

01

Zopakujeme si některé hlavní body z výsledků, k nimž jsme zatím došli. Má-li dojít k rozhovoru mezi filosofií a thgií, a to není jen otázka rozhovoru mezi filosofy a thgy, nýbrž jen takového jejich rozhovoru, kde obě strany vstoupí do dialogu jako takové, musíme najít nějaký společný terén a také společná témata.

02

Necháváme zatím nerozhodnuto a rozhodnutí o tom necháváme zásadně na thlgii resp. theologích, zda je třeba theologii chápat jako odbornou vědu nebo jakousi praktickou aplikaci celé řady odborných věd, anebo je-li theologie bližší spíš filosofii. Rozhovor je ve všech případech možný jen tehdy, odehrává-li se na společné základně pojmovosti a pojmového myšlení.

03

Velmi důležitou otázkou je však společné téma. Odmítli jsme za společné téma považovat Boha, a to především ze dvou základních důvodů. Jeden je založen na tom, že Bůh se nemůže stát legitimním předmětem našeho myšlení, protože předmětné myšlení musí konstruovat ke všem svým pojmům příslušné intencionální objekty, a ty se nutně stávají tzv.

idoly či modlami.

04

Protože nepředmětné myšlení zatím není vyvinuto, musí být rozhovor o společném tématu „Bůh“ zatím odložen, a to z důvodů platných pro obě strany. A druhý důvod je platný jen pro jednu stranu, totiž pro filosofii, totiž že ffeie není oprávněna budovat jakékoliv pojetí nejvyšší instance ať už své nebo všeobecné, neboť ta se každému pojmovému uchopení vzpírá jakožto ryzí nepředmětnost.

05

To má dvojí důsledek. Jednak cesta k rozhovoru filosofie s theologií není ze strany ffeie otevřena přes „předsíň“ tzv. náboženství, jednak je pro filosofii zakázáno budovat onu disciplínu, která by se soustředěně zabývala ryzí nepředmětností, tedy stejně tak alethologii jako theologii.

06

Ze strany ffeie může být naproti tomu akceptováno jako plně legitimní jiné téma, totiž víra. To je dobrou možností nepochybně i pro theologii, protože ta se tímto tématem profesionálně rovněž zabývá, a řada theologů dokonce chápe svůj obor jako reflexi víry.

07

Tak jsme našli společnou tematiku, která může být základem pro žádoucí rozhovor obou disciplín. Ze své, totiž ffeické strany jsme vyšli theologům a thgii vstříc tím, že jsme akceptovali výsledky statistického šetření Gerharda Ebelinga, z nichž m.j. vyplývá, že nejen dnešní, ale vůbec tradiční chápání víry již od velmi raných dob prvotní církve nedopovídá, ale je naopak v rozporu s tím, jak víru chápal a o víře mluvil sám Ježíš a jeho nejbližší okolí.

08

V souvislosti s tím jsme si ukázali, že Ježíš právě v této věci navazoval na starší chápání hebrejské, zejména pak na myšlenkovou tradici prorockou. Theologie a theologové mají tedy dvojí možnost, buď trvat na tradičním chápání víry a dostat se do rozporu s tradicí prorockou a se samotným Ježíšem, anebo revidovat své a to znamená tradičně křesťanské chápání víry.

09

Tak jsme vlastně našli a ustavili terén příštích rozhovorů mezi oběma disciplínami resp. mezi theology a filosofy, který umožňuje oběma stranám vstoupit do dialogu bez jakýchkoliv předběžných kompromisů ze své strany, tj. bez ústupků druhé straně. Navíc má toto téma tu výhodu, že ten z eventuelních kandidátů rozhovoru, který na onen základ nebude ochoten přistoupit a kdo tento základ odmítne, nijak nemusí být z dialogu vylučován, nýbrž vyloučí se sám tím, že každá jeho předběžná námitka musí být chápána jako požadavek nějakého privilegia proti druhé straně.

28. 2.1991

Úvod do filosofie

příprava na 1. 3. 1991 (theol.)

01

Filozofie se liší od speciálních věd svým nesuspendovatelným vztahem k celku (a k celkům). Když se tedy zabývá světem, nesmí zapomenout ani na člověka, který filosofuje, neboť ten také náleží ke světu.

02

Podobně filosofie nesmí zapomenout na svět, když se zabývá člověkem (ffická antropologie). Už tím je zpochybněn každý pokus vymezit člověka např. pojmovou definicí. (ZOON LOGON ECHON, ZOON POLITIKON, animal rationale, homo faber, ale i novější: živočich se špatným svědomím, zvíře, které se diví nebo táže, atd.)

03

Už jsme mluvili o tom, že stará - původně řecká - představa o tom, že člověk je duše a tělo, duše v těle, je nevyhovující nikoliv proto, že člověka štěpí na dvě složky (a karteziánismus dokonce na dvě substance), ale že tyto složky vidí nesprávně, falešně, především pak „duši“.

04

Místo podvojnosti těla a duše jsme zavedli potrojnost. To se může jevit jako problematické jen na počátku, a to jen pro nezvyklost. Uvedli jsme však důvody a zejména jsme též vypracovali přesné pojmové rozlišení. Stručně to připomenu.

05

Za nejzákladnější „složku“ považujeme tzv. FYSIS, což lze poněkud zjednodušeně chápat jako časový průběh vlastního životního (organického) dění (mluvíme o „koextenzivitě“). Na FYSIS závislá, ale její průběh pronikavě ovlivňující je složka tělesná resp. přímo tělo. Zatímco FYSIS je událostí celého života, tedy rozsáhlým údobím dění, tělo je vždy pouze zde a nyní, hic et nunc.

06

Struktura FYSIS se nemůže komplikovat, resp. zkomplexňovat bez postupně stále složitěji strukturovaného těla. Ale ten proces, o kterém např. Teilhard mluví jako o tak zvané centrokomplicaci a který má negentropickou povahu, předpokládá jednak kontingenci, jednak možnost její aplikace či spíše jejího efektivního využití. Nástrojem takového využití je třetí složka, totiž subjekt.

Filosofie a theologie

příprava 7. 3. 1991

(ad: J. B. Souček, Thgie a ffe)

01

Důvod, proč nevycházet od náboženství: víceznačnost (tu lze omezit zpřesněním), je to místo lidských možností (to by právě mělo být pojmově zvládnuto, nestačí pouhý poukaz na „důraz“), nejde o pravou transcendenci (jen náznak bez vyjasnění, to přijde později), jako počátek chápe víru (ne náboženství), o ffe se zajímá, vychází „však“(!) z víry, tedy (!) výklad je podán z hlediska theologického.

02

Napjatý poměr mezi thgii a ffe „souvisí s nejvlastnější strukturou křesťanské víry“ (ale jak souvisí? – rozpor životních stylů či orientací; víra sama není křesťanská, ale kří ji určitým způsobem chápe – a posunutě, nesprávně!). Zmíněná dvojpólovost jinak zůstává nevysvětlena (jde o důsledky kontingentního dějinného jevu synkreze).

03

Pojmy „thgie“ a „ffe“ nemohou být z povahy věci „pevně a objektivně určeny“. (Proč? Odkaz na fakticitu nestačí; proč to nelze učinit z principu?) Rozdíl „v samém pojetí víry a theologie“ – a pak poukaz k rozdílu mezi tradicí katolickou a reformační (to bude významné, ale není to základní; v tom základním ony difference ustupují).

04

Důležitý problém (II.): vztah zjevení a církve (splývavé přecházení) – „nejen Písmo, nýbrž i tradice je pramenem poznání slova Božího“. Filosof nemůže přehlédnout dvě věci: 1) samo Písmo je založeno na určité selekci textů a jejich fixaci v kánon, což provedla církev; 2) tzv. „slovo Boží“ (sám dávám přednost psaní „Slovo boží“) nesmí být chápáno jako totožné s textem biblických textů.

05

Ještě důležitější je ovšem otázka vztahu thgie, resp. ffe ke zjevení, jejich chápání zjevení. Má-li mít pojem zjevení relevanci pro otázku „skutečné, pravé transcendence“, pak nemůže být fixováno ani na církev jako instituci ani na Písmo jako soubor biblických knih. Obojí může poskytnout jen rezidua a stopy minulých zjevení, ale nemůže zaručit „skutečné, pravé“ zjevení aktuální. Neboť co je to „minulé zjevení“? Buď to, co už minulo, a tedy není, anebo něco předmětného, co z oné minulosti zbylo. Chápání zjevení jako něčeho nadčasového znamená návrat k mýtu.

06

Theologie ovšem musí respektovat jak biblické texty, tak tradici (církevní učení) z vnější povinnosti, filosofie leda z vnitřního přesvědčení (a na základě důvodů). Ve skutečném (aktuálním) vztahu k zjevení by však obě disciplíny měly svůj respekt a svou vázanost relativizovat. Filosofické stanovisko (naše): zjevení je aktuálně se zjevující pravda, a ta je svobodná ve vztahu ke všem relikvům svých dřívějších zjevení (ta se „vyjevují“ v jejím světle stejně jako všechny jiné danosti a zůstávají nanejvýš poukazem k pravdě – a i to jen pokud se k nim sama pravda znovu aktuálně přizná).

07

V tom smyslu má svou váhu Součkův důraz na koncept „analogie bytí“ (lat. analogia entis, tedy analogie jsoucna či v naší terminologii „jestoty“). Naše teze spočívá v tom, že o „skutečné, pravé transcendenci“ (v naší terminologii: o ryzí nepředmětности) nelze legitimně říci, že „jest“ ve smyslu oné degradované jestoty, ale ani ve smyslu jsoucnosti (neboť ani Pravda ani Bůh a ovšem ani jakkoli jinak pojmenovaná ryzí nepředmětност nesmí být chápána jako jsoucno).

08

To zase souvisí s řeckou pojmovostí, která pojmy spojuje s intencionálními objekty (předměty), takže se pak na veškerou skutečnost dívá prizmatem svých objektivací (pak ovšem každá konkrétní skutečnost je redukována na svou předmětnou stránku a ryzí nepředmětност buď je považována za nic, anebo mystifikujícím způsobem proměněna v předmětné „něco“, tedy hypostazi, jež je myšlenkovým konstruktem analogickým „ukydaným bohům cizím“, jimž se posmívali a na něž neúnavně útočili izraelští proroci; v jejich duchu bychom mohli mluvit o analogii ukydanosti).

09

Dvoupatrovost „přirozenosti“ a „milosti“: natura je „nějak konstatovatelně orientována směrem ke gratia“ (pomocí oné analogia entis, kterou jsme zproblematizovali; v myšlence

ostrého rozlišení mezi natura a gratia je jistý invariant, na analogii entis nezávislý). Chyba není v rozdělení, nýbrž v chápání vztahu obojího. Posun „natura“ od FYSIS. Toho je třeba se alespoň dotknout.

10

Natura označuje region stvořených skutečností, podle starého způsobu označovaných jako věci, res. Věci jakožto stvořené jsou ve větším nebo menším souladu se stvořitelským záměrem, a proto je možno v rozsahu tohoto souladu ze samotných věcí odpozorovat onen božský plán a záměr. Zároveň však je třeba podržet v paměti, že věci nejsou vlastně to, co ve své danosti jsou, ale mnohem víc to, čím podle Stvořitelova záměru měly být. Když jsou věci poznávány člověkem, nejde o poznávání toho, jak fakticky jsou, nýbrž toho, jak byly Stvořitelem míněny.

11

Je třeba ovšem dodat, že toto je idealizovaná, a tudíž metodicky zjednodušená verze, jakési schema. Nám však nejde o historii, náš primární zájem je systematický. Jde nám o řešení otázky vztahu mezi natura a gratia, a zase ne historicky. Natura jakožto svět stvořených věcí je skutečností nikoliv primární, základní, nýbrž druhotnou a odvozenou ze stvořitelského aktu, tj. z aktu milosti. Přirozený svět je tedy postaven na základ milosti, nikoliv naopak. Není tedy žádnou přirozenou podezdívkou světa milosti, ale je aktem milosti ustaven. A z toho pak samozřejmě vyplývá, že i pro lidské poznání má základní důležitost svět božích záměrů a důležitost jen odvozenou a zprostředkující svět reálných skutečností, tj. svět věcí.

12

Teprve na tomto základě můžeme učinit další krok a tázat se, jaké důsledky to má pro řešení vztahu mezi theologií a filosofií. Myšlenka zjevení má v tomto kontextu následující podobu: tak, jako je stvořitelský akt základní a věci mají jen odvozený a druhotný, pomocný charakter, tak má na zjevení založené poznání přednost před poznáváním věcí a před rozpoznáváním božích stvořitelských plánů odezíráním z reálných skutečností. Ale právě na tomto místě nastávají skutečné svízele, jejichž zvládnutí a překonávání znamenalo koncem středověku konec ideové jednoty křesťanství, které bylo po jen relativním úspěchu s recepcí platonismu dosaženo tak skvělým způsobem v aristotelismu, resp. tomismu.

13

Základní problém můžeme snad nejlépe demonstrovat na problému, který byl po dlouhé věky považován za fundamentální a rozhodující. Jde tu o samotného Boha, který má být poznáván. Z reálných skutečností lze do jisté míry, ale nikoliv dokonale poznávat boží ideje těch skutečností. Ale platí něco obdobného o samotném Stvořiteli? Odkud můžeme poznávat, byť částečně a nedokonale, ideu Boha samého?

14

Jen na okraji poznamenejme, že tato otázka provázela křesťanské myšlení od samého počátku a že je starší než sama theologie. V období recepce platonismu a vlivů novoplatonských hrála značnou úlohu a nejrůznější myslitelé se po věky hlásili k myšlence nepřítomného či nepoznatelného Boha. Velkou oporou jim přitom byla slova z Deuteroizaiáše (Iz 55,8) o jinakosti myšlení Hospodinova: „Nejsouť zajisté myšlení má podobná myšlením vašim, ani cesty vaše cestám mým, praví Hospodin.“

15

Co k tomuto starému a dnes vlastně zastaralému a neaktuálnímu problému může říci dnešní filosofie? Je to opravdu jen něco tak archaického, že to pro nás nemá žádný aktuální význam a smysl? Já ten dojem nemám. Přistupme tedy zkusmo k transponování této problematiky do dnešního hávu.

7. 3. 1991

16

Nejprve musíme rozlišit několik významů zmíněného slova či myšlenky. Co to znamená jinakost myšlení? Je to mimoběžnost? Pak by ovšem každé zjevení bylo jen iluzí. Připomeňme si starou myšlenku, kterou např. drží ještě náš Komenský, totiž o trojí knize, z níž můžeme poznávat Boží myšlení a Boží vůli: jednou z nich je kniha přírody. S tím se pojí ještě jiná myšlenka, totiž určité pojetí pravdy.

17

Synkreze hebrejského pojetí stvoření světa a věcí v něm a platónského pojetí idejí vedla k pozoruhodné koncepci noetické. V poznávání nejde vlastně o poznávání věcí, ale věci jsou jen jakýmsi mediem, jež dovoluje člověku poznávat boží ideje tím, že je nahlíží a

rozpoznává ve stvořených věcech.

18

Proto mělo smysl mluvit o shodě či souhlasu, latinsky adaequatio, tedy doslovně připodobnění, „přistějnění“. Na samém počátku byl božský rozum, intellectus divinus. Ten poskytl, resp. stvořil nejprve ideje věcí, které pak byly opravdu stvořeny. Tak na sobě všechny stvořené věci a všichni tvorové nesou otisky či stopy oněch božských stvořitelských idejí. A proto pak lidé mohou poznáváním věcí rozpoznávat ony ideje, a tudíž i myšlenky boží.

19

Shoda tu byla možná, neboť šlo vlastně o shodu mezi dvěma způsoby myšlení, mezi dvojím rozumem: adaequatio intellectus humani ad intellectum divinum. Lidský rozum se měl shodovat s božským, tj. měl se řídit, spravovat ideami samotného stvořitele. Poznání věcí mělo jen prostředkující a služební charakter.

20

Nevysloveným, ale významným předpokladem tohoto pojetí byla možnost lidského rozumu se při poznávání skutečnosti (a to tehdy znamenalo skutečnosti, kterou nevytvořil člověk, tedy skutečnosti přírodní) setkat s myšlenkami Stvořitele. Celá koncepce ovšem stála na Platónovi, jehož Demiurgos se proměnil ve Stvořitele v pojetí Geneze.

21

To je historická stránka našeho problému. Ale je tu stránka zásadní, principiální, kriticky systematická, a to jak theologická, tak filosofická. Protestantská teze sola Scriptura znamená popření možnosti poznat Boha jinak než ze svědectví Písma; a proti tomu stojí pojetí katolické, počítající se zásadní lidskou možností poznat Boha přirozeným rozumem, tedy také ze zkoumání přírody.

22

Protestantské stanovisko je dost zvláštní; nebudeme tu sledovat motivy theologické, ale jen filosofické aspekty. Teze „sola Scriptura“ znamená totiž, že Bůh se rozhodl zjevovat jen skrze slovo (např. skrze slovo proroků), ale že ve všem svém stvoření je naprosto skryt, že je k nenalezení, že ve stvořeném světě zůstal anonymem. To je ovšem ve vážném rozporu se samotným Písmem, které mluví o tom, že nebesa vypravují slávu boží apod.

23

To není ovšem argument ve věci, ale formálně platí, neboť upozorňuje na vnitřní nekonzistenci stanoviska: teze sola Scriptura je neudržitelná, protože je v rozporu se samotným Písmem. Vedle toho ovšem můžeme uvést opravdový argument ve věci.

24

Teze sola Scriptura znamená fixaci božského zjevení na jednou formulované zápisy, tedy na formule. Zde platí, že pravda nikdy nemůže být fixována jednou provždy v nějakých formulích. Tu jde o samo pojetí pravdy a jejího vztahu k času a k dějinám. Pravda má adventivní povahu, tj. přichází (nebo nepřichází), děje se, oslovuje nás (nebo mlčí), ale nikdy není k dispozici jako houska na krámě nebo bible v Kalichu.

25

K tomu pak přistupuje další okolnost, která má význam hermeneutický. Žádný text nemá jednoznačný význam sám o sobě, ale jeho význam je vždycky závislý na kontextu resp. kontextech (a to nejen na kontextech literárních nebo vůbec formulačních, ale též myšlenkových, společenských, dobových atd. Vytrhnout z kontextu znamená nutně misinterpretaci.

26

Ale ani poukaz k původním kontextům nemůže být nikdy postačující, neboť nejde o restituci významu textu pro nějakou dávnou dobu, nýbrž pro dnešek. Každý text může mít pro nás dnes smysl jen tehdy, jestliže je vztažen k dnešku a k nám. To znamená, že ke kontextům, bez nichž žádný text nemá skutečný, tj. jednoznačný smysl, patří také naše doba a my sami.

27

A my nemůžeme porozumět žádnému textu správně, tj. „pravě“ (jde o „pravé“ porozumění), pokud se nám hic et nunc neotevře pravá perspektiva, tj. pokud nejsme osloveni pravdou právě na tom místě a v té chvíli, kdy se o porozumění snažíme. Není žádného zjevení v minulosti, jak jsme si už minule řekli. Zjevení nezůstává zjevením, ale buď se právě děje, anebo z něho zbudou stopy, jakési fosilní relikt, v nichž není žádný život, ale které je třeba revokovat, oživit novou, aktuální interpretací.

28

A zde se skrývá ten největší problém: vždycky existují různé interpretace. Jak Starý, tak Nový Zákon byly jak v minulosti, tak jsou i dnes čteny a vykládány často velice rozdílnými způsoby. To nám ukazují jednak dějiny dogmatu, jednak také současná situace rozdělení křesťanů. Na jednu stranu to je SKANDALON, jímž se všichni křesťané (bez výjimky) musí cítit být zahanbeni a vinni; na druhou stranu je však tato divergence důležitým mementem, varujícím před každou fixací údajného „zjevení“ a před identifikací skutečného zjevení s nějakou formulí, dogmatickou formulací nebo s nějakou konfesí.

29

Rozhovor theologů s filozofy je možný jen tam, kde je také možný rozhovor mezi různě zaměřenými theology navzájem. Víme, že právě tento rozhovor je velice obtížný. Možná, že filozofové budou moci a také dokáží pro tento rozhovor něco pozitivního udělat. Nezbytným předpokladem skutečného rozhovoru však je určitá teoretická úroveň vlastního myšlení, nebo přesněji vyjádřeno, pojmová čistota a vytříbenost myšlenkové strategie, která může jak theologii, tak filozofii uchránit před pokleslostí na pouhou ideologii.

14. 3. 1991

K otázce „zjevení“

Příprava 12. 4. 1991

01

Už několikrát jsme se dotkli otázky zjevení. Je to základní otázka při zkoumání vztahu mezi teorií a filosofií. Proto se jí budeme ještě znovu věnovat. Filosofie nevychází a nemůže vycházet ze žádných dogmatických východisek, ačkoliv se to kdysi výslovně tvrdilo a ačkoliv se to dnes mlčky stále ještě velmi často předpokládá. Filosofie musí být vždycky znovu připravena revidovat svá vlastní východiska a principy, jimiž se až dosud řídila. Proto nemůže vycházet z nějakého principiálního odmítání zjevení, nýbrž jen z odmítání určitých pojetí, určitého způsobu chápání zjevení.

02

Vzniká otázka, zda theologie může akceptovat tento filosofický přístup, který podmiňuje akceptaci myšlenky zjevení kritickým ohledáním samotné myšlenky zjevení. Jinak řečeno: vzniká otázka, zda bude theologie (resp. theologové) ochotna vydat počet nejenom ze své víry, jak žádá apoštol, ale také ze svého myšlení, konkrétně pak ze svého chápání zjevení.

03

Filosofický požadavek v této věci má velmi obecnou platnost a byl formulován již Sókratem. Filosofii tu nejde na prvním místě o to, co je například zjevením, nýbrž co je charakteristické pro zjevení jako takové, a zejména co je charakteristické pro jeho pravost. To je důležité pro rozpoznávání pravého zjevení od všelijakých pseudozjevení. Theologie se tu může odvolat na církevní tradici, na usnesení koncilů, na text Písma. Ale to vše nemá charakter naprosté jednoznačnosti. Kdyby to naopak jednoznačný charakter mělo, byla by theologie zbytečná.

04

Theologie musí pracovat s pojmy. Proto by měla vědět, co dělá, když s nimi pracuje, a měla by vůbec být schopna kontrolovat, reflektovat povahu jejich konstituce, ať už je razí sama, nebo ať je převzala odjinud. Proto požadavek filosofie, aby theologie vydala počet ze svého pojmu a pojetí zjevení, je oprávněn nejenom z filosofického hlediska, ale také z hlediska theologie samé.

05

Proto dialog theologie o tom, co rozumět pod termínem „zjevení“, je nejenom možný, ale je nutný a potřebný. Musíme se především zabývat otázkou tak zvané kontingence pravdy. Tento problém je jen druhou stranou problému zjevení. Pro theologii se problém zjevení klade právě v nerozlučné spojitosti s problémem kontingence pravdy. Dogmatický předpoklad, založený navíc na předsudcích řecké pojmovosti, že pravda je něco stálého a po všechny věky neměnného, je pro nově orientované myšlení nepřijatelný. Přihlédněme blíže k některým aspektům této nepřijatelnosti.

06

Kdyby pravda opravdu byla čímsi věčně neměnným a beze změny trvajícím, pak je nejasné, jakou funkci, ale zejména jaký status by mohlo mít její zjevení či dokonce zjevování. Předně je tu onen starý rozpor, vlastní už řecké koncepci ARCHÉ. Jak může z něčeho, co je neměnné, vůbec něco vzniknout nebo (do toho) zase zaniknout? Co je hybatelem těchto změn? Jak může – u Aristotela – nehybný hybatel vůbec něčím hýbat, aniž by se sám pohnul?

07

Nemůže-li sama nehybná pravda být faktorem, činitelem svého zjevování, které má smysl jen jako dění v určitém čase, pak tu musí být nějaký jiný činitel. A zde máme dvojí možnost: buď budeme hledat nějakého jiného, dalšího činitele vedle člověka (resp. lidí), anebo tím faktorem pro nás bude sama subjektivita člověka. V prvním případě se dostáváme do velkých svízeli hlavně proto, že pro nás potom onen zjevovatel bude něčím významnějším než to, co zjevuje. Neboť k čemu je nám pravda, jestliže je nehybná a nemá na nás zájem, interes? Ale to není jediná svízele.

08

Co nám onen předpokládaný zjevovatel vlastně může zjevovat? Bude-li nám zjevovat jen část pravdy, pak víme, že část pravdy je už faleš a lež, a zjevování je vlastně podvod. Zjevovatel pravdy se nám stane lhářem a otcem lži – tedy ďáblem. (Srv. ďábla-hada v ráji, který svedl první lidský pár k hříchu slibem poznání dobrého a zlého, kterýžto slib dokonce splnil.) A bude-li nám zjevovat celou pravdu, pak se nutně stane důležitějším než sama pravda, neboť nad pravdou nehybnou a nám nepřístupnou má zajisté převahu pravda zjevená a námi tedy poznaná.

09

Anebo celé ono „zjevování“ bude založeno na naší subjektivní a subjektivní aktivitě, již se budeme pokoušet poznávat krok za krokem a po kouskách onu nehybnou a po všechny věky neměnnou pravdu. Pak ovšem mluvit o zjevení se stává nesmyslem. Jde o naše poznávání a o to, jak se poznávané jeví, vyjevuje v tomto našem poznávání. Tím přestává být zjevení platným problémem a celá otázka je přesunuta do fenomenologie. (Varováním tu může být už poukaz k jiným řeckým termínům, jichž je použito v LXX – ANADEIXIS – a zvláště v NZ – FANERÓISIS, EPIFANEIA, APOKALYPSIS, slovesně však ještě celá řada dalších termínů, srv. konkord.)

10

Zůstává na theologích, aby předložili své pojetí. To pochopitelně filosof nemůže dělat za ně. Ale filosof je povinen se k tomu sám nějak vyslovit, říci své, zaujmout stanovisko. Pokud tak učiní nějakým pozitivním způsobem, přestává mít alespoň v jistém rozsahu společný jazyk s filosofy, kteří jakékoliv pojetí zjevení a limine odmítají. Už jsme si však řekli, že takovýto přístup resp. spíše odstup a zamítání je vlastně nepřijatelně dogmatický, a tedy vlastně nefilosofický. S nefilosofií a nefilosofy může filosof přestat vést rozhovor, pokud nekriticky na něčem trvají, se stejnou oprávněností, s jakou naopak oni přestali vést rozhovor s theology, a s jakou ostatně i on může a dokonce musí přestat být v dialogu také s theology, kteří na něčem budou setrvávat s tvrdošíjnou dogmatickostí, provázenou neochotou a nevlí to podrobit reflexi.

11

Řekli jsme si, že musíme především opustit filosoficky neudržitelnou myšlenku věčné, neproměnné, mimo čas a prostor platné pravdy. Tato myšlenková konstrukce neunesla kritické prověření. Ale jaká je potom alternativa? Jestliže jedna z nejzávažnějších námitek říká, že věčně stejná a neproměnná pravda je pravdou mrtvou, nabízí se jako alternativa pravda živá. Základním znakem života je proměnlivost, hybnost. Integritu a vnitřní sjednocenost pravdy nemůžeme zakládat na neměnnosti, ale nemůžeme ji ani popírat. Protože naše chápání je do velké míry závislé na našich zkušenostech, musíme přiznat, že ze zkušenosti neznáme jiný typ skutečností, vnitřně integrovaných, ale proměnlivých, než živé bytosti.

12

Máme však velmi závažný důvod pro to, nepropadnout pokušení a nemalovat si obraz samotné pravdy jako nějaké živé bytosti, např. osoby. Naše zkušenost nám totiž také ukazuje, jak je každá živá bytost a každá osoba spjata s předmětnou stránkou, kterou naproti tomu u pravdy nemůžeme a nesmíme předpokládat. Pravda je ryzí nepředmětnost, což znamená, že není spjata s žádnou předmětností tak, že by jakákoliv předmětnost mohla být právem chápána jako zjevení pravdy.

13

Tak jsme došli k některým závěrům, které mohou na první pohled vypadat nejen prapodivně, ale vnitřně rozporně, proto neudržitelně a zejména – to bohužel bude na závadu nejvíc – v nesouhlasu a napětí s tradičním chápáním. Podívejme se na to nyní z hlediska problému jako celku, viděného v nové perspektivě.

14

Protože pravda je ryzí nepředmětností, nesmíme ji zaměňovat s ničím, co má předmětnou stránku, tedy s ničím jakkoliv předmětným. Pravdu nemůžeme proto identifikovat ani se žádným výrokiem v Písmu, ani s celkem biblických spisů, se žádným výrokiem kteréhokoliv člověka, ale ani se žádnou událostí, s ničím, co se stalo, odehrálo, ani s tradicí, ani s nějakým všeobecným konsenzem, souhlasem, ani s ničím jiným takovým. Ode všeho takto skutečného a daného se pravda liší, je jiná než cokoliv existujícího nebo se vyskytujícího, a zůstává sama jediná tou nejvyšší a poslední instancí, v jejímž světle se všechno ukazuje a vyjevuje, jaké doopravdy jest a čím jest.

15

Mluvit proto o tom, že se pravda zjevuje či vyjevuje, je hrubě nepřesné a vlastně chybné. Není to sama pravda, která se zjevuje, nýbrž vždycky jen nějaké skutečnosti, skutečné poměry, skutečné situace se vyjevují v jejím světle. A to je možné vždycky jen tak, že nějaké subjekty (nejen lidské, ale my tu budeme mluvit především o subjektech lidských) jsou osloveny, atakovány adresnou, ale nepředmětnou výzvou, na kterou musí nebo alespoň mají odpovědět. Každá taková odpověď na sebe nutně bere také kus předmětnosti, protože jako skutek (čin, akt) představuje „zvnějšnění vnitřního“.

16

Výsledkem takové nutně se také zvětšující, a proto vždycky zčásti předmětné odpovědi je jednak zásah do dané situace a její proměna jako důsledek tohoto zásahu, jednak nějaká předmětná stopa, která kratší nebo delší dobu zůstává přístupná dalším lidem jako relikv oné události odpovědi na výzvu a zásahu do událostného dění v určité situaci. Tento relikv trvá buď svou vlastní setrvačností, anebo je předáván jedním člověkem dalším lidem, jednou generací generacím následujícím aktivně, záměrně a s velkou pečlivostí. Tomu pak říkáme tradice. Taková tradice si může vytvořit tak sama jaksi „uměle“ své vlastní relikvy, které pak usnadňují další tradování a zároveň udržují rámec, za který významové posuny, jež každou tradici doprovázejí, nemají či nesmějí zacházet.

17

Takové zdaleka ne už samovolné a do jisté míry náhodné, ale umělé a záměrné relikvy nabývají zvláštního významu pro tradující lidi a generace, neboť jsou pochopitelně svým významem velmi odlišné ode všech jiných daností včetně nejrůznějších jiných relikvů či pozůstatků minulosti. Je zcela pochopitelné, že v epoše religiozity, která se vyznačovala rozštěpeností lidského života a světa na sféru sakrální a profánní, nabývaly takové relikvy charakteru čehosi posvátného či svatého. S tím však bylo spojeno nebezpečí vážné konfuze, která dnes už musí být nahlédnuta a prohlédnuta jako neudržitelná.

18

Nepochybně mohu uvést doklady o tom, že už v starozákonní tradici bylo přítomno dosti vyostřené povědomí toho, že nic daného, již nastalého, existujícího, předmětně uskutečněného nesmí být nikterak ztotožňováno s ryzí nepředmětností. Job 25,4-6: ani měsíc, ani hvězdy nebyly by čisté před očima Hospodinovými, nadto pak smrtelný člověk. Job 4,18: Ano mezi služebníky jeho není dokonalosti, a při andělech svých zanechal nedostatku. Job 15,15: Ano při svatých jeho není dokonalosti, a nebesa nejsou čistá před očima jeho, (ovšem ohavný a neužitečný člověk...)

19

Významné je také místo I. Král. 19,11-12: A aj, Hospodin šel tudy, a vítr veliký a silný, podvracující hory a rozrážející skály před Hospodinem, ale nebyl v tom větru Hospodin. Za tím pak větrem země třesení, ale nebyl v tom země třesení Hospodin. A za třesením země oheň, ale nebyl v ohni Hospodin. A za ohněm hlas tichý a temný.

20

Máme-li proto být věrni této myšlence, pak zjevně nemůžeme vůbec mluvit o zjevení v tom smyslu, jako by mohlo být něco zjeveného. Zjevení je nutno chápat vždy jako dění, jako událost. To, co po události zbude, jakési zbytky a relikvy, to už není událost sama. Nic, co se v tomto našem světě vyskytuje, nemůže být považováno za zjevené. Jinými slovy, musíme důsledně popřít jakoukoliv možnost epifanie (FAINEIN = svítiti, světlo vydávati; FAINETHAI = jeviti se, býti viditelný; EPI = k tomu, mimo to, nad to, vedle toho). Po události zjevení nezůstává nic zjeveného, ale jediná stopa tu může být po průvodních jevech a okolnostech.

21

Událost zjevení může být připomínána, ale v žádném případě nelze uctívat nic podobného relikviím po takové události. Proto také to, co je určeno na připomínku, se nemá a nesmí proměnit v nic svátostného, posvátného, sakrálního – tady platí bezvýhradnost zrušení rozdílu mezi sakrálním a profánním. Proti tomuto neplatnému rozdílu je tu ovšem jiný, který je nejen platný, ale závazný (a to právě v tom, čím popírá rozdíl předchozí): rozdíl mezi ryzí nepředmětností a mezi jakoukoliv skutečností, které tato ryzost chybí, protože na ryze nepředmětnou výzvu představuje odpověď, která z podstaty věci musí být alespoň počátkem zpředměťujícího se, zvětšujícího se uskutečnění.

22

Nemáme tedy nic, co by bylo jednou provždy zjeveno, nýbrž na zjevení musíme vždy znovu čekat. Zjevení ovšem také nezačíná nikterak bez souvislosti se skutečností, a to ani se skutečností aktuálně přítomnou, ani se skutečností přítomnou kdysi v minulosti. To je smyslem našeho důrazu na adresnost zjevení, tedy na to, že zjevení je vždycky výzva, na kterou máme a musíme odpovědět. A proto ani my sami nemůžeme a nesmíme odpovídat bez souvislosti se svou aktuální situací ani bez souvislosti se svou dobou, společností, kulturou atd. Zjevení jakožto událostné dění je proto vždy aktuální a vždy situační.

22

Člověk tedy musí žít ve vědomí, že v posledu vše záleží na zjevující se pravdě. Naprosto se spolehnout na pravdu znamená nikoliv se spolehnout na něco daného, jakkoliv – třeba jen zčásti – předmětně skutečného, nýbrž vždycky primárně znamená otevřenost očekávání, které si nemaluje předem a tudíž předčasně povahu ani dosah očekávaného zjevení

pravdy. Naopak každé takové očekávání musí být připraveno na to, že ve zjevujícím se světle pravdy se ocitne i sám očekávající, a to se vším, co má a co ví, o čem je subjektivně přesvědčen a čím si je snad dokonce jist. On sám i všechno to se nutně dostane a vždy znovu bude dostávat na misku vah – a s největší pravděpodobností to bude shledáno lehkým.

23

Setkání s pravdou si proto nesmíme představovat tak, že my, tak jak jsme, něco předmětného dostaneme do svého držení. Bude to vypadat docela jinak: především všechno, co budeme mít „v ruce“, bude pouze naše odpověď, naše reakce na onu výzvu. Zajisté budeme moci tuto svou odpověď podrobit důkladné prověrce, přezkoumání, prostě reflexi. A budeme se pokoušet jí znovu porozumět právě jako odpovědi, nikoliv jako spontánní tvorbě. A potom: my sami, jací jsme, u toho setkání vlastně nemůžeme být, protože my se musíme teprve dostat do onoho světla pravdy. Setkání je možné jen v rámci ek-statického momentu reflexe.

24

Když to máme shrnout: není to nikdy pravda sama (jakožto ryzí nepředmětlost), která se zjevuje, nýbrž různé skutečnosti a různé výroky o skutečnosti a myšlenky a nápady atd. se vyjevují ve světle pravdy ve své pravé podobě a ve své pravé povaze. To je také naprosto přesně obsahem Bonhoefferovy formulace, že na tomto světě musíme stát a žít před Bohem, jako by Boha nebylo. Důraz na ono „jakoby“ vůbec neznamena nějakou užitečnou nebo potřebnou iluzi, nýbrž poukazuje k tomu, že Bůh není a nemůže se stát jsoucím, že každé jsoucné, které v našich očích vypadá jako Bůh, je pouhá modla.

25

Tady ovšem narážíme na jeden velice významný prvek v křesťanské tradici, totiž na myšlenku inkarnace. Je-li pravda všechno to, co jsme až dosud promysleli, musíme upřesnit a formulovat své chápání prastarého dogmatu, že Ježíš z Nazaréta je druhou „osobou“ Trojice. To je pro rozhovor filosofie s theologií vlastně ústřední bod. S tímto bodem je z hlediska filosofického theologie příliš brzo a snadno hotova. Theologie měla už dávno tuto myšlenku vzít dost vážně a důkladně ji promyslet i po stránce filosofické. To theologie přestala dělat už od doby posledních velkých dogmatických koncilů. Dokonce právě v souvislosti s touto myšlenkou a několika myšlenkami blízkými nebo podstatně souvisícími byla formulována teze „credo quia absurdum“, která je spoluodpovědná za posun v chápání samotné víry.

26

V této chvíli se ovšem nemůžeme zabývat filosofickou stránkou problému inkarnace; to si musíme nechat na jindy. Ale něco říci musíme, a to právě v souvislosti s probíraným problémem zjevení. Připomeňte si laskavě, že teze, že v Ježíši Nazaretském se zjevuje sám Bůh, má jisté náležitosti a jisté aspekty, které ji vymezují. Co znamená, že Ježíš je vere homo, vere Deus? Co znamená dogmatická formulace, že má dvě podstaty? Můžeme z toho vyvodit, že jedna podstata je vyjevením, zjevením té druhé? Můžeme říci, že božská podstata se vyjevuje být podstatou lidskou, nebo obráceně, lidská podstata se vyjevuje být podstatou božskou? To je právě nutno teprve domyslet.

27

Otázka zjevení a zjevování je jedním ze základních témat, jež jsou vskutku společná jak theologům, tak filosofům. A proto žádný rozhovor mezi filosofií a theologií nemůže kolem tohoto problému obcházet opatrně, mlčky nebo dokonce nevšímavě. Dialog se tu však zdá být teprve v počátcích.

17. 5. 91

Filosofický význam theologického textu

Příprava 24. 5. 1991

01

Problém, je-li theologie odbornou vědou anebo disciplínou blízkou spíše fffi než více nebo úzce specializovaným vědám, jsem nechal bez řešení. Tento problém musí řešit sami theologové a nikdo to nemůže dost dobře vykonat za ně. To však vůbec neznamená, že vztah theologů k filosofii záleží jen na jejich ochotě a dobré vůli. Ať totiž bude povaha theologie vyřešena tím či oním způsobem, vždycky zůstane v platnosti, že theologie se bez jisté asistence a spolupráce s filosofií neobejde, nemá-li poškodit svou vlastní úroveň a také pověst.

02

Pro filosofii to znamená, že v theologii je vždycky přítomna v nějaké podobě také filosofie. To může být z hlediska filosofie dobrý důvod ke kritice všude tam, kde filosofie v theologické práci použita a tedy přítomná je zastaralá nebo jinak vadná. Někdy se ovšem může stát, že theolog, inspirovaný nějakým klasickým nebo naopak docela novým tématem, které se vymyká tradiční řecké formě pojmovosti, je nucen nebo se jen prostě pustí do filosofické práce, jakou potřebuje pro svou theologii. A pak právě jeho filosofování, jemuž se ostatně žádný theolog nemůže zcela vyhnout, může být předmětem oprávněného zájmu ze strany filosofů.

03

Pochopitelně největšímu zájmu ze strany filosofie se bude těšit práce těch theologů, kteří nebudou svou disciplínu redukovat na jeden nebo více více méně úzce specializovaných oborů. S prací takových theologů se filosof bude seznamovat rád a s napětím, protože v nich vlastně bude vidět jakoby kolegy, kteří pracují velmi obdobnými způsoby a metodami jako on sám. Pro filosofa může mít ovšem nemalý význam tak třeba velmi úzce specializovaná theologická práce, a v to zcela analogickým způsobem, jakým pro něho může být důležitá jakákoliv práce vědecká nebo dokonce jakékoliv nové pozorování třeba i laika. Filosofická interpretace však potom leží zcela na něm. Pokud jde o theologii, která sama sebe nechápe jako pouhou odbornou disciplínu, ale chce se také vztáhnout k "celku" v duchu samotného zaměření víry (neboť víra přemáhá svět, tj. celý svět), pak už se filosofie nemusí ve svém zájmu omezovat jen na nějaký materiál, který si pak interpretuje po svém, ale může se nechat inspirovat také určitými filosofématy a dokonce určitými rozsáhlejšími filosofickými rozběhy a rozvrhy, jimž se taková theologie nemůže vyhnout.

04

Pochopitelně musí být filosofický přístup k takovým filosofématům a rozvinutějším prvkům filosofického rázu vždycky kritický. Toho si sami theologové musí být vědomi, i když to zase vůbec neznamená, že by toho měli nějak zvláště dbát. Pokud má theolog své dobré důvody, proč toho nedbat a proč postupovat způsobem, který kritická filosofie nepřijme, záleží jen na něm, jak si své počínání obhájí. Nevědomost nebo nedbalost však se nepřipouští.