster Teil. Berlin 2003.
- 7 / DAGMAR SCHIPANSKI: „Grusswort für den Kongress der Internationalen Hegel-Gesellschaft am 28.8.2002 in Jena“. IN: *Hegel-Jahrbuch 2003...*, s. 13–14, zde s. 14.
- 8 / Srov. KARL KARDINÁL LEHMANN: „Zwischen Glauben und Wissen. Der spekulative Karfreitag“. IN: *Hegel-Jahrbuch 2003...*, s. 18–26.
- 9 / Srov. LEHMANN: op. cit., s. 24.
- 10 / Srov. WINFRIED LÖFFLER – PAUL WEINGARTNER (eds.): *Wissen und Glauben*. Beiträge des 26. Internationalen Wittgenstein Symposiums. 3.–9. August 2003. Kirchberg a. Wechsel 2003. (Bd. XI).
- 11 / Srov. „Vorpolitische moralische Grundlagen eines Freiheitlichen Staates“. Gesprächsabend in der Katholischen Akademie Bayern am Montag, 19. Januar 2004“. In: *zur Debatte* 34, 2004 (česky: JÜRGEN HABERMAS – JOSEPH RATZINGER: „Předpolitické morální základy svobodného státu“. IN: *Salve* 15, 2005, č. 4, s. 99–117).
- 12 / Srov. ALEXANDER KISSLER: „Die Engleisungen der Moderne. Wie Habermas und Ratzinger den Glauben rechtfertigen“. IN: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 16/2004, s. 11. Srov. také dotisk k debatě in: *zur Debatte* 34, 2004, s. 5. – Srov. také THOMAS ASSHEUER: „Auf dem Gipfel der Freundlichkeiten. Jürgen Habermas und Kardinal Ratzinger diskutieren über Religion und Aufklärung“. IN: *Die Zeit*, 22. 1. 2004, Nr. 5/2004, s. 38.
- 13 / JOSEPH RATZINGER: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München 1982, s. 347. – Srov. k tomu PAULO G. SOTTOPIETRA: *Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger*. Regensburg 2003.
- 14 / K Habermasovu dalšímu rozvíjení tohoto tématu srov. příspěvky IN: RUDOLF LANGTHALER – HERTA NAGL-DOCEKAL (eds.): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien–Berlin 2007.
- 15 / Srov. k tomu KLAUS MÜLLER: „Art. Philosophischer Glaube“. IN: LThK. Bd. 8. 3. Aufl. Freiburg–Basel–Rom–Wien 1999, s. 260.
- 16 / ERICH AUERBACH: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (1946). 10. Aufl. Tübingen–Basel 2001, s. 5–27.

17 / Odvolává se tím především na Heideggerovy přednášky k oběma listům Tesalonickým (nejstarším částem Nového zákona) a k listu Galatanům z WS 1920/21. Srov. MARTIN HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. 2. *Augustinus und der Neuplatonismus*. 3. *Die Philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. Frankfurt a. M. 1995.

18 / Srov. GIANNI VATTIMO: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* München 2004, zvl. s. 142–166.

19 / Tak zněl první případný titul. Srov. JAN ASSMANN: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München–Wien 1998; Týž: „Das Geheimnis der Wahrheit. Das Konzept der ‚doppelten Religion‘ und die Erfindung der Religionsgeschichte“. IN: *Archiv für Religionsgeschichte* 3, 2001, s. 108–134; Týž: „Nachwort“ k CARL LEONHARD REINHOLD: „Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei“. IN: JAN ASSMANN: *Im Anhang: Friedrich Schiller. Die Sendung Moses*. Neckargemünd 2001, s. 157–199; Týž: „Monotheismus“. IN: *Jahrbuch Politische Theologie* 4, 2002, s. 122–132; Týž: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München–Wien 2003. Srov. k tomu také KLAUS MÜLLER: „Monotheismus unter Generalverdacht. Philosophisches zu einem aktuellen, aber nicht ganz neuen Phänomen“. IN: *Rhs* 45, 2002, s. 339–350; Týž: „Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart“. IN: THOMAS SÖDING (ed.): *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monismus*. Freiburg–Basel–Wien 2003, s. 176–213; Srov. v tomtéž svazku s. 142–175 také JÜRGEN WERBICK: „Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus?“.

20 / ASSMANN: *Moses...*, s. 17.

21 / Srov. k systematické a teologické relevanci Assmannovy debaty: KLAUS MÜLLER: „Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottrede“. IN: KLAUS MÜLLER – MAGNUS STRIET (eds.): *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*. Regensburg 2005, s. 47–84.

22 / JAN ASSMANN: „Der hebräische und der ägyptische Mose – Bilder und Gegenbilder“. IN: MANFRED OEMING – KONRAD SCHMID – MICHAEL WELKER (eds.): *Das alte Testament und die Kultur der Moderne. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971)*. Münster 2004, s. 147–155, zde s. 153.

23 / Tamtéž: s. 153.

24 / Tamtéž: s. 154.

25 / Tamtéž.

26 / Srov. k tomu DIETER HEINRICH: „Eine Rückkehr nach Deutschland. Zur Publikation der Werkaufgabe von Leo Strass“. IN: *Merkur* 637, 2002, s. 423–428.

27 / LEO STRAUSS: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe* (Hg. v. WIEBKE MEIER – HEINRICH MEIER). Stuttgart–Weimar 2001, s. 7–8.

28 / Srov. LEO STRAUSS: „Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis“. IN: Týž: *Gesammelte Schriften* (Unter Mitwirkung v. WIEBKE MEIER hg. v. HEINRICH MEIER). Bd. 2: *Philosophie und Gesetz. Frühe Schriften*. Stuttgart–Weimar 1997, s. 237–298.

- 29 / Srov. LEO STRAUSS: *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften* (Unter Mitwirkung von WIEBKE MEIER, hg. HEINRICH MEIER). Stuttgart–Weimar 1996. Ústřední studie (s. 1–361) má jako podtitul „Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat“.
- 30 / Srov. LEO STRAUSS: *Philosophie und Gesetz. Frühe Schriften* (Unter Mitwirkung v. WIEBKE MEIER, hg. v. HEINRICH MEIER). Stuttgart–Weimar 1997.
- 31 / HEINRICH MEIER: „Vorwort des Herausgebers“ k LEO STRAUSS: *Philosophie und Gesetz... XIX*.
- 32 / LEO STRAUSS: *Reason and Revelation*. 1947/48. Fol. 4 recto/4 verso. Citováno podle HEINRICH MEIER: *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*. Stuttgart–Weimar 2003, s. 17. – Srov. k tomu také TÝŽ: *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*. Stuttgart–Weimar 1996.
- 33 / Srov. LEO STRAUSS: „Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections“. [První publikace 1967] IN: *Studies in Platonic Political Philosophy* (With an Introduction by Thomas L. Pangle). Chicago–London 1983, s. 147–173. – Srov. také TÝŽ: „The Mutual Influence of Theology and Philosophy“. [Předneseno 1952, první vydání v hebr. 1954] IN: *Independent Journal of Philosophy* 3, 1979, s. 111–118. – Srov. k tomu také SUSAN ORR: *Jerusalem and Athens. Reason and Revelation in the Works of Leo Strauss*. Lanham MD 1993. – JENNY STRAUSS CLAY – DAVID NOVAK (eds.): *Leo Strauss and Judaism. Jerusalem and Thens critically revised*. Lanham MD 1996.
- 34 / Srov. MEIER: op. cit., s. 41.
- 35 / LEV ŠESTOV: *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*. Graz 1938.
- 36 / Výjimkou jsou malý článek HILDEGARD SCHAEDE: „Schestow“. IN: RGG Bd. 5, 3. vyd. Tübingen 1961, s. 1402, rovněž kritiky knih *Athen und Jerusalem* a *Auf der Hiobswaage* IN: FRANCO VOLPI (ed.): *Grosses Werklexikon der Philosophie*. Stuttgart 1999, s. 1381–1383. Opomíjí ho také nové vydání LThK (3. vyd. Freiburg–Basel–Rom–Wien 1993–2001) a také poslední vydání BERND LUTZ (ed.): *Metzler-Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen*. 3. vyd. Stuttgart–Weimar 2003. Šestov (vlastním jménem Švarcman) byl židovského původu, ale chybí také v ANDREAS B. KILCHER (ed.): *Metzler-Lexikon jüdischer Philosophen. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart–Weimar 2003. – Srov. však nyní MICHAELA WILLEKE: *Lev Šestov: Unterwegs vom Nichts durch das Sein zur Fülle. Russisch-jüdische Wegmarken zu Philosophie und Religion*. Münster 2006.
- 37 / ŠESTOV: *Athen...*, s. 24.
- 38 / Srov. ŠESTOV: *Athen...*, s. 24–36. – Z křesťansko-ortodoxní perspektivy s tím úzce koresponduje – opět téměř zapomenuté – myšlení Pavla Florenského (1882–1943), což má co činit i s tím, že jeho hlavní dílo *Stolp i utverždenije istiny* [Pilíř a pevnost pravdy] z roku 1914 není dosud v úplnosti přístupno v německém jazyce. Srov. k tomu IOSIF DAVIDOVITSCH LEWIN: „Ich habe P. Florenskij ein Mal gesehen...“ IN: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47, 1999, s. 1035–1044. – WOLFGANG ULLMANN: „Wahrheit als Subjekt. Überlegungen anlässlich Brief 2–4 in Florenskijs ‚Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit‘“. IN: MICHAEL HAGEMEISTER – TORSTEN METELKA (eds.): *Appendix 1. Materialien zu Pavel Florenskij*. Berlin–Zepernick 1999, s. 11–39.

- 39 / Šestov se těmito konkrétnostmi vztahuje k tomu, čemu se máme podle Spinozy vyhnout, abychom vedli rozumný, a tím šťastný život. Srov. ŠESTOV: *Athen...*, s. 24–25.
- 40 / Tamtéž: s. 37. – Lze konstatovat zarážející konvergenci mezi těmito ontologickými důsledky filozofie vedené pojmem víry a mezi oslabením metafyzického objektivismu kupředu obráceným zvěstovatelským charakterem biblické tradice, které inscenoval G. Vattimo (*srov. VATTIMO: Jenseits des Christentums...*, zvl. 142–155). K tomu by bylo třeba se ještě vrátit.
- 41 / Srov. exemplárně THOMAS RUSTER: *Der verwechselbare Gott. Theologie und die Entflechtung von Christentum und Religion*. Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 198–201. – Týž: „Die Welt verstehen ‚gemäss den Schriften‘. Religionsunterricht als einföhrung in das biblische Wirklichkeitsverständnis“. IN: *rhs* 43, 2000, s. 189–203.
- 42 / ŠESTOV: *Athen...*, s. 24.
- 43 / NIKOLAJ BERĐAJEV: „Der Grundgedanke der Philosophie Schestows“. IN: LEV ŠESTOV: *Spekulation und Offenbarung. Essays und kritische Betrachtungen*. Hamburg–München 1963, s. 7–15, zde s. 9.
- 44 / Srov. JOSEF PIEPER: *Was heisst philosophieren?* Freiburg 2003, s. 66.
- 45 / Srov. KARL LÖWITH: *Wissen, Glaube und Skepsis*. Göttingen 1956.
- 46 / Tamtéž: s. 204.
- 47 / Srov. jako první informaci ANDREA AGUTI: „Dire Dio, necessario e impossibile. Italo Mancini: filosofo della religione, testimone del secolo“. IN: *Il Regno – attualità* 48, 2003, s. 551–555.
- 48 / Srov. ITALO MANCINI: *Filosofia della religione*. Genova 1968.
- 49 / Srov. Týž: *Frammento su Dio*. Brescia 2000.
- 50 / Zde jsou patrně novější souvislosti s myšlením filozofa Vattimo.
- 51 / Srov. GEORG PICT: *Glauben und Wissen*. Stuttgart 1991.
- 52 / Srov. tamtéž: s. 13.
- 53 / Srov. tamtéž: s. 21.
- 54 / Tamtéž: s. 157.
- 55 / Srov. tamtéž: s. 23.
- 56 / Srov. VATTIMO: *Jenseits des Christentums...*, s. 7–39.
- 57 / Srov. LEHMANN: *Glauben und Wissen...*, s. 24.
- 58 / Srov. HELMUT GOLLWITZER – WILHELM WEISCHEDEL: *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch*. Stuttgart 1964. Přednášky se konaly hned po sobě, nejprve Gollwitzer, pak Weischedel.
- 59 / Srov. tamtéž: s. 23, 285 (zde Gollwitzer).
- 60 / Tamtéž: s. 131 (zde Weischedel).
- 61 / Tamtéž: s. 301 (zde Weischedel). Srov. s. 289–302.
- 62 / Tamtéž: s. 84 (zde Weischedel).
- 63 / Srov. tamtéž: s. 294–295 (zde Weischedel).
- 64 / Srov. tamtéž: s. 283 (zde Gollwitzer).
- 65 / Srov. tamtéž: s. 284–288 (zde Gollwitzer).
- 66 / JOHANN G. FICHTE: „Brief vom 30. 8. 1795 an Friedrich Heinrich Jacobi“. IN: *J. G. Fichte-Ge-*

- Samtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hg. v. REINHARD LAUTH – HANS JACOB). Bd. III,2: *Briefwechsel 1793–1795*. 2. Auf. Stuttgart–Bad Canstatt 1970, s. 392 n.
- 67 / Srov. INGOLF U. DALFERTH: *Theology und philosophy*. Reprint. Eugene, Or. 2001; CHRISTOPHER STEAD – GILLIAN R. EVANS: *Philosophie und Theologie I: Die Zeit der Alten Kirche*. Stuttgart–Berlin–Köln 1990; TÍZ: *Philosophie und Theologie II: Mittelalter*. Stuttgart–Berlin–Köln 1994; DIOGENES ALLEN – ERNSTPETER MAUER: *Philosophie für das Theologiestudium*. Güterloh 1995; WOLFHART PANNENBERG: *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*. Göttingen 1996; CHRISTOTER FREY: *Einführung in die Philosophie. Für Studierende der Theologie*. Waltrop 1999; JAN ROHLS: *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen 2002; MARIANO DELGADO – GUIDO VERGAUWEN (eds.): *Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart*. Fribourg 2003. HANSJÜRGEN VERWEYEN: *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*. Darmstadt 2005.
- 68 / PAUL EIDELBERG: *Jerusalem vs. Athens. In Quest of a General Theory of existence*. New York–London 1983; STEPHEN R. L. CLARK: *From Athens to Jerusalem. The Love of Wisdom and the Love of God*. Oxford 1984; EDWARD G. WELTIN: *Athens and Jerusalem. An interpretative Essay on Christianity and Classical Culture*. Atlanta 1987; JACK A. BONSOR: *Athens and Jerusalem. The Role of Philosophy in Theology*. New York–Mahwah 1993; OTTO KAISER: *Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis*. Berlin–New York 2003.
- 69 / Srov. MAURICE WILES: *Jerusalem, Athens an Oxford. An inaugural Lecture delivered before the University of Oxford*. Oxford 1971.
- 70 / Srov. CLEMENS SEDMAK: „Rom, Athen und Oxford. Katholisches Lehramt und Philosophie“. IN: ET 10, 1999, s. 139–148.
- 71 / Uvádím Jenu symbolicky jako ústřední místo formování raného idealismu. Je samozřejmé, že toto emblematické pojmenování zahrnuje všechno, co k věci přišlo z Královce, Tübingen, Frankfurtu a Výmaru. Srov. k tomu monumentální studii DIETER HEINRICH: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus; Tübingen – Jena (1790–1794)*. Bde. 1–2. Frankfurt a. M. 2004.
- 72 / Nezaměňovat s pojmem „křesťanská filozofie“, o němž se po určitý čas diskutovalo – s výsledkem, že je patrně lepší tohoto pojmu neužívat. Srov. HEINRICH SCHMIDTNGER: „Christliche Philosophie. Eine Übersicht“. IN: *Information Philosophie* 23, 1995, s. 20–30; XAVIER TILLIETTE: *Philosophische Christologie. Eine Hinführung*. Einsiedeln–Freiburg 1998, s. 17–26; 20–30; LUDGER HONNEFELDER – MECHTHILD DREYER – GABRIEL JÜSSEN – ARMIN G. WILDFEUER: „Art. Christliche Philosophie“. IN: LThK. Bd. 2. 3. vyd. Freiburg–Basel–Rom–Wien 1994, zvl. 1148–1156.
- 73 / KURT HÜBNER: *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*. Tübingen 2001. XIII. Srov. Hübnerovu realizaci programu s. 1–340.
- 74 / Ve smyslu studijního *curricula* je takový program podrobně rozvinut IN: KLAUS MÜLLER: *Glauben – Fragen – Denken*. Bde 1–2. Münster 2006–2008 [3. svazek se připravuje]. Ve velmi úzké perspektivě srov. také BERTOLD WALD: *Philosophie im Studium der Theologie*. Paderborn 2001; Srov.

vzorové provedení KLAUS MÜLLER: *An den Grenzen des Wissens. Einleitung in die Philosophie für Theologinnen und Theologen*. Regensburg 2004.

75 / Srov. PICHT: *Glauben...*, s. 8. – Srov. také už poukaz na zásadní význam Nietzscheho pro vymezení vztahu víry a vědění u GOLLWITZER – WEISCHEDEL: *Denken und Glauben...*, s. 20 (zde Weischedel).

76 / V této parafrázi vycházím z pokusných formulací IN: FRIEDRICH NIETZSCHE: „Notizheft N VII I“. IN: *Nietzsches Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Neunte Abteilung: *Der handschriftliche Nachlass ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription*. Hg. v. MARIE-LUISE HAASE – MICHAEL KOHLENBACH. Bd. 1. Berlin–New York 2001, s. 171. Záznamy jsou na tomto místě přesnější než odpovídající pasáže in Týž: „Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral“. IN: Týž: *Sämtliche Werke*. Hg. v. GORGIO COLLI – MAZZIMO MONTINARI. Bd. 5. 2. vyd. Berlin–New York 1988, s. 9–243, zde s. 112–113; Nr. 191.

77 / Srov. VATTIMO: *Jenseits des Christentums...*, s. 29.

78 / Záměrně uvádím jména Dieter Henrich, Hans Joas a Volker Gerhardt, u nichž nejde o teologické sbatržení, ale právě proto jsou zvláště důležitými partnery v dialogu.

79 / Jakožto osobně zúčastněný neuvádím, abych se vyhnul všemu podezření z předpojatosti nebo vylučování, žádám jména. Poukazuji jen na to, že vnímání filozofických úkolů ze strany teologie se markantně dokumentuje ve dvou edicích „ratio fidei“ – Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie“ (vyd. K. MÜLLER a TH. PRÖPPER, Regensburg od roku 1998, dosud 38 svazků) a „Pontes – Philosophisch-theologische Brückenschläge“ (vyd. K. MÜLLER, Münster od roku 1998, dosud 42 svazků).

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



Vlastimil Vohánka – Daniel D. Novotný

Současná křesťanská filozofie v USA a Velké Británii

Dojmy a postřehy

V tomto článku chceme shrnout své dojmy ze současné křesťanské, zejména katolické filozofické scény v USA a (v menší míře) Velké Británii a jiných anglofonních zemích. Chtěli bychom upozornit na tamní bouřlivý rozvoj křesťanské filozofie a zároveň poukázat na některé jeho nedostatky. Náš článek čerpá z osobních zkušeností se studiem filozofie v USA, z publikované literatury a v neposlední řadě i z účasti na intenzivních internetových diskuzích, které se staly důležitým médiem dnešní filozofie.¹

1. Současná americká filozofie

V roce 1902, při příležitosti pozvání na Univerzitu v Edinburgu, zahájil William James, významný americký empirický psycholog a představitel pragmatické filozofie, svou přednášku takto: „S nemalým chvěním zaujímám místo za tímto stolem, abych hleděl do tváře tomuto učenému publiku. Pro nás Američany je zcela běžné, že čerpáme poučení z knih a z živé přítomnosti evropských badatelů. Na mé vlastní Harvardově univerzitě nepřejde zima, aby jí nepředcházely menší či větší přednáškové žně skotských, anglických, francouzských či německých vědců a literátů. [...] Zdá se nám přirozené, že posloucháme, zatímco Evropané hovoří. Opačný návyk, totiž že bychom my hovořili, zatímco Evropané poslouchají, je nám zatím cizí...“²

Časy se mění. Zdá se, že těžiště vědecké a filozofické práce, jak co do kvantity, tak co do kvality, se postupně přesouvá přes Atlantik. Bude proto užitečné stručně si shrnout cesty severoamerické filozofie ve 20. století. Přibližně do I. světové války byla ovlivňována hlavně náboženskými tématy a pragmatismem. Z této první etapy je v Evropě známo poměrně málo, třebaže sami Američané si velice vážili myslitelů, jako jsou William James, Charles Sanders Peirce a James Dewey. V následující, druhé etapě, končící v 60. letech, dominují otázky přírodních věd a matematiky. Scénu ovládají logičtí pozitivisté, kteří více méně přebírají vedení základní organizace amerických filozofů, *American Philosophical Association* (dále APA). Filozofové jiných směrů, např. kantovci, hegeláni, fenomenologové, tomisté atd., se cítí opomíjeni. V poslední, třetí fázi, trvající od 60. let až dodnes,

jsou inspirační zdroje severoamerické filozofie rozrůzněné a stěží zařaditelné; k přírodovědě a matematice se vedle náboženství přidává literatura, psychologie, ekonomie či právo. Analytická filozofie překonala vnitřní kritikou logický pozitivismus, stala se pluralitní, hovoří se o postanalytické filozofii a mnozí američtí autoři, které bychom v Evropě označili za „analytické“, již tohoto označení nadále neužívají. Jde jim jednoduše o to dělat kvalitní filozofii, která usiluje o přesné pochopení toho, co se říká a proč se to říká, a úzkostlivě se vyhýbat kontradikcím a blábolu. Exemplární plod ve své kvalitě i tematické šíři představuje internetová *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, založená Edwardem Zaltou.³ Zárodky třetí, pluralitní fáze americké filozofie nacházíme již ve fázi druhé: badatelé tradičního filozofického zaměření jsou na okraji filozofického „byznysu“, a proto se jim stává analytická filozofie (splývající jim s logickým pozitivismem) silně protivnou. Z tohoto důvodu zakládají celou řadu alternativních filozofických sdružení, např. *American Catholic Philosophical Association* (roku 1926). Díky těmto alternativním sdružením se činnost APA rozrůzní hned poté, co v 60. letech kolabuje hnutí logického pozitivismu.

Třebaže současnou americkou filozofii nelze považovat za „čistě analytickou“ v tom smyslu, v jakém lze takto označit např. Russella, Wittgensteina, Quina či Dummetta, jakési vymezení většiny současného filozofického dění v USA jako „spíše analytické“ je na místě, obzvlášť pokud porovnáváme USA třeba s Francií a Německem. Nemyslíme tím ale, že by všichni analytičtí filozofové zastávali nějakou společnou nauku, např. nominalismus, naturalismus (= materialismus), logický pozitivismus, a nelze dokonce ani říci, že by všichni používali stejnou konkrétní metodu, např. formalizaci v umělém jazyce. Spíše se jedná o jakési „rodinné podobnosti“ ve stylu a tématech.⁴ Podle Dagfinna Føllesdala je analytický filozof ten, pro něhož je centrální snaha o jasné vyjadřování a argumentaci. Za „analytické“ pak ale musíme označit mnohé filozofy, s nimiž si tento přívlastek běžně nespojujeme, např. Platóna, Aristotela, Tomáše Akvinského, Dunse Scota atd. Føllesdal tento důsledek přijímá, reviduje tím ale běžné užití termínu „analytická filozofie“, které se týká filozofie 20. století. Méně matoucím se zdá užití daného termínu v historicko-genetickém smyslu: analytičtí filozofové jsou ti, kteří se naučili filozofovat u Frega, Russella, Moora, Wittgensteina či u jejich žáků a žáků jejich žáků. Vše, co zbude po odečtení analytické filozofie v historicko-genetickém smyslu, je filozofií kontinentální.⁵

Podívejme se nyní na americkou filozofii ze sociologického hlediska.⁶ Drtivá většina současných amerických filozofů je sdružena ve výše zmíněné APA – celkem asi osm tisíc profesionálních filozofů. Další asi dva tisíce profesionálních filozofů členy není (členství se každoročně obnovuje), ovšem téměř všichni byli

členy alespoň po nějaké období své kariéry (na setkáních APA se mj. konají pohovory těch, kdo se ucházejí o práci, což znamená, že každý doktorand, který se chce věnovat filozofii na profesionální úrovni, se přihlásí do APA). Kromě APA funguje v USA a Kanadě více než sto dalších filozofických společností, přičemž asi šestina z nich má více než pět set členů. Tyto společnosti jsou především trojího druhu: oborové (od metafyziky po sexuologii), regionální (podle států či oblastí) a „kultovní“ (orientované na nějakou významnou filozofickou osobnost, od Russella po Maritaina). Zájmové společnosti vznikají v drtivé většině případů na základě podobnosti v metodě či v problematice, a nikoli na základě společného filozofického „kréda“.

Z evropského hlediska se v americké filozofii projevuje neobvykle vysoký zájem o nejpálčivější témata moderní společnosti: genetika, kvantová mechanika, právo, náboženství, informatika, umělá inteligence, ekonomická spravedlnost, sociální politika, feminismus, sex, ekologie, populační opatření, vojenství, průmysl, bioetika, obchodní etika atd. Studium historie filozofie, tak prominentní v Evropě, má v USA relativně druhořadý význam (třebaže v absolutních číslech bude produkce filozofické historiografie srovnatelná).

Po II. světové válce již není v lidských silách sledovat veškerou filozofickou produkci amerických filozofů. Ročně publikují na čtyři tisíce textů, z toho asi dvě stě knih. Celkem se jedná o sto dvacet tisíc stran. Na konferencích zazní asi čtyři tisíce příspěvků. Drtivá většina filozofů žije pod diktátem „publikuj, nebo zhyj“ (*publish or perish*) ve smyslu „publikuj, nebo nikdy nezískáš trvalou pracovní smlouvu (*tenure*)“. Standardním požadavkem je původnost: žádá se nové řešení staré otázky, nová interpretace známého textu, nový argument, nové kladení problému, nová aplikace formálních nástrojů, nový filozofický problém. Hlavní filozofický žánr představuje esej strukturovaný zhruba takto: úvod, definice pojmů, hlavní argument, námítky, protinámítky, závěr. Poměrně běžná je částečná anebo úplná formalizace argumentů.

Bezmála jakýkoli filozofický problém už má – díky potřebě najít si své vlastní, originální téma – nějakého jedince či dokonce celou komunitu, která se mu intenzivně věnuje. Některé z těchto komunit bychom mohli lokalizovat místně, jiné nikoli. Právě toto kolektivní úsilí jednotlivců s blízkými či překrývajícími se zájmy obvykle stojí za význačnými filozofickými inovacemi. Nejen každá otázka, ale i takřka každá filozofická pozice má svého reprezentanta a stěží nalezneme filozofický názor, jenž by se těšil přízni většiny. To je dáno (alespoň zčásti) tím, že na rozdíl od minulosti, kdy na filozofické scéně postupně dominovaly názory a témata několika málo jedinců (Aristotelés, Tomáš, Kant, Heidegger), je vliv velkých filozofů v současné americké filozofii omezený. Máme-li v USA zhruba

deset tisíc profesionálních filozofů, pak podle tzv. Rousseauova zákona, že elitu tvoří setina dané populace, existuje v současnosti asi sto „hlavních“ amerických filozofů. Tak veliký rozptyl vede k jakési „demokratizaci“, tj. k tomu, že filozofická scéna je tematicky i metodicky více různorodá a v daném úzce vymezeném tématu se dostává neelitním filozofům daleko větší pozornosti než kdykoli dříve v minulosti (snad s výjimkou barokní scholastiky). Žádný jednotlivý filozof či text není nenahraditelný v rámci celku. Rescher dokonce deklaruje, že kdybychom ze současné americké filozofie odstranili *veškerou* filozofii, kterou zná do určitých podrobností jeden člověk, žádná výrazná změna by se v chodu americké filozofie neudála.

2. Současná americká filozofie náboženství

Asi od 70. let 20. století se začíná v USA rozvíjet tzv. filozofie náboženství (*philosophy of religion*). Pod tímto ne zcela vhodně zvoleným názvem si nepředstavujeme religionistiku či reflexi nad vágně a všeobecně pojatým „náboženským cítením“. Jedná se do velké míry o tradiční filozofickou teologii: důkazy existence Boží, Boží atributy, predestinace vs. svoboda vůle, stvoření, epistemický status náboženské zkušenosti, výlučnost křesťanství vs. pluralismus apod. Konfesijně dominuje katolicismus a kalvinismus, i když jistých pokroků je dosaženo i ve filozofické reflexi jiných náboženství, jako např. hinduismu, buddhismu či taoismu.

Renesance filozofie náboženství je pro mnohé překvapením – o to větším, neboť se spontánně rozvíjí především na půdě sekulárních univerzit. William Lane Craig poukazuje s jistým zadostiučiněním na to, že v polovině 60. let se na obálce časopisu *Time* objevil provokativní titulek „Je Bůh mrtev?“. Nejednalo se o řečnickou otázku, neboť příslušný článek popisoval vzrůst ateismu v řadách amerických *teologů* (ano, teologů; u filozofů se ateismus bral samosebou). Již o několik let později ovšem obálka téhož časopisu kladla otázku „Vrací se Bůh k životu?“.⁷ Quentin Smith, patrně jeden z nejlepších současných obhájců ateismu, své ateistické a agnostické kolegy nevrle upozorňuje na to, že se angloamerická filozofická obec velmi rychle, takřka ze dne na den, názorově desekularizovala: na filozofických katedrách v současnosti pracují brilantní a explicitní teisté a jejich práce si získává všeobecný respekt.⁸ Smith odhaduje, že asi jednu čtvrtinu až třetinu amerických profesorů filozofie tvoří teisté. Přitom v 50. a 60. letech byla přítomnost teistů ve filozofických špičkách prakticky nulová. Dnes už počet knih věnovaných filozofii náboženství v edičních plánech prestižních nakladatelství převyšuje počet knih zaměřených na ontologii, epistemologii, filozofii jazyka, filozofii vědy a filozofii mysli. Nejvýznamnější odborné časopisy pro filozofii ná-

boženství, jako jsou *Faith and Philosophy*, *Religious Studies*, *International Journal of the Philosophy of Religion*, *Sophia* a *Philosophia Christi*, jsou zahlceny příspěvky předních filozofů. Zájem o filozofii náboženství je zřejmě dán zvětšujícím se vlivem náboženství v západních společnostech a tím, že se tato disciplína momentálně rychle rozvíjí, je poutavá, má univerzální existenční dopad a celou řadu kvalitních popularizátorů.

Tento zájem o náboženství považuje Smith za neblahý fenomén. Naturalisté (= materialisté) a ateisté podle jeho mínění pozorovali vzestup teismu pasivně, nevěnovali mu dost pozornosti a energie, takže v současnosti jsou argumentačně zaostalí. Kdyby podle Smithe současní naturalisté, kteří se nespecializují na filozofii náboženství (tj. drtivá většina naturalistů), byli donuceni diskutovat se současnými teisty, kteří se na filozofii náboženství specializují, výsledek by zněl: „Teisté mají v každé jednotlivé argumentaci či debatě navrch.“ Tento výsledek by musel uznat i naturalistický rozhodčí specializovaný na filozofii náboženství, pokud by si chtěl zachovat punc objektivity a spravedlnosti. Naturalisté by na nejvýše mohli doufat v nerozhodný výsledek, totiž že o racionalitě teismu nelze rozhodnout.⁹

Hlavním činitelem obrody ve filozofii náboženství je Alvin Plantinga (1932), kalvinista působící na katolické univerzitě Notre Dame. Mnohými je považován za nejvýznamnějšího žijícího analytického teistu, podle některých je to dokonce největší křesťanský filozof 20. století. Plantinga elegantně zpracovává současné filozofické otázky z explicitně teistického hlediska, čímž ukazuje teismus jako důležitou či dokonce optimální pozici. Jeho práce rozvíjí především témata, jako jsou modální logika, důkazy Boží existence, zlo jako argument proti teismu, povaha poznání, racionálnost víry, funkce a design, evoluce, apod.¹⁰ Jako epistemolog si Plantinga klade otázku: čím se poznání liší od pouhého pravdivého přesvědčení? Tradiční analytická odpověď zní, že oprávněností (*justification*), či lépe řečeno, zárukou (*warrant*). Plantinga soustavně zkoumá, jak této „záruce“ rozumět a v čem spočívá. Dochází k závěru, že poznání nabýváme jen tehdy, když je výsledkem poznávacích schopností (mohutností), které (1) správně fungují, (2) jsou zaměřené na podávání pravdivé představy o světě, (3) jsou spolehlivé (tzn. že většinou produkují pravdivá přesvědčení), (4) operují ve vhodném prostředí. Je-li přesvědčení oprávněné v tomto smyslu a navíc pravdivé, pak představuje akt poznání. Svou teorii záruky aplikuje Plantinga např. proti evolučnímu naturalismu, kde se snaží ukázat na iracionalitu jeho přijetí.¹¹

Plantinga dále hájí originální tezi, že teistické i křesťanské přesvědčení je nejen oprávněné, ale oprávněné základním způsobem: k tomu, aby bylo oprávněné, není třeba, aby bylo založeno na jiných přesvědčeních.¹²

Druhým nejvýznamnějším filozofem křesťanství je již zmíněný Richard Swinburne (1934), britským konvertita k pravoslaví působící v Oxfordu. Swinburnův záběr je široký, pracuje na všech hlavních filozofických tématech, integrující vrchol ovšem představuje analýza a odůvodnění centrálních tvrzení křesťanství. Jeho nebývale bohatá publikační činnost započatá koncem 60. let sleduje věcnou linii (jíž místy odpovídá i chronologie jednotlivých titulů) vedoucí od obecných témat filozofie a historie vědy, povahy času a prostoru, teorie pravděpodobnosti, epistemologie a filozofie mysli, přes zpracování problému zla, posouzení pravděpodobnosti existence Boha a zmrtvýchvstání Ježíše z Nazaretu, až po hodnocení pravděpodobnosti kréd různých náboženství a filozofické pojednání o hříchu, vině, vykoupení, vtělení a Boží trojedinosti. Hodnoceno kritérii šířky záběru a současnými analytickými nároky na přesnost, Swinburnovo dílo představuje momentálně nejvyšší vrchol křesťanské filozofie a apologetiky.¹³

Současná angloamerická filozofie náboženství se samozřejmě Plantingou a Swinburnem nevyčerpává. I zde platí, že dnes už nikdo není nenahraditelný. Mezi další centrální postavy oboru se počítají: William P. Alston, epistemolog a filozof jazyka, Nicholas Wolterstorff, estetik a metafyzik, či Peter van Inwagen, metafyzik.¹⁴ Podíváme-li se na opačný konec světónázorového spektra, promyšleně agnostický postoj mezi angloamerickými filozofy náboženství reprezentuje např. Američan Richard M. Gale a britský ex-katolík Anthony Kenny, ateismus zejména Australané John L. Mackie a Graham Oppy. Donedávna se k ateismu hlásil i Brit Antony Flew, jenž se však od roku 2004 hlásí k deismu na základě nových poznatků o vzniku vesmíru a komplexitě živých organismů. Pro úplnost ještě zmiňme skupinu tzv. „nových ateistů“, mezi něž v první řadě patří Richard Dawkins (britský etolog a propagátor naturalistického pojetí evoluční teorie), Daniel Dennett (filozof mysli a obránce slepé evoluce), Sam Harris a Christopher Hitchens. Hnutí „nového ateismu“ se vyznačuje popularizačními rysy, sociální angažovaností a výslovnou snahou o minimalizaci vlivu náboženství na veřejný prostor. Od intelektuálně „sofistikovaných“ ateistů se noví ateisté odlišují neobeznámeností se současnou angloamerickou filozofií náboženství a divoce rétorickým protináboženským postojem.¹⁵

3. Současná scholastika

Podívejme se nyní na postavení tradiční scholastické filozofie na angloamerické scéně.¹⁶ Existují dva hlavní druhy scholastiků, v závislosti na tom, na který úkol se ve své práci soustředí: (1) historikové se snaží věrně interpretovat scholastické klasiky a (2) systematické usilují o efektivní aplikaci scholastických idejí na

současné problémy. Za ideální bývá považován systematický výzkum korigovaný detailním historickým porozuměním. Většina scholastiků se ale věnuje spíše úkolu prvnímu, menšina druhému a oběma téměř nikdo. Třebaže v historické práci na poli středověké scholastiky je třeba pokračovat, hlavní cíl průkopníků jako Étienne Gilsona (1884–1978) byl dosažen: V současné době se křesťanští filozofové středověku coby objekt studia těší mezi historiky (teisty i neteisty) celosvětové obliběnosti. Z významných současných severoamerických oborových organizací věnujících se středověké i novější scholastice zmiňme Papežský institut středověkých studií (*Pontifical Institute of Mediaeval Studies*) v Torontu, založený Étienne Gilsonem roku 1929, Středověký institut (*The Medieval Institute*), založený roku 1946, a Centrum Jacquesa Maritaina (*Jacques Maritain Center*), založené v roce 1957 na univerzitě Notre Dame v Indianě. Z časopisů, které věnují velkou pozornost scholastice, uveďme *New Scholasticism – Modern Schoolman* (1920), *The Thomist* (1939) a do menší míry i *American Catholic Philosophical Quarterly* (1927). K rehabilitaci středověku v očích současných angloamerických filozofů přispěli kromě Gilsona, který oslovil spíše neanalytické filozofy, Peter Geach, Anthony Kenny, Phillipa Footová, Józef Maria Bocheński, Elizabeth Anscombeová a další. Rehabilitace došla i scholastická etika a morální teologie, díky pracím Alasdaira MacIntyra, Johna Finnise, Charlese Taylora a Germaina Griseze. Myšlenkám samotného Tomáše se v analytické etice, metafyzice, filozofii mysli či politické filozofii dostává v současnosti uznání díky Britům, jako jsou John Haldane, Timothy Chappell, Christopher J. Martin a David S. Oderberg, a Američanům, jako jsou Ralph McInerney, Robert P. George, Patrick Lee, Alexander R. Pruss, Janet E. Smithová, a další.

Podle Haldana se příliš málo současných scholastiků věnuje systematickému úkolu a aplikaci postřehů své tradice na naléhavé problémy své doby (čímž nechce říci, že problémy naší doby a dob dřívějších se nepřekrývají). Současná scholastika se velkou měrou odchyluje od samotného zacílení svých klasiků, neboť ti své předchůdce studovali, aby pak čelili centrálním intelektuálním výzvám současnosti, v případě Tomáše např. otázce věčnosti světa, povahy intelektu, osobní nesmrtnosti, existence univerzálií či vztahu filozofie a víry. Historie naznačuje, říká Haldane, že pokud scholastika ignoruje své hlavní soupeře, pak upadá. Toto tvrzení ilustruje sporem tomistů a molinistů 16. a 17. století o chápání vztahu lidské svobody, Boží milosti a vševědoucnosti. Tento spor podle Haldana odvedl pozornost od vyrovnávání se s tehdejšími moderními vědami, empirismem a racionalismem, což následně zapříčinilo marginalizaci tomismu 17. stoletím počínaje.¹⁷ S konkrétním příkladem, který Haldane uvádí, nemusíme souhlasit, pravdou nicméně je, že angažovaná diskuze s oponenty je pro jakýkoli zdravý myšlenkový proud zásadně důležitá.¹⁸

V souvislosti s nadměrně exegetickým zaměřením současné scholastiky poukazuje Thomas D. Sullivan na to, že nekonečné interpretace, jež nikdy nedospějí k systematickému výzkumu a ke konfrontaci se současným myšlením, často mají jen zdánlivé oprávnění. Není pravdou, že před seriózním zvážením vztahu mezi myšlenkami vybraného scholastického klasika, např. Tomáše, a souvisejícími myšlenkami současného předního filozofa, např. Saula Kripkeho, musíme nejprve s naprostou jasností a jistotou pochopit myšlenku Tomášovu. Smysl Tomášovy výpovědi totiž často lépe vyvstane právě díky srovnání s alternativami.¹⁹ Naštěstí, zdá se, systematická scholastika sílí, alespoň pokud jde o zpracování některých témat. Ač jsou její zástupci v menšině, jejich počet roste a nalezneme je takřka ve všech světových končinách. Když význačný časopis *The Philosophical Quarterly* roku 1992 vyhlásil soutěž o nejlepší esej na téma *Stará a nová scholastika*, dorazilo dvacet sedm příspěvků z jedenácti zemí – Brazílie, Finska, Francie, Izraele, Kanady, Lichtenštejnska, Nizozemí, Španělska (po jednom příspěvku), Indie (dva), Velké Británie (pět) a Spojených států (deset). To byla vzhledem k tématům předchozích let odezva veliká a nebývalá, jak co do geografické rozmanitosti, tak co do počtu doručených textů. Publikovány byly příspěvky s následujícími tématy: vztah zla, Boží prozřetelnosti a lidské svobody k teorii pravdy a sémantice kontrafaktálních výroků; rozdíl mezi možnými a nemožnými neaktuálními objekty; definice ontologické priority a logické otázky spojené s povahou transcendentálních určení jsoucna.

4. Katolická analytická filozofie?

Zatímco většina současných amerických protestantských filozofů je analytická, většina současných amerických katolických filozofů je spíše kontinentálního typu, odtrženého od hlavního proudu angloamerické filozofie, tedy filozofie analytické, kterou neznají a nechtou. (Z druhé strany platí, že jen mizivá část amerických analytických filozofů přichází do styku s filozofií katolickou.) Analytické filozofování je v katolickém prostředí stále ještě spatřováno jako něco principiálně nebezpečné pro poznání Boha, pravdy a dobra, jako něco, co spočívá hlavně či především v logickém pozitivismu, materialismu, averzi vůči metafyzice, přehnaném agnosticizmu nebo závažných omylech novověké filozofie (zejm. té empirické). Nicméně i v této oblasti se začíná situace pomalu měnit. Asi od 90. let minulého století se začíná hovořit o tzv. „analytickém tomismu“, přičemž za historicky první reprezentanty bývají považováni Peter Geach a Anthony Kenny. Dalšími představiteli kromě Haldana jsou Britové David Braine, Brian Davies OP, Fergus Kerr OP, Američané Gyula Klima (maďarského původu), Norman

Kretzmann, Eleonore Stumpová, John P. O'Callaghan, Robert Pasnau a Thomas D. Sullivan. Hnutí analytického tomismu věnoval v roce 1997 špičkový časopis *The Monist* říjnové vydání.²⁰

Analytikové mají katolíkům co nabídnout jak metodologicky (vzpomeňme třeba různé modely deduktivního, induktivního a explanačního usuzování a jejich aplikace), tak obsahově (jak jsme již konstatovali, analytický tematický záběr je univerzální). Mnoho analytických filozofů hájí klasické logické principy, objektivitu poznání, existenci na nás nezávislého vnějšího světa, jeho řádu, pravdy, metafyzické struktury podmiňující jeho poznatelnost, spolehlivost smyslového vnímání, paměti či indukce, objektivitu etických tvrzení apod. Logický pozitivismus je pryč, analytická filozofie zůstala, metafyzické a normativní bádání v analytické tradici kvete. O rozmachu analytické filozofie náboženství, z větší části křesťanské, jsme referovali výše.²¹

Ovšemže tu nejde o to bezmyšlenkovitě a automaticky přebírat moderní ideje a trendy. Teistická a křesťanská analytická filozofie náboženství má kritiky i mezi svými katolickými sympatizanty. Klima například ilustrativně poukazuje na odlišnosti v chápání základních filozofických pojmů mezi scholasticky orientovaným filozofem náboženství na straně jedné a typickým současným analytickým filozofem náboženství na straně druhé.²² Pro detailnější popis Klimových argumentů zde není místo, budiž zde alespoň řečeno, že nezanedbatelná část současných teistických i křesťanských analytických filozofů náboženství má potíže s tradičními Božími atributy. Plantinga např. odmítá tradiční koncepci Boží jednoduchosti, Swinburne a Wolterstorff popírají Boží atemporalitu a Craig také to, že Bůh se nijak reálně nemění. Rovněž nutnost existence Boha, jeho poznání budoucích svobodných událostí či slučitelnost všemohoucnosti s dobrotou pro některé filozofy náboženství představuje ožehavou otázku. Samotná reformovaná epistemologie, podle níž je možné racionálně přijímat existenci Boží, aniž bychom ji dokazovali, je z katolického hlediska problematická.²³ Na druhou stranu je nezbytné zmínit vlivnou skupinu současných analytických filozofů, často inspirovaných scholastikou, kteří přispěli k obhajobě Božích vlastností v jejich úplnosti. Mezi tyto osobnosti je možno kromě Klimy počítat např. Alfreda J. Freddosa, Thomase Flinta, Eleonor Stumpovou, Normana Kretzmanna, Jamese F. Rosse, Briana Daviese, Davida Brainea, Edwarda Fesera, Jeffreyho E. Browera, Alexandra R. Prusse, Briana Leftowa a další. Navzdory opatrnosti, s jakou k analytické filozofii tito myslitelé přistupují, z ní dovedou čerpat všude tam, kde je to možné a vhodné.

Nicméně jak jsme již zmínili, využitelnost analytické filozofie, tj. hlavního proudu angloamerické filozofie, doposud zaznamenala jen malá část amerických

či britských katolických filozofů a teologů.²⁴ Přitom činnost amerických evangelíků, např. Williama J. Abrahama (zaměřujícího se na zjevení, kritéria kánonu, ekleziologii a meze historického kriticismu), či katolíků, např. Bruce D. Marshalla (působícího na poli trinitární teologie, christologie, filozofických aspektů teologie) a Denyse A. Turnera (analytický přístup k mystice a negativní teologii) lze uvést jako vhodný model. Částečné vysvětlení mimoběžnosti katolictví a analytické tradice se nachází v bariérách institucionálních: výuka na katolických a sekulárních filozofických katedrách je odlišná, co se týče logiky, ontologie, filozofie vědy a mysli, etiky či epistemologie. Dlouhodobá izolace a vzájemné ignorování působí, že pro analytické filozofy včetně těch, kdo jsou katolického vyznání, je obtížné obeznámit se s obsáhlým pojmoslovím a principy tradiční katolické filozofie a teologie, a to jak scholastické, tak té, která dominuje po II. vatikánském koncilu. (Z druhé strany platí totéž.) Pokud se někdo z jednoho tábora intenzivně věnuje myšlení tábora jiného, riskuje, že tato snaha bude jeho okolím nedoceněna a považována za ztrátu času. Dále, u kontinentálně zaměřených akademiků může svoji roli hrát i netrpělivost vůči technickým argumentům, nahlížení analytického přístupu k filozofii náboženství jako něčeho neuctivého a nepřístojného. Další možný důvod nezájmu spočívá možná v tom, že zatímco kontinentální filozofie inklinuje k liberalismu, heterodoxii a relativismu, většina amerických teistických profesorů vyznává tradiční, neředěné, nedemytologizované křesťanství (především katolické a kalvínské). Mnozí „moderní“ teologové ovšem považují realistický přístup k víře a k pravdám víry za „fundamentalismus“.

Analytická filozofie má určitý jazyk, pojmosloví a principy, kterému by se katoličtí filozofové a teologové měli naučit rozumět. To vyžaduje i studium jejich hlavních textů. Nelze čekat, že většina začne mluvit jazykem menšiny, podobně jako to evropský misionář nečeká od Číňanů. Naučit se jazyku analytické filozofie *nevyžaduje* vzdát se vlastního přesvědčení nebo způsobu myšlení – ty mohou zůstat odlišné. Solidní dialog má také nezřídka za následek v posledku blahodárné poznání, jak málo svému vlastnímu systému rozumíme. Vysvětlení naší zásady nebo dokonce celého argumentu někomu, kdo používá jiné pojmosloví než my, i když se s námi shodne na základních intelektuálních měřítcích, nebývá lehké a taková snaha nás vede dál v našem porozumění tomu, co je nám samotným vlastní. Dialog s analytickou filozofií by se tedy katolickým myslitelům měl vyplatit.²⁵

5. Apologetika

Životnost angloamerické křesťanské filozofie lze vidět i na současné renesanci apologetiky, tj. obrany náboženského přesvědčení proti obvinění z nepravdivosti, nekoherence či lehkověrnosti. Cílem je zdokonalení poznání, posílení zastánců daného přesvědčení a pomoc při změně názoru těch, kteří je nesdílejí. Třebaže i nekřesťanská náboženství mají svou apologetickou tradici, křesťanská apologetika má tradici největší.²⁶ Většina amerických křesťanských apologetů by se shodla na tom, že jejich obor by měl mít stránku nejen negativní (vyvracení námitek), ale i pozitivní (argumenty pro). Rozdíly ale panují v preferovaném typu argumentů a doporučeném způsobu dialogu s nevěřícím partnerem. Zakládají se na odlišnostech ve filozofických a teologických pozicích. Důraz může být kladen na nadrozumovou nebo dokonce paradoxní životní zkušenost a existenciální zážitky, či naopak na rozumový a vědecký přístup.²⁷ Steven B. Cowan současnou angloamerickou apologetiku klasifikuje podle měřítka upřednostňované argumentační strategie následovně:²⁸

1. Klasická metoda začíná argumentem pro závěr, že (i) Bůh existuje. Poté se obrací k historii, aby s využitím filozofických postupů hájila, že (ii) Ježíš z Nazareta konal zázraky nebo vstal z mrtvých (což v daném, specifickém kontextu svědčí pro souhlasný postoj Boha vůči Ježíšovu učení), nebo že Bible je věrohodná, Ježíš je vtěleným Bohem, založil společenství církve, které je uchráněno omylu apod. Hlavní závěr pak spočívá v tom, že křesťanství (nebo některá jeho forma) je pravdivé, pravděpodobné nebo pravděpodobnější než vyznání konkurenční. Podle zastánců klasické metody je nejdříve nezbytné argumentovat pro (i) a až poté pro (ii). Jako představitele této metody jmenujme Richarda Swinburna, Williama Lanea Craiga, Normana Geislera a Stephena T. Davise.

2. Průkazní (*evidential*) metoda odmítá klasický postup jako nezbytný nebo vždy nejlepší. Dobrý filozoficko-historický induktivní argument pro (ii) může předcházet argumentu pro (i). Tuto pozici reprezentují Gary R. Habermas či Timothy a Lydia McGrewovi.²⁹

3. Metoda kumulativní vykazuje nižší zřetelnost struktury usuzování než metoda klasická a průkazní. Argumentační kroky jejích představitelů jsou méně standardní a formalizované. Stejně jako v případě metody klasické a průkazní tu dochází k využití několika různých linií a druhů informací (existence vesmíru a jeho řádu, objektivních hodnot a morálních norem, náboženské zkušenosti, specifických

historických fakt výše uvedeného typu atd.), a to s cílem předložit křesťanství jako explanační hypotézu, jež alternativní hypotézy předčí a v jejímž světle dané informace jako celek dávají nejlepší smysl. Kumulativní metoda připomíná spíše obhajobu obžalovaného prováděnou advokátem, argumentaci literárního kritika pro specifický výklad zvoleného textu nebo ryze historické zdůvodňování určité teorie. Mezi hlavní představitele kumulativní metody patří Clive Staples Lewis, C. Stephen Evans a Paul Feinberg.

4. Metoda předpokladová (*presuppositional*) se na možnost nalezení společné půdy s nevěřícím partnerem dívá skepticky. Apologeta musí pravdivost křesťanství (resp. Bible či určité tradice) brát za výchozí a odtud postupovat dál. Nekruhový efektivní argument není dostupný. Každá argumentace pro křesťanství, jež má šanci přesvědčit nebo změnit názor nevěřícího, prý alespoň implicitně předpokládá, že křesťanství je pravdivé. Jestliže člověk předpoklad křesťanství přijme za svůj, může v druhém kroku pochopit, že veškeré myšlení, žití a argumentování se může dít, pouze pokud existuje křesťanský Bůh. Takový přístup hájí např. Cornelius Van Till.

5. Poslední typ představuje již zmiňovaná metoda reformované epistemologie, reprezentovaná Plantingou, Alstonem, Wolterstorffem a dalšími. „Reformovaná“ proto, že je rozvíjena především filozofy a apologety kalvínského vyznání. Podle perspektivy této školy je teistické přesvědčení běžného teisty i křesťanské přesvědčení běžného věřícího křesťana (ve svém jádru obsaženém např. v apoštolském vyznání) oprávněné základním způsobem. Argumentační úloha apologetiky se chápe hlavně negativně, jako kritika tvrzení a argumentů, jež se s vírou dostávají do konfliktu. Pozitivní úkol spočívá v předložení některých plausibilních argumentů pro Boží existenci, které však nejsou považovány za příliš přesvědčivé. Rovněž lze posluchače vyzvat k tomu, aby sám sebe situoval do takových míst a konfrontoval se s takovými fenomény, že se jeho teistické nebo křesťanské přesvědčení spontánně probudí nebo posílí: pohled na noční oblohu, pobyt v krásné přírodě, poslech hudby apod. Ve vhodném prostředí totiž může dojít k tomu, že nás specifické a Bohem zamýšlené kognitivní schopnosti a procesy, budou-li spolehlivé a nepoškozené, dovedou k příslušnému přesvědčení, jež tím pádem, aspoň dle Plantingova modelu, bude oprávněné.

Samotný fakt, že mezi profesionálními americkými filozofy nalezneme explicitní křesťanské apologety, často působící na sekulárních (tj. oficiálně nábožensky nevyhraněných) univerzitách, je výmluvným dokladem americké tolerance a ži-

votnosti americké křesťanské kultury, protože v podobném měřítku a kvalitě se v Evropě s apologetikou nesetkáme.

6. Bilance a úkoly

Vzestup filozofického teismu v USA by mohl mít z dlouhodobé perspektivy určitý dopad na americkou společnost, protože filozofie má pevné instituční zakotvení v rámci amerického univerzitního vzdělávání. Tento vliv teismu v rámci filozofie ovšem nelze přeceňovat. V porovnání s disciplínami jako psychologie, sociologie, žurnalistika, politologie atd. mají filozofové dost omezený vliv na své akademické kolegy a takřka žádný na nefilozofy a neakademiky (kdo kdy slyšel např. o Quineovi?). Teoretické přírodovědné obory (nikoli technické) jsou navíc v drtivé většině ateistické, často až militantně, jak se ukazuje např. v diskuzích o tzv. inteligentním designu. Podle průzkumu z roku 1998 věří v Boha méně než 10 % členů Národní přírodovědecké akademie (NAS); přitom v běžné populaci je věřících více než 90 % občanů USA. Americký filozof náboženství Nelson Pike si posteskl: „Pokud jste mezi lidmi různého zaměstnání, někdo se zeptá, co děláte, a vy řeknete, že jste vysokoškolský profesor, v jeho očích spatříme překvapení. Pokud jste ve společnosti profesorů z různých kateder, někdo se zeptá, co je vaším oborem, a vy řeknete filozofie, jeho oči strnou. Jste-li na filozofické konferenci, někdo se zeptá, na čem pracujete, a vy řeknete, že na filozofii náboženství...“³⁰ Co se děje dále, ponecháváme na fantazii čtenáře.

Situace filozofa v rámci katolické církve se tomu, co Pike popisuje, podobá. Mnohým křesťanům není jasné, čím by vlastně mohla být filozofie zakládající racionalitu víry užitečná. Přitom celá řada papežů, např. Lev XIII., sv. Pius X., Jan Pavel II. a nyní Benedikt XVI., zdůrazňuje zásadní roli rozumu a filozofie v křesťanském životě.³¹

V září roku 2006 Benedikt XVI. v duchu svých předchůdců ve své řezenské přednášce opětovně vyzval k oživení filozofického bádání. Jak řekl: „Zápád je už dlouhou dobu ohrožován [...] averzí na základní otázky rozumu a může tím utrpět jen velikou škodu.“³² Jak hodnotit současnou americkou filozofii náboženství ve světle nároků, které na filozofii klade katolická víra ústy papežů? Zhruba vzato lze říci, že současná angloamerická filozofie se vyznačuje několika pozitivními charakteristikami: (a) argumentační rigorozitou a (s tím souvisejícím) antirelativismem;³³ (b) obnovou metafyziky jakožto obecné nauky o struktuře skutečnosti; (c) relativně kvalitním dialogem mezi teisty a neteisty.

Na druhou stranu lze pozorovat i určité nedostatky. Především je to (a) nedostatek sapienciálního zacílení. Takřka každé téma sice má svého badatele či celou

komunitu badatelů, avšak to nic nemění na tom, že pro většinu angloamerických filozofů je hledání filozofické moudrosti neseriózní a nesrozumitelný „projekt“. Témata aplikované filozofie sice bývají ustavována v reakci na potřeby širší společnosti – tyto potřeby však stopy hladu po moudrosti nenesou. Jak vysvětluje Freddoso, „profesionální filozofové téměř všech směrů opustili klasické hledání celistvé a systematické moudrosti [...] vymizela soustavná pozornost vůči transcendentním metafyzickým a morálním otázkám...“³⁴

Dalším problémem je (b) malá integrace současného systematického bádání a historické perspektivy. Celá řada křesťanských historiků filozofie nechte současnou filozofii náboženství a naopak. Navíc, třebaže středověká scholastika byla rehabilitována, výzkum poststředověké renesanční a barokní scholastiky zatím takřka neexistuje.³⁵

Nakonec je zde (c) problém syntézy a systematizace. Množství badatelů vnímá, že výsledky práce různých věd a filozofických škol bývají vzájemně relevantní. Všichni lidé včetně vědců a učenců však bojují s pokušením důležité výsledky práce ostatních jednoduše ignorovat, protože projít veškerou literaturu k danému tématu je nesmírně obtížný úkol. Jednotlivec někdy není schopen být i jen zběžně zvážít vše, co by si zasloužilo jeho pozornosti, a proto je pro filozofickou komunitu zásadní dělba práce, týmová spolupráce a vzájemná efektivní výměna postřehů.³⁶

Naše úvahy se doposud týkaly především scholastické a analytické filozofie. Tím ale nechceme říci, že filozofující katolík nemá jiné inspirační zdroje než analytickou filozofii a tradiční scholastiku. Např. fenomenologie, zejména realistickeho typu, může dodat mnohé vhledy a detailní deskripce, jež budou korigovat některé vágní a krátkozraké argumentační konstrukce.³⁷ Tomistický personalismus, reprezentovaný Janem Pavlem II. a navazující zejména na postřehy Maxe Schelera, Edmunda Husserla a Tomáše Akvinského, má také svoji roli, především pak v eticky a evangelizačně palčivém požadavku zpracovat filozofii a teologii lidské sexuality.³⁸ Od kantovců lze čerpat postřehy, co se týče pojmu ctnosti, svobody založené na morálním zákonu, morálních argumentů pro existenci Boha, neutilitárně pojaté etiky a absolutních etických norem. I feministická filozofie, hegelianství a hermeneutika nás snad mohou něco naučit, např. pokud jde význam lidského těla, filozofii dějin či interpretace textů. Hlavní postavy katolické teologie po II. vatikánském koncilu (Yves Congar OP, Henri de Lubac SJ, Karl Rahner SJ, Bernard Lonergan SJ, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger) jsou křesťanským filozofům velice užitečné např. v otázkách trinitární teologie, vztahu milosti, přirozenosti a svobody, eschatologie, Písma a Tradice, estetiky atd. Třebaže u těchto pokoncilních teologů nelze čekat dialektické standardy, na

něž jsou analyticky orientovaní filozofové zvyklí, neznamená to, že se nemohou z jejich úvah poučit a inspirovat se jimi.³⁹ I logicky založení badatelé by měli uznat, že dialektika a argument ve filozofii není vše a své místo má také existenciální zkušenost, symbolika a příběh.

Křesťan usiluje o postižení a přijetí všeho dobrého, pravdivého a krásného. Vyhýbá se jak paušálnímu odmítání, tak módnímu přejímání. Předběžná kategorizující a orientační vodítka po ruce jsou, precizní zhodnocení dané filozofické výpovědi však zpravidla vyžaduje individuální přístup, který detailně zvažuje, co se ve skutečnosti říká a proč se to říká. I v Prvním listě Soluňanům se nám přece dostává doporučení: „Všecko zkoumejte, dobrého se držte; zlého se chraňte v každé podobě.“ (5,21) V dějinách filozofie vidíme, že syntézy jsou ve filozofii jen těžko dosažitelné a že se často v naší hlavě, díky slabosti naší paměti, intelektu a vůle, rodí myšlenky vágní, fragmentární, mimoběžné, nekonzistentní, ba přímo iracionální. Nicméně úsilí o integraci lidského poznání je jeden z nejdůležitějších úkolů filozofie, nelze se ho vzdát. V našem úsilí o celistvou pravdu jsou nám pak největší filozofové katolické tradice – Augustin, Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus a Francisco Suárez – stále k dispozici jako vzory a pomocníci.

POZNÁMKY:

1 / Z nejvýznamnějších diskuzních blogů, které se věnují filozofii náboženství, uveďme <http://prosblogion.ektopos.com>.

2 / *The Varieties of Religious Experience*. New York, Touchstone 1997 (pův. vyd. 1902).

3 / <http://plato.stanford.edu/>

4 / DAGFINN FØLLESDAL: „Response to John Haldane“. IN: *New Blackfriars* 938, LXXX, 1999, s. 175–177; „Analytic Philosophy: What Is It and Why Should One Engage in It?“. IN: *Ratio* 3, IX, 1996, s. 193–208.

5 / V užším smyslu slova lze kontinentální filozofii taktéž historicko-geneticky vymezit jakožto filozofii inspirovanou Nietzsche, Heideggerem, Foucaultem, Derridou a jinými mysliteli podobného ražení. Její převažující charakteristikou je pak vzpoura proti racionálním metodám jakožto (údajně) intelektuálně a sociálně represivnímu fenoménu. Pokud si vymezíme termíny takto, pak celá řada filozofických směrů, např. tomismus Étienna Gilsona či realistická fenomenologie Dietricha von Hildebranda, nepatří ani ke kontinentální, ani k analytické filozofii a naopak někteří filozofové patří do obou „táborů“. K tématu viz MARTIN NITSCHKE – PROKOP SOUSEDÍK – MARTIN ŠIMSA (eds.): *Schizma filozofie 20. století*. Praha, Filosofia 2005.

6 / Údaje jsou převzaty především z: NICHOLAS RESCHER: „American Philosophy Today“. IN: *The Review of Metaphysics* 4, XLVI, 1993, s. 717–729.

7 / Viz WILLIAM LANE CRAIG: „Introduction: The Resurrection of Theism“. IN: *Truth* 3–4, 1991, online verze: <http://www.leaderu.com/truth/3truth01.html>.

- 8 / QUENTIN SMITH: „The Metaphilosophy of Naturalism“. IN: *Philo* 4, II, 2001, online verze: http://www.philoonline.org/library/smith_4_2.htm.
- 9 / Tamtéž.
- 10 / Jmenujme některá jeho hlavní díla: *God and Other Minds*. Ithaca, NY, Cornell University Press 1967; *The Nature of Necessity*. Oxford, Clarendon Press 1974; *Warrant and Proper Function*. New York, Oxford University Press 1993; *Warranted Christian Belief*. New York, Oxford University Press 2000.
- 11 / Pro stručný souhrn evolučního argumentu proti naturalismu viz ALVIN PLANTINGA: „Religion and Science“. IN: EDWARD N. ZALTA (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2008 Edition)*. <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/religion-science>, §5. Kolem tohoto argumentu se rozvinula rozsáhlá diskuze; viz odkazy v článku: DANIEL D. NOVOTNÝ: „How to Save Naturalism from Plantinga?“. IN: *Organon F* 1, XIV, 2007, s. 32–48.
- 12 / Pozornost by si dále zasloužila převratná Plantingova „Rada křesťanským filozofům“. Plantinga upozorňuje filozofy křesťanské víry, že vůči trendům a zájmům současné sekulární filozofie nemají žádné intelektuální závazky. Spíše by se měli snažit plnit své povinnosti zaměřením na témata důležitá pro církev, jejímiž jsou členy. Viz ALVIN PLANTINGA: „Advice to Christian Philosophers“. IN: *Faith and Philosophy* 3, I, 1984, s. 253–271. Online: http://www.faithandphilosophy.com/article_advice.php.
- 13 / Swinburnovo dílo se skládá především z trilogie o filozofii teismu (*The Coherence of Theism*, 1977/1993; *The Existence of God*, 1979/2004; *Faith and Reason*, 1981/2005) a tetralogie o křesťanských doktrínách (*Responsibility and Atonement*, 1989; *Revelation*, 1991/2007; *The Christian God*, 1994; *Providence and the Problem of Evil*, 1998; vše Oxford, Clarendon Press).
- 14 / Z jejich hlavních děl uvedme: WILLIAM ALSTON: *Perceiving God*. Ithaca, NY, Cornell University Press 1993; NICHOLAS WOLTERSTORFF: *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks*. Cambridge, Cambridge University Press 1995; PETER VAN INWAGEN: *Material Beings*. Ithaca, NY, Cornell University Press 1990.
- 15 / Promyšlenější, byť podobně šířajícím stylem sepsaná kritika „nového ateismu“, je kniha EDWARD FESER: *The Last Superstition*. South Bent, IN, St. Augustine Press 2008.
- 16 / Co přesně scholastika znamená a jaké jsou její formy, je otázka, která by si zasloužila samostatné pojednání. Scholastiku nelze redukovat na tomismus, případně skotismus, obzvláště ve světle veliké plurality barokní scholastiky. Viz především: STANISLAV SOUSEDÍK: *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*. Praha, Vyšehrad 1997; JOSÉ PEREIRA – ROBERT FASTIGGI: *The Mystical Theology of the Catholic Reformation: An Overview of Baroque Spirituality*. Lanham, MD, University Press of America 2006.
- 17 / Viz zejm. JOHN HALDANE: „Thomism and the Future of Catholic Philosophy“. IN: *New Blackfriars* 938, LXXX, 1999, s. 158–171; „Editorial Introduction: Scholasticism – Old and New“. IN: *The Philosophical Quarterly* 173, XLIII, 1993, s. 403–411.
- 18 / Haldane si není vědom významných netomistických scholastických tradic, především barokních skotistů a jezuitů. Kvalitní scholastika odumírá až někdy na začátku 18. století a není zřejmé,

zda byla důvodem vnitřní slabost a netečnost k nescholastickému myšlení. Podstatnější roli možná hrály nové osvěcenské politicko-ekonomické poměry, které poškodily existenční základnu scholastiky, která byla pěstována v katolických zemích především řádovými kněžími.

19 / Viz THOMAS D. SULLIVAN: „Response to John Haldane“. IN: *New Blackfriars* 938, LXXX, 1999, s. 202–206. Podobně Stanislav Soušedík rozvinul svou rigorózní obranu tradiční identitní teorie predikace právě díky podnětům nescholastického analytického prostředí. Viz STANISLAV SOUŠEDÍK: *Identitní teorie predikace*. Praha, Oikymen 2006.

20 / Viz *The Monist* 4, LXXX, 1997; hostující ed. JOHN HALDANE.

21 / Mezi obnovitele metafyziky v rámci analytické filozofie lze počítat autory, jako jsou Roderick Chisholm (1916–1999), Peter Strawson (1919–2006), David Armstrong (1926), David Wiggins (1933), Saul Kripke (1940), David Lewis (1941–2001), Peter van Inwagen (1942), Michael J. Loux, Peter Simons (1950), E. Jonathan Lowe (1950). Vztahem mezi analytickou metafyzikou a tradiční aristotelickou scholastikou se bude věnovat mj. připravovaná mezinárodní konference, předběžně nazvaná „Metaphysics: Between Scholasticism and Analytic Philosophy“, pořádaná KTF UK v Praze v červnu 2010.

22 / GYULA KLIMA: „The ‚Grammar‘ of ‚God‘ and ‚Being‘: Making Sense of Talking about the One True God in Different Metaphysical Traditions“. IN: D. Z. PHILLIPS (ed.): *Whose God? Which Tradition?* Aldershot, Ashgate Publishing Company 2008, s. 53–77. Online verze: <http://www.fordham.edu/gsas/phil/klima/FILES/DZP-GK.pdf>.

23 / Viz např. LINDA ZAGZEBSKI (ed.): *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*. South Bent, IN, University of Notre Dame Press 1993.

24 / Viz např. R. R. RENO: „Theology’s Continental Captivity“. IN: *First Things*, April 2006. Online verze: http://www.firstthings.com/article.php3?id_article=114.

25 / Za zmínku stojí fakt, že mezi významnými analytickými filozofy je celá řada konvertitů ke katolictví, např. Peter Geach (1916), Elizabeth Anscombeová (1919–2001), Michael Dummett (1925), Nicholas Rescher (1928), Dagfinn Føllesdal (1932), Bas van Fraassen (1941), atd. Řada konvertitů se rozrůstá i v současnosti, zmiňme např. Roberta C. Koonse, Jana Budziszewskiho, a Francise J. Beckwitha. V Česku je průkopníkem katolické analytické filozofie Stanislav Soušedík (1931).

26 / Viz např. AVERY DULLES: *A History of Apologetics*. San Francisco, Ignatius Press 2005 (pův. 1971); PETER KREEFT – RONALD K. TACELLI: *Handbook of Christian Apologetics*. Downers Grove, InterVarsity Press 1994.

27 / Kromě apologetiky na úrovni profesionální filozofie je v USA rozšířena apologetika populární, z nichž mezi nejkvalitnější patří kalifornská organizace Catholic Answers (www.catholic.com), spolupracující s největší katolickou televizní a rozhlasovou sítí na světě, Eternal Word Television Network EWTN (www.ewtn.com).

28 / Viz STEVEN B. COWAN (ed.): *Five Views on Apologetics*. Grand Rapids, Zondervan 2000, s. 7–24.

29 / Pro podrobnější představu viz VLASTIMIL VOHÁNKA: „Plantinga a princip slábnoucí pravděpodobnosti“, zejm. část 6.5; vyjde IN: *Studia Neoaristotelica* 1, VI, 2009.

30 / Viz DANIEL DENNETT: *Breaking the Spell*. New York, The Viking Press 2006, s. 33.

31 / Jan Pavel II. byl po celý svůj život profesorem filozofie (třebaže později jen nominálním). Pro katolického filozofa jsou důležité především encykliky *Veritatis splendor* (1993), *Evangelium vitae* (1995) a *Fides et ratio* (1998). Papež se v těchto encyklikách vyjadřuje k otázkám etiky, vztahu víry a rozumu a povahy a úlohy filozofie.

32 / BENEDIKT XVI.: „Věra, rozum a univerzita“, promluva pronesená na Univerzitě v Řeznu dne 12. 9. 2006. Český překlad online: <http://res.claritatis.cz/?id=2216>.

33 / Mezi americkými filozofy sice neexistuje shoda o specifických filozofických principech a tezích, existuje mezi nimi ale téměř všeobecná úcta k argumentaci, pojmové jasnosti a výsledkům věd. Relativismus je proto považován za „polibek smrti“ a téměř žádný americký filozof jej nezastává (alespoň ne v čisté formě; různé umírněné relativistické tendence se projevují obzvláště v tzv. post-analytické filozofii). Viz CHRIS SWOYER: „Relativism“. IN: EDWARD N. ZALTA. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2003/2008), online: <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/relativism>.

34 / ALFRED J. FREDDOSO: „*Fides et ratio*: radikální vize intelektuálního bádání“. IN: *Studia Neoaristotelica* 2, II, 2005, s. 226 a 228. Viz také TÝŽ: „Two Roles for Catholic Philosophers“. IN: J. P. O'CALLAGHAN – T. S. HIBBS (eds.): *Recovering Nature: Essays in Natural Philosophy, Ethics, and Metaphysics in Honor of Ralph McInerney*. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press 1999, s. 229–253. Online verze: <http://www.nd.edu/~afreddos/papers/tworoles.htm>.

35 / Průkopníkem studia postředověké filozofie je v Čechách Stanislav Sousedík, z mladších badatelů uvedme Petra Dvořáka a Daniela Heidera. Celou řadu článků o post-středověké filozofii publikoval časopis *Studia Neoaristotelica*, vydávaný TF JU v Českých Budějovicích.

36 / Viz KEVIN MULLIGAN – PETER SIMONS – BARRY SMITH: „What's Wrong with Contemporary Philosophy?“. IN: *Topoi* 1–2, XXV, 2006, s. 65. Je pozoruhodné, že britští teologové se o podobný, velký týmový projekt na svém vlastním poli pokusili už v letech 1962–1971. Jednalo se o pokus vytvořit obsáhlý Katolický slovník teologie, jenž by se transparentně a lokalizovatelně zakládal na Písmu a Tradici. Slovník naneštěstí nebyl dokončen kvůli omezeným časovým možnostem Francise Davise, hlavní postavy projektu. Viz FRANCIS H. DAVIS (ed.): *A Catholic Dictionary of Theology I–III*. London, Thomas Nelson and Sons 1962–1971; AIDAN NICHOLS: „Catholic Theology in Britain: The Scene since Vatican II“. IN: *New Blackfriars* 944, LXXX, 1999, s. 451–471.

37 / Viz DAVID BRAINE: *The Reality of Time and the Existence of God: the Project of Proving God's Existence*. Oxford, Oxford University Press 1988; *The Human Person, Animal and Spirit*. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press 1993.

38 / Do češtiny bylo přeloženo průkopnické dílo k této problematice: Jan Pavel II.: *Teologie těla*. Praha, Paulínky 2005.

39 / Jan Pavel II. navíc zdůrazňuje nezanedbatelný potenciál v myšlenkovém bohatství Indie a „dědictví velkých kultur Číny, Japonska a dalších zemí Asie“ (*Fides et ratio*, §72). V tomto směru viz KEITH YANDELL: *Philosophy of Religion*. London, Routledge 1999; PHILIP L. QUINN – CHARLES TALIAFERRO (eds.): *A Companion to Philosophy of Religion*. Malden, MA, Blackwell 1999.

Mgr. Vlastimil Vohánka (* 1979) vystudoval filozofii a sociologii na Univerzitě Palackého v Olomouci. V současnosti je doktorandem tamní Katedry filozofie a asistentem Senátu Parlamentu ČR. Věnuje se studiu analytické epistemologie, ontologie, filozofie náboženství a etiky.

Daniel D. Novotný, Ph.D. (* 1975) vystudoval filozofii na State University of New York v Buffalu. Pro rok 2008/2009 mu bylo uděleno Stipendium Husovy nadace. Pracuje jako lektor (průvodce) v Horské synagoze Hartmanice. Dosud publikoval především v oblasti analytické filozofie a poststředověké scholastiky.



Alvin Plantinga

Rada křesťanským filozofům

Předmluva

V textu, který následuje, píšu z pohledu filozofa, a samozřejmě mám podrobné znalosti pouze (přinejlepším) této své oblasti zájmu. Jsem však přesvědčen, že mnoho jiných disciplín se ve věcech, o kterých budu mluvit níže, filozofií podobá. (Je na těch, kteří se jimi zabývají, aby rozhodli, jestli v tom mám, nebo nemám pravdu.)

Zaprvé, není to pouze filozofie, kde jsme my, křesťané, silně ovlivněni způsobem práce a postupy našich nekřesťanských kolegů. (Dokonce se dá říct, že díky hašteřivosti filozofů a divokému nesouhlasu mezi nimi je pravděpodobně snadnější být nezávislým podivínem ve filozofii než v jakékoli jiné současné podstatné intelektuální disciplíně.) Toto platí pro téměř každou současnou důležitou intelektuální disciplínu: historii, literární a uměleckou kritiku, muzikologii a vědy, ať už společenské, nebo přírodní. Ve všech těchto oblastech jsou způsoby, jak postupovat, převládající domněnky ohledně povahy této disciplíny (například názory na povahu vědy a její místo v intelektuální ekonomii), očekávání ohledně toho, jak by měla být praktikována, a co je to cenný nebo zajímavý příspěvek do ní atd. Tyto předsudky nasajeme, když už ne s mateřským mlékem, potom tehdy, když se těmto disciplínám učíme. Ve všech těchto oblastech jsme totiž směřováni a ovlivňováni svými vrstevníky.

V mnoha případech se ale tyto předpoklady a předsudky nesnadno harmonizují s křesťanským nebo teistickým způsobem pohledu na svět. Toto je zřejmé v mnoha oblastech: v literární kritice a filmové teorii, kde byla popuštěna uzda kreativnímu antirealismu (viz níže); v sociologii a psychologii a dalších vědách o člověku; v historii; a dokonce také ve velké části současné (liberální) teologie. Je to méně zřejmé, avšak rovněž přítomné v tzv. přírodních vědách. Australský filozof J. J. C. Smart jednou poznamenal, že argumentem užitečným (z jeho naturalistického úhlu pohledu) k přesvědčení těch, kteří stále věří v lidskou svobodu, že se mýlí, je poukaz na to, že současná mechanistická biologie podle všeho nenechává žádné místo pro lidskou svobodnou vůli: jak by se například taková věc mohla vyvinout v průběhu evoluce? Dokonce i ve fyzice a matematice, těchto strohých baštách čistého rozumu, dochází k podobným otázkám. Ty souvisí

s obsahem těchto věd a způsobem, jakým se vyvíjely. Souvisí také se způsobem, jakým jsou tyto disciplíny (tak, jak se běžně učí a provozují) uměle odděleny od otázek ohledně povahy předmětů, které studují – jedná se o oddělení, které je určené nikoli tím, co je nejpřirozenější zkoumané látce, ale obecně pozitivistickým pojetím povahy vědění a povahy lidské intelektuální aktivity.

A zatřetí zde stejně jako ve filozofii musí křesťané ukázat nezávislost a integritu. Jestli v současné mechanistické biologii skutečně není místo pro lidskou svobodu, potom je třeba něco jiného, než je současná mechanistická biologie – a křesťanská komunita to musí vyvinout. Jestli je současná psychologie fundamentálně naturalistická, potom je na křesťanském psychologovi, aby přišel s alternativou, která bude lépe odpovídat křesťanskému supernaturalismu – takovou, která bude vycházet z těch pro vědu klíčových pravd, jako že Bůh stvořil lidstvo k vlastnímu obrazu.

Samozřejmě si nedovoluji říkat křesťanským praktikantům jiných disciplín, jak mají tyto disciplíny správně jako křesťané provozovat. (Už tak je toho na mě až moc, když se snažím poznat, jak správně provozovat tu svou.) Hluboce však věřím, že model, který se ukazuje ve filozofii, se dá rovněž najít v téměř každé oblasti vážného intelektuálního úsilí. V každé z těchto oblastí ty fundamentální a často nevysslovené propozice, které ovládají a řídí danou disciplínu, nejsou nábožensky neutrální – jsou často protichůdné vůči křesťanství. V těchto oblastech potom, tak jako ve filozofii, je na křesťanech, kteří v relevantní disciplíně bádají, aby rozvinuli právě křesťanské alternativy k nim.

I. Úvod

Křesťanství je v těchto dnech a v naší části světa v pohybu. Je mnoho známek, které to ukazují: nárůst křesťanských škol, vážných konzervativních denominací, rozruch kolem modlitby na veřejných školách, spor kreacionistů a evolucionistů a další.

Rovněž ve filozofii jsou silné důkazy, že i zde probíhá takový spor. Třicet nebo třicet pět let nazpět byla veřejná nálada vedoucího establišmentu ve filozofii hluboce nekřesťanská. Pouze pár akademických filozofů byli křesťané; ještě méně z nich bylo ochotno veřejně přiznat, že jimi jsou, a dokonce ještě méně z nich považovalo své křesťanství za něco, co představuje skutečný rozdíl v jejich filozofické praxi. Nejpopulárnější otázkou filozofické teologie v té době nebylo to, jestli jsou křesťanství nebo teismus pravdivé; otázka místo toho zněla, jestli vůbec dává smysl říkat, že je zde taková osoba jako Bůh. Podle logického pozitivismu, který tenkrát vládl, věta „existuje taková osoba jako Bůh“ doslova nedává žádný smysl.

Je to maskovaný nesmysl naprosto nevyjadřující žádnou myšlenku nebo propozici. Ústřední otázkou nebylo, jestli je teismus pravdivý, ale jestli něco takového jako teismus – skutečný faktický nárok, který je buď pravdivý, nebo nepravdivý – vůbec existuje. Ale věci se změnily. Nyní je v hlavním proudu amerického akademického filozofického života mnohem víc křesťanů, kteří se za své křesťanství nestydí. Například založení Society for Christian Philosophers (Společnosti pro křesťanské filozofy), organizace na podporu sdružování a výměny myšlenek mezi křesťanskými filozofy, je zároveň důkazem i následkem tohoto faktu. Založena před nějakými šesti lety, je to nyní vzkvétající organizace s regionálními setkáními v každé části země, její členové jsou hluboce angažováni v americkém profesionálním filozofickém životě. Křesťanství je tedy v pohybu a to v pohybu ve filozofii, stejně jako v jiných oblastech intelektuálního života.

Ale dokonce i když je křesťanství v pohybu, podniklo zatím jen několik krůčků a pochoduje přes povětšinou cizí teritorium. Intelektuální kultura našich dní je většinou hluboce neteistická, a tedy i nekřesťanská – víc než to, je antiteistická. Většina takzvaných humanitních věd, spousta nehumanitních věd, většina nevědeckého intelektuálního snažení a dokonce i pěkný kus údajně křesťanské teologie jsou hýbány duchem naprosto cizím duchu křesťanského teismu. Není zde místo na rozpracování a rozvinutí tohoto bodu; nemusím to však ani dělat, protože je to vám všem dobře známé. Abych se vrátil k filozofii: většina velkých kateder filozofie v Americe nemůže skoro nic nabídnout studentovi, který přichází, aby zde viděl křesťanskou filozofii – jak zhodnotit a rozvinout vztah křesťanství k záležitostem současného filozofického zájmu a jak přemýšlet o věcech filozoficky zajímavých pro křesťanskou komunitu. Na typické postgraduální filozofické fakultě to bude jen o trochu více než nějaký kurz filozofie náboženství, ve kterém bude naznačeno, že evidence pro Boží existenci – klasické teistické důkazy, řečneme – je přinejmenším vyrovnána evidencí proti Boží existenci – problémem zla, snad. A možná bude ještě dodáno, že nejmoudřejší postup, z pohledu takových maxim, jako je Ockhamova břitva, je vzdát se celého pojmu Boha, přinejmenším pro filozofické účely.

Můj cíl v této promluvě je dát několik rad filozofům, kteří jsou křesťané. A ačkoli je má rada zaměřena obzvláště na křesťanské filozofy, je relevantní pro všechny filozofy, kteří věří v Boha, ať už křesťany, židy nebo muslimy. Nabízím rady křesťanské nebo teistické filozofické komunitě: rady relevantní pro situaci, ve které se *de facto* nacházíme. „Kdo jsi,“ říkáte, „abys dával ostatním z nás rady?“ To je dobrá otázka, na kterou člověk nezná odpověď: budu ji tedy ignorovat. Moje rada se dá shrnout do dvou propojených doporučení, společně s dovětkem. Zprv, křesťanští filozofové a křesťanští intelektuálové obecně musí projevit víc

autonomie – víc nezávislosti ne zbytku filozofického světa. Zadruhé, křesťanští filozofové musí projevit víc integrity – integrity ve smyslu integrální celosti nebo jednoty nebo jednosti, bytí z jednoho kusu. Možná, že „integralita“ by zde byla ještě lepším slovem. A nezbytné pro tyto dvě věci je ta třetí: křesťanská odvaha, smělost nebo síla, nebo snad křesťanské sebevědomí. My křesťanští filozofové musíme projevit víc víry, více důvěry v Pána; musíme si obléct celou zbroj Boží. Nechte mě nyní vysvětlit stručným a předběžným způsobem, co mám na mysli. Potom budu pojednávat o několika příkladech podrobněji.

Představte si křesťanskou univerzitní studentku, řekněme z Grand Rapids v Michiganu nebo z Arkadelphie v Arkansasu, která se rozhodne, že zrovna filozofie je předmět pro ni. Přirozeně půjde do školy pro absolventy, aby se dozvěděla, jak se stát filozofkou. Možná půjde do Princetonu nebo Berkeley nebo Pittsburghu nebo do Arizony; nezáleží ani moc na tom, kam. Tady se bude dozvídat, jak je filozofie v současnosti provozována. Žhavými otázkami na pořadu dne budou taková témata jako nová teorie reference; spor realismu a antirealismu; problémy ohledně pravděpodobnosti; Quineova prohlášení o radikální neurčitosti překladu; Rawlsovy úvahy o spravedlnosti; kauzální teorie vědění; Gettierovy problémy; modelování umělé inteligence, které nám má pomoci pochopit, co to znamená být osobou; otázka ontologického statusu nepozorovatelných entit ve vědě; jestli ve vědě nebo někde jinde existuje skutečná objektivita; jestli se dá matematika redukovat na teorii množin a jestli abstraktní entity obecně – čísla, propozice a vlastnosti – mohou být, jak podivně říkáme, „eliminovány“; jestli jsou možné světy abstraktní, nebo konkrétní; jestli naše tvrzení mají být raději viděna jako pouhé pohyby v jazykové hře, nebo jako pokusy konstatovat holou pravdu o světě; jestli se dá ukázat, že racionální egoista je iracionální; a všechno ostatní. Bude pro ni přirozené, poté co získá doktorát, že bude pokračovat v přemýšlení a práci na těchto tématech. A je také přirozené, že na nich bude pracovat způsobem, jakým se to naučila, přemýšlejíc o nich ve světle předpokladů, které měli její školitelé, a v hranicích v současnosti přijímaných pohledů na to, odkud by měl filozof vycházet a co by měl považovat za samozřejmé, co vyžaduje argument a obranu a co je to uspokojivé filozofické vysvětlení nebo legitimní řešení filozofické otázky. Bude se tak trochu bát opustit tato témata a předpoklady a bude instinktivně cítit, že takové odchylky jsou přinejlepším pouze omezeně seriózní. Filozofie je sociální podnik a naše standardy a předpoklady – parametry, ve kterých praktikujeme své řemeslo – jsou nastaveny našimi učiteli a velkými současnými centry filozofie.

Z jednoho pohledu je to přirozené a správné, z druhého však je to hluboce neuspokojivé. Otázky, které jsem zde zmínil, jsou důležité a zajímavé. Křesťan-

ští filozofové jsou však filozofové křesťanské komunity a je to část jejich úkolu jakožto filozofů sloužit jí. Křesťanská komunita má však své vlastní otázky, své vlastní zájmy, svá vlastní témata k bádání, svou vlastní agendu a svůj vlastní výzkumný program. Křesťanští filozofové by neměli pouze brát inspiraci z toho, co se právě děje na Princetonu nebo Berkeley nebo Harvardu, jakkoli je to atraktivní a oslňující; protože možná tato témata a otázky nejsou ty, nebo nikoli pouze ty, o kterých by měli uvažovat jako filozofové křesťanské komunity. Jsou zde jiná filozofická témata, na kterých musí křesťanská komunita pracovat, a jiná témata, na kterých musí křesťanská komunita pracovat filozoficky. A křesťanští filozofové jsou zřejmě ti, kteří musí udělat tu filozofickou práci, kterou to zahrnuje. Jestliže věnují nejvíce síly tématům v nekřesťanském filozofickém světě módním, zanedbávají klíčovou a ústřední část svého poslání coby křesťanských filozofů. Co je zde potřeba, je více nezávislosti, více autonomie ve vztahu k projektům a zájmům neteistického filozofického světa.

Ale něco jiného je zde alespoň stejně tak důležité. Předpokládejme, že studentka, o které jsem mluvil, půjde na Harvard; bude studovat pod Willardem van Orman Quinem. Začnou ji přitahovat Quinovy programy a postupy: jeho radikální empirismus, jeho oddanost přírodní vědě, jeho inklinace k behaviorismu, jeho nekompromisní naturalismus a jeho záliba v opuštěných krajinách a ontologické úspěšnosti. Bylo by pro ni zcela přirozené, že se začne zabývat výlučně těmito projekty a programy, že začne přemýšlet o filozofii jako o plodné a smyslupné pouze tehdy, pokud je jimi podstatně vymezena. Všimne si samozřejmě jistých napětí mezi svou křesťanskou vírou a svým způsobem dělání filozofie; a potom možná napne síly, aby dala tyto dvě věci dohromady, aby je harmonizovala. Možná věnuje svůj čas a energii tomu, aby zjistila, jak by šlo chápat nebo reinterpretovat křesťanskou víru takovým způsobem, aby byla stravitelná pro quiniána. Jeden filozof, kterého znám a který takový projekt podnikl, navrhl, aby křesťané uvažovali o Bohu jako o množině (Quine připouští existenci množin): snad množině všech pravdivých výroků, nebo množině všech morálně správných činů, nebo disjunkci těchto množin, nebo sloučení těchto množin, nebo možná jejich karteziánský součin? Je to pochopitelné, ale zároveň také hluboce pomýlené. Quine je zázračně nadaný filozof: subtilní, originální a má mocnou filozofickou sílu. Jeho zásadní orientace, jeho zásadní projekty a zájmy jsou však naprosto jiné než ty, které má křesťanská komunita – naprosto odlišné a dokonce protikladné. Výsledek pokusů naroubovat křesťanské myšlení na jeho základní pohled na svět bude přinejlepším nesourodý guláš. Přinejhorším to bude vážný kompromis, deformace nebo trivializace nároků křesťanského teismu. Co je zde zapotřebí, je celistvost a více integrity filozofa.

Křesťanský filozof má vlastní témata a projekty, o kterých musí přemýšlet. A když uvažuje o tématech, která jsou současným zájmem širšího filozofického světa, bude o nich uvažovat vlastním způsobem, který může být odlišný. Možná bude muset odmítnout jisté v současné době módní předpoklady ohledně filozofického podniku – možná bude muset odmítnout široce přijímané předpoklady ohledně toho, co jsou ty správné výchozí body a postupy pro filozofické snažení. A – a toto je kriticky důležité – křesťanský filozof má dokonalé právo na úhel pohledu a prefilozofické předpoklady, které si s sebou přináší do filozofické práce. Skutečnost, že tyto nejsou široce sdíleny mimo křesťanskou a teistickou komunitu, je sice zajímavý, ale v zásadě irelevantní. Nejlépe mohu vysvětlit to, co myslím, na příkladech. Sestoupím proto z úrovně povznesené obecnosti ke specifickým příkladům.

II. Teismus a verifikovatelnost

Zaprvé ono obávané „verifikační kritérium významu“. Během dnů slávy logického pozitivismu, před nějakými třiceti nebo čtyřiceti lety, pozitivisté tvrdili, že většina vět, které křesťané charakteristicky pronášejí – např. „Bůh nás miluje“ nebo „Bůh stvořil nebe a zemi“ –, nejsou dokonce ani nepravdivé. Jsou, říkali pozitivisté, doslova nesmyslné. Není to tak, že vyjadřují nepravdivou propozici – nevyjadřují vůbec žádnou propozici. Jako ten roztomilý úryvek z *Alenky v říši divů*: „Je svačvečer, lysperní jezeleni se vírně vrtáčeji v mokřavě.“ Neříkají nic nepravdivého, ale pouze protože neříkají vůbec nic; jsou „kognitivně bezvýznamné“, abych použil tu okouzující pozitivistickou frázi. Ty věci, prohlašovali, které teisté a další říkali po staletí, se nyní ukázaly být zcela beze smyslu. My teisté jsme všichni byli oběťmi, zdá se, krutého podvodu – pocházejícího snad od ambiciózních kněží a jsou nám vnuceny našimi důvěřivými přirozenostmi.

Pokud je to pravda, tak je to doopravdy důležité. Jak pozitivisté objevili takovou překvapivou informaci? Vyvodili ji z verifikačního kritéria významu, které zhruba říká, že věta je smysluplná pouze tehdy, když je buď analytická, nebo se její pravda nebo nepravda dá určit empirickým nebo vědeckým zkoumáním – metodami empirických věd. Na tomto základě byly nejen teismus a teologie, ale také většina tradiční metafyziky, filozofie a spousta dalšího prohlášeny za nesmysl, jako cosi bez vůbec jakéhokoli doslovného smyslu. Někteří pozitivisté byli ochotni uznat, že by metafyzika a teologie, přestože jsou striktně řečeno nesmyslné, mohly stále mít jistou omezenou hodnotu. Carnap se například domníval, že by mohly být jistým druhem hudby. Není mi známo, jestli očekával, že teologie a metafyzika nahradí Bacha a Mozarta, nebo snad dokonce Wagnera; já osobně si

však myslím, že by mohly v pohodě nahradit rock. Hegel by mohl převzít místo The Talking Heads, Immanuel Kant by mohl nahradit The Beach Boys a místo The Grateful Dead bychom mohli mít, řekněme, Arthura Schopenhauera.

Pozitivismus měl kolem sebe delikátní ovzduší avantgardy a modernosti, a to bylo pro mnoho filozofů extrémně atraktivní. Navíc mnozí, kteří jej neprosazovali, ho přesto považovali za přinejmenším vysoce plauzibilní. Důsledkem bylo, že mnoho filozofů – jak křesťanů, tak nekřesťanů – v něm vidělo skutečnou výzvu a významné nebezpečí pro křesťanství: „Hlavní nebezpečí pro teismus dnes,“ řekl J. J. C. Smart v roce 1955, „pochází od lidí, kteří chtějí říct, že výroky ‚Bůh existuje‘ a ‚Bůh neexistuje‘ jsou stejně absurdní.“ V *Nových esejích o filozofické teologii* (1955) vyšel soubor esejů, který měl udávat tón a témata pro filozofii náboženství v dalším desetiletí nebo déle – a většina tohoto souboru byla tvořena diskuzemi o dopadu verifikacionismu na teismus. Mnoho k filozofii inklinujících křesťanů bylo rozrušeno a zmateno a cítilo se hluboce v ohrožení; mohlo by to být skutečně tak, že lingvističtí filozofové nějak objevili, že křesťanova nejdražší přesvědčení jsou ve skutečnosti nesmyslná? Bylo zde hodně úzkostného lomení rukama mezi filozofy, kteří byli buď teisté, nebo s teismem sympatizovali. Někteří tváří v tvář pozitivistickému útoku navrhovali, aby se křesťanská komunita tiše sbalila a vykradla se pryč uznávajíc to, že verifikační kritérium je pravděpodobně pravdivé. Jiní přiznávali, že teismus je striktně vzato ve skutečnosti nesmysl, ale je to důležitý nesmysl. Další opět navrhovali, že se ony věty mají reinterpretovat takovým způsobem, aby pozitivisty nemohly nijak pohoršovat; někdo například úplně vážně navrhl, aby pro křesťany nadále věta „Bůh existuje“ znamenala „někteří muži a ženy měli, a všichni mohli mít zkušenosti nazvané ‚setkání s Bohem‘“. Dodal ještě, že když říkáme „Bůh stvořil svět z ničeho“, mělo by se to interpretovat jako „všechno čemu říkáme ‚hmotné‘ se dá použít tak, že to přispívá k blahu lidí“. V jiném kontextu, ale v tom samém duchu, Rudolph Bultmann odstartoval svůj program demytologizace křesťanství. Tradiční supernaturalistická křesťanská víra, prohlásil, je „nemožná v době elektrického osvětlení a rozhlasu“. (Člověk by si mohl docela dobře představit dřívějšího vesnického skeptika, který dospěl ke stejnému názoru v době řekněme lojové svíčky a knihtisku nebo možná borové louče a svitku papyru.)

Nyní je samozřejmě verifikacionismus prakticky neznámý, což si bohatě zasluhuje; ale poučení z jeho příběhu zůstává. To lomení rukama a ty pokusy přizpůsobit se pozitivistům nebyly vůbec na místě. Chápu, že pohled zpět je jasnější než pohled dopředu a nevzpomínám na tenhle kus nedávné intelektuální historie, abych kritizoval své předchůdce nebo abych tvrdil, že jsme moudřejší než naši otcové. To, co chci ukázat, je, že se z tohoto ošklivého incidentu můžeme něco naučit. Křesťanští filozofové totiž měli zaujmout docela jiný přístup k po-

zitivismu a jeho verifikačnímu kritériu. To, co měli pozitivistům říct, bylo: „Vaše kritérium je mylné: protože takové výroky, jako je ‚Bůh nás miluje‘ a ‚Bůh stvořil nebe a zemi‘, jsou zcela jasně smysluplné. Takže když nejsou verifikovatelné ve vašem smyslu, potom není pravda, že pouze výroky verifikovatelné v tomto smyslu jsou smysluplné. To, co bylo potřeba, bylo méně přizpůsobování se tehdejší módě a více křesťanského sebevědomí: křesťanský teismus je pravdivý; jestliže je křesťanský teismus pravdivý, potom je kritérium verifikovatelnosti nepravdivé; kritérium verifikovatelnosti je tedy nepravdivé. Samozřejmě, že kdyby verifikacionisté poskytli pádné argumenty pro své kritérium, byl by z premis, které by křesťanství nebo teističtí filozofové museli uznat, snad pro křesťanského filozofa problém. Potom bychom snad byli nuceni buď souhlasit, že křesťanský teismus je kognitivně nesmyslný, nebo revidovat nebo odmítnout tyto premisy. Ale verifikacionisté nikdy nepřišli s žádnými pádnými argumenty, zřídka kdy vlastně nějaké argumenty vůbec používali. Někteří jednoduše vytroubili tento princip jako velký objev, a když byl zpochybněn, nahlas a pomalu jej opakovali. Jak by to vůbec mohlo někoho znepokojovat? Jiní to navrhli jako definici – definici termínu „smysluplný“. Pozitivisté samozřejmě mají právo používat tento termín jakýmkoli způsobem, který si sami zvolí; je to svobodná země. Ale jak by mohlo jejich rozhodnutí používat tento termín jedním konkrétním způsobem dokázat něco tak úžasné důležitého, jako že všichni ti, kdo se považovali za věřící v Boha, byli úplně mimo? Když navrhnou, aby byl termín ‚demokrat‘ používán tak, aby znamenal ‚totální padouch‘, měli by se kvůli tomu všichni demokraté rdít hanbou? To, co chci říct, je – a budu se opakovat –, že křesťanství filozofové by měli prokázat víc integrity, víc nezávislosti, méně pohotovosti obracet se po větru právě převládající filozofické doktríny a víc křesťanského sebevědomí.

III. Teismus a teorie vědění

Můj druhý příklad nejlépe uvedu nepřímou. Mnoho filozofů tvrdilo, že našli vážný problém pro teismus v existenci zla, nebo množství a druhu zla, které ve světě *de facto* nacházíme. Mnoho z těch, kteří prohlašují, že zde našli pro teistu problém, tvrdilo, že je možné zkonstruovat deduktivní argument ze zla: tvrdili, že existence všemocného, všemohoucího a naprosto dobrého Boha je logicky nekompatibilní s přítomností zla ve světě – a tato přítomnost je uznávána a dokonce zdůrazňována křesťanskými teisty. Co se jich týče, teisté argumentovali, že zde nedochází k žádnému rozporu. Domnívám se, že současný konsenzus je – dokonce i na straně těch, kteří věří v nějaký druh argumentu ze zla –, že deduktivní forma argumentu ze zla není úspěšná.

V nedávě době filozofové tvrdili, že Boží existence, přestože snad není ve skutečném rozporu s existencí toho množství a druhů zla, které ve světě nalézáme, je v každém případě ve vztahu k němu nepravděpodobná; to znamená – pravděpodobnost existence Boží ve vztahu ke zlu, které je ve světě, je menší než pravděpodobnost ve vztahu k tomu samému faktu, že žádný Bůh – všemocný, vševědoucí a zcela dobrý Stvořitel – neexistuje. Tedy existence Boha je nepravděpodobná ve vztahu k tomu, co víme. Ale když je teistická víra nepravděpodobná ve vztahu k tomu, co víme, potom – tak pokračují – je iracionální, nebo v každém případě intelektuálně druhořadé ji přijímat.

Nyní předpokládejme, že krátce prozkoumáme tento nárok. Oponent má za to, že:

1. „Bůh je všemohoucí, vševědoucí a zcela dobrý stvořitel světa“ je nepravděpodobné vzhledem k:
2. Je zde $10E+13$ turpů zla (kde turp je základní jednotka zla).

Jinde jsem argumentoval,¹ že tvrzení, že (1) je nepravděpodobné, pokud (2) platí, je velmi problematické. Nazýváme takovou odpověď „odpovědí nízké cesty“. Zde chci jít cestou, kterou budu nazývat „odpovědí vysoké cesty“. Předpokládáme pro účely argumentu, že (1) je skutečně nepravděpodobné za platnosti (2). Souhlasme, že za existence $10E+13$ turpů zla je nepravděpodobné, že svět byl stvořen Bohem, který je dokonalý v moci, vědění a dobrotě. Co z toho má vyplývat? Jak to má být konstruováno jako námitka proti teistické víře? Jak dále oponentův argument pokračuje? Samozřejmě z toho nevyplývá, že teismus je nepravdivý. Ani z toho nevyplývá, že ten, kdo přijímá jak (1), tak (2) (a pojďme dodat, že se domnívá, že [1] je nepravděpodobné vzhledem ke [2]), má iracionální systém toho, čemu věří, nebo je v jakémkoli smyslu vinen noetickou nepřístojností. Očividně zde mohou být páry propozic A a B, takové, kdy známe jak A, tak B, navzdory faktu, že A je nepravděpodobné ve vztahu k B. Mohl bych např. vědět, že Feike je Frís a g z 10 Frísů neumí plavat a také, že Feike umí plavat. Potom mám očividně intelektuální právo přijmout obě tyto propozice, dokonce i tehdy, když druhá z nich je nepravděpodobná ve vztahu k první. Proto i kdyby byla pravda, že (1) je nepravděpodobné vzhledem ke (2), nemělo by to velký význam. Jak je tedy možné tuto námitku smysluplně rozvinout?

To, co chce oponent tvrdit, je zřejmě to, že (1) je nepravděpodobné ne pouze vzhledem ke (2), ale také vzhledem k nějakému vhodnému souhrnu poznatků – možná veškerých poznatků, které teista má, nebo snad souhrnu poznatků, které je racionálně zavázán mít. Oponent zde musí předpokládat, že teista zde má rele-

vantní souhrn veškerých poznatků, souhrn poznatků, který zahrnuje (2); a jeho nárok je, že (1) je nepravděpodobné vzhledem k tomuto relevantnímu souhrnu všech poznatků. Řekněme, že prohlásíme, že T je relevantní souhrn všech poznatků pro teistu T; a předpokládejme, že souhlasíme s tím, že přesvědčení je pro něj racionálně přijatelné pouze tehdy, pokud není nepravděpodobné vzhledem k T. Nyní se je třeba zeptat, jaké propozice budou patřit do T? Snad propozice, o kterých T ví, že jsou pravdivé, nebo snad ta největší podmnožina jeho přesvědčení, které může racionálně přijmout bez evidence od jiných propozic, nebo snad propozice, které zná bezprostředně – zná je, ale nezná je na základě jiných propozic? Ať už T přesně charakterizujeme jakýmkoli způsobem, otázka, kterou chci klást, je tato: Proč nemůže být víra v Boha sama členem T? Možná pro toho teistu – jako v každém případě pro mnoho teistů – víra v Boha je členem T. Možná má teista právo začít od víry v Boha a chápat tuto propozici jako jednu z těch pravděpodobností, vzhledem k nimž se určuje racionální vhodnost ostatních přesvědčení, která zastává. Ale jestli je to tak, potom je křesťanský filozof úplně v právu, jestliže začíná ve svém filozofování od víry v Boha. Má právo brát Boží existenci za samozřejmost a odsud pokračovat ve své filozofické práci – stejně jako jiní filozofové berou za samozřejmost existenci řekněme minulosti nebo jiných osob nebo základních výroků současné fyziky.

A to mě přivádí k tomu, co chci říct. Zdá se, že se mnoho křesťanských filozofů, když o sobě přemýšlí jakožto o filozofech, domnívá, že se spolu s ateistickými a agnostickými filozofy účastní společného hledání správné filozofické pozice ohledně toho, jestli zde je taková osoba jako Bůh. Samozřejmě křesťanský filozof bude mít ohledně této věci svá vlastní soukromá přesvědčení. Bude samozřejmě věřit, že zde skutečně taková osoba jako Bůh je. Ale bude si myslet, nebo bude mít tendenci si myslet, nebo mít napůl tendenci si myslet, že jako filozof nemá žádné právo na tuto pozici, jestliže není schopen ukázat, že vychází, nebo je pravděpodobná, nebo justifikovaná ve vztahu k premisám přijímaným všemi stranami diskuze – stejně teisty, agnostiky a ateisty. Dále bude mít napůl tendenci si myslet, že nemá žádné právo jakožto filozof na pozice, které předpokládají Boží existenci, pokud nedokáže toto přesvědčení tímto způsobem ospravedlnit. To, co chci žádat, je, aby křesťanská filozofická komunita o sobě nepřemýšlela jako o zabývající se společným úkolem určit pravděpodobnost nebo filozofickou přijatelnost víry v Boha. Křesťanský filozof docela správně začíná od Boží existence a předpokládá ji ve své filozofické práci, ať už může, nebo nemůže být uznána jako pravděpodobná nebo plauzibilní ve vztahu k premisám přijímaným všemi filozofy, nebo většinou filozofů v současných velkých centrech filozofie.

Když například považuje za samozřejmé, že je zde taková osoba jako Bůh a že doopravdy máme epistemické právo (a v tom smyslu jsme i „justifikovaní“) věřit, že je to tak, křesťanský epistemolog se může ptát, co mu zde dává onu „justifikaci“: silou čeho je teista justifikován? Možná je zde několik rozumných odpovědí. Jedna odpověď, kterou by na to mohl dát a mohl by se pokusit ji rozvinout, je ta pocházející od Jana Kalvína (a před ním od augustiniánské, anselmovské a bo-naventurovské tradice středověku): Bůh, řekl Kalvín, vložil do člověka tendenci nebo pud nebo dispozici v něj věřit:

V lidské mysli je, a to uskutku z přirozeného instinktu, povědomí o božství. To bereme, že je mimo spor. Aby každému zabránil v tom, aby hledal únik v předstírání nevědomosti, Bůh sám vložil do všech lidí jisté pochopení svého božského majestátu... Proto od počátku světa neexistovala země, město a krátce – žádná domácnost, která by se obešla bez náboženství. V tomto spočívá tiché vyznání smyslu pro božské, vepsané do srdcí všech.²

Kalvínovo tvrzení je tedy, že Bůh nás tak stvořil, že máme od přírody silnou tendenci, inklinaci nebo dispozici k víře v něho.

Přestože tato dispozice věřit v něj byla částečně udušena nebo potlačena hříchem, je přesto univerzálně přítomna. A je spouštěna nebo aktualizována za širou známých okolností:

Aby tedy nikdo nebyl vyloučen z přístupu k blaženosti, nejen že zasel do lidské mysli to semě náboženství, o kterém jsem mluvil, ale zjevil se a denně se odhaloval v celém řemeslném díle vesmíru. Následkem toho lidé nemohou otevřít oči bez toho, aby jej nebyli nuceni vidět. (s. 51)

Jako Kant, Kalvín je v této souvislosti obzvláště ohromen zázračnými soustavami hvězdného nebe nad námi:

Dokonce i prostý lid a ti nejvíce nevzdělaní, kteří byli učeni pouze za pomoci očí, nemohou být nevědomi výtečnosti božského umění, protože se samo odhaluje v této nesčíslné, a přesto rozlišené a spořádané různosti nebeských zástupů. (s. 52)

To, co Kalvín říká, znamená, že ten, kdo přitakává této tendenci a za těchto okolností přijímá víru v Boha, který stvořil svět – snad potom, co pohlédne na hvězdné nebe nebo na úžasný majestát hor nebo složitou, členitou krásu drobné květiny –, je stejně tak racionální a stejně tak „justifikovaný“ jako ten, kdo věří, že vidí strom na základě charakteristické stromovité zkušenosti.

Tento návrh nepochybně skeptika nepřesvědčí. Brát ho jako pokus přesvědčit skeptika, dostaneme se do kruhu. To, co chci říct, je jenom tohle: křesťan má své vlastní otázky, na které si musí odpovědět, a své vlastní projekty. Ty se nemusí slučovat s těmi skeptického nebo nevěřícího filozofa. Má své vlastní otázky a svůj vlastní výchozí bod při jejich zkoumání. Samozřejmě nechci naznačovat, že křesťanský filozof musí přijmout Kalvínovu odpověď na otázku, kterou jsem zmínil výše; říkám ale, že je od něj naprosto správné dát na tuto otázku odpověď, která předpokládá přesně to, vůči čemu je skeptik skeptický – dokonce i tehdy, jestliže je tento skepticismus na těch nejprestižnějších filozofických fakultách dneška téměř jednohlasný. Křesťanský filozof má nepochybně zodpovědnost k filozofickému světu jako celku; ale jeho základní zodpovědnost je ke křesťanské komunitě a nakonec k Bohu.

A zase, křesťanský filozof se může zajímat o vztah víry a rozumu, víry a vědění: dejme tomu, že některé věci držíme na základě víry a jiné věci víme: dejme tomu, že věříme, že je zde taková osoba jako Bůh a že tato víra je pravdivá; víme také, že Bůh existuje? Přijímáme přesvědčení na základě víry, nebo rozumu? Některý teista může inklinovat k reliabilistické teorii vědění; možná bude mít tendenci si myslet, že pravdivé přesvědčení dává dohromady vědění pouze tehdy, když pochází ze spolehlivého přesvědčení produkujícího mechanismu. (Jsou zde velké problémy, ale předpokládejme, že je nyní budeme ignorovat.) Jestliže se ten teista domnívá, že nás Bůh stvořil se *sensus divinitatis*, o kterém Kalvín mluví, bude mít za to, že je zde vskutku spolehlivý mechanismus produkující víru, který produkuje teistické přesvědčení; bude tedy mít za to, že Bůh existuje. Ten, kdo zde následuje Kalvína, bude mít rovněž za to, že kapacita vnímat Boží existenci je částí našeho přirozeného noetického a intelektuálního vybavení, jako je kapacita chápat pravdy logiky, pravdy o našich vjemech, pravdy o minulosti a pravdy o jiných myslích. Přesvědčení o Boží existenci je potom na stejné lodi s přesvědčeními týkajícími se logiky, jiných myslí, minulosti a vnímatelných objektů; v každém případě nás Bůh tak uzpůsobil, že za daných okolností získáme určité přesvědčení. Ale pak přesvědčení o tom, že existuje taková osoba jako Bůh, je stejně tak v moci našich přirozených noetických mohutností jako tato zmíněná přesvědčení. Víme proto, že existuje taková osoba jako Bůh, nikoli tomu pouze věříme; a Boží existenci poznáváme nikoli vírou, ale rozumem; a je to tak, ať už je, nebo není kterýkoli z klasických teistických argumentů úspěšný.

To, co teď chci říct, není to, že zde musí křesťanští filozofové následovat Kalvína. Chci říct to, že křesťanský filozof má právo (měl bych říct povinnost) pracovat na svých vlastních projektech – projektech daných názory křesťanské komunity, jíž je členem. Křesťanská filozofická komunita musí vypracovat odpovědi

na tyto otázky. Jak tyto otázky, tak vhodné způsoby, jak na ně odpovědět, mohou předpokládat přesvědčení odmítaná ve většině vedoucích center filozofie. Ale křesťan postupuje docela správně, když začíná od těchto přesvědčení, i tehdy, když jsou takto odmítána. Nemá žádnou povinnost omezit svá badání na ta prováděná v těchto centrech, provádět své vlastní badatelské projekty na základě předpokladů, které zde převládají.

Snad se mi podaří objasnit to, co chci vysvětlit tím, že to postavím do kontrastu s naprosto odlišným pohledem. Podle teologa Davida Tracyho,

Ve skutečnosti moderní křesťanský teolog nemůže eticky dělat nic jiného než zpochybnit tradiční sebepochopení teologa. Už dále nevidí svou úlohu jednoduše v obraně nebo dokonce ortodoxní reinterpetaci tradiční víry. Spíše zjišťuje, že etický závazek k morálce vědeckého poznání ho nutí zaujmout kritický postoj ke svým přesvědčením a k přesvědčením své tradice... V principu patří zásadní loajalita teologa jakožto teologa morálce vědeckého poznání, kterou sdílí se svými kolegy, filozofy, historiky a společenskými vědci. Ne víc než oni může dovolit, aby jeho vlastní názory – nebo názory jeho tradice – sloužily jako záruky pro jeho argumenty. Ve skutečnosti by ve všem správném teologickém bádání měla být analýza charakteristická těmi samými etickými postoji samostatného úsudku, kritického úsudku a vhodně skeptické důslednosti, která charakterizuje analýzu v jiných oblastech.³

Dále tato „morálka vědeckého poznání trvá na tom, aby každý badatel začínal se současnými metodami a znalosti daného oboru, pokud nemá evidenci toho samého logického typu, aby tyto metody a znalosti odmítl.“ A dále, „co se nové vědecké morálky týče, naše fundamentální loajalita jakožto analytiků všech kognitivních nároků patří výlučně metodologickým procedurám, které rozvinula daná vědecká komunita.“ (6)

K tomu říkám: *caveat lector!* Jsem připraven se vsadit, že tahle „nová vědecká morálka“ je jako Svatá říše římská: není ani nová, ani vědecká, ani morálně závazná. Dále se mi tato „nová vědecká morálka“ jeví jako monumentálně nešťastný postoj pro křesťanského teologa, moderního nebo jakéhokoli jiného. Dokonce i kdyby existovala sada metodologických procedur společných většině filozofů, historiků a sociologů, nebo většině sekulárních filozofů, historiků a sociologů, proč by měl křesťanský teolog slibovat poslední oddanost jim, spíše než řekneme Bohu nebo fundamentálním pravdám křesťanství? Tracyho návrh toho, jak by křesťanští teologové měli postupovat, se přinejmenším nezdá být vůbec slibný. Jsem samozřejmě pouze filozof, ne moderní teolog. Nepochybně se vydávám mimo svoji oblast. Nedovoluji si tedy mluvit za moderní teology. Jakkoli jsou

však věci jim náležející, moderní křesťanský filozof má dokonalé právo, jako filozof, začínat od své víry v Boha. Má právo ji předpokládat, brát ji jako danost ve své filozofické práci – ať už dokáže, nebo nedokáže přesvědčit své nevěřící kolegy, buď že tato víra je pravdivá, nebo že je zaručena těmi „metodologickými procedurami“, které Tracy zmiňuje.

Křesťanská filozofická komunita by si měla vědět rady s filozofickými otázkami, které jsou důležité pro křesťanskou komunitu. Měla by pohnout s projektem objevování a rozvíjení implikací křesťanského teismu pro celou řadu otázek, které filozofové pokládají a odpovídají na ně. Měla by to udělat, ať už dokáže, nebo nedokáže přesvědčit filozofickou komunitu jako celek, buď že skutečně existuje taková osoba jako Bůh, nebo že je racionální nebo rozumné věřit, že existuje. Možná, že křesťanský filozof doopravdy dokáže přesvědčit skeptika nebo nevěřícího filozofa, že vskutku existuje taková osoba jako Bůh. Možná je to možné alespoň v některých případech. V jiných případech to samozřejmě může být nemožné; dokonce i když někdo doopravdy přijímá premisy, ze kterých vychází teistická víra takovou formou důkazu, kterou rovněž přijímá, může se, když je o této situaci informován, vzdát těchto premis spíš než své nevíry. (Tímto způsobem je možné přivést někoho od vědění k nevědomosti, tím že mu předložíme argument, který vidí jako platný, vycházející z premis, které zná jako pravdivé.)

Ale ať už to je, nebo není možné, křesťanský filozof má na práci jiné věci a jiné otázky, o kterých by měl přemýšlet. Samozřejmě musí naslouchat, chápat a učit se od širší filozofické komunity a musí v ní mít své místo; ale jeho práce jakožto filozofa není omezena tím, co si skeptik nebo zbytek filozofického světa myslí o teismu. Ospravedlnění nebo pokusy o ospravedlnění teistické víry v očích širší filozofické komunity nejsou jedinou úlohou křesťanské filozofické komunity. Možná to není ani jedna z jejích nejdůležitějších úloh. Filozofie je společenský podnik. Křesťanský filozof, který vzhlíží pouze k filozofickému světu obecně, ten, který o sobě přemýšlí jako o členu v první řadě tohoto světa, je ve dvojím nebezpečí. Může začít zanedbávat klíčovou část své úlohy křesťanského filozofa a může zjistit, že začal přijímat principy a postupy, které se neshodují s jeho křesťanskou vírou. To, co je potřeba, je opět více autonomie a integrity.

IV. Teismus a osoby

Můj třetí příklad pochází z filozofické antropologie: jak bychom měli přemýšlet o lidských osobách? Jakým druhem věcí fundamentálně jsou? Co to znamená být osobou, co to znamená být lidskou osobou a jak bychom měli uvažovat o bytí osobou [*personhood*]? A jak by konkrétně měli o těchto věcech uvažovat křesť-

né a křesťanští filozofové? Nejprve je třeba poznamenat, že podle křesťanského názoru je Bůh tou nejpřednější osobou, prvním a vedoucím exemplářem osoby. Bůh dále stvořil člověka ke svému vlastnímu obrazu; my muži a ženy jsme nositelé Božího obrazu a vlastnosti, které jsou nejdůležitější pro pochopení osoby, jsou vlastnosti, které s ním sdílíme. Jak přemýšlíme o Bohu, potom bude mít bezprostřední a přímý vliv na to, jak uvažujeme o lidstvu. Samozřejmě se o sobě dozvídáme mnoho z jiných zdrojů – z každodenního pozorování, z introspekce a sebepozorování, z vědeckého zkoumání a podobně. Ale je také dokonale vhodné začít od toho, co víme jako křesťané. Není to tak, že racionalita nebo správná filozofická metoda, intelektuální zodpovědnost, nová vědecká morálka nebo cokoli vyžadují, abychom začínali od náhledů, které sdílíme se všemi – toho, co nás učí zdravý rozum a současná věda, například – a museli se pokoušet zdůvodnit ta přesvědčení, která držíme jako křesťané. Když se pokoušíme uspokojivě filozoficky vysvětlit nějakou oblast nebo fenomén, můžeme v tomto vysvětlení neproblematicky využívat čehokoli dalšího, čemu už racionálně věříme – ať už je to současná věda, nebo křesťanské učení.

Přistupme ke konkrétním případům. Ve filozofické antropologii existuje zásadní předěl mezi těmi, kteří si myslí, že lidské bytosti jsou svobodné – svobodné v libertariánském smyslu – a těmi, kteří prosazují determinismus. Podle determinismu je každý lidský čin následkem výchozích podmínek mimo naši kontrolu stejným způsobem, jakým jsou mimo naši kontrolu rovněž kauzální zákony. Někdy je za tímto nárokem obraz vesmíru jako velkého stroje, kde – v každém případě na makroskopické úrovni – jsou všechny události včetně lidských činů determinovány předchozími událostmi a kauzálními zákony. Podle tohoto názoru každý čin, který jsem skutečně vykonal, byl takový, že nebylo v mé moci jej nevykonat; a pokud jsem za dané příležitosti nevykonal daný čin, potom nebylo v mé moci jej vykonat. Jestli teď zvednu ruku, potom podle tohoto názoru nebylo v mé moci ji nezvednout. Křesťanský myslitel je v tomto sporu zainteresován už proto, že je křesťan. Bude totiž nepochybně věřit, že Bůh nás činí zodpovědnými za mnoho z toho, co děláme – za své činy jsme zodpovědní, a proto za ně také můžeme být chváleni nebo káráni a s našimi činy se dá souhlasit nebo nesouhlasit. Jak však mohu být zodpovědný za své činy, když nikdy nebylo v mé moci provést žádné činy, které jsem neprovedl, a nikdy nebylo v mé moci neprovést ty, které jsem provedl? Jestli jsou mé činy takto předurčeny, potom za ně nemusím v pravdě nebo podle spravedlnosti zodpovídat; avšak Bůh nedělá nic nesprávného nebo nespravedlivého, a on mě za některé mé činy považuje za zodpovědného. Není to tedy tak, že by všechny mé činy byly determinované. Křesťan má od začátku silný důvod odmítnout názor, že všechny naše činy jsou kauzálně determinované –

důvod o mnoho silnější než skrovné a chudokrevné argumenty, se kterými dokáže přijít determinista. Samozřejmě kdyby na druhé straně byly silné argumenty, mohl by zde být problém. Ale tak to není; není tedy zde žádný problém.

Determinista může odpovědět, že svoboda a kauzální determinismus se, navzdory prvnímu dojmu, ve skutečnosti nevylučují. Může tvrdit, že to, že jsem svobodný ve vztahu k činu, který jsem vykonal například v čase *t*, nezahrnuje, že bylo v mé moci jej nevykonat, ale pouze něco slabšího – možná něco jako, že kdybych se rozhodl jej nevykonat, nevykonal bych jej. Vskutku, inteligentní kompatibilista půjde ještě dále. Bude zastávat, že ne pouze svoboda je kompatibilní s determinismem, ale že svoboda vyžaduje determinismus. Bude s Humem mít za to, že výrok, že *S* je svobodný ve vztahu k činu *A*, nebo že *S* dělá *A* svobodně, zahrnuje to, že *S* je kauzálně determinován ve vztahu k *A* – že jsou zde kauzální zákony a předchozí podmínky, které společně zahrnují to, že buď *S* provádí *A*, nebo že *S* neprovádí *A*. A podpoří svůj nárok tím, že bude trvat na tom, že jestliže není *S* takto determinovaný ve vztahu k *A*, potom je to pouze otázka náhody, že *S* dělá *A* – třeba za to můžou kvantové efekty v mozku *S*. Ale když je to jen otázka náhody, že *S* dělá *A*, potom *S* buď vlastně *A* vůbec nedělá, nebo v každém případě aspoň není zodpovědný za to, že dělá *A*. Jestliže to, že *S* dělá *A*, je pouze otázka náhody, potom *S*-ovo děláni *A* je pouze něco, co se mu děje; ale potom to není tak, že *S* vykonává *A* – v každém případě pak není zodpovědný za provedení *A*. A proto svoboda, v tom smyslu, který si vyžaduje zodpovědnost, sama vyžaduje determinismus.

Ale křesťanský myslitel bude považovat tento nárok za monumentálně neplauzibilní. Dá se předpokládat, že determinista chce držet, že to, co říká, charakterizuje činy obecně, ne pouze činy lidských bytostí. Bude mít za to, že je nutná pravda, že když činitel není determinován k tomu, aby provedl čin, potom je to pouhá otázka náhody, že tento činitel provádí tento čin. Z křesťanské perspektivy to však je zcela nepřijatelné. Bůh totiž koná činy, a koná svobodné činy; a zcela jistě přitom neexistují žádné kauzální zákony a předchozí podmínky mimo jeho kontrolu, které determinují to, co dělá. Naopak: Bůh je autor kauzálních zákonů a možná nejlepší způsob, jak o těchto kauzálních zákonech uvažovat, je brát je jako záznam způsobů, jakými Bůh pravidelně jedná se svým stvořením. Samozřejmě ale to, co Bůh dělá, není pouze otázka náhody, když řekneme tvoří a udržuje svět a nabízí odpuštění a obnovu svým dětem. Křesťanský filozof má tedy extrémně dobrý důvod pro odmítnutí této premisy, společně s determinismem a kompatibilismem, které zdůvodňuje.

O co v této diskuzi skutečně jde, je pojem kauzality jednajícího: pojem osoby jako posledního zdroje působení. Podle přátel kauzality jednajícího jsou někte-

ré události způsobeny ne jinými událostmi, ale substancemi, předměty – typicky osobními jednajícími. A alespoň od doby Davida Huma myšlenka kauzality jednajícího skomírala a živořila. Je mi líto, že většina současných filozofů, kteří se touto oblastí zabývají, buď kauzality jednajícího odmítají, nebo jsou k ní alespoň extrémně podezřívaví. Vidí kauzality jako vztah mezi událostmi; dokážou pochopit, jak jedna událost může způsobit druhou, nebo jak události jednoho druhu mohou působit události druhého druhu. Ale to, že by událost způsobila řekněme osoba, se jim zdá nesrozumitelné, pokud se to nedá nějak analyzovat v termínech kauzality událostí. Je to samozřejmě právě tato oddanost kauzalitě událostí, která vysvětluje nárok, že když provedete čin, ale nejste k tomu determinováni, potom to, že ten čin děláte, je otázkou náhody. Protože když mám za to, že všechna kauzality je v posledku kauzality událostí, potom budu předpokládat, že když provádíte nějaký čin, ale nejste k tomu determinováni předchozími událostmi, potom to, že provádíte tento čin, nemá vůbec žádnou příčinu, a je to tedy pouhá otázka náhody. Přívrženec kauzality událostí bude snad dále argumentovat pro svou pozici následovně. Jestliže takový činitel jako osoba způsobuje účinky ve fyzickém světě – moje tělo se například jistým způsobem pohybuje –, potom tyto účinky musí být nakonec způsobeny svobodnými volbami – které jsou zřejmě imateriálními, nefyzikálními událostmi. Potom bude tvrdit, že myšlenka toho, že imateriální událost má kauzální sílu ve fyzickém světě, je záhadná, nebo pochybná, nebo ještě horší.

Ale křesťanský filozof bude takový argument považovat za nepřesvědčivý a tuto oddanost kauzalitě událostí za nepatřičnou. Co se toho argumentu týče, křesťan už dávno předtím nezávisle věří, že akty vůle mají kauzální sílu; věří, že fyzický vesmír vděčí za svoji existenci takovým aktům vůle – Božímu rozhodnutí jej stvořit. Co se týče oddanosti kauzalitě událostí, křesťan bude mít, v každém případě na začátku, silnou tendenci odmítnout pohled, že kauzality událostí je primární a kauzality jednajícího je potřeba (od)vysvětlovat v jejích termínech. Věř totiž, že Bůh dělá a udělal mnoho věcí: stvořil svět; udržuje jej v bytí; komunikuje se svými dětmi. Je ale mimořádně těžké pochopit, jak mohou být tyto pravdy analyzovány v termínech kauzálních vztahů mezi událostmi. Jaké události by mohly způsobit to, že Bůh stvořil svět nebo jeho rozhodnutí stvořit svět? Bůh sám ustavuje nebo zřizuje kauzální zákony, které v realitě vládou – jak potom můžeme chápat všechny ty události ustavené jeho činy jako skrze kauzální zákony způsobené předchozími událostmi? Jak by vůbec mohly být výroky, které mu připisují činy, vysvětleny slovníkem kauzality událostí?

Někteří teističtí myslitelé si tohoto problému všimli a reagovali utlumením důrazu na Boží kauzální aktivitu nebo tím, že zbrkle následovali Kanta vyhlášením,

že je úplně jiného řádu než toho, kterého se účastníme, řádu mimo naše chápání. Věřím, že je to špatná odpověď. Proč by se měl křesťanský filozof připojovat k všeobecnému uctívání kauzality událostí? Není to tak, že by zde byly přesvědčivé argumenty. To, co ve skutečnosti stojí za tímto nárokem, je jistý filozofický způsob pohledu na osoby a na svět. Ale tento pohled nemá z křesťanské perspektivy žádnou výchozí přijatelnost a žádný silný argument ve svůj prospěch.

U těchto sporných bodů filozofické antropologie bude tedy mít teista silnou výchozí tendenci pro to, aby vyřešil spor jedním spíše než druhým způsobem. Bude nakloněn tomu, aby odmítl kompatibilismus, aby zastával to, že kauzalita událostí (pokud je zde skutečně něco takového) se má vysvětlovat slovníkem kauzality jednajícího, aby odmítl myšlenku, že když událost není způsobena jinými událostmi, potom to, že se děje, je otázka náhody, a aby odmítl myšlenku, že události ve fyzickém světě nemohou být způsobeny tím, že se jednající rozhodne něco udělat. A to, co zde chci říct, je toto. Křesťanský filozof je v právu, když drží tyto pozice, ať už o nich dokáže, nebo nedokáže přesvědčit zbytek filozofického světa a ten konsenzus, který ve filozofii zrovna panuje, jestli je v ní vůbec nějaký konsenzus. Není však odvolávání se na Boha a jeho vlastnosti v tomto filozofickém kontextu hanebné odvolávání se na *deus ex machina*? Zcela jistě ne. „Filozofie,“ jak kdysi poznamenal Hegel ve vzácném záchvatu srozumitelnosti, „je promyšlení věcí“. Filozofie je z velké části vyjasnění, systematizace, artikulace, uvedení ve vztah a prohloubení prefilozofických názorů. Přicházíme k filozofii s řadou názorů o světě a lidstvu a místu toho druhého v tom prvním; a ve filozofii o těchto věcech přemýšlíme, systematicky své pohledy vyjadřujeme, dáváme dohromady a harmonizujeme naše názory na různá témata, prohlubujeme naše názory tím, že nalézáme neočekávané souvislosti a objevováním a odpovídáním na neočekávané otázky. Samozřejmě je možné, že tím, že budeme dělat filozofii, změníme své přesvědčení; možná objevíme nesrovnalosti nebo jiné nepatříčnosti. Ale k filozofii přicházíme s prefilozofickými názory; nemůžeme dělat nic jiného. A to, co chci říct je: křesťan má stejné právo na své prefilozofické názory jako ostatní mají právo na ty svoje. Nemusí se je nejprve pokoušet „dokázat“ z výroků, přijímaných řekněme velkým množstvím nekřesťanské filozofické komunity. A jestli jsou široce odmítány jako naivní nebo předvědecké nebo primitivní nebo nehodné „dospělého muže“, vůbec nic to neznamena. Samozřejmě jestli by zde byly skutečné a závažné argumenty proti nim z premis, které si mohou na křesťanského filozofa dělat legitimní nárok, potom by měl problém; musel by udělat někde změnu. Ale v nepřítomnosti takových argumentů – a absence takových argumentů je evidentní – křesťanská filozofická komunita docela správně ve filozofii začíná od toho, čemu věří.

Avšak toto znamená, že křesťanská filozofická komunita nemusí věnovat všechno své úsilí pokusům vyvrátit protikladné názory anebo argumentaci pro své názory, v každém případě z premis, které přijímá většina filozofické komunity obecně. Měla by to nepochybně dělat, ale měla by dělat také víc. Protože když bude dělat pouze toto, bude zanedbávat naléhavou filozofickou úlohu: systematizovat, prohloubit a vyjasnit křesťanské myšlení o těchto tématech. Takže znovu: to, co žádám, je, aby křesťanský filozof a křesťanská filozofická komunita projevíli zaprvé více nezávislosti a autonomie: Nemusíme si za naše výzkumné projekty volit pouze ty projekty, které jsou v současné době široce populární; máme k promýšlení své vlastní otázky. Zadruhé musíme ukázat víc integrity. Nesmíme automaticky asimilovat to, co je moderní nebo módní nebo populární mezi filozofickými názory nebo postupy, protože mnoho z toho se špatně snáší s křesťanským způsobem myšlení. A nakonec, musíme ukázat víc křesťanského sebevědomí, odvahy, smělosti. Máme naprosté právo na své prefilozofické názory: proč bychom se tedy měli bát toho, co zbytek filozofického světa považuje za přijatelné a nepřijatelné?

Toto jsou tedy mé příklady; mohl jsem zvolit i jiné. Z etiky například: snad hlavní teoretické téma je z teistické perspektivy otázka, jak se dobré a špatné, povinnost, dovolenost a obligace vztahují k Bohu a jeho vůli a k jeho stvořitelské činnosti? Tato otázka nevzniká zcela přirozeně, v neteistické perspektivě, a proto se jí neteističtí etikové, zcela přirozeně, nevěnují. Ale je to snad ta nejdůležitější otázka, se kterou by se měl potýkat křesťanský etik. O epistemologii už jsem mluvil; nechte mě prosím zmínit další příklad z této oblasti. Epistemologům někdy dělá starost na jedné straně rozměňování, a odtud ztráta epistemické justifikace, a na druhé straně pravda nebo spolehlivost. Předpokládejme, že uděláme to nejlepší, co by se od nás dalo očekávat v noetickém smyslu; předpokládejme, že splníme všechny své intelektuální povinnosti a závazky: jaká je záruka, že když tohle všechno uděláme, dospějeme k pravdě? Existuje vůbec nějaký důvod, proč bychom měli předpokládat, že když takto splníme své závazky, budeme mít větší šanci dospět k pravdě, než když se na ně bezostyšně vykašleme? A odkud tyto intelektuální závazky pocházejí? Jak se přihodilo, že je máme? Zde má teista, když ne jasnou sadu odpovědí, tak v každém případě jasné návrhy na ně. Další příklad: kreativní antirealismus je v současnosti mezi filozofy populární; je to pohled, že je to lidské chování – obzvláště lidské myšlení a jazyk –, které je nějak zodpovědné za fundamentální strukturu světa a za fundamentální druhy entit, které v něm existují. Z teistického pohledu je však univerzální kreativní antirealismus přinejlepším pouhá nestydatost, případ směšného chvastounství. Protože Bůh samozřejmě nevděčí ani za svou existenci, ani za své vlastnosti nám a našim způsobům

myšlení. Ve skutečnosti je to právě naopak. A co se vesmíru týče, i když vděčí za svou existenci a charakter osobě, zajisté to není lidská osoba.

Můj poslední příklad je pro tentokrát z matematiky. Mnozí, kteří uvažují o množinách a jejich povaze, mají tendenci přijímat následující myšlenky. Zpráve, žádná množina není členem sebe sama. Zadruhé, zatímco vlastnost má svůj rozsah kontingentně, množina má své členy esenciálně. To znamená, že žádná množina by nemohla existovat, kdyby jeden z jejích členů neexistoval, a že žádná množina by nemohla mít méně členů nebo jiné členy, než které ve skutečnosti má. To dále znamená, že množiny jsou kontingentní entity; kdyby Ronald Reagan neexistoval, potom by jednočlenná množina, jíž je prvkem, neexistovala. A za třetí, množiny tvoří druh iterované struktury: na první úrovni jsou množiny, jejichž členy nejsou množiny, na druhé úrovni množiny, jejichž členy nejsou množiny nebo jsou to množiny první úrovně; na třetí úrovni jsou množiny, jejichž členy nejsou množiny, nebo to jsou množiny prvních dvou úrovní atd. Mnozí jsou pro to považovat spolu s Georgem Cantorem množiny za soubory – za objekty, jejichž existence je závislá na jistém druhu intelektuální aktivity – shromáždění nebo „spolu-myšlení“, jak říká Cantor. Kdyby množiny byly soubory tohoto druhu, vysvětlovalo by to, že vykazují první tři znaky, které jsem zmínil. Ale jestli jejich shromáždění nebo „spolu-myšlení“ musí být prováděno lidskými mysliteli nebo nějakými jinými konečnými mysliteli, nebylo by zde dost množin – určitě ne tolik, kolik si myslíme, že jich zde ve skutečnosti je. Z teistického pohledu je přirozeným závěrem, že vděčí za svou existenci tomu, že Bůh „spolu-myslí“ určité věci. Přirozeným vysvětlením těchto tří znaků je prostě to, že množiny jsou skutečně soubory – soubory „shromážděné“ Bohem; jsou výsledkem Božího „spolu-myšlení“ věcí. Tento pohled nemusí být populární v současných centrech zabývajících se teorií množin; ale to není důležité. Křesťané a teisté by měli chápat množiny z křesťanského a teistického pohledu. To, čemu věří jako teisté, jim umožňuje porozumět množinám, tak jak jim neteisté porozumět nemohou; proč by tedy k tomu neměli svůj teismus použít? Možná bychom zde mohli postupovat bez toho, aby odkazovali na to, čemu jako teisté věří; ale proč bychom to měli dělat, jestliže tato naše přesvědčení mají vysvětlující sílu? Pravděpodobně bych se mohl dnes dostat domů tak, že bych skákal po jedné noze, a bylo by myslitelné, že mohu vyšplhat na Čertovu věž⁴ s nohama svázanýma dohromady. Proč bych to ale měl chtít dělat?

Křesťanský a teistický filozof má vlastní způsob, jak dělat svoji práci. V některých případech jsou zde položky nebo programy – důležité položky –, které se nenacházejí v programu neteistické filozofické komunity. V jiných případech se témata, která jsou momentálně módní, zdají být z křesťanské perspektivy relativ-

ně nezajímavá. V ještě dalších bude teista odmítat běžné předpoklady a pohledy ohledně toho, jak začínat, jak postupovat a co představuje dobrou nebo uspokojivou odpověď. V ještě dalších bude křesťan považovat za dané a začínat od předpokladů a premis odmítaných filozofickou komunitou obecně. Samozřejmě nechci ani na chvíli naznačovat, že se křesťanští filozofové nemají co učit od svých nekřesťanských a neteistických kolegů – to by byl kus hloupé arogance, naprosto v rozporu se skutečností. Ani nechci naznačovat, že by se křesťanští filozofové měli stáhnout do své vlastní izolované enklávy a snažit se mít toho s neteistickými filozofy co nejméně společného. Samozřejmě, že ne! Křesťané se toho mohou velmi mnoho významného naučit dialogem a diskuzí se svými neteistickými kolegy. Křesťanští filozofové se musí důvěrně účastnit profesionálního života filozofické komunity jako celku, jak kvůli tomu, co se mohou naučit, tak kvůli tomu, čím mohou přispět. Dále, i když se křesťanští filozofové nemusí a neměli by se vidět jako podílející se například na společné snaze zjistit, jestli existuje taková osoba jako Bůh, účastníme se všichni jak teisté, tak neteisté společného lidského snažení pochopit samy sebe a svět, ve kterém se nacházíme. Jestliže křesťanská filozofická komunita dělá svou práci pořádně, bude se účastnit komplikované, mnohostranné dialektické diskuze a přispívat tak svým vlastním způsobem ke společnému lidskému projektu. Musí pečlivě věnovat pozornost jiným příspěvkům; musí získat jejich hluboké pochopení; musí se z nich poučit a musí brát nevíru hluboce vážně.

Všechno toto je pravda a všechno toto je důležité; ale nic z toho není argumentem proti tomu, co jsem říkal. Filozofie je mnoho věcí. Dříve jsem řekl, že je to věc systematizace, rozvíjení a prohloubení vlastních prefilozofických názorů. Tímto je, ale je také arénou pro artikulaci a mezihru závazků a příslušností, které jsou svou povahou fundamentálně religiózní. Je to vyjádření hlubokých a zásadních perspektiv, způsobů pohledu na sebe, svět a Boha. Mezi jejími nejdůležitějšími a nejnaléhavějšími projekty je systematizace, prohloubení, objevování a artikulace této perspektivy a objevování jejího vztahu ke zbytku toho, co si myslíme a děláme. Ale také křesťanská filozofická komunita má svůj vlastní program. Nemusí a neměla by automaticky přebírat své projekty ze seznamu těch, které zrovna upřednostňují vedoucí centra filozofie. Dále křesťanští filozofové musí být ve střehu ohledně asimilování nebo přijímání populárních filozofických myšlenek a postupů; mnoho z nich má totiž hluboce protikřesťanské kořeny. A nakonec má křesťanská filozofická komunita právo na své perspektivy; nemá žádnou povinnost nejprve ukázat, že tato perspektiva je plauzibilní vzhledem k tomu, co je považováno za dané všemi filozofy, většinou filozofů nebo aspoň těmi nejpřednějšími filozofy dneška.

V kostce, my, kdo jsme křesťané a chceme být filozofy, se nesmíme spokojit s tím, že bychom byli filozofy, kteří jsou náhodou také křesťané – musíme se snažit být křesťanskými filozofy. Musíme proto provozovat své řemeslo s integritou, nezávislostí a křesťanskou neohrožeností.⁵

Z anglického originálu

„Advice to Christian Philosophers“, který vyšel v časopise

Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers sv. 1:3, 1984, s. 253–271, přeložil spolu s novou předmluvou autora (www.faithandphilosophy.com) Ondřej Kočnar.

POZNÁMKY:

1 / „The Probabilistic Argument from Evil“. IN: *Philosophical Studies* 1979, s. 1–53.

2 / JOHN CALVIN: *Institutes of the Christian Religion*. Philadelphia, The Westminster Press 1960, kn. 1, kap. III, s. 43–44.

3 / DAVID TRACY: *Blessed Rage for Order*. New York, Seabury Press 1978, s. 7.

4 / Devil's Tower, známá skála v severovýchodním Wyomingu.

5 / Předneseno 4. 11. 1983 jako autorovův inaugurační proslov jako John A. O'Brienova profesora filozofie na University of Notre Dame.

Alvin Carl Plantinga (* 1932) je americký filozof známý svými pracemi z oblasti epistemologie, metafyziky a filozofie náboženství. Roku 1980 byl magazínem *Time* označen za vedoucího amerického protestantského filozofa náboženství a za centrální postavu „tiché revoluce“ usilující o respekt vůči víře v Boha mezi akademickými filozofy. V současnosti je držitelem profesury filozofie Johna A. O'Briena na University of Notre Dame.









Gregor Buß

„Hlad po transcendenci“

Křesťanský pohled Charlese Taylora na sekulární věk

1. Dřevěné železo?

Existuje vůbec něco takového jako *křesťanská filozofie*? Nebo se jedná o beznadějný pokus o spojení něčeho, co spojit nelze – tedy o neodstranitelné *contradictio in adiecto*? Filozofové, ale i teologové vždy znovu varovali před tím, aby se křesťanské náboženství založené na Zjevení a filozofické myšlení dělalo na jedno kopyto. Významný příklad představuje Martin Heidegger:

Křesťanská filozofie je dřevěné železo a nedorozumění. Existuje promyšlené a tázavé zpracovávání křesťansky zakoušeného světa, tj. víry. V takovém případě se však jedná o teologii. Jen doby, které už ani nevěří ve skutečnou velikost úkolu teologie, docházejí ke zhoubnému názoru, že skrze zdánlivé oživení pomocí filozofie lze zvítězit nad teologií nebo ji dokonce nahradit a vhodněji ji přizpůsobit potřebám doby. Filozofie je pro původně křesťanskou víru bláznovstvím.¹

Přímlyvce by Heidegger jistě našel v teologovi Karlu Barthovi, protože i on před každým pokusem o křesťanskou filozofii spustil závazek: „*Philosophia christiana* fakticky nikdy nebyla skutečností: buď byla *philosophia*, a pak nebyla *christiana*, nebo byla *christiana*, a pak nebyla *philosophia*.“² I v Bibli lze najít výpovědi, které posilují skepsi vůči projektu křesťanské filozofie. Tak například Pavel v 1Kor 1,19–25 mluví o tom, že Bůh demaskoval moudrost světa jako bláznovství. Na druhou stranu též Pavel trvá na „možnosti přirozeného poznání Boha (Řím 1,19nn) a existenci přirozeného mravního zákona (Řím 2,14n)“.³ Odpůrci i zastánci křesťanské filozofie se tedy mohou odvolávat na Bibli. Proto nepřekvapuje, že se v nejnovějších prohlášeních učitelského úřadu na toto téma vyskytuje velmi otevřené chápání křesťanské filozofie – nebo lépe: křesťanského filozofování. V encyklice *Fides et ratio* z roku 1998 Jan Pavel II. píše:

Druhý stav filozofie někteří označují výrazem křesťanská filozofie. Název je sám o sobě přípustný, ale nesmí být špatně chápán: Nemíní se tím nějaká oficiální filozofie církve, neboť víra jako taková není filozofie. Spíše se tím názvem chce označit křesťanské filo-

zofování neboli filozofická spekulace pojatá v živém spojení s vírou. Nejde tedy prostě o filozofii vypracovanou křesťanskými filozofy, kteří ve své spekulaci nechtějí říci nic proti víře. Mluvíme-li o křesťanské filozofii, musíme do ní zahrnout všechny významné výsledky filozofického myšlení, kterých by nebylo nikdy dosaženo bez přímé nebo nepřímé pomoci víry.⁴

Tato rozsáhlá definice křesťanské filozofie jako souhrnného pojmu pro všechny „významné výsledky filozofického myšlení, kterých by nebylo nikdy dosaženo bez přímé nebo nepřímé pomoci víry“, nám v tom, co následuje, má sloužit jako podklad pro diskuzi se současným myslitelem, který obvykle nespadá do rubrik klasické křesťanské filozofie. Jde o kanadského filozofa Charlese Taylora.

Taylor patří k nejvýznamnějším filozofům současnosti a za své průkopnické práce byl vyznamenán četnými cenami – mimo jiné Hegelovou cenou (1997), Templetonovou cenou (2007) a Kyotskou cenou (2008). Jako přesvědčený katolík se v posledních letech stále výrazněji přiznával k tomu, že jeho filozofický zápas je ve své podstatě inspirován křesťanskou vírou.⁵ Je to zřetelné zejména v jeho posledním díle *A Secular Age*, které lze považovat za shrnutí jeho úsilí o revitalizaci víry v Boha v sekulárním prostředí. V tomto *opus magnum* zaujímá Taylor stanovisko, které musí působit na mnoho jeho kolegů z filozofické branže jako urážka. Představuje se totiž jednoznačně jako „věřící“,⁶ přesněji řečeno: jako přívrženec „Boha Abraháмова“. ⁷ Hlavní záměr své filozofie Taylor proto popisuje jako

...nápad pojednat o filozofii „z kontrapunktu [...] křesťanské teologie“. To ovšem neznamená, že zjevení poskytuje premisy, z nichž vychází filozofie – což je velmi rozšířené falešné chápání povahy dnešní křesťanské filozofie jak mezi věřícími, tak mezi nevěřícími. Filozofie musí jít svou vlastní cestou jako rozhovor, který se může zásadně obracet na každého, ať vychází z jakéhokoli bodu. Argumentuje se nicméně odpovědí inspirovanou zjevenou pravdou. To pak přináší do rozhovoru nové myšlenky, které by bez tohoto kontrapunktického vztahu nikdy neexistovaly.⁸

Jedině s ohledem na tento komplementární vztah teologie a filozofie by se tedy Taylor charakterizoval jako křesťanský filozof. Pro objasnění rozdělení úloh mezi oběma disciplínami bychom si mohli posloužit augustinovským rozlišením mezi *fides quae creditur* a *fides qua creditur*.⁹ Zatímco obratem *fides quae* je míněn zjevený obsah víry, *fides qua* odkazuje na úkon víry, od něž se odvíjí uvažování o Bohu, o světě a člověku; v angličtině se toto rozlišení znázorňuje dvojicí pojmů *belief* a *faith*. Taylor by, jak se zdá, delegoval vypořádání se s obsahem víry (= *belief*) teo-

logům, jejichž hlavním oborem činnosti je pronikat do tajemství Zjevení a v každé době je nově zpřístupňovat. *Fides qua* (= *faith*) oproti tomu není privilegiem teologie, nýbrž základním postojem každého jednotlivého věřícího. Tak se chápe i sám Taylor, a proto filozofuje – jak bylo citováno výše – „odpovědí inspirovanou zjevenou pravdou“. Křesťanská filozofie není pro kanadského filozofa ani tak spekulativním uvažováním o obsahu víry, nýbrž spíše způsobem života zakotveným ve víře.¹⁰ Na základě náboženských zkušeností a křesťanského přesvědčení dochází k názorům, které by mu asi zůstaly bez víry uzavřené. Nezastává se tudíž nadšeného fideismu, protože se považuje za filozofa vázaného standardy kritického rozumu. Na druhou stranu Taylor neulpívá ani na chladném racionalismu, který se považuje za povznesený nade všechny existenciální životní zkušenosti. Spíše vykládá poměr vztahu filozofie a teologie jako kontrapunktický. V oboustranném učebním procesu se tak mohou rozšířit obzory, může se korigovat chybný vývoj nebo prostě vnášet „nové myšlenky do rozhovoru“.

2. Taylorova genealogie sekulárního věku

A Secular Age je nejzávažnějším Taylorovým pokusem dát odpověď na otázku: „Proč bylo v roce 1500 v naší západní společnosti fakticky nemožné nevěřit v Boha, když to v roce 2000 mnoho z nás považuje nejen za jednoduché, ale dokonce za nevyhnutelné?“¹¹ Taylora tedy zaměstnává záhada, jak mohlo v posledních 500 letech dojít k tomu, že se něco tak samozřejmého jako víra v Boha stalo téměř nemožným. Podle jeho analýzy to bylo proto, že bylo možné v souvislosti s modernizací a sekularizací – jak to nazývá – prosadit „exkluzivní humanismus“, který zabíral stále více místo náboženství. Tento exkluzivní humanismus se vyznačuje tím, že se obejde bez jakéhokoli vztahu k transcendenci, a tím představuje historické novum:

Rád bych konstatoval, že nástup moderní sekularity byl podle mě současný se vzestupem společnosti, v níž se poprvé v historii stává čistě soběstačný humanismus široce dostupnou alternativou. Myslím tím humanismus, který nepřijímá žádné definitivní cíle kromě lidského rozkvetu, ani jakoukoli loajalitu vůči čemukoli mimo tento rozkvet. O žádné dřívější společnosti toto neplatilo.¹²

V minulých staletích se mohla etablovat čistě imanentní alternativa víry v Boha, „stalo se možným zakusit morální plnost, poznat místo naší nejvyšší morální způsobilosti a inspirace bez souvislosti s Bohem, ale v rámci čistě vnitřních lidských sil“.¹³

Ve svém vypořádávání se s touto problematikou postupuje Taylor – podobně jako ve svém druhém hlavním díle *Sources of the Self*¹⁴ – historicky, resp. genealogicky. Pokouší se vykreslit, co se změnilo ve světě lidských představ v západních společnostech, takže mohl vzniknout náš „sekulární věk“. Přitom je pro něj zcela ústřední skutečnost, že přítomnost lze pochopit vždy jen z minulosti: „Naše minulost je usazená v naší přítomnosti, a pokud nejsme schopni správně posoudit, odkud přicházíme, jsme odsouzeni k nepochopení sebe samých.“¹⁵ Navzdory bohatství detailů si je Taylor vědom, že jeho představa zrodu moderny nemůže být dokonalá. Svůj metodologický postup srovnává spíše s postupem geologa, který provádí hloubkový vrt a podle vrstev usazenin pak může vyčíst dějiny vývoje.¹⁶

V dalších částech *A Secular Age* se Taylor obrací především proti rozšířené tezi, že pokrok moderny měl za důsledek odvrát od náboženství. Pro kanadského filozofa tento způsob nahlížení připomíná zjednodušující „subtrakční výpověď“,¹⁷ která není schopná napodobit zdoluhavost cesty k moderně. Místo toho navrhuje diferencovaný obraz našeho sekulárního věku. V této věci nejdříve rozlišuje tři významy sekularizace:

*První se soustředí na veřejné instituce a zvyky – evidentně, ale nejen, státní. [...] zatímco politické organizace všech předmoderních společností byly nějakým způsobem spojeny, založeny, zaručovány nějakou vírou v Boha nebo oddaností Bohu nebo nějakou představou nejvyšší skutečnosti, moderní západní státy jsou od tohoto spojení osvobozené. [...] Podle druhého názoru sekularita spočívá v odpadnutí od náboženských zvyků a víry, v lidu odvracejícím se od Boha a přestávajícím chodit do kostela. [...]*¹⁸

Tayloru však v jeho studii nezajímá ani postupná odluka státu a církve (sekularita 1), ani pokles praktikované religiozity (sekularita 2). Zabývá se naopak třetí podobou sekularizace, která se zaměřuje na změněné podmínky víry v moderní době:

*Změna, kterou chci definovat a popsat, je jedna z těch, která nás odvádí ze společnosti, v níž bylo fakticky nemožné nevěřit v Boha, do společnosti, v níž je víra i pro nejspoléhlivějšího věřícího jednou z mnoha lidských možností. [...] Sekularita v tomto smyslu zapadá do celého kontextu poznání, v němž má své místo naše morální, duchovní nebo náboženská zkušenost a hledání.*¹⁹

Co se tedy Taylor pokouší formulovat, je změna „podmínek zkušenosti“²⁰ v západních společnostech. Tyto sekularizační procesy jsou nanejvýš složité popsa-

telné, protože se nedají vyčíst z moderních ústavních dějin (sekularita 1) nebo statistik členů církve (sekularita 2). Podle Taylora se naopak musíme zabývat světem představ lidí a jejich sebepochopením: „Zajímám se o to, jak se měnil náš smysl pro věci, naše představy o světě, jinými slovy celý náš základ chápání a vnímání světa.“²¹ Protože mnoho těchto procesů přeměny je podmíněno společensky, zavádí kanadský filozof také pojem „sociální představivost“: „Když mluvíme o svém sebepochopení, zajímá mě zvláště to, co nazývám naší ‚sociální představivostí‘, tedy způsob, jak si společně představujeme, dokonce pre-teoreticky, svůj život ve společnosti v současném západním světě.“²² Pro ilustraci toho, co Taylor chápe jako „sociální představivost“, by se asi dalo odkázat na příklad lidských práv. Před nedávnem bylo nepředstavitelné, že by člověku byla jediné kvůli jeho lidství přiřknuta elementární subjektivní práva. Naše „sociální představivost“ se však v tomto smyslu změnila, takže tato lidská práva jsou dnes nahlížena jako samozřejmost, dokonce jako velká vymoženost. Rovněž proto, že je „sociální představivost“ sdílená všemi společnostmi a tím pádem samozřejmá, působí často v pozadí, ovlivňuje naše myšlení a jednání, je tedy nevědomá.²³ Taylor ji také označuje jako „mapu‘ sociálního prostoru“²⁴ nebo „repertoár‘ kolektivního jednání, kterým disponuje daná skupina nebo společnost“.²⁵

Svůj pohled Taylor zaměřuje obzvláště na otázku, jak se – abychom zůstali u obrazu – vytratila mapa religiozity, resp. změnil repertoár víry. Tuto skutečnost názorně ukazuje v četných a navzájem protkaných vyprávěcích nitkách v *A Secular Age* podle postupného vývoje od „porézního já“ [*pourous self*] roku 1500 k „ohraničenému já“ [*buffered self*] v roce 2000:

Téměř každý může souhlasit s tím, že jeden z velkých rozdílů mezi námi a našimi předky před 500 lety je v tom, že žili v „okouzleném“ světě, kdežto my ne; nebo alespoň žijeme v mnohem méně „okouzleném“ světě. Mohli bychom to považovat za svou „ztrátu“ víry a množství zvyků, které jim to umožňovaly. Ale co více, okouzlený svět byl takový, že v něm tyto síly mohly pronikat propustné hranice a formovat naše životy, psychicky i fyzicky. Jeden z velkých rozdílů mezi námi a jimi je v tom, že žijeme s mnohem pevnějším smyslem pro hranice mezi vlastním já a druhým já. Jsme „ohraničená“ já. Změnili jsme se.“²⁶

V souvislosti s odkouzlením – narážka na Maxe Webera je zde u Taylora zcela záměrná – si člověk budoval stále vyšší ochrannou zeď proti transcendentnímu světu. Už není „propustným já“, které je „vystaveno duchům, démonům a kosmickým silám“;²⁷ místo toho se může „ohraničené já“ ohradit vůči „kouzlu“ vnějšího světa a najít své určení ve vlastním vnitřním světě: „Pro moderní ohraničené

já existuje možnost udržet odstup, uvolnění od všeho mimo rozum. Mé nejzazší cíle jsou takové, které vznikají ve mně, klíčové myšlenky o věcech jsou definovány mými odpověďmi na ně.²⁸ Z poslední věty vyplývá, že „ohraňené já“ tudíž zcela rozhodujícím způsobem připravilo cestu pro – už zmíněný – „exkluzivní humanismus“, který se pro masu moderních lidí stal „pravou alternativou“²⁹ k náboženství.³⁰

Mnohem více by se ještě muselo říci o Taylorově genealogii moderního věku. Některé etapy obsahují například křesťansky motivovaná reformní hnutí,³¹ ztrátu smyslu pro řád,³² marginalizaci „vyšších dob“ zhodnocením každodennosti,³³ rozvoj „disciplinované společnosti“,³⁴ úlohu deismu³⁵ a „antropocentrický obrat“.³⁶ Kdo chce pochopit všechny tyto aspekty, tomu se doporučuje, aby se vydal na cestu časem v *A Secular Age*. Na tomto místě lze pouze vyjmenovat počáteční a koncový bod této cesty, jak se to už stalo na příkladu „propustného“ versus „ohraňeného já“. Další protikladné dvojice mezi lety 1500 a 2000 by bylo možné uvést heslovitě: okouzlení versus odkouzlení, transcendence versus imanence, teismus versus exkluzivní humanismus, univerzalizmus versus pluralismus, společenství versus jedinec a heteronomie versus autonomie. Bylo by však chybou připisovat objev těchto historických procesů Taylorovi, protože jsou nejméně od Maxe Webera společným vědeckým majetkem. Co tedy vyznačuje zvláštnost taylorovské genealogie, jaké je specifikum této diagnózy moderny? Podle Taylora jsou mnozí teoretikové sekularizace slepí na jedno oko. I když správně pozorují, že se chápání Boha a pozice víry v moderní době zásadně změnily, vnímají jen polovinu pravdy. Aspekty, které jsou vybírány z klasických subtrakčních výpovědí – ať vědomě, nebo nevědomě –, by se daly nadepsat heslem „usazování“, „ironie“ a „rekompozice“.

1. Už jsme se zmínili, že Taylor používá obraz *usazování*, aby znázornil přítomnost a minulost: „Co zde předkládám, je [...] teze o historicitě našich současných možností, o usazování minulosti v přítomnosti.“³⁷ Že se nedokážeme uvolnit od minulosti, což však pro něj není v žádném případě nepřijemné. Taylor je naopak pevně přesvědčen, že něco „skutečně důležitého“³⁸ leží skryto v minulosti. Už v *Sources of the Self* ukázal, že nemůžeme pochopit moderní identitu bez jejích zdrojů – především těch teistických. Tím lze také *A Secular Age* označit za „pokus připomínající znovunabytí“,³⁹ který slouží k tomu, aby se uvolnily otřesené základy moderní doby, aby se „znovu načerpal vzduch do téměř nefunkčních plic ducha“.⁴⁰

2. Druhé specifikum Taylorovy genealogie – úzce spojené s fenoménem *usazování* – by se dalo shrnout do pojmu *ironie dějin*. Taylor vidí ironii v tom, že sekularizační hnutí bylo vyvoláno náboženskými, především křesťanskými motivy,

aby tedy nakonec teprve víra umožnila nevěru.⁴¹ V jeho očích se modernizace posledních 500 let vyznačuje „imanentizací“.⁴² Tento „obrat ke zvnitřnění“,⁴³ který byl základním předpokladem pro exkluzivní humanismus, je zásadně podporován křesťanskou spiritualitou: „Ironie je pak přesně to, nakolik plod zbožnosti a víry připravuje prostor pro únik od víry do čistě imanentního světa.“⁴⁴ Jako katalyzátor sekulárního věku působil obzvlášť deismus, který nebyl nic jiného než teologický pokus zachovat⁴⁵ myšlenku na Boha i přes nové „požadavky rozumu“.⁴⁶ Tím, že se však Boží působení omezuje na počátek (stvoření) a konec časů (poslední soud), mizí stále více ze zde a nyní. Skrze toto odkouzlení světa byla uvedena do chodu neudržitelná dynamika: „Odkouzlení kdysi postihlo svět, vědomí, že Bůh je nepostradatelný zdroj pro náš duchovní a morální život, se posunulo.“⁴⁷ Proto je naše transcendenci nepřátelská přítomnost – tolik Taylorova příkrá teze – ironicky vzato vedlejší produkt náboženského impulsu: „stručně řečeno si myslím, že se to [= sekulární klima; G.B.] uskutečňuje jako vedlejší produkt při pokusu uvést v soulad život křesťanů a jejich sociální řád s výzvami Písma svatého.“⁴⁸

3. Třetí zvláštnost Taylorovy genealogie moderny lze popsat heslem *rekompozice*. Už jsme viděli, že Taylor označuje klasickou teorii sekularizace jako „subtrakční výpověď“, protože je schopna vnímat jen zmizení Boha z veřejného prostoru. Pro kanadského filozofa však „destabilizace“ starších forem náboženské praxe tvoří jen jednu stranu mince, protože každá doba přináší také nové formy religiozity:

*Mým záměrem je totiž navrhnout namísto stejného a jednotného účinku moderny na náboženskou víru a zvyky jiný model, v němž ovšem tyto změny často destabilizují starší formy, ale kde to, co následuje, velmi závisí na tom, jaké alternativy jsou k dispozici nebo mohou být vynalezeny nezávisle na konkrétní populaci. V některých případech se jeví, jako by byly novými náboženskými formami. Vzor moderního náboženského života podle „sekularizace“ je život destabilizace a rekompozice, proces, který se může mnohokrát opakovat.*⁴⁹

Právě dnes – tolik Taylorova diagnóza – prožíváme enormní pluralizaci náboženských vyjadřovacích forem, nacházíme se dokonce uvnitř „duchovní supernovy“.⁵⁰ Čím dále se však tomuto fenoménu věnujeme, tím více ještě musíme přijít na kloub otázce, proč se lidé navzdory moderní, transcendenci uzavřené době ještě vůbec snaží hledat přístup k víře. Tím se uzavírá krátká reflexe o Taylorově určení vztahů mezi teismem a ateismem.

3. Vědomí toho, co chybí

Podle Taylora je sekulární období proniknuto hluboce zakořeněným neklidem, který je označován jako „nevolnost moderny“⁵¹ nebo také jako „neklid imanence“.⁵² Na jednu stranu modernímu člověku připadá těžké otevřít se vůči transcendenci, protože jeho „sociální představivost“ to téměř neumožňuje;⁵³ na druhou stranu imanentní alternativa – tedy exkluzivní humanismus – často nedokáže utišit „metafyzický hlad“:

V moderním světě skutečně existují struktury, jimiž se svět uzavírá vůči transcendenci. Tordí se dokonce, že věřit v Boha je nešťastné, dokonce přímo neetické. Předložené prvky se však samy zmitají v protikladných hodnotách. Taková podvědomá přesvědčení podprahového naturalismu mají velkou moc při výkladu lidské existence. Podléhají však masivnímu zjednodušení problematiky. Zkracuje se uvažování o člověku kvůli metafyzickému hladu.⁵⁴

Taylor je pevně přesvědčen, že mnoho lidí pocituje tento metafyzický hlad, a proto jsou nespokojeni s „duchovní lobotomií“⁵⁵ nové doby. „Smysl je takový, že život je prázdný, plochý, postrádající vyšší cíle.“⁵⁶ Podle něj je rozšířené tušení, „že staré náboženství nebylo zcela nahrazeno nějakým ‚pravděpodobným‘ sekulárním věkem“.⁵⁷ Spolu s tím si vykračuje také strach před „nestálostí ohraničené identity“.⁵⁸ Proto se šíří velký neklid na „hranicích lidské sféry“:⁵⁹

Velký počet lidí ho pocituje ve chvílích úvah o vlastním životě; ve chvílích odpočinku v přírodě; ve chvílích ztrát; a naprosto nesmyslně a nepředvídatelně. Náš věk je velmi daleko od toho, abychom se usadili v pohodlné nevěře. Ačkoli to mnoho jedinců tak dělá a mnoho se tak zvenku jeví, neklid neustále proniká na povrch.⁶⁰

Podle Jürgena Habermase by se tento dalece rozšířený fenomén neklidu dal popsat jako „vědomí toho, co chybí“.⁶¹ Toto vědomí zahrnuje dvě strany: zprvém sem patří smutek nad ztrátou starého, okouzleného světa, „světa krásy, smyslu, vroucnosti“.⁶² Taylor se domnívá, že jsou tím uchváteni dokonce už turisté, když vstupují do středověké katedrály:

Lidé cestují ze všech možných důvodů, ale jedním z nich je vidět důležité „pamětihodnosti“ naší nebo jiných civilizací. Nyní to jsou nejvíce kostely, chrámy, místa, kde je velmi silně zakořeněn transcendentní smysl minulosti. Možná by se dalo říci, že to nic nedokazuje, kromě toho, že minulé civilizace hodně investovaly do transcendentna. [...]

*Ale já nevěřím, že to je všechno, co se toho týká, nýbrž že tu je aspoň také určitý obdiv smíšený s jakousi nostalgií na těchto místech, kde byl/je kontakt s transcendentnem tak silný.*⁶³

Zadruhé „vědomí toho, co chybí“ uvádí také do pohybu hledání nových způsobů, jak tišit hlad po transcendenci. Mnoho současníků – Taylor je nazývá „seekers“ (hledáči)⁶⁴ – se nechce spokojit s tím, že jejich život není víc než „kosmické zívnutí“.⁶⁵ Cítí nebezpečí, že je „imanentní rámec“⁶⁶ omezuje a tím – znovu odkaz na Maxe Webera – by se mohl stát „ocelovou klecí“.⁶⁷ Místo toho touží „seekers“ po jednotě a celistvosti: „Hledají určitý druh jednoty a celistvosti já, obnovení prostoru pro cit v protikladu k jednostrannému upřednostňování rozumu.“⁶⁸

Dříve však než se v následující kapitole více zamyslíme, k jakým výsledkům vedou tyto směry duchovního hledání, je nutná ještě jedna poznámka. Když sledujeme Taylorovy výklady o „imanentním neklidu“, mohli bychom získat dojem, že jako jediné východisko z této krize vidí teismus. To by mohlo zahrnovat pohrdání všemi ateistickými pokusy o odpověď. Exkluzivní humanismus by byl – v pravém slova smyslu – nedostačující formou života, protože nedává žádný prostor víře v Boha. Abychom toto nepochopení Taylorova postoje zachytili už v zárodku, poukažme na tomto místě na diskuzi kanadského filozofa s ateismem. Pomůže nám rozlišení tří forem ateismu, které by se – s odkazem na Herberta Schnädelbacha – daly označit jako bojovný, zbožný a nevědomý ateismus.⁶⁹

1. Bojovný ateista⁷⁰ ztělesňuje klasický obraz ateisty. Je přesvědčen o tom, že Bůh neexistuje a opírá se přitom především o vědecké poznatky. Výbojně se pokouší demaskovat všechny formy náboženství jako pověru:

*Vykračuje si [bojovný ateista; G.B.] poučen a poučující po cestě od mýtu k logu, věří v brzký konec náboženství, které považuje za pověru, rád při svém výkladu světa, dějin a člověka používá poznatky moderní vědy a dochází tak k přesvědčení, že náboženství a víra v Boha je vždy nadbytečná.*⁷¹

Taylor tomuto druhu ateismu moc neumí přijít na chuť. Z jeho pohledu nesahá diskuze o smrti Boha příliš daleko, pokud v ní jde jen o nešikovnou konfrontaci vědy a náboženství: „Čistá konfrontace mezi ‚náboženstvím‘ a ‚vědou‘ je přelud nebo spíš ideologická konstrukce.“⁷² Tím by pro tohoto Kanadana pravděpodobně vypadli ze hry jako partneři v dialogu i mnozí tzv. „noví ateisté“ – jako Dawkins, Dennett a spol. „Co činí víru problematickou, často obtížnou a plnou pochybností, není prostě ‚věda‘.“⁷³ Pro Taylora totiž nespočívá „obtíž dnes věřit“⁷⁴ jen ve vědeckých argumentech, nýbrž i v „naší současné morální krizi“.⁷⁵ Vedle episte-

mologické roviny⁷⁶ odkazuje také na hlouběji ležící morální rovinu: „Podle mého názoru tedy síla dnešního materialismu nepochází z vědeckých ‚faktů‘, ale musí být spíš vysvětlena na základě síly určitého souhrnu spojujícího materialismus a morální hledisko, souhrnu, který bychom mohli nazvat ‚ateistický humanismus‘ nebo exkluzivní humanismus.“⁷⁷ Přitažlivost ateistického humanismu podle Taylora vychází ze zjednodušující výpovědi o heroismu odpírání víry. Stručně shrnuto, argumentace probíhá následujícím způsobem: zatímco se věřící z dětské malomyslnosti upíná na Boha – zde zaznívá polemika s Nietzsche –, nenechá se ateista ošálit touto iluzí. Hrdinně se staví proti všem falešným náboženským útěchám:

Nevěřící má odvahu zaujmout dospělý postoj a postavit se do reality. Ví, že lidské bytosti jsou vystaveny sobě navzájem. To však neznamená, že by se poddával. Naopak, rozhoduje se upevnit hodnotu lidství a lidské štěstí a pracovat pro ně bez falešné iluze nebo falešné útěchy.⁷⁸

Kam Taylorův pokus o „dekonstrukci“⁷⁹ této známé výpovědi „Bůh je mrtev“ spěje, musíme na tomto místě vynechat.⁸⁰ Místo toho mají být představeny ještě dva další druhy ateismu.

2. Na rozdíl od bojovného ateisty jde *zbožnému* ateistovi radostný výkřik o smrti Boha jen těžko přes rty: „Taková veselost [...] je zbožnému ateistovi podezřelá, protože uvažuje o výdajích; jeho nevěra je pro něj především pomníkem ztráty.“⁸¹ Tato bolest z neschopnosti věřit tkví hluboko a může zbožného ateistu vnitřně rozervat: „Stav jeho mysli dosvědčuje [...] rozpor mezi dětinskou potřebou skryt se ve víře v jednoho „Otce v nebi“ a nutností být dospělý, která je bez iluzí; jedno nemůže zcela umlčet a druhé zas nemůže zapřít.“⁸² Tato forma nevěry, resp. neschopnosti věřit, je v Taylorových očích mnohem přesvědčivější než blahosklonná polemika bojovného ateismu. Zbožný ateista je nakonec hledající, „seeker“, který se však z dobrých důvodů vzpírá opustit rámec imanence. Zbožní ateisté a teisté tedy sdílejí vědomí toho, co chybí, společně stojí před stejnou výzvou:

Tyto požadavky zahrnují: nalezení morálních zdrojů, které nám umožňují žít podle velmi pevných univerzálních závazků, lidských práv a blahobytu; a zjištění, jak se vyvarovat obratu k násilí, které se vrací záhadně a často nepozorovaně ve „vyšších“ formách života, které by je pravděpodobně definitivně odstranily. Spíš než že jedna strana má jasné odpovědi a druhá ne, zjišťujeme, že obě mají stejný obsah a každá své obtíže.⁸³

Ani teisté, ani ateisté – podle Taylorova přesvědčení – nemají patent na překonávání tohoto problému. „Spíš se to jeví jako záležitost toho, kdo dokáže hlouběji

a přesvědčivěji odpovědět na to, co je skutečně všeobecně pocítováno jako dilema.⁸⁴ Proto bere kritiku z tohoto ateistického proudu velmi vážně.⁸⁵

3. Zneklidněn je však kanadský filozof především nad třetím projevem ateismu, který by se dal charakterizovat jako *nevědomý* ateismus. Nevědomý ateista se Bohu ani nevysmívá, ani ho nepostrádá, spíš je mu celé toto téma lhostejné. Vůbec neví o tom, že by mu mohlo něco chybět. Herbert Schnädelbach proto doporučuje tuto formu „zapomenutí na Boha“⁸⁶ neoznačovat za ateismus, protože pak by Bůh ještě hrál nějakou roli; výstižnější by bylo označení „areligiozita nebo náboženská lhostejnost“.⁸⁷ Že je v naší sekularizované době areligiozita velmi rozšířená, se dá doložit krátkým odkazem na ukázkové příklady z východního Německa a Česka. Zatímco před 500 lety nevěra zpravidla nepředstavovala volbu, tak jako je tomu dnes s vírou. Mnoho našich „sociálních představ“ už tuto možnost nedává. „Ptaní po Bohu“⁸⁸ nepůsobí ani vztek, ani zármutek, nýbrž je bráno na vědomí s lhostejným pokrčením rameny. Lidé často ani nevědí, že by jejich život mohl mít kromě horizontální také vertikální dimenzi. Taylorovým přáním je rozbít toto zúžení perspektivy a opět zpřístupnit transcendentní svět: „Mým záměrem je prozkoumat v moderně povahu toho, co nazývám ‚uzavřený‘ nebo ‚horizontální‘ svět. Těmito formami našeho ‚světa‘ myslím [...] to, co nedává prostor pro ‚vertikálu‘ nebo ‚transcendentno‘, ale co ho tak či onak uzavírá, když ho činí nepřístupným nebo dokonce nemyslitelným.“⁸⁹

Podle nastíněného směru úderu ateismu – bojovného, zbožného, nevědomého – se dají získat tři mezivýsledky. Zaprvé spor s bojovným ateismem ukázal, že debata o smrti Boha proniká morální spodní proud, který je z Taylorova pohledu dokonce působivější než všechny epistemologické reflexe: „Přesvědčující síla moderního ateismu tkví spíš v jeho etickém přístupu než v epistemologických úvahách, což není maličkost.“⁹⁰ Tím Taylor neklade „boj o Boha“⁹¹ do teoretické, nýbrž do praktické filozofie. Zatímco se ateista zastává toho, že se upřímný dospělý člověk musí rozloučit s myšlenkou na Boha, pokouší se tento Kanadán ukázat, že otázka po Bohu vyplývá z vědomí toho, co chybí. Víra v Boha pro něj není ani metafyzická hra myšlenek, ani zbabělý útěk do světa klamu, ale vychází naopak z existenciální otázky člověka po sobě samém.⁹² Zadruhé se v diskuzi o zbožném ateismu zřetelně ukázalo, že Taylor vidí věřící i nevěřící ve společném zápasu o lepší odpovědi na nevyřešené problémy sekulárního věku. Zde znovu prosvítá jeho kontrapunktický výklad vztahu mezi filozofií a teologií. Zatřetí nevědomý ateismus posunul do popředí fenomén zapomnění Boha. Taylor se nezdržuje nařikáním nad „ztrátou náboženské mluvy“,⁹³ nýbrž usiluje o reartikulaci náboženského významového potenciálu. Proto soustředí svou pozornost, jak uvidíme v následující kapitole, na dnešní proudy duchovního hledání.

4. Náboženství dnes

K charakteristickým rysům Taylorovy genealogie sekulárního věku patří, jak už bylo poukázáno, dva fenomény, které popisuje jako „usazování“ a „rekompozici“. Protože je minulost usazena v přítomnosti, tvoří základ našeho dnešního bytí. Veškeré lidské úsilí o obnovu – ať se jedná o politickou, estetickou nebo náboženskou – nakonec zůstává vázáno na minulost; spíše než nové uspořádání jde o rekompozici. Taylor to ilustruje na příkladu jazyka:

Tato skutečnost, že náboženský jazyk, schopnosti, způsoby vyjadřování, které jsou dostupné pro každého z nás, pocházejí ze společnosti, v níž jsme se narodili, zůstává pravdou ve smyslu všech lidských bytostí. Dokonce i velcí novátorští náboženští zakladatelé musejí čerpat z preexistujícího slovníku dostupného v jejich společnosti. To nakonec splývá ve zřejmou otázku o lidské řeči obecně, kterou všichni získáváme z jazykových skupin, v nichž vyrůstáme, a dokážeme přesáhnout jen to, co dostáváme, když se o ni opíráme.⁹⁴

Rekompozice však nepoukazuje jen na to, že se nedá uvažovat o novém bez starého, protože to už je obsahem pojmu usazování. Důležitější než předpona „re“ je pro Taylora druhá polovina slova, tedy „kompozice“. Chce tím ukázat, že každá doba – podle slovníku, který je k dispozici – hledá nové, inovativní vyjadřovací formy. Staré náboženské představy a zvyky sice zmizely, na jejich místo však nastupují nové. To se často v současných subtrakčních výpovědích o sekularizaci přehlíží:

Subtrakční výpověď dává příliš málo prostoru kulturním změnám utvářeným západní modernou, způsobu, jakým se rozvinulo nové chápání já, jeho místa ve společnosti, prostoru a čase. Není vidět, jak jsme inovativní; její tendence je vidět modernu jako osvobození stálého jádra víry a osvobození od vrstvy metafyzických/náboženských iluzí, které je deformují a zabraňují.⁹⁵

Taylor proto hájí velmi širokou definici náboženství. Pro něj je náboženské úsilí – „hlad po transcendenci“ – stejně silné jako kdysi:

Co je náboženství? Pokud je někdo ztotožňuje s velkými historickými událostmi nebo dokonce s výslovnou vírou v nadpřirozené bytosti, pak se zdá, že zesláblo. Ale pokud zahrnujete široký rámec duchovní a poloduchovní víry, nebo pokud je vaše síť dokonce širší a uvažujete o nějakém náboženství jako o formě poslední věci, pak to ostatně může být důkazem, že náboženství je přítomné jako vždycky.⁹⁶

Tyto inovace však lze postřehnout a popsat jen tehdy, když disponujeme odpovídajícími jazykovými výrazovými prostředky. Náboženské rekompozice přítomnosti tudíž poukazují na potřebnost „citlivého jazyka“.⁹⁷ Že Taylor příkládá velkou hodnotu tomu, aby se zjemnil a rozšířil náboženský slovník, toho si už čtenář tohoto článku všiml. Musely být zavedeny četné pojmy – vzpomeňme si jen na „exkluzivní humanismus“, „propustné/ohraničené já“, „imanentní rámec“, „subtrakční výpověď“, „duchovní lobotomie“ atd. Pokud bychom chtěli analyzovat Taylorovo chápání náboženství, pak bychom museli tento seznam rozšířit o další termín: „plnost“. Tím se tento Kanaďan pokouší formulovat zkušenost, kterou znají všichni lidé:

Všichni vidíme své životy a/nebo prostor, v němž tyto životy žijeme, jako by měly určitou morální/duchovní formu. Někde, v nějaké aktivitě nebo okolnostech, tkví plnost, bohatství; tedy na tomto místě (aktivitě nebo okolnostech), je život plnější, bohatší, hlubší, hodnotnější, obdivuhodnější více než cokoli jiného. To je pravděpodobně místo moci: často ji zakoušíme jako hluboké dojetí, jako inspiraci. Pravděpodobně tento smysl pro plnost je něco, co zachytíme jako záblesk zdaleka; máme silnou intuici, jaká má plnost být, co máme my být za těchto okolností, například v pokoji a celistvosti; nebo jak máme být schopní jednat na této úrovni integrity, velkorysosti nebo zřeknutí se nebo zapomenutí na sebe.⁹⁸

Úsilí o „plnost“ nesmí podle Taylora nutně opustit rámec imanence, protože zkušenosti plnosti a celistvosti jsou principiálně možné i bez souvislosti s Bohem. V tom se odlišují nevěřící od věřících:

Žřejmý velký kontrast je zde v tom, že pro věřící vyžaduje objasnění místa plnosti odkaz na Boha, tedy něco mimo lidský život a/nebo přirozenost; zatímco pro nevěřící to není ten případ – ti spíš nechají nějaké vysvětlení stranou nebo chápou plnost v rámci schopností lidských bytostí v naturalistickém smyslu.⁹⁹

Taylor však předpokládá, že naturalistické pokusy o odpověď exkluzivního humanismu nejsou tak imanentní, jak se zdá. I v nich – tolik Kanaďanova provokativní teze – prosvítá transcendentní skutečnost:

Ve svém náboženském životě odpovídáme na transcendentní skutečnost. Všichni máme nějaký smysl pro to, co se vynořuje v našem poznávání a zkoumání určitého způsobu toho, co jsem nazval plnost, a snaže toho dosáhnout. Formy plnosti uznávané exkluzivním humanismem a jiné, které zůstávají v imanentním rámci, proto odpovídají transcendentní skutečnosti, ale neuznávají ji.¹⁰⁰

Vedle pojmu „fullness“ (plnost) je pro Taylorovo chápání náboženství ústřední také ještě další aspekt. Už tu zaznělo, že u tématu náboženství nemyslí primárně na jeho konfesijní charakter. Místo náboženských institucí zajímají tohoto Kanadana spíše náboženské intuice: „Mohli bychom říci, že toto je svět, v němž osud víry závisí mnohem více než dřív na silných intuicích jedinců vyzařujících na ostatní.“¹⁰¹ Toto zdůraznění významu náboženské zkušenosti neudivuje, ale je „expresivním individualismem“,¹⁰² jedním ze základních charakteristických prvků našeho „věku autenticity“.¹⁰³ Při své diagnóze významu náboženství v současnosti se proto Taylor ne náhodou odvolává na amerického psychologa a filozofa Williama Jamese. Ve spisu *Rozmanitost náboženské zkušenosti*¹⁰⁴ se už v roce 1902 pokusil „ptát se podle možností náboženské víry v postmetafyzickém, vědou určeném věku“.¹⁰⁵ O autentické religiozitě – tolik Jamesova teze – lze mluvit jen tehdy, když začneme u individuální náboženské zkušenosti a ne u zjevení spravovaného a zfalšovaného církevními institucemi. Zvláště dva aspekty Jamesovy fenomenologie náboženství považuje Taylor za hodné zachování. Daly by se shrnout pod hesly „prožitek konverze“ a „skok víry“:

1. Zaprvé – na to už bylo poukázáno – souhlasí tento Američan s tím, že „náboženská ‚zkušenost‘ – první náznaky a intuice, které musíme sledovat z pocitu vnitřní povinnosti – je tak rozhodující jako nikdy dříve“.¹⁰⁶ I „křesťanský filozof (nemá...) začínat se zjevením a jeho tvrzeními, nýbrž argumentovat svým postojem víry“.¹⁰⁷ Taylor se proto intenzivně zabývá – podobně jako William James – moderními prožitky konverze.¹⁰⁸ Jeden názorný příklad nachází, pro zajímavost, u Václava Havla. V jednom ze svých dopisů z vazby líčí podrobně „epifanickou zkušenost“:¹⁰⁹

Žnou si vybavuji ten dávný okamžik v Heřmanicích, kdy jsem v horkém, bezmračném letním dnu seděl na hromadě rezavého železa a hleděl do koruny mohutného stromu, se vznešeným klidem přesahujícího všechny ploty, dráty, mříže a strážní věže, které mne od něho oddělovaly. Sledoval jsem neznatelné chvění jeho listů na pozadí nekonečného nebe a postupně mne zcela ovládl těžko popsateľný pocit: zdálo se mi, že jsem se najednou vznesl vysoko nad všechny souřadnice svého momentálního pobývání na světě do jakéhosi nadčasu totální „sou-přítomnosti“ všeho krásného, co jsem kdy viděl a prožil; usmířený, ba téměř něžný souhlas s nevyhnutelným během věcí, jak mi ho toto stano-višťe otevíralo, se ve mně spojoval s bezstarostnou odhodlaností až do konce čelit všemu, čemu je třeba čelit; hluboký úžas nad svrchovaností bytí přecházel v závrat' nekončícího padání do propasti jeho tajemství; bezbřehá radost z toho, že jsem, že žiju, že mi bylo dáno prožít vše, co jsem prožil, a že to všechno má zřejmě nějaký hluboký smysl, se ve mně podivně snoubila s neurčitou hrůzou z neuchopitelnosti a nedosažitelnosti všeho,

k čemu se právě v tuto chvíli, stanuv na samém „okraji konečnosti“, tak těsně přibližuji; byl jsem zaplaven jakýmsi vrchovatě šťastným souzněním se světem i sebou samým, s touto chvílí, se všemi chvílemi, které mi vybavuje, i se vším nedohledným, co je za ní a co znamená. Dokonce bych řekl, že v tom byl i nějaký „úder lásky“ – nevím přesně ke komu či k čemu.¹¹⁰

Taylor ví, že ne všichni lidé mají takovou epifanickou zkušenost v podobné intenzitě. Proto také zdůrazňuje význam náboženských průkopníků:

Křesťanský život dnes bude hledat a objevovat nové způsoby pohybu k Bohu přes současné pořádky. Dalo by se říci, že hledáme nové a nevídané cesty. Chápat naši dobu v křesťanských pojmech znamená částečně nalézat tyto nové cesty, otevřené průkopníky, kteří našli cestu k Bohu skrze krajinu připomínající labyrint, v níž žijeme, skrze zarostlé pustiny.¹¹¹

Za průkopníky v rámci katolické církve – podle Maxe Webera lze také mluvit o „náboženských virtuosech“¹¹² – považuje Taylor například Charlese de Foucaulda, Johna Maina, Jeana Vaniera, Matku Terezu a Terezii z Lisieux.¹¹³

2. Náboženská intuice, která se ukazuje v prožitku konverze, je však v Taylorových očích jen prvním krokem. Aby se v sekulárním věku našla víra v Boha, je navíc i nezbytný „leap of faith“¹¹⁴ skok víry. Co tím kanadský filozof rozumí? Sdílí Jamesův „augustinovský pohled, že naše láska a sebeotevření v určitých oblastech teprve uschopňuje něco pochopit, co bychom jinak nepochopili [...]“.¹¹⁵ I Taylor zná „některé oblasti [...], v nichž nám zůstávají pravdy skryty, když jim aspoň přinejmenším nevyjdeme vstříc na půl cesty“.¹¹⁶ V této souvislosti proto také mluví o přitažlivé síle transcendentna, které se lidé hned nemají uzavřít, „[...] protože tato přitažlivost je pokyn k tomu, že zde existuje něco důležitého k prozkoumání, a protože nás toto zkoumání vede k něčemu, co má důležitý význam pro život, co by nám v jiném případě zůstalo uzavřené“.¹¹⁷ Taylor by – stejně jako James – podle toho považoval apriorní uzavřenost vůči skoku víry¹¹⁸ za „nejvyšší aroganci“.¹¹⁹

S odkazem na Williama Jamese však nabízí taylorovský pojem náboženství širší záběr. Kritikové by mu mohli kromě jiného vytknout, že jeho chápání dnešního náboženství je příliš individualistické, difúzní a optimistické. V závěru této kapitoly proto musí být uvedeny tyto tři kritické body.

1. I když Taylor umisťuje zárodek víry do individuálních náboženských zkušeností, dokáže oproti Jamesovi ctít i hodnotu náboženských společenství a institucí. Pro něj má náboženství nejen individuální, nýbrž také kolektivní dimenzi. Skrze život církve mohou být náboženské vztahy zprostředkovávány a přenášeny. „Po-

tom je místo vztahu k Bohu dáno (i) skrze společenství a ne prostě pouze v individuu. ¹²⁰ Drobnou obměnou tvrdé Taylorovy formulace by se proto dalo tvrdit: „náboženské já je jen člověk mezi jinými já.“ ¹²¹ Společenství věřících však zaručuje nejen předávání a zprostředkovávání minulých náboženských impulzů. Naopak tyto skupiny vykazují vedle konzervativních rysů vždy i dynamický potenciál. „Existují individuální zkušenosti [...], které se sdíleným vnímáním enormně posilují.“ ¹²² Že u Williama Jamese chybí sociální dimenze, vztahuje katolík Taylor na jeho protestantský původ. ¹²³

2. Kritikové by dále mohli Taylorovi vytknout, že jeho chápání náboženství je příliš rozsáhlé a jeho obraz Boha příliš málo ostrý. Co objevuje jako nové formy náboženskosti v současnosti, nemá nic společného s křesťanským poselstvím, nýbrž se spíše podobá triviálnímu „Wellness-náboženství“. ¹²⁴ Taylor by proti těmto kritikům postavil nejméně dva argumenty. V jednom zdůrazňuje, že náboženství pro něj nespočívá v nějaké čistě vymydlené variantě blaženosti, nýbrž jedinež v „pevném smyslu“:

Celá kniha je pokusem o studium osudu náboženské víry ve vlastním smyslu v západní moderně. Tento vlastní smysl definuji pomocí dvou kritérií: víra v transcendentní realitu na jedné straně a souvislé úsilí o transformaci, které sahá za řádný lidský rozkvět. ¹²⁵

V druhém nevidí svůj úkol jako filozofa v tom, aby odhláskoval křesťanské zjevení. Zabývání se konkrétními obsahy víry (*fides quae*) spadá podle jeho chápání – jak jsme už viděli výše – do oboru teologů.

3. Dále může Taylorova rehabilitace náboženství ve veřejné sféře připadat některým skeptikům příliš optimistická, dokonce naivní. Kanadan však nezavírá oči před ambivalencí teistických přesvědčení. Z dějin zjišťuje, „že nejvyšší duchovní ideály a úsilí lidstva mohou naložit nejtěžší břemena. Velké duchovní vize byly zároveň pohárem jedu, příčinou nevýslovného utrpení, dokonce nezměrné krutosti.“ ¹²⁶ Jen kdo tyto bolestné lekce nezapomene, může vstoupit do sekulárního věku, aby opět získal náboženské zdroje.

5. Taylor jako *pontifex*

Žádné obavy, nadpis této závěrečné kapitoly nemá být obhajobou Taylorova povolání na Petrův stolec – nejen jeho rodina by proti tomu stavěla překážky. Když je Kanadan na tomto místě titulován jako *pontifex*, má tím být odkazováno na původní význam tohoto slova: stavitel mostů. Pravděpodobně nikoli bez postranního úmyslu vybralo nakladatelství, v němž vyšel Taylorův *A Secular Age*, na obálku

knihy motiv mostu. Přesněji řečeno se jedná o důstojný Brooklinský most v New Yorku, který spojuje dvě tak odlišné části města, Manhattan a Brooklyn. I Taylor se snaží ve svých spisech o přemostění a zjevně se pokouší spojit dohromady oddělené světy. Tři tato přemostění je třeba nakonec připomenout.

V prvním Taylor popírá, že lze uvažovat o přítomnosti bez minulosti. To se ozřejmuje na pojmu usazování. Vyhroceně proto Taylor formuluje: „Nejsme nutně tak ‚moderní‘, jak si myslíme.“¹²⁷ To znamená – zadruhé – že také nejsme tak sekularizovaní, jak si myslíme. Naopak sekulární humanisté a křesťané v západních společnostech pocházejí ze stejných kořenů: „všichni jsme vyšli ze stejného dlouhého procesu reformy latinského křesťanství. Jsme vlastní bratři.“¹²⁸ Taylor se tak brání tomu, aby vymezil jasnou oddělovací čáru mezi teisty a ateisty. Spíše chce upozornit na to, co spojuje, a vidí věřící i nevěřící ve společném zápasu o lepší odpovědi na naléhavé problémy současnosti. To ho činí právě pro českou společnost zajímavým partnerem dialogu. Zatřetí ví Taylor o tom, že i uvnitř společenství víry může dojít k otřesům. Obzvlášť v katolické církvi s obavou pozoruje konkurenci mezi tradicionalisty a progresisty. Podle jeho genealogie sekulárního věku se však pokouší i tyto příkopy přemostit. Progresistům staví před oči, že jejich reformní úsilí jsou v první řadě rekompozice, že tedy staví na minulém a představují je. Tradicionalistům naopak bere iluzi, že existoval „zlatý věk“: „V křesťanství asi neexistoval ‚zlatý věk‘. Všechny různé fáze jdou asi ‚přímo k Bohu‘.“¹²⁹ Místo aby glorifikoval určitou epochu, doporučuje Taylor vstoupit do živého dialogu s celou křesťanskou tradicí a společenstvím. Jedině skrze tuto otevřenost mohou být objeveny nové nosné cesty víry v Boha:

Nikdo z nás neuchopí celý obraz. Nikdo z nás nedokázal nikdy sám uchopit cokoli, co je spojeno s naším odcizením od Boha a jeho snahou přivést nás zpět. Ale je velmi mnoho z nás, rozptýlených v dějinách, kteří měli určitý pevný smysl pro nějaký aspekt tohoto dramatu. Společně ho můžeme žít plněji, než kdokoli z nás sám. Místo bezprostředního uchopení zbrani polemiky bychom mohli lépe poslouchat hlas, který bychom nikdy sami nezachytili, jehož zvuk by nám mohl být navždy neznámý, kdybychom se mu nesnažili porozumět. [...] Naše víra není vrchol křesťanství, ale není to ani degenerovaná verze; raději by měla být otevřená konverzace, která se rozpíná přes celých minulých 20 století (a dokonce nějakým způsobem i dále).¹³⁰

Z německého originálu

„Hunger nach Transzendenz“.

Charles Taylors christlicher Blick auf das säkulare Zeitalter

přeložila Marie Pitterová OP.

POZNÁMKY:

- 1 / MARTIN HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik* (= *Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 40). Frankfurt a. M. 1983, s. 9.
- 2 / KARL BARTH: *Die kirchliche Dogmatik. Bd. I.1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*. München 1932, s. 4.
- 3 / CLEMENS SEDMAK: *Katholisches Lehramt und Philosophie. Eine Verhältnisbestimmung*. Freiburg i. Br. 2003, s. 317.
- 4 / Jan Pavel II.: *Encyklika Fides et ratio*. 1998, § 76.
- 5 / Srov. např. Taylorovy autobiografické údaje IN: BEN ROGERS: „Charles Taylor Interviewed“, 2008, URL: http://www.prospect-magazine.co.uk/article_details.php?id=10030 [18. 4. 2009]; CHARLES TAYLOR: „What drove me to Philosophy“ (= Kyoto Prize Lecture 2008), URL: http://www.inamori-f.or.jp/laureates/k24_c_charles/lct_e.html [18. 4. 2009]
- 6 / CHARLES TAYLOR: *A Secular Age*. Cambridge, Mass. 2007, 437.
- 7 / Tamtéz: s. 769.
- 8 / CHARLES TAYLOR: „Geschlossene Weltstrukturen in der Moderne“. IN: HERMANN FECHTRUP – FRIEDBERT SCHULZE – THOMAS STERNBERG (eds.): *Wissen und Weisheit. Zwei Symposien zu Ehren von Josef Pieper (1904–1997)*. Münster 2005, s. 137–172, zde s. 137.
- 9 / Srov. AURELIUS AUGUSTINUS: *De trinitate*. Hamburg 2003, XIII, 2,5. – Dále také: EVA HARASTA: „Glaube, Liebe, Geist. Zur Unterscheidung zwischen fides qua creditur und fides quae creditur“. IN: *Evangelische Theologie* 65, 2005, Nr. 6, s. 428–443.
- 10 / K charakteristice křesťanské filozofie jako „způsobu života“ srov. dále SEDMAK: *Lehramt...*, s. 335–340.
- 11 / TAYLOR: *Secular Age...*, s. 25.
- 12 / Tamtéz: s. 18.
- 13 / Tamtéz: s. 244n.
- 14 / CHARLES TAYLOR: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a. M. 1996 (ang.: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. 1989).
- 15 / TAYLOR: *Secular Age...*, 29.
- 16 / Srov. MARK REDHEAD: *Charles Taylor. Thinking and living deep diversity*. Lanham 2002, s. 182.
- 17 / Srov. TAYLOR: *Secular Age...*, s. 22.
- 18 / Tamtéz: s. 1n.
- 19 / Tamtéz: s. 3.
- 20 / Tamtéz: s. 4.
- 21 / Tamtéz: s. 325.
- 22 / Tamtéz: s. 146. – K pojmu „social imaginary“ srov. také podrobně tamtéz: s. 159–211 a Týž: *Modern Social Imaginaries*. Durham, N.C. 2004.
- 23 / Srov. TAYLOR: *Secular Age...*, s. 173: „Lidé pracovali se sociální představivostí ještě dřív, než se

začali zabývat teoretizací sebe samých.“ – Zajímavý je v této souvislosti také Taylorův odkaz na Wittgensteinův pojem obrazu (srov. tamtéž: s. 549).

24 / Tamtéž: s. 173.

25 / Tamtéž: s. 173.

26 / CHARLES TAYLOR: „Buffered and porous selves“, 2008, URL: http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2008/09/02/buffered-and-porous-selves/ [18. 4. 2009].

27 / Srov. TAYLOR: *Secular Age...*, s. 38.

28 / Tamtéž: s. 38.

29 / Srov. tamtéž: s. 242.

30 / Srov. také tamtéž: s. 262: „Krátce, ohraničená identita, schopná disciplinované kontroly a shovívavosti, vytváří svůj vlastní smysl pro důstojnost a moc, své vlastní vnitřní uspokojení a to by mohlo vést k příklonu k exkluzivnímu humanismu.“

31 / Srov. tamtéž: s. 25–218 (passim).

32 / Srov. tamtéž: s. 270–295, 322–351.

33 / Srov. tamtéž: s. 45–61 a TAYLOR: *Quellen...*, s. 373–535.

34 / Srov. TAYLOR: *Secular Age...*, s. 90–145.

35 / Srov. tamtéž: s. 221–269.

36 / Srov. tamtéž: s. 221–269, 375.

37 / Tamtéž: s. 268.

38 / Tamtéž: s. 771.

39 / TAYLOR: *Quellen...*, s. 27.

40 / Tamtéž: s. 899.

41 / Tato teze navíc není Taylorův vynález, v podobné formě se nachází už u Nietzscheho, který spatřuje základ „úpadku víry v křesťanského Boha“ v „dvoutisíciletém pěstování pravdy“ (srov. FRIEDRICH NIETZSCHE: *Die fröhliche Wissenschaft*. Frankfurt a. M. 1996, § 357).

42 / Srov. TAYLOR: *Secular Age...*, s. 258.

43 / Srov. tamtéž: s. 258. – Srov. také podrobně TAYLOR: *Quellen...*, s. 207–353.

44 / TAYLOR: *Secular Age...*, s. 145.

45 / Srov. podrobně tamtéž: s. 221–269.

46 / Tamtéž: s. 226.

47 / Tamtéž: s. 233.

48 / TAYLOR: *Weltstrukturen...*, s. 138.

49 / TAYLOR: *Secular Age...*, s. 461.

50 / Srov. tamtéž: s. 300.

51 / Srov. CHARLES TAYLOR: *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt a. M. 1995 (ang.: *The Malaise of Modernity*. 1992).

52 / TAYLOR: *Secular Age...*, s. 309.

- 53 / Taylor v této souvislosti mluví také o „closed world structures“ (srov. podrobněji Tamtéž: s. 551–592 a TAYLOR: *Weltstrukturen...*).
- 54 / STEFAN ORTH – CHARLES TAYLOR: „Hunger nach Transzendenz“. Ein Gespräch mit dem kanadischen Philosophen Charles Taylor“. IN: *Herder Korrespondenz* 58, 2004, s. 393–397, zde s. 397.
- 55 / Srov. TAYLOR: *Quellen...*, s. 898.
- 56 / TAYLOR: *Secular Age...*, s. 506.
- 57 / Tamtéž: s. 712.
- 58 / Tamtéž: s. 304.
- 59 / Srov. tamtéž: s. 726.
- 60 / Tamtéž: s. 727.
- 61 / Srov. MICHAEL REDER – JOSEF SCHMIDT (eds.): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M. 2008.
- 62 / TAYLOR: *Secular Age...*, s. 592.
- 63 / Tamtéž: s. 360.
- 64 / Srov. tamtéž: s. 507.
- 65 / Srov. tamtéž: s. 717.
- 66 / Srov. tamtéž: s. 542–557.
- 67 / Srov. tamtéž: s. 59, 663, 719.
- 68 / Tamtéž: s. 507.
- 69 / Srov. HERBERT SCHNÄDELBACH: „Der fromme Atheist“. IN: *Neue Rundschau* 118, 2007, Nr. 2, s. 112–119.
- 70 / Schnädelbach nazývá tuto formu „konfesionálním“ nebo „silným“ ateismem (srov. tamtéž: s. 113).
- 71 / Tamtéž.
- 72 / TAYLOR: *Secular Age...*, s. 332.
- 73 / Tamtéž: s. 564.
- 74 / Srov. Taylorův odkaz na stejnojmennou knihu Josefa Piepera (TAYLOR: *Weltstrukturen...*, s. 138).
- 75 / TAYLOR: *Secular Age...*, s. 569.
- 76 / Srov. tamtéž: s. 560–569. – V této souvislosti se odkazuje i na novější teologické publikace, v nichž jde o vysvětlení epistemologického statutu náboženského přesvědčení (k tomu platí např. THOMAS SCHÄRTL: *Glaubens-Überzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens*. Münster 2007 a HANS JOAS (ed.): *Was sind religiöse Überzeugungen?* Göttingen 2003).
- 77 / Srov. TAYLOR: *Secular Age...*, s. 569.
- 78 / TAYLOR: *Weltstrukturen...*, s. 150.
- 79 / Srov. TAYLOR: *Secular Age...*, s. 567.
- 80 / S odkazem tamtéž: s. 567–593.
- 81 / SCHNÄDELBACH: *Atheist...*, s. 114.

82 / Tamtéž: s. 114. – Poznámka na okraj: Tuto pochybnost zbožného ateisty o ztrátě Boha – nebo lépe: o vzdálení Boha – lze také vysvětlit teologicky, jak se o to například pokusil Karl Rahner: „Jaký Bůh je ti v této prázdnotě srdce vlastně vzdálený? Nikoli pravý a živý Bůh, protože ten je právě ten nepochopitelný, bezejmenný, aby mohl být skutečně Bohem tvého nekonečného srdce. Vzdálen je ti jen Bůh, který neexistuje: uchopitelný Bůh [...], velmi důstojný – modla. [...] Nech klidně v tomto dění srdce, aby ti pochybnosti zdánlivě všechno vzaly [...]. Protože když odoláš, pak náhle postřehneš, že vězení hrobu se staví proti marné konečnosti, že jeho smrtelná prázdnota je jediné velikost Boží vroucnosti, že mlčení je naplněno slovem beze slov toho, který je nade všechna jména a všechno ve všem. Mlčení je jeho mlčením: Říká ti to, že je tady.“ (KARL RAHNER: *Kleines Kirchenjahr*. München 1954, s. 63–65.) – Podobně jako Rahner vykládá i Tomáš Halík ateismus jako určitý druh náboženské zkušenosti (srov. TOMÁŠ HALÍK: „Atheismus als eine Art religiöse Erfahrung“, 2001, URL: <http://www.halik.cz/jn/atheismus.php> [18. 4. 2007]).

83 / TAYLOR: *Secular Age...*, s. 726n.

84 / Tamtéž: s. 675.

85 / Srov. v této souvislosti velký respekt, který Taylor prokazuje Albertu Camusovi (srov. TAYLOR: *Secular Age...*, s. 582–586).

86 / Srov. WOLF KRÖTKE: „Von Gott konkret reden inmitten religiöser Vielfalt und Gottesvergessenheit“, 2007, URL: http://www.wolf-kroetke.de/vortraege_07.html [18. 4. 2009]. – Herbert Schnädelbach ovšem kritizuje tento pojem, zatímco upozorňuje, že lze něco ztratit nebo zapomenout jen tehdy, když jsme to předtím měli (srov. SCHNÄDELBACH: *Atheist...*, s. 115).

87 / Tamtéž: s. 115. – Srov. na toto téma i pokračování: CHRISTEL GÄRTNER (ed.): *Atheismus und religiöse Indifferenz*. Opladen 2003.

88 / Srov. stejnojmenný ateistický polemický spis od Norberta Hoerstera (NORBERT HOERSTER: *Die Frage nach Gott*. München 2005).

89 / TAYLOR: *Secular Age...*, s. 556.

90 / Tamtéž: s. 702.

91 / Srov. KLAUS MÜLLER: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*. Regensburg 2006.

92 / V tom se Taylorův přístup, i když s jinými premisami, podobá přístupu Kantovu, jehož postulát Boha vyplývá z kritiky praktického rozumu. Ohledně „morálního důkazu Boha“ u Kanta srov. dále MÜLLER: „Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube. Indizien für einen subtext der Kantischen Theologie“. IN: GEORG ESSEN – MAGNUS STREIT (eds.): *Kant und die Theologie*. Darmstadt 2005, s. 129–161.

93 / Tento obrat pochází od Eberharda Tiefensee (srov. na toto téma dále EBERHARD TIEFENSEE: „»Religiös unmusikalisch«? Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität“. IN: JOACHIM WANKE [ed.]: *Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland*. Leipzig 2000, s. 24–53 [URL: http://www2.uni-erfurt.de/tiefensee/Religi%F6s_unmusikalisch.pdf /18. 4. 2009/]).

94 / TAYLOR: *Secular Age...*, s. 148.

95 / Tamtéž: s. 573. – Ohraničené vnímání nových náboženských forem vyjadřování Taylor ostatně nepředpokládá jen u teoretiků sekularizace, nýbrž také v církevních kruzích, což má závažné důsledky: „Co spojuje vatikánské tvůrce předpisů a sekularistické ideologie v neschopnosti vidět, je to, že existuje více způsobů, jak být katolickým křesťanem, než by si člověk dosud představoval. [...] Ale nakolik na scéně převládá tento monolitický obraz, nebude snadné slyšet křesťanské poselství předáváné katolickou církví v rozlehlých oblastech věku autenticity.“ (Tamtéž: s. 504.)

96 / Tamtéž: s. 427.

97 / K Taylorovu chápání „citlivého jazyka“ srov. tamtéž: s. 353–361, 718–720, 755–761.

98 / Tamtéž: s. 5.

99 / Tamtéž: s. 8.

100 / Tamtéž: s. 768. – Srov. také odkaz na podobné přístupy u Karla Rahnera a Tomáše Halíka v pozn. 82.

101 / TAYLOR: *Secular Age...*, s. 531.

102 / Tamtéž: s. 473.

103 / Srov. tamtéž: s. 473–504.

104 / WILLIAM JAMES: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Frankfurt a. M. 1997.

105 / JOAS: *Werte...*, s. 67.

106 / CHARLES TAYLOR: *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt a. M. 2002, s. 102. – Vedle Williama Jamese by se na tomto místě dalo také vyzvat ještě druhého korunního svědka pro význam náboženské zkušenosti: Friedricha Schleiermachers (srov. např. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Stuttgart 2007).

107 / ORTH – TAYLOR: *Hunger...*, s. 397.

108 / Srov. TAYLOR: *Secular Age...*, s. 728–772.

109 / Srov. tamtéž: s. 728.

110 / Srov. tamtéž: s. 728n. Originální text IN: VÁCLAV HAVEL: *Dopisy Olze*. Brno, Atlantis 1992, s. 323, dopis z 19. 6. 1982.

111 / Tamtéž: s. 755.

112 / Srov. MAX WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*. Frankfurt a. M. 2005, II.4, § 10.

113 / Srov. TAYLOR: *Secular Age...*, s. 765.

114 / Srov. tamtéž: s. 550. – Odkazy na Kierkegaarda jsou v této souvislosti nepřeslechnutelné (srov. dále SØREN KIERKEGAARD: *Furcht und Zittern* (= *Gesammelte Werke*. Abt. 4). Gütersloh 1993 a M. JAMIE FERREIRA: „Faith and the Kierkegaardian Leap“. IN: HANNAY ALASTAIR (ed.): *The Cambridge companion to Kierkegaard*. Cambridge 1998, s. 207–234).

115 / TAYLOR: *Formen...*, s. 45. – Na jiném místě to Taylor nazývá také „anticipativní důvěra“ (srov. TAYLOR: *Secular Age...*, s. 674).

116 / TAYLOR: *Formen...*, s. 44.

117 / Tamtéž: s. 51.

118 / Ne náhodně proto Taylor v této souvislosti také odkazuje na Pascalovy sázky (srov. TAYLOR: *Formen...*, s. 47).

119 / CHARLES TAYLOR: *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*. Princeton, NJ 1992, s. 73.

120 / TAYLOR: *Formen...*, s. 27.

121 / TAYLOR: *Quellen...*, s. 69.

122 / TAYLOR: *Formen...*, s. 31.

123 / Srov. tamtéž: s. 28.

124 / K tomuto pojmu srov. dále: HANS-MARTIN GUTMANN – CATHRIN GUTWALD (eds.): *Religiöse Wellness. Seelenheil heute*. München 2005.

125 / TAYLOR: *Secular Age...*, s. 510.

126 / TAYLOR: *Quellen...*, s. 896.

127 / Srov. TAYLOR: *Secular Age...*, s. 546.

128 / Srov. tamtéž: s. 675.

129 / Tamtéž: s. 745.

130 / Tamtéž: s. 754.

Dipl.-Theol. Gregor Buß (* 1979) studoval katolickou teologii, filozofii, judaistiku, anglistiku a pedagogiku na univerzitách v Münsteru, Erfurtu a Jeruzalémě. Nyní je interním doktorandem na KTF UK v Praze, kde se věnuje tématu „Morální aspekty kolaborace církve se StB v dobách komunistické diktatury ve Východní Evropě se zaměřením na bývalou NDR“.



Karel Šprunk

Co znamená být katolickým filozofem

Filozofie jako služba pravdě

1. Nejprve bych chtěl říci, o čem nechci mluvit. Nejde o problém, zda je možná koexistence filozofie a katolické víry v tomtéž člověku. To je otázka předpokladů víry a toho, čemu říkáme *praeambula fidei*, eventuálně problém, zda víra je *compossibilis* s věděním o tomtéž objektu, v tomto případě o Boží existenci. Předpokládám, že filozof může být katolíkem a že katolík může být filozofem. A vycházím z toho, že mezi vírou a rozumem je sice esenciální distinkce – tak jako mezi milostí a přirozeností –, ale že nejsou od sebe odděleny. Když katolík chce filozofovat, neodkládá svou víru do bezpečného trezoru, ale snaží se „filozofovat ve víře“. Jde o to, co takové filozofování může znamenat.

2. Filozofie, která filozofuje ve víře, se obvykle nazývá křesťanskou filozofií. Co se tím myslí? Víme, že existuje několik názorů o tom, z jakého titulu lze určitou filozofii označit jako křesťanskou. Jako nejvhodnější se mi jeví toto pojetí: Rozum má svou vlastní oblast a víra má také svou. Ale rozum může vstupovat do oblasti víry: přináší tam potřebu vidět, touhu odhalovat vnitřní řád pravdy, touhu po vyšší moudrosti. Tak vzniká teologie. A víra může vstupovat do oblasti rozumu: přináší tam pomoc vyššího světla a vyšších pravd, které pozdvihují rozum nikoli na nadpřirozenou rovinu, ale v jeho vlastním řádu. Tak vzniká křesťanská filozofie.

Je to filozofie, je to práce rozumu. Ale k tomu, aby konala práci rozumu, se nachází v lepším stavu, v lepší situaci. Tento lepší stav je dán dvěma věcmi: Předně existuje *objektivní* aspekt křesťanské filozofie. Víra ukazuje rozumu různá nebezpečí, kde mu hrozí omyl, lze říci, že víra kontroluje filozofii nikoli z nitra, ale zvnějšku. A existuje také a především *subjektivní* aspekt křesťanské filozofie: víra pomáhá filozofům ze samého nitra, aby překonávali různé iracionální sklony či touhy, jimž se bez vyšší posily ochotně podvolujeme. A také aby zkoumali otázky, které by jinak obtížně dokázali vyřešit. Můžeme tedy říci, že za daných obecných podmínek, v nichž se nachází porušená přirozenost člověka a které nejsou pro rozum právě skvělé, je „stav“ křesťanské filozofie pro filozofii Adamových synů velmi žádoucí.¹

Poznamenejme, že termín „křesťanská filozofie“, stejně jako například „křesťanská politika“, je poněkud nepřijemný: lidé ho vždy dobře nechápu a mají do-

jem, že se tu činí posvátným něco, co je svou povahou světské, a že se z filozofie činí něco konfesijního. Sotva však najdeme jiný termín.

3. Když uvažujeme o povaze křesťanské filozofie a o tom, jak by se mohla konkrétně realizovat, zdá se, že bychom ji mohli chápat jako jeden z duchovních darů, které vypočítává sv. Pavel ve 12. kapitole prvního listu Korintským. Říká tam přece: „A v církvi ustanovil Bůh jedny za apoštoly, druhé za proroky, třetí za učitele.“ (v. 28) A na jiném místě: „Jednomu je skrze Ducha dáno slovo moudrosti, druhému slovo poznání podle téhož ducha...“ (v. 8) A mluví o „rozdílných službách“ (v. 5). *Opus philosophicum* je nepochybně dílem přirozeného poznání rozumu, ale filozofování ve víře se neděje bez působení Ducha. Řekněme tedy, že v církvi a ve světě je filozofie službou pravdě.

U služby pak můžeme uvažovat dvojí: jednak samotné služby, které poskytuje, jednak toho, kdo je poskytuje, kvality, které ho k dané službě uschopňují. Tak také budeme uvažovat o službě pravdě, jíž je filozofie.

Služba víře

4. Filozofii tedy chápeme jako hledání pravdy a službu pravdě. To platí o filozofii obecně a sotva bychom dovedli adekvátně vyjádřit, jaký význam má tato služba pro člověka vůbec a co znamená moudrost, kterou filozofie lidem nabízí. My se však ptáme, co je specifické pro křesťanského či katolického filozofa.

Především víme, že křesťanská filozofie je sice dílem rozumu, ale může sloužit víře. Ne sice přímo, ale může prokazovat nepominutelné služby vědě víry² neboli teologii. Tradiční nauku o této službě lze shrnout takto: Teologie uvažovaná sama o sobě (jakožto věda podřazená Božímu vědění a vědění blažených) nemusí užívat filozofie, je naprosto nezávislá. Ale vzhledem k slabosti lidského rozumu, který může uvažovat o Božích věcech pouze analogicky podle stvořených věcí, se teologie může rozvíjet pouze pomocí filozofie. Teolog potřebuje filozofické poznatky ke stanovení svých závěrů. Není tedy možné, aby určitý teologický systém byl pravdivý, je-li nepravdivá metafyzika, jíž užívá.

Když tedy pojímáme filozofii *samu o sobě*, řekneme, že normálně předchází teologii. Určité pravdy přirozeného řádu jsou totiž jakoby *praeambula fidei*. Tyto pravdy jsou poznávány předvědecky všemi lidmi a jsou poznávány a odůvodňovány vědecky filozofií. Teologie tedy předpokládá filozofické poznání těchto pravd. (Tím ovšem neříkáme nic o tom, jak člověk přichází k víře v konkrétním případě.)

Když filozofii pojímáme jako *nástroj teologie*, řekneme, že slouží teologii hlavně třemi způsoby.

(1) Teologie užívá filozofie ke stanovení pravd, jež se týkají základů víry, a to v té části teologie, jež se nazývá teologie fundamentální.³ Jde například o rozlišení Božího zjevení od jiných jevů nebo o poznání věrohodnosti zjevení, ale také o schopnost lidské řeči hovořit smysluplně a pravdivě i o věcech, které přesahují lidskou zkušenost apod.

(2) Teologie užívá filozofie také k hlubšímu porozumění tajemstvím víry. Uvažme například teologické poznání Nejsvětější Trojice, eucharistie, stvořitelské činnosti. Morální teologie se neobejde bez filozofických pojmů, jako jsou mravní zákon, svědomí, svoboda, povinnost atd.

(3) Teologie konečně užívá filozofie k vyvrácení filozofických nebo teologických pozic odpůrců víry.

K tomu je třeba poznamenat, že filozofie jakožto nástroj teologie zůstává samozřejmě autonomní vědou, jejíž principy stačí samy sobě a nejsou odvozeny od principů teologie. Proto jsme řekli, že filozofie zásadně nepodléhá pozitivní kontrole teologie, tj. nepřijímá své závěry od teologie ani neužívá teologie jako prostředku dokazování.

Teologie však může orientovat výzkum filozofie v tom smyslu, že obrací pozornost filozofie na problémy, jejichž filozofické řešení aktuálně potřebuje teologie sama nebo situace, v nichž se obecně nachází víra. V tomto případě teologie sice řídí filozofii pozitivně, ale toto řízení je pozitivní pouze akcidentálně.

Tak teologie a obecněji samo magistérium církve dnes například poukazují na naléhavou potřebu, aby filozofie (v souladu s Božím slovem) znovu našla svou sapienciální dimenzi, aby prokázala schopnost člověka dospět k poznání pravdy a aby rozvinula metafyzické poznání skutečnosti. Upozorňuje také na nebezpečí, která hrozí filozofické činnosti ze strany eklekticismu, historicismu, scientismu, pragmatismu a nihilismu.⁴ Myslím, že katolický filozof, který chce podle svých možností sloužit pravdě obecně a také pravdě víry, bude těmto požadavkům a upozorněním pozorně naslouchat.

Služba světu

5. Mluvili jsme o tom, jak filozofie, která je hledáním pravdy, slouží pravdě víry. Rozlišíme-li v lidských aktivitách oblast duchovní (posvátnou) a oblast časnou (pozemskou, přirozenou), pak řekneme, že se filozofie jako nástroj teologie účastní činnosti, která svou povahou patří do oblasti duchovní neboli nadpřirozené. Ale filozofie může také sloužit oblasti časné, což je oblast kultury, vědy a techniky, ekonomie, rodiny, politiky, práva a státu.

Jsou to různé oblasti činnosti, jejichž cílem je v posledku dobro světa a jeho rozvoj. Jde o to, aby časná obec byla spravedlivá a lidská, aby každý měl základní dobra potřebná pro tělo i ducha, aby byla respektována práva lidské osoby, aby lidé vytvářeli národní i nadnárodní politické společnosti schopné zaručit mír, zkrátka aby se svět vyvíjel tak, aby všechny věci jistým způsobem oživoval duch evangelia. Tato činnost ovšem předpokládá určité poznání, poznání skutečností, z nichž všechna tato praktická činnost vychází. Poskytují ho jednak příslušné speciální vědy, ale základní principy a otázky, na nichž v posledku závisí naše rozhodnutí, může osvětlit (v přirozeném řádu) jedině filozofie.

Praktická filozofie, ať už jde o obecnou etiku nebo o etiku sociální, právní, politickou atd., je samozřejmě normální součástí filozofie a byla pěstována od nejstarších dob. Avšak v dnešní době stojí před lidmi zvláštní a velmi obtížné problémy, jako jsou například etika průmyslového a finančního podnikání, ekonomické řízení světa, globální problémy ekologické a demografické, genetický výzkum, politické sjednocení lidstva atd. Snaha o řešení těchto otázek je jistě věcí všech lidí, ale starost o dobro lidí ve světě je nepochybně také zvláštní starostí a posláním křesťana. Časný osud lidí tedy nemůže být lhostejný ani křesťanskému filozofu. A tak jako jsou výzvou pro filozofický výzkum potřeby víry a teologie, tak jsou pro křesťanského filozofa výzvou také aktuální potřeby praktické filozofie.

Apoštolát filozofů

6. Po úvaze o službách, které může v různých oblastech poskytovat křesťanská filozofie, se chceme krátce zamyslet nad apoštolátem, nakolik je úkolem filozofů jako takových, tedy filozofů jako věřících laiků, kteří slouží pravdě.

K tomu je vhodné nejprve připomenout, co platí o křesťanských laicích obecně. Laik má dvojí povolání: povolání duchovní jakožto člen či úd církve a povolání časné jakožto člen či „dělník“ světa, přesněji: jako člen církve, který je dělníkem světa. Tato dvě povolání se od sebe liší, ale nejsou od sebe oddělena. Není na jedné straně dělník světa a na druhé straně člen církve. Jde o člena církve, který je vyslán do země věcí, které jsou císařovy.

Časné povolání se týká pouze části lidského života a lidských aktivit, jde o běžné úkoly života ve světě. Duchovní povolání naproti tomu zahrnuje celý život člověka a všechny jeho aktivity: požaduje žít stále hlouběji životem mystického těla, a tedy co nejvíce odpovídat na výzvu k dokonalosti lásky, která se obrací na všechny věřící v církvi, účastnit se svátostí církve a její bohoslužby a také – a o tom chceme uvažovat – se podílet na apoštolátu církve.

Tato účast na apoštolátu církve má různé formy. Je to například účast na tom, čemu říkáme katolická akce, kde laici působí jako speciálně pověřeni církví. Existují také různé aktivity, kde se laici podílejí na projektech zaměřených na rozvoj spirituality, pomáhají při misijních akcích atd. Společným rysem těchto forem účasti na apoštolátu církve je to, že jsou ve větší či menší míře vedeny kněžími a že jsou pro laiky, kteří jim věnují část svého času, aktivitami přidanými k jejich běžné a základní činnosti. Tyto formy apoštolátu jsou fakultativní.

Jedna forma apoštolátu je však absolutně základní a nutná pro všechny laiky: je to apoštolát, který laici vykonávají ve svých každodenních aktivitách a úkolech (v běžných aktivitách ve světě), jestliže tyto činnosti konají *jako křesťané*. Pak se jejich povolání duchovní a jejich povolání časné týká *těže práce*. Lze říci, že časné povolání se týká objektu této práce, duchovní povolání se týká způsobu, jímž je konána, ducha, v němž je konána. To také říká učení apoštolů. Svatý Pavel píše: „Ať tedy jíte či pijete či cokoli jiného děláte, všechno číňte k slávě Boží.“ (1 Kor 10,31) Křesťan koná všechno, co koná, jako křesťan. Pak z něho vyzařuje duch, který ho oživuje, podává svědectví o evangeliu ne tak, že ho hlásá, ale tím, že ho žije, způsobem, jímž koná všechny nejobyčejnější práce. A to všechno činí, aniž má potřebu myslet na to, že koná apoštolát. Vydává svědectví o církvi jakoby instinktivně, samo sebou. Prostě má odvalu být křesťanem.⁵

Domnívám se, že to je také základní forma apoštolátu, který odpovídá filozofovi. To předně znamená, že od katolického filozofa se na prvním místě požaduje, aby byl věrný požadavkům filozofické práce, tj. požadavkům přirozeného vědění a růstu rozumu v pravdě. Bezprostředním cílem filozofa je vyřešit nějaký problém ve shodě s pravdou objektu. Naproti tomu apoštolát jako takový má jako cíl přinášet lidem dobrou zvěst evangelia a vést lidi k víře ve zjevenou pravdu. Má také své vlastní cesty a prostředky. Kdyby tedy filozof chtěl učinit ze svého metafyzického pojednání prostředek směřující k vlastnímu cíli apoštolátu anebo vůbec k cíli cizímu požadavkům díla, které tvoří, pak by nejen nesloužil vlastnímu cíli apoštolátu, ale ohrozil by samu kvalitu svého díla.⁶

Ovšem aby filozofická činnost byla apoštolátem, katolický filozof musí své *opus philosophicum* konat jako křesťan. Avšak toto „jako křesťan“ má u filozofa nejen význam společný všem přirozeným aktivitám laiků, ale navíc také význam speciální. Je jistě možné učit matematice jako křesťan, provozovat medicínu jako křesťan, je možno řídit obchodní podnik jako křesťan, být prodávacem nebo mechanikem jako křesťan. V těchto případech se ono „jako křesťan“ projevuje podle mého soudu především v kvalitě lidských vztahů. Všude, kde jsou lidské vztahy, vstupuje svědectví víry prostě skrze způsob, jakým žijeme evangelium. Zvláštnost filozofování spočívá v tom, že vliv víry zde nepůsobí pouze na kvalitu mezilid-

ských vztahů, ale týká se samotného nástroje, jímž se filozofuje, tj. lidského rozumu. Křesťanský filozof ochotně přijímá vnější řízení ze strany víry a teologie filozofie, které ho upozorňují na nebezpečí omylu, a otevírá se působení víry ne proto, aby užíval víry ke stanovení svých závěrů, ale aby očistil svůj rozum od všeho iracionálního a od všech vlivů pýchy a sebelásky. A tento způsob filozofování je sám o sobě svědectvím o víře, a tedy apoštolátem.

Tento způsob apoštolátu zavazuje nutně každého křesťanského filozofa. Domnívám se však, že vedle obecného apoštolátu filozofů existuje ještě apoštolát, který sice není ve svých formách obecný, ale přece vyplývá z obecné vnitřní inspirace křesťanského filozofa. Je totiž nemožné, aby filozof, který věří v Boha, neměl starost o šíření Boží pravdy, a tedy o samé cíle apoštolátu. Ve filozofii sice nejde přímo o hlásání víry, ale viděli jsme, že filozofie prokazuje a může prokazovat šíření víry nepřímou pomocí. Je tedy těžko myslitelné, že by byl křesťanský filozof lhostejný k výzvám, které k němu z této souvislosti přicházejí.

Když uvážíme postavení křesťanského filozofa v současném světě, vidíme, že není nepodobné postavení Jana Křtitele před vystoupením našeho Pána. Jan prohlásil: „Já nejsem Mesiáš“ a „jsem hlas volajícího na poušti: Urovňte cestu Páně.“ Nehlásal ještě evangelium a dokonce ani nezemřel pro evangelium, ale pro spravedlnost. A je o něm řečeno: „I ten nejmenší v království nebeském je větší než on.“ Není Jan Křtitel vzorem křesťanských filozofů?

Vnitřní život katolického filozofa

7. Až dosud jsme mluvili o filozofické službě pravdě převážně po stránce objektivní a sledovali jsme, jak může katolická filozofie sloužit pravdě víry jako předchůdce víry, jako nástroj teologie a jak může jako filozofie sloužit časnému přetváření světa (v duchu evangelia). Nyní se chceme zamyslet nad subjektivní stránkou této služby, to jest nad vnitřní inspirací a vnitřní dispozicí toho, který tuto službu koná.

Domnívám se, že tato vnitřní dispozice má dvojí stránku. První se týká samé motivace filozofické práce. *Opus philosophicum* má samozřejmě hodnotu samo o sobě, to však nevylučuje, aby bylo zaměřeno – bez porušení své přirozenosti – k dalším cílům. Křesťan, katolík je koná z lásky k Bohu a z lásky k lidem a z oddanosti pravdě, na níž založil svůj život. Nyní však chceme uvažovat o jiné stránce vnitřní dispozice katolického filozofa: týká se samé práce rozumu. Už v souvislosti s křesťanskou filozofií jsme se zmínili o subjektivní stránce křesťanské filozofie, která podle encykliky *Fides et ratio* spočívá v „očistění rozumu vírou“.⁷ Říká se tam: „Víra jako božská ctnost zbavuje rozum přílišné sebedůvěry, k níž filozofové

bývají pokoušení... Filozof pokorně sbírá odvalu, aby zkoumal otázky, které by obtížně dokázal vyřešit, kdyby nebral v úvahu poznatky přijaté ze zjevení.“ Tato subjektivní stránka křesťanské filozofie má mnoho aspektů, které všechny souvisejí s tím, že lidská přirozenost je zasažena prvotním hříchem nejen ve vůli a v praktické činnosti člověka, ale také v rozumu a v jeho činnosti spekulativní. A tato ranění spekulativního rozumu mohou být léčena milostí, konkrétně vírou, je-li opravdová, nalézá-li v nás podmínky k plnému rozvinutí, je-li prostoupena láskou, aby byla dokonalou ctností. Katolický filozof tedy bude tím dokonaleji křesťanským filozofem, čím více bude v jeho filozofickém díle působit vnitřní, duchovní energie víry.

O tom by bylo možno říci mnoho věcí. My však se omezíme jen na několik aspektů působení víry.

Víra a jednota inspirace

8. Víra především vytváří jednotu mezi lidmi. Je to jednota božská, ne jednota ve věcech lidských, a Boží lid ji pokládá za drahocenný dar. Ale nepůsobí víra také ve věcech lidských? Nevytváří jednotu i v nich? Jak daleko sahá jednotící síla víry? Mohli bychom se ptát, zda filozofie orientovaná katolicky nesměřuje či nemá směřovat k všeobecné jednotě filozofie, zda pravdivá katolická filozofie není *de iure* jen jedna. I když se takové otázky mohou zdát podivné, není zbytečné se nad nimi zamyslet.

K tomu je třeba především uvážit, že víra je temná účast na nekonečném světle poznání, kterým propast Božího intelektu poznává sama sebe. Je nad každým lidským systémem, ať je jakkoli pravdivý. Přesahuje všechno jen lidské uvažování. S transcendencí víry je spojen zvláštní paradox: víra ve své vlastní oblasti sjednocuje mysl ve věcech, které jsou absolutně centrální pro lidský život, a takovou jednotu může vytvořit jedině víra. Ale vytváří tuto jednotu jedině shora, nevytváří jednotu nauky nebo jednání v žádné oblasti našich aktivit, které se týkají pouze lidských věcí, tj. věcí, které nejsou věcmi víry, jako je filozofie, teologie, estetika, umění, literatura, politika atd. Víra sama chce, aby rozum byl v lidských věcech svobodný, a zaručuje tuto svobodu. Tedy víra opravdu vytváří jednotu mezi lidmi, ale tato jednota je jednota božská, ne lidská, je transcendentní jako víra.

To však neznamená, že jednota víry žádným způsobem nepůsobí jednotu také v lidských věcech. Je-li naše víra živá, proniknutá láskou, proniká-li náš rozumový a mravní život, pak také mezi námi šíří jednotu na všech stupních lidské činnosti. Ale není to jednota nauky nebo jednota praktické činnosti, nýbrž jednota

inspirace. Tato jednotu se rodí v hlubinách duše, tak jako pokoj, který dává Ježíš, ale svět dát nemůže.

Odtud na jedné straně chápeme, že pluralita, kterou pozorujeme v křesťanské filozofii, je normální projev svobody, která vyplývá z transcendence víry. Rozhodně nelze ve jménu víry zavazovat filozofy, aby všichni byli tomisté nebo scotisté, suáreziáni nebo zastánci jiné filozofie založené v pravdě. Ale na druhé straně chápeme také touhu po jednotě, kterou pocítují všichni, kteří opravdu věří, i když zastávají nejrozumnější filozofické nebo teologické pozice.⁸

Postoj k pravdě

9. Živá víra v nás také vyvolává určitý postoj k pravdě. Věřící si je vědom, že pravda má pro víru absolutně zásadní význam. Apoštol Jan říká: „Bylo tu PRAVÉ světlo, které osvětluje každého člověka, přicházejícího na svět.“ (Jan 1,9) „Přišel jsem na svět, abych vydal svědectví PRAVDĚ.“ (Jan 18,37) Duch Svatý je „Duch PRAVDY“ (Jan 14,17). A Pavel píše do Soluně: „Tak budou odsouzeni všichni, kdo neuvěřili PRAVDĚ.“ (2 Sol 2,12) Víme, že slovo „pravda“ má v Novém zákoně různé významy, ale označuje také všechno opravdové a úplné jako protiklad toho, co je falešné a neúplné.

Z úcty a lásky k pravdě se rodí postoj, který v prostotě a upřímnosti dává pravdě přednost před vším intelektuálním oportunismem a zchytralostí, ať jde o filozofii, teologii, umění či politiku. Není to vždy snadné. Každý filozof jistě miluje pravdu, ale je vystaven pokušení přizpůsobovat se době a módě nebo snaze kompenzovat nejrozumnější své frustrace. Láska k pravdě jednak očišťuje od všech neautentických motivací filozofické práce, ale vede také k tomu, že se zmenšují rozdílnosti a opozice filozofických pozic, ne sice tak, že by přestaly existovat, ale vytváří se to, co jsme nazvali jednotou inspirace, jednotou ducha.⁹

Postoj svobody

10. Třetí aspekt působení víry, jehož si chceme všimnout, se týká určitého postoje ke svobodě. Milost nás činí přijatými syny Božími a víra působí – čím hlouběji je v nás zakořeněna –, že toužíme po svobodě dětí Božích. Není to svoboda volby, ale svoboda autonomie, tzn. svoboda nezávislosti na tom, co je stvořené, a závislosti na Bohu. U filozofa tato svoboda znamená, že je svobodný vůči filozofii.

Charakteristickým postojem filozofa, který zkoumá skutečnost, by měl být postoj plné svobody. Filozof nepřisáhá věrnost nikomu, ani žádné filozofické škole (ani sv. Tomáši nebo Duns Scotovi). Potřebuje samozřejmě – a velice – mistry tra-

dice, ale aby se u nich naučil myslet, nikoli aby celou tuto tradici nutně včleňoval do svého myšlení. Když se v tradici poučí, je od ní svobodný. Jeho úkolem není říkat, co říkají druzí, ale myslet to, co je.

To vše předpokládá otevřenost pravdě, ať ji najde kdekoli, otevřenost realitě a také novým pravdám, které přináší vývoj kultury a vědy. Filozof je svobodný od všeho kromě pravdy, tedy eventuálně svobodný také od nauky, které dosud sám učil. Znamená to, že je ochoten korigovat sám sebe.

Vnitřní svoboda filozofa se projevuje také ve vztahu k jeho kolegům. Nezávidí jim jejich výsledky, nežálí na jejich genialitu. Ve svých odpůrcích respektuje svobodu, kterou požaduje sám pro sebe. Nepřeje si, aby heretici skončili na pomyslné hranici, ale spíše v náručí živého Boha. Tato vnitřní svoboda, je-li vzájemně uznávána a respektována, je známkou jednoty ducha a odráží se v ní transcendentní jednota víry.¹⁰

Primát skutečnosti

11. Nakonec bych se chtěl zmínit o jednom aspektu víry, který se týká vlastního předmětu víry. Tomáš Akvinský říká, že „víra se nezastavuje u výroku, u pojmových znaků, jejím předmětem je sama skutečnost, postižená pomocí těchto znaků“.¹¹ Ve skutečné víře se tedy uskutečňuje osobní setkání nikoli se slovy vyznání, ale se samým Bohem a s jeho Synem Ježíšem Kristem. Víra se dotýká samotné skutečnosti Božího života.

Existují však věřící, jejichž víra záleží pouze v tom, že přijímají to, co církev učí, a přenechávají odpovědnost za to církvi, aniž se do věci osobně angažují. Jestliže se dotazují na to, co církev pokládá za pravdivé, pak jen proto, aby se informovali o náležitě verifikovaných formulacích, které mají přijmout, nikoli aby poznali skutečnosti, které se jim předkládají. Říkají si: Bůh sdělil určité věci církvi, církev je zase řekla mně, to je její věc, já to přijímám, ale čím méně na to myslím, tím jsem klidnější. Nakonec taková víra už není poznání, ale pouze poslušnost. Můžeme říci, že rozum se v tomto případě ve víře zastavuje u verifikace, u znaků, neproniká k samotné skutečnosti.

Zdá se, že ve filozofii je tomu často také tak, že rozum se zastavuje u znaků a u verifikace, u formálních aspektů myšlení. Ty jsou nepochybně velmi důležité, ale nejsou vlastním životem filozofie. Filozofický rozum se nezastavuje u znaků, ale u samotných věcí, u skutečného bytí věcí. Úkolem rozumu je vidět to, co skutečně je.

I v této souvislosti může víra působit na filozofický rozum. Víra je esenciálně zaměřena k vidění, proto si žádá, aby se zde na zemi rozvinula v kontemplaci, aby se skrze lásku a dary Ducha stala *fides oculata*, aby dosáhla zkušenosti toho, co

poznává „v zrcadle a záhadě“. A toto živé vidění nejvyšších skutečností, na nichž je aktuálně založena naše žitá existence a na nichž závisí náš osud, nemůže nemít vliv na filozofickou činnost rozumu, na to, aby se i rozum skrze znaky a skrze verifikaci zaměřoval k samotnému bytí.¹²

Filozofovat s Marií

12. Úvahu o tom, co znamená pro katolického filozofa sloužit pravdě, je obtížné nezakončit – tak jako encyklika *Fides et ratio* – myšlenkou na tu, kterou nazýváme *Trůnem moudrosti*. Existuje totiž úzká shoda mezi povoláním blahoslavené Panny a povoláním křesťanské či katolické filozofie. Jako byla Maria povolána poskytnout celé své lidství i ženství, aby se Slovo mohlo stát tělem a být jedním z nás, tak je filozofie povolána, aby poskytla svou rozumovou a kritickou práci, aby teologie jako poznání víry byla plodná a účinná. A jako Maria svým souhlasem s Gabrielovým poselstvím nic neztratila ze svého lidství a svobody, tak ani filozofie, když přijme to, co požaduje pravda evangelia, neztrácí nic ze své nezávislosti, ale její bádání je podněcováno k nejvyššímu uskutečnění.¹³

Slaný 2. 11. 2007

POZNÁMKY:

1 / Srov. *Fides et Ratio* (FetR), § 76.

2 / Srov. FetR, § 64 n.

3 / Srov. FetR, § 67.

4 / Srov. FetR, § 80–91.

5 / Srov. JACQUES MARITAIN: „O časném poslání křesťana“. IN: *Salve* 2006, č. 2, s. 59–63.

6 / Srov. Týž : „L'apostolat de la plume“. IN: *Le philosophe dans la cité*. Paris 1960, s. 163–167.

7 / FetR, § 76.

8 / Srov. JACQUES MARITAIN: *Le philosophe dans la cité*, s. 188–189.

9 / Srov. tamtéž: s. 190–193.

10 / Srov. tamtéž: s. 195–196.

11 / ST II-II 1,1 ad 2.

12 / O vlivu víry na činnost rozumu srov. JACQUES MARITAIN: „Les chemins de la foi“. IN: *Le philosophe dans la cité*, s. 179–200.

13 / Srov. FetR, § 108.





Klára Jelínková – Norbert Schmidt

Studánky Václava Ciglera v kostele Nejsv. Salvátora

Popeleční středa–Vzkříšení 2009

I.

Mám opravdu velkou radost, že zde u Salvátora mohu přivítat známého českého výtvarníka Václava Ciglera, který velkoryse odpověděl na pozvání vystavovat v našem kostele a jehož objekty umístěné přímo v hlavní lodi nás budou provázet celou postní dobou až do Velikonoc.

Václav Cigler (* 1929) patří k silné generaci českých výtvarných umělců narozených kolem roku 1930. V ateliéru Josefa Kaplického na Vysoké škole umělecko-průmyslové studoval v letech 1951–1957 mimo jiné s Adrienou Šimotovou a Jiřím Johnem, se kterými pak zůstal i nadále v úzkém kontaktu.¹

Hlavní doménou jeho tvorby je práce se sklem (učil 14 let v Bratislavě na VŠVU právě obor sklo v architektuře) a se světlem, ve své tvorbě se od začátku zaměřil také na otázku prostoru. Realizoval různé objekty a prostorové instalace v historických i současných budovách, jeho díla jsou zastoupena v mnoha českých i světových galeriích.² Ciglerovi nejde jen o podobu a estetické vlastnosti jednotlivého objektu, ale o to, jak vstupuje do dialogu s konkrétním místem a zároveň s konkrétními lidmi, protože – jak zdůrazňuje – „každé místo je vždy místem setkání“. S Ciglerovým zaujetím pro otázky prostoru souvisí i jeho zájem o landart, jemuž se věnuje od 50. let, tedy ještě předtím, než se tyto tendence prosadily ve světovém umění³ – známé jsou jeho nerealizované projekty v krajině, utopistické architektonické projekty, barevné zásahy do fotografií krajiny... Skrytější část Ciglerovy tvorby představují kresby a texty, z nichž většina ještě nebyla publikována.

Pro celou Ciglerovu tvorbu je charakteristická velká oproštěnost, hledání elementárního tvaru, základních struktur věcí a jejich vztahů za pomoci minimálních výtvarných prostředků, jimiž jsou voda, světlo, sklo a kov. Podobně jako u zmiňovaných Ciglerových generačních soupeřů se však nikdy nejedná o úplnou abstrakci od reality – skutečnost naopak zůstává jedinečným zdrojem inspirace a v Ciglerově díle je téměř hmatatelně přítomná. Není však pojmána jako předloha ke kopírování, ale spíš jako tajemství, které je třeba odhalovat, k němuž je potřeba ukázat cestu. Cigler označuje sebe sama nikoli za umělce, ale za toho, kdo napovídá, vede diváka, toho, kdo vnější prostředí „zvětšuje

je, zmenšuje, zrcadlí, rozkládá“ a spojuje v nových souvislostech. Jeho cílem není mimeze, nápodoba skutečnosti, spíš mu jde o to přivést diváka k určité nové reflexi, naznačit mu možné nové pohledy na skutečnost a na sebe sama – ne nadarmo píše v jednom svém textu: „já nezpodobňuju / já vymezuju a evokuju.“⁴

Klára Jelínková,
proslav při vernisáži 25. 2. 2009

II.

Umístit moderní umění do starého kostela je vždy riskantní záležitost. Umělecké intervence do jiných veřejných prostorů se u nás tu a tam objeví, ale výrazné současné umělecké dílo v českých a moravských kostelích není rozhodně běžný jev. Náměstí, různé haly, pasáže či vnitrobloky administrativních komplexů představují výtvarně tolerantnější a ne tak vyhraněné prostředí ve srovnání s prostorem, který je vyčleněný tomu nejvýše myslitelnému tajemství naší civilizace. Podmínkou úspěchu takových současných uměleckých a liturgických intervencí do sakrálního prostoru je nepochybně vysoká kvalita díla, ale ta sama o sobě nestačí. Musí jít vždy také o určitou konfrontaci a inovaci.⁵ O kritický dialog s konkrétním prostorem, jeho tradicí i současností. V tomto smyslu mají víc než pravdu všechny ty protivné nápisy u bran kostelů: Kostel není žádná galerie!

V rovině obsahové to znamená, že moderní umění musí působit jako zdravá provokace – jako dobré kázání, nebo lépe: jako cyklus kázání, který známé skutečnosti nastaví zrcadlo reflexe z několika stran a doprovodí posluchače někam dál na jeho cestě. Autonomní umělecké dílo tedy není – podobně jako dobré kázání – nikdy jednorozměrné, nepodléhá jednomu výkladu, ale přivádí diváka k různým hlubším dosud skrytým asociacím a myšlenkám. Václav Cigler rád o svých objektech hovoří jako o „podnětech v prostoru či krajině“.

V rovině umělecké a architektonické musí moderní instalace nalézt své přesné místo v prostoru kostela, který je již jen co do objemu velmi dominantní a jasně určený. Václav Cigler výstižně tvrdí: „Posvátné prázdno prostoru je tu k naplnění, a ne k zaplnění.“ Dvojnásob to samozřejmě platí pro zcela specifický prostor sakrální. Pokud nalezne umělecké dílo své správné místo, může známý a někdy již skoro zevšednělý kostel oživit a dokonce odhalit jeho třeba po staletí neznámý potenciál. Pokud ho nenalezne, může ovšem dojít i k drtící kolizi. „Výstavy“ umění v kostele jsou v tomto ohledu docela nebezpečná věc.

Aby toho nebylo málo, vstupujeme v kostele vždy také do zcela specifického času, do rytmu liturgického roku. V našem případě začíná doba postní, doba

očisty, pokání, zniternění a pokory, sebereflexe, doba přípravy na Velikonoce, na největší křesťanské svátky. Na první pohled by se dokonce mohlo zdát, že sama myšlenka pořádat „výstavu“ a mluvit o umění jde proti smyslu této církevní doby. Vždyť po staletí se právě v době postní „umění“ z kostelů odstraňovalo. Deskové oltáře se zavíraly, obrazy a sochy se vynášely nebo důsledně zahalovaly. Ve středověku se dokonce v některých krajích presbytáře pohledově oddělovaly od celé lodi neprůhledným postním plátnem.

Objekty Václava Ciglera a jejich instalace v našem kostele Nejsv. Salvátora kupodivu splňují a naplňují všechny tyto současně skoro nesplnitelné podmínky. Ztišení, reflexe, zniternění, hloubka soustředění, redukce na elementární prvky jako světlo, voda, kov, sklo a prázdný prostor představují aspekty, které jsou základními znaky obou u nás vystavovaných objektů a vůbec tvorby Václava Ciglera.

První objekt je Studánka. Dvojitě zrcadlení nerezové nádoby u vstupu, vyvolané jednak vodní hladinou a pak i zrcadlem položeným pod hladinu, člověka bezprostředně vtahuje do sebe, kde mu nabídne jeho vlastní obraz, ale zároveň ho ihned odkazuje i ke svému okolí, „očisťuje“ a zve dál ke vstupu do prostoru, který se otevírá za ní. Různé asociace a obrazy se u tohoto díla vrství velice lehce. Člověk přeskakuje od jednoho nápadu ke druhému. Pozoruje, co a jak se odráží, co všechno nabízejí možnosti překrývání dvou odrazů. Já osobně jsem byl fascinován nečekaným objevem duhy, který vzniká za denního světla. Doporučuji si tedy Studánku prohlédnout i ve dne.

U druhého objektu – Prázdné studánky – umístěné do středu lodi se již nsetkáme s tolika krásnými odrazy a obrazy. Jsme nuceni se sklonit a podívat se hlouběji pod povrch, do nitra věci. Prázdný prostor je zde černou dírou, kráterem, jícnem vtahujícím tajemně a možná až hrozivě dovnitř. Převládá tu ticho. První naplněná Studánka tedy člověka fascinuje, očisťuje, vítá a zve dál ke vstupu do kostela. Druhá – Prázdna studánka vede k ještě většímu soustředění a koncentraci a zároveň zůstává jakoby temným otazníkem postaveným do středu shromáždění. Mně napadala asociace, která jistě nebyla autorem zamýšlena, která je odvislá od prostoru kostela a konkrétního času. Přesto ji povím: V postní době tu temnou nádobu uprostřed společenství lidí vnímám také jako magnet, jícn, kráter, který vysává ze svého okolí to temné, co člověk v postní době v posvátném prostoru opravdu odkládat má. Pohled na její dno člověka upozorňuje, že se právě jeho přiznané a zpracované temné stránky duše proměňují ve zlato. Další interpretace však již přenechám k objevování každému z vás.

U naší výstavy je ještě nutné zmínit jeden „problém“. Při návrzích instalace, kdy se první Studánka nakonec umístila ke vchodu, vznikl díky této poloze spon-

tánní nápad naplnit ji svěcenou vodou. Studánka u vstupu tak přijímá i úlohu kropenky. Někdo by mohl namítnout, že jde o církevní instrumentalizaci autonomního uměleckého díla. Václav Cigler však neváhal: „Význam očisty a přechodu jsou mé studánce vlastní. Tato asociace má přirozenou oporu v mém díle a v tomto kontextu je zcela na místě.“ K tomu bych ještě uvedl, že kuchyňský stůl či kámen v přírodě, na kterém se příležitostně odslouží mše svatá, se nestává automaticky oltářem. Stejně i Studánka zůstává stále originálním uměleckým dílem, jen „to náboženské“ do něj dočasně explicitně vstupuje. Instrumentalizaci v kostele se lze vyhnout buď udržením patřičného odstupu, nebo dočasným, ale přitom sebevědomým a rozhodným vstupem doprostřed dění. Tuto druhou umělecky a i teologicky dokonce odvážnější a možná i zajímavější cestu si zvolil Václav Cigler v našem případě. V kostele Nejsv. Salvátora navíc můžeme dělat to, co by nám v galerii většinou nedovolili: dotýkat se díla (navíc odůvodněně), kde vodní hladina tvoří jeho nedílnou součást, a ještě z něho i „čerpat“.

Slavný britský umělec indického původu Anish Kapoor tento dotek jednou popsal takto: „Umění a náboženství se podobají v tom, že staví svět tak, jak ho vidí člověk, vzhůru nohama. Nezobrazují svět, ale vytvářejí ho, nezhotovují žádné napodobeniny, nýbrž nabízejí perspektivy, které vedou člověka k sobě samému a k novému uspořádání vlastního světa.“⁶

Na závěr bych chtěl zmínit, že současnou podobou instalace Václava Ciglera výstava nekončí. Dynamický charakter liturgického roku promění ještě jednou i Studánky. Víc Vám ale neprozradím. Proměnu Studánek můžete sami uvidět a zažít o Velikonocích.

Norbert Schmidt,
proslov při vernisáži 25. 2. 2009

III.

Součástí příprav velkopátečních obřadů je starý zvyk vylévat svěcenou vodu z kropenek. Bůh je mrtev, pramen očistné vody vyschl. Proto byla na Velký Pátek Studánka u vchodu odstraněna a v hlavní lodi zůstala jen osamocená Prázdna studánka se zlatým dnem.

Na slavnost Vzkříšení byla Studánka znovu do kostela instalována, ale tentokrát už ne ke vchodu, ale do blízkosti samého středu liturgického dění, před menzu hlavního oltáře do křížení pod převýšený tambur. Z vody očisty a sebereflexe se stal pramen vody nového života. Svěcení křestní vody proběhlo s tradičním trojitým ponořením nového paškálu. Ve Studánce bylo následně pokřtěno 44 dospělých lidí a 4 nemluvnata.

POZNÁMKY:

1 / Vybraná literatura o Václavu Ciglerovi: Jiří ZEMÁNEK: *Václav Cigler. Realizace, projekty, kresby* (katalog výstavy NG, Zbraslav). Praha 1993; VÁCLAV CIGLER: *Krajina jako projekt* (katalog výstavy v Galerii Magna). Ostrava 2003; JAROMÍR ZEMINA: *Krajina, světlo, prostor* (katalog výstavy, se Sylvii Billetter a Evou Brodskou). Bern–Litoměřice–Havlíčkův Brod 1994; týž: *Václav Cigler* (katalog výstavy – Galerie U bílého jednorožce). Klatovy 1997; KATARÍNA BAJCÚROVÁ (ed.): *Václav Cigler a absolventi oddelenia sklo v architektúre na Vysokej škole výtvarných umení v Bratislave 1960–1979* (katalog výstavy v Mánesu a Slovenském institutu, SNG). Praha–Bratislava 2003; VÁCLAV CIGLER – JANA ŠINDELOVÁ – MICHAL MOTYČKA: *Václav Cigler* (katalog k výstavě v galerii Benedikta Rejta v Lounech). Praha 2005; VÁCLAV CIGLER – JANA ŠINDELOVÁ – MICHAL MOTYČKA: *Cigler* (katalog k výstavě v Benátkách). Benátky–Praha 2007; VÁCLAV CIGLER – MICHAL MOTYČKA – JANA ŠINDELOVÁ (eds): *Václav Cigler, Prostory, Projekty*. Praha 2009.

2 / Vybrané realizace ve veřejném prostoru: skleněný objekt ve foyer Československého velvyslanectví ve Stockholmu (1966); světelné objekty ve Slovenském národním divadle v Bratislavě (1970); světelný objekt, stanice metra Náměstí Míru, Praha (1978); skleněné stěly, stanice metra Náměstí Republiky, Praha (1985) – bohužel nedošlo k plnému uskutečnění výtvarníkovy záměru s obklady stanice, z původního projektu zůstalo pouhé torzo: mezi dvě vrstvy skleněných elektrofloatových tabulí plánoval autor umístit plyn, který by buď stále zářil, nebo měnil svou světelnou intenzitu jako předžďest přijíždějícího vlaku; skleněný objekt, stanice metra Křižíkova (1988); světelný objekt ve foyer budovy Nationale Nederlanden v Rotterdamu (1992); skleněné kyvadlo v hale Compaq Computer / Digital v Praze na Pankráci (1995); terasa a skleněná lávka, Muzeum Kampa, Sovovy mlýny, Praha (2000–2001); parkan, Severočeská galerie výtvarného umění v Litoměřicích (2005).

Zastoupení ve veřejných sbírkách: Národní galerie, Praha; Uměleckoprůmyslové muzeum, Praha; Muzeum Kampa, Praha; Moravská galerie, Brno; Slovenská národná galéria, Bratislava; Kunstgewerbemuseum, Berlin; Kunstmuseum, Düsseldorf; Museum für Kunstgewerbe, Frankfurt am Main; Museum Bellerive, Zürich; Musée Lausanne, Lausanne; Baymans van Beuningen, Rotterdam; Stedelijk museum, Amsterdam; Museum of Glas, Leyden; Musée des Arts Décoratifs, Paris; Victoria and Albert Museum, London; Musée des Arts Décoratifs de Montréal, Montreal; The Corning Museum of Glass, Corning, USA; American Crafts Museum, New York; Hokkaido Museum of Modern Art, Sapporo.

3 / K tomu viz Jiří ZEMÁNEK: „Nové práce Václava Ciglera“. IN: *Umění a řemesla* 35, 1993, č. 2, s. 42–48; že Cigler v těchto svých bohužel nerealizovaných projektech předběhl dobu, se domníval i Jindřich Chaloupecký, který jej v tomto směřování od počátku podporoval: „...chtěl otevřít svou práci nezměrnému prostoru a jasu: projektoval již v padesátých letech díla rozprostírající se v krajině – zářící rýhy, zrcadlové stopy ve vodní hladině, světelná a magnetická pole, jimiž by člověk procházel – tedy land art v čase, kdy ještě toto slovo nebylo vysloveno. To ovšem se nedalo nikterak provést. Soustředil se tedy k opět sice nesnadné, ale přece realizovatelné plastice skleněné, v které

se hmotnost díla má proměnit v téměř nehmotnou už událost světelnosti.“ JINDŘICH CHALUPECKÝ: *Na hranicích umění*. Praha 1990 (původně samizdat, 1978–1980), s. 151.

4 / Celý text otištěn v katalogu k výstavě Václava Ciglera v Galerii Benedikta Rejta v Lounech, 2005, s. 13.

5 / Friedhelm Mennekes SJ v rozhovoru s autorem. IN: NORBERT SCHMIDT: „Kostel jako prostor pro otázky.“ IN: *Salve* 2007, č. 1, s. 119.

6 / CLAUDIA VON BLÜCHER – KURT DANCH (eds.): *Anish Kapoor* (katalog výstavy). Kunst-Station Sankt Peter, Köln 1997, s. 34.

Václav Cigler

Studánky v kostele Nejsv. Salvátora u Karlova mostu v Praze

realizace: Michal Motyčka

kurátoři výstavy, liturgický koncept: Klára Jelínková, Norbert Schmidt

středa 25. 2. – neděle 12. 4. 2009

O výstavě Václava Ciglera vysílala Česká televize ČT2 v rámci přímého přenosu Popelce umělců z kostela Nejsv. Salvátora (25. 2. 2009, 18:15 hodin) krátký dokumentární film režiséra Jana Brichcína.

(<http://www.ceskatelevize.cz/ivysilani/20956221450-popelec-umelcu-2009/>)

Autoři fotografií Studánek v kostele Nejsv. Salvátora publikovaných v tomto *Salve* jsou: Jozef Murín (s. 72, 98, 133, 134), Petr Neubert (s. 1, 3, 152), Norbert Schmidt (s. 95, 96, 97), Martin Staněk (s. 2, 52, 122, 141, 142) a Martin Vičan (obálka, s. 8, 16, 35, 36).

Mgr. Klára Jelínková (* 1981) vystudovala bohemistiku na FF UK, v současné době studuje postgraduálně filozofii. Překládá z francouzštiny.

Ing. arch. Mgr. Norbert Schmidt (* 1975) je architekt a redaktor revue *Salve*. Působí také jako vedoucí Centra teologie a umění při KTF UK v Praze.





Recenze

Romano Guardini: O podstatě uměleckého díla

Praha, Triáda 2009. Uspořádal a předmluvu napsal Walter Zahner, přeložil Karel Šprunk.

Lze jen uvítat, že nakladatelství Triáda vydalo výbor ze studií Romana Guardiniho věnovaných umění a architektuře. Autora asi není třeba představovat – šlo o jednoho z nejznámějších katolických teologů 20. století, jenž zejména svými názory na liturgii ovlivnil několik generací a patřil k osobnostem, které připravovaly cestu reformám II. vatikánského koncilu. Výbor je opatřen předmluvou od Waltera Zahnera, která čtenáře zasvěceně provází půdorysem Guardiniho života i díla.

Texty obsažené ve výboru lze rozdělit do několika skupin. Guardini se v nich zabývá jednak uměním jako takovým, dále některými aspekty staršího i moderního umění, a konečně sakrální architekturou. Základní témata se přitom prolínají a dávají předkládanému výboru textů jednoznačnou myšlenkovou jednotu.

Guardini vycházel z toho, že umění má náboženský rozměr samo o sobě – nejen tehdy, když zobrazuje náboženská témata, ale bytostně. Prostě proto, že otvírá nový rozměr našeho bytí a odkazuje dál, za tento svět. Při četbě takového textu dnes může vznikat problém: moderní čtenář je zvyklý na empirickou věrohodnost sdělení, možnost verifikace. Guardini vychází z německé idealistické tradice. Když mluví o umění, mohli bychom předeslat – toto je možnost, takhle by umění mohlo fungovat, toto je ideální, běžně nedostupná situace. Zde čteme, čím je umění ve své nejhlubší podstatě, nikoli v sociální praxi. Na druhé straně je třeba vidět, že i pokud bychom Guardiniho pohled překloupili do jazyka neteologické estetiky, zůstane zcela adekvátní.

Svým způsobem ještě zajímavější je Guardiniho článek „Obraz kultový a obraz zbožný“ z roku 1937. Guardini v něm rozlišil mezi obrazem řekněme předmoderní doby, jenž je zcela svázán s liturgickým životem svého času, a obrazem moderním, jenž od epochy renesance nabývá autonomního postavení. Guardini tento receptivní a kontextový přístup uplatnil v době, kdy dějiny umění samotné ještě ovládala formální metoda, postupně doplňovaná výhonky ikonologie. I když v průběhu 2. poloviny 20. století vyjadřovali někteří historici umění ke Guardiniho přístupu jisté výhrady, nelze popřít, že jeho základní směřování bylo velmi přesné.¹ Je zcela výjimečné, když teolog ještě po půlstoletí inspiruje práci historika umění. Přesně to se stalo. Když v roce 1990 vydal přední německý historik umění Hans Belting knihu *Obraz a kult*, dal jí podtitul *Dějiny obrazu před dobou umění* – právě aby vyjádřil zásadní proměnu vnímání obrazu, k níž dochází na prahu novověku. Kniha se stala bestsellerem a zásadně ovlivnila celý obor na další dvě desetiletí. I když Beltinga nelze redukovat na Guardiniho, základní zaměření sledující nikoli formální uspořádání, ale kontextuální působení obrazu je v podstatě identické.²

V závěru téže studie se Guardini dopustil jednoho z mála klopýtnutí, když připustil možnost návratu kultického obrazu díky údajnému převažování kolektivního nad individuálním, jež se v jeho době začíná ohlašovat. Jak všichni víme, opak se stal pravdou. Tíhnutí ke kolektivismu 20. a 30. let nebylo přirozené, ale vynucené; poněkud patologická reakce v podobě extrémního individualismu přetrvává dodnes.

Další statě jsou věnovány dílčím tématům novověkého umění. I zde je znát autorova mimořádná vnímavost vůči skutečně nosným tématům. Guardini například zcela přesně docenil význam beuronského umění v době, kdy ještě zdaleka nebylo uznáváno ani uvnitř církve. V následujících desetiletích pak Guardini patřil k těm nemnoha akademikům, kteří dokázali ocenit avantgardní umění, což zdaleka nebylo samozřejmostí – dokonce ani mezi profesory dějin umění... Dávno předtím, než velké umělecké instituce začaly pořádat výstavy s tímto tématem, Guardini jasně pochopil spirituální rozměr abstraktního umění. Vítězné tažení abstraktního umění po II. světové válce vůbec nebylo nějak automaticky dáno – krom politické situace k němu nepochybně nemálo přispěl i postoj intelektuálů, jako byl Guardini.

Další významnou oblastí, ke které se Guardini nepřehlédnutelně vyjadřoval, byla vcelku pocho-pitelně oblast sakrální architektury. I zde Guardini jasně odmítl konzervativní přístup, tedy architektonický historismus, který byl i ve 20. století v oblasti sakrální architektury nesmírně silný. Guardini vysoce oceňoval Kostel Těla Páně v Cáchách (1931) od Rudolfa Schwarze – jeden z časných příkladů zcela abstraktně pojatého kostela bez historizujících reminiscencí. Guardini tehdy jasně napsal, že neexistuje nějaká jednou provždy platná představa o podobě (*Gestalt*) kostela – jednou provždy platí jen jeho účel. Napsal i předmluvu ke Schwarzově knize *Vom Bau der Kirche* (1938), která patří k dodnes aktuálním zamyšlením nad možnostmi chrámové architektury.³

Vydání Guardiniho textů je tedy mimořádně cenné i dnes, či právě dnes. V některých případech by pro běžného čtenáře mohly být užitečné vysvětlivky, zejména tam, kde se Guardini implicitně odvolává na díla, která v jeho době a v jeho kulturní vrstvě patrně byla všeobecná známa (například obrazy C. D. Friedricha), nebo na teorie, které byly tehdy čerstvé (například na hlubinnou psychologii C. G. Junga). Kulturní posun, jehož jsme dnes svědky, totiž mírně řečeno nepřeje kulturní kontinuitě.

Guardiniho dílo stojí za čtení nejen pro katolíky, ale pro každého, koho zajímá umění, zejména moderní umění, a stále otevřené možnosti jeho interpretace. Guardini na rozdíl od mnohých žil v katolickém prostředí, ale nežil v katolickém ghettu. Jeho kontextuální přístup kladoucí důraz nejen na formální uspořádání, ale též na recepci díla, můžeme číst jako předzvěst podobně zaměřených směrů v moderní teorii umění. Můžeme jej ale také chápat jako přístup, který zhodnocuje dějiny jako takové. Guardini zde tak jako i v jiných dílech nabízí nezásvětné, neplatónské křesťanství. Jeho otevřenost vůči umění a architektuře, schopnost chápat je i jinak než jen jako schránku či ilustraci vyšších obsahů, schopnost u teologů a filozofů nikterak častou, snad mohu popsat jako otevřenost vůči Boží *dynamis*, jako krok vstříc jejímu působení v dějinách.

Pavel Kalina

POZNÁMKY:

- 1 / V dějinách umění se například zcela jinak interpretuje pojem *Andachtsbild*, viz zejm. KARL SCHADE: *Das Andachtsbild. Geschichte eines kunsthistorisches Begriffs*. Weimar 1996.
- 2 / Guardiniho a Beltingovými názory se zcela nedávno zabýval MATEUSZ KAPUSTKA: *Figura i hostia. O obrazowym przywoływaniu obecności w późnym średniowieczu*. Wrocław 2008, zejm. s. 9–32.
- 3 / K současné obnově zájmu o Schwarzovo dílo srov. reprint 1. vydání díla RUDOLF SCHWARZ: *Kirchenbau. Welt vor der Schwelle*. Heidelberg, Verlag F. H. Kerle 1960 připravený editory MARIA SCHWARZ – ALBERT GERHARDS – JOSEF RÜENAUEVER v nakladatelství Schnell und Steiner Verlag, Regensburg 2007, zvl. s. XIII–XIX. Ocenění se dostává i Schwarzově teorii města, viz např. PANOS MANTZIARAS: „Rudolf Schwarz and the Concept of ‚City-Landscape‘“. IN: *Arquitectura, ciudad e ideología antiurbana. Actas del congreso internacional*. Pamplona 2002, s. 15–36.

Václav Wolf: Pražská univerzitní teologie v 17. století Olomouc, MCM 2007

Z posledních let jsme zvyklí nacházet na pultech knihkupectví publikace (např. *Syntéza víry* 2003; *Lidská identita v proměnách* 2004; *Neposkvrněné početí Panny Marie v průběhu historie* 2005; *Psychologie Kristovy osobnosti* 2006) vědeckého pracovníka Ústavu dějin Univerzity Karlovy v Praze Václava Wolfa, dřívějšího dlouholetého děkana a profesora dogmatické teologie na KTF UK v Praze. Před nedávnem byla vydána jeho dvoustránková monografie s titulem *Pražská univerzitní teologie v 17. století*.

Autor sám v předmluvě svou práci hodnotí jako nikoli vyčerpávající. Publikace totiž nepředstavuje celou paletu dobově pěstované teologie, nýbrž pouze její vybrané okruhy. Wolfova práce je rozvržena do pěti tematických kapitol (*I. Lidská svoboda a Boží milost*, s. 9–59; *II. Démonologie*, s. 61–104; *III. Kristova eucharistická přítomnost*, s. 105–136; *IV. Analýza aktu víry*, s. 137–160; *V. Definitivní cíl lidské existence*, s. 161–193) s úvodem (s. 5–7) a doslovem (s. 194). Závěrem je přidán seznam pramenů a literatury (s. 196–198) a jmenný rejstřík (s. 199–202).

Hned z kraje je třeba autorovi vytknout (a čtenáře upozornit na) nedůsledně a nejasně rozlišené předkládání jeho názorů a názorů pražských mistrů. Často je čtenář postaven před schéma výkladu, které zrcadlí dobová schémata (s. 110nn.; 138nn., 162nn.), v další části výkladu je přihlíženo jen k několika mistrům, jejichž texty a závěry jsou ale často spíše parafrázovány než analýzou uchopeny a kriticky zhodnoceny. Na čtenáře to pak působí, jako by u nich šlo jen o podpůrnou funkci pro vlastní autorovy teze a výklady (výjimku tvoří I. okruh). Vedle toho si nelze nevšimnout dvou metodologických přístupů, jak dané téma předložit. V I. okruhu (*Lidská svoboda a Boží milost*) Wolf na začátku čtenáře seznamuje s problematikou otázky obecně, v krátkém historickém souhrnu následně předkládá vývoj příslušné otázky (jakýsi *auditus fidei*), což uzavírá tezemi

z pražské univerzity. V ostatních okruzích (II.–V.) ale autor jasně inklinuje k pouhému předložení – tehdy přijímaných – manualistických schémat (vč. absence *auditus fidei*) s důrazem na přínosy jednotlivých pražských mistrů (zvláště Rodriga de Arriaga – III., IV. a V. okruh). Z pohledu názvu a cílů publikace je absence *auditus fidei* (biblických základů, patristických přínosů a následných dějin řešení vzniklých otázek) v II.–V. okruhu celkem pochopitelná – autor se zkrátka zaměřil na teologická řešení v 17. století. Ovšem přečte-li čtenář logicky nejprve první kapitolu, kde je *auditus fidei* přítomen, bude očekávat podobnou strukturu výkladu i u zbývajících kapitol. Čtenář tak dochází chtě nechtě k závěru, že zatímco prvnímu okruhu autor věnoval dostatečně velkou pozornost, v následných okruzích tomu tak nebylo. Autor se zde spokojil s povrchním, zrychleným a nekritickým předložením dobových výkladů – navíc často na úkor jasného rozlišení dobových výkladů od svých vlastních.

Podíváme-li se blíže na první tematický okruh (*Lidská svoboda a Boží milost*), můžeme konstatovat, že se jedná o nejlépe zpracovanou část, a to jednak z důvodu představení širších historických souvislostí (pojednaných poněkud stručněji: *Pelagiánské hledisko, Augustinova reakce, Další osudy problému, Postoj reformační teologie, Tridentský koncil, Pokračování sporu uvnitř katolické církve, Jansenismus, Reakce Říma a pražských mistrů na Janseniovu nauku, Arriagovo podrobné řešení, Rodrigo Arriaga a Domingo Bañez, Arriagovi pražští stoupenci*), jednak díky poměrně širokému seznamu představovaných autorů, čímž se výklad rázem stává velmi plastickým. Z konkrétních mistrů působících na pražské univerzitě si zde Wolf nejčastěji všimá Roderiga Arriaga, ale také Emmanuela de Boyeho (s. 49–51) a Carola de Grobbendoncka (s. 51–52) i dalších (s. 52–54). V této souvislosti je třeba podtrhnout Wolfův závěr, že v pražském akademickém prostředí (jež bylo ostatně v rukou jezuitů) převažovalo při řešení daných problémů jezuitské molinistické pojetí (s. 49, 52–54). Pražští mistři by tedy dle autora na otázku, zda člověk potřebuje ke spolupráci s Boží milostí nějakou další milost, většinou odpovíděli ne, čímž by značně omezili Boží podíl a zvýraznili lidskou svobodu, oproti dominikánům (a augustiniánům), kteří by odpovíděli ano, čímž by naopak zvýraznili Boží milost a oslabili lidskou svobodu (s. 58–59).

V druhém okruhu (*Démonologie*) autor předkládá deset charakteristických otázek (*Podstata existence démonů, Vznik démonů, Ontologické vlastnosti, Poznávací schopnosti, Vztah k hmotnému světu, Morální aspekt, Pád démonů, Následky pádu démonů, Vzájemné vnitřní vztahy démonů, Vztah démonů k lidem*). Při jejich zodpovídání si bere za průvodce nejčastěji pražského jezuitského mistra Arriagu. A právě ten se i v následujících třech kapitolách stává téměř jediným mistrem, který je při výkladu sledován.

Ve třetím okruhu (*Kristova eucharistická přítomnost*) pak Wolf předkládá opět kratičký úvod do příslušné problematiky a následně předkládá poměrně jasně Arriagovo řešení jednotlivých otázek (pojem přítomnosti, eucharistický Kristus, svátostné způsoby chleba a vína, počátek a konec Kristovy eucharistické přítomnosti).

Podobně ve čtvrté kapitole (*Analýza aktu víry*) s Arriagou prezentuje a postupně odpovídá na základní fundamentálně-teologické koncepty: pojem víry, podíl rozumu na úkonech víry, nadpřirozená povaha úkonů víry, nositelé úkonů víry, víra jako trvalá schopnost, podíl vůle na úkonech

víry, ochota k víře, posouzení věrohodnosti článků víry. Není zde ovšem jasně rozlišené, co je výklad Arriagy a co je výklad prof. Wolfa (srov. Shrnutí na s. 160).

Podobně jako předchozí dva okruhy autor zpracoval i závěrečný pátý okruh (*Definitivní cíl lidské existence*), v němž předkládá eschatologicky laděné otázky: obecný pojem cíle, přirozená blaženost, nadpřirozená blaženost, láska či patření?, lidský rozum ve stavu blaženosti, lidská vůle ve stavu blaženosti, vlastnosti blažené lidské duše, vlastnosti oblaženého těla a otázka stupňů blaženosti. Sleduje zde opět pouze mistra Arriagu a jeho výklad a zase je nutné upozornit na přílišnou inklinaci k parafrázím (nežli k samotným citacím), a tedy na časté opomenutí vědecky uchopené analýzy studovaných Arriagových textů.

Hodnotíme-li autorovu koncepci, nemůžeme se nezastavit u samotného výběru pěti okruhů předkládaných otázek. Wolf tuto volbu zdůvodňuje v úvodu. Klíčem k výběru těchto podle něj nejvýznamnějších témat se mu stává hledisko historické (téma bylo častým předmětem odborných diskuzí právě v 17. století) a hledisko aktualizací (téma má svůj ohlas i v současnosti) (s. 7). Kriticky poznamenejme, že to, že dané téma bylo častým předmětem odborných diskuzí, se čtenář dozví pouze z úvodu, kde však jde o nijak blíže doložené konstatování (např. statistikou, výčtem či pořadím nejčastějších témat). Hledisko aktualizací je pak proklamováno také jen v úvodu a v dalším průběhu výkladu se k němu již autor v podstatě nevrací. Wolf sice několikrát obecně zmíní aktuálnost daného tématu, např. démonologie, ale konkrétnější aplikace na současnost zde chybí.

Nyní se v několika příkladech zastavíme nad některými autorovými tezemi, se kterými nelze tak úplně souhlasit. Nejprve k problematičnosti autorova chápání úlohy Pisma svatého. Sice nejde o autorem zvláště studované hledisko, nicméně v publikaci bývalého mnohaletého profesora dogmatické teologie na KTF UK v Praze by (nejenom) odborně vzdělaný čtenář očekával vyváženější formulace, než jsou zde přítomny. Wolf v úvodu prvního tématu (*Lidská svoboda a Boží milost*) vztah přemýšlivého teologa k Pismu popisuje takto: „V mozaikovém předivu starozákonních a novozákonních textů rozpoznáváme i v našem případě jednotlivé naukové prvky, které jsou výzvou pro přemýšlivého teologa, aby z nich vytvořil příslušnou smysluplnou syntézu.“ (s. 9) Máme tomu rozumět tak, že teprve „přemýšlivý teolog“ dává biblickému výroku smysluplnost tím, že jej řadí do svébytného logického celku? Aktivita teologa se tu zdá být poněkud důležitější (vždyť „vytváří smysluplnou syntézu“ z Pisma svatého), než Slovo Boží či zjevení. Podtrhneme minimalistický biblický základ v druhé kapitole (*Démonologie*), kdy autor shrnuje nauku o démonech v Novém zákoně: „V pojetí novozákonních textů jsou démoni eticky zlími duchovými bytostmi, jimž stojí v čele Satan jakožto protivník samého Boha.“ (s. 62) Tato věta je jediným odkazem na biblický text (s odkazem na biblický lexikon z roku 1968), což je až příliš málo a je to velmi zúžené; zvláště když se autor vůbec nezabývá biblickým ukotvením nauky o démonech u pražských mistrů ze 17. století a nepodrobuje je kritice. Čtenář tak nabývá dojmu, že čte Wolfem vytvořenou syntézu démonologie místo analytické pasáže o biblickém ukotvení v příslušných univerzitních tezích – což čtenář očekává z názvu publikace. Ne příliš výstižným se dále zdá být tvrzení o funkci lidského organismu: „Lidský organismus si totiž obecně řečeno plní funkci jakéhosi převodového mechanis-

mu, který umožňuje lidskému duchu existovat v podmínkách pozemského hmotného prostředí.“ (s. 115; podobně i na s. 192–193) Poněkud přepjatě a zkratkovitě zní autorova aktualizace vývodů mistra Arriagy o jistých (našim smyslům skrytých) vlastnostech chleba a vína: „Arriaga tím prozřetelnostně své vývody otevřel i dnešním současným filosoficko-přírodovědným rozborům, pro něž je chléb a víno konglomerátem různých chemických sloučenin založených na subatomárních vztazích mikrosvěta, které jsou nepřístupné běžnému smyslovému poznání a otvírají se lidskému pohledu pouze na základě vysoce vyspělých vědeckých metod a s použitím náročných laboratorních zařízení.“ (s. 126–127) Arriagovým zásadním přínosem je podle Wolfa vyslovení otázky po možnosti u nevěřícího obdržet od Boha dar nadpřirozené víry. Arriagův názor je dle autora podnětný i pro dnešní mezináboženský dialog: „K tomu, aby bylo nějaké nadpozemské božstvo považováno za pravého Boha, podle Arriagy stačí, aby se toto jsoucno vyznačovalo třemi vlastnostmi: Musí být jen jedno jediné (*unum*), musí být principem všech věcí (*principium ceterarum rerum*) a nesmí být samo stvořeno (*non creatum*).“ (s. 149–150) Chybí však vysvětlení, v čem spočívá přínosnost tohoto mínění pro mezináboženský dialog zrovna v dnešní době. Nemístně pohrdavě zní věta, že „každý psychicky normální člověk“ (s. 154) přece ví, že by mohl kdykoliv odmítnout souhlas k předmětu víry. Nepřilíší šťastný se také zdá výrok, že „krása ženy často znemožňuje rozumné jednání muže“ (s. 180). Není to v rozporu s Ježíšovou naukou o znesvěcení vycházejícím z našeho srdce, nikoliv o znesvěcení z vnějšku (srov. Mt 15,10–11; Mk 7,14–15)?

Wolfově práci bychom také mohli vytknout absenci biografických údajů o analyzovaných autorech, což je poměrně škoda – nutno ovšem dodat, že autor alespoň odkazuje mj. na biografické studie S. Sousedíka a biografický slovník I. Čornejové a A. Fechtnerové (*Životopisný slovník pražské univerzity [1654–1773]*, Praha 1986). Redakční práci se mnoho vytknout nedá, snad jen ne zcela čistý a poměrně nestandardní úzus v bibliografických údajích uváděných pramenů a literatury. Vedle zvláštností typu česko-latinských položek (např. *KONCIL II. Vatikánský Constitutio „Lumen Gentium“*. [1964] 48) se objevují položky plně české – bez odkazů k originálnímu znění a k jeho umístění (např. *KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY Křesťanská víra a nauka o démonech*. [26. 6. 1975]).

Na závěr našeho pohledu do obsahu knihy si můžeme postesknout, že by jednotlivým tématům neuškodilo monografické zpracování. V této souvislosti nás například napadá srovnání s jiným Wolfovým titulem (*Neposkvrněné početí Panny Marie v průběhu historie*, 2005), kde badatel představil pražské mistry mnohem plastičtěji, jasněji a uceleněji.

Samá skutečnost, že se profesor Wolf ponořil do studia dobových teologických otázek a univerzitních tezí obhájených na pražské univerzitě, je jistě čin záslužný. Lze mu ovšem kriticky vytknout, že o opravdu vědecké analýze dobového teologického myšlení tak úplně hovořit nemůžeme (zcela nekriticky a z větší části pouze parafrázovaný přehled myšlenek pražských mistrů; odkazy na pouhé výseky původních vět; nekriticky poplatné sledování navržených schémat pražskými mistry...). Ve srovnání s pracemi Stanislava Sousedíka z oblasti dějin filozofie, místy však překračujícími do dějin teologie (např. monografie *Valerián Magni*, 1983, či články věnované Rodrigovi de Arriaga nebo Janu Caramuelovi z Lobkovic) se tak Wolfova kniha nezdá být jejich velkým doplněním.

Kromě výše řečeného se Wolf také snaží na poměrně malém prostoru předložit vysoký počet témat, čímž nutně dochází k povrchnějším formulacím a zrychleným parafrázím – bez hlubšího dobového ukotvení a bez precizních biograficko-bibliografických odkazů, na což jsme ze Sousedíkových publikací naopak zvyklí.

Nakonec se ještě stručně zmiňme o autorově doslovu. Václav Wolf v něm naznačuje, že „obecně známé okolnosti“ (čtenář se má patrně domyslet, že jde o události, v jejichž důsledku mu byla v roce 2002 odhata kanonická mise pro působení na pražské teologické fakultě) mu nyní připadáji jako jakýsi dar a je za ně vděčen, protože vlastně díky nim se dostal ke studiu „zatuchlých foliantů“ teologických publikací, jež v předkládané knize zpracovává (s. 194). Kéž bychom vždy to, co vidíme jako krivdu, přijímali jako dar a přinejmenším jako příležitost k trpělivosti a pokoře! Kéž by tento autorův vděčný pohled mohl být čten také jako hozená rukavice naší někdy snad příliš se polarizující církvi! Takovéto pokorné čtení je ovšem žel zpochybněno dovětkem zmíněného výroku, kde za možnost studia oněch foliantů autor děkuje proto, že ony „skrývají pravé poklady moudrosti, která svou precizně promyšlenou a zřejmě i promodlenou hloubkou daleko předčí často až zoufale povrchní a autentickou víru mnohdy zpochybňující teologické spisy postmoderní éry“ (s. 194). Jeho osten se tu zdá být zaměřený poněkud málo rozlišeně a mechanicky proti údajně málo upřímně věřícím „dnešním teologům“ (srov. s. 76). Spíše to tedy vypadá, že jeho „děkování“ má být ironií jednoho z posledních mohykánů starého dobrého pravověří.

Lukáš Nosek

Joseph Gredt

Základy aristotelisko-tomistické filosofie

Praha, Krystal OP 2009

Základy jsou překladem dvousvazkového německého originálu *Die aristotelisch-thomistische Philosophie* (Herder 1935), jehož autor, benediktin Joseph Gredt (1863–1940), chtěl tímto dílem zpřístupnit širšímu okruhu svou latinskou učebnici *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, jejíž 1. vydání vyšlo v letech 1899–1901, poslední, 13., pak po autorově smrti v roce 1961 (vydavatel E. Zenzen OSB).

Vlastnímu textu předchází předmluva z pera prof. Stanislava Sousedíka, která poutavým způsobem rekapituluje vývoj tomistické filozofie od jejích počátků, přes tzv. druhou a třetí scholastiku, až do doby téměř současné. Na tomto textu je důležité hlavně to, že po jeho přečtení si člověk jasně uvědomí, že tomismus není žádná ustrnulá historická epizoda z dávných dějin, ale že jeho stoupenci byli nuceni neustále reagovat na celou řadu podnětů, které vedly k postupnému myšlenkovému vývoji a tříbení tohoto filozofického směru. Prof. Sousedík nás poučeně informuje o střetech tomismu se scotismem, novověkou filozofií, osvícenstvím, moderní přírodovědou apod. Sleduje také to, jak pod vlivem těchto vnějších podnětů došlo ke vzniku tzv. druhé a zejména třetí scholastiky,

do níž historicky spadá také Gredtovo dílo. Čtenář se rovněž dozví mnoho zajímavých informací ze života samotného Josepha Gredta OSB, který mnoho let působil jako profesor filozofie na benediktinské koleji sv. Anselma v Římě.

Žáklady obsahují kompletní kurz aristotelsko-tomistické filozofie, členěný dle zvyklosti na logiku, filozofii přírody, metafyziku a etiku. Logika je členěna na úvod, který pojednává o povaze, rozdělení a předmětu logiky, a dále na logiku formální a materiální. Velký prostor je věnován zejména filozofii přírody (fyzice) a metafyzice. Kapitola pojednávající o filozofii přírody je tradičně strukturována na část obecnou a část speciální. Obecná část se zabývá povětšinou tím, co Aristoteles vložil ve svých osmi knihách *Fyziky*. Speciální filozofie přírody se pak dělí na tři části podle tří druhů pohybu. Pojednání „O nebi a kosmu“ podává výklad o místním pohybu. Kapitola „O vzniku a zániku“ obsahuje nauku o tzv. kvalitativní změně. „Animastika“, neboli nauka o duši, jedná o jsoucno měnícím se růstem. „Metafyzika“ rovněž obsahuje klasická témata, jako je jsoucno obecně, otázka pravdivosti lidského poznání, nehmotné jsoucno stvořené a nestvořené. „Etika“, která je poměrně krátká, je rozdělena na dvě části. Její obecná část pojednává např. o tématu posledního cíle člověka, esenci mravního jednání, normě mravnosti atd. Speciální etika se zaměřuje na otázku podstaty a vymahatelnosti práva, práva jednotlivce a nauku o společnosti.

Výklad je vždy strukturován velice přehledně a čtenáři pro lepší pochopení dobře poslouží i to, že text je doplněn odkazy na různá související a paralelní místa. Kniha je také opatřena kvalitně vypracovaným rejstříkem termínů, který usnadní orientaci a vyhledávání témat.

Je však třeba také říci, že *Žáklady* nejsou příliš vhodné jako učebnice či jako příručka uvádějící do aristotelsko-tomistické filozofie začátečníka. Výklad nepostupuje pedagogicky od jednoduššího ke složitějšímu, ale čtenář je vhozen přímo do proudu hutných myšlenek. Dílo je tedy prof. Sousedíkem příhodně charakterizováno jako kompendium.

Přes všechny klady má Gredtova kniha i své nedostatky, které jsou dány především dobou jejího vzniku. Tak pojednání o filozofii přírody obsahuje dnes již opuštěnou nauku o éteru (např. s. 142, § 173): „Kromě toho se předpokládá, máme-li se vyhnout filosoficky i přírodovědecky neuhajitelnému působení na dálku, existence jakési atomicky již nerozdělené jemné mezisubstance, éteru, v němž se nacházejí a pohybují elektrony.“

Dobově podmíněné jsou samozřejmě i další autorovy poznatky z oboru přírodních věd. Tento nedostatek by mohl být částečně napraven tím, kdyby čtenář při studiu přihlédl ke 13. latinskému vydání, které je téměř o třicet let mladší a je doplněno bohatou bibliografií.

Překlad Gredtových *Žákladů aristotelsko-tomistické filozofie* je výsledkem dlouholeté práce týmu překladatelů vedených PhDr. Karlem Šprunkem. Jedním z cílů, jež překladatelé sledovali, byl pokus o ustálení české scholastické terminologie.

Přestože se Gredtova kniha již řadí mezi historické příručky, její české vydání má i dnes svůj dobrý smysl. Když čtenář laskavě přejde některé dnes již zastaralé a dobově podmíněné názory (o nichž jsme se zmínili), najde v Gredtových *Žákladech* mnoho nadčasových pravd, jímž stáří díla na váze nikterak neubralo. V každém případě je třeba říci, že překlad Gredtovy knihy je úctyhodný

počin, který si zaslouží pozornost odborné veřejnosti. Pokud si člověk uvědomí, že již mnoho let není na českém trhu k dostání žádná publikace, která by nabízela ucelený kurz tomistické filozofie, pak je nutné vzít snahu překladatelů s velkým povděkem. Možná, že by tato kniha mohla mít i ambici, kterou ani oni sami nezamýšleli. Milovníci scholastické filozofie občas od svých kolegů slyší, že tomismus je jen jakési staré, těžko srozumitelné filozofické haraburdí, kterým se kvůli jeho teologické zatíženosti a obtížné srozumitelnosti ani nestojí za to zabývat. Snad by tato česky psaná, přehledně strukturovaná, na filozofické argumentaci založená kniha mohla ty, kteří mají dobrou vůli, přesvědčit, že tomu tak rozhodně není.

Miroslav Severa



English Summary – Philosophy and Christianity

Karel Šprunk

History of notion “Christian philosophy”

With the notion “Christian philosophy” we meet in the course of time from antiquity to today. Its content is however shifting according to historical, cultural, sociological, psychological and other situations and conditions. On the background of these changes stays a problem of relation between reason and faith: Philosophy is on one side – opposite to the theology – based on essential cognition from intellectual reasons, not from the revelation; on the other side some sorts of world conception are not understandable without taking into consideration an impact of Christian faith. The article presents a historical review of various conceptions of Christian philosophy.

Christian Philosophy?

Tomáš Halík, Ladislav Hejdíánek, Lenka Karfíková,

Erazim Kohák, Tomáš Machula, Jan Sokol, Stanislav Sousedík

Editors of revue *Salve* addressed some prominent Czech thinkers and philosophers with four questions concerning Christian philosophy and complex issue of relation between philosophy and faith. Some of them responded to presented questions, some of them summarised their answer to a study or essay.

Tomáš Halík defends necessity of philosophy for intelligible presenting and transmitting truths of faith – they come otherwise under domain of theology; nevertheless he is sceptical in matter of the only one comprehensive Christian philosophy. He is listing a number of inspiring Christian and also other theistic philosophers, and emphasises a role of believing philosopher as a competent partner grasping an adequate language in dialog.

Ladislav Hejdíánek also highlights that for theology it is necessary to keep pace with contemporary philosophy. According to him a believing philosopher has to reflect the faith unceasingly in a philosophical way. He rejects however an idea of one Christian philosophy – he stresses a fact, that in European tradition in the main all the philosophies are in a way Christian.

Lenka Karfíková grasps a question from the other side and asks, whether philosophy needs a faith. She shows that philosophy needs some starting point different from itself, an existence to be thought about, a tradition to be taught of and in the same time to be developed in a critical way. Such a starting point naturally can be Christian.

Erazim Kohák defines for himself notions of philosophy and theology. Philosophy means for him an attitude and an act which in a critical way examines sense of experienced reality; theology is for him a critical act arising from an attitude of faith. In this meaning it is not faith but theology that

needs philosophy. We can call Christian all the philosophers who approach to their task of critical research of non-self-evident fact from the experience of faith.

Tomáš Machula notes that all non-exact sciences depend on pre-understanding possessed by a person entering into study. And there it is already possible for Christianity (likewise for any other ideological pre-understanding) to express itself without affecting of the autonomous methodology relevant to a science. He could consider philosophy as a Christian one, if it is developed with regard to faith of its author but in the way respecting autonomy of philosophy. Machula concludes with a statement: Christian faith of the philosopher is necessary but not sufficient condition for Christianity of his philosophising.

Jan Sokol depicts just opposing origins of philosophy and Christianity and their historical struggle arising out of this fact. Even the medieval synthesis is today not able to give an adequate answer. The author expresses an opinion that in thoughts of Christians in our times there doesn't play an eminent role only reasonable interpretation and defence of traditional Church structures towards contemporary world, but also to help Churches and Christianity start to live with contemporary society, as it used to be in great times of their history.

Stanislav Sousedík at the beginning emphasises that the role of authority in our times doesn't play a philosophy but physical sciences, and that we need to glance off from this starting point and from the point of different attitudes of theology to them. Then the author shows, the physical sciences themselves have neither philosophical nor theological relevance. What today's theologian is getting in touch with agreeing or rejecting are not physical sciences as such, but it is always a kind of their philosophical interpretation (scientism etc.). A Christian answer could be only an understanding, that paths of science and paths of faith do not converge – yet it doesn't eliminate an existence of other purely rational (and so scientific) approach to the reality, enabling to notice some of its features which physical-scientific knowledge cannot comprehend. He appeals to aimed crystallising of realistically oriented metaphysical thinking.

Klaus Müller

Arguing one with another – one from another learning

Philosophy and Christian reality

The article of prominent German expert in the branch Professor Müller from the Faculty of Catholic theology in Münster allows us to look into today's debate about faith and philosophy – recently picking up new importance and intensity on notable European platforms. Besides Gianni Vattimo, Encyclical *Fides et ratio* and Jan Assmann he considers a claim mentioned in editorial of prestige review *Merkur*: “To ask about God is a difficult task, whether by way of theology or in perspective of religious reality in secular world. With a soft warning it is possible to say: Who will refuse, will come to harm – believers on their soul, nonbelievers on their reason.” Then author approaches to the Jürgen Habermas' acceptance speech upon receiving the Peace Prize of the German Book Trade and to the famous debate of Habermas with Joseph Cardinal Ratzinger in Munich in 2004.

Müller makes a remark – and for many a rediscovery – that these known contemporary disputations were preceded by already rather forgotten but not less significant works and remarkable voices. Just to them he dedicates the second part of the text: Leo Strauss, Lev Shestov, Karl Löwith, Italo Mancini, Georg Picht, Helmuth Gollwitzer a Wilhelm Weischedel. Finally Müller summarises: “It was already about time to examine a silence of mainstream of contemporary academic philosophy towards theology, which Vattimo actually considers to be simply an expression of laziness. And for the theology it is a high time to revise its long and notorious neglecting of philosophy, if it doesn’t intend to do lasting harm to its capability of discoursus on the forum of reason.”

Vlastimil Vohánka – Daniel D. Novotný

The Contemporary Christian philosophy in the United States and Great Britain

The article describes some achievements of the contemporary Christian philosophy in the United States and Great Britain against the general philosophical milieu in these countries. It is argued that the most promising secular resource for Christian philosophers comes from the so-called analytical philosophy (be it a vague concept as it is). Three features of recent Anglo-American analytically oriented Christian philosophy are appreciated: rigorosity, renewed interest in metaphysical topics, and bold engagement with non-Christian philosophy. Three challenges are identified: strengthening philosophical vocation to wisdom, deeper re-appropriation of the traditional scholastic tradition, and greater systematic and collaborative character of philosophy.

Alvin Plantinga

Advice to Christian Philosophers

The American Protestant philosopher invites Christian philosophers in his keynote address to take certain coherent attitudes, which would allow them to work as Christian philosophers for the good of Christian community – towards which they have their main responsibility. The author puts stress on a fact that Christian philosophers – and Christian intellectuals in general – have to manifest more of autonomy, more of independence on the rest of the world. For the second – Christian philosophers have to demonstrate more of integrity (integrity in the sense of integral wholeness, being compact of one piece); whereunto for the third is necessary to have Christian courage, fearlessness, strength – or perhaps Christian self-confidence. If not, student of philosophy will be from understandable reasons deviated to the majority (i. e. non-theistic) way of practising philosophy, and will have no occasion to use and develop his/her possible Christian confession. The right to have proper pre-philosophical presuppositions hereat belongs to the ground of philosopher’s freedom. Plantinga summarises arguments against non-theistic philosophy and against its negative demeanour towards faith in chapters “Theism and verifiability”, “Theism and theory of knowledge” and “Theism and persons” showing there indefensibility of some seemingly hard-core arguments against faith from the point of view of philosophy.

Gregor Buß

“Hunger for Transcendence” – Charles Taylor’s Christian View of the Secular Age

Charles Taylor (* 1931) – one of the pre-eminent figures in contemporary philosophy – has devoted much of his work to a new understanding of religion in modernity. Contrary to most of his colleagues at philosophical departments he openly admits that his philosophical thinking is deeply inspired by Christian faith. This can be especially seen from his latest book *A Secular Age*, which forms the basis of this article. In this opus magnum of almost 900 pages Taylor tries to answer the question: “Why was it virtually impossible not to believe in God in, say, 1500 in our Western society, while in 2000 many of us find this not only easy, but even inescapable?” Only some of Taylor’s answers to this complex question can be mentioned in this article. But it is shown that he clearly refutes the widespread notion that secularization necessarily leads to a decrease or even disappearance of religion. Quite the contrary, he is convinced that we are now living in a “spiritual super-nova” which opens many new ways to God.

Karel Šprunk

What does it mean to be a Catholic philosopher?

The article of Karel Šprunk, Czech philosopher and translator for whole of his life engaged in the theme of relation between faith and philosophy and also the main coordinator of present issue of *Salve* answers a question about the role of faith in work of a philosopher. If the faith enters into the work of philosopher, philosophy doesn’t lose anything of its independence but gains from the faith a significant help. Then Christian philosophy can serve to truth of faith as a predecessor of faith and as a tool of theology; it can serve to temporary transforming of the world and work in its own way for the sake of propagation of faith. Faith represents a strong motivation for philosophical work: A Christian does this work out of the love of God and neighbour. Faith doesn’t exclude plurality in Christian philosophy but in the same time constitutes higher, transcendental unity among people. Faith invokes great reverence, commitment and faithfulness towards truth and in the same time constitutes an attitude of full liberty.

Klára Jelínková – Norbert Schmidt

Fountains of Václav Cigler in the Church of St. Salvator

Ash Wednesday – Resurrection 2009

The issue of *Salve* dedicated to Christianity and philosophy is completed by photographic documentation of a modern installation of the world-famous artist Václav Cigler in Academic Church of St. Salvator in Prague next to the Charles Bridge. Václav Cigler located two independent artistic objects in this well attended Church: The “Full Fountain” finds its place by the entrance to the Church and spontaneously temporarily accepted a role of a font. The “Empty Dark Fountain” with a gold bottom was located in the middle of the nave. The “exhibition” culminated with transposition of the “Full Fountain” during the Eastertide next to the main altar, where it became temporarily

a baptismal font. A font of purification has become a font of new life. In the “Fountain” were baptised 44 adult people and 4 little children. *Salve* republishes together with pictures also addresses of Klára Jelínková and Norbert Schmidt – curators of the exhibition and co-authors of the liturgical concept – delivered on the occasion of the vernissage.

SALVE hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

- ☛ Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 19 let existence. Během této doby prošlo také vývojem v odbornosti, grafické tváři, obrazovém doprovodu i tiskové kvalitě.
- ☛ Náklady samozřejmě rostou, a tak nyní překračují náš zisk z prodeje jednotlivých čísel. Jsme odkázáni na několik velkorysých dárců.
- ☛ Vzhledem ke změnám cen poštovního a dalšímu zdražování je třeba, abychom od roku 2009 zvýšili cenu revue Salve na 80 Kč za výtisk při ročním předplatném 300 Kč a sponzorském 500 a více Kč. Tato cena je však stále výrazně nižší než skutečné náklady.

Staňte se, prosím, předplatitelem SALVE – podpořte tak naši revui!

Číslo účtu pro sponzory: 6375022/2700, variabilní symbol: 72583

Adresa redakce: Salve, Velké náměstí 35, 500 01 Hradec Králové

Tel.: 495 063 625

E-mail: dominika@diecezechk.cz

Další informace o revue SALVE najdete na <http://salve.op.cz>.

STUDIA THEOLOGICA 36

léto 2009

ročník XI, číslo 2

Teologický časopis Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého,
Teologické fakulty Jihočeské univerzity,
Teologické fakulty Trnavské univerzity
a Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy

Martina Štěpinová
Jistota a víra podle sv. Tomáše Akvinského

David Svoboda:
F. Suárez o povaze počtu

Jan Samohýl:
Boží bytí jako nekonečné Ano

Vojtěch Janšta:
Ježíš Kristus – nové bytí člověka

Lukáš Nosek:
Vojtěch Šanda jako dogmatik

Jindřich Šrajer:
Pokles vědomí viny a hříchu – perspektivy teologické etiky

souvislosti.cz

209



Odborný historický časopis, věnovaný církevním dějinám v českých zemích i ve světě

- Dějiny křesťanství v perspektivě současných historiografických metod
- Kvalitní, zároveň však zajímavé a čtivé články
- Žánrová pestrost (studie, články, eseje, dokumenty, paměti, recenze aj.)
- Texty domácích i zahraničních autorů
- Nezávislost a ekumenický charakter časopisu

JAN ZAHRADNÍČEK

*Mezi nás
prostřena noc...*

Dopisy z vězení Irena Marti

(Vydáno po smrti autora v roce 1986)

Předkládaná edice obsahuje 250 dopisů, které Jan Zahradníček napsal z vězení své ženě. Vypovídají o zápase víry s beznadějí, vůle s rezignací, mísí se v nich prožitky, dojmy, sny, nálady. Je to však v první řadě příběh lásky, již nedokázalo oslabit ani devět let odloučení. Jedinečný celek, který se jistě zařadí mezi nejobdivovanější korespondenční soubory českého písemnictví.

PŘÍBĚHY POVOLÁNÍ A OBRÁCENÍ V BIBLICKÝCH TEXTECH

Dvanáct biblických příběhů vyložených v této knize spojuje motiv povolání a obrácení. Rozmanitě zkušenosti s Božím povoláním či oslovením v příbězích Abrahama, Jákoba, Mojžíše, svatého Pavla, Marie Magdalény a dalších biblických postav přivedly autory jednotlivých příspěvků k rozboru a výkladu různých aspektů obrácení. Ve svém celku tak publikace podává plastický obraz zkušenosti obrácení, jak o ní pojednávají knihy Starého a Nového zákona, a umožňuje této zkušenosti porozumět.

Průvodce literaturou biblických textů



JELI HANGL,
JAN VYBÍRAL (SPRÁV.)

**PŘÍBĚHY POVOLÁNÍ
A OBRÁCENÍ
V BIBLICKÝCH
TEXTECH**

Průvodce literaturou biblických textů

IAN HARGRETT (ed.)

Rané křesťanství

PLNĚNÍ A VÝVOJ KŘESŤANSKÉHO ŽIVOTA

IAN HAZLETT (ED.)
RANÉ KŘESŤANSTVÍ
Počátky a vývoj církve do roku 600

Reprezentativní dílo, napsané mezinárodním týmem předních odborníků v oblasti antických dějin a patristiky, představuje základní četbu pro každého, kdo chce držet krok s moderním bádáním o počátcích a vývoji křesťanství v prvních šesti stoletích. Čtenář má možnost zamyslet se nad smyslem studia rané církevních dějin a prozkoumat historické a náboženské pozadí vzniku křesťanství.

Vázané, 320 str., 349 Kč, dotisk rozebrané knihy

CDK, Venhudova 17, 614 00 Brno, tel.: 545 213 862, objednavky@cdk.cz

Více informací a internetové knihkupectví se slevami: www.cdk.cz



JERUZALÉMSKÁ BIBLE

PÍSMO SVATÉ
VYDANÉ
JERUZALÉMSKOU
BIBLICKOU
ŠKOLOU

KRYSTAL OP
KARMELITÁNSKÉ
NAKLADATELSTVÍ



JERUZALÉMSKÁ BIBLE

Karmelitánské nakladatelství a nakladatelství Krystal OP vydávají společně v listopadu 2009 první kompletní české vydání Jeruzalémské bible

Co je JERUZALÉMSKÁ BIBLE

- * jeden z nejuznávanějších a nejrozšířenějších moderních katolických překladů Písma
- * zahrnuje i deuterokanonické knihy: 46 knih Starého zákona a 27 knih Nového zákona
- * obsahuje úvody k jednotlivým knihám; jazykové, historické, teologické komentáře a konkordanční odkazy
- * vznikla úsilím Jeruzalémské biblické školy v době, kdy bylo třeba se vyrovnat s otázkami o historicitě a pravdivosti Bible jako knihy Božího zjevení
- * česká verze je plodem třicetileté práce patnáctičlenného překladatelského týmu pod vedením Františka X. a Dagmar Halasových

Přednosti JERUZALÉMSKÉ BIBLE

- * je vhodná k rozjímání i ke studiu
- * snaží se formou i obsahem přiblížit původním biblickým textům: neubírá ani nepřidává na literárních kvalitách originálu
- * její poznámky a úvody shrnují klíčové interpretační poznatky, a přitom nezatěžují svým rozsahem
- * je po několika desetiletích prvním úplným katolickým překladem Písma do češtiny

objednávky: <http://krystal.op.cz>

SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu
číslo 2 ročník 19 (2009)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii a Biskupství královéhradecké vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Norbert Schmidt a Martin Bedřich

redakční rada /

Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Lawrence Čada SM, Tomasz Dostatni OP,
Štěpán Filip OP, Tomáš Chudý, Klára Jelínková, Pavel Vojtěch Kohut OCD
Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ,
Albert-Peter Rethmann, Oldřich Selucký, Karel Šprunk, Alexius Vandrovec OSB a další přátelé

sídlo redakce /

Salve, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové

tel.: 495 063 625, e-mail: dominika@diecezezhk.cz

Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Diana Kopřivová OP

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Pavel Vodička

tisk: Omikron Praha, s. r. o.

internetové stránky: Lukáš Kratochvíl (<http://salve.op.cz>)

distribuce – objednávky/

Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz

e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 300 302

(Dosavadní předplatitelé obdrží složenku na předplatné poštou.)

cena 80 Kč

roční předplatné včetně poštovného 300 Kč, sponzorské 500 Kč a více

číslu účtu pro sponzorské příspěvky: 6375022/2700 v.s. 72583

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301