

## Projev papeže Benedikta XVI. na univerzitě v Regensburgu

[Z Vatikánu](#), [Martin Horálek](#), 15. 9. 2006, 16:25

Přinášíme úplné znění projevu papeže Benedikta XVI., který vyvolal bouřlivé reakce islámských představitelů. Překlad z originálního znění: Tomáš Mrňávek, ThD.

Vážené dámy a vážení pánové!

Je to pro mě dojemný okamžik, že opět stojím za univerzitní katedrou a ještě jednou smím vystoupit s přednáškou. Moje myšlenky se přitom vracejí do let, ve kterých jsem po krásném období na Vysoké škole ve Freisingu začal akademicky a pedagogicky působit na Univerzitě v Bonnu. Bylo to v roce 1959, ještě v době starých univerzit s řádnými profesory. Jednotlivé katedry neměly asistenty ani sekretáře, ale existovala tam bezprostřední setkání se studenty a především také mezi profesory navzájem. V pracovních docentů jsme se setkávali před přednáškami i po nich. Kontakty s historiky, filozofy, filology a přirozeně také mezi oběma teologickými fakultami byly velmi živé. Každý semestr jsme měli tak zvaný akademický den – *dies academicus*, ve kterém se profesori všech fakult představovali studentům celé univerzity, a tak bylo možné skutečně zažít *universitas*: to, že ve všech specializacích, kvůli kterým jsme někdy nebyli schopni navzájem komunikovat, přece jen tvoříme jeden celek a pracujeme v celku jednoho rozumu se všemi jeho dimenzemi, a tak máme také společnou zodpovědnost za správné užívání rozumu – toto jsme mohli zakoušet. Univerzita byla velmi hrdá také na obě své teologické fakulty. Bylo jasné, že tyto fakulty, tím, že si kladou otázky, jak je možné rozumově zdůvodnit víru, vykonávají práci, která nevyhnutelně patří k celku *universitas scientiarum*, i když ne všichni dokázali sdílet víru, kterou se teologové snaží přičlenit ke společnému rozumu. Tato vnitřní soudržnost ve vesmíru rozumu nebyla narušena ani tehdy, když se jednou objevila zpráva o tom, jak se jeden kolega vyjádřil, že na naší univerzitě existuje něco zvláštního: dvě fakulty, které se zabývají něčím, co vůbec neexistuje – Bohem. To, že dokonce i proti takovéto radikální skepsi je stále nutné a rozumné hledat odpovědi na otázky související s Bohem prostřednictvím rozumu a činit to v souvislosti s předáváním křesťanské víry, a to aby bylo uvnitř univerzity jako celku nesporné.

To všechno mě znovu napadlo, když jsem si nedávno přečetl část dialogu, který vydal profesor Theodor Houry v Múnsteru. Tento dialog vedl učený byzantský císař Manuel II. Paleologos asi v roce 1391 v zimním táboře v Ankaře s učeným Peršanem o křesťanství a islámu a o pravdě obou dvou. Pravděpodobně ten samý císař zaznamenal tento dialog během obléhání Konstantinopole v letech 1394 – 1409; tím lze vysvětlit i to, že své vlastní úvahy podává mnohem podrobněji než odpovědi perského učenice. Dialog zahrnuje celou oblast struktur víry, obsažených v Bibli a v Koránu a pojednává především o obrazu Boha a obrazu člověka, ale vždy znovu podle potřeby i o vztahu mezi „třemi zákony“: Starým zákonem – Novým zákonem – a Koránem. V této přednášce bych se chtěl věnovat pouze jedinému bodu, který je v tomto dialogu spíš okrajový, který mě však v souvislosti s tématem víry a rozumu fascinoval a posloužil jako východisko mých úvah.

V sedmém kolokviu (*διάλεξις* – kontroverze, spor), vydaným profesorem Hourym, se císař dostává k tématu džihádu (svaté války). Císař určitě věděl, že *súra* 2,256 obsahuje: Žádný nátlak ve věcech víry – je to jedna ze starších súr z období, ve kterém byl sám Mohammed ještě bezmocný a ohrožený. Ale císař přirozeně znal i výrok o svaté válce, napsaný v Koránu, který vznikl později. Bez toho, aby se pouštěl do podrobností, jakou bylo např. rozdílné zacházení s „majiteli Písma“ a „nevěřícími“, obrací se překvapivě příkrým způsobem na svého partnera v rozhovoru s centrální otázkou o vztahu mezi náboženstvím a

násilím. Říká: „Ukaž mi, co nového přinesl Mohammed a nalezněš pouze zlé a nelidské věci, jako na

) odporuje podstatě Boha. Víra je plodem duše, ne těla. Kdo chce tedy někoho přivést k víře, potřebuje schopnost být dobrým řečníkem a správně uvažovat, ale ne násilí a hrozby... Na to, abychom přesvědčili rozumnou duši, nepotřebujeme silnou ruku ani nástroje, kterými je možné udeřit, ani jiné prostředky, kterými lze někomu pohrozit smrtí...“

Rozhodující věta v této argumentaci proti obrácení na víru skrze násilí zní: Nečinit rozumné odporuje podstatě Boha. Vydavatel Theodor Khoury k tomu dodává komentář: Pro císaře jako Byzantince, formovaného řeckou filozofií, je tato věta evidentní. Naopak, pro muslimské učení je Bůh absolutně transcendentní. Jeho vůle se nevztahuje na žádnou z našich kategorií, i kdyby to byla kategorie rozumnosti. Khoury přitom cituje z publikace známého francouzského islamologa R. Arnaldez, který poukazuje na to, že Ibn Hazn jde ve svém výkladu až tak daleko, že tvrdí, že Boha nezastaví ani jeho vlastní slovo a že ho nic nezavazuje k tomu, aby nám zjevil pravdu. Kdyby to chtěl, člověk by musel pěstovat i modloslužbu.

Zde se rozcházejí jejich cesty v chápání Boha, a tak i v konkrétním uskutečňování náboženství se tu otvírá dilema, které je dnes pro nás velmi bezprostřední výzvou. Je to přesvědčení, že nečinit rozumné, odporuje podstatě Boha, pouze řeckou myšlenkou a nebo platí vždy sama o sobě? Myslím si, že na tomto místě je zjevná hluboká shoda mezi tím, co je v nejlepším smyslu řecké, a vírou v Boha, založenou na Bibli. Jan modifikuje první verš Geneze, a tak zahajuje prolog svého evangelia slovem: „Na počátku bylo Slovo – logos.“ To je přesně to slovo, které používá císař: Bůh jedná slovem, s *Logem*. *Logos* je rozum i slovo zároveň – rozum, který je tvořivý a je možné se s ním spojit, ale právě jako rozum. Jan nám tím dal závěrečné slovo, které se týká biblického pojmu Boha, ve kterém dosahuje svého cíle a nacházejí svou syntézu všechny cesty biblické víry, často namáhavé a klikaté. Na počátku bylo Slovo – Logos, a toto Slovo – Logos je Bůh, tak nám to sděluje evangelista. Setkání biblického poselství s řeckým myšlením nebylo náhodné. Vizi svatého Pavla, před kterým se v Asii uzavřely cesty a který v noci ve snu viděl Makedonce a slyšel ho, jak prosí: „Přejdi do Makedonie a pomoz nám!“ (Sk 16,9) – tuto vizi lze vyložit jako „zhuštění“ vnitřně nutného vzájemného přiblížení mezi biblickou vírou a otázkami řeckých učenců.

Přitom toto přiblížení probíhalo už dávno. Už to tajemné jméno Boha z hořícího trnového keře, které odděluje tohoto Boha od množství božstev různých jmen, a které vypovídá o jeho Bytí, je popřením mýtu, se kterým je ve vnitřní analogii Sokratův pokus překonat a překročit mýtus. Proces, který se začal u trnového keře, nabývá uvnitř Starého zákona novou zralost během vyhnání, kdy se Bůh Izraele, nyní bez vlastní země a kultu, vyhlašuje za Boha nebe i země a představuje se jednoduchou formulí, která je pokračováním slova z hořícího keře: „Já jsem“. S tímto novým poznáváním Boha jde ruku v ruce ten samý druh osvícení, drastickým způsobem vyjádřeného ve výsměchu z božstev, která jsou pouze dílem lidských rukou (srov. Žl 115). Takto jde biblická víra v helénské době, v ostrém protikladu s helénskými panovníky, kteří si chtěli vynutit přizpůsobení se řeckému způsobu života a kultu jejich božstev, vnitřně vstříc tomu nejlepšímu z řeckého myšlení, až k vzájemnému kontaktu, který se potom realizoval především v nejstarší mudroslovné literatuře. Dnes víme, že řecký překlad Starého zákona – Septuaginty, který vznikl v Alexandrii, je víc než pouze čistý (v tomto smyslu snad méně uspokojivý) překlad hebrejského textu, a to, že je to samostatné textové svědectví a zvláště důležitý krok v

dějninách Zjevení, kdy se toto setkání uskutečnilo způsobem, který měl rozhodující význam pro vznik křesťanství a jeho šíření. V podstatě přitom jde o setkání mezi vírou a rozumem, mezi pravým osvícením a náboženstvím, které vychází z vnitřní podstaty křesťanské víry a zároveň z podstaty helénské myšlení, mohl Manuel II. skutečně říct: Nečinit rozumné, nejednat s „Logogem“, odporuje podstatě Boha.

Ve vší úctě je potřeba poznamenat, že v pozdním středověku se v teologii vyvinuly tendence, které narušují tuto syntézu mezi řeckým a křesťanským duchem. V protikladu s tak zvaným augustiniánským a tomistickým intelektualismem začíná postoj voluntarizmu Dunse Scota, který poté vedl k tvrzení, že z Boha poznáme pouze jeho *voluntas ordinata*. Mimo něj existuje svoboda Boha, mocí kterou by Bůh mohl učinit a vykonat i opak všeho, co učinil. Tady se odráží postoje, které se skrz naskrz přibližují k postojům Ibna Hazna a které by mohly vést až k obrazu Boha-samovládce, kterého nic nespojuje ani s pravdou a ani s dobrem. Na transcendentnost a odlišnost Boha se tu klade důraz tak přehnaným způsobem, že i náš rozum, i náš smysl pro to, co je pravdivé a dobré, přestávají být skutečným zrcadlem Boha, kterého bezedné možnosti pro nás zůstávají navěky nedosažitelné a schované za jeho skutečnými rozhodnutími. Naproti tomu křesťanská víra se vždy pevně držela toho, že mezi Bohem a námi, mezi jeho tvořivým duchem a naším stvořeným rozumem, existuje skutečná analogie, ve které je sice nekonečně více nepodobností než podobností, ale že to není důvod pro odstranění analogie a jejího jazyka (srov. Lat IV). Bůh se nestane více božským tím, že ho natlačíme do čistého a neproniknutelného voluntarizmu, ale skutečně božský Bůh je bůh, který se zjevil jako Logos a jako Logos jednal a jedná z lásky k nám. Zajisté, láska „přesahuje“ poznání a proto je schopná vnímat víc jako čistá mysl (srov. Ef 3,19), přece však zůs - - - je bohoslužbou, která je v souladu s věčným Slovem a s naším rozumem (srov. Řím 12,1).

Toto vnitřní vzájemné přiblížení se biblické víry a řeckých filozofických otázek, které jsem tu naznačil je důležitým procesem nejenom z hlediska dějin náboženství, ale i světových dějin, je to proces, který nás zavazuje i dnes. Když vidíme toto setkání, neudivuje nás, že křesťanství navzdory svému původu a důležitému vývoji na Východě poté nabylo svého historicky rozhodujícího charakteru v Evropě. A můžeme to vyjádřit i opačně: Toto setkání, ke kterému lze připočíst ještě dědictví Říma, vytvořilo Evropu a zůstává základem toho, co lze právem nazvat Evropou. Oproti tezi, že kriticky očištěné řecké dědictví je podstatnou součástí křesťanské víry, stojí požadavek odhelenizování křesťanství, které od počátku novověku narůstajícím způsobem vládne v teologických kruzích. Pokud se na tento požadavek podíváme z blízka, všimneme si tří vln dehelenizace, které jsou sice navzájem spojené, ale pokud jde o jejich odůvodnění a cíle, výrazně se od sebe liší.

Dehelenizace se nejdříve objevuje v souvislosti se základními požadavky reformace 16. století. Vzhledem k tradici scholastické teologie si reformátoři mysleli, že čelí systematizaci víry, která je úplně podmíněná filozofií, jak by se řeklo determinací víry zvenčí, prostřednictvím myšlení, které nevychází z ní. Víra se přitom už nejví jako živé historické slovo, ale jako prvek, zabudovaný do nějakého filozofického systému. Naopak, *Sola Scriptura* hledá čistou, počáteční formu víry, tak, jako je původně přítomná v biblickém slově. Metafyzika se jeví jako premise, předpoklad, odůvodněný z jiného zdroje, od kterého je třeba víru osvobodit, aby se opět mohla stát úplně sama sebou. Na základě tohoto programu jednal Kant, když se s radikalizmem, jaký nemohli reformátoři předvídat, vyjádřil, že musel odložit stranou myšlení, aby učinil místo víře. Víru přitom zakotvil výlučně v praktickém rozumu a odepřel jí přístup ke skutečnosti jako celku.

Liberální teologie 19. a 20. století uvedla druhou vlnu procesu dehelenizace, s Adolfem von Harnackem jako svým hlavním představitelem. Za mých studentských a prvních učitelských let byl tento proud velmi vlivný i v katolické teologii. Za svůj výchozí bod považoval Pascalovo rozlišování mezi Bohem filozofů a Bohem Abraháma, Izáka a Jáкова. Toto téma jsem se snažil rozvinout ve své inaugurační přednášce v Bonnu v roce 1959. Nebudeme nyní opakovat to, co jsem řekl při té příležitosti, rád bych však alespoň krátce popsal, v čem spočívala novost této druhé vlny dehelenizace. Harnackovou ústřední ideou byl jednoduchý návrat k člověku Ježíši a k jeho prostému poselství pod nánosy teologie, a tedy helenizace: toto jednoduché poselství se chápalo jako vyvrcholení náboženského vývoje lidstva. Ježíš měl být tím, kdo odstraní kult ve prospěch morálky. Potom byl představován jako původce humanistického morálního poselství. Základním cílem bylo přivést křesťanství zpět k harmonii s moderním rozumem, osvobodit ho od zdánlivě filozofických a teologických prvků, jako jsou víra v Kristovo božství a v Trojjediného Boha. V tomto smyslu historicko-kritická exegeze Nového zákona znovu vydobyla teologii místo na univerzitě: teologie je totiž podle Harnacka něco podstatně historického, a proto striktně vědeckého. To, co je schopná říct kriticky o Ježíšovi, je jen vyjádřením praktického rozumu, a proto může zaujmout oprávněné místo na univerzitě. Za tímto myšlením leží moderní sebeomezení rozumu, klasicky vyjádřené v Kantových „kritikách“, avšak po čase dále radikalizované pod vlivem přírodních věd. Tento moderní koncept rozumu se zakládá, jednoduše řečeno, na syntéze mezi platonizmem (kartezianizmem) a empirizmem, na syntéze potvrzené technickým úspěchem. Na jedné straně předpokládá matematickou strukturu skutečnosti, její vnitřní racionálnost, která umožňuje pochopit, jak skutečnost funguje, a zacházet s ní efektivně: tato základní premise je platónským elementem v moderním chápání přírody. Na druhé straně stojí schopnost přírody být využívána k našim záměrům a tu může přinést definitivní jistotu pouze verifikace anebo falzifikace prostřednictvím experimentu. Jazýček vah mezi těmito dvěma póly se může přiklánět na jednu anebo na druhou stranu v závislosti na okolnostech. Myslitel tak výrazně pozitivistický jako J. Monod se označoval za přesvědčeného platonistu-karteziana.

Toto upozorňuje na dva principy, klíčové pro záležitost, kterou jsme začali. Poprvé, pouze ten druh jistoty, který vychází ze synergie matematických a empirických prvků, se může považovat za vědecký. Všechno, co by se vyhlášovalo za vědu, se musí podrobit přehodnocení podle těchto kritérií. Proto se vědy zaměřené na lidské záležitosti, jako historie, psychologie, sociologie a filozofie, snaží sladit s tímto kánonem vědeckosti. A podruhé, což je důležité pro naši úvahu, tato metoda vylučuje přímo ze své podstaty otázku Boha, a staví ji do pozice nevědecké anebo předvědecké otázky. Následně čelíme redukci záběru vědy a rozumu, který musí být prověřovaný.

K tomuto problému se ještě vrátíme později. Zatím je potřeba si povšimnout, že když vycházíme z tohoto bodu, tak skončí každý pokus vyhlásit teologická tvrzení za vědecká v zredukování křesťanství jen na fragment jeho původního obsahu. Musíme však říci více: je to sám člověk, kdo se stává zredukovaným, nebo specificky lidské otázky o našem počátku a cíli, formulované díky náboženství a etice, potom už nemají místo v normě kolektivního rozumu, jak jej definuje „věda“, a tak musí být vyhoštěné do oblasti subjektivity. Subjekt se potom rozhoduje, na základě své zkušenosti, co ze záležitostí náboženství považuje za obhajitelné, a subjektivní „vědomí“ se stává jediným arbitrem toho, co je etické. Tím způsobem tedy etika a náboženství ztrácejí svou sílu vytvářet komunitu a stávají se čistě osobní záležitostmi. Toto je pro lidstvo nebezpečná situace, jak vidíme na ničivých zvrácenostech náboženství a rozumu, které nevyhnutelně vznikají, když se rozum zredukuje natolik, že otázky náboženství a etiky se ho více netýkají. Pokusy vybudovat etiku na

pravidlech evoluce anebo psychologie a sociologie se končí neúspěchem prostě pro svou neadekvátnost.

Dříve než vyvodím závěry, ke kterým toto všechno směřuje, musím se krátce dotknout třetí fáze dehelenizace, která je v současnosti na vzestupu. Ve světle naší zkušenosti s kulturním pluralizmem se dnes často říká, že syntéza s helénizmem dosažená v prvotní církvi byla první inkulturací, která by neměla zavazovat další kultury. Ty měly podle této teze právo se vrátit namísto inkulturace k jednoduchému poselství Nového zákona, a tak ho inkulturovat znovu ve svém vlastním specifickém prostředí. Tato teze není pouze falešná; je hrubě zavádějící a velmi nepřesná. Nový zákon byl napsán v řečtině a nese stopy řeckého ducha, který byl v době vzniku Nového zákona už zralý. Je pravdou, že ve vývoji prvotní církve jsou prvky, které nebyly integrované do všech kultur. Ale základní rozhodnutí učiněné s ohledem na vztah mezi vírou a používáním lidského rozumu jsou částí samotné víry; jsou součástí vývoje v souladu s přirozeností samotné víry.

Tímto docházím k závěru. Tento pokus, načrtnutý širokými tahy v kritice moderního rozumu přímo z jeho nitra nemá nic společného s posouváním hodin zpět do doby před osvícenstvím ani s odmítáním přesvědčení moderní doby. Pozitivní aspekty modernosti musí být uznané beze zbytku: jsme vděční za velkolepé možnosti, které se otevřely lidstvu, a za pokrok v lidskosti, která nám byla zaručena. Ostatně, vědecký étos představuje vůli poslouchat pravdu a jako takový ztělesňuje přístup, který odráží jednu ze základních zásad křesťanství. Mým záměrem není škrtání ani negativní kritika, ale rozšíření naší představy o rozumu a jeho využití. Když se radujeme z nových možností, které se otvírají lidstvu, vidíme i nebezpečí vyplývající z těchto možností a musíme se ptát sami sebe, jak jim můžeme čelit. Budeme v tom úspěšní pouze, když se rozum a víra spojí novým způsobem, když překonáme sebeomezení rozumu pouze na to, co je empiricky ověřitelné, a když znovu otevřeme jeho široké horizonty. V tomto smyslu teologie skutečně patří na univerzitu a do širokého záběru vědeckého dialogu, nejenom jako historická disciplína a jedna z humanitních věd, ale právě jako teologie, jako zkoumání racionality víry.

Pouze tak se staneme schopnými ryziho dialogu kultur a náboženství, který je dnes tak potřebný. V západním světě se všeobecně přijímá premise, že pouze pozitivistický rozum a filozofické formy založené na něm mohou mít univerzální platnost. Nyní světové kultury hluboce zakořeněné v náboženstvích vidí, že toto vyloučení náboženství z univerzálnosti rozumu je útokem na jejich nejhlubší přesvědčení. Rozum hluchý vůči božskému a vytlačující náboženství mezi subkultury není schopný vstoupit do dialogu kultur. Zároveň, jak jsem se snažil ukázat, moderní vědecký rozum se svým skutečně platónským prvkem obsahuje i otázku, která sahá za něj a za možnosti jeho metodologie. Moderní vědecký rozum celkem lehce přijal racionální strukturu skutečnosti a souvislosti mezi naším duchem a převažujícími racionálními strukturami přírody jako dané, jako něco, na čem má postavit svou metodologii. Nyní se otázka, proč to má tak být, stává reálnou otázkou, kterou by měli přírodní vědy vrátit do jiných způsobů a vzorců myšlení – do filozofie a teologie. Pro psychologii a jiným způsobem i pro teologii je poslouchání o velkých zkušenostech a přesvědčeních náboženských tradic lidstva a křesťanské víry zvlášť, zdrojem poznání a ignorovat jej by bylo nepřijatelným omezením našeho poslouchání a odpovídání. Zde si vzpomínám na něco, co říkal Sokrates Phaedovi. V jejich prvních rozhovorech se objevily mnohé chybné filozofické názory, a tak Sokrates konstatoval: „Bylo by lehce pochopitelné, kdyby se někdo tak rozhněval na tyto chybné poznámky, že by celý zbytek života pohrdal všemi rozhovory o bytí a vysmíval by se jim – ale tímto způsobem by se připravil o pravdu o existenci a utrpěl by velkou ztrátu.“ Západ byl dlouho ohrožován averzí k těmto otázkám, která představuje základ

jeho racionality. Může tím však pouze utrpět vážnou ránu. Odvaha zapojit celou kapacitu rozumu, a ne pouze odmítání jeho monumentálnosti – to je program, se kterým teologie založená na biblické víře vstupuje do diskuze naší doby. „Nečinit rozumné (s *logem*) je v protikladu s Boží přirozeností,“ řekl Manuel II. v souvislosti se svým křesťanským chápáním Boha v odpovědi svému perskému partnerovi při rozhovoru. To, že zveme své partnery k dialogu kultur, spočívá v tomto velkolepém *logu*, v této šířce rozumu. Objevovat jej stále znovu je velkou úlohou univerzity.