

Ježíš – filosofický pohled (a kritika mýtu) [1996]

Brno, 5. 11. 1996

01

Předpokládám, že téma, na které mám promluvit, bylo s největší pravděpodobností inspirováno závěrem mé habilitační práce z r. 1970. Když jsem uvedl některá stěžejní témata, jimiž se musí zabývat křesťansky zaměřený a inspirovaný filosof, přičemž na prvním místě jsem uvedl víru pojatou jako životní zakotvenost a orientovanost, zmínil jsem na posledním místě téma, které se zdánlivě vymyká všem předchozím, „totiž problém filosofické interpretace smyslu podstatné vázanosti víry na osobu Ježíšovu“ (Ffie a víra, s. 90). Možná, že někteří z vás starších si ještě vzpomínají na článek, který jsme spolu s Petrem Pokorným v roce 1962 věnovali prof. Součkovi k jeho šedesátým narozeninám, který jsme nazvali „Ježíš – víra – christologie“ (vyšel v KR a německy v ZThK). Pro mne byla spolupráce na této studii důležitá snad hlavně proto, že jsem se důkladněji seznámil s texty Gerharda Ebelinga a jeho žáka Willi Marxsen, nemluvě už o dalších Bultmannových žácích. Bultmannova myšlenka tzv. demytologizace má tedy jistý vztah k tomu, jak jsem o tématu přemýšlel, i když jsem se s Bultmannem samotným seznamoval až později a dost kriticky. Vždycky jsem byl nakloněn dávat za pravdu Bonhoefferovi, který Bultmannovi vytýkal ne to, že je příliš radikální, nýbrž naopak, že není dost radikální.

02

Mám-li tu hovořit o filosofickém pohledu na Ježíše, je třeba náležitě upřesnit samo postavení otázky a předpoklady legitimacy a platnosti tohoto postavení otázky. Právě to si filosof nesmí nikdy odpustit. Zároveň bych hned na počátku chtěl varovat: filosofický přístup je především určitá myšlenková cesta, a proto nesmí být redukován na pouhé výsledky. U filosofů není nejzajímavější to, kam ve své myšlení došli (to jsou většinou omyly – dějiny filosofie jsou na prvním místě dějinami významných filosofických omylů), nýbrž cesta, po níž šli. Nečekejte tedy ode mne nějaké vyznání. Z vašeho hlediska by se muselo nutně jevit jako nedostatečné, právě jen laické, pokud by nepotvrzovalo to, co sami už předem dobře víte. Úkolem filosofa není potvrzovat nějaké názory, a to ani předfilosofické, ani ffilosoficky ovlivněné, nýbrž klást otázky. Je-li filosofie vedle své profesionality v něčem také uměním, tak určitě uměním v kladení otázek. Kvalitu otázky však nelze posuzovat z toho, jakou eventuelní odpověď dává sám ten, kdo se táže, nebo jakou odpověď má na takovou otázku pohotově ten, komu je otázka adresována. Porozumět otázce známená porozumět jí jako otázce, ne jako nějaké průběžné, přechodné fázi odpovídání. Připravte se tedy, prosím, na to, že celý můj výklad se bude soustřeďovat na otázka, nikoliv na odpovědi. Kde se přece jen nějakých „odpovědí“ dočkáte, bude to odůvodněno jen pokusem o otevření cest k dalšímu tázání.

03

To nemá být a není výmluva. Nejstarší pokus o sebepochopení filosofování, který je poměrně pozdním podáním připisován Pythagorovi a jehož nejstarší literární doklad najdeme teprve u Platóna, chápe filosofii jako lásku k moudrosti, neboť sama moudrost je lidem nedosažitelná a je vyhražena bohům. V Platónově podání (v Symposiu, v údajné Sókratově interpretaci) je navíc sloveso FILOSOFEIN položeno na roveň slovesu FILALÉTHEIN, tedy láska k moudrosti je ztotožněna s láskou k pravdě. Co vlastně znamená toto pojetí? Znamená to, že filosof nikdy nemůže počítat s tím, že pravdu má, že se mu podařilo ji zachytit v myšlenkách a vyjádřit ve slovech, ale že zároveň s tím, jak něco říká a dokonce tvrdí, musí být stále otevřen možné kritice druhých filosofů, zejména však tomu, zda a jak se jeho myšlenkový a formulační pokus vyjeví ve světle samotné pravdy, kterou ovšem nemají ve své moci ani druzí filosofové, ani vědci, ani teologové, vůbec nikdo z myslících lidí. Toto pochopení, tato interpretace je ovšem možná teprve v situaci, kdy se na scéně evropské myšlenkové, teologické a filosofické tradice objevuje neřecké a de facto protirecké, totiž hebrejské pojetí samotné pravdy. V našem prvním kroku se proto stane ústředním bodem tázání právě toto setkávání, střetání a vzájemné ovlivňování obou pro další evropské dějiny rozhodujících myšlenkových tradic, představujících sice

jednak odkaz dávné minulosti, ale navzdory tomu také dva zdroj, z nichž dosud pijeme, tj. z nichž napájíme a živíme dodnes své myšlení, ať chceme či nechceme.

04

Filosof se tedy na prvním místě musí tázat, jaké místo má v tomto setkání dvou pro Evropu rozhodujících tradic právě Ježíš, rozumí se „historický Ježíš“, Ježíš jako osoba, jako Izraelec, který se narodil v Římě okupované zemi, v níž byla ještě krvavě živá zároveň „náboženská“ a zároveň „politická“ vzpoura proti cizí nadvládě, která byla poměrně nedávno rozdracena a která měla zanedlouho znovu vzplanout, a to s ještě děsivějšími následky. Od tohoto příliš konkrétního zarámování dobou, které bylo v *Credu* shrnuto např. ve slovech „trpěl pod Pontským Pilátem“, budeme nyní metodicky odhlížet, asi tak jako odhlížíme třeba od Aristotelovy kolaborace s Makedonci, když chceme porozumět jeho filosofii, nebo když posuzujeme filosofickou hloubku (či spíše mělkost) filosofie Voltairovy nebo Rousseauovy a necháváme metodicky stranou, jaký význam měli oba pro přípravu Velké francouzské revoluce. (Víme přece, jak byl Ježíš nejednou ve své době obviňován z nedostatečného odporu proti římské nadvládě, nebo jak byl ve své době, ale zejména také mnohem později chápán jako velký odbojník (a snad i zbojník) a revolucionář.)

05

Na tuto otázku podám hned odpověď, abych se mohl tázat dál. Proto prosím, abyste tuto odpověď vzali takřikajíc „na úvěr“, protože se k ní budeme muset vrátit. To dělá filosof nejen často, ale dokonce zásadně: kdykoliv se filosof táže nebo dokonce dává na nějakou otázku odpověď, tj. kdykoliv filosof učiní nějaký krok, musí se zastavit – buď hned nebo alespoň dodatečně později – a začít přezkoumávat povahu tohoto svého kroku, zejména pak přezkoumávat nevyslovené a diskurzivně, vůbec zřetelně nemyšlené předpoklady tohoto kroku. Patočka zdůrazňoval, že v tom se filosofie právě liší ode všech odborných věd. Zatímco vědy pokračují ve své odborné práci především tak, že k dosavadním poznatkům přidávají další, a jen občas jsou nuceny ve svých poznatcích udělat mnový pořádek, filosofie postupuje kupředu, když couvá. – Tedy zpět k slíbené odpovědi. Ježíšovo místo v onom zmíněném rámci historického setkání a počínající synkreze až syntézy obou hlavních tradic, hebrejské a řecké, je mimořádně významné tím, že Ježíš představuje na jedné straně vyvrcholení určité starozákonní tradice (stručně ji označme jako prorockou) v momentě, kdy ještě nemůžeme najít žádné závažné známky vlivu řeckého resp. helenistického theoretického myšlení. Rádl to po mém soudu neobyčejně trefně vyjádřil (DF I, 277): „Světoborné učení, nejhlubší ze všeho, co známe, a je zcela prosté theorie!“ Rádl to ovšem poněkud problematicky rozšiřuje na evangelia vůbec: „Evangelia neznají ‘theorie’ ani v řeckém, ani v moderním slova smyslu ...“ (dtto, 276). Tady musíme provést opravu, a to za pomoci ze strany theologie, přesněji, ze strany určitých, k tomu cíli dobře vybraných theologů. Ještě předtím si však pomůžeme odkazem na některé, rovněž k tomu cíli vybrané filosofy.

06

Rádl na uvedeném místě říká v úplnosti toto: „Evangelia neznají ‘theorie’ ani v řeckém, ani v moderním slova smyslu, neznají ‘spekulace’ ani štěstí z vidění pravdy, ani dialektiky ani noetiky, ani empirie ani experimentů, ani matematiky. Tato odcizenost evangelií duchu vědy je tak nápadná, že pro ni vylučují někteří evangelia z dějin filosofie; spíše do nich jsou ochotni přijmout Budhovo učení nebo Konfucia, protože ti orientálci mají jakýs takýs smysl pro vidění pravé podstaty věcí. Když se Ježíšovi odpírá originálnost a dělá se z něho pouhý mravní reformátor, myslí se právě na tuto jeho odcizenost jakékoli spekulaci.“ (276) Pochopitelně se podobné chyby nedopouští sám Rádl. O buddhismu pojednává jen krátce a zcela okrajově v kapitole o mýtu, ale Ježíšovi, evangeliím, pojetí víry a vzniku křesťanství věnuje naproti tomu samostatně celou druhou kapitolu, když pojednává o středověku. Historik se může snad divit, ale filosof může rozpoznat vážný důvod tohoto zdánlivého anachronismu: Ježíše nelze filosoficky zařadit do filosofického starověku, ale filosofický středověk naproti tomu není bez něho myslitelný. V tom smyslu Ježíš neodmyslitelně náleží do dějin filosofie, neboť nejen středověk, nýbrž ani filosofický novověk a naše filosofická současnost by bez Ježíše nebyla možná (resp. vypadala by docela jinak). – Jiný filosof, totiž Karl Jaspers, věnuje ve svém první

svazku „Velkých filosofů“ 43 strany jako jednomu ze čtyř „směrodatných lidí“ (Die maßgebenden Menschen) – vedle Sókrata, Buddha a Konfucia. Jaspers vidí Ježíše jinak než Rádl 27 roků před ním. Ježíš mu je „jevem pozdní antiky na okraji helenisticko-římského světa“ (GrPh I, 201). Historicky vzato jej zařazuje jako „posledního ze židovských proroků“ (202), neboť k nim také výslovně a často odkazuje. Čteme doslova: „Ježíš ještě jednou uskutečňuje prorockou víru, která po staletí tradována jej nesla a může lidi až dodnes nést.“ (203) S Rádlem se však shoduje v tom, že v pravém slova smyslu nejde o filosofa. Snad z toho můžeme odvodit, že i velcí filosofové se mohou tázat po filosofickém významu Ježíšově, aniž by z Ježíše nutně museli dělat filosofa. Později se k tomuto momentu vrátíme.

07

Jak Rádl, tak Jaspers si jsou dobře vědomi toho, že filosofický význam Ježíšův je úzce spjat s jeho chápáním víry, založeném na jeho životě víry. Kdybychom měli čas se blíže zabývat Jaspersovým pochopením resp. nepochopením toho, co pro Ježíše a už pro proroky znamená víra, zjistili bychom, že je Jaspers na tak velkého myslitele příliš, dokonce až nepochopitelně a zejména zcela nekriticky závislý na běžné (a ve skutečnosti problematické, ba upadlé) křesťanské tradici. Naproti tomu Rádl promýšlí celé téma nesrovnatelně kritičtěji a tím i hlouběji, když se pokouší víru v pochopení Ježíšově postavit proti onomu pojetí tradičnímu. Tím se zejména Rádl stává pro naše úvahy mimořádně významným myslitelem nejenom tím, že řadí Ježíše mezi evropsky významné myslitele, směrodatné pro filosofii, ale že se pokouší filosofickými prostředky intepretovat onen fenomén „víry“, pro Ježíše mimořádně důležitý, snad centrální. Mohli bychom to formulovat tak, že Ježíš je filosoficky významný především jako člověk víry (bibličtěji řečeno: svědek víry), na němž jako na posledním představiteli tohoto životního zaměření před setkáním a střetnutím s filosofií jakožto myšlením řeckého typu se musí či má orientovat jako na směrodatné postavě každý evropský nebo evropsky zaměřený myslitel, který chce mj. rozumět sám sobě a svému evropanství.

08

Tím prozatím končí první část našich úvah a také naše přednostní orientace na filosofy. Nyní se budeme chvíli zabývat vybranými dvěma resp. třemi teology z Bultmannovy školy, totiž Ebelingem a jeho žákem Marxsenem, a také maličko Käsemannem, o nichž jsem se již zmiňoval. Je asi známo, že ona střemhlavá, divoká kritika, která se ze strany dialektické teologie snesla na představitele tzv. liberální teologie, se již nějakou dobu setkává s přístupem umírněnějším, který znovu rozpoznává některé pozitivní stránky onoho teologického liberalismu a pokouší se tato pozitiva s větší nebo menší obezřetností revokovat a aktualizovat, aniž by to v sebemenším znamenalo nějaký návrat k minulosti. Jedním z takto rehabilitovaných témat liberální školy je jisté nepřehlédnutelné napětí a někdy vyslovený rozpor mezi některými závažnými myšlenkami a pojetími Ježíšovými na straně jedné a Pavlovými na straně druhé. Nebudeme se tím muset nyní zabývat v celé šíři – ostatně by to ani nebylo možné – ale soustředíme se právě na téma víry. Byl to Gerhard Ebeling, který koncem 50.let přednesl a pak publikoval svou rozsáhlou studii „Jesus und der Glaube“ (znovu otištěna v I.svazku jeho sebraných textů „Wort und Glaube“). Tam podnikl mj. významné statistické šetření, pokud jde o výskyt slov PISTIS a PISTEYEIN v tzv. LOGOI u synoptiků. Výsledek je překvapivý: vše se zdá prokazovat, že Ježíš užíval těchto termínů absolutně, tj. bez dalšího určení nějaké principiální vazby víry na Boha nebo na sebe. To znamená, že nejenom neuvažoval o předmětu víry, ale ani – opět zpředmětně – o Bohu jako dárci víry. Ekumenický překlad v důsledku nedostatečné poučenosti (či nepoučitelnosti?) překladatelů počesťuje třeba genitiv PISTIS THEOY nesprávně jako víru v Boha, přestože Kraličti správně přeložili „mějte víru Boží“. Už to ukazuje zřetelně na to, že i protestantští teologové jsou pod vlivem vadná tradice víc, než by se slušelo. Závažnější je ovšem stránka obsahová, věcná.

09

Ježíš chápe víru jako protiklad strachu: neboj se, toliko věř! Naproti tomu Pavel chápe víru jako předběžné a nedokonalé, prozatímní poznání: zatím chodíme jen u víře, nikoli u vidění. Až uvidíme tvář v tvář, pomine víra i naděje a zůstane jen láska, spjatá s tímto viděním, zíráním (to je nepochybně cizí, totiž řecký motiv). Bultmannovi žáci však rozpoznali něco, co bychom mohli nyní

vyjádřit asi tak, že u Ježíše víra nemá (pevný, trvalý) „předmět“, zatímco u Pavla, helenizovaného Izraelce, je víra chápána jako trvale a dokonce výlučně intencionálně zaměřená na Boha nebo na Krista. Po vzoru Ebelingově a Käsemannově můžeme říci, že onen přelom spočívá v tom, že ze živého Ježíše jakožto svědka víry se v první církvi stává předmět víry, tedy – jak se v diskusi s Bultmannem začalo říkat – Kristus kérygmatu. Nechme pro tuto chvíli ty dnes už 30–40 let staré diskuse stranou. Zůstaňme jen u toho, že do Ježíšova evangelia nejprve prostřednictvím apoštola Pavla a potom nepochybně i prostřednictvím některých dalších vůdčích duchů první církve začíná pronikat vliv řeckého způsobu myšlení, tedy také vliv řeckého filosofování (v té době jiy značně upadlého a znovu pokaženého nejrůznějšími orientálními mýty).

10

Neklamné známky počítávání Ježíšova evangelia lze doložit i na synoptických, nápadné to však je zejména u čtvrtého evangelia, totiž u Jana. Zdá se však, že tu musíme proti Pavlovi vidět základní rozdíl: zatímco Pavel nemá ani nejmenší podezření, že by jeho zásada „Řekům Řek“ mohla být v rozporu s jeho varováním před filosofií, autor Janova evangelia píše sice řecky, ale pracuje s řeckými a dokonce filosoficky nabitými termíny cílevědomě polemicky s řeckým způsobem jejich užití. (Je to nejspíš vidět v tom, jak mluví o „pravdě“: „Zákon byl dán skrze Mojžíše, ale milost a pravda se stala skrze Ježíše Krista“ (Jan 2,17). Řecky chápáno to nedává dost smysl: ALÉTHEIA je neskrytost, ta se přece nemůže dít, nemůže se stávat. Pokud se skrze někoho něco děje, je to jeho PRAXIS, jeho dělání, práce, výkon. Ale PRAXIS směřuje k dílu (ERGON), kdežto k pravdě směřuje zírání, hledění, THEORIA. Jan tedy polemizuje s řeckou tradicí, a ovšem používá si při tom filosofických prostředků. LOGOS je jenom jeden, ten nejznámější filosoficky zatížený pojem. U Jana jich najdeme víc. Proto se musíme tázat, kde to vlastně začíná. Jak se vlastně dostává řecká filosofie do evangelia a potom do křesťanského myšlení?

11

Ve vztahu k filosofii došlo hned v první církvi k docela zajímavým proměnám. Apoštol Pavel ještě varuje (Kol 2,8) před „prázdným a klamným filosofováním, založeným na lidských bájích, na vesmírných mocnostech, a ne na Kristu“ (Ekum.př.). Humanisticky orientovaný kralický překladatel NZ, Jan Blahoslav, z obavy, aby nedal znovu záminku „misomúsům“, filosofii vůbec nezmiňuje, ačkoliv v řeckém textu zmíněna je, a nechá překlad mluvit o „moudrosti světa“: „Hleďtež, aťby vás někdo neobloupil moudrostí světa, a marným zklamáním, uče podle ustanovení lidských, podle živlů světa, a ne podle Krista“ (Kral.př.). Obojí překlad je ne zcela přesný, neboť řecký text nemluví o prázdném a klamném filosofování, nýbrž – doslova přeloženo – o filosofiích a prázdných klamech (podvodech; DIA TÉS FILOSOFIAS KAI KENÉS APATÉS). Také výrazy jako „vesmírné mocnosti“ či „lidské báje“ (v Ekum.př.) jsou spíše výkladem než překladem (Kraličtí jsou o něco přesnější). KATA TÓN PARADOSIN TÓN ANTHRÓPÓN znamená přesně přeloženo: podle lidského podání (předávání, tradice), a KATA TA STOICHEIA TOY KOSMOY znamená: podle prvků (elementů) světa. Sám však tomuto velmi obecnému a tedy ne zcela upřesněnému pokynu nedostojí, když jen o kousek dříve (Kol 1,18) říká o Ježíši, že je ARCHÉ (HOS ESTIN ARCHÉ – ekum.překlad filosoficky stydlivě tlumočí: „On předchází všechno“); to je závažný terminologický rozdíl třeba od Zj 22,13, kde je Ježíš označen jako „ten první a poslední“ (HO PRÓTOS KAI ESCHATOS). To je asi první, tj. nejstarší pokus odpovědět na otázku, čím je či může být Ježíš pro filosofii resp. pro filosofa jakožto filosofa. Můžeme se proto dále tázat, co znamená pro nejstarší Řeky ARCHÉ. ARCHÉ je v řecké jazykové tradici to, co je první a co vládne. Snad nejmýstižnější filosofický výměr podal za všechny presokratiky (až do eleatů) Anaximandros: ARCHÉ je to, z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají. Myšlenka ARCHÉ je tedy zřejmě myšlenka nejen kosmologická, ale přímo kosmogonická. Ježíš chápaný jako ARCHÉ je tedy kosmický Ježíš, což je ostatně zřejmé z verše 16: „v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi“ a „všechno je stvořeno skrze něho a pro něho“. List tedy na jedné straně zanášá do Ježíšova evangelia pod nedostatečně uvědomělou kontrolou cizí prvek, totiž nejen řeckou terminologii, ale řecké a dokonce vysloveně filosofické konotace. A nechám zcela na teozích, aby časově zařadili zmíněný list a aby podotkli, že uvedené kosmologické motivy

jsou součástí staršího křesťanského hymnu o Kristu (viz poznámka v Ekum.př.).

12

Snad můžeme uzavřít: pokusy o postžení filosofického významu Ježíše jakožto kerygmatického, eventuelně kosmického Krista jsou prastaré a můžeme je najít porůznu takřka všude v novozákonních textech. Nejde o nějaký pozdní výmysl, pouhý „lidský náledek“. Legitimitnost pokusu o filosofický přístup k postavě Ježíše Nazarétského nemůže být otřesena, nemá-li být v tomto bodě otřesena legitimitnost samotných NZ textů. K tomu je třeba připočíst další historický vývoj křesťanského myšlení. Poznamenám jen tolik, že filosofie by nejspíš byla zanikla smíšením s novými orientálními mýty, kdyby nebylo křesťanů a jejich potřeby se ubránit jednak náporu upadlých helenistických filosofií, zejména však náporu orientálních pseudofilosofických mýtů, především pak gnóze. Svědčí po mém soudu o dobré myšlenkové orientaci a také dobrém vkusu, že se největší křesťanští myslitelé opřeli nejprve o Platóna, později po řadě staletí o Aristotela, tedy o dva největší řecké filosofy klasického období. Evropské myšlenkové a vůbec kulturní dějiny by vypadaly naprosto jinak, kdyby nebylo tohoto křesťansky zaměřeného oživení platonismu a aristotelismu. To, že reformace nevzala význam filosofie vážně a že se reformátoři domnívali, že se při návratu k Písmu objedou bez filosofie, byla těžká chyba, o které se u nás naprosto jasně vyslovuje Hromádka ještě ve svém Křesťanství v životě a myšlení.

13

Druhý základní krok bude spočívat v prozkoumání, čeho vlastně filosofie může dosáhnout, bude-li se snažit Ježíše a jeho evangelium filosoficky interpretovat. To pochopitelně záleží především na jejím myšlenkovém vybavení, na její „výstroji“, tj. na typu jejích myšlenkových resp. pojmových prostředků. Zde mohu jen náznakem a zjednodušeně poukázat na hlavní rysy oné pojmovosti, k jejímuž vynálezu a rozvinutí došlo právě ve starém Řecku. Především si musíme náležitě uvědomit, že pojmy a pojmovost představují určitý vynález, jehož důsledkem je nová, odlišná organizace a strukturovanost lidského myšlení. O pojmech tedy nelze se samozřejmostí mluvit všude tam, kde najdeme slova. Slovo totiž má původně magický charakter v tom, že přivádí do přítomnosti to, co před námi v tuto chvíli není. Odtud představa, že znát jméno nějaké bytosti znamená mít na ni vliv, ovládat ji. Toto jakési „krátké spojení“ mezi slovem resp. jménem a tím, co označuje resp. pojmenovává, je díky vynálezu pojmu jakoby přerušeno a znovu nastaveno právě za pomoci pojmu. Mezi vyslovením určitých zvuků, lépe a přesněji: mezi aktem pomýšlení, mínění, tzv. intencionálním aktem na jedné straně a tím, co je označeno, pojmenováno, myšleno či míněno, je ještě místo na něco dalšího, co vztah mezi intencionálním aktem na jedné straně a nějakou skutečností na straně druhů zprostředkovává. Brentano pojmenoval tento zprostředkující člen „intencionální předmět“ a měl za to, že je „imanentní“ resp. „inherentní“ intencionálnímu aktu. Husserl jeho termín i problematiku s ním spojenou převzal, ale v něčem svého učitele opravil, když prokázal, že intencionální předmět nemůže být součástí ani složkou intencionálního aktu. Tím vlastně odmítl aristotelismus Brentanův a přihlásil se k platonismu (obdobně tomu bylo přes všechny rozdíly také u Masaryka, který byl starším kolegou svého krajana Husserla, s nímž poslouchal přednášky Brentanovy).

14

Husserl tak objevil v pojmovém myšlení další zprostředkující člen. Mezi aktem vědomí resp. mínění a tím, co je vposledu míněno (jako skutečné), je jednak pojem, díky kterému můžeme své myšlení po některých stránkách organizovat lépe, než to dovedlo mytické vyprávění, ale vedle pojmu tu je nutně ještě příslušný intencionální objekt. To má základní důležitost pro filosofickou teologii. Myšlenkově se zaměřit na Boha a pojmově precizovat toto zaměření znamená v původně řecké, ale dnes už dávno obecně evropské tradici konstruovat myšlenkový model „Boha“, tj. konstituovat „Boha“ jako intencionální předmět. To je však přesně to, co je v dobré izraelské tradici zakázáno slovy „neučiniš sobě rytiny aniž jakého podobenství atd.“ Ještě křiklavějším proviněním se pak nutně stává konstrukce kerygmatického Krista jakožto intencionálního předmětu. Intencionální předmět nabyl pro filosofii od samého počátku takové přitažlivosti pro svou obdivuhodnou efektivitu v geometrii. Cílem filosofické teologie byla především myslet „boha“ s takovou přesností, s jakou geometrie dokáže myslit

trojúhelník nebo čtverec apod. O to se pokusil jako přední inspirátor scholastiky (Alberta Velikého a Tomáše Akvinského) právě Aristotelés, když podal výměr pojmu „boha“ jako první příčiny a nehybného hybatele. Tím se Aristotelés pronikavě odlišil od Platóna, kterého kritizoval pro jeho tolerantní vztah k mýtům (Platón nechal Timaiá vyložit vznik světa na základě tří prvotních skutečností: nehybného světa idejí, beztvarého toku a Demiurga, který vtiskuje tvary (obrázky, eidola) tomuto toku). Má svou hlubokou logiku, že Platón byl prvním křesťanským myslitelům bližší (i když hlavní vliv mělo asi především to, že Platón byl aktualizován novoplatoniky, kdežto Aristotelés byl jako filosof zapomenut a v paměti žil spíše jen jako vědec).

15

1. Filosofický přístup k Ježíšovi je nezbytný – ostatně provází celé dějiny křesťanství, ať už si to křesťané uvědomovali a uvědomují nebo nikoliv.
2. Filosofie je zatížena zpředměťující pojmovostí řeckého typu.
3. Rozpoznání této povážlivé vady je součástí a složkou proměn, k nimž došlo v evropské myšlenkové tradici v důsledku působení hebrejského fermentu
4. Náprava je ovšem možná jen tak, že evropští myslitelé podniknou závažné experimenty s pojmovostí nového typu, kde pojmy nebudou vázány výhradně na intencionální předměty, nýbrž eventuálně také na intencionální ne-předměty
5. Takovými ne-předměty jsou pro filosofii naší doby především tzv. subjekty resp. osoby. Každý člověk je především a na prvním místě ne-předmět, i když má nepochybně předmětnou stránku. Nikdo nemůže sám sebe chápat jako předmět (už proto, že nikdy nemůže mít sám sebe „před sebou“).
6. Také svět vcelku nemůže být legitimně myšlen jako předmět, proto nikdy není „před“ námi jako nějaká věc, ale je kolem nás: obklopuje nás, objímá a nese (Jaspers).
7. Pro teology je důležité si uvědomit, že ani Bůh nemůže být myšlen jako předmět (otevřenou otázkou ovšem zůstává, zda smí být myšlen jako subjekt).
8. Zvláštní místo má ovšem otázka, zda smíme Boha myslit jako subjekt. Po mém soudu je předčasné na tuto otázku odpovídat již nyní, protože dosud nebyla náležitě analyzována a vyjasněna.
9. Platí-li námítky Barthovy proti tzv. analogia entis (a já s tím z filosofického hlediska hluboce souhlasím), platí nepochybně tím spíše proti nějaké analogia subjecti (či analogia personae). Zbývá posoudit možnosti tzv. analogia fidei (u termínu bych zůstal, ale v jiném než Barthově pojetí).
10. Nutnost revize filosofických předpokladů a východisek: je třeba si odpovědět na otázku, zda výzva METANOETE platí také pro filosofa jakožto filosofa. A pokud ano, zda to je opravdu tak samozřejmé, že METANOIA pro filosofa nutně znamená, že se stane teologem.

[k dokumentu připojeny ještě následující poznámky]

Otázka, zda výzva METANOETE platí také pro filosofa jakožto filosofa

1 Jan 5,4(5) víra přemáhá svět

Mat 3,2; 4,17; 18,3

Mk 1,15; 6,12

Lk 13,3 (5); 16,30

Sk 2,38; 3,19; 19,4; 20,21; 26,18; 26,20

Zj 2,5; 2,16; 3,3; 3,19