

## Filosofie náboženství versus reflexe víry [1994]

### 1.01

Nejpozitivnější moment Kantovy filosofie náboženství spočívá, jak jsme si ukazovali, v tom, že veškerý důraz soustředil na mravní stránku lidského života, tj. na člověka jako mravní bytost a na jeho mravní jednání, zatímco náboženství přidělil jakousi druhořadou úlohu. Ta druhořadost spočívá zejména v tom, že k mravnímu jednání není zapotřebí nějakých náboženských předpokladů, dokonce ani předpokladu existence jakési nejvyšší bytosti, tedy Boha. Kantovy důvody ovšem nemohou být interpretovány jako atheistické v běžném smyslu, ale mohly by být interpretovány ve smyslu jakéhosi „křesťanského ateismu“. Bůh, THEOS, je pro něho postulátem, nikoliv teoretickým předpokladem. Vypůjčíme-li si Bonhoefferovu formulaci, pak pro Kanta neexistuje žádné náboženské apriori (srv. Widerstand und Ergebung). Nutně proto vzniká otázka, co je vlastně onen náboženský postulát, kde se bere a na čem je (nebo může být) založen. Nabízí se pochopitelně hned jedno řešení, totiž odkaz na zkušenost, rozumí se náboženskou zkušenost. Odtud vyjdeme ve svých úvahách v tomto letním semestru, kdy se už nebudeme příliš držet Kanta samotného, ale jen občas k němu budeme přihlížet resp. tu a tam si ho připomeneme.

### 1.02

Soustředíme se tedy přednostně na otázku samotné filosofie náboženství, což můžeme na základě jistých důvodů upřesnit jako otázku filosofické reflexe náboženské zkušenosti. Upřesněme si proto nejprve onen rozdíl mezi tím, stanovit předmětem filosofických úvah a filosofického zkoumání náboženství nebo náboženská zkušenost. Náboženství je jakousi psychologickou, sociologickou, historickou atd. objektivací určitého typu náboženských zkušeností. Filosof nemůže v pravém slova smyslu reflektovat nějaké skutečnosti, danosti, fakta či faktičnosti, nýbrž pouze aktivity, a to buď aktivity vlastní nebo jako vlastní předpokládané či za vlastní přejaté (tj. přivlastněné, např. ve vlastním, ale jen indukovaném „prožitku“ toho, co ve skutečnosti dělá či podniká někdo jiný). Zkušenost není nikdy pouhá pasivita – mluvíme o tom, že jsme „udělali“ určitou zkušenost. Filosof tedy může podrobit své reflexi náboženskou zkušenost, a to buď vlastní nebo sice cizí, ale v pokusu o její přivlastnění, vnímavé druhotné prožití apod.

### 1.03

A tu hned na začátku stojíme přede dvěma závažnými otázkami: 1) Může filosof nábožensky ještě něco prožívat? A pokud ano, může přitom zůstat natolik filosofem, aby tento prožitek mohl učiniti předmětem své filosofické reflexe? (To je otázka po zásadní možnosti personální unie člověka náboženského a člověka filosofujícího.) Anebo méně osobně: není filosofický přístup něčím principiálně rušivým pro veškeré náboženské prožívání? Neznamená filosofická reflexe pro živé náboženství totéž co vivisekce (nebo dokonce pitva) pro organismus? 2) Druhá otázka je ovšem ještě mnohem závažnější: může se předmětem filosofické reflexe stát pouze náboženský prožitek anebo také to, čeho je prožitkem? Nebo jinak vyjádřeno: může filosof reflektovat jen náboženskou zkušenost jakožto zkušenost s náboženstvím a nábožensností – anebo se může v reflexi přiblížit také tomu, k čemu se náboženská zkušenost a vůbec náboženství odnáší, vztahuje jako k tomu, co je předpokladem a „tím druhým“ v náboženském vztahu? Obojí otázku si musíme podrobněji vyjasnit.

### 1.04

Vezmeme si občas na pomoc knížku významného katolického autora, Bernharda

Welte, Religionsphilosophie (1978, 21979). Proč právě katolického myslitele? Katolictví došlo v synkrezi až syntezi křesťanského poselství (evangelia) s obecnou religiozitou nejdále, uvažujeme-li jen vývoj západního křesťanství (pravoslaví je na tom přibližně stejně, možná, že v některých směrech i hůř). Protestantismus byl dlouho velmi opatrný až střízlivý ve vztahu k náboženskosti, a později vznikl pietismus na půdě luterství, které je katolictví blíže než kalvínská reformace. Podíváme-li se na význam religiozity a „zbožnosti“ v tomto širokém dějinném kontextu, znamenala sama reformace pokus o navázání na starozákonní a ještě Ježíšovu relativizaci kultu a náboženských praktik, jejich zpochybnění a někdy dokonce ostré polemické výpady proti nim, takže pietistické důrazy nebo dnešní nová vlna podivné zbožnosti, spletené s nejrůznějšími pověrami a předsudky, je třeba hodnotit jako protireformační nebo snad spíše jako opožděné slepé uličky reformace. Zdá se, že veliká postava Bartha představuje vyústění a vyvrcholení, ale zároveň zakončení jedné epochy reformační theologie, něco obdobného tomu, jak Augustin představoval vyvrcholení a zároveň zakončení křesťanského platonismu nebo jako Albert a zejména Tomáš představovali vyvrcholení a zakončení křesťanského aristotelismu. A Barth vyslovil velmi silně základní theologickou distanci vůči náboženství a náboženskosti. Jestliže platí reformační „ecclesia semper reformanda“, pak Barth je bytostně reformační theolog také v tomto směru. Dnes vidíme, jak se zejména probuzenecké a tzv. evangelikální atd. církve a proudy přímo předhánějí nejen v nové recepci religiozity nejpochybnější provenience, ale dokonce v nevázané „náboženské tvořivosti“ či spíše vynalézavosti, která bezstarostně překračuje mantinely, pevně udržované v katolicismu. Protestantismus je dnes v celém světě ve vážné krizi, a v této krizi je ohrožen jakýmsi neopaganismem mnohem víc než současný katolicismus. To je na pováženu a znamená to výzvu a volání do zbraně a do vážného zápasu pro každého, kdo to chce s Ježíšovým evangeliem chce i do budoucnosti myslet vážně. Jak situace dnes vypadá, stojíme a ještě v nejbližší budoucnosti budeme stát před dilemmatem: buď se rozhodneme pro novou reformaci – anebo pro nové EUAGGELION.

#### 1.05

K tomuto „rozpoznávání znamení časů“, pokud jde o náboženství a náboženskost, se budeme ještě víckrát vracet. Nyní si musíme vyjasnit, jaké prostředky (tj. myšlenkové prostředky) máme k dispozici, abychom se v současné duchovní a také myšlenkové situaci mohli vyznat, abychom jí pomohli porozumět. Sám vývoj náboženských struktur a vůbec náboženství, ale také křesťanství a křesťanských církví a „jednot“ se odehrává v rovině, která jen obtížně a s nevelkou efektivností může být ovlivněna intelektuálním prohlédnutím. Úkolem theologů zneškodňovat, kanalizovat, čelit případným povodním a stavět hráze takovým přívalům, které nejsou žádným vtělením Ducha, nýbrž naopak záležitostí masa, které nemá s duchem nic společného nebo bylo ducha zbaveno a které se proti Duchu neprodyšně brání (pokud to je jen v lidských silách). Theologie je intelektuální disciplína, tj. disciplína, která spoléhá na porozumění a rozpoznávání, totiž „interlegere“. V tom je filosofii nejen blízká, ale na filosofii také v některých závažných směrech závislá, neboť také filosofie, tj. pravá filosofie (ALETHINÉ FILOSOFIA Platónova Sókrata v Hostině) spoléhá na porozumění a na proniknutí do smyslu, který hledá, ale který sama do věcí nevkládá.

#### 1.06

Naše první otázka, která má spíše vyprovokovat zpytování našeho svědomí a ještě zdaleka nemá filosofickou průraznost, je tato: proč nám vlastně jde nebo proč by nám mělo jít o náboženství? Proč v každé kritice a v každému útoku na náboženství cítíme nebo proč bychom měli cítit nebezpečný útok na křesťanství?

Odkud jsme vlastně vzali tu podivnou představu, že křesťanství zbavené náboženství, očištěné od náboženskosti, tedy řečeno spolu s Bonhoefferem: křesťanství nenábožensky chápané a interpretované, je zbaveno svého jádra, své podstaty, neboli že přestává být křesťanstvím? Odkud se bere naše jistota, že křesťanství je jenom zvláštním případem náboženství? Na tuto otázku či spíše na tento konglomerát otázek si každý z nás musí odpovědět – tyto otázky nesmíme zamlouvat ani je shazovat se stolu. Ale proč jsou to nyní otázky pro nás tak důležité?

#### 1.07

Filosofie je myšlenkově experimentální disciplína. Abychom mohli určitý experiment provést, musíme být na pozoru, abychom jej celým svým přístupem předem neovlivňovali. A pokud se tomu někdy nemůžeme z principiálních důvodů vyhnout, musíme přesně vědět, proč onen experiment ovlivňujeme právě tím a ne jiným způsobem. Takovým případem je podnik vlastně dost blízky, totiž pokus o reflexi víry. Obojí reflexe, totiž reflexe náboženství i reflexe víry, jsou spolu významově spjaty, ale ne proto, že víra a náboženství by si byly blízko že by se nějak překrývaly nebo že by dokonce splývaly, nýbrž že jsou ve vzájemné protivě, v zásadním sporu, zvláště pak že orientace víry je tvrdě polemicky nemířena proti orientaci náboženské (religiózní a vůbec mytické).

#### 1.08

Reflexe víry je možná jenom pro toho myslitele, který má s vírou důvěrnou zkušenost. Jinak řečeno, podniknout reflexi víry je schopen jenom ten, kdo je sám bytostně ve víře a vírou zaangažován. K tomu se budeme muset pochopitelně vrátit, nyní to říkám pouze jako kategorické, dogmatické tvrzení. Říkám to však proto, abych odlišil sám typ reflexe od typu jiného, a ten máme před sebou v případě náboženskosti, religiozity. Jako evropští lidé konce 20. století už nejsme schopni mít plnokrevnou autentickou náboženskou zkušenost. Jedním z těch rušivých momentů, které nám nedovolují mít takovou plnou zkušenost, je právě sama reflexe. Ale není to jen reflexe (které mýtus ani religiozita nejsou vůbec schopny), ale také a dokonce především ona orientace víry, k níž se budeme muset vrátit jindy.

#### 1.09

Otázka, co to je mýtus nebo co to je vlastně náboženství je pro mýtus a pro náboženství jaksi jedovatá, destruktivní. Ani mýtus, ani náboženství se takto tázat nedovedou, a ve chvíli, kdy se taková otázka objeví, kdy je položena, představuje cosi fundamentálně rušivého. Mýtus a náboženství se tomuto rušivému a pro ně dokonce ničivému vlivu dokonce ani nedovedou postavit: jsou to vždy jejich přívrženci, kdo se rozhodnou mýtus a náboženství bránit. Je tu ještě otázka, proč mluvíme o mýtu a náboženství takto pospolu. Možná, že bychom si to mohli odpustit, pokud si objasníme jednu věc: samo náboženství je pokusem zachránit a znovu na jiném principu integrovat mýtus v situaci, kdy už sám mýtus není schopen integrovat, sjednocovat celý lidský život a celý lidský svět. To znamená, že ještě daleko dříve, než vůbec je možno mluvit o kladení otázek (mýtus si otázky neklade, ale odpovídá na otázky, které nebyly vůbec položeny), je tu něco pro mýtus rušivého, totiž onen dlouhý proces vydělování nerituálních, nekultických činností z onoho prostoru a z onoho času tzv. sakrálna, posvátna, tedy hromadění profánních zvyklostí, návyků, souvislostí a struktur, které už jen pro jejich vršíci se množství mýtus nedokáže myticky interpretovat, asimilovat, vtáhnout nebo znovu vtáhnout do světa mýtu.

#### 1.10

Ona nechuť k filosofii a k rozumu vůbec, ona averze vůči kladení „nevhodných“, štouravých otázek, má tedy od samého počátku vlastně nesprávného adresáta. Mýtus je sice důležitou fází na cestě „polidšťování“ člověka, nebo snad lépe řečeno: na cestě člověka k sobě samému, na jeho cestě k vlastní lidskosti jako údělu či spíše poslání, ale je to prostředek dosti provizorní a natrvalo rozhodně nedostačující. Není to filosofie nebo už předtím rozum (rozumnost, rozumovost, rozumování), jež si neprávem osobují nějaké nároky, jež vznášejí proti dosud platnému mýtu, nýbrž je to sám člověk, který se vyklubává ze skořápky mýtu, který opouští prakticky, právě ve své každodennosti svůj pelech, svou pec, kde se tak dlouho hřál, a to právě tak, jako opustil svůj dávný původní domov, totouž svět tzv. přírody. Tak jako člověk musel opustit svět přírodu a vykročit z přírody do ne-přírody, do ne-přirozenosti, měl-li se stát člověkem, musel se stejnou vnitřní (ne vnější) nutností opustit svět mýtu a nechat jej za sebou – ovšem podobně, jako nechal za sebou samu přírodu a přirozenost: něco z obojího ještě stále vleče s sebou dál. Rozdíl je však značný: mýtus je jeho vlastní výtvar, jeho vynález, který měl plnit úlohu kdysi významných, nyní však už nefungujících nebo špatně fungujících instinktů a jiných přírodních „zařízení“, která mu dovodlovala přežít. Proto tento jeho vynález přežívá a bude přežívat jen tak dlouho, dokud mu bude nakloněn, dokud jej bude oživovat a pěstovat. Příroda a přirozenost naproti tomu bude vždy představovat nezbytnou bázi všech jeho projevů, aktivit a vůbec celého jeho života.

#### 1.11

Podobněm jako lidská cesta nutně znamenala nejprve emancipace ze světa přírody, vede člověk dál cestou emancipace ze světa mýtu. A člověk se velmi dlouho brání tím jediným možným způsobem. Není-li možné zachovat integritu světa a života vcelku, pokouší se člověk právě v náboženství zachovat alespoň integritu těch zbytků světa mýtu tím, že jej začne oddělovat od světa profánních aktivit. Je to začátek dlouho trvajících a dodnes přežívajících dualismu, ano jakési podivné schizofreničnosti, kdy člověk žije jakoby ve dvojím světě. Popravdě řečeno, pro člověka to není nic tak převratně nového. Už se s tím naučil pracovat napolo instinktivně, napolo systémem zkoušky a omylu, když musel nějak řešit svůj vnitřní konflikt a neustávající napětí mezi přírodou a vlastní přirozeností, bez níž se nemohl obejít, a mezi tím novým, kam se uchýloval, zděšen narůstající cizotou přírody kolem sebe. Ale tam šlo o zcela jiný přístup: všechno důležité, co se zdálo mít rozhodující význam v lidském životě, muselo být mytizováno, ritualisováno, bylo obdařeno magickým významem a posvátnými konotacemi. Byl to mýtus, který na sebe vzal odpovědnost za další osudy člověka a který jej znovu zařadil na jeho místo, takže se mu dostalo nového domova, když se přírodě odcizil a stal se v ní cizincem.

#### 1.12

Nyní došlo k situaci obrácené. Nebylo zde nic, co by představovalo integrující sílu, tak jako mýtus integroval lidský život a svět dosud nikdy nebývalým způsobem. Mýtus a mytické praktiky musel člověk vynalézat a začal se v jejich světě cítit doma. Nyní různé každodenní, profánní aktivity a souvislosti odpadávaly, vypadávaly z jednoty mytického světa, stávaly se jakýmsi odpadem, který se stále víc hromadil, aniž by byl schopen se nějak vzchopit k vlastní integraci. Z hlediska mýtu se tyto profánní aktivity jevila nadále jako zanedbatelné (mýtus to dobře uměl už z té dávné doby, kdy ze samotné přírody bylo prostě nedbáno všeho toho, co nebylo aktivně pojato do světa mýtu – teprve dnes vidíme, co všechno mýtus nechal stranou a nedotčeno, a také chápeme a nahlížíme, že právě proto mohl být je dočasným, přechodným řešením). Profánním aktivitám, kterých bylo stále víc, chyběl řád – jen občas sem do tohoto světa stínů zaléhal hlas:

tohle nesmíš, to je tabu.

#### 1.13

Tak jako příroda, jak se zdá, v ničem člověku nepomohla, když si budoval svůj nový svět mýtu, tak ani mýtus v ničem člověku nepomáhala, aby si uspořádal svůj profánní svět. A tak vzniklo náboženství jako kompromis: s vyšším posvěcením ze strany mýtu začal být pořádán profánní svět každodennosti, ale mýtus tu už hrál jen formální, tak říkajíc „liturgickou“ roli. Ve skutečnosti tomu bylo tak, že člověk musel svůj každodenní profánní svět organizovat a pořádat sám, a jen si to nechal „posvětit“. To nemohlo skončit jinak, než to vskutku skončilo: dříve nebo později si člověk musel najít způsob, jak organizovat a uspořádat svůj profánní život tak, aby k tomu žádné nedbytečné schvalující a posvěcující instance mýtu resp. nyní už náboženství nepotřeboval.

#### 1.14

Posléze musela být a také byla položena otázka, k čemu vlastně to náboženství ještě je, když se člověk ve svém profánním světě bez něho může obejít. A tu se ukázalo, že náboženství prostě odhodit je nesnadné, snad dokonce ještě nadlouho nemožné. Toho se přívrženci náboženství chytili a nadále přidrží a mluví o jakémisi náboženském apriori, o bytostné náboženskosti člověka, o tom, že bez hlubšího náboženského zakotvení celý profánní život a svět chátrá, otrásá se a propadá rozkladu. Oportunismus tohoto přístupu je však na pováženu. Otázka přece musí být položena jinak: je náboženství a náboženskost něčím, co lze z hlediska víry tolerovat? A v jakých mezích (neboť tolerance musí mít meze, bezbřehá tolerance je bezcharakterní a zcela neúčinná)? Anebo je náboženství a náboženskost něco, s čím sice – neradi – musíme počítat, ale zároveň budeme dělat všechno pro jejich dobrou kanalizaci, pro budování kanálů, jimiž by vracející se vlny náboženskosti byly rychle odvedeny do stok, kam náležejí? Lze opravdu evangelium nalévat do starých náboženských měchů? Stačí nám, když přejmenujeme pohanské svátky v době slunovratu nebo jarní rovnodennosti na vánoce nebo velikonoce a odstraníme jen nejkřiklavější obyčeje, aby všechno jinak zůstalo zachováno? Smíme připustit, aby se křesťanství považovalo za náboženství a bylo tedy uloženo do společnosti jiných náboženství, byť s vinětou „nejlepší“, „nejvyšší“ nebo podobně?

#### 1.15

#### 1.16

#### 1.17

#### 1.18

#### 1.19

a theologie však není uvolňovat cestu emocím a tušením, vlnám a proudům náboženské tvořivosti a pověrečné, předsudečné fantazii, ale spíše je

[zde byl původně vložen text článku Mythos jako aktuální filosofický problém, zřejmě byl použit jako určité východisko pro výklad]

(28.4.1994)

3.01 Filosofický přístup k náboženství a religiozitě nesmí zapomínat – navzdory nutnosti s určitostí vymezit tento fenomén – že základní rysy, jimiž se v daném pojetí religiozita vyznačuje, můžeme najít také tam, kde tradičně vůbec nejsou hledány a tedy ani viděny.

#### 3.02

Jediným z těchto podstatných rysů se chceme dnes zabývat podrobněji, a to na základě textu Gabriela Marcela, předneseného před více než 61 lety v Marseille.

## **Shrnutí**

### 4.01

Výkladem Kantova pokusu založit mravní jednání, tj. jednání člověka jakožto mravní bytosti, nikoliv na náboženství, nýbrž na rozumu, ovšem na rozumu, který si nedává svá pravidla, svá kritéria a své normy sám, nýbrž přijímá je jako uložené, jsme došli k závěru, že právě v Kantovi a jeho filosofii můžeme vidět počátek cesty, která až dosud vyústila v Bonhoefferově výzvě, abychom se pokusili základní zvěst evangelia jakožto dobré zprávy vyložit bez náboženských berel, nenábožensky, tj. zejména bez užití náboženských termínů. A Bonhoeffer tím pochopitelně nemyslel žádné zjednodušení a ochuzení, nýbrž naopak pročištění a zbohacení právě toho podstatného, toho, co je evangeliu bytostně vlastní. V Kantovi tak můžeme vidět předchůdce a pionýra oné pro nás mimořádně závažné myšlenky, že evangelium a tudíž ani sama pravá křesťanskost nejsou vázány na žádné náboženské apriori: apriori totiž pro Kanta platí zejména pro rozum, z menší části však také pro naše smyslové vnímání. Někaké náboženské apriori však Kant nezná a neuznává.

### 4.02

Kantův pokus je sice závažný, ale má některé neméně závažné nedostatky a přímo chyby. Kant je stále ještě v zajetí oné mylné, i když obecně křesťanské tradice, v níž je spojována náboženská a zbožnost (zde dávám důraz na společné etymologické kořeny obou slov) na jedné straně a víra na straně druhé. Pokusil jsem se ukázat, že původní smysl a zaměření víry byl chápán jako obrana a ještě spíše jako útok proti zbožnému uctívání ukrydaných bohů a model, a dále že tento útok prozrazuje, že tu nejde o jeden z typů náboženskosti a náboženství, nýbrž o zvláštní formu odmítání každého náboženství vůbec, která sice ve svých dějinných počátcích na sobě nese ještě mnoho známek a příznaků, lépe snad reliktních jakýchsi náboženských prvků a rysů, ale která se dějinně prosazuje navzdory všem peripetiím a vracejícím se vlnám náboženskosti právě v evropské tradici, vedoucí k sekularizaci a tedy odnáboženštění dalších a dalších sfér lidského individuálního i společenského života.

### 4.03

To nás vede k rozpoznání dvojího úkolu. Především si křesťané, kteří dají víc na samotného Ježíše a na to, jak on navazoval na své prorocké předchůdce, než na to, jak se pak samo křesťanství jako určitý historický fenomén vyvíjelo. Tento rozlišující přístup by měl být přede vším závazný pro křesťany reformačního, protestantského zaměření, neboť právě oni se proti existující a pro ně v mnoha směrech pochybné tradici dovolávali Písma. Reformace usiluje o nápravu, o návrat k původnímu smyslu evangelia proti tomu, jak bylo později vykládáno, někdy dokonce protismyslně, tedy proti vlastnímu nosnému zaměření prorocké tradice a hlavně Ježíšova poselství. Tak, jako se reformace rozhodla přísně měřit všechny křesťanské i církevní zvyklosti a návyky a tradice Písmem – a to pro reformátory zajisté znamenalo celým Písmem, včetně celého Nového zákona, který vznikl až po Ježíšově smrti a který po mnohé stránce k jeho poselství leccos přidával, takže sám už je vlastně sedimentem nejstarší křesťanské tradice, tak je dnes zapotřebí přistupovat vždy znovu i k tomuto sedimentu a snažit se rozpoznávat i zde to, co je vpravdě „ježíšovské“ na rozdíl od toho, co je plodem nesprávného pochopení a neuvědomělého, myšlenkově přísně nekontrolovaného směřování toho vsutku „ježíšovského“ s různými cizími, zejména původně řeckými a později všelijak náboženskými, mytickými a metafyzickými

ingrediencemi.

#### 4.04

Celý tento postup je však třeba chápat jinak, než jej chápali sami reformátoři (a dokonce už jinak, než jej chápali většinou sami křesťanští myslitelé na prvních koncilech, kdy se rozhodovalo o pravověří a o herezích). Sám jejich předpoklad, že takovým návratem k čemusi původnějšimu se nutně dostáváme do blízkosti „toho pravého“ a samotné Pravdy, je mylný, a je mylný už proto, že je v rozporu se samotným Ježíšovým poselstvím, tedy s evangeliem, a to svou orientací na cosi „pravého“, co tu už bylo a proto „jest“ archetypem a tedy normou i pro nás zde a teď. Sama tato falešná orientace na cosi pravého či „Pravdu“, která tu už „je“ jako hotová, daná, je reliktem mýtu a mytické orientace, a prorockou tradicí i samotným Ježíšem je odmítána. Proto také ono kompromisující rozlišování lidských vertikálních a horizontálních vztahů k tomu „pravému“ a k tomu „nikoliv pravému“ a proto nedůležitému, je hluboce falešné. Myšlenka inkarnace stojí v ostré opozici proti nedějovému a nedějinnému, tedy také nehorizontálnímu a tudíž nadčasovému a nečasovému „pravému“.

#### 4.05

V této perspektivě, kdy se celé otázky pojetí vztahu mezi náboženskostí a vírou, jak ji chápe Ježíš, dostává povahy fundamentálního nejen theologického, nýbrž vysloveně filosofického problému, pokud máme na mysli filosofii, která samu sebe chápe jako reflexi víry, tedy filosofii nejen „křesťansky“ orientovanou a nějakými křesťanskými motivy tu a tam inspirovanou. Vážnou chybou Kantovou bylo, že nerozpoznal eminentní, ba rozhodující význam víry (pochopitelně ne v běžném smyslu) pro filosofii a pro sám kriticismus v jeho chápání. Nemůžeme mu to však mít za zlé, protože tím jen sdílel obecně sdílené předsudečné a tedy nekritické sebepochopení křesťanů a jejich křesťanskosti. Ani v Kantově kriticismu nemůžeme zůstat stát, ale musíme jej jednak podržet nezbytné kritice, která nutně půjde za Kanta, jednak v něm musíme jít dál, zase za Kanta, i ve směrech, jimiž se Kant nevydal. Právě to, že něco takového je nejen možné, nýbrž přímo v duchu Kantovy filosofie, nás přesvědčuje o tom, že to asi přece jenom je opravdu myslitel, bytostně spjatý s reformací. Jestliže si sama reformace nemůže nalhávat, že smí zůstat stát na těch předpokladech a základech, na kterých byla původně postavena, ale že musí pokračovat vždycky dál, že tedy nejenom církev, ale také theologie a vůbec všechno křesťanské myšlení a i všechn křesťanský život jsou a musí i do budoucnosti zůstat „semper reformadi“.

#### 4.06

Sama theologie resp. theologové tu zůstávají v nesnadné situaci, protože jsou stále mocně ovlivněni pojetím, které prosazoval a zejména pro naši domácí tradici s naprostou převahou prosadil Barth se svým mocným důrazem na vazbu theologie na církev. Právě v našich poměrech se ukazuje, že stav konkrétních církví (tedy „jednot“) zdaleka není takový, aby se theologie měla na čem pozitivně orientovat. Inkarnace spočívá v tom, že Slovo se definitivně stává tělem, takže přestává být Slovem, ledaže by snad zůstávalo pouze Slovem vtěleným (což by ovšem znamenalo zase rekurenci k nějaké podobě nečasovosti hotového vtělení a tedy vlastně k popření samotné myšlenky inkarnace). Proto je třeba si mimořádně vážít toho, že theologická fakulta byla inkorporována do univerzity a že alespoň púrotestantská theologie je dnes přinejmenším institucionálně na církvích nezávislá. Tuto nezávislost je třeba ovšem domyslit a prohloubit na základně důkladného, radikálního, ale zároveň bedlivě diskutovaného a v tom smyslu také opatrného vymezení theologie jako „vědy“, ne tedy pouhé praktické aplikace konglomerátu jednotlivých disciplín,

uspořádaných zvnějška (například právě na základě církevních potřeb apod.).

#### 4.07

Všichni si jistě uvědomujeme všechny možné nesnáze a potíže z toho vyplývající. Právě proto se nabízí významná cesta: prozatímní, předběžné, ba tak říkajíc „experimentální“ řešení tu může být svěřeno filosofům, kteří pro to mají nezbytné předpoklady (o nichž lze vést diskusi). A tuto vlastní předběžnou práci pak mohou filosofové vykonávat v ekumenickém rozhovoru a spolupráci, neboť konfesijní rozdíly jsou na filosofické rovině nutně relativizovány. Tak se ukazuje, že naléhavé téma, jímž je rozlišení nejrůznějších reflexí víry od víry samotné a které tedy nutně vede k pokusům o nové, a to filosofické pojetí víry, může a po mém soudu dokonce musí vést k jakési vnitřní proměně samotného filosofického myšlení, tedy jakési filosofické METANOIA – tedy k něčemu, co by mělo být a co snad bude dokladem toho, že víra proměňuje vše, tedy také filosofii (ostatně dosavadní dějiny evropského myšlení dostatečně dokazují, že tato proměna je v chodu či proudu už nejméně dva a půl tisíciletí a že zdaleka není u konce), a platí-li, že víra přemáhá svět, pak nemůže být pochyb o tom, že přemáhá a vnitřně proměňuje také všechno naše myšlení a proto také samu filosofii.

#### 4.08

Víra se tak může a musí stát legitimním tématem filosofických úvah. A to znamená, že filosofové musí vynaložit nezbytné úsilí, aby ustavili filosofickou subdisciplínu, která by se touto otázkou, tímto tématem systematicky zabývala. Tím dojde, musí dojít k tomu, že pro teologii už takové filosofie nebude jen zdrojem, odkud by bylo možno přebírat jen myšlenkové prostředky, pojmový aparát, různé myšlenkové taktiky a snad i strategie, pochopitelně – řečeno se Součkem – poté, co si to teologie přizpůsobí svým potřebám různým jejich ohýbáním a snad i lámáním. Teologie se pak bude muset pustit do věčného dialogu s takovou filosofií, která bude theologicky dostatečně poučená na to, aby ji theologové museli vzít vážně.

#### 4.09

Nemalý význam má také důkladná, bedlivá pozornost, jakou budeme věnovat přímé i nepřímé, výslovné i zakryvané obhajobě remytizačních pokusů resp. pojetí návratu mytičnosti, ritů, narativity a v neposlední řadě sakrálna vůbec. Jako příklad nám může posloužit výklad Lenky Karfíkové z roku 1992 na kolokviu, pořádaném v Praze Křesťanskou akademií spolu s oddělením religionistiky filosofické fakulty UK (Balabán, Lyčka, účastníkem a přednášejícím byl i Heller atd.). Texty přednesených příspěvků vyšly loni pod titulem „O posvátnu“. Lenka Karfíková nám svým pojetím poskytuje vítanou příležitost ke kritické analýze, jejíž některé kroky se nyní pokusíme provést.

#### 4.10

Přednáška Lenky Karfíkové si ovšem zaslouží naši pozornost také proto, že se opírá o pražskou přednášku Hanse Waldenfelse, jeden příspěvek Ricoeurův a jeden příspěvek Girardův v německém sborníku „Das Heilige“ (a některé další texty). Ricoeurem jsme se už začali zabývat a budeme v tom pokračovat. Bochumský, na fenomenologii orientovaný katolický filosof Bernhard Waldenfels si však rovněž vynucuje náš zájem i naši pozornost, zejména svým velkým spisem *Das Zwischenreich des Dialogs* z r. 1971, ale i dalšími díly (*Der Spielraum des Verhaltens*, 1980; *In den Netzen der Lebenswelt*, 1985; *Phänomenologie in Frankreich*, 1983; a jinými).