

Několik poznámek k příspěvku LvH k otázce vztahu mezi filosofií a theologií

Jakub S. Trojan

in: Svazky pro dialog, 1982, n. 14

in: Jakub S. Trojan – Ladislav Hejdánek, [Filosofie a theologie. Sborník textů](#), Praha: [s. n.], 1986, p. 128–144

in: Svazky pro dialog, 1982, č. 14 (zatím nenalezeno)

in: Jakub S. Trojan – Ladislav Hejdánek, [Filosofie a theologie. Sborník textů](#), Praha: [s. n.], 1986, str. 128–144 (samizdat)

◆ článek, česky, vznik: říjen 1982

◆ article, Czech, origin: říjen 1982

J. S. Trojan: Několik poznámek k příspěvku LvH k otázce vztahu mezi filosofií a theologií [1982]

Na mé pojednání o filosofii a theologii z počátku t. r. reagoval LvH rozsáhlou replikou. V ní rozvinul řadu námitek a připomínek i vlastních myšlenek. Ve své „replíce repliky“ se soustředím jen na podstatné námitky a témata. Nechávám stranou polemické poznámky, které považuji buď za méně důležité, anebo za důsledek neporozumění tomu, co zastávám.¹

I. Žádné privilegium pro filosofii

„Neexistuje žádná kompetentní instance, která by mohla legitimně vymezit, co to je filosofie, kromě filosofie samotné.“ str. 3, odst. 4.

Považuji tuto tezi za spornou. Kdyby měla platit, byl by povážlivě narušen, ba znemožněn rozhovor theologie s filosofií, protože v této specifické otázce – co je filosofie – by theologie byla zcela vyřazena ze hry; kteroukoliv výpověď theologie, včetně té a zejména té, která vypovídá o filosofickém usilování jako takovém, by filosofie mohla přijmout jen ve filosofické reinterpretaci jako *svou* výpověď, jež je v souladu s jejím základním směřováním a jež jako taková slouží jí samé k odpovědi na cestě k intenzivnějšímu sebepochopení.

V tomto pojetí by se theologie musela jevit filosofii v souvislosti s otázkou, v čem je filosofii rozhovor s theologií potřebný, eventuálně nenahraditelný (viz str. 1, odst. 2), čistě v utilitárním, a tudíž pokleslém smyslu – obdobně, jako tomu bylo ve středověku s nechvalně známým pojetím, že filosofie je služkou theologie, jen s tím rozdílem, že nyní by tomu bylo naopak. Cesta k vzájemnému pochopení by vlastně vyústila v náročivý požadavek vůči theologii, aby nahlédla svou služebnou funkci. Totálně pojatá filosofie, která si samoobslužně stačí dát odpověď po původu a určení sebe samé, je hluboce neekumenická a nedemokratická.²

Teze o autarkii filosofie vyvolává obavu, zda by ve své exkluzivitě pojatá filosofie nešla ještě o krok dále a nedomnívala se, že je samojediná kompetentní rozhodnout, co je theologie a jaký je vzájemný vztah filosofie a theologie. Obojí totiž může – jak se zdá – bez okolků pojmut jako úkol, k jehož řešení se cítí povolána především sama (viz str. 35: „Neexistuje téma, které by se vymykalo zásadně filosofické *kompetenci* [podtrženo mnou – JST] a pro které by byla kompetentní jiná odborná disciplína.“) Na této stránce a na str. 39 dole najde čtenář ovšem i

¹ Jako příklad tohoto druhého okruhu uvádím námitku v odst. 9, str. 6 spočívající v tvrzení, že radikálnost tážení nepřipadně psychologizují, když mluví o „neústupnosti a vitalitě vzdoru“. Touto formulací jsem nemínil popsat citové aspekty naší kritičnosti v procesu dotazování. Neústupnost a vitalita vzdoru není vyvolána naturelem rozvažujícího. Plyne z poznání, že pravda leží pod povrchem a že je třeba ji hledat vytrvale a s vždy obnovujícím se úsilím. Proto neústupnost, proto vitalita. Je to sama strastiplná cesta dotazování – ne přirozená ambice, která všechny své adepty vybízí: *per aspera ad astra*. Co tu vposledu platí psychologie, co to má co dělat s naturelem?

² Odkaz na to, že filosofie je sama ze své podstaty založena pluralitně, zní v této souvislosti sice na důkaz nehotovosti každé odpovědi v rámci úsilí o sebepochopení, ale vposledu fakticky znamená nevyslovené přiznání, že filosofii pokaždé nutně stihne tento osud, bude-li usilovat o sebepochopení v mylné představě, že má pohotově k dispozici veškeré instrumentarium pro tento úkol a že mu stačí dostát sama na základě nesprávně pojaté svébytnosti bez rozhovoru s ostatními disciplínami.

formulace, které relativizují tento kompetenční nárok; bylo by třeba, aby LvH své myšlenky v této otázce upřesnil.

K této náročivosti tíhne filosofie, zdá se, jaksi přirozeně. Vychází z argumentu, který jí připadá naprosto přesvědčivý, že jediné ona nemá – na rozdíl od specializovaných věd – žádný určitý předmět svého zkoumání a že svou podstatou je reflexí všemi směry, bez hranic a vymezených zón. V tomto smyslu se jí musí i theologie jevit jako předmětná disciplína, tj. takové myšlení, které má předem určený či tradicí předaný okruh témat. A protože všechny ostatní lidské myšlenkové disciplíny teoretické povahy (věda, theologie) jsou „disciplinárně“ vázány, nemohou z povahy věci odhlédnout od svých předmětů a reflektovat je v odstupu, který je vlastní filosofii. Vypadly by z rámce, který si zvolily a v němž jediné mohou prokázat své jedinečné pověření. Takto uvažující filosofii přiskočí na podporu i triviální zjištění, že fyzik, který se zamýšlí nad fyzikou, přestal být fyzikem. Je z něho filosof amatér na rozdíl od vědce profesionála. V logice věci se musí obdobně jevit i postavení theologie. Theolog, který se zamýšlí nad svou theologií – už tam! – je vlastně filosof. Tím spíše se jím stává, chce-li mluvit o filosofii a vztahu mezi theologií a filosofií. Filosofování, zdá se, je mořem, do kterého nakonec ústí všechny strouhy i veletoky.

Nesdílím tento pohled. Na předcházející stránce jsem v závorce upozornil na to, že formulace LvH nejsou v této věci jednoznačné a vyžadují přesnějšího znění. Nepohybuje se LvH v extrémech? Na jedné straně prohlašuje kompetentnost filosofie pro všechna témata, na druhé straně připouští, že theologie není jednou z vědeckých disciplín (str. 34) a že „jen theologie sama je kompetentní, aby vymezila svou povahu, své téma, své metody, svůj myšlenkový záměr a program“ (str. 35, závěr § 43). Tato nevyváženost výpovědí mne vedla k formulaci námitek sub a--e, které rád stáhnu, ukáže-li se, že LvH nežádá pro filosofii žádné privilegium.

II. Problém světa jako celku, jako integrované skutečnosti

Filosofie je podle LvH záležitostí myšlení, a to myšlení ve smyslu logu. Myšlení ve smyslu logu je charakterizováno pronikavou reflexí. To je pouze předpoklad nutný, pro zrod filosofie nikoliv však dostačující. Aby se filosofie konstituovala, musí být podle LvH „neustávajícím vztahem k celku“. Filosofii jde o „skutečnost a integrovanost světa vcelku“. „Tuto skutečnost nemá filosof nikdy v držení, nemůže ji nikdy definitivně svými prostředky uchopit, ale je o ní nezvratně přesvědčen. Mohli bychom říci, že toto přesvědčení, tato jistota představuje jednu složku tzv. filosofické víry“ (str. 4). Jen přijetím tohoto dalšího předpokladu je možné systematické myšlení filosofie.

Považuji za správné, že LvH mluví o přesvědčení, by víře v integrovanost světa jako celku. Svět vcelku nemůže být výsledkem reflexe jako takové. Myšlení po způsobu logu je sice v nejlepším případě logicky koherentní, zůstává však zaměřeno na jednotliviny. Pohybuje se ve změní nesourodých a nesouvislých skutečnostech, jejichž reflexe, ať jakkoliv důsledná a hluboká, je nikdy nemůže uspořádat v jednotný celek. Reflexivní myšlení je totiž myšlení v odstupu, a tím je dána v zásadě možnost ztráty komplementarity. (Přísně logicky vzato i

nahlédnutí světa jako celku předpokládá svět a toho, kdo ho takto nahlíží: reflektující subjekt však nutně z celku vypadává v okamžiku reflexe světa jako celku!)

V které fázi reflexe se „objeví“ idea celku? Může se vůbec objevit v proudu na jednotliviny orientované reflexe? V něm je sice možno dojít k nutnosti pospojovat jinak nespojité a různorodé či mnohvrstvé jednotliviny, k nutnosti poskytnout jinak diskontinuitním veličinám jakýsi obecnější rámec. Z povahy tohoto myšlenkového postupu je však zřejmé, že k celku se nelze dopracovat v rámci myšlení jako logu, jež tihne právě k opačnému cíli: k dezintegrujícímu odstupu. Unde integritas?

Až potud tedy souhlas. Ptám se: odkud ví LvH, že tato víra či přesvědčení jsou nutným předpokladem filosofické práce? Odkud je má filosofická víra, když ví, že není výsledkem logického nasouzení? Jde o skutečnost mimofilosofické povahy? Zřejmě ano. K tomuto nahlédnutí světa vcelku dochází bezpochyby v opačném pohybu, než jakého je schopno myšlení po způsobu logu: nikoli v reflektující distanci vůči věcem, nýbrž v uznání „sesílavého“ charakteru celku skutečnosti. Připouští-li LvH, že skutečnost světa vcelku „nemá filosof nikdy v držení, nemůže ji nikdy definitivně svými prostředky uchopit“, neříká tím vlastně nic jiného, než že toto nahlédnutí není výkonem reflexe ani logickou konstrukcí, nýbrž výsledkem hlubšího zakotvení, vůči němuž se může otevřít i nefilosoficky orientovaný člověk a samozřejmě i bohoslovec ze svých předpokladů.³

Je-li tomu tak, pak ovšem otázka, co je filosofie, k níž, jak soudí LvH, patří myšlení ve smyslu logu + víra ve skutečnost světa vcelku, není otázkou čistě filosofickou, nýbrž i otázkou bohosloveckou a vlastně otázkou pro kohokoliv. Kromě důvodů, které jsem uvedl v předcházejícím oddíle, připojuji i zjištění, že víru v celek světa sdílí i theolog a z půdorysu této víry koná svou myšlenkovou práci.

Jenže: co je onen celek světa?

LvH se o něm zmiňuje ve své replice vlastně jen okrajově a nadhozenou myšlenku nerozvádí do hloubky. Proto vyvolává řadu otázek. V nedávné seminární diskusi se objevil názor (Jenda K.), že jde o čistě pragmatickou záležitost: filosof si musí ověřit své modely na všech rovinách – musí je vztahovat ke všem oblastem bytí. Prověřuje si je v rovině organické, anorganické, lidské, dějinné apod. To je prý ono vztahování k celku.

Nejsem si jist, že tomu tak je. Spíše se mi zdá, že myšlenka celku je zásadnější povahy. Nejde jen o operativní zaměření filosofického usilování na celek světa, nýbrž o základní respekt, že skutečnost jako taková je integrovaná, že „celek, k němuž se (filosofie) vztahuje, je vskutku

³ Je-li logos definován jako myšlení setrvávající v základní distanci vůči tomu, co myslí (srv. odst. 5, str. 3), je pak zřejmé, že nemůže z inherentních předpokladů jednak k myšlence celku dojít, jednak se u ní nereflektovaně udržet. Kdyby totiž celek byl „vynálezem“ myšlení ve smyslu logu jako výsledek nasouzení v proudu nikdy neukončených reflexí a platil jako nezbytná, koherenci všech jednotlivých reflexí zaručující podmínka, znamenalo by to – měla-li by tato myšlenka vůbec nějaký dosah pro logos sám – upustit od dalších reflexí, protože již první z nich by musela v reflexi odstoupit od myšlenky celku právě nasouzené. Neoctlo by se však právě v tomto okamžiku reflektující myšlení opět mimo celek? Je-li logické myšlení definováno jako myšlení v distanci, pak mu ani myšlenka celku nemůže přijít na „mysl“. Ta je prostě odjinud. LvH to sám výslovně připouští. Mluví o víře, o přesvědčení, které vede filosofa k jistotě integrovanosti světa v důsledku tohoto k systematickému, na tento celek světa zaměřenému myšlení. Je otázkou, zda si však plně uvědomuje dosah tohoto zjištění a) pro konstituci filosofie samé, b) pro její vztah k theologii.

celkem, nikoliv dezintegrovaným chaosem, změtí nesouvislých skutečností“ (LvH). To je přece formulace, která má ontologický náboj. Jde o skutečnost jako takovou, nikoliv o vymezení operativního pole pro aplikaci filosofického systému. Navíc důraz na to, že v tento celek světa filosof věří, vede k zjištění, že v pojetí LvH máme co činit se základním principem filosofického usilování.

Řekl jsem, že právě pro okolnost, že se filosofická víra orientuje na celek světa, nemůže taková filosofie reklamovat pro sebe monopol rozhodování o tom, co je, kde jsou její počátky, kam směřuje, že nemůže s výlučnou kompetencí rozhodovat o tom, jaký je její vztah k ostatním disciplínám a zejména o jejím vztahu k teologii. Není k tomu oprávněna tím spíše, pochopí-li celek světa nikoliv jako danost – což u LvH předpokládám –, i když to z předloženého textu nevyznívá příliš zřejmě, nýbrž jako *událost*.

Celek světa není po mém soudu hotová skutečnost, kterou by bylo možno odhalovat konstatováním stále širších souvislostí, v nichž jsoucna stojí, není pevným a jednou provždy daným rámcem, v němž vše spočívá, nýbrž děním, které se dovršuje. Je eschatologické povahy. Celek světa je příběhem světa, který nelze chápat odhlédnutím od dimenze budoucnosti. Celek světa není ontologickou veličinou. Má dějinně-událostní charakter.

Celek světa je tedy něco nehotového. V této paradoxní formulaci je třeba pochopit myšlenku integrované skutečnosti světa v celku. Jinak se nebezpečně blížíme archetypickému myšlení, metafyzické kompozici celku jako vše zahrnující ideje, která je tu od počátku a na jejímž pozadí se odhalují věci, jak jsou.

To, co LvH reklamuje pro filosofii jako nezbytný předpoklad, je tedy něco, k čemu se také bohoslovec vztahuje ze svých předpokladů, co je konstituentem i jeho myšlení. Bude mluvit o nedovršeném stvoření (*Řím.* 8), o konci všech věcí, jenž se přibližuje (*1P* 4,7), ale vždy v christologické perspektivě; svět vcelku tu nevystupuje jako univerzální idea. Je odkazem na personální dění, na setkání člověka s tím, kdo svým příběhem zakládá smysl univerza a zve, abychom v účasti na tomto příběhu našli i my sami smysl svého života. Máme jej přijímat jako možnost vlastního dovršení spolu s univerzem, jemuž se přibližuje konec, jež se dokonává ve smyslu naplnění.

Theologie „světa vcelku“ nemůže setrást paradoxnost, s níž je spojeno její úsilí pochopit, oč jde, mluví-li o světu v tomto smyslu: ve světě, který je volán k dovršení, existuje roztržka, stín, něco, co mu na každém kroku celostnost upírá, co jej strhuje k partikularitě a exkluzivitě, co mu brání, aby dosáhl univerzality. Klasické učení o hříchu jako trhlině, která zasahuje nejenom lidskou rovinu, nýbrž vrhá do krize celé stvoření, znemožňuje postulovat svět vcelku jako neproblematickou veličinu. Svět vcelku není východiskem našich úvah a jejich nereflektovaným předpokladem, nýbrž cílem naší naděje. Věříme v integrovanou skutečnost nikoliv ve smyslu něčeho daného, nýbrž něčeho, čemu jdeme vstříc.

III. Logos a víra ve svět vcelku

Řekl jsem, že víra ve svět vcelku je „odjinud“ než z diskursivního myšlení. Jaký je jejich vztah? Je víra v celek světa něco, co nelze myslit, je něčím v podstatě nemyslitelným (*das*

Undenkbares) a je logos svou základní strukturou jako myšlení na distanc něčím, co nijak s vírou nesouvisí, je *APISTIA kat' exochén*?

Tento problém zůstává v replice LvH nereflektován. Oba principy filosofie stojí vedle sebe v neprojasněném poměru. Čtenář navíc postrádá vyjasnění vztahu k onomu čtvrtému, které LvH nazývá záměrně moudrostí a pravdou (srv. např. str. 6, 8).

Myšlení po způsobu logu se uznáním onoho čtvrtého ocitá v krizi. Stojí před nutností ještě radikálnějšího sebeohledání, než ke kterému sahá rutinní a všudypřítomně obzíravou reflexí, zabývá-li se jednotlivými předměty.

Otázky, které se vynořují:

a) Kterým směrem se bude ubírat filosofická reflexe poté, co prožil subjekt obrácení, kdy jeho myšlení po způsobu logu narazilo na protějšek, který není předmětem v běžném smyslu slova?

b) Smí se myšlení po způsobu logu odvážit reflektovat i ono čtvrté? Za jakých předpokladů?

c) Jak souvisí ono čtvrté s myšlenkou světa vcelku? Je otevřenost vůči moudrosti (pravdě) něčím obdobným jako víra ve svět vcelku?

d) Je tvář v tvář onomu čtvrtému a světu vcelku kompetentní jen víra, která „myslí“ moudrost a svět vcelku? Jestliže platí to druhé, tedy jestliže je to myslivá víra, nikoliv jen existenciální otevřenost (existenci zde chápu ve smyslu vystoupení ze sebe = otevření se přicházející výzvě v předchůdné, tj. ještě nereflektované podobě), jaké jsou předpoklady a kompetence takového myšlení víry?

K otázce ad a: Myšlení logu musí nějakým způsobem integrovat zkušenost setkání s tím, co k němu přichází jako výzva, do svých postojů. Musí této výzvě, která chce být přítomná i v jeho výkonech, uprostranit takovým způsobem, že nechá promlouvat i nepředmětnou stránku reflektovaného předmětu.

K otázce ad b: Není mu zapovězeno obrátit zřetel vůči oné výzvě samotné. Musí si však být vědomo, že „kreslí ptáka v letu“. Ono čtvrté je v definitivní podobě nezachytitelné a aktivita poznávání se mu může nejvýše přibližovat.

K otázce ad c: LvH tuto souvislost nikde neozřejmuje. Patrně ji předpokládá. Jde však o velmi závažnou problematiku, která vyžaduje řadu vysvětlení. Není především jasné, zda v pojetí LvH je víra ve svět vcelku ovocem ještě základnějšího vztahu k pravdě, moudrosti, zda tato víra je obsahově určena propracovávanou reflexí ve světle pravdy, v němž se veškerá skutečnost jeví jako skutečnost integrovaná na rozdíl od té, která je předchůdně (tj. bez systematické reflexe) dána jako tříšť nesouvislých jednotlivin. Zdá se mi spíše, že tu existuje paralela mezi otevřeností onomu čtvrtému a vírou ve svět vcelku. Pak by ovšem bylo nutno objasnit rozdíl mezi oběma přístupy, nemá-li obojí být záměrně identické. Protože si však nejsem jist, jak vzájemný vztah LvH chápe, přecházím k možnosti uvedené sub d, kde zmiňuji „myslivou víru“, tedy otevřenost + koncept, který na základě této otevřenosti o světě je vypracován – svět jako integrovaná skutečnost je tu ovocem otevřenosti vůči onomu čtvrtému, v jehož světle je nyní svět spatřován a vystaven reflexi, jež ústí v poznání světa jako celku. Za

toho stavu věcí se ovšem vrací okruh otázek, které jsem vyslovil v oddíle II. a kde nadhazuji vlastní pojetí světa jako události eschatologické povahy.

IV. Myšlení víry – rezervát theologie? Filosofie? Obou?

LvH ve své replice reklamuje právo filosofie být reflexí víry stejně, jako to činí po svém theologie. Uznávám, že ve své stati jsem kolem této problematiky přešel a že čtenář může nabýt dojmu, že toto právo rezervuji pouze theologii. Logika mých výkladů tihla tímto směrem. Theologie je propracovanou reflexí toho, co v rudimentární podobě „myslí“ víra. Bohoslovec přistupuje k elementárním výpovědím víry, které jsou ovšem už theologií v zárodku, aby je uvedl ve vzájemnou souvislost, poukázal na jejich smysl a místo v příběhu božím s člověkem. Nyní je otázka, zda a jak může filosofie být myšlením víry.

Předně: co se tu myslí slovem VÍRA? Z dřívějších textů LvH je známo, že se inspiruje pojetím Ebelingovým, který mluví ve své knize *Vom Wesen des christlichen Glaubens* o víře v absolutním smyslu. Má na mysli víru, která se nevztahuje k nějakému protějšku, nýbrž je základním přístupem k univerzu. Tato víra nevěří v někoho či v něco jako předmět, nýbrž je bez obsahu jako čistá otevřenost. Co tedy v této souvislosti znamená myšlení víry? Především reflexi této otevřenosti, tj. odstup od ní. V něm je nyní otevřenost zahlédnuta jako předmět. Bezpochyby lze touto cestou jít dále, vymezit celou řadu témat – jako např. protiklad otevřenosti a uzavřenosti, otázku, zda je otevřenost myslitelná jen v lidské rovině, nebo je čímsi všeobecně platným i na nižších úrovních, jak k ní člověk dospívá apod.

Theologicky však nevystačíme s pojetím víry jako absolutní otevřenosti. Již zcela běžný pohled do novozákonních spisů ukazuje, že tu vedle víry ve výše uvedeném smyslu (víra tvá tě uzdravila) je míněna víra jako životní orientace, v níž je otevřenost spojena a konstituována svým protějškem. Jde o víru, která má svůj předmět takové povahy, že o něm můžeme předmětně hovořit jen předběžně a obecně. Víra, kterou reflektuje bohoslovecké myšlení, je upřením pozornosti a aktivním vztahem k tomu, co má povahu události, do níž jsme postojem víry vtahováni jako spoluaktéři. Víra v Boha (Krista) spojuje v sobě jak otevřenost, tak i vztah k tomu, co je „za“ touto otevřeností, k události z „druhého břehu“.⁴

Předmět této víry není čistě duchovní povahy, nemá své výhradní místo v rovině myšlení. Vykazuje událostní a personální rysy. Protějšek víry „sestupuje“ i do našeho lidského příběhu, je v něm riskantně přítomen jako trpící. Víra v theologickém smyslu se vztahuje k tomu, kdo se „děje“ ve světě a překonává tak čistě pojmovou rovinu ideje, principu a je víc než duchovním zdrojem nebo počátkem.

„Dít se ve světě“ znamená nabývat též předmětné stránky. Protějšek není ryzí nepředmětností. Jsem si vědom potíží vyplývajících z této formulace: mohou vyvolat nepřiměřenou představu protějšku, který je dán předmětně po způsobu jiných jsoucen.

⁴ V jiném kontextu je tato problematika předmětem rozsáhlé diskuse mezi novozákoníkem H. Braunem a systematickem Gollwitzerem. H. Braun: *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*, v. *Gesammelte Schriften zum N. T. und seiner Umwelt*, Tübingen 1962 a *Die Problematik einer Theologie des N. T.*, tamtéž. H. Gollwitzer: *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, Bz. Ev. Th. Bd. 34, München 1963.

Odkazují znovu k myšlence, že protějšek víry je právě protějšek *víry*, tj. takového vztahu k události, v němž je událost pochopena jako událost pro nás a obsahuje osobní výzvu k účasti. Ve víře překonáváme pozorovatelsky obzíravý pohled na distanc. Předmětnou stránku protějšku víry je proto třeba chápat dějinně. Vírou se nevztahujeme k někomu, kdo je mimo nás zkušenostní svět, mimo univerzum, jako někdo zcela a nesrozumitelně jiný, nýbrž k tomu, kdo přebýval mezi námi (*Jan 1,14, Sk 1,21*), do svého vlastního vstoupil (*Jan 1,11*), jímž všechny věci stojí (*Ř 11,36*).

Událostní a personální rysy protějšku spolu s jeho kvalifikovanou přítomností ve světě, v němž se událost jeho příběhu děje v bezbrannosti a utrpení, patří k základním charakteristikám víry v theologickém pojetí.

Prakticky to pro teologe znamená, že se pohybuje v terénu předaném tradicí, pro niž jsou Hospodin a Kristus (i Duch svatý) *jména* pro toto událostní dění protějšku víry.

Pohybovat se v tradovaném terénu neznamená však točit se v kruhu, opakovat jednou vyslovené. Tradice, kterou teolog respektuje, je sama natolik cudná, že o protějšku víry vypovídá způsobem zapovídajícím nějaké definitivní předmětné uchopení. Svou dynamikou spíše vybízí k pokusům vždy nově postihnout způsoby událostní přítomnosti protějšku víry v našem světě.

O čem bude vypovídat filosofie, která si činí nárok na to být též myšlením víry? Jsem dalek toho, abych jí určoval program. Ostatně leccos LvH k tématu pověděl. A jsou to věci pro teologe důležité a užitečné.

Nicméně se mi zdá, že u filosofa bude napořád převažovat tendence být především *myšlením* víry, to jest reflexí oněch myšlenkových struktur, které se k víře jako otevřenosti vůči onomu čtvrtému váží a jsou mu přiměřené. I když filosofie jakožto myšlení víry ví, že jde o víc než o *myšlení*, že je v sázce celý život a že víra je především věcí životní orientace a rozhodnutí, je zároveň zavázána logu vyjádřit vše v reflektované podobě. V proudu takových reflexí – nebude-li přítomen přiměřený korektiv – může se natolik vzdálit tomu, co je vlastně také jejím konstituentem, oné víře v celek, v ono čtvrté, že se z ní stane sice logicky koherentní systém, ale pro svou abstraktní akademičnost ztratí kontakt s živou problematikou v rovině osobní i společenské.

Avšak i tam, kde reflexe bude ústrojně zapojena v úsilí postihnout to, co je myšlení *víry*, tedy tam, kde předmětem filosofických rozborů bude vše, co souvisí s protějškem víry ve výše naznačeném smyslu, bude filosofie, jak ukazují pokusy LvH, nakloněna onen protějšek chápat jinak než teologie.

Náš dosavadní rozhovor ukazuje, že LvH podtrhuje nepředmětné rysy protějšku víry (Pravdy). Pravda v jeho pojetí – zdá se – má charakter evokativního principu, vůči němuž se jako neadekvátnější přístup z naší strany jeví pozorné naslouchání, otevřenost, odstup od sebe sama a zapírání sebe sama (srv. str. 41). Jen za této situace je naděje, že snad zaslechneme a poslechneme hlasu Pravdy.

Vůči tomuto pojetí se teolog pokusí ukázat, že protějšek naší víry je víc než evokativní princip. Jemu tváří v tvář jsme konfrontováni s někým, kdo přichází za námi, je nám přítomen

ve všech rovinách našeho bytí. Tato přítomnost je součástí jeho vlastního příběhu, v němž skrze setkání s námi získává něco mimořádně důležitého i pro sebe sama. Toto dění má pro nás ve víře hluboce osobní a jedinečný charakter. K filosofickému důrazu na odstup od sebe sama je zde bohoslovecká paralela ve vyznání vin, naslouchání pravdě lze interpretovat jako život z milosti, poslechnutí hlasu pravdy jako následování Krista, který se ponížil a přijal způsob otroka, tj. způsob bytí pro druhé.

Tento model pravdy, která svobodně a riskantně volí lidský úděl, aby člověku otevřela nový horizont života v odpuštění a v naději, je bohosloveckým příspěvkem k problému myšlení *víry*.

Možná, že oba modely, filosofický i bohoslovecký, jak se rýsují v našem rozhovoru, jsou v hlubině izomorfní. Jeden se dá vyjádřit druhým bez hrubších odchylek. Zbývá přesto vyjasnit, zda LvH může přijmout pravdu v událostně inkarnované (v patetické, jak by řekl Milan Balabán) podobě.

Když před časem LvH navrhl, abychom místo slova Bůh, které je zatíženo předmětnými představami a vleče s sebou nepřipustné a matoucí konotace, zavedli termín PRAVDA, měl na mysli problém, o kterém vedeme rozhovor. (Sám se výslovně dotýká možnosti opustit zatížené slovo Bůh na str. 35–36.)

Nejde vposledu o slova. V sázce je skutečnost, ke které slova odkazují. Každé slovo je zatíženo způsobem, jakým je užíváno, a vyvolává ve svém jazykovém prostředí vždy další asociace. Převzít užitá slova s sebou nese riziko, že jeho dosavadní obsah udusí či přeznačí to, co má v novém kontextu vyjádřit. Ale v zásadě je takový počin možný.⁵

Předpokládejme, že se podaří vyhnout se matoucím konotacím, které jsou v běžném jazykovém úzu spojeny s termínem PRAVDA jako souhlasném výroku. V konceptu LvH jde o pravdu, která je duchovní mocí. Jen tak může zastupitelně fungovat namísto slova Bůh. Nicméně bude trvale hrozit recidiva onoho pokleslého pojetí pravdy jako pouhého výroku, který se kryje se skutečností.

Podaří-li se přesto navzdory těmto tendencím uhájít vědomí, že pravda je pravá skutečnost, zůstane nesnadný úkol vyjádřit její základní stránky, zejména její svrchovanost a osobní rys. První úkol se zdá snažší: Pravda je vítězná. V rámci všeobecné důvěry v moc a násilí bude však nutno ukázat, *jak* pravda vítězí.

Osobní charakter pravdy je těžším oříškem. Je možno na pravdu spoléhat v osobním životě? Je možno se k ní modlit? Je možné obecenství s pravdou? Nežádá si pravda v pojetí LvH jen lidi intelektuálně zdatných a vysokých morálních a duchovních kvalit?

Těmto otázkám se nevyhne filosofie, která chce programově být rádkyní a pomocnicí v životě lidí. Víme však, že vydávat svědectví pravdě může být často nad síly člověka, protože propadá zlým mocem. Nemyslím jen na vnější prostředí a jeho náказы. Lidské životy se ocitají pod tlakem osobního selhání, hříchu a démonie. Není LvH nakloněn chápat pravdu v těchto souvislostech poněkud triumfalisticky, její svrchovanost jako nadřazenost – tak trochu ve stylu FIAT VERITAS, PEREAT MUNDUS?

⁵ Novozákonní autoři se o to pokusili, po mém soudu se zdarem, právě se slovem PRAVDA, která v řeckém světě znamenala „odhalenou skutečnost“. V evangelijní tradici osvobozující dění. Srv. Jan 1,18; 8,32.

Není jeho pojetí pravdy obdobou mocenského theismu?

V. Jinakost theologie

Volá po ní LvH a před mnoha lety B. Komárková v článku uveřejněném v *Křesťanské revue*, v němž vyčítá teologii přizpůsobivost myšlení doby a nedostatek odolnosti, zejména vůči ideologickému mocenskému establishmentu. Ani současná situace nevypadá povzbudivěji: theologickému myšlení chybí tvůrčí osobitost. Je hluboko pod úrovní svých klasických tradic a možností. K renesanci theologie může dojít za předpokladu, že dojde k zásadní revizi:

1) veškeré metafyzické tradice, v níž substantiální a předmětné myšlení mělo dominující postavení. Že tato tradice se těšila po staletí v rámci bohosloví všech konfesí respektu a byla neproblematicky spojována s křesťansko-hebrejskými motivy, považuje se dnes za jednu z nejvážnějších překážek obnovy.

Jinakost theologického myšlení se projeví v tom, že je s to vypracovat odlišný interpretační model, v němž zazní dobrá zpráva pro svět (Evangelium) naléhavěji a přesvědčivěji než dosud. V tomto modelu jsou staré kategorie (např. časnost, věčnost, bytí, dokonalé božství apod.) nahrazeny novými. Na prvním místě jmenuji: příběh, událost, rozhodnutí, smysl, otevřenost, následování.

2) Mocenského theismu, oné představy, že nad světem je kdesi v zóně božského Bůh jako vládce nad veškerou skutečností, vůči níž stojí ve vnějším manipulujícím vztahu. Gottes Sein ist im Werden (Jüngel). Je-li Bůh bytí v dění, vynořuje se otázka, co pro Boha znamená událostní identifikace s příběhem Ježíše Krista, v němž má své rozhodující místo bezbranné svědectví, střet s mocí tohoto světa, utrpení a smrt, v němž tedy bytí se ocitá v úzkém svazku s nebytím.

Jsem přesvědčen, že pouze z tohoto stínu a ohrožení lze nově promyslit a založit vztah k problémům dnešního světa, kdy – jak se stále více přesvědčujeme – postupy podpírané oficiální mocí, ať sekulární, či klerikální povahy, krizi celého lidstva jen vyostřují. (Sekulární moc je totiž paralelou mocenského antropocentrismu, stejně jako je klerikální moc obdobou mocenského theismu.)

3) Falešné univerzality, která až dosud byla budována na tom, co je obecné, společné a společně chápala jako to, co převládá, co už je dáno, co se mocensky prosazuje. Pravá univerzalita vyrůstá naproti tomu z toho, co je jedinečné, slabé, pro co je třeba se rozhodnout. Model abrahamovského vyvolení, zbavený ovšem mocenských atributů, je nosným zobrazením cesty k univerzalitě, která není dána šedí všeobecných určení, nýbrž nezastupitelným rozhodnutím jednotlivce, menšiny, vydat svědectví s perspektivou pro všechny.

Jinakost theologického myšlení se prosazuje v rozpoznání, že nikoliv principy, obecné ideje a schémata, která se ukázala tak produktivní v technice a vědě jako posledním slovem metafyziky (Heidegger), nýbrž osobní ručení, mravní a duchovní integrita jednotlivce jsou ozdravující léky ve světě, jehož nemoc hrozí být nemocí k smrti.

Nelze nakonec nezmínit jednu, po mém soudu stěžejní, zásadu theologického myšlení: eschatologický horizont, na jehož pozadí všechny jevy, události i věci (a samozřejmě i lidé) jsou

pochopeny nikoli jako danosti, fakta a předměty, nýbrž jako účastníci příběhu, který se spolu s nimi dovršuje. Dovězení nechápu vývojově v tom smyslu, že by se rozvíjely vnitřní tendence těchto jevů, daností atd. Dovězení je spojeno se smyslem, s kvalitou možného určení (cíle), jemuž se člověk i ostatní komponenty univerza mohou aktivně otevřít. Svobodným rozhodnutím a účastí v příběhu univerza se vynořuje smysl života, lidí i věcí. Odtud je získána perspektiva, v níž se vše může jevit ještě jinak, než je vyjádřeno přítomnou pozorovatelsky laděnou bilancí. Evangelium volající k účasti na tomto příběhu nám slibuje otevřenou budoucnost. Nadějí vůči přicházejícímu času obnovy či všenápravy (Komenský) jsme zachraňováni z marnosti porušení, jemuž je jinak vydáno celé stvoření.