

chom děti přesvědčili, že se nikdy nevykytlo žádné nepřátelství občana proti občanu...“ (378c); a ovšem k mystifikacím státně organizovaným: „...takové věci musí jim vypravovat hned v mládí starci i stařeny a také básníky třeba donucovati, aby pro dospívající mládež v tomto smyslu vytvářeli své báje.“ (378d)

Můžeme uzavřít. Řecká filosofie se může jevit jako naprostá opozice mýtu pouze povrchnímu, zběžnému pohledu. Ve skutečnosti prohlubuje a racionalizuje původní mytickou orientaci člověka ve světě, tj. orientaci na věčné, mimočasové archetypy, které umísťuje mýtus do pramínosti jako počátek všeho pozdějšího dění, veškeré skutečnosti. Řecká filosofie zpracovává myšlenku archetypů a archetypičnosti v sérii pokusů o pojmové uchopení toho, co ve změně trvá. Jen to, co trvá beze změny, je vpravdě skutečné a může být předmětem poznání. Zároveň s tímto charakterem řeckého filosofického myšlení jde druhý význačný rys: protože se filosofie vztahuje ke skutečnosti jakožto k předmětu (předmětům), tj. jako k něčemu danému, vnějšímu, neproměnnému, chápe sebe samu jako opak činnosti, jako pouhé zírání (*theoria*), a tím se stává myšlenkovým výrazem archetypické životní orientace, tj. v rovině abstraktní myšlenky zopakuje, imituje základní strukturu mýtu. Určité podstatné prvky tohoto způsobu myšlení daleko přesahují<sup>16</sup> časovou oblast řeckého filosofického podnikání, obnovují se v nových prostorách a nových dějinných etapách a přetvárají až do dneška, byť v pouhých rudimentech. Ve shodě s některými význačnými soudobými mysliteli budeme ten typ myšlení, který je principiálně zakotven v mytické životní orientaci, který vypracoval s velkou precizností formální a metodické aspekty chápání skutečnosti jakožto (daného) předmětu a který přežil řeckou etapu filosofie, vůbec starověk, středověk až do novověku, nazývat metafyzikou. Na příkladu Platónově jsme viděli první příznaky politické adaptace metafyzického způsobu myšlení: v metafyzickém zrcadle se politická instance může jevit jako archetyp. Považujeme za trvalé mento, že do služeb politických „archetypů“ (tj. za archetypické se

<sup>16</sup> O některých reliktech nebo přetrvávajících prvcích původně mytické, později metafyzikou prosifedkované a prodloužené tradice v moderním, dokonce vědeckém myšlení viz můj článek *Svět bez člověka*, in: *Vesmír*, 43, 1964, str. 85–87; znovu in: *Nepředělnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha 1997, str. 23 nn.

vydávajících principů) byla postavena theologie jako disciplína pověřená ideologickým dohledem nad mytologiemi.

### 3. Víra proti mýtu

Bezděčná a u Platóna dokonce vědomá vazba filosofického myšlení na mýty resp. na základní orientaci, kterou lidskému životu uděloval mýtus, není beze smyslu. Úzkost, která zachvacovala archaického člověka při pohledu na proměnlivost všeho, děs tváří v tvář budoucnosti a strach z dějin nebylo lze (a ani dnes nelze) překonat pouhým zrušením a odvržením archetypů. Musíme pamatovat, že archetypické životní zaměření a archetypické myšlení není jenom balast, nesmyslné zatížení, přežitek minulosti atd., nýbrž základ mysluplného vedení života. Mýtus představoval totiž určitý typ rozvrhu lidského života a měl v tom ohledu značnou vnitřní převládčivost a vnější organizační sílu. I když se posléze ukazovalo, jak nosnost mytického životního stylu dostává trhliny a jak mýtus už není schopen udržet integritu lidského života jako celku, a když náhražkou za rozpadající se svět mýtu vznikaly náboženské pokusy o vybudování zvláštních sfér, posvátných prostorů a svatých dob, kde se zbytky mýtu koncentrovaly a kde přežívaly jako základ mysluplného členění profánního světa, který se postupně stále více emancipoval, pouhé odmítnutí orientace na pramínost a archetypy by bylo nemožno nevyvolat paniku a vlny děsu. Odvrát od minulosti byl podmiňován nalezením pozitivního vztahu k budoucnosti, tj. nalezením zdroje a opory nadějněho očekávání dobrých věcí, k nimž má teprve dojít, a zároveň nalezením stejně aktivního, úsilného vztahu k těmto budoucím skutečnostem, jak aktivní a úsilný byl kdysi mytický vztah k archetypům. Všimněme si okolnosti, že tu jde v první řadě o vnitřní logiku životního zakotvení<sup>17</sup> a nikoli o nějaké lepší poznání, o promyšlené rozhodnutí podnětené argumenty, o nějaké vzdělávání sebe či jiných na základě uceleného obrazu světa či systému norem apod. Podíváme-li se zvnějšku, otvírala se před člověkem mytickým stejně nejistá, neza-

<sup>17</sup> V pozoruhodné konvergenci poukazují na tuto okolnost např. M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, Praha 1993, a P. Teilhard de Chardin, *Místo člověka v přírodě*, Praha 1967.



jištěná a nekontrolovaná budoucnost jako před člověkem, který byl schopen najít k ní kladný vztah důvěry a důvěryplného očekávání v obou případech náleží k povaze budoucnosti, že se v ní může přehodit cokoliv – ale jednou se tohoto „cokoliv“ člověk děsí, podruhé je očekává s nadějí. Základem a zdrojem tohoto rozdílu není vnější informovanost ani lepší odhad jednoho před druhým. Právě tak jako jsme v nesnázích, jak porozumět mýtu, protože jeho svět je nám překryt falešnými a zkreslujícími intelektualistickými (hlavně pozitivistickými) obrazy, plnými předpojetí, a protože sami jsme tomuto světu vzdáleni, v cestě porozumění této nové, nemytické a proti-mytické životní orientaci nám stojí zase jiné povážlivé překážky. Nejde tu už o jiný, cizí svět – naopak, je to svět v podstatném smyslu náš vlastní; ale jsme v něm už zabydleni s takovou samozřejmostí, že jeho základní struktury přeshly alespoň do našeho povědomí a leckdy i do životní praxe. Zatímco z mytického životního stylu vyprechal život, takže jsme odkázáni jen na relikty, skutečný život, kterým žijeme, je překryt nejrůznějšími nánosy.

Jedna z hlavních podob misinterpretace nadějného vztahu k budoucnosti je spojena s praktickým i myšlenkovým zaměřením na „falešnou budoucnost“,<sup>18</sup> tj. na budoucnost, která ve skutečnosti budoucností není (nýbrž spíše kamuflovaná, přestrojenou minulostí). K podstatě tohoto vztahu náleží ustálenost představ o tom, co je dobré, a nejistota, zda toto dobré vskutku nastane. Takto upadlá podoba „naděje“ do budoucna (tj. jakéhosi doufání, které si není jisto) ovšem by nikdy bývala nemohla překonat mytickou životní orientaci; ta byla fakticky překonána naději zcela jinou: nadějí, která si byla jista tím, že budoucnost bude (vposledu) dobrá, že tedy je nač spoléhat, ale která si nebyla jista tím, že ví, co je dobré, tj. že její obraz se nakonec ukáže jako správný a pravdivý. Falešná naděje si je tedy jista sebou (svými obrazy o tom, co je dobré), ale budoucností si je nejista; pravá naděje s jistotou a pevností spoléhá na budoucnost, ale je si nejista sama sebou (svými obrazy o tom, co je dobré, a tedy o tom, co nastane, jak si je jista). Na tomto příkladu<sup>19</sup> – a nešlo o víc než o příklad – je zřejmé, jak pozorně je třeba

<sup>18</sup> Podrobnější výklad viz v mé polemické odpovědi na Tominovu obhajobu Machovcova pojetí: *Odpověď Tominovi*, in: *Tvář* 2, 1965, seš. 10, str. 36.

<sup>19</sup> V jiné souvislosti a spíše s pokusem překlenout rozdíly upozorňuje na

analyzovat nejrůznější podoby reflexe člověka, žijícího už nikoli ve světě mýtu, nýbrž ve světě gravitujícím k budoucnosti. Nezbytelná opatrnost v posuzování povahy myšlení, které poskytuje výraz nové životní orientace, nás učí rozlišovat mezi vlastní orientací a její interpretací, jejím myšlenkovým uchopením. A jakmile jednou začneme obojí rozlišovat pro dnešek, nemůžeme se uzavřít otázce, zda kdysi dříve, v dobách, kdy došlo k onomu světové významnému převratu, eventuelně někdy brzo potom, byla po ruce nějaká příměřejší reflexe, lépe orientovaná a bližší oné základní životní orientaci, o níž nám jde. Jenom takto postavená otázka, která nedbá rozdílu mezi samotnou vírou a reflexí víry<sup>20</sup> (neboť to je

10) věc J. B. Souček v *Biblickém slovníku* (vyd. A. Novotný, Praha 1956) pod heslem „pravda“, str. 715. Ve srovnání s kritickou otázkou řecké filosofie po pravé povaze jsoucna se jeví sz pojetí pravdy jako předkritické; samo však klade kritickou otázku jiného druhu, zda totiž člověk sám svou životní orientací odpovídá „pravé skutečnosti“, zda je věren pravdě atd. Z hlediska této sebekritické otázky se jeví být nedostatečně kritickým zase myšlení řecké, „mající sklon předpokládati bez dalšího zkoumání, že s člověkem samým je vše v podstatě v pořádku a že otázky začínají teprve tam, kde člověk má poznávat a ovládat vnější svět“.

<sup>20</sup> Důsledně rozlišování reflexe víry od samotné víry není obvyklé a předtahuje spíše pro většinu theologů jen nerozvedený, ale přítomný moment jejich (v)ah, jakýsi horizont a tím v jistém smyslu extrém. Novozákonní texty poskytují však pro takové rozlišení četné opěrné body. Kromě okolnosti, o níž ještě bude řeč, že totiž na četných místech, dokonce přímo v Ježíšových slovech, se slova víra, věřiti užívá absolutně a že někde ani nelze předpokládat příměřejnou reflexi takové víry, lze v tomto smyslu interpretovat např. i podobnost o posledním soudu (*Mt* 25,31 n.), kde se jako rozhodující ukazuje to, co kdo učinil nebo neučinil, nikoli to, zda věděl či nevěděl, co to znamená; podobně také *Mt* 21,28n svědčí o tom, že záleží na tom, co vposledu učiní nebo neučiní jeden či druhý syn, nikoli na tom, co zprvu řekne. Tento text je ovšem charakteristický ještě po jiné stránce: u syna, který nejprve odmítá jít na vinici, se pak mluví o tom, že „potom usmyslív sobě, šel“; druhý prostě nešel. Víra jako změna životního zaměření vcelku není možná bez proměny smýšlení; nejobvyklejší chápání tohoto vztahu počítá se smýšlením, myslí, vědomím jako s archimedovým klíčem bodem, na něž lze zavěsit celou metanoia. Naše důsledně rozlišování mezi vírou a reflexí víry se chce od této tradice radikálně distancovat a v mnohem tudíž navázat na ten okruh nového filosofického i theologického myšlení, které (samo navazující zejména na Kierkegaard) poukazuje na existenci jako na nutné zakotvení každého myšlení. V této perspektivě se dostává základního významu onomu důrazu na praxi (dějinnou praxi), jaký najdeme u Marxe. V jakém smyslu je reflexe kritickým uchopením a nikoli ideologií praxe a jaký vliv má taková ideologie na zkýčování praxe, viz můj článek *Ideologie a kýč*, in:



právě víra, v níž se realizovala ona nová, ne-mytická orientace člověka ve světě), nám může otevřít cestu k porozumění jednomu z podstatných rysů nového stylu života, který pronikl z jediného centra do celého tehdejšího světa, změnil povahu světových dějin a přes nejrůznější retardační momenty a také převleky je dosud na vítězné cestě i těmi oblastmi a kontinenty, které si dosud uchovávaly tradice jiné.

Naznačili jsme nejprve některé rysy nového životního zaměření jakoby postulativní metodou: měl-li být mýtus překonán, musel být nalezen pozitivní, tj. nadějný vztah k budoucnosti,<sup>21</sup> a to takový vztah, který je schopen bezprostředně proměnit lidský život v přítomnost.<sup>22</sup> To nám nyní má dovolit vyznat se v na první pohled nepřehledně komplikovaném literárním a dějinném materiálu, jímž pochopitelně nechceme a nemůžeme zatěžovat své systematicky míněné zkoumání. Že onu novou strukturu a orientaci lidského života, onen princip, na němž je tato struktura založena, ztotožňujeme s „vírou“, tj. s něčím, co s sebou od počátku nese své vlastní, mimořádně komplikované interpretační pokusy, navíc velmi často úzkostlivě sřezané proti „omylům“ a „falešnému učení“, potřebuje ovšem alespoň rámcové a předběžné zdůvodnění.

Předně necháme zcela stranou běžný význam slov věřiti, víra, jímž se myslí obvykle „považovati něco bez dostatečného ověření za pravdivé“, stejně tak jako význam subjektivního náboženského vztahu, vyskytujícího se – byť pod různými podobami – ve všech náboženstvích, ale omezíme se na sféru křesťanství a jeho před-

*Plamen*, X, 6, 1968, str. 12–21. Zideologizování reflexe víry zcela obdobně vede k úpadku, rozpadu a zkýčování víry.

<sup>21</sup> Křesťanská tradice rozlišuje od nejstarších dob mezi vírou a nadějí. Naděje se stala např. u Blocha ústředním filosofickým tématem a u Moltmanna – ve zřetelném navázání na Blocha – ústředním tématem theologickým. Pokusil jsem se ukázat na možné řešení vztahu mezi vírou a nadějí v tom smyslu, že naděje je horizontem víry jakožto konkrétního životního zaměření v praxi. Naděje přesaňuje možnosti konkrétní praxe; praxe víry by bez naděje upadala do křesťovitého aktivismu. Proto chápou nadějí jako odpočívání víry (viz L. Hejdiánek, *Mýšlení/naděje*, in: *KR* 33, 1966, str. 157–161). Mám dojem, že je v tomto smyslu nutno doplnit Rádlovo pochopení víry jako „nakloněnosti k činu“.

<sup>22</sup> Na okolnosti, zda vztah k budoucnosti je schopen proměňovat přítomnost anebo zda od ní pouze odvádí pozornost, se rozhoduje, zda jde o pravou nebo kýčovitou víru resp. nadějí.

chůdce, židovství.<sup>23</sup> Okolnost, že jsme přitom odkázáni na literární doklady a tudíž na materiál, dosvědčující víru pouze prostřednictvím reflexe víry a tedy i eventuální myšlenkové stylizace, možného koncepčního předstihu anebo naopak pokulhávání a zaošťování potřebného myšlenkového aparátu, nás nezbytně nutí k jistým pojmovým konstrukcím, jež ovšem na druhé straně vystavíme několikeré kontrole. Tak např. nehodláme přeceňovat fakt, že se ve SZ příslušný termín vyskytuje poměrně zřídka, což zvláště vyniká ve srovnání s četností analogického termínu v NZ, ani že ve SZ nenajdeme tak přesné, ani tak intenzivní vybudování pojmu, tímto termínem označeného, jako v NZ. Jestliže J. B. Souček konstatuje,<sup>24</sup> že „pojem víry není v SZ zdůrazňován“ a že „nelze říci, že by věřiti, víra byly charakteristické nebo dokonce ústřední sz pojmy na vyjádření celkového vztahu věrného Izraele k Hospodinu“, nemusí tento fakt znamenat víc, než že se ještě plně neustálilo nebo obecněji neprosadilo určitější povědomí o nehlubší struktuře nové životní orientace, jejíž vnější důsledky byly mnohem nápadnější a tudíž i předmětem převážného zájmu. Na druhé straně nesrovnatelně větší frekvence termínu v nz spisech volá především po odlišení vrstev a okruhů, vyžaduje však i pozorné přezkoumání, zda vlastní rovina logiky významového vývoje slova „víra“ nepřekrývá a nezastiňuje rovinu, na níž se realizuje víra jako praktický životní vztah. To vše spadá ovšem do kompetence theologických disciplín. Filosofie nemůže než navázat na výsledky theologických studií; leč tyto výsledky nejsou vždy respektovány všemi theology, nebo jsou

<sup>23</sup> C. H. Ratschow v *RGG* II, 1587 např. poznamenává: „Andererseits wird man nicht verkennen, daß eine Beschränkung des Glaubensbegriffes z. B. auf das Christentum und seine Eigenart (oder auf die semitischen Religionen) Analogien verdecken würde, die das Selbstverständnis auch des Christentums zu erhellen vermögen.“ Toto stanovisko lze v zásadě připustit jako metodické resp. heuristické; výsledky, jichž lze dosáhnout na této cestě, jsou až dosud velmi nevyrazné, takže lze mit zdůvodněně za to, že to je pokus neefektivní. Ebeling ukazuje naproti tomu, že pojem víry byl ražen právě jen v biblickém prostoru a jen tam se dostal vsutku do centra (viz G. Ebeling, *Was heißt Glauben?*, Tübingen 1958, český in: *Křesťanství dnes*, Praha 1969, str. 11–20). Metodický smysl shledávání analogií mimo okruh židovství a křesťanství může být jen v hledání toho, co pro křesťanství (a židovství) není typické.

<sup>24</sup> Heslo „Věřiti, víra“ v *Biblickém slovníku* Adolfa Novotného, Praha 1956, str. 1196.



odlišně interpretovány, je jim přisuzována odlišná míra důležitosti a někdy jsou v závislosti na určitých východiscích theologických případ od případu odlišné. Proto nejenom theolog, ale také filosof musí při své práci vybírat, na které výsledky naváže. Ostatně už v samotných biblických textech lze rozpoznat řadu pojetí víry a nejrůznějších odstínů i lišících se důrazů.

C. H. Ratschow říká,<sup>25</sup> že víra nemůže být dostatečně charakterizována jako chování člověka, odhlížíme-li od jejího předmětu (*objectum*), neboť víra je právě svým předmětem jakožto *subiectum* určena takovou měrou, že se její povaha při vši zvláštnosti a rozmanitosti ukazuje teprve v korelativním pohledu na tento předmět. Proto se víra nemůže stát předmětem fenomenologie, a to tím spíše, že onen předmět víry jako takový není ničím demonstrovatelným, neboť jeho moc není pochopitelná (uchopitelná) bez víry. Takové pojetí ovšem neobstojí, i kdyby bylo sebe lépe motivováno. Víra podle Jakobovy epistolky vede ke skutkům, Pavel píše Galatským o víře skrze lásku dělající; víra se nemůže realizovat jinak než jako určité chování či lépe jednání. Pochopitelně tím není víra jako fenomenem vyčerpána, zvláště nikoli do té doby, než přesněji vymezíme své pojetí jednání; víra je také určitou zakotveností, ale ani na tu nemůže být redukována. Pokud je víra jedním či pokud vede k jednání, mluví k „předmětům“, které lze demonstrovat a jejichž „moc“ je velice podmíněná a omezená. Víra na ně není svou podstatou vázána, ale váže se na ně svobodně, ze svobodného rozhodnutí, právě v „lásce“ nebo alespoň v souvislosti s láskou (k lidem, k bližním, i k nepřátelům). Zkrátka směr, jímž se víra prosazuje a uskutečňuje, vede k lidem a k věcem, k záležitostem lidského života a světa, tedy doprostřed světa. Sledujeme-li naproti tomu směr opačný, tj. jdeme-li zpět ke zdroji víry a k základu, v němž je zakotvena, nemůžeme mluvit o „předmětu“ jinak než ve smyslu myšlenkové, pojmové intence, tedy nikoli ve vztahu k víře samé, nýbrž pouze ve vztahu k určitému pokusu o myšlenkové uchopení víry a o myšlenkové uchopení jejího základu a zdroje. Nic nepomůže, provedeme-li náhlou slovní (a pojmovou) záměnu objektu za subjekt. Co to je „předmětem určené *subiectum*“? Ve středověku znamenal termín *subiectum* přesně to, co dnes nazýváme objektem.

<sup>25</sup> Heslo „Glaube“ v RGG II, 1586–1587.

Máme-li vzít vážně, že subjektem víry není člověk, nýbrž někdo mimo něho (zřejmě se myslí na Boha), pak před sebou máme pojetí, které je v naprostém rozporu s celou sz i nz tradicí. (Říkáme-li, že víra je dar, nemáme tím na mysli, že je samotným aktem darování, nýbrž ukazujeme na to, co ji umožňuje a v čem je založena.) Máme proto se Součkem za to, že „víra je celý způsob a pohyb života“, že je „celkovým životním směřováním“.<sup>26</sup> Je to tedy fenomen, který lze také popisovat, fenomenologicky uchopit a pojmově zpracovat. Dodatek, že se tím víra nemůže postihnout vyčerpávajícím způsobem, je zbytečný; kterou skutečnost lze postihnout tak, aby byla vyčerpána?

Ratschowovo pojetí ovšem přináší ještě jeden moment, který se pokusíme vyzvednout a precizovat. Víra je podle něho pouze aktuální vztah (mezi člověkem a Bohem resp. mezi Bohem a člověkem), jehož analýza nemůže prokázat nic než osobitost, jedinečnost a odlišnost ode všech jiných stejně aktuálních vztahů víry. Víra tak na sebe bere neizomantější podoby a formy, takže jako fenomen není vůbec integrovatelná. Vždycky ovšem nějak vypadá, ale vždycky jinak; proto vůbec nezáleží na tom, jak v daném případě vypadá (jak probíhá resp. jak se realizuje), nýbrž na tom, že to je vztah mezi dvěma členy (mezi Bohem a člověkem). Nejde nám jen o pochybný nominalismus tohoto pojetí, ale zejména o pominutí okolnosti, že víra je dějinnou skutečností, že dějiny nejen zakládá, ale že má své dějiny, že existuje kontinuita mezi jednotlivými „případy“ víry, že víra nezbytně navazuje na jinou víru atd.

V této souvislosti je třeba poukázat ještě na další okolnost, která může značnou měrou přispět k vyjasnění základní struktury víry. Ebelingova studie *Ježíš a víra*<sup>27</sup> a z ní vycházející knížka Marxsenova<sup>28</sup> o výchozích problémech christologie nás upozorňují na okolnost, že uprostřed značně difúzního užití pojmu „víra“, „věřiti“ u synoptiků lze rozpoznat skupinu, vyznačující se poměrně jednotným významem těchto termínů. Jde o skupinu míst, kde je slovo vě-

<sup>26</sup> Heslo „Věriti, víra“ v *Biblickém slovníku* (vyd. A. Novotný), str. 1199; 1198.

<sup>27</sup> G. Ebeling, *Jesus und der Glaube*, in: *ZThK*, 55, 1958, str. 64–110; též in: *Hort und Glaube*, Tübingen 1960, str. 203–254.

<sup>28</sup> W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1960, zvl. kap. 3, str. 39 n.



řítí, víra užito v kontextu s líčením uzdravení. Také statistický zřetel ukáže zajímavá fakta. Nepočítáme-li sekundární závěr Markova evangelia, napočítáme 80 míst, kde se vyskytuje slovo „věřít“ (πιστεύειν, nebo jeho odvozeniny; v 63 případech je použito Ježíšem přímo, v 11 případech je najdeme v bezprostřední blízkosti Ježíšových slov. Zbývajících 6 míst vykazuje pravděpodobný sekundární vliv. Již tato skutečnost dokumentuje, jak silná je vazba mezi vírou a Ježíšem<sup>29</sup> v tradici prvotní církve. Marxsen vybírá ze zmíněných 63 míst, kde příslušné termíny zazní z úst Ježíšových, čisté logie, a z nich ještě menší skupinu devíti historií o uzdravení a dochází mj. k důležitému závěru: na těchto místech se mluví (v úzké souvislosti s uzdravováním) o víře, ale není řeč ani o víře v Ježíše, ani o víře v Boha. Pojmu víra či věřít je užito absolutně. Nadto jsou s výrokem „Víra tvá tě uzdravila“ uzdravování lidí, od nichž nejenže není, ale vůbec ani nemůže být požadováno nějaké vyznání víry (např. pohané). Závěr je zřejmý: reflexe víry je důležitá záležitost, víra se bez ní v krajním případě může obejít. To neznamená, že se věřící člověk běžně může či dokonce má bez uvážování o své víře (eventuelně o víře vůbec) obejít; zvláště intelektuál, člověk, jehož profese je přesně myslit, nemůže svou inteligenci a svůj rozumový trénink suspendovat. Nicméně víra sama o sobě není reflexí; může však být reflektována. Správně i nesprávně.

Nejstaršími doklady užítí termínu věřít, víra jsou Iz 7,9 a Gn 15,6. V obou případech jde o sdělení Božích záměrů (jednou Ahasovi a podruhé Abramovi), jemuž se má důvěřovat jako spolehlivému. Základní struktura víry však mnohem zřetelněji vysvítá z jiných míst. Klasickým příkladem je Gn 12, kde se hned v prvních verších setkáváme s naprosto obdobnou stavbou situace: Abram je vyzván, aby odešel z rodného domu i ze země a aby odešel někam, kam mu teprve bude ukázáno. Spolu s tím se mu dostává velikého zaslíbení. O uvěření a víře tu není ani slova, čili reflexe víry chybí, ale skutečnost víry se ukazuje velmi plasticky: „I vyšel Abram, tak jakž mu byl mluvil Hospodin.“ Abram opouští to, co mu je známé, obrací se zády k minulosti (opouští příbuzné a zná-

<sup>29</sup> Vztahem mezi Ježíšem a vírou jsme se s Petrem Pokorným zabývali v článku *Ježíš – víra – christologie*, in: *KR Thpř.* 29, 1962, str. 45–53 (německy: *Jesus, Glaube, Christologie*, in: *Theol. Zschr.* 18, 1962, str. 268–282); zde str. 9 nn.

mé, opouští svou vlastní zemi) a vykročí do jemu neznámé budoucnosti, o níž neví nic bližšího kromě dalekosáhlých perspektiv, vyjádřených v zaslíbení, a jistoty, že se jemu i jeho potomkům dostane Božího požehání. Ještě vyroceněji je vylíčena situace v den zkázy Sodomy, v níž žil Lot (Gn 19). Dva muži (andělé, Gn 19,1) vyzývají Lota, aby s celou svou rodinou a příbuznými opustil město, nutí jej a posléze takřka násilím vyvádějí. „A stalo se, když vedli je ven, řekl jeden: Zachovejž život svůj, neohlídej se zpět, ani se zastavuj...“; i ohlíдела se žena jeho, jdouc za ním, a obrácena jest v sloup solný“ (19,17; 26). Lot se brání, jeho odchod nejenže není spontánní, není ani dobrovolný; má odejít rovněž na místo, kde nebyl (na horu), ale Lot je tak svázán s minulostí, že alespoň něco z ní zachraňuje: městečko Ségor. Obává se, že hora pro něho není záchranou; na základě textu musíme být na pochybách, zda jen proto, že by nedošel, že by věas nevyšplhal – vzdýť se mu dostává ujištění (v. 22), že Sodoma nebude moci být zničena, dokud tam (do onoho malého městečka) nedojde. Jisté by to platilo i pro splnění na horu: dokud nedošplhá, musí katastrofa počkat. Soudím, že nejde o zvážení technických možností resp. fyzických možností, nýbrž o skutečný strach, děs před neznámým. Teprve když je podvráceno vše a Lot je „vytržen z prostředku podvrácení“, odešel přece jenom (i s dcerami) na horu, kam měl jít hned; „nebo se bál bydlet v Ségor“ (v. 30). Děs z neznámé budoucnosti je vyléčen: vystřídá jej děs z mrtvé minulosti. Zbývá jen ocitovat jako interpretační završení slovo z Iz 43,18–19a: „Nevzpomínejte na první věci, a na starodávné se neohlížejte. Aj, já učiním věc novou, tudíž se zjeví.“<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Otázka nového, na něž je orientováno nadějně očekávání budoucnosti, se bezprostředně dotýká pojmu zjevení; filosofie nemůže víře poskytnout přímětné myšlenkové prostředky, jestliže nepodstoupí zateřkávaci zkoušku právě v tomto bodu. I když se v předložené práci pojem zjevení a jeho filosofickou interpretaci nezabýváme, nemá to znamenat, že by bylo možno se této kapitole vyhnout nebo že by se reflexe víry ve své filosofické podobě mohla bez skutečnosti zjevení obejít. Jaspersova „filosofická víra“, odmítající zjevení jako východisko, ztrácí v též okamžiku svou dějinnost. Nové je buď pouhá náhoda – nebo má své zakotvení ve struktuře nepředmětné skutečnosti. Tam, kde se realizuje (a tedy: tam, kde na sebe předmětnou podobu bere) nepředmětná skutečnost, máme před sebou skutečnost „nového“; tam, kde toto nové nejenom přistupuje k tomu, co tu už jest, a kde nejenom toto již dané proměňuje, ale kde



Tak se ukazuje, že vedle řecké filosofie, z jejichž plodů žije (a myslí) dodnes nejen Evropa, ale celý Evropou poznamenaný svět, se vyskytl přibližně ve stejné době (možná o něco dříve) jiný pozoruhodný a neméně světovějdý pokus o překonání mýtu, který však šel naprosto odlišnými cestami. Zatímco řecká filosofie racionalizovala božské archetypy, ale ponechala je v minulosti (přeminulosti), v tomto druhém pokusu byla racionalizace pomínila (vnější podoba mýtu, „vypravování“, zůstala), ale archetypy byly radikálně přemístěny do budoucnosti nebo alespoň do budoucnosti nasměrovány. Životní orientace člověka už neměla spočívat v nábodbě jedinou provždy hotových činů, které provedl někdo jiný, nýbrž v uskutečnění činů, které ještě provedeny nebyly, ale nichž v lidském životě (individuálním i v životě společenství všeho lidu) všechno záleží. To rozhodující a podstatné se ještě nestalo, ale je před námi. A není „před“ námi jako nějaká hotová danost, nějaké factum, tedy ani jako budoucí factum, nýbrž jako fiens, jako něco, co se teprve děje, co se stává a stane a co nás strhává k účasti. Člověk už nenapodobuje, ale tvoří, spolutvoří, účastní se toho, co teprve vzniká. Neuskutečňuje jenom to, co už tu bylo v plánu a v normě předepsáno, ale smysluplnost jeho počinání je zakotvena v účasti na vzniku a uskutečňování, vytváření čehosi nového, co tu ještě v žádné podobě nebylo, „čeho oko nevidalo, ani ucho neslychalo, ani na srdce lidské nevstoupilo“ (JK 2,9; parafráze Iz 64,4). Pravá skutečnost přestala být daností, která je celá a najednou před námi, jakmile jen otevřeme oči, abychom „zírali“ (*theoria* směřuje podle Aristotela k pravdě, kdežto *praxis* k dílu),<sup>31</sup> ale je „před“ námi jako řeč, která zčásti uplynula, z níž něco právě slyšíme, ale rozhodující a celkový smysl se nám otevře až v jejím pokračování. Pravda, pravá skutečnost, která je dána jako trvalá, věčná a která od nás nežadá nic než zírání, oproštěné od každé činnosti, je vystřídaná pravou skutečností, která volá po lidské odpovědnosti a vyzývá

je ukazuje zároveň v novém světě, ve světle pravdy, tam máme před sebou skutečnost zjevení. Zjevení je primárně právě tak málo intelektuální záležitostí jako víra; proto musí být interpretováno (rovněž jako víra). O významu novosti a nového pro práci filosofickou a vědeckou viz L. Hejdlánek, *Svět bez člověka* (sv. 108, pozn 16); též: L. Hejdlánek, *Objev budoucnosti a umění*, in: *Tvář*, 1, 1964, č. 7, str. 16–19.

<sup>31</sup> Aristotelés, *Metafyzika*, II, 1, 993b20–21.

k činu, ke konkrétnímu kroku vpřed. Odtud onen veliký důraz na všechno nové, na nová nebesa a novou zemi, na nové písně, na budoucnost, kterou neprohlédáme, ale od níž všechno očekáváme, a na odvrát od minulosti, kterou necháváme za svými zády. V tom lze formálně postihnout epochální životní obrat, *metanoia*: člověk, původně obrácený čelem k minulosti, mění směr svého života, takže má před sebou – budoucnost. Otevřenou budoucnost. Budoucnost, které se už neděsí, ale v níž zakotvil svou naději a do níž směřuje svou vírou. Uprostřed moře mýtu zprvu malý ostrůvek víry; proti mohutné hoře tu stojí víra jako zruko hořčičné. „Nadto způsobím na poušti cestu, a na pustínách řeky.“

#### 4. Theologie a theismus

Pro vznik křesťanské theologie má základní důležitost fakt, že mezi základním rozvrhem lidského (individuálního, zejména však společenského) života a mezi reflexí tohoto rozvrhu neexistuje samozřejmý, takřka automatický soulad. Naše rozlišování mezi vírou a mezi reflexí víry má oprávnění nejen logické, ale také historické. Mýtus jako integrovaná jednota vědomí a životní praxe byl zdoláván a překonáván z různých stran: řecká filosofie podrobila drtivé kritice formy mytického vědomí a myšlení, tedy mytologie, ale zachovala a ještě racionálně prohloubila základní životní orientaci, danou celkovým spádem světa mýtu. Učinila tak způsobem hlubokým, velkolepým a dosáhla zejména v některých svých představitelích preciznosti a brilance, která nás dodnes plní údivem. Naproti tomu byl v Izraeli mýtus napaden a rozvrácen ve své ústřední struktuře, zatímco forma byla do značné míry zachována; doznala spíše jen stylových změn, kterých si vyzádal celoživotní převrat, obrát v nejzákladnějším zaměření životního rozvrhu. Myto-logie, báje-slovné prvky zůstávají prostředkem vyjádření této fundamentální proměny, a to dokonce ne jako nějaký relikv, jako nyní už zbytečný, ale dosud neodhozený pozůstatek překonané minulosti, ale zcela funkčně a v organickém zařazení. Když došlo k setkání a střetnutí obou světově významných linií překonání mýtu, ukázalo se, že v obou případech to nové vítězí. Pochopitelně se nemohly tak odlišné způsoby životní i myšlenkové orientace hned napopravě setkat ve svých centrálních polohách; k tomu bylo zapotřebí dlouhých staletí. Celé evropské dějiny jsou vlastně nepřetržitou sérií



střetání obou tradic, úporných myšlenkových zápasů a bojů, které spolu obě tradice sváděly, a proměnlivých (tj. v dalších duchovně dějinných událostech) vítězství, o nichž lze být na pochybách, zda byla vyvolána skutečnou výzvou, a divných proher, které se nejednou později ukázaly být vítězstvím. To vše vyznačuje celou epochu, v jejímž průběhu obě strany nejen postupně poznávaly jedna druhou, ale také a zejména samy sebe. Došlo k vytvoření podivuhodné, vždy poněkud labilní a přece vždy znovu vyvažované rovnováhy mezi myšlenkovým odkazem řecké antiky a mezi životně praktickým odkazem ve starém Izraeli objevené (či spíše vynalezené) nové orientace, zárlivě strážené zejména v prorocké tradici a jistými revidujícími korekturami obnovené v křesťanské církvi.

Řecká metafyzická tradice se od počátku velmi úspěšně prosazovala; vynikne to zvlášť plasticky, uvážíme-li, že křesťanství se zprvu nešířilo v kruzích intelektuálních a vzdělaneckých a že odkaz řecké klasické filosofie byl prostředkován jenom velmi pokleslými typy hellenistického myšlení. Jestliže křesťanství myslitelé dovedli a chtěli čelit nejen soudobé úpadkové filosofii, ale ještě navíc právě nejhlubší mezi nimi se dovedli vrátit k největším, do značné míry zapomenutým postavám vrcholné doby řeckého myšlení a změřit tak své síly nikoli na slabostech a slabinách protivníkových, ale na jeho síle, svědčí to o dvojím. Předně o zcela mimořádné vnitřní a hluboké zakotvenosti nastupujícího křesťanství, které se takové konfrontace nebálo; a za druhé o tom, že to byla skutečně jen váha myšlenky a vnitřní přesvědčivost nového, národného myšlení, které vedly k tomu, že metafyzika zvířela v křesťanství takřka na celé frontě. Vrcholy křesťanské recepcce Platóna (v polovině prvního tisíciletí) a Aristotela (na konci téhož a na počátku nového tisíciletí) ovšem zdaleka nemohou být interpretovány jako pouhé podlehnutí křesťanského myšlení řecké antice, ale jsou výrazným dokladem úpornosti zápasu, v němž měl být odkaz řecké antiky nejen přejat a pojat do křesťanské tradice, ale v němž měl sloužit také a především jako vysoko postavená latka, vzor a norma, ale také jako inspirace myšlení docela nového, které by – jak to vidíme dnes – dovedlo řecké tradice překonat i na jejich vlastní rovině. Způsob, jakým si dovedla scholastika osvojit nejpreciznější myšlenkové techniky, jichž řecké myšlení dosáhlo, a jak je dovedla ještě zjemnit, zintenzivnit a v obrovské šíři apli-

kovat, je nejen dodnes podivuhodný, ale je dějinně nezbytným předpokladem počátku nové intelektuální éry evropského lidstva, která zrodila moderní vědu na straně jedné, a nejnověji i moderní filosofii na straně druhé.

Křesťanská církev brzo rozpoznala, že recipovanou filosofii nelze jen adaptovat (tj. ohýbat a lámat, tedy de facto deformovat, jak to formuluje J. B. Souček), ale zároveň ji ponechat na její vlastní rovině, v jejím vlastním žívu, kde poměrně snadno „regeneruje“; zároveň ji nebylo lze prostě odmítnout či likvidovat. Ačkoli lze sledovat pokusy, jak předložit křesťanství vzdělaněm – a ovšem také pokusy, jak samo křesťanství z vlastního jeho hlediska chápat – jako jakousi křesťanskou filosofii, dochází posléze k vytvoření zvláštní myšlenkové, vědecké, odborné disciplíny, theologie, která tu stojí vedle filosofie, proti ní a nad ní. Tak dochází k jevu, kterým spolu s obdobnými dualitními jevy dalšími je vyznačena s velkou výrazností povaha celých evropských dějin. Vedle dualit, které sice zůstávají ve vzájemném napětí, ale náležejí do různých sfér – takové duality jsou obecně známy i odjinud –, jejichž bytí přeznačené a nově vnitřně orientované období můžeme i zde v křesťanstvím ovlivněném světě najít (jsou to kupř. dvojiny Stvořitel – stvořený svět, moudrost Boží – moudrost lidská, vedle nebes – země, vedle království nebeského – království z tohoto světa, vedle těla-masa – duch či Duch, vedle rozumu – zjevení atd.), dochází k vytvoření a relativnímu ustálení dvojín, které jsou realitami tak říkajíc téže roviny, téhož prostoru, tj. které jsou v kompetenčním napětí nejen ve svých okrajových oblastech, nýbrž centrálně: navzájem si jsou trvalým problémem, protože jejich existence není odvoditelná (tím méně odvozená) z nějakého racionálního konceptu, ale je založena hlouběji. Jednou z těchto hlavních dvou dvojín je dualita stát – církev, druhou dualita filosofie – theologie. Jakýkoli pokus převést jednu stranu na druhou, jednu odvodit z druhé, jednu redukovat na část nebo funkci druhé se dosud nikdy natrvalo nezdařil a asi přinejmenším ještě dlouho nezdaří. Vzájemný vztah obou partnerů v každé dvojici může být uspořádán smírně a při oboustranném respektu, může být také velmi napjatý a bojovný, ale ve všech podobných situacích zůstává zachována dvojitá charakteristika tohoto vztahu: partneři uvedených dvojín nejsou identičtí ani k identitě nespějí, nejsou si však na druhé straně ani mezi, tj. nevymezují se navzájem, nýbrž překrývají se a prostupují. To znamená: žádný



z obou partnerů není soběstačným celkem, ale ani spolu vzati dohromady celek nevytvářejí, tj. nejsou si navzájem jenom doplňujícím, nějakou komplementární skutečností (tím méně dvojitou stránkou téhož). Dějiny vztahu mezi státem (státy) a církví (církvemi) i dějiny myšlení, zakotveného ve zdrojích evropských tradic, přinášejí k tomu nesčetné doklady.

Theologie je po mnoha stránkách obdobou filosofie – svou myšlenkovou výstavbou i prostředky, jichž k tomu používá. Na rozdíl od filosofie je však zcela zvláštním způsobem vázána na určité společenství, tj. na církev; kromě toho je – rovněž na rozdíl od filosofie zvláštním způsobem vázána na text Starého a Nového zákona. Tato dvojitá vazba s sebou nese také dvojitou nebezpečí: na jedné straně theologie může stát církevní ideologií, na druhé straně filologií nebo dokonce recitátorkou starých textů. Obojímu nebezpečí čelí tím, že je kritickou vědou. Kritičnost ve vztahu k církvi spočívá v rozlišení mezi konkrétně danou církevní organizací s konkrétními osobami vedení, s určitým vztahem k danému stavu společnosti s určitou sociologickou strukturou atd. a mezi pravou Církví Kristovou; podobně spočívá kritičnost theologie vůči textu biblických knih v rozlišení mezi daným filologickým materiálem (spolu s jeho charakterem historického, náboženského, kulturního atd. dokumentu) a mezi Slovem Božím, které tímto materiálem promlouvá, zůstávajíc za ním a nad ním. Už samo toto rozlišení je theologickým aktem; bez něho naopak theologie není theologií, tj. kritickou vědou. Nicméně převažkerou funkcí tohoto rozlišení nelze nevidět, že jde v podstatě o korektiv oné dvojitě vázanosti theologie, která sama musí být podrobena kritickému přezkoumání. Příkladem, na němž si to ukážeme, je vztah mezi theologií a náboženským nebo filosofickým theismem.

Už samo slovo „theologie“ znamená veřejně vyhlášené podstatné souvislosti mezi tím, co theologie říká a vyslovuje, a mezi Bohem. Vzato doslova znamená „vědu o Bohu“. Tento doslovný význam slova „theologie“ není z mnoha důvodů udržitelný a vyvolává potřebu jiných výměrů „předmětu“ theologie, kterými se nyní nehodláme zabývat. Obecné křesťanské povědomí však v souladu s celou dosavadní tradicí chápe víru jako vztah k Bohu: apoštolské vyznání víry (jako už předtím římské) začíná slovy: věřím v Boha. Není-li Bůh předmětem theologie, je tedy alespoň předmětem víry. Staré je rozlišení mezi „fides quae creditur“ a mezi „fides qua creditur“; základem tohoto rozlišení je schema subjekt-objekt, které se

stalo filosofickým problémem (a musí být tedy jako problém respektováno i theologií). Heidegger vyslovil dokonce kdysi názor,<sup>32</sup> že theologie náleží mezi tzv. pozitivní vědy, tj. mezi vědy, jejichž tématem je nějaké positum, tj. nějaké jsoucno, které tu je jistým způsobem dáno (a tedy odhaleno) ještě před odhalováním vědeckým. Proto je theologie jednou z tzv. ontických věd na rozdíl od jediné vědy ontologické, již je filosofie; rozdíl mezi obojím druhem věd není relativní, nýbrž absolutní. V tom smyslu je theologie bližší chemii nebo matematice než filosofii, a to základně blíže; filosofie je totiž vědou o bytí a jejím předpokladem je základní proměna, přestavba pohledu, který původně míří na jsoucno. Není pochyby o tom, že takový názor musí být přezkoumán a revidován po několikastráncé; něco však nicméně zůstává v platnosti. Pojem (a eventuelně představa) Boha v křesťanském smyslu navazuje na pojem (představu) starší, tedy mimokřesťanskou a dokonce mimořádkovou. Boha a bohy znají téměř všechna náboženství, téměř všechny mýty. Ať je starozákonní význam (a stejně i novozákonní význam) slova „Bůh“ jakkoli přeznačen, zůstává faktem, že bylo zvoleno právě slovo „bůh“ z okruhu obecně mytického či náboženského a nikoli slovo jiné. Důvody pro to mohly být jinak velmi důležitě; je možno se pokusit je dodatečně formulovat a přezkoumat. Ale původní vazby nemohly být a také nebyly kompletně zpřetřhány, určité souvislosti si podržely aktualnost a s tím se počítalo; jiné přežily proti očekávání a staly se předmětem permanentních nebo periodických usilovných očístí.

Pro naše úvahy má základní důležitost fakt, že významové pozadí termínu „bůh“, „božstvo“, „bohové“ nese s sebou závažné konotace nejen pradávné, ale ve svých aktualizacích a aplikacích vědy také obecně dobové, konkrétně mytické a náboženské – a po filosofické prověrce a racionalizaci mýtu zejména konotace metafyzické. Byl to Bonhoeffer,<sup>33</sup> který pronikavě postřehl, že existuje paralela mezi rozpadem metafyziky a rozpadem, rozkladem religiozity;

<sup>32</sup> V přednášce z r. 1927, poprvé otištěné pod názvem *Phänomenologie und Theologie*, in: *Arch.Philos* 32, 1969, seš. 3, str. 356–396 (jen sudé stránky, liché přinášejí francouzský překlad).

<sup>33</sup> Vysvítá to zřejmě zejména z Bonhoefferova dopisu z vězení, datovaného 5. 5. 1944, i z jiných míst souboru textů *Widerstand und Ergebung* (str. 148–149 a jinde, licenční vydání, Berlin 1961<sup>2</sup>).



metafyzickou interpretaci biblických pojmů chápe jako součást interpretace religiozní, náboženské. Právem ukazuje na přílišné omezení Bultmannova demytologizačního programu; problematické jsou nejenom pojmy „mytologické“, ale vůbec pojmy „náboženské“. V podobném smyslu a stejným směrem se pokouší Herbert Braun přesunout důraz na obsah, pro nějž je slovo „Bůh“ pouhým označením, zdůrazňujícím vysokou autoritu tohoto obsahu.<sup>34</sup> V ex-tremní formulaci se v rámci teologie objevuje program „a-theistické teologie“. Výtka nelegitimnosti podobných formulací bývá předčasná anebo příliš generalizující. Přesnější, důkladnější a méně předpojaté zkoumání ukáže v pozadí skutečný problém – dokonce problém zcela základní. Je to problém zároveň věcný, tj. takový, že při jeho expozici, analýze a pokusech o řešení může teologie jít hodný kus cesty spolu; zároveň však to je problém, v němž je postavena do otázky sama teologie. Tento problém však kladou theologové: kladou jej jakožto theologové – anebo navzdory tomu, že jsou theology?

Termín „Bůh“ je nábožensky a metafyzicky zatížen,<sup>35</sup> a to nenapravitelně (tj. alespoň do té doby, dokud neztratí jakýkoli heterologní smysl); rezervovanost vůči tomuto termínu i vůči pojmu tímto termínem označenému má své hluboké oprávnění a může se opřít o starou tradici, která požadovala, aby Hospodin nebyl zobrazován a aby jeho jméno nebylo vyslovováno. I theologicky je dnes (po Barthovi) jasno, že o Bohu nelze předmětně vypovídat. Rozlišíme-li mezi nepředmětnou skutečností (Boha) a mezi pojmem bůh

<sup>34</sup> Viz Braunova formulace z diskuse s Gollwitzerem, in: *Post Bultmann locutum*, I, Hamburg 1965, str. 14 a 15. Srv. podobnou formulaci z Braunovy studie *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments*, in: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, str. 338: „Gott ist also der Ausdruck für das Phänomen des gewissensmäßigen, getrost, überzeugten Handelns.“ V NZ ovšem nenajdeme čistě provedení, nýbrž dispartní představy vedle sebe. „Diese Disparitäten verweisen ihrerseits auf eine noch tiefer liegende Problematik innerhalb der neutestamentlichen Aussagen: Gott als dinglich und gegeben und Gott als nicht-dinglich und nicht-gegeben“ (tamt., str. 340).

<sup>35</sup> Blíže se zabývá některými aspekty metafyzické a náboženské zatíženosti termínu „Bůh“ v souvislosti s novějšími diskusemi o otázkách ateismu v článku *Altheismus a otázky nové interpretace*, in: *KR* 33, 1966, str. 66–69 a 92–94. Viz zde str. 35 nn.

čl Bůh, pak předchozí věta bude znít: o (Bohu) nelze předmětně vypovídat. Protože však každá výpověď o Bohu (právě tak jako o bohu či bozích) je předmětná nebo alespoň má předmětné konotace, je třeba si položit otázku, zda ještě dnes má smysl užití termínu Bůh, míníme-li (Boha), tj. zda nejsou k dispozici jiné termíny, nábožensky a metafyzicky méně zatížené nebo alespoň jiným v tom měru může být snáze odlehčeno, a nadto termíny, jejichž specifické užití k označení pojmu, intencionálně zaměřeného na (Boha), může podstatněji navázat na některé rysy běžných konotací, i když je zřejmé, že bez určitých podstatných adaptací a přeznačování se ani v takovém případě obejít nemůžeme. To je v podstatě smyslem pokusů o nalezení živého oslovení přeznačením dnes i ve zcela profánní sféře naprosto běžných slov jako je „základ (být)“, „hlubina (být)“, eventuelně samo „být“, „budoucnost“ (Rahnerova „absolutní budoucnost“)<sup>36</sup> anebo konečně zvláště pozoruhodné tradice české, orientující se na termín „pravda“ (zvláště u Rádlů<sup>37</sup> jde o jeden z ústředních a trvalých motivů jeho filosofie; velmi pozoruhodné jsou i theologické úvahy Hromádkovy<sup>38</sup>).

Máme-li na paměti, že takové pokusy s sebou nesou při vši obeh-zetnosti vždycky jisté riziko a že vázanost teologie na církev implikuje také ohledy k současně úrovni a myšlenkové připravenosti průměrných církevních příslušníků, stává se zřejmým, že tomuto typu experimentálních interpretací může teologie věnovat leda okrajovou pozornost a že v této cestě nemůže dost dobře vidět svou vlastní cestu. Přesto po ní musí někdo jít. Pustí-li se do tohoto podniku filosofie, nebude ovšem moci jít v žádném případě cestou nějaké „přirozené teologie“, jednak proto, že nic takového jako nějaké „přirozené“ myšlení neexistuje, jak jsme už konstatovali, zejména však proto, že filosofická teologie je nutně ještě více zatížena metafyzikou než teologie sama (= teologie theologická). Filosofie, která na sebe tento nikterak snadný úkol vezme, si na-

<sup>36</sup> Viz dnes už proslulou salzburskou přednášku Karla Rahnera, která vyšla česky pod názvem *Křesťanská budoucnost člověka*, in: *Křesťanství dnes*, Praha 1969, str. 94–105.

<sup>37</sup> Rádlovým pojetím pravdy jsem se zabýval v článku *Pravda a prax*, který vyšel slovensky v *Mladé tvorbe*, 11, 1969, str. 12–15.

<sup>38</sup> O Hromádkově pojetí pravdy viz můj článek *Pravda a skutečnost*, in: *O svrchovanost víry*, Praha 1959, str. 69–74.



opak musí uložit závazek úzkostlivě se vyvarovat všeho, co by jí vedlo na cestu, blížící se v záležitosti terminologie, pojmových prostředků, myšlenkového postupu atd. cestě theologické. Filosofie musí svou myšlenku vypracovat až do plné pojmové a logické konzistence a integrity, nepomáhat si nějakým ohýbáním a lámáním pojmů a pojmových souvislostí tam, kde pro to není vnitřních důvodů, ale vyhledáváním a objevováním takových konotací, vypracováním a rekonstrukcí (eventuelně i novým konstruováním) pojmů takovým způsobem, aby samy z vnitřní své logiky vedly na rozcestích správným směrem. A to ovšem předpokládá velikou myšlenkovou práci, ustavičně kontrolovanou vždy znovu podnikatelskou reflexí, která má samotnému filosofickému podnikání ukazovat a vyjasňovat, čím je, co dělá a kam vlastně směřuje.

V odpovědi na jednu diskusní otázku prohlásil v r. 1935 Karl Barth: „Jakmile jen otevřeme ústa, už jsme v oblasti filosofie. Že to platí také o křesťanském kázání a o dogmatice, připomíná nám to, že se Slovo stalo tělem.“<sup>39</sup> Filosofii se nelze vyhnout; filosofie je všude, proniká všim myšlením, i theologickým. Pro theologii je otázkou poctivosti si to přiznat; ale jde o víc. Theologie musí sama sobě vykázat a zdůvodnit, proč je to právě určitá filosofie, s níž pracuje, a proč nikoli jiná. Filozofie je theologickým problémem také a právě v tom smyslu, že se theologie musí theologicky rozhodnout pro určitou filosofii a proti jiným. Jestliže však podnikne určitá filosofie tu pro theologii mimořádně zajímavou, protože k podstatě theologie jdoucí věc, že se pokusí stát se reflexí víry (a tudíž interpretací všech základních theologických témat) a vyhnout se přitom co možná všem relikvím jak metafyziky, tak religiozity vůbec, vznikne pro theologii pochopitelně nová, velmi naléhavá otázka: bude tato filosofie theologicky použitelná? Je theologie schopna se bez metafyziky obejít? Je schopna se zbavit své svázanosti s religiozitou i v rovině nejzákladnějších struktur?

<sup>39</sup> „Wenn wir den Mund auf tun, so befinden wir uns im Bereich der Philosophie. Daß dies auch für die christliche Predigt und Dogmatik gilt, das erinnert uns an die ‚Fleischwerdung des Wortes‘.“ K. Barth, *Credo*, München 1935, str. 158.

## 5. Je možná „křesťanská filosofie“?

Bledujeme-li českou evangelickou theologickou literaturu, zjistíme, že přinejmenším v posledních asi 25 letech (zhruba od války) je otázka „křesťanské filosofie“ jednoznačně a autoritativně rozhodnuta. Nepochybně k tomu základně přispěla Součková knižčka o theologii a filosofii z r. 1944,<sup>40</sup> která při vši prozíravosti a vyváženosti formulací kategoricky vychází z předpokladu, že z evangelického hlediska žádná *philosophia christiana* neexistuje. O 14 let pozdější fakultní skriptum Lochmanovo toto stanovisko podtrhuje: z předpokladů reformáčního bohosloví není možné „kladné řešení otázky filosofie v církvi“ ani „theologická možnost, jak vysoce zhodnotit filosofii“; Lochmanovo<sup>41</sup> pojetí je přitom ovšem mnohem schematickejší než Součkovy a zejména ztrácí schopnost vidět jako Souček, že pojmy „theologie“ i „filosofie“ nejsou a nemohou být z podstaty věci pevně a objektivně určeny (a naopak uzavírá filosofii do rámce „přirozeného myšlení“ bez jakéhokoli pokusu o kritičtější určení tohoto vágního pojmu). Naproti tomu docela jinak je tato otázka řešena ve starších theologických textech z doby mezi válkami. Zvláště důležité a zajímavé jsou v tom ohledu některé pasáže z Hromádkova spisu *Křesťanství v myšlení a životě* z r. 1931.<sup>42</sup> Čteme tam, že problémem refor-

<sup>40</sup> J. B. Souček, *Theologie a filosofie*, Praha 1944, str. 25. V dané souvislosti ovšem měl Souček nejpravděpodobněji na mysli katolické pojetí „philosophia christiana“, nikoli obecnou možnost, zdůvodněně nazvat určitou filosofii (či přesněji: určitě filosofie) křesťanskou (křesťanskými). Nicméně formulace sama působí – jednou vyslovena – jako heslo, jako formule, tj. izolované od původního kontextu.

<sup>41</sup> J. M. Lochman, *Theologie a filosofie*, Praha 1958, str. 7 nebo 11.

<sup>42</sup> J. L. Hromádka, *Křesťanství v myšlení a životě*, Praha 1931, zejména kapitola V; *Theologie a filosofie v reformaci*, str. 397 nn. Na str. 403 najdeme dokonce výrok, že „ku podstatě theologie patří kladný vztah k tzv. přirozenému a rozumovému poznání Boha“. K tomu srv. studii „Přirozené náboženství“, která vyšla ve Sborníku Husovy fakulty 1919–1929, Praha 1930, str. 189–199. Ještě v září 1934 píše Hromádka v článku o VIII. mezinárodním kongresu filosofie-kém v Praze, 2.–7. září 1934, *Mezi filosofy*, in: *KR* 7, 1934, str. 274–279, že „...protestantský theolog, je-li skutečným theologem, nenalézá snadno cestu k filosofickému myšlení. Dodnes nelze mluvit o *protestantské* filosofii jako obdobě k filosofii katolické (buď tomistické nebo augustinské). Stane-li se protestantský bohoslovec filosofem, znamená to zpravidla ztrátu pevné bohoslovecké