

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2013
roč. 3, č. 1

TÉMA
Filosofická otázka po Bohu

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2013

REDAKČNÍ RADA

výkonný redaktor, předseda redakční rady

David Vopřada, Dr.

členové redakce

ThLic. Mgr. Denisa Červenková, Th.D. (KTF UK, Praha)

prof. ThDr. Richard Čemus (Pontificium Institutum Orientale, Roma)

Dr. Theol. Slavomír Dluhoš (Kath.-Theol. Fakultät, Wien)

prof. PhDr. Tomáš Halík, Th.D. (FF UK, Praha)

ThLic. Mgr. Jaroslav Lorman, Th.D. (KTF UK, Praha)

doc. Ivana Noble, Ph.D. (ETF UK, Praha)

prof. Ctirad V. Pospíšil, Th.D. (CMTF UP, Olomouc)

prof. Dr. Albert-Peter Rethmann (IWM Sankt Georgen, Frankfurt a. M.)

Dr. phil. Jakub Sirovátko (THF KU, Eichstätt-Ingolstadt)

ThLic. Petr Štica, Th.D. (KTF UK, Praha)

prof. ThDr. Lubomír Žák (Pontificia Universitas Lateranensis, Roma)

ADRESA REDAKCE

AUC Theologica

Univerzita Karlova v Praze

Katolická teologická fakulta

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: theologica@ktf.cuni.cz

<http://www.theologica.cz>

distribuce – objednávky

Centrální katolická knihovna KTF UK

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: knihovna@ktf.cuni.cz

OBSAH

ÚVOD	5
TÉMA	
VÁCLAV UMLAUF	
Traktát o Bohu téměř nejsoucím	9
NORBERT FISCHER	
Vom Berühren der ewigen Wahrheit Zu Augustins christlicher Umdeutung der neuplatonischen Mystik	37
JAN FREI	
Ke dvěma východiskům filosofického tázání po Bohu	65
REINHOLD ESTERBAUER	
„Und nicht wahr ist's dass das Leben uns betrügt“ Zum Wirklichkeitsproblem als einem Prolegomenon einer philosophischen Gotteslehre	79
JAKUB SIROVÁTKA	
Hledání skrytého Boha v díle Rainera Maria Rilka	105
VARIA	
PETR ŠTICA	
Charita a sociální učení církve Reflexe jejich vztahu (zejména) na základě historického vývoje a magisteriálních dokumentů	127
PETR HONČ	
Římský misál mezi tridentským a druhým vatikánským koncilem	151
CTIRAD V. POSPÍŠIL	
Vyrovňávání se s myšlenkovým a životním odkazem Bonaventury Bouše	173

RECENZE A ZPRÁVY

Marianne Heimbach-Steins – Georg Steins (ed.) <i>Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik</i> (Petr Štica)	189
Denisa Červenková <i>Jak se křesťanství stalo náboženstvím. Recepce pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku</i> (David Vopřada)	194
Mezinárodní konference o církvi (Prokop Brož)	197
Morální teologie pro neteology (Libor Ovečka)	199
Kolokvium „Sv. Tomáš Akvinský a politika“ (Saint Thomas d’Aquin et la Politique) (Fr. Benedikt Mohelník OP)	203

ÚVOD

Fides quaerens intellectum – toto Augustinovo a Anselmovo motto je programatické pro celou tradici evropského (západního) křesťanství a spojení teologie s filosofickým myšlením patří asi k nejplodnější myšlenkové syntéze v dějinách křesťanského myšlení. Tato aliance rozumu a víry však v sobě skrývá nebezpečí pascalovského rozdělení na „Boha filosofů“ a „Boha Abraháмова, Izákova a Jákobova“. Každé filosofické myšlení o Bohu by si tedy mělo brát Heideggerovu provokativní tezi, že před *causou sui* se nedá padnout na kolena, k srdci. I když se Heideggerův požadavek „odřechtění“ teologie zdá být neoprávněný, je nutno brát vážně jeho otázku, do jaké míry je onto-teologický způsob myšlení – jakkoliv plodný – schopný postihnout „božského Boha“. Toto číslo se ve své tematické části věnuje vztahu filosofie a teologie prizmatem otázky, jak mluvit filosoficky o Bohu, o Nekonečnu. I když současná filosofie otázku po Bohu nepovažuje za tu nejpalčivější, patřilo tázání po Bohu k filosofickému myšlení od svých antických počátků. O Bohu se v dějinách filosofického myšlení mluvilo různým způsobem a z rozdílných perspektiv.

Příspěvky v čísle, jež držíte v ruce, nabízejí a ukazují několik z těchto možných směrů myšlení o Bohu. Některé úvahy jsou zaměřené spíše historicko-systematicky, jiné mají všeobecnější charakter se vztahem k současnému myšlení. V hlubinné sondě zkoumá Václav Umlauf „dějinné podoby výměru Boha v kontextu té či oné ontologie preferující určité pojetí jsoucna nebo bytí“, přičemž k sobě vztahuje scholastickou tradici středověku (Tomáš Akvinský) s myšlením novověku (Leibniz) až po Heideggerovu kritiku onto-teologie. Norbert Fischer zaměřuje svou pozornost na Augustinovo křesťanské přetvoření novoplatónské mystiky. Augustinův přínos, spočívající v důrazu na pozi-

tivní smysl konečnosti, je ukázán na pozadí křesťanského platonismu Órigenova a negativní mystiky Pseudo-Dionýsia Areopagity. Jan Frei ve svém článku zdůrazňuje vzájemnou provázanost kosmologického a existenciálního východiska pro tázání se po Bohu. Činí tak především v návaznosti na myšlení u nás stále ještě málo známého Erika Voegelina. Úvahy Reinholda Esterbauera se týkají různého chápání pojmu skutečnosti, přičemž ukazují, že pro otázku po Bohu je nevhodnější existenciální pojetí skutečnosti orientované na přirozený svět. Zároveň se tak vyhrazuje proti současnému neurokonstruktivistickému pojetí zkušenosti a skutečnosti Thomase Metzingera. Závěrečný příspěvek Jakuba Sirovátky opouští oblast filosoficko-teologickou – i když s ní souvisí – a pokouší se o přesah do oblasti literární. V díle Rainera M. Rilka se snaží poukázat na básnické hledání Boha, který se zpřítomňuje především ve své skrytosti a ve svém odstupu. Společné východisko všech příspěvků je snad možno vyjádřit formulací francouzského myslitele Emmanuela Levinase, který ve svém díle *De Dieu qui vient à l'idée* zdůrazňuje, že otázky vztahující se k Bohu se nedají vyřešit odpověďmi, ve kterých tyto otázky již nerezonují a ve kterých je toto tázání jaksi plně zklidněno a uspokojeno.

Netematická část je tvořena třemi příspěvky. Morální teolog Petr Štica se zabývá vztahem mezi charitou a sociálním učením církve, hledá jejich biblické a historické kořeny a obě oblasti také navzájem vymezuje. V další části si pak všímá tohoto vztahu v encyklice *Deus caritas est* a společensko-etických aspektů tohoto vztahu, aby mohl představit oblasti možné interakce obou oblastí. Petr Honč, doktorand KTF UK, ve svém článku nabízí přehled vývoje Římského misálu mezi reformami tridentského a druhého vatikánského koncilu. Zvláštní místo věnuje také Pistojské synodě a jejím dokumentům, v nichž nachází zajímavé paralely i s reformou posledního koncilu, jehož konstituce o liturgii byla schválena již před půlstoletím (4. prosince 1963). Teolog Ctirad V. Pospíšil chce nakonec svou recenzní studii čtenářům doporučit nedávnou monografii Vojtěcha Novotného o Bonaventurovi Boušem *Běda církvi...* a zároveň také nastítnit některé otázky spojené s myšlenkovým dědictvím tohoto františkánského kněze, který výrazně ovlivnil podobu života katolické církve v komunistickém Československu.

Redakce

TÉMA

TRAKTÁT O BOHU TĚMĚŘ NEJSOUCÍM

VÁCLAV UMLAUF

Krise před II. vatikánským koncilem a její současná varianta není zajímavá kvůli intenzitě sporu a způsobům, jimiž byli pacifikováni předkoncilní teologové a pokoncilní teoložky nebo církevní aktivistky. Zásadní rozdíl spočívá ve faktu, že po II. světové válce vznikla tvořivá teologie schopná přemostit věčný spor mezi tradicionalisty a progresisty, protože měla něco navíc: originální myšlení. Katolická čili všeobecná teologie tvořivě recipovala protestantskou exegezi Bible a přidala k ní originální četbu patristiky; radikálně otevřela fundamentální teologii vůči existenciální a dějinné zkušenosti víry; provedla historickou kritiku oficiální církevní doktríny a ukázala na nepůvodnost některých neoscholastických konceptů; revidovala biblické a patristické základy eklesiologie a liturgie. Obě polemizující strany dobře věděly, že tzv. „nová teologie“ (*nouvelle théologie*) je konzervativní tým, že čerpá z Bible a z patristiky; zároveň byla tato teologie progresivní, protože otevřela církvi současnému světu. K řešení krize před II. vatikánským koncilem pozitivně přispěla i souhra poválečných dějinných okolností. Fašistické pravicové doktríny byly po II. světové válce ve stejné krizi jako dnešní ortodoxní komunismus; sociální učení církve stálo při budování poválečného sociálně-tržního hospodářství; během 50. let byla zrušena církevní cenzura interně uplatňovaná v odborném studiu Bible a moderní filosofie. Katolicitu nové bohovědné vlny potvrdil Jan XXIII. svoláním koncilu. Tento papež vynikající vtipem a diplomatickým uměním zrušil perzekuci nové teologie tím, že jmenoval její hlavní představitele jako poradce koncilu, čímž *de facto* padlo průběžné inkviziční vyšetřování nepohodlných teologů. Myslitelé jako Henri de Lubac, Yves Congar, Hans Küng, Karl Rahner, Edward

Schillebeeckx a další poradci koncilních otců nesou od té doby hrdý titul „koncilní teologové“. Dnešní podoba sporu mezi tzv. tradicionalisty a progresisty vyniká urputností a bezvýhodností právě proto, že chybí nová teologie vybavená nepopíratelným nárokem na univerzálnost. Když teologie originálně nemyslí, pak se prosazují pouze církevní ideologie a doktríny.

Filosofie má před sebou jiná témata než bohověda a na dnešní krizi myšlení reaguje v rámci jiných kategorií. Myslitel s pozitivním vztahem ke scholastickému ocenění filosofie jako „služebnice teologie“ by měl alespoň zmapovat dějinné podoby výměru Boha v kontextu té či oné ontologie preferující určité pojetí jsoucna nebo bytí. Teologie reaguje na epochální zvrat měnící paradigma toho, co je jsoucí (Platón, Aristotelés, Scotus, Descartes či Heidegger). Nesmíme zapomínat, že jsme ovlivněni základním nazíráním světa daným skrze fundamentální výměr toho, co je pravdivé. Tato základní podoba pravdy je vymezena poodhaleností toho, co ontologicky bytuje (*alétheia*), nebo ontickou správností toho, co je dáno jako jsoucí (*veritas*). Nazvěme tuto krizovou situaci myšlení danou filosofickými změnami v určité bytí obecným termínem *ratio Dei*. Pojem označuje v předloženém hermeneutickém výkladu filosofický výměr (*ratio*) té či oné dějinné podoby Absolutna. Filosofii vyvolaná krize teologie v sobě nese něco pozitivního, protože vrací slovo o Bohu k původnímu významu řeckého *krínein*, tj. ke zvláštní formě soudnosti vlastní filosofii vstřícně vůči teologii.

Začněme u pramene filosofického sporu o boží jméno, který implikuje i způsob poznání božského. Platónův dialog *Kratylos* kriticky vymezil poznání božského světa následujícími Sókratovými slovy: „Ví bůh, Hermogene, že kdybychom měli rozum, byl by pro nás jeden způsob nejlepší: říci, že o bozích nevíme nic, ani o nich samých, ani o jménech, kterými se asi nazývají; vždyť je jasné, že oni užívají pravých jmen“ (*Kratylos* 400d 6–9). Citát odkazuje na jeden z pramenů filosoficko-mystické spekulace nad božím jménem. Platón netematizuje způsob božského bytí, ale přesto odděluje dva mody poznání, které nejsou souměřitelné: čím je božské o sobě a čím je pro nás. Následná historie dokazuje nebo popírá toto tvrzení, jehož analogii najdeme už u před Sokratika Xenofana z Kolofónu (fr. B 34, Diels). Tři předložené figury sporu trasují vznik a kritiku onto-teologie, která představuje moderní pokus, jak Boha vysvětlit a dostat pod vládu nutnosti.

1. Vznik moderního Boha

Přeskočíme křesťanský neoplatonismus do doby, kdy západní filosofie dosáhla plné autonomie a začala myslet vlastní hlavou vůči klasickým autoritám antiky. Kolem roku 1260–1270 autoři jako Siger z Brabantu a Tomáš Akvinský jasně rozdělují dvě ontologické modalita: vlastní bytí věci a naše poznání věci. Úvod *Teologické sumy* se ptá, zda můžeme poznat Boha tak, jak je o sobě:

Pravím tedy, že věta „Bůh jest“ (*haec propositio, Deus est*), je vzhledem k jeho bytí (*quantum in se est*) zřejmá sama o sobě (*per se nota est*), neboť subjekt je totožný s predikátem (*praedicatum est idem cum subiecto*). Bůh totiž je svým bytím (*Deus enim est suum esse*), jak je uvedeno dále. Protože my nevíme o Bohu, čím je sám o sobě (*nos non scimus de Deo quid est*), není nám tento výrok sám sebou zřejmý (*non est nobis per se nota*). Je třeba jej dokázat skrze ta jsoucna (*indiget demonstrari per ea*), která jsou více známa vzhledem k nám (*quae sunt magis nota quoad nos*), ale méně známa podle přirozenosti Boha (*minus nota quoad naturam*), totiž podle účinků (*per effectus*).¹

Poznání božského bytí o sobě (*per se nota*) má formální a ontologickou rovinu, kterou indikuje modalita poznání podle „více“ či „méně“. Označovaná věc (*subiectum*), tj. pojem bytí vztažený k subjektu výroku (*Deus est*) a k jeho predikátu (*quantum in se est*) je stejný pro Boha, ale ne pro metafyzika. Výrok potvrzuje, že boží bytí brané o sobě je totéž pro subjekt i pro predikát (*praedicatum est idem cum subiecto*). Tato identita však není pro metafyzika samozřejmá vzhledem ke způsobu našeho poznání Boha, což indikuje esenciální rozdíl *quid est/quae sunt* a dále modální diference *magis/minus*. Kritické myšlení musí vzít k úvahu rozdíl mezi tím, jak Bůh bytuje v sobě a jak jsme schopni toto bytí pravdivě poznat. Klasická scholastika rozlišovala tři významové roviny jsoucího: jak věc bytuje ve své ipseitě (*modus essendi*); jak je dána v našem poznání z hlediska pravdy (*modus intelligendi*); jak je zachycena ve výroku o poznávané věci (*modus significandi*). Způsob, jak je v poznání reálná věc uchopena (například Bůh) se může zásadně lišit od způsobu, jak je dáno skutečné bytí věci, což determinuje

¹ *Summa theologiae* I, q. 2, a. 1 co., překlad autora.

i význam poznávaného jsoucna daný v soudu.² Citát ukazuje, že boží jsoucnost je jinak vázána na reálné bytí této zvláštní „věci“ (*quid est*) a jinak na její reálné poznání směrem k nám (*nota quoad nos*). Výrok „Bůh je svým bytím“ (*Deus est suum esse*) je pro nás nemožné uchopit v jeho pravdivé podobě (*non est nobis per se nota*), ale pouze v určité formě modality, tj. ve způsobu, jak je toto poznání možné pro nás. Podle kritických aristoteliků kolem 1270 nevíme o Bohu přirozeným rozumem téměř nic, protože jeho bytnost můžeme zkoumat pouze nepřímou, skrze jeho účinky ve stvoření (*per effectus*). Proto neexistuje žádná společná forma, která by založila univoční pojem bytí pro Boha a pro člověka, v němž by existoval společný metafyzický základ (*hypokeimenon, subiectum*). Pro klasického aristotelika typu Akvinského existence Boha o sobě nemůže být subjektem lidského rozumu. Přirozeným rozumem můžeme jen nepřímou poznat boží přirozenost (*quoad naturam*), ale vůbec ne jeho ipseitu (*est suum esse*), a to kvůli odlišné modalitě intelektu poznávajícího věci pouze skrze aktualitu stvořeného jsoucna.

Tuto „slabost“ rozumu překonala další generace myslitelů, která se vrátila k neoplatonskému avicennismu a založila současnou podobu filosofického a teologického myšlení (*via moderna*). Vliv arabských teologů a filosofů, hlavně Avicenny a Averroa, byl kolem 1250–1300 zcela dominantní, hlavně v oficiální teologii. Gilsonova průkopnická studie označila tento proud církevního myšlení termínem *augustinisme avicennisant*.³ Křesťanští avicennisté odmítali aristotelickou metafyziku, ale učili jeho logiku a nauku o kategoriích. Diferencované přijetí avicennismu je doloženo od začátku 13. století a přejala jej i první generace františkánských magistrů působících na Pařížské univerzitě mezi léty 1230–50 (Alexander Hales, Johannes de Rupella). Tomáš Akvinský a Siger z Brabantu varují před tímto „modernismem“ spojeným s nekritickým přijímáním arabské filosofie. Oba obhájci Aristotela upozorňují na neblahé důsledky myšlení postaveného na metafyzicky

² První projekty tzv. „spekulativní gramatiky“ (*grammatica speculativa*) známe zhruba od roku 1270 (např. Boethius z Dácie). Učení Modistů o tzv. „způsobech signifikace“ (*modi significandi*) dnes oživila logika a filosofie jazyka (PINBORG, Jan. *Medieval Semantic*. London: Variorum Reprints, 1984, s. 39–73). K metafyzickému rozdílu mezi bytím věci a její signifikací u Akvinského viz např. ROCCA, Gregory. The Distinction Between *res significata* and *modus significandi* in Aquinas's Theological Epistemology. *The Thomist* 1991, roč. 55, s. 173–197.

³ GILSON, Étienne. Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge* 1929, roč. 4, s. 5–107.

pochybných základech. Shrňme Tomášovu antimodernistickou argumentaci *avant la lettre*. Veřejná akademická disputace konaná někdy v období 1260–1268 pod názvem *Quaestiones disputatae de potentia Dei* kritizuje „nějaké“ (*aliqui*) a „někoho“ (*quidam*) z tehdejších myslitelů, protože nekriticky přejali Avicennovo pojetí Boha jako „dárce forem“ (*Dator formarum*). Taková pozice nemůže podle Akvinského obstát (*positio stare non potest*). V pojetí tehdejší křesťansky pojaté emanační teorie se Bůh stal logicky nutným Stvořitelem. Bůh reflektuje sám sebe a tím nutně i všechny stvořitelské ideje. Proto od věčnosti emanují z Boha jednotlivé intelektuální formy, které určují materiální svět. Aktivní kosmický intelekt (*intellectus agens*) vzniklý v průběhu emanace se stává aktuální formou a díky částečnému spojení s Jedním působí v nižším řádu emanovaného bytí jako účinná a nutná příčina. Pak ovšem svět existuje od věčnosti, a to na základě aktu sebereflexe Božího bytí daného věčně a nutně. Tehdejší latinští avicennisté se inspirovali arabskými filozofy jako Algazel a Avicebron, kteří nechali působit formální princip mimo jakoukoliv materii, a to skrze medializaci sestupné řady kosmických inteligencí. Akvinský namítá, že avicennisté aplikují na Boha řád ontologické nutnosti vyplývající z nesprávného konceptu jsočina. V něm má primát aktivní intelekt nutně působící na látku jako pouhou potenci. Tyto potence jsou nejprve dané v boží mysli jako stvořitelské ideje a docházejí do plné aktualizace skrze akt stvoření. Díky neoplatónské emanaci upravené podle islámského monoteismu má Avicennou koncipovaný Dárce forem určité univerzálně-formální vlastnosti nutně vyplývající z jeho přirozenosti. Tyto nutné formy dané v kosmu skrze aktivní intelekt lze přenést na nižší úroveň cestou formální komitance čili formalizované souběžnosti příčiny a účinků (*viam commitandi*, arabsky: *lāzal*). Jde o deduktivní postup od následků, které díky formální (tj. komitantní) shodě s boží esencí v ní musí nutně mít i příčinu.⁴ Totéž platí i opačně, nutnost je formálně stejná. Potence stvoření mají univočně-formální vztah k Bohu jako nutné první příčině. Akvinský namítá, že z Boha jako absolutně jednoduché Formy chápané ve stylu Avicenny nebo Algazela by pak šly dedukovat ve stejné modalitě i formálně stejné účinky (*Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum*⁵). Konceptuální Bůh avicennistů je tedy dedukován ze společ-

⁴ ZEDLER, Beatrice. Saint Thomas and Avicenna in the *De potentia Dei*. *Traditio* 1948, roč. 6, s. 120–122.

⁵ *De potentia*, q. 3, a. 4 co.

ného formálního základu Stvořitele i stvoření; vystupuje jako nutná příčina, a také nutně působí. Od konceptu komitance je už jen krok k univočnímu konceptu jsoucná, což v další generaci vypracoval Duns Scotus.

Tomáš zásadně napadá Avicennův princip daný v jeho komentáři k *Metafyzice*, že totiž každý (tj. i boží) účinek je nutně daný vzhledem ke své příčině (*Avicenna probat in sua Metaphysic., quilibet effectus, in comparatione ad suam causam est necessarius; De potentia*, q. 3, a. 17, arg. 4). Citujme klíčovou část *De potentia*, která v jádru obsahuje celý další vývoj moderny.

Ke čtvrté tezi [viz citovaný argument 4] toto. Každý účinek v sobě nese nutnou vazbu na svou účinnou příčinu (*necessariam habitudinem ad suam causam efficientem*), ať už je dána řádem přírody nebo vůlí. Ale již jsme dokázali, že Bůh není příčinou světa z nutnosti dané v jeho přirozenosti, ale v jeho vůli (*non ponimus Deum causam mundi ex necessitate naturae suae, sed ex voluntate*). Proto neplatí, že účinek nutně vychází z boží přirozenosti jen proto, že tato vždy už existuje (*effectum divinum sequi non quandocumque natura divina fuit*). Existence věci je závislá na tom, že je skrze boží vůli povolána do bytí (*dispositum est voluntate divina ut esset*), aby existovala podle toho způsobu, jímž to Bůh chce (*secundum modum eumdem quo voluit ut esset*).⁶

Vazba „příčina–účinek“ je v řádu metafyzické nutnosti dána vždy (*necessariam habitudinem*), ale podle Akvinského nikoliv univočně, jak to tvrdili avicennisté. Avicennův koncept Boha jako nutného „Dárce forem“ (*Dator formarum*) je pro Akvinského nepřijatelný, protože obsahuje koncept formální nutnosti nerozlišeně zahrnující jakoukoliv potenci: stvořitelskou ideu nebo možnost ve stvoření.⁷ Tento koncept je navíc založený na pochybném výměru lidského intelektu. Naše poznání nemůže jít formálním způsobem až na boží úroveň, protože nemá podíl na aktivním intelektu jako jednoduché formě.⁸ Tomášovo hlavní

⁶ *De potentia*, q. 3, a. 17, ad 4; překlad autora.

⁷ Albert Veliký se snažil zaujmout kompromisní pozici k Avicennovu tvrzení „*Ab uno provenit nisi unum*“, a tím k celému sporu o Boha jako *Dator formarum*. Viz schéma Albertovy kosmologie v předmluvě M. Štěpínové k Tomášovu dílu *O dobru* (AKVINSKÝ, Tomáš. *O dobru*. Překlad V. Štěpínová a T. Machula, úvodní studie V. Štěpínová. Praha: Krystal, 2012, s. 25).

⁸ Tomášův komentář k *De Anima* je myšlenkově současný se spisem *De potentia*. Spis zásadně odmítá možnost, že by lidský intelekt mohl přímo poznat nemateriální,

filosofické dílo *Summa contra Gentiles* (kolem 1264) zahájilo, či podle některých současných badatelů spíše završilo, kolem 1273 tuto kritiku formální jednoty Boha a stvoření. Tomášem kritizovaní anonymové asi byli i teologové jako Bonaventura a jeho františkánští spolubratři, ale také jeho vlastní kolegové jako vlivný oxfordský dominikán Robert Kildwardby (1215–1279), který ideově stál proti Akvinskému. V jejich spisech se běžně vyskytuje pojetí Boha jako *Dator formarum*, protože je zásadně ovlivnil stejnojmenný Avicennův spis.⁹ Jednalo se o umírněné avicennisty, protože jasně oddělili Stvořitele a stvoření. Jistě by bez výhrad přijali citovanou tezi o tvoření daného pouze aktem boží vůle. Přesto vnesli do myšlení novou ontologii nutnosti, kterou Akvinský rozhodně odmítá ve svých spisech po roce 1260. Absolutizace formálního principu skrze křesťanské avicennisty a logiky pomohla založit už kolem roku 1250 moderní „matrixový“ svět myšlenkových experimentů typu „mozek ve vatě“ (*brain in a vat*). Viz komentář pařížského biskupa Guillaumea z Auvergne (1190–1249) ke známé hypotéze Avicenny komentujícího Aristotelův spis *De anima*. Avicenna předkládá model hypotetického kartesiánského člověka odděleného od jakékoliv smyslové zkušenosti, který používá pouze aktivní rozum k poznání světa.¹⁰ Toto pojetí intelektu předpokládá v člověku aktivní intelekt působící mimo smysly, což odmítli oba zastánci aristotelské interpretace spisu *De anima*. Siger i Akvinský hájí pojetí lidského intelektu podle *De anima* jako plně pasivního (*intellectus possibilis*) vzhledem k aktualitě existující mimosmyslové věci (tzv. *tabula rasa*, viz *De anima* III, 4; 430a1–2). Lidský intelekt poznává primárně pouze pasivně, tj. skrze již aktualizovanou materiální věc působící na smy-

tj. čistě formální kosmické inteligence: „Alii vero, ponentes intellectum possibilem esse incorruptibilem, dicunt quod intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem, et alias substantias separatas. *Hec autem positio impossibilis est et vana, et contra intentionem Aristotilis*. Impossibilis quidem, quia duo impossibilia ponit: scilicet quod intellectus agens sit quedam substantia separata a nobis secundum esse; et quod nos per intellectum agentem intelligamus sicut per formam.“ (*Questiones de anima*, q. 16, co.; kurzíva je moje vlastní).

⁹ HAASE, Dag N. Plato arabico-latinus: Philosophy – Wisdom Literature – Occult Sciences. In GERSCH, Stephen – HOENEN, Maarten (ed.). *The Platonic Tradition in the Middle Ages*. Berlin: de Gruyter, 2002, s. 31–66.

¹⁰ Viz Gilsonův komentář k neoplatónskému scholastikovi Guillaumovi z Auvergne jako předchůdci Descarta (GILSON, Étienne. Pourquoi Saint Thomas a critiqué saint Augustin. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge* 1926, roč. 1, s. 52). Avicenna kompletní verze „vznášejícího se muže“ (tzv. *Suspended Man of Avicenna*) existuje v jeho poznámkách k Metafyzice (*Al-Ishârât wa-Tanbîhât*). Scholastikové kolem roku 1270 znali pouze zkrácenou verzi z Avicenna komentáře k *De Anima* I.1 (*Avicenna Latinus*, sv. 1, s. 36–37, alinea 49–68).

sly.¹¹ Podle Akvinského nemůže existovat mezi Bohem a jeho dílem žádný univoční koncept jsoucna, intelektu nebo nutnosti, protože to neumožňuje jak výlučnost Božího bytí, tak modalita našeho poznání.

Z hlediska tehdejších avicennistů byli první aristotelikové iracionalisty, protože nechali *ratio Dei* mimo jakékoliv nutné vysvětlení. Tvrdili, že teorie souvztažnosti příčiny a účinku se na Boha nevztahuje ve smyslu boží podřízenosti nějaké imanentní nutnosti, například emanační. Naš intelekt ví o Bohu jen z jeho účinků ve stvoření a navíc platí, že akt stvoření nelze nijak odvodit z božího bytí. Akt stvoření závisí na boží svobodné vůli a nelze mu připsat žádnou nutnost. Svět je kontingentní, Bůh sice nikoliv, ale ve své stvořitelské a sobě vlastní nutnosti není pro nás poznatelný tak, jak je o sobě, ale jen skrze manifestaci ve stvoření. Spor mezi oběma skupinami se naplno rozhořel kolem roku 1270–1274. Týkal se metafyzického statutu Boha a stvoření, proto byl zásadní, a tudíž ideově nelitostný. To dokládá jednak dvojí církevní odsouzení problematických nauk údajně hláсанých na pařížské artistické fakultě (1270, 1277) a jednak Bonaventurova kázání pronesená v Paříži kolem 1273 (*Collationes in Hexaemeron*). Známý františkán kritizuje přehnaný aristotelismus, ale nikoho z „modernistů“ nejmenuje, stejně jako jeho protějšek v díle *De potentia*. Tomuto Avicennou a neoplatonismem ovlivněnému teologovi smrt zabránila v plné účasti na Lyonském koncilu (1274). Přesto jej lze považovat za koncilního teologa.

Křesťanský neoplatonismus odmítl „modernistické“ aristoteliky a zvítězil v další generaci, mimo jiné i díky církevnímu odsouzení tzv. „averroismu“ z roku 1277. V letech 1290–1300 vznikl v prostředí křesťanských avicennistů na pařížské artistické fakultě moderní koncept objektivního jsoucna, jehož základ spočívá v čisté spekulaci. Bůh od věčnosti reflektuje formální esenci věcí daných v boží mysli již před stvořením světa.¹² Toto minimálně jisté jsoucno (tzv. *ens ratum*) je za-

¹¹ Siger z Brabantu odděluje v modalitě poznání (*ratio intelligendī*) dva odlišné způsoby: pasivní a aktivní. Z hlediska intelektu vázaného na aktualitu věci je poznání pasivní, a stejně tak i signifikace: „Modus autem seu ratio significandi passiva est ipsa res, mediante ratione significandi passiva, per vocem significata, seu ratio significandi relata ad ipsam rem“ (cit. podle THURÓT, Charles. *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*. Paris: Imprimerie nationale, 1868, s. 157).

¹² Klíčovým místem vzniku neutrální a tím „moderní“ ontologie je podle mého soudu *Quodlibet IX*, q. 1–2 od Jindřicha z Gentu (HENRICI DE GANDAVO. *Quodlibet IX*. R. Macken (ed.). Leuven: Leuven University Press, 1985, viz hlavně s. 22–25). Komentář k rozdílnému přístupu Jindřicha z Gentu a Tomáše Akvinského k *ens possibile*,

loženo na čistě formální jsoucnosti exemplárních idejí koncipovaných božím poznávajícím intelektem. K formálnímu výměru bytí v božím či lidském intelektu stačí pouhý fakt, že daný koncept je logicky možný mimo nicotu (*non-nihil*), protože neobsahuje zásadní protiklad, který by logicky vylučoval možnou existenci (*hoc cui non repugnat esse*). Takto daný reflexivní úkon v boží mysli zaměřené k možné produkci světa je tím pádem logicky nutný a díky své formální identitě s boží esencí také absolutně daný, protože „jest“ v jistém smyslu totéž (*idem*) jako boží myšlení. Forma myšlení pak implikuje formálně myšlené a naopak. Bůh dostal identitu skrze univočnou nutnost formy: *ex uno simplici non fit nisi unum*. Diecézní kněz a pařížský magistr Jindřich z Gentu a po něm františkán Duns Scotus vytvořili nový koncept *esse Dei* postavený na univočném pojetí jsoucnosti poznatelné v minimalistické podobě. Zároveň definovali možnost stvoření skrze boží sebereflexi, která sice potenciálně, ale zato nutně určuje charakter stvoření. Exemplarita božích idejí, kterou měl v teologické podobě již Bonaventura (tzv. *exemplar*), dostala v další generaci logický a nutný charakter jsoucnosti chápaného jako objekt boží reflexe. U Scota se poprvé objevuje termín „jsoucnost myšlená objektivně“ (*esse obiective*) právě v souvislosti s boží sebereflexi, kterou poznáváme v logických možnostech, ale nikoliv ve stvořitelství aktuálně. Tento geniální systematický předložil objektivní syntézu Avicenny a Aristotela, která založila modernu v konceptu jsoucnosti nazíraného objektivním způsobem. Tím se uvnitř Boha diferencovaly dvě sféry: potenciálně-reflexivní kapacita jeho intelektu a reálný, tj. kauzálně daný výkon suverénně svobodného Stvořitelství vůle. Bůh se stal vinou univocity přímým objektem rozumu. Klíčovou identifikační roli přitom sehrála nikoliv aktualita materiálního jsoucnosti jako u aristoteliků, ale logický koncept čisté neutrální potence (*potentia neutra*) dané jak v Bohu, tak i ve stvoření.¹⁵ Scotova korekce

viz např. WIPPEL, John. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1984, s. 163–191.

¹⁵ Viz BOULNOIS, Olivier. Pouissance neutre et pouissance obédientielle. In PIN-CHARD, Bruno (ed.). *Rationalisme analogique et humanisme théologique*. Napoli: Vivarium, 1993, s. 31–69. Scotova neutrální potence (*potentia neutra*) však platí pouze pro poznání intelektem, v němž Bůh představuje stejný předmět poznání jako jakékoliv jiné jsoucnosti. Proti předloženému nařčení z onto-teologie by Scotus namítl, že úplně odlišný Bůh víry přichází skrze milost a osvícení, tj. v řádu boží milosti a svobodné odpovědi na tuto milost skrze vůli. Proto Scotus kritizuje pojetí Avicennovy nutnosti, ale z jiné pozice než Akvinský: viz PORRO, Pasquale. Duns Scot et le point de rupture avec Avicenne. In BOULNOIS, Olivier (ed.). *Duns Scot à Paris, 1302–2002. Actes du colloque de Paris, 2–4 septembre 2002*. Turnhout: Brepols 2004, s. 195–218.

Avicenny sice zachránila křesťanskou nauku od neoplatónské emanace forem, ale za cenu absolutizace logiky. Nutnost byla importována přímo do božského intelektu a pojem jsoucna dostal „objektivní“, tj. neutrální a univerzální charakter zásadně odlišný od předešlé tradice. Objektivita umožnila, aby znovu začala platit Akvinským odmítnutá univocita forem a nutnosti, tentokrát skrze potenciální formy bohem reflektovaného jsoucna. Onto-logická spekulace o Boží mysli vytvořila matrixový svět, v němž čistě logické určení založilo minimalistickou jsoucnost společnou Bohu i člověku. Bůh se tím stal subjektem moderního rozumu. Avicennova unitární jednota forem dostala novou podobu a stala se základním konceptem moderní ontologie. Lidský rozum konečně začal vidět přímo a objektivně až do boží mysli.

Moderní *ratio Dei* předložené avicennisty a logiky bylo pro aristoteliky zásadně nepřijatelné. Deformovalo Aristotelovu nauku o pasivním intelektu tím, že do člověka importovalo aktivní formu intelektu (*intellectus agens*). Tomáš a Siger protestují proti křesťanskému avicennismu tím, že předkládají kolem 1270–1274 pečlivý výklad Aristotelovy *Metafyziky* a spisu *De anima*. Lidský intelekt je vázaný na smysly, proto nemůže poznat jinou aktualitu než vázanou na látku. Siger argumentuje proti možnosti, že by svět byl věčný podobně jako Akvinský v *De potentia Dei*. Ale na rozdíl od Akvinského jasně vidí, že je to autentická Aristotelova filosofie, proto ji odmítá pouze z hlediska víry. Postup obou myslitelů je stejný, tj. kritika avicennovských forem aktualizovaných v lidském intelektu. Formální určení vzhledem k nám existují jako obecné pojmy v naší mysli, ale ty mají jen potenciální charakter (tzv. *esse intellectum*).¹⁴ To je v souladu s omezeným pojetím lidského intelektu jako pasivního příjemce aktuální formy věcí poznávaných skrze smysly. Čistě formální výměr jsoucna (Scotovo *esse obiective*) nemůže aristotelik přijmout jako metafyzickou realitu, protože mu chybí jakákoliv aktualita.

Vraťme se k hermeneutickému pohledu na proměny *ratio Dei*. Aristotelikové jako Tomáš a Siger by zastávali stanovisko Sókrata z dialogu *Kratylos*. Boží bytí není pro nás poznatelné tak, jak je o sobě. Bůh bytuje ve své ipseitě (*modus essendi*) jinak, než jak je dán v našem

¹⁴ „Quod si universalia esse universalia est ipsa sic intelligi, videlicet abstracte et communiter a particularibus, tunc secundum quod talia, non sunt nisi in anima. Et hoc est quod dicit Averroes, super *tertium De Anima*, quod universalia, secundum quod universalia, sunt intellecta tantum. Intellecta autem, secundum quod intellecta, hoc est, quantum ad eorum, sunt in anima tantum“ (*Sigeri de Brabantia De aeternitate mundi*, cap. III, ed. Bazán 1972, s. 123–124).

poznání (*modus intelligendi*) nebo jak jej vyjadřujeme v jazyce (*modus significandi*). Podle aristoteliků nemůžeme vytvořit žádný teoretický koncept, který by tyto modalitty spojil do ontologické jednoty vzhledem k *esse Dei* vyjádřené božím jménem „Jsem, který jsem“ (Ex 3,14). Jejich kritikové by řekli pravý opak, ale pouze v řádu formálně-logické možnosti, nikoliv aktuality. Ani pro umírněné avicennisty jako Scotus není Bůh ve svém bytí totožný se stvořením. Přesto je jeho „objektivní“ poznání epistemicky možné, a to přes „moderní“ koncept jsoucna. Ten byl v univočnické podobě kolem 1250–1270 připuštěn pouze jako forma logických cvičení pro filosofické začátečníky (tzv. *ars obligatoria*).

Na začátku 14. století svázalo myšlení moderny ipseitu Boha s konceptem jeho identity dané sebereflexivně, tj. jako společný substrát našeho i božského myšlení (*subiectum*). Není náhodou, že ve stejné době vzniká i moderní subjektivita.¹⁵ Bůh dostal od nastolení *via moderna* objektivně platný průkaz vlastní identity, protože se stal subjektem rozumu. To by zásadně napadli citovaní aristotelikové. V jejich pojetí je subjekt-objektové poznání Boha možné jen na rovině formální signifikace v rámci esenciality (např. „běloba“). Ale tento *modus significandi* známý už z *Metafyziky* není dostatečně pravdivý dokonce ani vzhledem k poznání a bytí konkrétní věci („bílé auto“). Vzhledem k Bohu je poznání skrze esenciální vlastnosti, byť chápané jen v potenci, odmítnuto jako nemožné absolutně, protože chybí aktuální subjekt, tj. společný ontologický základ poznávané věci.¹⁶ U formálně určené běloby aspoň víme, že v reálu nějak existuje, ale vzhledem k Bohu jde o naprostou spekulaci. U aristoteliků jako Tomáš a Siger je proto vyloučena moderní onto-teologická konstrukce metafyziky založená na subjekt-objektovém vztahu daném jako čistá esencialita formálního výměru. Formální identita homogenního jsoucna umožnila objektivní, a tudíž zcela moderní koncept Boha.

Metafyzika pominula aktualitu a realitu právě proto, že byla moderní. Filosoficko-teologický rozum se na začátku 14. století poprvé ohnul sám k sobě (*reflexio*), aby se ve výkonu vlastního myšlení poznal jako potenciálně božský. To je vskutku moderní, a jistěže i hegelovskiy nutné. Dogmatický logik napojený na moderní ontologii univocity

¹⁵ Viz LIBERA, Alain de. *Archéologie du sujet I (Naissance du sujet); Archéologie du sujet II (La Quête de l'identité)*. Paris: Vrin, 2007, 2008.

¹⁶ Viz podrobný rozbor vztahu mezi existencí a esencí, kterým Akvinský odpověděl na formalismus avicennistů (OWENS, Joseph. The Accidental and Essential Character of Being in The Doctrine of St. Thomas Aquinas. *Mediaeval Studies* 1958, roč. 20, s. 1–40).

dokáže po roce 1300 i to, co bylo zcela nemožné pro metafyzického klasika minulé generace kráčejiícího po cestě již zastaralého myšlení (*via antiqua*). Antikváři rozumu jako Akvinský byli poraženi logickými modernisty typu Ockhama. Neznámý Bůh se stal známým jsoucnem, jistěže toho nejvyššího možného kalibru. Onto-teologická konstrukce metafyziky z něj učinila potenciálně poznatelnou a logicky nutnou bytost. Poznáváme formálně-univočně některé z jeho esenciálních modů (např. nekonečnost a stvořitelské ideje stvořených věcí), ale jen v potenci. Onto-teologie a po ní celá neoscholastika vzniklá na křesťanském avicennismu se postavila od roku 1300 na pozici božího oka, a to dokonce do hypotetické situace dané již před stvořením světa. Modernista může postulovat Boha a svět jako souhrn nutně poznatelných, a tím i nutně realizovatelných potenci, což je i koncept současné techno-vědy. Tehdejší antikváři myšlení souhlasí s tím, že pak bezvadně rozumíme všemu. Ale absolutizací formální nutnosti vytvoříme z Boha intelektuální modlu, která nemá nic společného s originálem. Podle citované Tomášovy disputace o boží potenci je avicennistický koncept Boha impotentní, protože neustojí na vlastních nohou (*positio stare non potest*).

Kdo tedy byl modernista? Tradicionalisté jako Bonaventura, Jindřich z Gentu a Scotus, kteří obranou „pokřtěného“ muslima Avicenny jaksi mimochodem založili modernu? Nebo byli modernisty tehdy pronásledovaní „averroisté“ jako Akvinský a Siger? Ti ve skutečnosti hájili tradiční, tj. aristotelské pojetí jsoucná vázané na aktuálně-materiální existenci věci. Odmítali redukovat Boha na formálně-logický výměr konceptuálního jsoucná, protože takový koncept existuje jen v naší mysli (*esse intellectum*). Akvinský se stal díky řádovému vlivu a nesporné genialitě koncilním teologem jako Bonaventura, byt zemřel cestou na Lyonský koncil (1274). Rehabilitaci neprávem očerněného diecézního kněze a filosofa Sigera z Brabantu provádí až současná generace filosofů.¹⁷ Tím naplňují vizi Danteho *Božské komedie*, která

¹⁷ Dominikán René Gauthier určil původ legendy o Sigerovi jako „averroistovi“. Siger byl zvolen jako rektor Pařížské artistické fakulty na krátký čas kolem 1272 odbojnou skupinou magistrů, která neuznávala staré vedení fakulty. Dobové dokumenty označují tuto skupinu termínem „přivrženci Sigera“ (*pars Sigeri*). Spor o vedení fakulty a o vliv „národa“ Normanů vyšetřovaly i církevní úřady. Později byl tento název a s ním spojené inkviziční vyšetřování přeneseno na Sigerův údajný averroismus (GAUTHIER, René A. Notes sur Siger de Brabant. Siger en 1272–1275. Aubry de Reims et la scission des Normands. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1984, roč. 68, s. 22).

o generaci později inscenuje nebeskou oslavu magistra Sigeru skrze *laudatio* Tomáše Akvinského (*Ráj* 10, 136–138). Racionalita vázaná na poznání absolutna se v západním křesťanství dostala na zásadní křižovatku. Buď si řekne s metafyziky jako Akvinský a Siger, že méně boží jsočnosti je pro nás vlastně více, protože jsme smysly omezená bytost. Nebo si zahraje na Boha a bude následovat formální ontologii scotistické a descartovské moderny, která univočně měří jedno možné absolutno druhým. Takový „Bůh“ je v logickém nekontradiktorním smyslu schopný všeho a také za všechno odpovídá.

2. Nutné ospravedlnění všeho schopného Boha

Formálně-logická podoba absolutna v neoscholastické teologii nebo v současné filosofii to vůbec nemá jednoduché. Vznikem onto-teologie se Bůh stal objektem *par excellence* pro myšlení, a tím dostal objektivní identitu. Předtím se Bůh „pouze“ fenomenálně projevoval ve stvoření a jeho identita byla sama o sobě nepoznatelná. V moderně přešla fenomenalita skrytého, ale činného Boha do poznání jeho formální reflexe poznatelné v řádu potence a logické identity. A zde vznikl zásadní problém. Moderní unitární božstvo rozumu reflektující všechno logicky možné a tvořící všechno skutečné může objektivně naprosto vše, co je logicky nerozporné. Lidský rozum musel tomuto nešťastnému božstvu nějak pomoci, aby se nezničilo pádem do protikladnosti. Nejde přece o to, že Bůh je dobrý z hlediska fenomenality (*per effectus*); on musí být dobrý z hlediska své podstaty, to jest absolutně a nutně. Protože už víme, jak formálně myslí, jsme schopni tuto nutnost také doložit.

Vznik teodiceje, nové disciplíny ospravedlňující onipotentního Boha, ukazuje na další pokrok nutnosti. Novotvar složený z řeckých slov „bůh“ a „spravedlnost“ se poprvé objevil ve francouzsky psaném díle *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), jehož autorem byl německý filosof Gottfried Wilhelm Leibniz.¹⁸ Dějinně, tj. co do smyslu, běží stejná debata jako v letech 1260–1270, ale tentokrát má jiné historické okolnosti. Modernista Leibniz hájí nutného a hodného Boha proti jednomu z prvních obhájců tolerance jménem Pierre Bayle (1647–1706). Z hlediska Leibnize představuje protestantský fideista Bayle typického voluntaristu. Všemohoucí si tvoří, jak chce, tj. spontánním rozhodnutím své vlastní

¹⁸ LEIBNIZ, Gottfried W. *Essais de Théodicée*. In *Œuvres philosophiques de Leibniz II*. Texte établi par Paul Janet. Paris: Félix Alcan, 1900.

vůle. Citované dílo považuje za nejzávažnější chybu Baylovu tezi, že Stvořitel je veden ke stvoření světa pouze rozhodnutím vlastní vůle a dobroty.

Bůh se svobodně rozhodl, že vytvoří všechna stvoření (*Il se détermina librement à la production des créatures*) a vybral mezi nekonečným možných bytostí ty, které se mu zalíbily (*ceux qu'il lui plut*), aby jim dal existenci a tak z nich vytvořil kosmos (*pour leur donner l'existence et en composer l'univers*) a ostatní jsoucná nechal v nebytí (*et laissa tous les autres dans le néant*).¹⁹

V epoše racionalismu není místo pro voluntaristického a iracionálního Boha, který je dobrý a tvoří jen tak, protože se mu to zalíbilo. Moderní Bůh musí být dobrý ze své podstaty. A stejně podstatně musí být zajištěna i lidská svoboda a vysvětlen původ zla. Citát ukazuje, že se nacházíme v moderně. V Leibnizově interpretaci i Bayle předpokládá stvoření z možností, a nikoliv *ex nihilo* z boží vůle. Leibnizovi přesto vadí jednak iracionalita božího aktu a jednak tvrzení, že to, co Bůh nestvoří, to prostě a jednoduše neexistuje. Racionalista 17. století postuluje objektivně platné jsoucnost stejným způsobem jako jeho moderní předchůdce na začátku 14. století. Scotus i Leibniz importují absolutní nutnost forem přímo do boží mysli, a to již před samotný akt stvoření. Po stvoření by bylo na racionalitu a na objektivní jsoucnost už pozdě. Stvořené jsoucnost by bylo „pouze“ aktuálně-faktické, a nikoliv objektivně-nutné. Klíčovou pasáž teodiceje najdeme hned v první části díla, kde si Leibniz klade věčnou otázku: Odkud pochází zlo?

Platón řekl v *Timaiovi*, že svět měl svůj původ v rozvažování spojeném s nutností (*entendement joint à la nécessité*). Jiní spojili Boha a přírodu. Lze v tom najít něco rozumného. Bůh je rozvažování a nutnost, to jest: nutná přirozenost věcí (*nature essentielle des choses*) je objektem rozvažování natolik, nakolik je obsažena ve věčných pravdách (*en tant qu'il consiste dans les vérités éternelles*). Ale tento předmět uvažování je vnitřní (*cet objet est interne*) a nachází se v božím uvažování (*et se trouve dans l'entendement divin*). A právě zde uvnitř se nachází (*c'est là-dedans que se trouve*) nejen původní forma dobra (*la forme primitive du bien*), ale i původ zla (*mais encore l'origine du mal*). A právě tuto oblast věčných pravd (*c'est la région*

¹⁹ *Théodicée* II, § 110, p. 147; překlad autora.

des vérités éternelles) je nutno dát místo materie (*qu'il faut mettre à la place de la matière*), pokud chceme hledat zdroj věcí (*la source des choses*). Tato oblast je volně řečeno (*pour ainsi dire*) ideální příčinou zla (*la cause idéale du mal*) a stejně tak i dobra (*aussi bien que du bien*). Ale striktně vzato, formální určení zla nemá v sobě žádnou účinnost (*le formel du mal n'en a point d'efficente*), protože zlo spočívá v nedostatku dobra (*consiste dans la privation*), jak dále uvidíme; to jest zlo neexistuje jako účinná příčina (*ce que la cause efficiente ne fait point*).²⁰

Místo Platónem kritizované hmoty se zdrojem dobra a zla stává oblast božího uvažování daná v jeho reflexi již před stvořením světa (*l'entendement divin*). Přirozenost věcí je dána věčně a nutně, protože jejich identitu negarantuje stvořená realita, ale formální inventář božích idejí, které jsou nutné, věčné a neměnné. Moderní bůh Scotův dostal u Leibnize a jeho současných následovníků jako Alvin Plantinga další přidanou hodnotu. Jeho racionalita je plně objektivní, protože závisí na věčném a nutném „objektu“ jeho uvažování (*cet objet*). Svět tedy logicky a ideálně existuje jako region věčně daných možností dobra i zla (*consiste dans les vérités éternelles*). Tyto objektivně-konsistentní ideje odvozené od Platónových plně aktuálních idejí jsou pak avicennovsky aktivovány skrze „tehdy“ budoucí, leč „nyní“ potvrzenou možnost stvoření světa. Iluzorní projekce časovosti před akt stvoření je nutná, protože jen tak se pojistí absolutní potencialita a idealita objektu boží reflexe. Akvinský a Siger by nikdy neuznali „objektivní existenci“ možných budoucích stavů (tj. Scotových a Leibnizových formálních božích idejí), a to s odkazem na neurčitelný statut možné budoucnosti daný u Aristotela. Tento typ budoucnosti totiž není v klasické metafyzice logicky determinovatelný.

Podle Aristotela námořní bitva konaná či nekonaná v budoucnosti nemá status jsoícího vinou budoucí nahodilosti, a tím i totální neurčitelnosti. Aristotelés uznávající determinaci poznání pouze a jedině skrze realitu vyvozuje z čisté potence budoucí bitvy její neurčitelnost. Proto nelze říci, ani že bude, ani že nebude (*De interpretatione* 9, 18b25). Totálně neaktuální (tj. absolutní možnost) budoucí námořní bitvy je neurčitelná v řádu klasické metafyziky determinované pouze a jedině aktuálním jsoucnem. Akvinský plně souhlasí s indeterminací absolutní budoucí nahodilosti, protože jde ruku v ruce s jeho pojetím suverenity

²⁰ *Théodicée* I, § 20, p. 97; překlad autora.

boží stvořitelské vůle. V komentáři k *De interpretatione* odmítá jakoukoliv (tj. i čistě logickou) determinaci absolutně neurčené budoucnosti.²¹ Tím padá možnost formálně-objektivního předurčení „budoucího“ stvořitelského díla, což tvoří skrytý, leč o to fundamentálnější předpoklad moderní spekulace o Bohu. Moderna daná od Scota nesouhlasí s Aristotelovou neurčitostí budoucího. Změnila klasickou metafyziku na logiku a dala budoucím kontingentním událostem determinovaný status. Protože budoucí bitva je možná absolutně, tj. v řádu čisté možnosti, tak logicky platí vyloučené třetí: buď bude nebo nebude.²² Scotem založená moderna stvořila *ex nihilo* základní onto-teologické určení tím, že z absolutně neurčitelné budoucnosti udělala logicky determinovaný stav možného bytí a nebytí čehokoliv, co může být mimo zásadní rozpor (*non repugnantia terminorum*). Původní reflexi tohoto stavu Scotus umístil přímo do boží mysli. Tomáš by tento veletoč rozumu určitě odmítl, protože člověk nemůže tvořit významy *ex nihilo*, tj. zcela mimo účinnou kauzalitu danou reálnými stavy věcí. A do boží mysli nevidíme, nemáme k tomu žádný společný koncept. Stvořitel navíc tvoří pouze podle své vlastní vůle a nemusí realizovat nějakou potenci, jak to postulovali scholastičtí avicennisté, a po nich Leibniz. Ale moderna mává Ockhamovou břitvou logické univocity a nemaří čas tím, že by viděla jsoucno v jeho modálních nuancích: *ex uno simplici non fit nisi unum*. Bůh orientovaný směrem k budoucnosti tvořit musí, protože náš rozum toho žádá, logicky a nutně. Budoucí kontingentní stavy jsou formálně určitelné, což přinesl do modální logiky právě Leibniz. Proto odmítá argument o zásadní neurčenosti budoucích možností, v němž aristotelik Bayle výslovně cituje *De interpretatione*, kap. 9 vzhledem k nutnosti přiřknuté pouze aktuálně danému jsoucnu

²¹ Akvinského komentář k *De Interpretatione* vykládá třetí typ zcela nedeterminované budoucnosti, kdy účinek není nijak obsažený v příčině, jako absolutně neurčitelný: „Tertio, aliquid est in sua causa pure in potentia, quae etiam non magis est determinata ad unum quam ad aliud; unde relinquitur quod *nullo modo potest de aliquo eorum determinari dici quod sit futurum, sed quod sit vel non sit*“ (*Expositio Peryermeneias*, lib. 1, lect. 13, n. 11; kurzíva je moje vlastní).

²² Scotův koncept budoucí logické možnosti je formovaný na základě jeho ontologie minimální jsoucnosti jako nerozporného formálního výměru (*hoc cui non repugnat esse*). Kontingentní budoucnost dostala formální determinaci dosazením konceptu minimální logické konsistence, která v sobě neobsahuje žádný protiklad vzhledem k oběma potenciálně postulovaným možnostem výroku (*non repugnantia terminorum*). Pak je možné determinovat i neurčité budoucí události tím, že existuje čistě potenciální možnost protikladů daných ve stejném okamžiku (DUMONT, Stephen D. *The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency. The Modern Schoolman* 1995, roč. 72, č. 1, s. 153–154).

(*Theodicée* II, § 132, p. 168). Leibniz dokonal invazi nutnosti do božského rozumu. Všemohoucí se konečně stal všeho schopným, protože musí reflektovat i nedostatek dobra. V noci moderního rozumu jsou všechny možné kočky stejně černé jako kočky reálné.

Jaký je moderní intelekt, takový musí být i jeho Bůh. Modernisté umístili možnost jsoucná v jeho objektivně dané esenci před samotný akt stvoření. Nejvyšší už není dobrý výlučně absolutně (Akvinský, Bayle), ale logicky nutně, tj. v linii absolutní možnosti teoreticky nastíněné od Avicenny, Jindřicha z Gentu a Scota. Modální logika začala od Leibnize diktovat hodnému, leč nějak iracionálnímu Bohu, jeho možnou, ale zato absolutně nutnou budoucnost: musí tvořit. Leibniz tuto absolutní potenci dále zdokonaluje tím, že učiní z Boha rovněž zdroj zla (*l'origine du mal*). Zlo jako čistá možnost je podle Leibnize dáno přímo v božím rozumu, a nikoliv v Platónem odmítnutém těle či v materiálním světě. Proto je Bůh v přeneseném smyslu „ideální příčinou zla“ (*la cause idéale du mal*), i když nikoliv v řádu efektivní kauzality. Leibnizův garant rozumu a světa pracuje jako Nejvyšší Kalkulačka Možného, protože od věčnosti zvažuje všechny možnosti objektivně nutné pro stvoření dobrého světa. Ideální Kalkulačka má k přemítání o zlu dostatečný důvod: musí tvořit maximálně dobrý svět ze všech možných světů, které by mohly být horší než ten aktuální. Objektivní možnosti, včetně potenciálních variant zla jako možné nedokonalosti, určují budoucí dílo stvoření tím, že nahradily nedokonalou materii a tvoří speciální region věčného božského rozvažování. Viz původní místo Scotova konceptu *esse obiective*, které Leibniz zachoval jako region nutných božích idejí.

Identita Boha se tedy rozšířila o možnost zla, které bylo implantováno přímo do boží podstaty jako možný objekt boží reflexe a kalkulace. Stačí si zajít do příslušné „objektivní“ části stvořitelského rozumu, mapu i kompas máme od začátku 14. století. Tím vznikla moderní verze avicennovské ideální formy (viz Bonaventurův *exemplar*), kterou dnes nazýváme „objektivita“. Pochopitelně plní stejnou „božskou“ funkci vzhledem k poznání a stala se absolutní a vzorovou mírou toho, co jest. Leibnizem vykalkulovaná moderna je platonická v tom, že nepotřebuje hmotu jako rovnocenný princip tvorby. Svět se stává v okamžiku, kdy jej Bůh objektivně propočítá co do jeho možností (*dum Deus calculat, fit mundus*). Bůh tvoří sice svobodně, ale musí k tomu mít nutný, tj. racionálně dostatečný důvod, kterým je tvorba toho nejlepšího z objektivně možného. Tak lze v kostce shrnout Leibnizovu

nauku o dostatečném důvodu (*la raison déterminante*), kterým obhajuje nutnost stvoření tohoto, a nikoliv jiného světa (*Théodicée* I, § 44, p. 109). Každou věc objektivně určuje formální výměr daný v boží hlavě před stvořením světa, kterému stačí jediné neutrum: musí být logicky konsistentní. Onto-teologie založila i moderní vědu, protože bez objektivitativy není jsoucno dostatečně pravdivé. Navíc platí, že jak člověk tak i jeho Bůh musí být svobodný v tom, co je každému z nich racionálně dovoleno v rámci dostatečného důvodu. Moderní *ratio Dei* postulované v rámci Leibnizovy teodiceje tedy ukazuje nejen boží vlastnosti, ale i zcela současné trendy myšlení, poprvé realizované v Bohu moderny.

Od vzniku teodiceje existuje nutná a současným myšlením pilně ověřovaná idea, že Boha je nutné chránit před ním samým, protože je potenciálně schopný všeho. Leibnizův Bůh zvažuje zlo ideálně jako čisté *obiectum rationis*, čili jako objektivní možnost stvoření, které je třeba se vyhnout v aktuálním aktu. Leibnizův idol je v zásadě dobrý, ale nutně zvažuje i zlo jako možný nedostatek dobra. K tomu má dostatečný důvod daný kalkulací nejlepšího ze všech světů. Ani Voltairův prostáček a totální optimista *Candide* (1759) nepochybuje o tom, že Bůh stvořil ze všech možných světů ten opravdu nejlepší. Akvinský by namítl, že boží dobrota, zlo a dokonce i samotná existence věci je pro Leibnize primárně dána pouze v rámci potence dané jako logicky nutný důvod determinující bytnost věci (*raison déterminante, ratio existentiae sufficiens*). Objektivně a logicky viděno, potenciální koexistence zla a dobra Bohu nijak nevadí. Zlo reflektuje jen v ideální, tedy neúčinné podobě. Všemohoucí má navíc dostatečný důvod ke konání dobra, protože je veden „absolutní a metafyzickou nutností“, navíc danou i morálně (*Théodicée* II, § 132, s. 168). Ale kdo ví, když už toho o Bohu tolik víme? Pod vládou moderní teodiceje se Bůh stal poznatelným a determinovatelným jsoucnem věčně zvažujícím potenciální zlo. Všemohoucí věčně přemítá o zlu jako nedostatku dobra a nemůže jinak, protože ho k tomu nutně vede dostatečný důvod: musí stvořit nejlepší ze všech možných světů. A toto hloubání je pro moderního Všemohoucího potenciálně zhoubné, neb nahlodává jeho identitu. Nelze potlačit nelogickou, leč přesto neodbytnou myšlenku, že to moderní Nejvyšší věčně neustojí, viz Tomášovo: *positio stare non potest*. Všeho schopný idol rozumu proto potřebuje i moderní teodiceu, jinak není dostatečně ochráněn před sebou samým.

Po čtyřech stoletích dostal Bůh na onto-teologickou občanku vystavenou křesťanskými avicennisty i potřebné úřední razítko o své

bezúhonnosti. Moderna mu od Leibnize potvrdila, že má čistý trestní rejstřík. Se zlem sice manipuluje, ale přesto se snaží být maximálně dobrý, neb tvoří z nutně možného to aktuálně nejlepší. Přesto v jeho dobrotě vznikla objektivní díra, kterou od Leibnize pilně látáme naším rozumem. Ale to nevádí, protože Bůh moderny se konečně stal antropomorfní bytostí, což bylo za klasické scholastiky naprosto nemožné. Moderní absolutno je degradováno na objektivně a potenciálně zlé, viz Scotova sféra *esse obiective* jako Leibnizův *l'origine du mal*. Nejvyšší je navíc hnaný imanentní nutností tvořit, aby vznikl aktuální svět, viz Avicennův *lázal*, scholastická *via commitandi*, Leibnizův *raison déterminante*. Navíc jsme s ním spojeni univočně-objektivně. To umožňuje intelektuální identifikaci s Bohem a také dovoluje průběžnou onto-teologickou kontrolu stvořitelského díla zkoumáním jeho dostatečného důvodu.

Shrňme výrobní postup moderní filosofie produkující onto-teologickou modlu rozumu. Na začátku moderny považují mnozí myslitelé tzv. „aktivní intelekt“ (*intellectus agens*) za aktuální realitu částečně postavenou mimo pasivní materiální svět. Avicennisté se přes omezení daná aristotelským pasivním intelektem přenesli tím, že vzkřísili Augustinovu ideu o skryté aktualitě intelektu přímo napojeného na poznání božích idejí, které jsou exemplárně dané ve stvoření (tzv. *abditus mentis*).²⁵ Lidský intelekt je formálně spojen se samotným Bohem i před samotným stvořením díky emanační či logické nutnosti. Stejná nutnost velí aktivnímu intelektu moderny, aby realizoval všechny své potence. Ontologicky mu to umožnil pojem minimálního jsoucna, které je společné Bohu i člověku. Viz koncept tzv. *esse diminutum* u Bonaventury a jeho variace dané Jindřichem z Gentu a Dunsem Scotem. Všeho schopný Bůh, jehož *potentia absoluta* (františkán Hales, pak Scotus) je od poloviny 13. století teoreticky odpovědná za chod všehomíra utvořeného v rámci aktuální *potentia ordinata*, se stal od 17. století problematickým tvorem potenciálně zvažujícím i všechno možné zlo světa. Moderní božstvo rozumu tím vítězně zahájilo svou porážku dokonanou ve filosofické sekularizaci 19. století (L. Feuerbach, K. Marx). Absolutně dané možnosti se přenáší z moderního Boha i na moderního

²⁵ *Henrici de Gandavo Quodlibet IX*: „Dicendum quod quaestio ista movetur ad intelligendum dicta AUGUSTINI super hoc, qui memoriam, intelligentiam et voluntatem ponit in abdito quodam mentis. Sic enim dicit in XIV *De Trinitate*, cap. 7: „Admone-mur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias...“ (*Quest. XV, solutio*, s. 258).

člověka, protože konceptuálně slabý Všemohoucí nakonec zemřel, díky Nietzscheho kritice metafyzických model. Bůh slabých zemřel, aby nadlidé byli silní, což se jim skvěle podařilo, a to nejen potenciálně. Moderna nejprve myslí v Bohu jako své absolutní projekci vše, co je nutné a možné, včetně objektivně postulovaného zla. Na konci 20. století to i prakticky koná, protože *potentia absoluta* přešla z mrtvého Boha na živého člověka. Cestu moderního rozumu dokládá smrtelný pořádek Osvětlení spravované pod vládou nacistické *potentia ordinata* plánující ideologicky nutnou organizaci toho nejlepšího z možných světů. Filosoficky stejná *potentia ordinata* osvícenců naopak vytvořila demokracii a koncept lidských práv. Avicennův eschatologický (řecky: poslední) upgrade této moderní *potentia ordinata* nebytuje na nebesích, ale funguje jako burzovní *trader* na Wall Streetu, kde manipuluje virtuální dluhy celých států. Supermoderní tvor přilepený k monitoru se nestará o takové detaily jako „reálný svět“, protože ho zajímají jen reálné indexy extrahované z ekonomického matrixu řízeného totalitní nutností. Stejně tak i Osvětím se vinou racionální teodiceje dostala přímo do boží mysli jako jedna z možných variant ideálního zla, které je reflektováno samotným Bohem jako objektivně daná možnost. Tato reflexe probíhá nutně, a dokonce ještě před stvořením světa.

3. Heideggerova kritika onto-teologického idolu

Moderní Bůh to nemá lehké a rozumí se samo sebou, že potřebuje naši intelektuální pomoc. Průběžný servis boží potence a objektivitu zajišťují univoční filosofická média specializovaná na predestinaci každé možné nahodilosti, modální logika, religionistika a jiné pomocné vědy. Jestliže podle Heideggera věda nemyslí, což je v řádu objektivitu a efektivitu její ohromná výhoda (viz *GA 7*, 133),²⁴ pak musí nastoupit filosofické myšlení se svébytným úkolem, tj. s kritikou onto-teologické struktury metafyziky. Filosofické myšlení je na rozdíl od moderního procesuálně a objektivně nutného vědění svobodné v tom, že si může kdykoliv dát nový začátek. Prostě a jednoduše se vrátí zpět k oněm dvěma základním parmenidovským problémům: k pravdě a k bytí. Předchozí části traktátu ukázaly přechod k antropologické vizi Boha, kterou v první vlně moderny otevřel Scotus a kterou završila Leibnizova teodicea. Druhou, nihilistickou vlnu bohovědné antropologie

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe* (= *GA*). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975-.

otevřelo absolutní myšlení Hegelovy *Logiky* a završila smrt tohoto moderního Boha, kterou ohlásil Nietzsche. Dnes ji dokonala hravá postmoderna skrze možnosti dané v rámci *language games*, vlivem neomezených kulturních kontextů determinovaných skrze jazykovou pragmatiku a skrze nezávaznou arbitráž libovolných mínění. Postmoderna je přesvědčivější o to více, že se emancipovala i od moderní povinnosti být logicky konsistentní. Současné možnosti myšlení jsou tedy stejně omnipotentní jako moderní Bůh.

Esej neumožňuje podrobnou argumentaci, proto se soustředíme pouze na hlavní bod Heideggerovy kritiky onto-teologie.²⁵ Ta je podle německého hledače bytí průvodním znakem jednak moderního nihilismu a jednak tkví v samotné podstatě toho, jak metafyzika pojímá jsooucnost. První bod není nijak složitý k pochopení, protože „v éře dokonané metafyziky se filosofie stala antropologií“ (GA 7, 85). Mírou jsooucnosti se stal člověk a ten je bohužel smrtelný, proto produkuje nihilismus i v rámci svého myšlení. Přeměna metafyziky na antropologii a na nihilismus souvisí podle Heideggera s interním vývojem metafyziky. Tato nutnost však není dána v řádu logiky, ale v rámci dějinného určení bytí. Metafyzika nepojala bytí v jemu vlastní podstatě, ale soustředila se na popis celku jsooucnosti skrze kategorizaci jednotlivého jsooucnosti daného jako „toto zde“. Bytí se dává jen a výlučně skrze jsooucnost; tím mizí z filosofie jeho původní způsob zjevování a pravdivosti (*Seinsverlassenheit*). Moderna vystupňovala expozici jsooucnosti tím, že z něj učinila poznatelný objekt vázaný na poznávající subjekt, tj. primárně na samotného Boha, který poznává své stvořitelství. Od Kantem změněného statutu objektivnosti se její zakládání váže pouze na člověka: jsooucnost je dáno tím, čím je pro nás. Smysl toho, co je jsooucí, je dán vůči osmyslňujícímu subjektu. Otázka po bytí se stala zbytečnou až novopozitivisticky nesmyslnou (*Seinsvergessenheit*). Bytí se změnilo na jsooucnost, to se dostalo pod moc vědeckého subjektu a dnes slouží skrze objektivovaný koncept hmoty jako zdroj potenciální energie pro mírové či válečné účely ($E = mc^2$). Působení skrytého bytí manifestovaného v dějinně proměnlivém procesu jsooucnosti Heidegger vykládá jako událost nebo zjevování bytí (*Ereignis*). Bytí vytěsněné metafyzikou

²⁵ Klíčové texty pro rozbor metafyziky, popř. její onto-teologické struktury jsou následující. Nástupní přednáška ve Freiburgu z roku 1929 a její dvojí rozšíření z roku 1943 a 1949 (*Was ist Metaphysik?*, GA 9); přednášky zimního semestru 1929/30 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30); přednášky z letního semestru 1935 (*Einführung in die Metaphysik*, GA 40); zde komentovaná stať vydaná v roce 1957 pod názvem *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (GA 11).

však skrytě působí v dějinách tím, že určuje pojetí pravdy, čímž se nepřímou manifestuje pro myšlení. Epochální proměny pravdy směřují chápání jsoucna od klasické metafyziky Platóna a Aristotela až k dnešní formě metafyzického nihilismu. Zapomnění bytí určuje podle Heideggera moderní věk techniky, skrytě stojí za oběma světovými válkami a nyní garantuje život ve světě, v němž je aktuální mír zajištěn potenciální nukleární katastrofou. Proto je dobré i dnes vědět, jak je na tom současný Bůh determinovaný nihilistickou formou metafyziky.

Heideggerův klíčový text vyšel roku 1957 pod názvem *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*. Propojení metafyziky a teologie indikuje základní otázka: „Jak přichází Bůh do filosofie, a to nejen novověké, ale do filosofie jako takové?“ (GA 11, 64). O božském se filosofuje už od Parmenida, ale vznikem metafyziky je dáno stabilní místo „odkud“ do myšlení přichází Bůh. Toto zvláštní místo zjevování Boha ale zásadním způsobem určuje i jeho povahu, která má onto-teologický charakter: „*Die Metaphysik ist Onto-Theo-Logie*“ (GA 11, 63). Složenina tří termínů ukazuje provázanost tří základních aspektů obecné vědy o jsoucím. Za první: aktualita jsoucího je zajištěna skrze první Příčinu jako účinný princip, který produkuje veškerou realitu. Za druhé: celek jsoucího je založen teologicky skrze první, věčné a nejvyšší Jsoucno, které musí být a také jest samo ze sebe a o sobě, a tím zajišťuje trvalost celku. Za třetí: jsoucno je založeno v jeho ontickém smyslu (logos), a to díky Substanci jako první logické kategorii zajišťující smysl celku. Všechna tato určení systematicky vyložil Aristotelés ve svých spisech. Logos o jsoucnu jde tedy k jeho absolutně dané příčině a k jeho nutně danému základu, který nese ultimativní smysl a určení všeho co jest. Spojení Boha a metafyziky shrnuje Heideggerova známá věta z citované studie.

Původní kauza myšlení se představuje jako kauzalita, jako *causa prima*. Ta odpovídá myšlenkovému procesu systematického pokládání základu až k *ultima ratio*, k poslednímu zdůvodnění. Bytí jsoucího ve smyslu základu je pak nutně představeno jako *causa sui*. Tak se jmenuje metafyzický pojem Boha.²⁶

²⁶ „Die ursprüngliche Sache des Denkens stellt sich als die Ur-Sache dar, als die *causa prima*, die dem begründenden Rückgang auf die *ultima ratio*, die letzte Rechenschaft, entspricht. Das Sein des Seienden wird im Sinne des Grundes gründlich nur als *causa sui* vorgestellt. Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt“ (GA 11, 67; překlad autora).

Podle Heideggera patří Bůh do metafyziky nutně a absolutně, protože tvoří jedno ze tří základních určení, která nemohou existovat jedno bez druhého. Trinitární podoba metafyziky se týká fenoménu zakládání jsoouca v tom, co je mu bytostně vlastní jako jsooucímu. Metafyzická identita Boha neobsahuje žádný rozpor, protože každá z těchto tří funkcí zakládá jsoouco v jeho ontické identitě, tj. zásadně a nutně. Místo, odkud absolutně Jsooucí přichází do myšlení, je tím jasně definováno. Bůh metafyziky je nejvyšší kategoriální Substancí, věčným Základem reality a nutnou Příčinou všeho ontického dění. Trinitární Bůh je ontický Zakladatel, protože je účinnou Příčinou všeho jsooucího, kterému tím dává kategoriální Řád, pročež i definitivní Smysl a Pravdu. A tento akt původního zakládání se musí provádět pořád, jinak zmizí ontický a veritativní aspekt jsoouca. Moderní rozum fascinovaný jsooucnem by neměl poslední důvod, proč „toto zde“ vůbec jest a jak je pravdivé. Bez kategorií a bez afirmace něčeho absolutně zakládajícího a tím i plně existujícího nelze činit nic. Jen si představte, že vyhledávač či databáze nebude mít podle čeho třídít všechno to, co nějak existuje. Nebo že vznikne čistý nihilismus hodnot a jednání, protože každé jsoouco (tj. i člověk) bude zpochybněno ve své jsooucnosti. Současná věda by zanikla, včetně nás samotných, protože nelze žít v čisté nicotě bez „nějakého“ posledního základu. A na bytí jsme už zapomněli, protože tam není „co“ myslet. Pilný Činovník, věčný Zakladatel a nejvyšší Katalogizátor tedy bez oddechu neustále zajišťuje to, co je efektivně jsooucí, trvale dané a kategoriálně pravdivé. V této absolutní ontické Funkci se osvědčuje jako neustále potřebný Stvořitel. Pak je ovšem Bůh metafyziky přímo exemplárně Jsooucí a my mu bezvadně rozumíme. Bůh je stal nejvyšším Funkcionářem a z titulu Zakladatele každého jsoouca má zcela absolutní postavení.

Slovo „absolutní“ pochází od latinského slovesa *absolvo*. Bůh je tedy oddělený, odvázaný nebo odpoutaný od našeho sekularizovaného světa, ale přesto nebo právě proto mu poskytuje skrytou a trvalou metafyzickou absoluci skrze onto-teologickou strukturu metafyziky. Metafyzické absolorium s Bohem v čele je moderní grunt, postmoderní antropologie pouhý špunt. Moderní nihilismus ukazuje na možnost vytažení tohoto špuntu, aby mohl naplnit vaničku novým antropologickým či fyzikálním obsahem typu Kognitivního Nadčlověka, Procesu, Objektivity, Vědy, Evoluce a tak podobně.²⁷ Postmo-

²⁷ Citujme celou pasáž, v níž Heidegger mluví o degradaci metafyziky na fyziku a na antropologii: „Die Philosophie im Zeitalter der vollendeten Metaphysik ist die Anthro-

derní řeči o rozplynutí Boha v jazyce na základním určení jsoucímho nic nemění, protože i postmoderna je metafyzicky nihilistická. Toto myšlení negativizuje Boha proto, že degenerovalo z metafyziky na pouhou fyziku, tj. na pohyb v rámci nekonečného procesu určeného na lineární časové ose. Základem moderny již není spekulativní metafyzika, ale objektivní věda postavená na Aristotelově *Fyzice* a na Kantově antropologii. Oba myslitelé určují pohyb v rámci základní kategorie „předtím–potom“ (*Phys.* 219a32). A objektivitu současné vědy zakládá systém transcendentálních analogií zkušenosti (*Analogien der Erfahrung*) analyzovaných v *Kritice čistého rozumu*. Časový interval buď traktuje pohyb (Aristotelés) nebo v podobě časového proudu determinuje objektivní formy transcendentálního vědomí (Kant). Kinetická metafyzika myslí čistě procesuálně a lineárně. Zaklínadlem postmoderny, například v podobě Derridovy *différance*, je strukturální proces, v němž intelekt marně hledá Boha na hranici mezi *ad hoc* zvolenými významy danými „předtím“ a „potom“ a jejich současnou nerozlišeností. Negativní identita Boha je tedy vázána na diferencii danou v rámci strukturální změny významu, která neguje pohyb smyslu v jeho určitosti dané „předtím“ a „potom“. Každé důsledné moderní i postmoderní myšlení adorující diferencii, proces a účinnost musí ontického Boha daného v Aristotelově *Fyzice* a *Metafyzice* znovu dosadit do zakládající funkcionářské pozice, odkud západní pojetí jsoucna dostává ona tři základní ontologická určení. Nebo Boha dosadí na nejvyšší místo alespoň hypoteticky, například jako Kantovu nejvyšší regulativní ideu čistého rozumu vyjadřující metafyzikův nutně daný sen o logicky možné, a tím i poslední jednotě všehomíra. Nebo se rozum postmoderny vztáhne k Bohu nihilisticky, skrze negativní ne/myšlení poslední Diference, jež se neoplatónsky postaví mimo jakýkoliv pohyb rozumu.

Je zbytečné dodávat, že ideu zakládající Substance převzala i západní teologie postavená na metafyzice. V křesťanství má Nejvyšší zajištěno ono Heideggerem postulované místo zjevování dokonce věroučným dekretem potvrzujícím boží identitu. Soupodstatnost Otce a Syna byla metafyzicky definována již od 2. století (Tacián Syrský,

pologie (vgl. jetzt *Holzwege*, s. 91f.). Ob man eigens noch ‚philosophische‘ Anthropologie sagt oder nicht, gilt gleichviel. Inzwischen ist die Philosophie zur Anthropologie geworden und auf diesem Wege zu einer Beute der Abkömmlinge der Metaphysik, d.h. der Physik im weitesten Sinne, der die Physik des Lebens und des Menschen, die Biologie und Psychologie einschließt. Zur Anthropologie geworden, geht die Philosophie selbst an der Metaphysik zugrunde“ (*GA7*, 85).

Tertulián). Tuto pravdu slavnostně potvrdil Nicejský koncil roku 325 jako základ víry (*Credo*), čímž založil metafyzickou dogmatiku univerzálně platnou pro celé křesťanství. Bůh dostal skrze metafyzickou teologii věroučný dekret na absolutní pobyt, který afirmoval bytí Boha i člověka v jedné osobě. Od té doby všichni konfesijní křesťané musí věřit v Boha mimo jiné i skrze metafyziku chápanou jako dějinný proces Božího zjevování. Trojiční identita dostala v posledních časech teologie (*novissimum*) jak „ekonomický“ tak „imanentní“ charakter (K. Barth, K. Rahner). Tento ekumenický koncept Trojice z filosofického hlediska završil onto-teo-logickou odyseu Boha zahájenou skrze univočnou identitu (*via moderna*) a vylepšenou skrze racionalistické osvědčení o boží bezúhonnosti jeho objektivně zlé, leč přesto dobré přirozenosti (Leibniz).

4. Závěr

Traktát by měl končit obhajobou Boha málo jsoučího či dokonce nejsoucího. Negativní teologie neoplatonismu vypracovaná zejména Plótínem a jeho křesťanskými následovníky nemůže uniknout ostří Heideggerovy kritiky. I ona vyrostla ze západní metafyziky určené Platónovým podobenstvím o jeskyni, a tím pádem sdílí i její osud. Oddělit imanentní Jedno od zbytku jsoucna nestačí, protože Princip se odmítá manifestovat o sobě a dává se poznat jen skrze zásadně Jiné. Takže neoplatónské Jedno o sobě trvale lže, pardon: trvale odmítá zjevovat pravdu o svém bytí. Diference není ferencí, protože sama o sobě odmítá nést jakékoliv pozitivní myšlení, které Plótínos dává až do první emanace určené vznikem Intelektu. Absolutně jednoduché Jedno není a nikdy nemůže být ani Dobrem, natož sekundárním Bytím následujícím v platónském dialogu *Ústava* primárně oddělené Dobro (*epekeina tés ústias*, 509b9). Jedno není, protože není ani Dobrem, natož Bytím, a tím je pro myšlení principiálně nezjevné. Pak ovšem nemůže existovat žádná shoda mezi bytím a myšlením, které nese filosofii již od Parmenida (fr. B 3). Negativní teologie a filosofie vyrostlá z neoplatonismu tedy není řešením.

Položme si na závěr pouze několik provokativních otázek. Musí být Bůh tak masivně a nutně jsoučí, jak to požaduje filosofická a teologická moderna? Které texty, události a dějinné fenomény ukazují na tohoto nejsoucího Boha bytujícího mimo metafyziku? Jak je tento nejsoucí Bůh pravdivý a jak se zjevuje? V čem spočívá jeho skrytá dějinnost

jako zakládající Událost, v němž bytí potkává vstřícné myšlení? Měla by boží Ne-skrytost (*alétheia*) manifestovaná v této události význam pro nějakou formu nové teologie?

Mytický *Hymnus o Hermovi* spojuje původ démonického, a tudíž nezkrotného Herma s událostí „šťastného souběhu“ (*symbolon*, verš 30) tohoto lehkonožého démona a pomalé želvy, „která mu náhodou do cesty přišla, vzosně našlapujíc“.²⁸ Hermés po narození vyjde z temné jeskyně, u vchodu potkává želvu, zabije ji a z jejího krunýře vyrobí lyru. Na začátku zajímavého příběhu zvaného „filosofie“ potkává Parmenidés laskavou bohyni, která byla ochotná vysvětlit smrtelníkům jeho typu, jak je to doopravdy s bytím a s myšlením. Z tohoto šťastného setkání, v archaické řečtině zvaném *symbolon*, vznikla nejprve hermeneutika a pak celá západní filosofie. Nový sou-vrh aneb symboliku bytí a myšlení vzhledem k Bohu je třeba znovu hledat, ale bez diktátorské režie moderního rozumu, a možná i mimo metafyziku. Balistiku tohoto šťastného setkání nelze determinovat nějakou nutností. Ale ne-nutný a ne-možný Bůh vzešlý z tohoto setkání by nás snad mohl zachránit. Nebo by nás alespoň uchránil před obecným a nutným rozumováním tím, že by některé smrtelníky přivedl k jedinečnému a svobodnému myšlení. Stejně tak potkává Abrahám na hoře Moria nepochopitelného Jahveho, který po něm chce rituální vraždu vlastního syna. Toto symbolon obou aktérů děsivé Události dalo vzniknout všem třem mono-teistickým náboženstvím. Dodejme s Kierkegaardem, že u toho žádný teolog nebyl, naštěstí. Jistě by zasáhl včas, aby společnému aktu lidské víry a božího zaslíbení efektivně zabránil, v nutném zájmu etiky.

ABSTRACT

VÁCLAV UMLAUF

Tractate on God almost non-existing

Heidegger's concept of metaphysics as onto-theology based on necessary union of logic, ontology and theology demonstrates fundamental crisis of modern theodicy. Univocity of being, based on Avicennian epistemology of the Form, created in the second half of 13th century a new concept of divine Being. New way of thinking made an objective determination of God (*esse obiective*). Leibniz proposed a further step on the way of formalization in his theodicy.

²⁸ *Homérské hymny. Válka žab a myší*. Přeložil Otakar Smrčka. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1959, s. 60.

The formal ratio of God and that of human being became identical up to the certain point and God became responsible for all potential evil. Since Leibniz, modern theodicy has been determined by highly questionable concept of onto-theology that came into being at the beginning of 14th century (*via moderna*). Univocity and objectivity determine both the science of being and the modern theology.

Key words

Martin Heidegger, Duns Scotus, Thomas Aquinas, Onto-theology, Metaphysics, Formal determination of being, Objectivity, God's existence

VOM BERÜHREN DER EWIGEN WAHRHEIT ZU AUGUSTINS CHRISTLICHER UMDEUTUNG DER NEUPLATONISCHEN MYSTIK

NORBERT FISCHER

Nicht ganz ohne Grund spielt Augustinus in der Geschichte der Bewegung, die man Mystik nennt, keine überragende Rolle. Immerhin spricht er vom „Berühren der ewigen Wahrheit“, im Sinne des „genitivus obiectivus“, aber auch im Sinne des „genitivus subiectivus“, worüber am Ende noch nachzudenken sein wird. Ohne Zweifel knüpft er an einige Grundgedanken des Neuplatonikers Plotin an, der eine zentrale Rolle in der Geschichte der Mystik spielt; er tut dies jedoch eigenständig und kritisch. Heinrich Dörrie berichtet, die Platoniker der römischen Kaiserzeit seien überzeugt gewesen, „bruchlos in der authentischen Lehrtradition Platons zu stehen“.¹ Manche hätten, obgleich ihre Bezugnahmen nicht authentisch gewesen seien, mit Platon sogar zu wetteifern versucht. Fernab von historisch-kritischem Interesse hätten sie sich in anderer Weise auf Platon bezogen (ebd.): „Weit intensiver war aber ein Platonverständnis, geknüpft an die Bezeichnung θεῖος Πλάτων, wonach Platon, als letzter in der Reihe göttlicher Weiser [...] im vollen Besitz des Logos gewesen sei – θεόπνευστος.“ Ihr Platonbild habe dem eines prophetischen Religionstifters entsprochen, dessen Schriften alle Weisheit enthielten, die Menschen zugänglich ist; andere Philosophen böten „nur spezifizierte Ausschnitte (so Aristoteles die Logik, die Stoa die Ethik).“

Auf Grund der überragenden Stellung Platons in dieser Tradition, hätten sich die Neuplatoniker darauf beschränkt, das „weiterzuführen,

¹ Vgl. DÖRRIE, Heinrich. Neuplatoniker. In *Der Kleine Pauly in fünf Bänden. Lexikon der Antike*. München: dtv, 1979, Bd. 4, S. 84. Zu Augustins Anknüpfung an die „libri Platoniorum“ vgl. *conf.* 7,13f.

² Dörrie nennt *Musaios* – den sagenhaften Schüler des *Orpheus* – und *Orpheus* selbst.

was Platon bereits ausgesprochen hatte“ (ebd.). Als wahr sei nur anerkannt worden, was mit Platon in Einklang gebracht werden konnte. Vor allem Plotin hat seine Lehre direkt auf Platon zurückführen wollen (vgl. *Enneade* VI 2,1,1): τί ποτε ἡμῖν περὶ τούτων φαίνεται τὰ δοκοῦντα ἡμῖν πειρωμένοις εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγειν δόξαν.⁵ Was man „Neuplatonismus“ nennt, kann man mit Plotin beginnen lassen.⁴ Zentrale Worte Augustins wurden zuweilen auf Aussagen reduziert, die sich bei Plotin finden. So zitiert Edmund Husserl (als krönenden Abschluß der *Cartesianischen Meditationen*) zwar Augustinus – anscheinend aber ohne Kenntnis, dass er sich insoweit mit größerem Recht auf Plotin hätte beziehen können, also gerade nicht auf Augustinus, der zwar explizit an Plotins Gedanken angeknüpft hatte, sie aber mit Absicht in charakteristischer Weise umgedeutet hat.⁵ Husserl erklärt: „*Noli foras ire*, sagt Augustinus, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*.“⁶ Dieser Satz, der Plotins Intention richtig wiedergibt, führt im Blick auf Augustinus in die Irre. Nach Plotin ist, wer den Weg nach innen gegangen ist, am Ende „ganz und gar reines, wahres Licht“, wie Richard Harder übersetzt (*Enneade* I 6,9: ὁλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον).⁷ Nach Augustinus hingegen bleibt das Ich selbst auch am Ende seiner Suche nach der unveränderlichen Wahrheit Gottes weiterhin zeitlich und veränderlich, also *natura mutabilis*.

⁵ Vgl. auch *Enneade* IV 8,1,25: λείπεται δὲ ἡμῖν ὁ θεῖος Πλάτων.

⁴ Vgl. FISCHER, Norbert. *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*. Bonn: Bouvier, 1987, S. 116: „Obwohl Plotin sich in seinen Schriften selbst als einen Interpreten Platons ausgegeben hat, wird deutlich werden, dass im Blick auf das Chorismos-Problem eine solche Verschiebung stattfindet, die zu einer völlig anderen Beurteilung einer Reihe philosophischer Kernfragen führt. Gerade in der Beantwortung dieser Kernfragen zeigt sich später eine größere Nähe zwischen dem Platonischen und dem Augustinischen Denken, so daß die [...] übliche Einordnung Augustins in die Tradition des Neuplatonismus“ sich „als irreführend erweist.“

⁵ Zu Plotin vgl. *Enneade* I 6,8: ἴτω δὴ καὶ συνεπέσθω ἔσω – als Vorbild zu *vera rel.* 72: „noli foras ire, in te ipsum redi“; weiterhin *Enneade* I 6, 9, 7: ἀναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε; vgl. dazu *vera rel.* 72: „in interiore homine habitat veritas“. Nach Plotin ist im Inneren „der göttliche Glanz“ (θεοειδὴς ἀγλαία), die göttliche Wahrheit selbst gegenwärtig; nach Augustinus tritt im Inneren jedoch die „natura mutabilis“ des Menschen hervor, also zwar *Wahrheit*, aber nicht *die* Wahrheit (des Göttlichen selbst). Deswegen muß nach Augustinus ein dritter Schritt folgen (im Anschluß an den naturhaften Weg nach außen und an die Umwendung nach innen), nämlich der Schritt über das eigene Ich hinaus. Dies führt ihn zum Imperativ: „transcende et te ipsum“.

⁶ Vgl. HUSSERL, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana I). 2. Aufl. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 39; vgl. S. 183. Dazu FISCHER, Norbert. Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustins. *Revue des Études Augustiniennes* 1987, Jg. 33, bes. S. 206f.

⁷ Vgl. *Enneade* I 6 (Περὶ τοῦ καλοῦ), bes. S. 8–9.

Nicht ohne Recht – aber doch nicht genügend beachtet – hat Heinrich Dörrie den Gegensatz zwischen „Platonismus“ und „Christentum“ stark betont und vielleicht ein wenig überspitzt.⁸ Platon selbst ist gewiß nicht nur als „gottbegeisterter“ Kündler religiöser Lehren (θεόπνευστος) zu verstehen, als den ihn manche Neuplatoniker enthusiastisch aufgefaßt haben, sondern auch als Denker einer aporetischen Elenktik mit skeptischen Zügen, was zur Folge hat, dass sich nicht nur Verfechter von Metaphysik und Religion („Freunde der Ideen“) auf Platon stützen können.⁹ Die „Paradigmen“ der Platon-Interpretation, wie Hans Joachim Krämer sie unterschieden hat, besitzen gewiß alle ihr Recht, bedürfen aber einer integrativen Betrachtung.¹⁰ Augustinus stellt übrigens in sokratisch-kritischer Manier recht reserviert die Annahme in Frage, es sei wahr und ausreichend, was Platon und Plotin zu Gott gesagt hätten (*sol.* 1,9): „si ea, quae de deo dixerunt Plato et Plotinus, vera sunt, satisne tibi est ita deum scire, ut illi sciebant?“

Womöglich war das entscheidende Motiv, das Augustinus hinderte, Plotin in allem grundsätzlich zuzustimmen, weniger das, was Plotin zu Gott sagt,¹¹ sondern dessen Geringschätzung der Wirklichkeit des Seins des Sinnlichen und Endlichen, vor allem im Blick auf den Menschen.¹² Schon in den *Soliloquia* begnügte Augustinus sich nicht mit der Frage nach Gott, sondern stellte die Doppelfrage, die sich auch auf das Sein des endlichen Ich (die Seele) richtet und dessen Bedeutung anerkennt (*sol.* 1,7): „deum et animam scire cupio. – nihilne plus? –

⁸ Vgl. DÖRRIE, Heinrich. Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.–4. Jahrhunderts ihren Lesern die „Griechische Weisheit“ (= den Platonismus) dar? *Theologie und Philosophie* 1981, Jg. 56, S. 1–46. Zur Diskussion vgl. auch FISCHER, Norbert. *Augustins Philosophie der Endlichkeit*, bes. S. 118–120.

⁹ Vgl. auch die spöttische Bemerkung (zusammen mit den nachfolgenden kritischen Überlegungen), die Platon selbst für „die Freunde der Ideen“ (τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους) bereithält (*Sophistes* 248aff.).

¹⁰ Vgl. FISCHER, Norbert. Menschsein als Möglichsein Platons Menschenbild angesichts der Paradigmendiskussion in der Platonforschung. *Theologische Quartalschrift* 1990, Jg. 170, S. 23–41; mit einer Darstellung und Kritik der Platonauslegung von Hans (Joachim) Krämer.

¹¹ Später unterschied sich Augustins Beantwortung der Frage, wie die Wirklichkeit Gottes und ihre Beziehung zur Schöpfung zu denken sei, deutlich von der Lehre Plotins.

¹² Plotin setzt das Schöne gegen den „Schlamm der Körper“ (*Enneade* VI 7,31; vgl. I 8,14); Augustinus dagegen bejaht die Schönheit des Sinnlichen, z. B. *civ.* 14,19: auch die Sexualität sei erst durch die sklavische Begierde verdorben worden (*civ.* 22,15–17). Vgl. dazu FISCHER, Norbert. Einleitung. In FISCHER, Norbert (ed.). *Aurelius Augustinus: Suche nach dem wahren Leben. Confessiones X/Bekennnisse 10*. Hamburg: Meiner, 2006 (=SwL), bes. S. LXVI.

nihil omnino:“ Indem Augustinus ebenso die Wirklichkeit des *transzendenten* Gottes wie die Wirklichkeit des *endlichen* Ich zum Gegenstand seiner Fragen macht, weist sein Denken in eine Richtung, die bis in die Neuzeit wegweisend geblieben ist – bis hin zu Immanuel Kant und Martin Heidegger.¹³

Anders als Plotin sieht Augustinus die Mühen des endlichen Ich um sich selbst als Aufgabe des Lebens und Denkens und erkennt bis zum Ende seines Denkwegs (gegen Plotin) die Wirklichkeit und bleibende positive Bedeutung des Endlichen als Ursprung und Ziel seiner Suche an.¹⁴ Er hält diesen Ausgangspunkt schon deshalb fest, weil das suchende Ich die ihm eigene Zeitlichkeit nicht selbst in die ersehnte höhere, „ewige“ Wirklichkeit umformen kann,¹⁵ vor allem aber, weil er die Schöpfung als „creatio de nihilo“ denkt, die sich der Liebe des Schöpfers verdankt, der das (bleibende) *Sein* des Endlichen will und dem Endlichen als Endlichem *Sinn* verleiht.¹⁶

¹³ Die Doppeltheit von Kants Hauptfrage tritt hervor, indem Kant zwei Sätze als „Cardinalsätze unserer reinen Vernunft“ bezeichnet, nämlich: „es ist ein Gott, es ist ein künftiges Leben“ (*KrV* B 869), die auch als „Postulate der reinen praktischen Vernunft“ wiederkehren (vgl. *KpV* A 219–237). Bei Heidegger tritt die Unumgebarkeit der Frage nach dem endlichen Ich im Aufbau von *Sein* und *Zeit* noch deutlicher hervor, ohne dass damit die Frage nach Gott ausgesondert worden wäre, was sich im weiteren Denkweg Heideggers in immer neuen Anläufen zeigt.

¹⁴ Schon Augustinus stellt sich die Zweifelsfrage, die sich Descartes zu Beginn der Neuzeit neu gestellt hat. Auf die Frage (*civ.* 11,26): „quid si falleris?“, antwortet Augustinus: „si enim fallor, sum.“ Zum Verhältnis von Descartes zu Augustinus vgl. SCHÄFER, Rainer. Gründe des Zweifels und antiskeptische Strategien bei Augustinus und René Descartes (1596 – 1650). In FISCHER, Norbert (ed.). *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens II. Von Descartes bis in die Gegenwart*. Hamburg: Meiner, 2009, S. 25f. und S. 34–44, hier S. 44: „Es ist deutlich, daß Descartes einerseits mehr von Augustinus gelernt hat, als er zugeben wollte, und daß er andererseits in entscheidenden Aspekten über ihn hinausgeht.“ Allerdings ist auch die Möglichkeit zu bedenken, ob Augustinus nicht klarer als Descartes die genuinen Besonderheiten der Gottesfrage im Auge hatte; vgl. z. B. s. 117,5. Diese Stelle, die noch beachtet werden wird, schließt mit folgendem Wort: „atingere aliquantum mente deum; magna beatitudo est“. Wer behauptet, man könne nichts wissen, behauptet nach Augustinus doch ein Wissen (vgl. *Acad.* 3,31); vgl. auch Kants Erklärung des „Scepticismus“ als „Grundsatz einer kunstmäßigen und scientificischen Unwissenheit“ (*KrV* B 451).

¹⁵ Vgl. z. B. *conf.* 11,59f.: die Hoffnung besteht darin, daß „dolor et labor“ in eine „vita viva“ verwandelt werden.

¹⁶ Vgl. FISCHER, Norbert. Amore amoris tui facio istuc. Zur Bedeutung der Liebe im Leben und Denken Augustins. In DÜSING, Edith – KLEIN, Hans-Dieter (ed.). *Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2009, bes. s. 185–186 (Versuch einer Bestimmung von Augustins Begriff göttlich vollkommener Liebe – im Anschluß an das von Martin Heidegger Augustinus zugeschriebene Wort: „amo: volo, ut sis“).

Die Fragen nach dem *Sein* und dem *Sinn* der *Zeit* und der *Endlichkeit* gehören für Augustinus also zum Ausgangspunkt alles echten philosophischen Fragens,¹⁷ das sich für den Anspruch der Wahrheit offen hält, auch in Treue zur Schöpfung Gottes, durch die *alles Geschaffene* „gut“ ist. Nach Augustinus muß gelten (*lib. arb.* 3,36): „omnis natura in quantum natura est bona est“.¹⁸ Eine weltabgewandte Mystik, in der diese Treue, die mit Friedrich Nietzsche zugleich als „Treue zur Erde“ zu verstehen wäre,¹⁹ im Zuge einer „Seinsvergessenheit“ vernachlässigt würde,²⁰ verlöre nach Augustinus den Anspruch auf Wahrheit, sofern sie die Bearbeitung der Doppelfrage nach *Gott* und *Seele* stört,²¹ die im Zentrum des philosophischen Fragens überhaupt steht. Die faktische Wirklichkeit darf, wo die Fragen nach dem unendlichen „Gott“ und der endlichen „Seele“ mit Ernst verfolgt werden, nicht aus dem Verdruß, der dem „Lastcharakter des Daseins“ (*SuZ* 134) und seiner Endlichkeit entspringt, vernachlässigt oder gar hinwegdisputiert werden. Augustinus spricht dem Zwiegespann von „dolor et labor“ (*conf.* 10,39) auch positiven Sinn zu.

Der überschwenglichen Begeisterung, die dem „reinen Finden“ entspricht, in dem Gott sich nach Augustins Darstellung von sich

¹⁷ Vgl. FISCHER, Norbert. Gott und Zeit in Augustins *Confessiones*. Zum ontologischen Zentrum seines Denkens. In MAYER, Cornelius – MÜLLER, Christof – FÖRSTER, Guntram (ed.). *Augustinus – Schöpfung und Zeit*. Würzburg: Echter, 2012, S. 193–216. Sofern Heidegger in *Sein und Zeit* diese beiden Fragen verfolgt, steht er systematisch in der Nachfolge Augustins.

¹⁸ Vgl. dazu FISCHER, Norbert. Bonum. In MAYER, Cornelius (ed.). *Augustinus-Lexikon*. Vol. 1. Basel – Stuttgart: Schwabe, 1986–1994, bes. S. 674–678. Sogar in der heftigen Auseinandersetzung mit Julian von Aeclanum um die Ursündenlehre erklärt Augustinus (*c. Iul.* 4,21): „omnis enim creatura dei bona est.“

¹⁹ Vgl. FLEISCHER, Margot. *Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschlichen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*. Darmstadt: WBG, 1993. Dazu FISCHER, Norbert. Was aus dem Übermenschlichen geworden ist. Drei Bücher zum Denken Nietzsches. *Theologie und Glaube* 1997, Jg. 87, bes. S. 279–282.

²⁰ „Seinsvergessenheit“ heißt: Vergessenheit des „Seins des Daseins“, das nach *Sein und Zeit* in der „Sorge“ besteht (vgl. bes. das „Sechste Kapitel“ von *Sein und Zeit* (= *SuZ*): *Die Sorge als Sein des Daseins* (*SuZ* 180–230). Dieses für die Frage nach dem „Sinn von Sein“ (*SuZ* 231) grundlegende Kapitel läßt sich auf das zehnte Buch von Augustins *Confessiones* beziehen, wie Heidegger es in *Augustinus und der Neuplatonismus* ausgelegt hat (vgl. HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe* (= *GA*). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975–; *GA* 60, S. 157–246), bes. § 12. *Das curare* (*Bekümmertsein*) als Grundcharakter des faktischen Lebens (*GA* 60, S. 205–210).

²¹ „Seele“ ist hier der Index für das Sein des Ich, das wahre Leben sucht; vgl. dazu KANT, Immanuel. *Ergänzungen zu Fortschritten der Metaphysik* (*Akademie-Ausgabe* 28, S. 474): „Das Leben kan allein den ersten Anfang machen“.

her zeigt,²² folgt keine Ausblendung der faktischen Wirklichkeit, also nicht der Wille, sich am Hochgefühl der erregenden Gottesbegegnung zu berauschen.²³ Nachdem Gott selbst sich dem Suchenden zugewandt und gezeigt hat, bleibt es die *mühsam* zu bewältigende Aufgabe, das „wahre Leben“ – nun angesichts der Nähe Gottes – zu „vollziehen“.²⁴

Auf dem Weg, der ihn von außen nach innen führte, meint Augustinus (anders als Plotin) gerade *nicht*, Gott im Inneren (in der „memoria“) gefunden zu haben (*conf.* 10,37): „neque enim iam eras in memoria mea“. Er findet ihn schon gar nicht wie ein Ding, sondern wird zur Inversion seiner Aktivität gedrängt, die auf Wege weist, die *nicht* aus eigenen Motiven abzuleiten sind.²⁵ Gott bleibt für Augustinus „innerlicher als sein Innerstes und höher als sein Höchstes“, also für immer transzendent (*conf.* 3,11): „tu einem eras interior intimo meo et superior summo meo“. Schon in *De vera religione* hatte Augustinus für den Weg zur Wahrheit, den endliche, der Veränderung unterworfenen Zeitwesen zu gehen haben, gefordert (72): „transcende et te ipsum“. Dort hatte er aber noch nicht sagen können, wie die geforderte *Selbstübersteigerung* zu denken ist. Die Antwort der *Confessiones* lautet: sie ist nicht denkerisch zu *entwerfen*, sondern *widerfährt* dem Suchenden durch Inversion der Aktivität, in der sich ihm die göttliche Wahrheit *offenbart*.

Die Frage, wie trotz der Nüchternheit, die vom Bewußtsein der eigenen Endlichkeit gefordert wird, dennoch eine Beziehung zu Gott – oder gar ein Berühren Gottes – möglich ist, hat Augustinus lange verfolgt und muß in den folgenden Überlegungen eigens ins Auge gefaßt

²² Es ereignet sich nach Augustinus unversehens auf dem gedanklichen Weg des zehnten Buchs der *Confessiones*: charakteristisch ist Augustins Vergegenwärtigung des Findens durch die Empfänglichkeit der fünf Sinne (10,38).

²³ Vgl. *conf.* 10,38: „gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam“; vgl. FISCHER, Norbert (ed.). *Aurelius Augustinus (SwL)*, S. 57: „ich habe gekostet und hungere und dürste nach Dir; Du hast mich berührt, und ich glühe vor Verlangen nach Deinem Frieden.“

²⁴ Hierhin gehört Heideggers sachgemäße Unterscheidung zwischen der „objektgeschichtlichen“ und der „vollzugsgeschichtlichen“ Betrachtung; vgl. *Augustinus und der Neuplatonismus*; GA 60, S. 169–175.

²⁵ Der Suchende wird so zum Empfänger. Der Beginn der Stelle lautet (10,38): „vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam“ („Du hast gerufen, geschrien und mein taubes Ohr geöffnet“). Was Gott ruft, ist vorerst unklar; es muß ein Wort sein, das endliche (glücksbedürftige und ihr Glück klug suchende) Wesen sich nicht selbst sagen können. Was endliche Wesen sich nicht selbst sagen können, ist das Wort der Liebe Gottes, der will, dass sie „sind“. Sie findet ihren Ausdruck in der Bergpredigt Jesu, die Augustinus zu Beginn des elften Buches zitiert (*conf.* 11,1).

werden. Die neuplatonische Mystik, die Augustinus modifiziert rezipiert hat, hatte weitere christliche oder dem Christlichen geneigte Rezipienten wie Origenes und Dionysius Pseudo-Areopagita. Um Augustins Anknüpfung an die neuplatonische Mystik (und deren kritische Transformation) klarer verstehen zu können, sei vorerst ein Blick auf diese beiden anderen Gestalten geworfen. Origenes war in der kirchlichen Theologie alsbald umstritten und wurde an den Rand gedrängt. Für das Mittelalter war – auch aus äußeren Autoritätsgründen, die damals eine übergroße Rolle spielten – die „mystische Theologie“ des Dionysius (Pseudo)Areopagita weithin maßgebend, weil dieser Autor aus der Zeit um 500 nach Christi Geburt lange Zeit mit dem in der *Apostelgeschichte* genannten Schüler des Apostels Paulus in Verbindung gebracht wurde (Apg 17,34).²⁶ Bevor Augustins Umformung der neuplatonischen Mystik bedacht wird, seien Grundgedanken des Origenes, des Zeitgenossen Plotins, und des Dionysius Pseudo-Areopagita betrachtet.

1. Zum „christlichen Platonismus“ des Origenes

Origenes wird im folgenden nicht mit dem Ziel einer umfassenden Darstellung seines Ansatzes betrachtet, sondern im Blick auf dessen Vergleichbarkeit mit Augustins Beziehung zur Mystik. Der theologische Entwurf des Origenes in *Περὶ ἀρχῶν* (*De principiis*), der als erster Versuch einer systematischen Darstellung des christlichen Glaubens gilt, war bald umstritten. Nach Endre von Ivánka behandelt Origenes dort mit den *Grundprinzipien des Seins* eine philosophische und ontologische Thematik, weniger also Fragen der Offenbarungstheologie.²⁷

Dennoch bezieht Origenes sich auf die „apostolische Verkündigung“, als deren ersten Punkt er nennt, „daß *ein* Gott ist, der alles geschaffen, geordnet und, als nichts war, hervorgebracht hat“ (*Praefatio* 4: „quod unus est deus, qui omnia creavit atque composuit, quique,

²⁶ Zweifel hatte schon früh Hypatios von Ephesos im Jahr 552 angemeldet. Vgl. die endgültige Aufklärung des Irrtums durch STIGLMAYER, Joseph. Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel. *Historisches Jahrbuch* 1895, Jg. 16, S. 721–48. Dazu SÜCHLA, Beate R. *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung* (= DA). Frankfurt am Main: Herder, 2008, bes. S. 24ff.

²⁷ IVÁNKA, Endre von. *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (= PC). 2. Aufl. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1990, bes. S. 110; vgl. LIES, Lothar. *Origenes' „Peri Archon“*. Eine undogmatische Dogmatik. Darmstadt: WBG, 1992. Vgl. dort im Anhang Hinweise zu Forschungsstand und Wirkungsgeschichte (S. 203–210).

cum nihil esset, esse fecit universa“).²⁸ Dieser Gott habe Jesus Christus geschickt (ebd.). Mit dem *Johannesevangelium* hält er fest, dass Christus – vor der Schöpfung aus dem Vater geboren – Mensch wurde, Fleisch angenommen habe und dennoch Gott geblieben sei.²⁹ Im hier untersuchten Kontext ist zu beachten, „daß die Seele nach Origenes eigene Substanz und Leben hat und ihr nach ihren Verdiensten vergolten wird, wenn sie aus dieser Welt geschieden ist“ (*Pp* 90f.): „quod anima substantiam vitamque habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur“.³⁰ Origenes vertritt auch Thesen, die er nicht auf die Apostel zurückführt, aber doch für wichtig hält.³¹ So spricht er von den „Engeln“ und von der Frage, ob die Gestirne beseelt oder Götter seien (vgl. dazu z. B. bei Aristoteles: *Metaphysik* 1073b ff.). Gegen Ende der *Praefatio* zitiert er ein Wort der *Septuaginta* (*Pp* 98f.: „Inluminare vobis lumen scientiae“), aus dem er das Recht ableitet, den geistigen Sinn der christlichen Verkündigung zu suchen.

Thema von *De principiis* sind „Gott und die Schöpfung“. Die Erörterung über Gott nimmt die ersten vier Kapitel des ersten Buches ein. In vier weiteren Kapiteln des ersten Buches wird die geistige Schöpfung betrachtet; im zweiten und dritten Buch geht es um die materielle Welt und deren Beziehung zu Gott und der geistigen Welt; im vierten wird zunächst die Lehre von der Schrift und die Hermeneutik behandelt; das Werk endet im vierten Kapitel des vierten Buches mit einem wiederholenden Anhang. Die Herausgeber Görgemanns und Karpp geben in ihrer *Einführung* zu erwägen, ob hinter den Thesen des Origenes eine esoterische Lehre stehe, die er nicht zum Vortrag bringt

²⁸ Vgl. *Origenis de principiis libri IV*; ORIGENES. *Vier Bücher von den Prinzipien*. 3. Aufl. Darmstadt: WBG, 1992. (lat./dt. = *Pp*), S. 86f. Origenes wurde alsbald der Heterodoxie verdächtigt, wurde aber auch verteidigt; vgl. PAMPHILIUS von CÄSAREA: *Apologia pro Origene/Apologie für Origenes*. Turnhout: Brepols, 2006. Ambrosius aber hat ohne Bedenken auf Origenes zurückgegriffen, sogar so, dass Plagiatsvorwürfe auftauchten; vgl. NAAB, Erich. *Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*. Stuttgart – Bad Canstatt: Frommann – Holzboog, 1998, bes. S. 39–41.

²⁹ Ebd.; zudem hätten die Apostel uns den heiligen Geist als Teilhaber an der Ehre und Würde des Vaters und des Sohnes überliefert (*Pp* 90f.): „honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt spiritum sanctum“.

³⁰ Dazu gehört als Hintergrund die Annahme (*Pp* 90f.), dass jede vernünftige Seele mit der Freiheit der Entscheidung und des Willens begabt sei („omnem animam esse rationabilem liberi arbitrii et voluntatis“).

³¹ Dabei betont er den Rang der „Körperlosigkeit“, gesteht aber, dass der Ausdruck *körperlos* („appellatio ἀσωμάτου“) weder ein Wort des Kirchenvolks noch der Schrift ist. Körperlosigkeit spiele zunächst im Blick auf Gott eine Rolle, sodann im Blick auf Christus und den Heiligen Geist, schließlich aber auch im Blick auf die Seele (*Pp* 94ff.).

(16). Sie bedenken aber auch, ob die „fragende und andeutende Darstellungsweise“ dem „Problemdenken und der sokratischen Haltung des Lehrers Origenes“ entsprechen könnte (17). Jedenfalls sind sie der Auffassung, dass Origenes „in keiner seiner Schriften [...] sein System vollständig bekannt gemacht“ hat, auch nicht in *De principiis* (17). Die Herausgeber fassen die Synthese, in der Origenes die Wahrheit des Ganzen zu begreifen sucht (mit Nähe und Ferne zu Plotins Denken), folgendermaßen zusammen (18f.):

„Beständig und wirklich ist für Origenes das Eine Geistige, Gott selbst. Er existiert als trinitarischer Gott und schafft als Vater das Sein, als Sohn das vernünftige, als Geist das geheiligte und gerettete Seiende. Im Sohne liegt vom Ursprung an potentiell die Gesamtheit der völlig gleichartigen Geister. Erst der Gebrauch ihrer Freiheit, mit dem sie sich aus der Einheit lösen, gibt ihnen je nach dem Abstand vom Ursprung ihre Verschiedenheit und reale Vielheit: sie werden zu Engeln, Menschenseelen und Dämonen, die Gott nur ihr Sein, nicht ihre Beschaffenheit verdanken. In dieser Spekulation bedient sich Origenes des Stufungsgedankens, mit dessen Hilfe die Philosophie, aber auch die jüdische Apokalyptik zwischen dem obersten Seinsprinzip und der unteren Erfahrungswelt vermittelte. Um alle gefallenen Geistwesen zur Rückkehr anzuhalten und anzuleiten, teilt Gott ihnen selber die verschiedenen Körper zu, sowohl zur Strafe wie zur Erziehung. Pronoia und Paideusis, Gottes Vorsehung und Erziehung, bezeichnen treffend die Leitgedanken des Origenes. An dem Prozeß der Rückkehr in den Stand der Geistwesen wirkt Christus durch seine Menschwerdung bestimmend mit. Denn so, wie er zum Vater wieder aufgestiegen ist, werden einmal im Ablauf der Äonen alle Vernunftwesen in die Einheit mit Gott zurückkehren, in der sie aber, wie es scheint, ihre Individualität nicht verlieren.“

Die so angenommene Art der Entstehung der individuellen Geschöpfe und die Betonung der Willensfreiheit bringen Origenes in die Nähe, aber am Ende doch auch in Gegensatz zu Plotin. Plotins These, der Stoff an sich selbst sei schlecht (oder gar „das erste Schlechte“), stimmt er nicht zu, eher schon seiner Annahme, die Seelen hätten sich selbst in die materielle Welt gestürzt, aus Übermut und im Willen, sich selbst zu gehören.⁵² Origenes ging es offenbar schon – ähnlich wie

⁵² Vgl. *Enneade* I 8,14,50f.: πρότερον ἄρα κακῆ αὐτῆ καὶ πρώτον κακόν. *Enneade* I 6,8,21ff.: ὅθεν παρήλθομεν. Der Ausgang geschah nach Plotin aus Übermut (τόλμα) im Willen, sich selbst zu gehören; vgl. *Enneade* V 1,1,4f.: τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. Augustinus

später Augustinus – darum, Gott als guten Schöpfer von allem denken zu können. Da es aber Schlechtes in der Welt gibt, habe er „die Geschöpfe selber für alle Mängel und Übel der Welt verantwortlich“ gemacht (*Einführung* 19). Zwar sei die Entstehung der Welt die Folge einer Abwendung der geschaffenen Geister von Gott; doch bleibe die Welt eine *Schöpfung Gottes*, aber zur Strafe und Erziehung der gefallenen Geister. Als charakteristische Unterschiede zum Neuplatonismus Plotins sind folgende Punkte zu nennen: 1. Die Welt ist von Gott geschaffen, sie ist keine notwendige Ausstrahlung des Einen. 2. Die Geschöpfe bleiben frei und verantwortlich; sie haben durch ihre Abwendung von Gott nicht nur die Erschaffung der Welt provoziert. 3. Die Geschöpfe sind keiner Selbsterlösung fähig, sondern bedürfen Christi und des Heiligen Geistes. 4. Die Rückkehr zu Gott führt *nicht* zur Auflösung der Individuen im Einen.⁵³

Es wurden nicht ohne Grund eine Reihe von Fragen gestellt, die schließlich auch zur Verurteilung einiger Lehren des Origenes führten. Eine Hauptschwierigkeit besteht in der Frage, ob die Lehre des Origenes sich an die Heilsgeschichte anlehnt oder nicht doch primär als spekulatives ontologisches System gedacht ist. Origenes wurde im Westen und im Osten unterschiedlich beurteilt; schon zu Lebzeiten mußte er sich mit Angriffen befassen. Im neunten Jahrhundert gibt es das letzte Zeugnis für eine vollständige griechische Fassung des Werkes *Περὶ ἀρχῶν*, das im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stand und deswegen in der Originalfassung nur noch bruchstückhaft überliefert ist.⁵⁴ Festgehalten werden kann immerhin, dass Origenes die christliche Exegese in den westlichen wie in den östlichen Kirchen mit seiner Lehre vom mehrfachen Schriftsinn stark und dauerhaft beeinflusst hat.⁵⁵

Zu erwähnen ist, dass Origenes sich in *Περὶ ἀρχῶν* von Anfang an auf Bibelstellen stützt. Das macht zwar formal keinen Unterschied zu Plotin, der sich als Interpret (Platons) versteht. Da Origenes die *Heiligen*

hält sich in größerer Distanz zu Plotin, laut dem die Seelen, die sich mit dem Stoff verbinden, in den Schlamm der Körper steigen (*Enneade* VI 7,31,25–27).

⁵³ Vgl. dazu BEIERWALTES, Werner. Plotins Metaphysik des Lichtes. In ZINTZEN, Clemens (ed.). *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt: WBG, 1977, S. 75–117.

⁵⁴ Vgl. GÖRGEMANNS, Herwig – KARPP, Heinrich. *Einführung*. In *Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien*. 3. Aufl. Darmstadt: WBG; 1992, S. 32. Nachdem seine Lehre auf dem 5. Konzil von Konstantinopel im Jahre 553 häretisiert worden war, sei das System des Origenes im Westen suspekt geworden.

⁵⁵ Zu diesem für die philosophische Bibellektüre wichtigen Aspekt vgl. VOGT, Hermann-Josef. *Origenes als Exeget*. Paderborn: Schöningh, 1999.

Schriften des Alten und Neuen Testaments zitiert, ergibt sich aber eine gravierende inhaltliche Differenz. Origenes beginnt im Anschluß an das *Johannes-Evangelium* damit, Gott als Licht („lux“) und Wahrheit („veritas“) zu bezeichnen (*Pp* 136f.). Allerdings liegt auf der Hand, dass damit zugleich die entscheidenden Grundworte der zentralen Gleichnisse von Platons *Politeia* zur Sprache kommen (504a–517a). So mag unklar bleiben, ob Origenes sich vor allem durch systematisch-philosophische Überlegungen oder durch das Wort der Schrift als geglaubter Offenbarung leiten läßt, das vom Handeln Gottes in der Geschichte berichtet.

Mit dem Hinweis auf die „Geistigkeit“ Gottes will Origenes keine positive Erkenntnis vortragen, sondern nur die Unbegreiflichkeit und Unermeßlichkeit Gottes betonen (*Pp* 106: „dicimus secundum veritatem quidem deum incomprehensibilem esse atque inaestimabilem“). Es müsse demnach *geglaubt* werden, dass er besser sei als all jenes, was wir wahrnehmen oder erkennen.⁵⁶ Wenn die menschliche Vernunft also etwas von Gott erkennen will, könne sie dies nur aus der Pracht seiner Werke und der Schönheit seiner Geschöpfe (*Pp* 108: „ex pulchritudine operum et decore creaturarum“). Da Gott für uns nur in vermittelter Weise über die Schöpfung erkennbar sei, sind wir laut Origenes zur Erkenntnis Gottes auf die Vermittlung durch den Sohn angewiesen (*Pp* 116ff.). Deshalb handelt das zweite Kapitel des ersten Buches von Christus.

Im zweiten Kapitel kommt nicht *Jesus von Nazareth* zur Sprache, sondern *Christus*, der eingeborene Sohn des Vaters (*Pp* 122: „unigenitus filius patris“), also der präexistente Gottessohn, den Origenes als selbständig existierende Weisheit Gottes begreift (*Pp* 124: „unigenitum filium dei sapientiam eius esse substantialiter subsistentem“). Von diesem Sohn sagt Origenes, dass in ihm alle Kräfte und Gestaltungen der künftigen Schöpfung enthalten gewesen seien (*Pp* 124ff.: „In hac ipsa ergo sapientiae substantia quia omnis virtus ac deformatio futurae inerat creaturae“). Dieser Sohn sei die *Wahrheit* und das *Leben* alles Seienden (*Pp* 126ff.).⁵⁷ Er wird mit dem Buch der *Weisheit* (7,25) der

⁵⁶ *Pp* 108: „cuius utique natura acie humanae mentis intendi atque intueri, quamvis ea sit purissima mens ac limpidissima, non potest“

⁵⁷ Trotz der Ähnlichkeit der Rolle des Sohnes mit dem $\nu\omicron\varsigma$ bei Plotin gibt es auch einen wesentlichen Unterschied, weil der „Sohn“ bei Origenes eine positivere Beziehung zu allem Seienden hat; allerdings gilt die Entstehung der körperlichen Welt auch bei Origenes als ein *Abfall* vom Leben in den Tod (*Pp* 126ff.). Origenes sieht in der Zeugung des Sohnes durch den Vater ein Abhängigkeitsverhältnis, weil der Sohn aus

reinste „Ausfluß“ – bei Plotin *χύσις* und *περίλαμψις* – der Herrlichkeit des Allmächtigen genannt (*Pp* 144): „ἀπόρροια (id est manatio) [...] purissima gloriae omnipotentis“. Es ist also nicht leicht zu entscheiden, ob der Schöpfungsgedanke oder eine Emanationslehre den Kern der Weltentstehungslehre des Origenes ausmachen.

Im dritten Kapitel handelt Origenes vom „Heiligen Geist“. Den Glauben an den ungewordenen Gott hält Origenes für ein Allgemeingut all jener, die überhaupt an eine Vorsehung glauben. Obwohl Gott unerkennbar sei, könne man doch auf Grund der sichtbaren Geschöpfe eine gewisse Erkenntnis von ihm erlangen. Den Glauben an den Sohn Gottes sieht Origenes als Wahrheit, die aus der Heiligen Schrift kommt; die philosophische Annahme, Gott habe alles „durch seinen Logos“ geschaffen, hält er für eine *Spur* dieser „geoffenbarten“ Wahrheit.⁵⁸

Nach dem Schriftbeweis für die Existenz des Heiligen Geistes kommt Origenes auf seine Gaben – Liebe, Freude und Friede – zu sprechen (*Pp* 164). Der Heilige Geist sei es, der den Vater durch den Sohn offenbart. Auch er existiere vor der Zeit (*Pp* 168: „semper erat spiritus sanctus“). Nach diesen Klärungen fragt Origenes, weswegen einer, der durch Gott wiedergeboren wird, des Heiligen Geistes bedarf, weswegen keiner des Vaters und des Sohnes teilhaftig werden kann ohne den Heiligen Geist (*Pp* 168). Seine Antwort lautet, dass die Tätigkeit des Vaters, der an erster Stelle steht, jedes Seiende betrifft; die Tätigkeit des Sohnes und des Geistes aber seien *operationes speciales*. Die Tätigkeit des Sohnes betreffe nur die geistigen Wesen; die Tätigkeit des Geistes nur die Heiligen unter den vernünftigen Wesen (*Pp* 170). Der Heilige Geist werde auf diesem Wege, weil ihm das höchste Werk, das Werk der Heiligung obliegt, aber nicht über den Vater und den Sohn gestellt (*Pp* 174ff.). Die Gaben des Geistes gelten nämlich als Werk des einen Gottes, als Werk des Geistes, das durch den Sohn vermittelt und durch den Vater gewirkt werde. Diese Lehre faßt Origenes im achten Paragraphen zusammen (*Pp* 178ff.): „Deus pater omnibus praestat ut

dem Willen des Vaters hervorgegangen sei, also nur der Vater als ungeworden verstanden wird (*Pp* 132ff.). Immerhin sei diese Zeugung vor aller Zeit geschehen (I 2,9). Es besteht ein wesentlicher Unterschied zu Plotin, laut dem der *voûς* schon deswegen *notwendig* und ohne Willen aus dem Einen hervorgeht, weil im Einen überhaupt kein Wille zu finden ist. Der Sohn ist nach Origenes selbst das Bild Gottes („*imago*“), er ist der Glanz des göttlichen Lichtes (*Pp* 136; I 2,7: „*splendor huius lucis*“), das die ganze Schöpfung erleuchtet („*inluminans universam creaturam*“).

⁵⁸ Dass es zudem einen „Heiligen Geist“ gibt, kann nach Origenes nur aus dem Gesetz (*Tora*), aus den Propheten und aus dem Christusglauben erkannt werden (*Pp* 158; I 3,1).

sint, participatio vero Christus secundum id, quod verbum vel ratio est, facit ea esse rationabilia. Ex quo consequens est ea vel laude digna esse vel culpa, quia et virtutis et malitiae sunt capacia. Propter hoc consequenter adest etiam gratia spiritus sancti, ut ea quae substantialiter sancta non sunt, participatione ipsius sancta efficiantur.“

Origenes spricht im folgenden von denen, die sich allzu nachlässig verhalten (*Pp* 184: „qui se neglegentius egerint“) und deswegen eine Minderung im Seinsrang (*deminutio*) oder einen Fall (*lapsus*) erlitten hätten.³⁹ Folge der Entfernung vom Göttlichen ist – ähnlich wie bei Plotin – die Vergessenheit seiner selbst und des Ursprungs (*Pp* 186: „ita per multum tempus abeunt omnia in oblivionem, atque universa ex memoria penitus abolentur“).⁴⁰

Dieser Beginn der Schöpfung entspricht *nicht* dem Wort der biblischen *Genesis*, laut dem Gott *am Anfang* Himmel und Erde geschaffen hat. Vielmehr nimmt Origenes *anfanglose*, geistige Geschöpfe Gottes an, die sich von ihrem ursprünglichen, vollkommenen Zustand durch eigene Nachlässigkeit entfernt haben. Erst nachdem er vom Eintreten dieses Zustands der Gottferne gesprochen hat, beginnt Origenes, von Wohltaten Gottes zu sprechen. Indem er von den Wohltaten Gottes spricht, scheint er – im Gegensatz zu Plotin – eine wirkliche Beziehung Gottes zur Welt anzunehmen und also der Tradition des biblischen Schöpfungsglaubens näher zu stehen. Diese Wohltaten belegt er mit Worten des *Neuen Testaments*, zum Beispiel mit der Verheißung, in der „wir hören, daß der Apostel von den Vollkommenen sagt, sie würden ‚von Angesicht zu Angesicht‘ (1 Kor 13,12) die Herrlichkeit des Herrn ‚durch die Offenbarung der Geheimnisse‘ (vgl. Röm 16,25) schauen“ (*Pp* 186): „cum audiamus, ab apostolo quod de perfectis dicitur, quia ‚facie ad faciem‘ gloriam domini ‚ex mysteriorum revelationibus‘ speculabuntur.“

Origenes nimmt die Welt als Werk Gottes; weil er aber zugleich die Unveränderlichkeit Gottes voraussetzt, hält er die Annahme, „diese Kräfte Gottes auch seien nur für einen Augenblick einmal untätig gewesen“, für unsinnig und zugleich gottlos (*Pp* 188): „Quas virtutes dei absurdum simul et impium est putare vel ad momentum aliquod aliquando fuisse otiosas.“ Dennoch habe die Welt des Werdens und Ver-

³⁹ Plotin hatte von Tollkühnheit und dem Willen gesprochen, sich selbst zu gehören; vgl. *Enneade* V 1,1,1–5.

⁴⁰ Origenes spricht von *adsumptio scientiae* und *eius abolitio* in einer Weise, die an *Politeia* 621ab erinnert, wobei die freie vorzeitliche Wahl des eigenen Charakters vorausgegangen ist (vgl. 617e).

gehens einmal begonnen und werde in ihrer Vollendung wieder vergehen (*Pp* 622): „quod mundus hic factus sit et ex certo tempore coeperit et secundum pervulgatam omnibus consummationem saeculi pro sui corruptione solvendus sit.“ Die materielle Welt sei gleichsam als Raum für die Freiheit von Vernunftwesen geschaffen (*Pp* 286ff.), als Gottes Antwort auf die selbstverschuldete Seinsminderung der anfanglosen, geistigen Geschöpfe. Origenes stützt sich dabei auf eine Stelle des Apostels Paulus, die er im Sinne von Schöpfung und Vergehen der Welt deutet. Der mehrfach zitierte (z. B. *Pp* 624) Text lautet (Röm 8, 20f.): „Vanitati enim creatura subiecta est, non volens, sed propter eum, qui subiecit in spe, quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum dei.“ Origenes geht es im Unterschied zu Plotin jedoch um bleibende Vollkommenheit und Seligkeit der Vernunftwesen, nicht um verschmelzendes Einssein mit dem Einen, in dem die Individualität – das Selbstseinwollen der Seelen – endgültig überwunden wäre (*Pp* 650ff.).⁴¹

2. Zur „mystischen Theologie“ des Dionysius Pseudo-Areopagita

Bevor betrachtet wird, was Augustins „Mystik“ zu nennen wäre, sei der Ansatz des Dionysius Areopagita skizziert, dem für das Mittelalter und für die „christliche Mystik“ höchste Bedeutung zukam. Nach Ritter speist sich die mittelalterliche Dionysiusüberlieferung aus drei Quellen.⁴² Beate Regina Suchla unterscheidet zwischen immanentem

⁴¹ Vgl. IVÁNKA, Endre von. *Plato christianus*, S. 101: „Durch die Einführung von Lehren wie die Präexistenz der Seelen, die Entstehung der Welt als eine Folge des ‚Falls‘ dieser Seelen, die Rückkehr aller Seelen in ihre ursprüngliche Einheit und die ewige zyklische Wiederholung dieses Kreislaufs werden die soteriologischen Wahrheiten des Sündenfalls und der Erlösung zu konstitutiven Momenten einer Ontologie umgedeutet.“ Zum Gesamturteil vgl. auch ibidem, S. 102–108 und S. 143f. Zu theologischen Fragen vgl. auch FÜRST, Alfons. *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Kirchengeschichte*. Berlin: De Gruyter, 2011.

⁴² Die Identitäten, zwischen denen die Gestalt des Dionysius im Mittelalter changiert, sind der Apostelschüler, der später Bischof von Athen gewesen sein soll; zweitens der fränkische Märtyrer, der zur Zeit der ersten allgemeinen Christenverfolgung unter Kaiser Decius (249–251) als Missionsbischof in Paris hingerichtet wurde (und danach vom Montmartre mit dem Kopf unter dem Arm zwei Meilen weit zu dem Platz geschritten sei, der seine Grabstätte wurde und über der man später die Kirche St. Denis errichtete); drittens der hier in Frage stehende Verfasser „einer spätestens seit dem 2. Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts bekannten Schriftensammlung“. Er erwähnt auch die – vielleicht einer Weinlaune entsprungene – vierte (vernachlässigbare und deshalb nicht dokumentierte) Variante Kurt Flaschs, der meint, laut Abt Hilduin habe der Verfasser „auch noch ‚die Rolle des antiken Weingottes Dionysos übernommen‘“;

und realem Autor, bestreitet jede pseudepigraphische Absicht des realen Autors und weist ihn in die Nähe der Schule des Origenes aus dem Umkreis von Caesarea, den Ambrosius kannte und aufgegriffen habe.⁴³

Womöglich hat sich der „reale Autor“ absichtsvoll die Identität des Areopagiten übergestreift. Die Identifizierung kann aber aus verschiedenen Motiven erfolgt sein. Es könnte die List eines heidnischen Autors gewesen sein, der griechisches Gedankengut (vor allem die Theologie des Proklos, der nicht Christ werden wollte) in die christliche Theologie einzuschleusen gedachte. Es könnte sodann der apologetische Versuch eines Christen sein, der die Absicht hatte, den nichtchristlichen griechischen Philosophen zu zeigen, dass sie im christlichen Glauben durchaus Heimat finden können. Es könnte schließlich der Versuch eines Christen sein, die von den Griechen behauptete Wahrheit dem biblischen Glauben zurückzugeben, also zu zeigen, dass das, was die nichtchristlichen griechischen Philosophen vorgetragen haben, in Wahrheit keine Philosophie war, sondern „offenbarte“ Theologie (zur Diskussion vgl. *RG* 13f., 53; *DA* 18–24).

Pseudo-Dionysius scheint die in der Theologie gesuchte Wahrheit wie kein anderer vor ihm in der Botschaft des biblischen Glaubens ebenso wie in den Schriften der Neuplatoniker zu finden. Er stellt das Emporstreben zur Einung mit dem unsagbaren Gott dar, der alles Sein und Erkennen übertrifft. Den Kern seiner Lehre, deren proklischer Hintergrund durch Zitationen auf der Hand liegt,⁴⁴ faßt Ritter so zusammen (*RG* 20f.; vgl. dazu aber auch *DA* 20f.; 33–35, bes. 60):

vgl. RITTER, Adolf M. Gesamteinleitung (= *RG*). In DERS. (ed.). *Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die Mystische Theologie und Briefe*. Stuttgart: Hiersemann 1994, S. 1. Den Stand der Forschung skizziert am besten SUCHLA, Beate R. *Dionysius Areopagita – zur Autorschaft* vgl. S. 15–25.

⁴³ Vgl. die Hinweise von SUCHLA, Beate R. *Dionysius Areopagita*, S. 22: „Die Zitate, Referenzen und Anspielungen des Werks weisen daraufhin, dass ihr Autor in der Nähe der alexandrinisch geprägten Schule von Caesarea (Palaestinae) zu suchen ist, das zum Patriarchat Jerusalem gehörte, wo man, wie gesagt, ebenfalls den antiochenischen Ritus praktizierte. Die Schule von Caesarea war durch Origenes (185–253/254) begründet worden, der 230/231 aus Alexandria fliehen musste, weil er mit dem örtlichen Bischof in Konflikt geraten war, auf seiner Flucht nach Caesarea kam und dort bis zu seinem Tode wirkte. Bis zu seiner Flucht gehörte Origenes der alexandrinischen Schule an, der neben Philo und Klemens insbesondere der Platoniker Plotin zuzurechnen ist.“ Insofern könnte manche Differenz, die zwischen Augustinus und Origenes bzw. Dionysius bestehen mag, mit deren Nähe zu Plotin zu tun haben, dem Augustinus in wichtigen Punkten nicht folgt.

⁴⁴ Ritter verweist dazu auch auf BEIERWALTES, Werner. *Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und Ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt: Klostermann, 1985, bes. S. 148.

„Besonderen Eindruck gemacht haben immer wieder, wie es scheint, der Gedanke des Erkennens ‚*durch*‘ Nichterkennen (ebd. 1,3; 2: 1000C–1025B), die Unterscheidung zwischen ‚kataphatischer‘ und ‚apophatischer‘ Theologie, d.h. bejahenden und verneinenden Gottesprädikaten (ebd. 3: 1032C–1033D), und endlich die Überzeugung: je weiter unsere Rede von Gott *von unten her zum Transzendenten* emporgelangt, *um so mehr büßt sie an Umfang ein; ist das Ende des Aufstiegs erreicht, wird unsere Rede vollends verstummen und mit dem ganz eins werden, der unaussprechlich ist* (ebd.: 1033C).“

Ohne Zweifel ging es Dionysius um die Vermittlung zwischen den Neuplatonikern und den Christen (RG 52): „Entsprechend akzentuiert er das christliche wie das heidnische Material.“⁴⁵ Wenn diese einleuchtende Erklärung zutrifft, kann es wirklich der Fall sein, „daß er, indem er von Proklus u.a. borgte, nicht zu ‚entlehnen‘ meinte und beabsichtigte, sondern lediglich ‚Entlehntes dem wahren Eigentümer zurückgeben‘ wollte“ (RG 53). Das ist die These, die Hans Urs von Balthasar vorgetragen hat und auf die Ritter abschließend hinweist.⁴⁶ Die Titel der vier größeren Schriften des Pseudo-Dionysius lauten: 1. *Περὶ θεῖων ὀνομάτων* (*De divinis nominibus*). 2. *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* (*De mystica theologia*). 3. *Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας* (*De caelesti hierarchia*). 4. *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* (*De ecclesiastica hierarchia*). Die erste Schrift betrachtet die positiven Gottesnamen (*kataphatische* Theologie), die zweite beschreitet den negativen Weg der Gotteserkenntnis (*apophatische* Theologie). Andre von Ivánka nimmt im Blick auf Pseudo-Dionysius (im Gegensatz zu seiner Beurteilung des Origenes) an, „daß der neuplatonische Begriffs- und Formelschatz zwar äußerlich übernommen wurde, dabei aber in entscheidenden und wesentlichen Punkten mit ganz bewußten und betonten Äußerungen der eigentlich platonische Gedankengehalt negiert oder ins Christliche umgebogen ist“ (PC 226). Dieses Urteil mag zutreffen – bis auf die womöglich strittige Feinheit, dass der „neuplatonische“ Gedankenge-

⁴⁵ Dass ein Autor um 500 nach Christus in die Rolle des Areopagiten schlüpft, wird als Fortführung der Aufgabe der Areopagrede des Paulus erklärt, die eine Brücke zwischen dem Christusglauben und dem Glauben der Griechen errichten versuchte. Nach Ritter besteht das *Corpus Dionysiacum* wie das *Corpus Paulinum* aus Briefen, „14 Einzelstücke, darunter vier längere, ähnlich den vier großen Paulusbriefen (einschließlich des als paulinisch geltenden Hebräerbriefs)“ (RG 52). Nach Ritter ging es dem Autor „auch formal um eine ‚Nachahmung‘ des großen Heidenapostels ging“ (ibidem).

⁴⁶ BALTHASAR, Hans Urs von. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 2. Fächer der Stile*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962, S. 211f.

halt negiert wird (nicht der „platonische“), was schon anzunehmen ist, weil Platons Philosophie bei Pseudo-Dionysius keine unmittelbare Rolle spielt.

Eine Skizze der kataphatischen Theologie von *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* bietet Endre von Ivánka (PC 230–235). Auch diese Schrift beginnt mit dem Hinweis auf die Unerkennbarkeit und Unaussprechlichkeit des Wesens der Gottheit. Pseudo-Dionysius übernimmt in modifizierter Weise den Stufenbau im Weltbild des Proklos, indem er dreimal drei Chöre der Engel annimmt, „in denen sich das proklische Prinzip des Mitteilenden, des Vermittelnden und des Empfangenden in jeder einzelnen Ordnung und in der Zusammenordnung dieser Ordnungen widerspiegelt“ (PC 258). Bei Proklos erfolgt der Aufstieg „durch theurgische Operationen, in denen die Kenntnis der Namen der Dämonen, Heroen und Geister der uns übergeordneten Seinsordnungen eine große Rolle spielt“ (PC 258). Die Hervorgänge sind laut Proklos vermittelt. Demgegenüber lehrt Pseudo-Dionysius, dass Gott es sei, „der alles in allem bewirkt“ (PC 259). Der Weg zu Gott sei kein Weg theurgischer Operationen, sondern ein Weg der Gnade (PC 285). Die Hauptlehren des Proklos seien von deren Umformung durch Pseudo-Dionysius in bezug auf die *Entstehung der Welt*, das *Wesen der Erkenntnis* und das *Sein der Seele* zu unterscheiden.

Im Blick auf die *Weltenstehung* sei die Lehre, „daß alles Sein ein Anteilhaben an dem unendlichen Sein Gottes ist“, noch nicht neuplatonisch (PC 263). Neuplatonisch sei erst die Lehre der Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen als „wesensnotwendiger Prozeß der Entfaltung und des ‚Hervorgangs‘“, der die Seelen „in das schuldhafteste Sondersein und in die Vereinzelung des Vielfältigen“ geraten läßt (PC 264). Auch der Gedanke der Schöpfung könne zwar „zum Begriff eines stufenweise verschiedenen Teilhabens am unendlichen Sein Gottes“ führen; sie sei aber so „nicht notwendiger Hervorgang, logische Ausgliederung, freiwilliger Abfall“ (PC 266).

Im Blick auf das *Wesen der Erkenntnis* sei die Lehre noch nicht neuplatonisch, „daß die Ideen, als die schöpferischen Gedanken Gottes, die Urbilder der geschaffenen Dinge, in unmittelbarer Erleuchtung des Geistes die höheren Formen der rein begrifflichen Erkenntnis in uns hervorrufen“ (PC 263). Neuplatonisch sei vielmehr die Deutung des Erkennens als geistiges Nachvollziehen des Hervorgangs, als „Schau des Einen“, als „Wissen um den Urstand, ‚woher wir abgefallen sind‘“ (PC 264). Der christliche Gedanke der Illumination sei „nicht ein Be-

greifen der Art und Weise, wie sich das Eine zum Vielfältigen, das Unendliche zum Determinierten entfaltet“; er mache folglich auch nicht „das Mysterium der Schöpfung begreifbar“ (PC 265).

Es sei noch nicht Neuplatonismus, der Seele „innerliche, rein geistige, überbegriffliche Erkenntnis Gottes der in sich selbst, in ihren ‚Seelengrund‘ zurückwendenden Seele zuzuschreiben“, „auf Grund der Gottebenbildlichkeit, die die Seele in ihrer geistigen Natur schon besitzt, oder auf Grund der Gottähnlichkeit, die ihr durch die Gnade verliehen werden kann“ (PC 263). Neuplatonisch sei erst die Meinung, in der Erkenntnis des Seelengrundes „eine unmittelbare Erkenntnis des allgemeinen Seinsgrundes zu besitzen“ (PC 264). Christlich gedeutete Gottebenbildlichkeit, die sich aus der Schöpfung herleitet, und christliche Gottähnlichkeit seien also „nicht Gottgleichheit, die nur durch eine das Wesen der Seele selbst nicht tangierende Einstellung vorübergehend verdeckt wird“ (PC 265). Die Alternative zwischen neuplatonischer und christlicher Weltentstehungslehre sei der Unterschied zwischen Schöpfung und Emanation (PC 266). Das Grundprinzip der neuplatonischen Seinslehre lautet nach Endre von Ivánka (PC 272):

„Was von der göttlichen, in sich selbst durch dieses Ausgehen nicht berührten Seinsquelle des ‚Hervorganges‘ ausstrahlt, ist seinem Sein nach geringer, seinsärmer, es ist ‚getrübt‘, depotenziertes Sein, unvollkommenes Abbild dessen, was in seinem Ursprunge rein und vollkommen besteht – getrübt und depotenziert eben wegen seines ‚Ausganges‘.“⁴⁷

Im ersten Kapitel der Schrift *Über die mystische Theologie* (= *MT* / *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* = *Pmt*) bittet der Autor die göttliche Dreieinigkeit, ihn und seine Leser „zum Gipfel der geheimnisvollen Worte“ zu geleiten (*MT* 74): „Dort liegen ja der Gotteskunde Mysterien in überlichem Dunkel geheimnisvoll verhüllten Schweigens verborgen: einfach, absolut und unwandelbar.“ Weil die Gott unerkennbar sei, wird er in Form einer „*coincidentia oppositorum*“ vergegenwärtigt, von der später Cusanus gesprochen hat. Der Autor nennt drei Wege, die paradigmatisch geworden sind (*via affirmationis*, *via negationis*, *via eminentiae*).⁴⁸ Er sagt (*MT* 75): „Man muß ihm [...] sowohl alle

⁴⁷ Obwohl Pseudo-Dionysius sich neuplatonischer Termini bediene, ersetze er „das neuplatonische Prinzip der Emanation und der im Grunde der Seele bewahrten Identität mit Gott durch die echt christliche Schöpfungs-idee“ und „in bezug auf [die] Erhebung der Seele zu Gott, durch eine sich deutlich anbahnende Gnadenehre“ (PC 285).

⁴⁸ Diese Wege sind nicht nur in der mittelalterlichen Philosophie und Theologie allgegenwärtig, sondern sind noch in Heideggers *Sein und Zeit* (vgl. S. 427 Fn. 1)

Eigenschaften der Dinge zuschreiben und (positiv) von ihm aussagen – ist er doch ihrer aller Ursache –, als auch und noch viel mehr ihm diese sämtlich absprechen – ist er doch allem Sein gegenüber jenseitig.“ Nach der nötigen Bejahung und Verneinung von Prädikaten Gottes muß im Blick auf Gott jede Verneinung und Bejahung überstiegen werden. Das erste Kapitel endet mit der Gotteserkenntnis des biblischen Mose, der auf ihrem Gipfel in das Dunkel des Nichtwissens eingetaucht sei (*Pmt* 144: εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας).

Der „Überseiende“, könne nur erkannt werden, wenn alles Seiende, das ihn verdeckt, entfernt wird; wie ein Bildhauer Stein wegschlägt und am Ende das Bildnis hervortritt, erkennen wir nur im überlichten Dunkel (*Pmt* 145: ὑπέρφωτος γνόφος). Das dritte Kapitel beginnt mit der Aufzählung bejahender Gottesnamen (*MT* 77f.; z. B. *gut, seiend, Leben; Weisheit* und *Kraft*).⁴⁹ Es enthält eine Fülle von Verneinungen, die das, was zur Sprache gebracht werden soll, als unfaßbar darstellt. Worum es geht, sei weder Seele noch Geist, weder Einbildungskraft, Meinung, Vernunft oder Denken. Es sei weder Zahl noch Ordnung, weder Größe noch Kleinheit, weder Gleichheit noch Ungleichheit, weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit. Es sei weder Kraft, noch Licht, noch Leben. Es sei weder Sein, noch Ewigkeit, noch Zeit; weder Wahrheit, noch Herrschaft, noch Weisheit; weder Einheit, noch Gottheit, noch Güte.

Nach diesem furchterregenden Gewitter von Verneinungen beginnt eine gewisse Zaghaftheit. Dionysius sagt in einem Zwischenstück, dass Gott auch nicht Geist sei, aber nur in dem Sinne „nicht Geist, wie wir diesen Ausdruck verstehen“; in gleicher Weise äußert er sich zurückhaltend zu den Namen der Sohnschaft und der Vaterschaft. Er scheut sich wohl, die im christlichen Glaubensbekenntnis vorkommenden Namen in gleicher Weise rigid zurückzuweisen, wie

selbstverständlich als mögliche Aussageweisen vorausgesetzt. Vgl. FISCHER, Norbert. Was ist Ewigkeit? Ein Denkanstoß Heideggers und eine Annäherung an die Antwort Augustins. In FLETTEREN, Frederick van (ed.). *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine. Sein und Zeit und Ewigkeit*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2006, S. 155–184.

⁴⁹ Die positiven Gottesnamen beginnen mit dem Höchsten; die verneinenden mit dem Untersten (von Gott könne man leichter bestreiten, dass er trunken sei und rase, als dass er aussagbar und denkbar sei). *MT* 79 folgen Beispiele für negative Aussagen über Gott als alles übersteigende Allursache. Begonnen wird mit der Negation von Negationen: Gott sei weder wesenlos noch leblos, weder sprachlos noch vernunftlos. Die Allursache sei zwar der höchste Grund alles Intelligiblen, gehöre aber selbst dem Bereich des Intelligiblen nicht an (*MT* 80; vgl. *Politeia* 509b).

er das ohne Skrupel bei den eher philosophisch geprägten Benennungen durchgeführt hat. Kaum ist dieses Zwischenspiel vorbei, bricht jedoch die Wucht der Verneinungen erneut durch. Denn das Gesuchte gehöre weder dem Nichtseienden noch dem Seienden an: es entziehe sich jeder Bestimmung; es sei weder mit Finsternis noch mit Licht gleichzusetzen, weder mit Irrtum noch mit Wahrheit. Das bedeutet für die gesuchte Allursache (MT 80): „Man kann ihr überhaupt weder etwas zusprechen noch absprechen.“ Die Schrift endet mit dem Hinweis auf eine Übersteigung jeder Bejahung und Verneinung im Blick auf das Gesuchte (ebd.). Pseudo-Dionysius schließt mit Worten, die seine Hingerissenheit von der unendlichen Größe Gottes bezeugen, aber das Endliche so herabsetzen, dass es durch seine Unfähigkeit einer Beziehung zum Unendlichen gleichsam nichtig wird. Die Frage, ob Pseudo-Dionysius als Christ bezeichnet werden kann, läßt sich nicht klar bejahen, sofern er das Endliche als solches, das gemäß biblischem Glauben von Gott als Gutes geschaffen ist, am Ende für an sich schlecht zu halten scheint.

3. Zu Augustins christlicher Kritik und Umformung der neuplatonischen Mystik

Plotins Ziel in der Rückkehr zum Einen ist die Überwindung der Zweiheit von Erkennendem und Erkanntem, die Auslöschung des menschlichen Selbst, aller Eigenbewegung, die Vereinigung mit dem Geschauten: „selber das Geschaute nicht mehr schauen, sondern es werden“.⁵⁰ Augustinus mag nach Heinrich Dörrie zwar eine „Annäherung an das Höchste Wesen“ erlebt haben, aber „gewiß keine *unio mystica* – ἕνωσις – bei welcher in der Ekstase die Persönlichkeit verlassen wird – daher ἔκστασις – so daß das Subjekt sich mit dem Objekt der Schau vereinigt“; es gilt also: „In Augustins Darstellung ist das

⁵⁰ HARDER, Richard. *Zu Plotins Leben, Wirkung und Lehre*. In *Plotin. Ausgewählte Schriften*. Stuttgart: Reclam, 1973, S. 267; vgl. auch VOLMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz. *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann, 1957, S. 90: „Bei Plato erreicht die Seele am Ende des Stufenweges der Liebe im Sein zu der höchsten Seinshaftigkeit des Seienden die vollendete Möglichkeit des Bleibens und der Ständigkeit. Für Plotin kann das [...] nur bedeuten, daß in der Manifestation des Lichtes selbst der Seele ihr Sein zu sich selbst in der vollendeten Möglichkeit seiner Vollkommenheit anwesend ist. Das Selbst der Schönheit ist nichts anderes als das wiedergewonnene ‚Selbst‘ des Geistes, in dem alles Sichverhalten zu einem anderen [...] ausgelöscht ist.“

Ich/Du-Verhältnis nicht aufgehoben.“⁵¹ Denn Augustinus war nicht willens, den Doppelcharakter des Ziels seiner Suche nach „Gott und der Seele“ für ein womöglich trügerisches, halluzinatorisches Augenblickserlebnis preiszugeben.

Was Augustinus dennoch vorträgt, kann als eine kritisch reflektierte Mystik des Alltags gelten. Dabei treten in seinem Denken auch Motive auf, die sich bei Origenes oder Dionysius finden.⁵² Auf Dionysius konnte sich Augustinus schon deshalb nicht beziehen, weil er ihn nicht kannte; das schon genannte Ziel des Origenes, die Botschaft des christlichen Glaubens mit Hilfe der Vernunft einsichtig zu machen (vgl. *Pp* 98f.: „Inluminare vobis lumen scientiae“), hat er aber auch selbst ausdrücklich verfolgt (*vera rel.* 8: „sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem“).⁵³ Die philosophische Haltung Augustins war zwar einerseits vom Streben nach der *Transzendenz* Gottes bestimmt, andererseits aber auch grundlegend vom Bewußtsein der eigenen *Endlichkeit*. Dadurch hatte er Sinn für die von Dionysius entfalteten Wege der Aussagen zum Göttlichen.⁵⁴

Ohne Zögern zitiert Augustinus zum Beispiel zu Beginn der *Confessiones* (1,1) das *affirmativ* sprechende Psalmwort (vgl. *Vulgata*: 144,3; 146,5), das die „Größe“ Gottes nennt und hervorhebt („magnus es, domine“), jedoch in Verbindung mit der *negativen* Aussage der unfaßbaren Größe seiner Kraft und Weisheit („magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus“). Das überschwengliche Lob übersteigt aber nach Augustinus die Kraft der Menschen, die verschwindend klein sind, von Sterblichkeit und von Sündigkeit bestimmt, zudem von ei-

⁵¹ Vgl. DÖRRIE, Heinrich. Die Andere Theologie, S. 41 (Fn. 122). Vgl. *ord.* 2,47: „ipsa philosophiae disciplina [...] duplex quaestio est, una de anima, altera de deo.“ Hier ist die Frage zur Seele sogar als erste genannt.

⁵² Auf Origenes bezieht Augustinus sich in seinen Schriften mehrfach und im wesentlichen Punkt der Güte des Geschaffenen von der Schöpfung her auch scharf kritisch (vgl. z. B. *civ.* 11,23).

⁵³ Zu Kants „konzentrischen Kreisen“ vgl. *RGV* BXXIX. = AA 6,12; dazu WINTER, Aloysius. Kann man Kants Philosophie „christlich“ nennen? In: FISCHER, Norbert (ed.). *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005, S. 37–42; FISCHER, Norbert. Kants Philosophie und der Gottesglaube der biblischen Offenbarung Vorüberlegungen zu einem gründlichen Bedenken des Themas. In FISCHER, Norbert – FORSCHNER, Maximilian (ed.). *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg im Breisgau: Herder 2010, bes. S. 132f.

⁵⁴ Also für „kataphatische“, „apophatische“ und „mystische“ Theologie = *via affirmativa, negativa, eminentiae*.

nem Hochmut, dem Gott widersteht (1,1): „et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis.“ Ein Mensch, der Gott loben will, ist also in einer fast ausweglosen Lage.

Obwohl die „via affirmativa“ wie die „via negativa“ den Jubel, der dem Psalmwort folgte, nicht rechtfertigen können, setzt Augustinus sein „dennoch“ gegen die faktische Wirklichkeit mit ihrer Kleinheit und Schwächen (1,1): „et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae.“ Das ersehnte Ziel erreicht er auf einem Weg, der als „via eminentiae“ ausgelegt werden kann. Um in der Spur der Gottesbeziehung zu bleiben, die affirmativ und negativ begonnen, aber kein ein annehmbares Ergebnis erreicht hat, weicht Augustinus auf eine Lösung aus, die seine faktische, zwiespältige Situation charakterisiert. Sie ist einerseits von seiner „Endlichkeit“ bestimmt (also von der Unmöglichkeit, „Transzendentes“ zu fassen), andererseits aber auch von seiner innerweltlich unableitbaren Beziehung zum unendlichen, transzendent bleibenden Gott. Er sagt in einem Wort, das die Inversion der Aktivität in der Suche bezeichnet (1,1): „tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“

Die Frage, wie trotz der Nüchternheit, die vom Bewußtsein der eigenen Endlichkeit gefordert ist, doch eine Beziehung zu Gott – oder gar ein *Berühren Gottes* – möglich ist, hat Augustinus aufmerksam verfolgt und muß in den folgenden Überlegungen eigens ins Auge gefaßt werden. Die *Confessiones* beginnen mit überschwenglichem Gotteslob, das vom Gefundenhaben lebt. Diesem Lob folgt, wie erwähnt, die ernüchternde Diagnose der „conditio humana“. Obwohl der Mensch im Ganzen der Schöpfung, angesichts Größe, die sich auch in ihrer räumlichen und zeitlichen Ausdehnung bemerkbar macht, eine *quantité négligeable* zu sein scheint,⁵⁵ erklärt er, dass der Mensch Gott „dennoch“ loben wolle. Den Willen zum Gotteslob führt er also nicht auf ein spontanes „Vermögen“ des Menschen zurück, sondern auf einen Antrieb, der unmittelbar von Gott ausgeht und nicht in der Macht von Menschen steht. Die „quies in deo“ ist kein Zustand, den Menschen

⁵⁵ Damit bringt Augustinus eine Erfahrung zum Ausdruck, die Immanuel Kant im „Beschluß“ der *Kritik der praktischen Vernunft* mit dem „bestirnten Himmel über mir“ zur Sprache gebracht hat, der „mit dem Anblick einer zahllosen Weltenmenge [...] gleichsam meine Wichtigkeit“ vernichtet (*KpV* A 288f.).

durch ihre eigenen Bemühungen jemals erreichen könnten: Menschen sind und bleiben vielmehr, solange sie in der Welt leben, „ruhe-loses Herz“ („cor inquietum“).

Dieser Lösungsweg, der sich über die *Confessiones* hin in den narrativen Büchern (1–9),⁵⁶ in der Reflexion der Gottsuche, die zugleich seine „Suche nach dem wahren Leben“ ist (Buch 10) und in der Meditation ihres Resultats (Bücher 11–13; mit der Zeitabhandlung in Buch 11) wiederfindet,⁵⁷ entspricht dem Weg, den Augustinus im Anschluß an und in Absetzung von Plotin formuliert hatte (*vera rel.* 72). Er zeigt, wie das „transcende et te ipsum“ zu verstehen ist, das ein wirkliches Hinausgehen über sich selbst verlangt, aber ohne Verlust des endlichen Selbst. Das Ziel, das Augustinus zunächst in der äußeren Welt („foris“) zu erreichen sucht, das er dann im Inneren („intus“) verfolgt und das er zuletzt – angetrieben durch die unversehens hervortretende Wirklichkeit Gottes – im transzendent bleibenden Innersten („intimum“) findet, weckt seine Sehnsucht und ruft ihn schließlich zum Glauben an die unfaßbare Wirklichkeit Gottes. Dieser Weg kann an ausgewählten signifikanten Passagen der *Confessiones* erläutert werden.⁵⁸

Die Beziehung zu Gott spielt auch eine Rolle in Augustins Antwort auf die Frage, was er beim Diebstahl eines für ihn an sich wenig reizvollen Diebesgutes geliebt, was ihn zum Diebstahl getrieben habe (*conf.* 2,12–16; hier 2,12): „quid ego miser in te amavi, o furtum meum [...]“? Augustinus nennt hier nicht explizit die Sünde Adams oder eine Ursache vor der Zeit,⁵⁹ sondern seinen „Hochmut, der verfehlt und

⁵⁶ Vgl. dazu FISCHER, Norbert – HATTRUP, Dieter (ed.). *Irrwege des Lebens. Augustinus: Confessiones 1–6*. Paderborn: Schöningh, 2004.

⁵⁷ Vgl. FISCHER, Norbert. *Narrativa – Reflexão – Meditação. O Problema do Tempo na Estrutura das Confissões. Erzählung – Reflexion – Meditation. Das Zeitproblem im Gesamtaufbau der Confessiones*. In *As Confissões de s. Agostinho. 1600 anos depois: Presença e Atualidade. Lisboa 13–16 Novembro 2000*. Lisboa 2001: Universidade Católica Portuguesa, S. 253–279.

⁵⁸ Vgl. FISCHER, Norbert. Augustins Weg der Gottsuche („foris“, „intus“, „intimum“). *Trierer Theologische Zeitschrift* 1991, Jg. 100, S. 91–113; FISCHER, Norbert. Foris-intus. In MAYER, Cornelius. *Augustinus-Lexikon*. Vol. 3. Basel – Stuttgart: Schwabe, 2005, S. 37–45.

⁵⁹ Vgl. *Politeia* 617e; *RGV* B 25; FISCHER, Norbert. Das „radicale Böse“ in der menschlichen Natur. Kants letzter Schritt im Denken der Freiheit. In DANZ, Christian – LANGTHALER, Rudolf (ed.). *Kritische und absolute Transzendenz. Philosophische Theologie und Religionsphilosophie bei Kant und Schelling*. Freiburg – München: Alber, 2006, S. 67–86. SIROVÁTKA, Jakub. Das Sollen und das Böse als Themen der Philosophie Kants. In FISCHER, Norbert (ed.). *Die Gnadenlehre als „salto mortale“ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*. Freiburg-München: Alber, 2012, S. 248–267.

verdreht die Höhe Gottes nachahmt und zum trügerischen Abbild der göttlichen Allmacht wird“ (2,14): „tenebrosa omnipotentiae similitudine.“⁶⁰ Nach Augustinus führt die allenthalben gesuchte *Entschuldigung* beim Fehlverhalten von Menschen zur Zersetzung des Ich, ob man die Schuld nun auf die Natur, gesellschaftliche Umstände oder auf Gott schiebt. Denn das Schuldigsein des Daseins ist für das Selbstseinkönnen konstitutiv.⁶¹ Das Bewußtsein der Schuld gehört als konstitutives Moment zum Selbstsein endlicher Wesen, impliziert aber Nähe zu Gott, wenn auch in Gegenstellung zu ihm und in falscher Nachahmung. Wer Untaten begeht und sich das eingesteht, berührt nach Augustinus – in verfehlter Weise – die Wahrheit Gottes.⁶²

Eine andere – ebenso verstörende – Berührung der göttlichen Wahrheit schildert Augustinus in den *Confessiones* bei seinem Bericht vom Tod seines Jugendfreundes und von seinen Bemühungen, mit diesem Ereignis lebensmäßig und gedanklich ins Reine zu kommen.⁶³ Unmittelbar wird Augustinus, dessen Streben auf die „vita viva“ zielt (vgl. z. B. *conf.* 10,59 im Vergleich mit 1,7), sich dadurch selbst zur großen Frage (4,9): „factus eram ipse mihi magna quaestio“. Er gerät in ein Elend, das ihn auf Gott weist, sofern er sich durch dieses Elend gedrängt sieht, zu Gott hin zu weinen (4,10): „et tamen nisi ad aures tuas ploraremus, nihil residui de spe nostra fieret.“ Am Ende wird ihm der Weg Christi zum Trost, der in unser sterbliches Leben herabgestiegen sei und unseren Tod auf sich genommen habe (4,10). Die schmerzhafteste Erfahrung des Todes eines Freundes wird ihm zur Berührung Gottes, zur Anregung („excitatio“), auf Gott hinzudenken.

In der schonungslosen Darstellung seines Strebens nach Karriere und dem Genußleben berichtet Augustinus von seiner Begegnung mit einem Bettler, die ihn lehrt, sein Glück nicht in zeitlichen Freuden zu suchen (6,9). In seinen Erfahrungen mit dem, was er in der Bezie-

⁶⁰ Vgl. dazu FISCHER, Norbert. Einführung. In *Aurelius Augustinus*, S. 823.

⁶¹ Vgl. 7,5; vgl. dazu *SuZ* 269: „Der Gewissensruf hat den Charakter des *Anrufs* des Daseins auf sein eigenes Selbstseinkönnen und das in der Weise des *Aufrufs* zum eigenen Schuldigsein.“

⁶² Vgl. *en. Ps.* 70,2,6: „non ergo aliquid alienum est, si imaginem dei tenemus in nobis; utinam eam per superbiam non amittamus. sed quid est, per superbiam velle esse similem deo?“ In den *Confessiones* spricht Augustinus davon, Gott auf verfehlte und perversierte Weise nachgeahmt zu haben (2,14: „vitiose atque perverse imitatus sum“), und zwar in finsterner Ähnlichkeit mit der göttlichen Allmacht („tenebrosa omnipotentiae similitudine“).

⁶³ Vgl. dazu FISCHER, Norbert. *Confessiones* 4. Der Tod als Phänomen des Lebens und als Aufgabe des Denkens. In FISCHER, Norbert – HATTRUP, Dieter. *Irrwege des Lebens*, S. 105–126.

hung zu seiner Konkubine und der ihm aufgenötigten Trennung von ihr *Liebe* nannte (6,23–25), wird er auf das Ideal einer Liebe gestoßen, die nichts für sich will, sondern will, dass die geliebte Person sei.⁶⁴ Er ist in der Begegnung mit dem Phänomen der Liebe gleichsam von Göttlichem berührt.⁶⁵

Nach Augustinus ereignet sich im faktischen Leben, sofern es von Schuld, von Tod, von Suche nach Glück und Liebe bestimmt ist, ein unbemerktes, geheimes Berühren Gottes, das nicht in eine Verschmelzung des endlichen Subjekts mit der unendlichen Wirklichkeit Gottes führt. Dieser Befund könnte weiterhin entfaltet werden, an der expliziten Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus im siebenten Buch (vgl. *conf.* 7,13f.: „ibi legi“ – „non ibi legi“) – oder auch an Augustins Bekehrungserlebnis in der Gartenszene im achten Buch, das ebenso als Inversion der Aktivität dargestellt ist (8,24: „tolle, lege“) wie das Gottfinden im zehnten Buch (10,38).

Am deutlichsten bringt Augustinus das Berühren der unendlichen Wahrheit Gottes aber im Rückblick auf den Tod seiner Mutter in Ostia zur Sprache, von dem er im neunten Buch der *Confessiones* berichtet, wo er ein Gespräch in Szene setzt, das eine gemeinsame „mystische“ Erfahrung vergegenwärtigt, soweit das uns Menschen nach dem Urteil Augustins möglich ist. In diesem Gespräch steigt Augustinus mit seiner Mutter gedanklich die neuplatonische *scala mystica* von außen nach innen empor, die bei der sinnlichen Wahrnehmung anhebt und in der Berührung der ewigen Weisheit endet. Dort heißt es (in der Übersetzung von Joseph Bernhart): „Und während wir so reden von dieser ewigen Weisheit, voll Sehnsucht nach ihr, da streiften wir sie leise in einem vollen Schlag des Herzens“ (*conf.* 9,24: „et dum loquimur et inhiamus illi, attigimus eam modice toto ictu cordis“).⁶⁶ Diese Stelle

⁶⁴ Vgl. *conf.* 6,26: „amicos gratis diligebam vicissimque ab eis me diligere gratis sentiebam“; da die Wechselseitigkeit des „gratis“ sich auch auf Klugheit stützen kann, mag diese Art Liebe noch nicht die vollkommene göttliche sein.

⁶⁵ In ebenso schillerndem Kontext sagt Martin Heidegger (ARENDDT, Hannah – HEIDEGGER, Martin. *Briefe. 1925–1975*. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002), S. 31: „Amo heißt volo, ut sis, sagt Augustinus einmal: ich liebe Dich – ich will, daß du seiest, was Du bist“ Vgl. FISCHER, Norbert. *Amore amoris tui facio istuc*. Zur Bedeutung der Liebe im Leben und Denken Augustins, S. 183; TÖMMEL, Tatjana N. „Wie bereit ich's, daß Du wohnst im Wesen?“ Heidegger über Liebe und die Eigentlichkeit des anderen in den Marburger Jahren (im Druck). Dazu vgl. *ep. Io. tr.* 8,5; 8,10; weiterhin s. *Lambot* 27,3: „quod quisque amat, vult esse, an non vult esse?“ In der Begegnung mit Liebe wird anfanghaft die Wahrheit Gottes berührt.

⁶⁶ Dazu vgl. noch einmal s. 117,5: „attingere aliquantum mente deum; magna beatitudo est“. Zur Diskussion um die Mystik Augustins vgl. HENDRICKX, Ephraem. Augustinus

weist auf die Zeitlichkeit und Flüchtigkeit der menschlichen Annäherung an Gott und nimmt den Ausgang der menschlichen Versuche, sich Gott zu nähern, als Beleg für die bleibende Veränderlichkeit der menschlichen Natur.

Das Resultat der Versuche, den Weg zur Wahrheit zu gehen, mündet nach *De vera religione* in den Imperativ: „transcende et te ipsum“. Dieser Imperativ erweist sich aber in wörtlichem Sinn bei genauer Betrachtung als widersinnig, weil das Ich, das zu Gott gelangen will, dann vor der Alternative stünde, entweder es selbst (und damit strenggenommen doch in der Immanenz) zu bleiben oder, um in die Transzendenz zu gelangen, sein Selbstsein zu übersteigen, also sich im Einen aufzulösen und zu vernichten, was nicht als „Transzendieren“ verstanden werden kann. Weil Augustinus aber an Sein und Sinn des Endlichen und Zeitlichen festhält (aus philosophischen und theologischen Motiven), votiert er gegen mystische Verschmelzung mit dem Einen.

Diese Deutung entspricht dem Gesamtaufbau der *Confessiones* (vgl. *AZ* XXXII–XXXVII) und insbesondere der Kompositionsstruktur des zentralen zehnten Buches (vgl. *SwL* XIX–XXX). Nachdem Augustinus Gott für einen Augenblick die Nähe Gottes gespürt und ihn berührt hatte (10,38: „tetigisti ne, et exarsi in pacem tuam“), beginnt wiederum der Kampf des Alltags, auf den es ankommt, der jeden Einzelnen herausfordert (10,39–66) und der ohne göttliche Hilfe nicht bestanden werden kann (10,67–70). Das Geschehen der Berührung könnte nach Augustinus im Hören der Bergpredigt bestehen, die zu Beginn des elften Buches zitiert wird (11,1). Diese Auslegung entspräche auch der Aussage Augustins, er habe Gott in Gott, über sich gefunden (vgl. *conf.* 10,37: „in te, supra me“).

Augustinus spricht dem Zwiegespann von „dolor et labor“ (*conf.* 10,39) auch positiven Sinn zu.

Auf dem Weg, der ihn (wie zuvor Plotin) von außen nach innen führt, findet Augustinus (anders als Plotin) im Inneren (in der „memoria“) aber nicht einfach Gott (*conf.* 10,37): „neque enim iam eras in memoria mea“. Er findet ihn schon gar nicht wie ein Ding, sondern wird zur Inversion seiner Aktivität gedrängt, die auf Wege weist, die

Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung. In ANDRESEN, Carl (ed.): *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart I*. 2. Aufl. Darmstadt: WBG, 1975, S. 271–346; HENRY, Paul. Die Vision zu Ostia. Ibidem, s. 201–270; weiterhin HATTRUP, Dieter. *Confessiones 9: Die Mystik von Cassiciacum und Ostia*. In FISCHER, Norbert – MAYER, Cornelius (ed.). *Die „Confessiones“ des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Freiburg et al.: Herder, 1998, bes. S. 414ff.

aus eigenen Motiven nicht abzuleiten sind. Gott bleibt für Augustinus „innerlicher als sein Innerstes und höher als sein Höchstes“, also für immer transzendent (*conf.* 3,11): „zu einem eras interior intimo meo et superior summo meo“.

Schon in *De vera religione* hatte Augustinus für den Weg zur Wahrheit, den endliche, der Veränderung unterworfenen Zeitwesen zu gehen haben, gefordert (72): „transcende et te ipsum“. Dort hatte er aber noch nicht sagen können, wie die geforderte *Selbstübersteigerung* zu denken ist. Aus der Perspektive der *Confessiones* bedeutet das „transcende et te ipsum“: Handle so, dass du dem Ideal der reinen Liebe entsprichst, wie sie in der Bergpredigt ausgesprochen ist; entsprich einer Handlungsweise, die Dein immanentes Glücksverlangen übersteigt, öffne Dich für die Hoffnung an eine Liebe, die nur als Liebe Gottes gedacht werden kann, der will, dass wir seien. Und der Glaube an diese Liebe ist der Glaube daran, dass Gott uns mit seiner Liebe berührt hat. Das Wort dieses Glaubens ist die Einsicht in eine Liebe, die nicht ihr eigenes Sein zu steigern strebt (wie es gewöhnlich der Fall ist: „amo: volo, ut sim“), sondern wie Gott liebt, der will, dass die geliebte Person sei: „amo: volo, ut sis“.

Das Ideal der Gottsuche Augustins ist gerade nicht die Plotinsche Einswerdung mit dem Einen.⁶⁷ Vielmehr ersehnt Augustinus das Reich Gottes als eine heilige Gemeinschaft freier Bürger, die mit Gott ohne Ende währt. Ziel ist die Pluralität in einer gerechten und von reiner Liebe getragenen Gemeinschaft freier Bürger (*conf.* 11,3: „regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae“). Möglich ist die Hoffnung auf eine solche ersehnte Gemeinschaft, weil Augustinus das Berühren Gottes einerseits im Sinne eines „genitivus subiectivus“ versteht und überzeugt ist, von Gott berührt worden zu sein. Weil Gott ihn (in der Bergpredigt) berührt hat und er in der Hoffnung auf den Frieden Gottes entbrannt ist, ist er befähigt, das Berühren Gottes auch im Sinne es

⁶⁷ Vgl. *conf.* 11,39: „at ego in tempora dissilui [...] et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae.“ Augustinus bedient sich Plotinschen Vokabulars, ohne dessen Inhalte zu übernehmen. Augustinus lehrt nicht, Zeit, Welt und sich selbst zu verlassen, um in das ungewordene Eine zurückzukehren; vielmehr lehrt er die Hoffnung, dass die besondere Form eines jeden Einzelnen bewahrt werde, der am Ende ein eigentliches, endliches Selbst werden soll (vgl. 11,40); vgl. 11,39f. zielt auf die Gegenbewegung zum „dissilire“ und „dilaniare“ (vgl. 4,11). Augustins Hoffnung läßt sich sachgemäßer mit der Vorstellung eines moralisch begründeten „Reiches Gottes“ im Sinne Kants und an der Idee des „eigentlichen Miteinanderseins“ im Sinne Heideggers entfalten. Augustinus könnte sich am Ende als Kirchenvater erweisen, dessen Gedanken in die Neuzeit und in eine noch kommende Zeit reichen.

„genitivus obiectivus“ aufzufassen, so dass er überzeugt ist, in besonderen Augenblicken (wie im letzten Gespräch Augustins mit seiner Mutter) die Weisheit Gottes berührt zu haben – nüchtern und ohne Gefahr der Selbsttäuschung (*conf.* 9,24: „et dum loquimur et inhiamus illi, attigimus eam modice toto ictu cordis“).

Beide Weisen der Berührung Gottes sind nach Augustinus durch die Erfahrung der Ruhelosigkeit des Herzens möglich, die das Herz nicht selbst hervorgebracht hat, sondern die ursprünglich auf Gott selbst zurückgeht, der unser Herz antreibt, sich nicht mit schwächeren Beglückungen zu begnügen, und der so die Sehnsucht nach erfüllter Ruhe entfacht (1,1: „tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“). Diese Sehnsucht, die in allen Menschen brennt, geht auf den Frieden Gottes, auf eine heilige und dauerhafte Gemeinschaft freier Bürger, die durch die Kraft Gottes ermöglicht ist (*conf.* 11,3: „regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae“). Sofern diese Gemeinschaft die reine, wechselseitige Liebe ihrer Glieder und zugleich die Kraft Gottes voraussetzt, ist sie nur denkbar in einem Zusammenwirken von menschlicher (geschaffener) Freiheit und göttlicher Gnade.⁶⁸

RESUMÉ

NORBERT FISCHER

O doteku věčné pravdy. K Augustinově křesťanské transformaci novoplatónské mystiky

Článek zkoumá Augustinovo přetvoření novoplatónské mystiky v křesťanském duchu. Augustinus navazuje na křesťanský platonismus Órigenův a na negativní mystiku Pseudo-Dionýsia Areopagity, jejichž základní myšlenky jsou zde představeny. I když Augustinus používá novoplatónské myšlenkové figury (především Plótinovy), zdůrazňuje pozitivní smysl lidského času a konečné lidské existence. Subjektivní identita člověka tak zůstává zachována i tváří tvář Bohu. Cílem mystického sjednocení není zbavení se vlastní identity ve splnutí s Jedním, nýbrž její uchování a vytvoření nebeské *sancta civitas*.

Klíčová slova

Augustinus, mystika, negativní teologie, novoplatonismus

⁶⁸ Vgl. den Blick auf die geschichtlichen Diskussionen in FISCHER, Norbert (ed.). *Die Gnadenlehre als „salto mortale“ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*. Freiburg – München: Alber, 2012.

KE DVĚMA VÝCHODISKŮM FILOSOFICKÉHO TÁZÁNÍ PO BOHU

JAN FREI

Ve svém *Úvodu do křesťanství* rozlišuje Joseph Ratzinger dvě různá, pro konkrétní religiozitu nestejně významná východiska náboženské zkušenosti.¹ Tento článek chce tato východiska stručně charakterizovat jakožto výchozí body *filosofického tazání* po Bohu a naznačit některé rysy jejich vzájemného vztahu. Učiní tak z perspektivy blízké například perspektivě Paula Tillicha,² opírat se však bude především o práce filosofa a historika myšlení Erika Voegelin.

I

Otázka po Bohu, říká Voegelin, povstává z vědomí kontingence skutečnosti³ – z vědomí, že věci, s nimiž se ve světě setkáváme, by mohly být jiné, ba že by vůbec nemusely existovat; že se tedy nacházejí a pohybují mezi možnostmi být a nebýt – že nicméně *jsou*. Z vědomí podmíněnosti jsoucna vyvstává otázka po nepodmíněném, z vědomí jejich ne-aseity, způsobenosti, založenosti otázka po dále už nezaloženém základu.⁴

¹ RATZINGER, Joseph. *Úvod do křesťanství*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 71nn.

² TILLICH, Paul. Dva typy filozofie náboženství. In TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*. Praha: Kalich, 1990, s. 71–89.

³ VOEGELIN, Eric. Quod Deus Dicitur. In SANDOZ, Ellis (ed.). *The Collected Works of Eric Voegelin*. Sv. 12, Columbia: University of Missouri Press, 1990, s. 378n.

⁴ Zde se soustředíme výlučně na tuto otázku. Problémů spojených se symbolikami poskytujícími odpověď – jaká je povaha tohoto základu, jak přesněji popsat vztah zakládajícího a zakládajícího, ba i zda a za jakých podmínek vůbec může toto tazání k odpovědi dojít – se dotkneme jen natolik, nakolik to úvaha o otázce bude vyžadovat.

Odtud vycházejí první tři z Tomášových pěti demonstrací: vznik, trvání, působení a proměny skutečností, s nimiž se ve světě setkáváme, nejsou s to samy sebe zdůvodnit; tento stav vyvolává otázku po příčinách a demonstrace pak notoricky dochází až k příčině první, která už na zdůvodňování dalšími příčinami není odkázána.⁵

Tomášovy demonstrace jsou ovšem součástí dlouhé řady podobných úvah (podobných ve východisku i postupu). Sám Tomáš se výslovně odvolává na etiologické demonstrace Aristotelovy *Metafyziky*,⁶ tedy opět na tázání, které je podníceno kontingencí nitrosvětských skutečností⁷ – přinejmenším kontingencí jejich změn – a směřuje k jejich poslednímu (nebo prvnímu) základu.⁸ Aristotelova etiologie je dále částečně zakotvena v kosmologických spekulacích iónských filosofů: předpokládá – přinejmenším jako příklad, na němž se ozřejmuje myšlenkový postup – ontologické založení v živlech (pocházení jsoucna ze země, vzduchu, z ohně atd.).⁹ I tyto kosmologické spekulace pak mají své předchůdce či starší paralely: jedna z cest, jimiž se v *Upanišadách* demonstruje *brahma*, vychází rovněž z kontingence skutečnosti: ta („toto všechno“) je založena („utkána a upředena“) na vodě, voda na vzduchu, vzduch na prostoru atd.; řadou dalších a dalších základů se nakonec dochází k *brahma* jako k tomu, u čeho už otázka po dalším základu nemá smysl (člověk se „nemá příliš dotazovat“, aby se mu „nerozletěla hlava“).¹⁰

Je zde tedy dlouhá tradice – nebo opatrněji: dlouhá řada opakovaných případů – zneklidnění vyvolaného nesvěbytností reality, a toto zneklidnění může při metodické reflexi získat podobu výslovné otázky po základu. Tak je podle Aristotela „vznik všeho“ jedním z podnětů k údivu a znepokojenému zkoumání, jehož cílem je vědění o „prvních

⁵ *STh* I, 2, 3, resp. výraz *příčina*, jak snad není třeba zvlášt zdůrazňovat, v této souvislosti znamená ne tak příčinu, jak ji dnes obvykle chápeme, tedy součást řetězu příčin a následků v čase, jako spíše ontologické založení, tedy určitý vztah v hierarchii způsobů bytí. Výrazy jako *causa* nebo *aition* proto budeme v dalším překládat většinou jako *základ*.

⁶ Např. tamtéž. Viz dále pozn. 15.

⁷ ARISTOTELEŠ. *Metafyzika* 982b15–16.

⁸ ARISTOTELEŠ. *Metafyzika* 982b2. Srov. VOEGELIN, Eric. Anxiety and Reason. In HOLLWECK, Thomas A. – CARINGELLA, Paul (ed.). *The Collected Works of Eric Voegelin*, sv. 28, Columbia: University of Missouri Press 1990, s. 102nn.

⁹ ARISTOTELEŠ. *Metafyzika* 994a4–7. Srov. VOEGELIN, Eric. On Debate and Existence. In SANDOZ, Ellis (ed.). *The Collected Works of Eric Voegelin*, sv. 12, Columbia: University of Missouri Press, 1990 S. 46.

¹⁰ *Brhadáranjakópanišad* III, 6. In *Upanišady*, Praha: DharmaGaia, 2004, s. 55. Srov. VOEGELIN, Eric. Drama of Humanity. In PETROPULOS, William – WEISS, Gilbert (ed.). *The Collected Works of Eric Voegelin*. Sv. 33, Columbia: University of Missouri Press 2004, s. 206n.

počátcích a příčinách“;¹¹ otázka je pak takřka vzorovým způsobem zformulována ve dvou Leibnizových metafyzických otázkách: proč je spíše něco než nic; a proč jsou věci takto a ne jinak?¹²

Realita tedy svou nesvobytností vyvolává otázku po svém zdůvodnění. Co však myslíme realitou?

V letných náčrtech Tomášových a Aristotelových demonstrací jsme se záměrně omezili na tu vrstvu, která navazuje na starší kosmologické spekulace, tj. tu, kde je výchozí zkušeností kontingence „přírody“ – tedy zhruba řečeno hmotných věcí, které vznikají, trvají, mění se a zanikají bez našeho přičinění.¹³ Tázání však může být motivováno i vědomím kontingence *já*; jeho východiskem může být nejen krása a nedostatečnost vnějšího světa, ale také plnost a nouze naší vlastní existence.¹⁴ Citujme jeden z historických příkladů tohoto druhého způsobu tázání, jichž je opět dlouhá řada – řeč jednoho z northumbrijských předáků ke králi Edwinovi uvažujícímu roku 627 o přijetí křesťanství:

Králi, pozemský život dnešního člověka mi ve srovnání s časem, který je nám neznámý, připadá jako nějaký vrabčák, který přiletěl a bleskem prolétl místností, v níž v zimní době sedíš u večere se svými veliteli a služebníky, kdy uprostřed hoří oheň a jídelna je pěkně vytopena, zatímco všude venku řádí porvyv zimních dešťů či sněhových bouří. Ten vrabčák vlétl jedním vchodem a vzápětí druhým zase zmizel. Po tu dobu, co je uvnitř, zimní nečas necítí, ale kratičký čas pohody je v mžiku pryč, a jak se znovu vrací do zimy, ztratí se ti z očí. Tak nějak vypadá i lidský život: nevíme vůbec, co jednou bude ani co již jednou bylo. Proto přineslo-li to nové učení něco jistějšího, měli bychom je zřejmě následovat!¹⁵

¹¹ ARISTOTELÉS. *Metafyzika* 982b17 (vznik všeho, *tú pantos genesis*); 982b15 (znepokojené zkoumání, *diaporein*); 982b9–10 (první počátky a příčiny, *prótaí archai kai aitia*). Srov. VÖGELIN, Eric. *Anxiety and Reason*, s. 102n. Je zajisté pravda, že sám Aristotelés pokládá celek skutečnosti za věčný a otázku po jeho vzniku neklade; výslovně ji však zmiňuje jako podnět k tázání po základu.

¹² LEIBNIZ, Gottfried W. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 7. Srov. VÖGELIN, Eric. *On Debate and Existence*, s. 43.

¹³ Jediným cílem těchto náčrtů bylo ukázat nejobecnější rysy tázání vycházejícího z okolních jsoucen. Proto jsme odhlédli jak od podstatných rozdílů mezi Tomášovým a Aristotelovým viděním přírody (a s nimi souvisejících rozdílů mezi jejich chápáním posledního základu), tak od odlišných podob, kterých toto tázání nabývá u dalších myslitelů.

¹⁴ RÄTZINGER, Joseph. *Úvod do křesťanství*, s. 71 nn.

¹⁵ BEDA CTIHODNÝ. *Církevní dějiny národa Anglů II*, 13, Praha: Argo, 2008, s. 119. Srov. k tomu JÄSPERS, Karl. *Šifry transcendence*, Praha: Vyšehrad, 2000, s. 44n.

Také pro *já* znamená kontingence pohyb mezi možnostmi fyzického bytí a nebytí, bytí více a bytí méně (jakým je např. pro živé bytosti růst a chátrání); znamená existenci navzdory možnosti neexistovat. V tom se tedy existence *já* opět ukazuje jako cosi, co vyžaduje zdůvodnění a co si přitom toto zdůvodnění není s to samo poskytnout, co tedy vyvolává otázku po základu – a tento její rys je natolik podstatný, že právě vztaženost k základu, otevřenost vůči němu (která případně může získat podobu výslovného tázání) může být rozeznána jako „to nejhlubší v podstatě člověka“¹⁶ a „jádro lidské přirozenosti“.¹⁷

Kontingence *já* však dále znamená noetický pohyb mezi různými stupni vědění a nevědění. Vzpomeňme na Aristotelovu *Metafyziku*: člověk si ve stavu údivu a zneklidnění uvědomuje svou nevědomost a snaží se dosáhnout vědění, aby nevědomosti unikl.¹⁸ A za tímto pohybem se opět skrývá pohyb mezi bytím lépe a bytím hůře, mezi správným a nesprávným uspořádáním existence či „řádem duše“. Vědění a nevědění jsou totiž podoby či projevy takových uspořádání: otázku po příčinách bychom nekladli, kdybychom nevědomost nepocitovali jako nežádoucí stav, z něž je třeba uniknout, a vědění naopak jako stav hodný usilování.

Jestliže se tedy *já* nachází mezi možnostmi bytí více a bytí méně a mezi nimi se trvale pohybuje, nachází se právě tak mezi možnostmi bytí lépe a bytí hůře a každé z nich se může v každém okamžiku přiblížit nebo vzdálit. Proto je ohroženo nejen nebytím, jež mu hrozí – v krajním případě v podobě fyzické smrti – takřkajíc zvenčí, od sil nepodléhajících jeho svobodě, ale také různými podobami nezdaru existence – vinou, nesmyslností, zoufalstvím –, které jsou v té či oné míře výsledkem jeho rozhodování.¹⁹

Obojí se také může stát východiskem otázky po Bohu: Jako pohyb skutečnosti mezi bytím a nebytím vyvolává otázku po jejím základu, tak nyní lidský pohyb mezi správným a nesprávným způsobem existování – mezi smysluplností a nesmyslností, zásluhou a vinou – vyvolává otázku po *míře*, již se správnost existence poměřuje, po měřítku,

¹⁶ Tak (na základě židovskokřesťanské teologie) RATZINGER, Joseph. *Eschatologie. Smrt a věčný život*. 2. vyd. Praha: Barrister a Principal, 2008, s. 101.

¹⁷ Tak (na základě řecké filosofie) VOEGELIN, Eric. Co je přirozenost? In TÝŽ. *Kouzlo extrému. Revolta proti rozumu a skutečnosti*. Praha: Mladá fronta, 2000, s. 83.

¹⁸ ARISTOTELÉS. *Metafyzika* 982b17–20. Srov. VOEGELIN, Eric. Anxiety and Reason, s. 102n.

¹⁹ TILLICH, Paul. *Odvaha být*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 30–40.

jemuž správná existence odpovídá více a nesprávná méně. A tak jako se nitrosvětské, přinejmenším potenciálně empiricky vykazatelné příčiny ukazují jako nesvébytné a vyvolávají otázku po *svých* příčinách a v posledku po nejhlubším základu, u něž by se už otázka po dalším založení nekladla, tak se jako nesvébytná ukazují také fakticky daná kritéria správného existování: neboť všechna mohou v určité situaci vyvolat otázku, zda je jejich splnění zde a nyní správné; i ona tedy podléhá nutnosti ptát se po dalším měřítku, s nímž jejich splnění je či není ve shodě – a nakonec po poslední míře, k jejímuž poměření už žádná další měřítka, jež by nepodléhala jí samé, nelze najít.

II

„Kosmologické“ a „existenciální“ tázání po Bohu, tedy tázání vycházející z konfrontace s vnějším světem a z konfrontace s vlastní existencí, jsme načrtli odděleně, jsou však na sebe dalekosáhle odkázána. Chceme nyní naznačit některé potíže, do nichž by upadlo kosmologické tázání, kdyby zcela odhlíželo od reflexe na lidskou existenci (dále budeme používat Voegelinův termín „analýza existence“).

Tyto potíže částečně vyplývají ze způsobu, jakým dnes obvykle pohlížíme na přírodu; ten je zřejmě i při vši kritické distanci stále do určité míry závislý na posunech v chápání přírody, k nimž došlo na začátku novověku a které tedy oddělují naše pojetí přírody od toho, které předpokládají Tomášovy nebo Aristotelovy kosmologické demonstrace.

Prvním z těchto posunů je redukce přírody na matematicky popsatelnou mechaniku, jak ji provedli Descartes a Newton a převzal Kant.²⁰ Dodejme ihned, že výslovná redukce v této radikální podobě je pro naše úvahy málo významná: ryzí mechaniku dnes možná spatřujeme v neživé přírodě, sotva však budeme v pokušení převádět na ni přírodu jako celek nebo třeba vykládat živé organismy jako stroje; od toho vidění přírody, které předpokládají Tomášovy demonstrace, tedy nejsme vzdáleni tolik jako např. materialisté 18. století.²¹

Proto také naše myšlení není tak silně ovlivněno ani dalším posunem, při němž se – právě v důsledku mechanistické redukce – z přírody ztratily finální příčiny.²² Živé organismy, jak jsme zvyklí je chápat, „jednají“ *kvůli něčemu*, o *něco* usilují, o *něco* „jim jde“ (přinejmenším

²⁰ GILSON, Étienne. *Jednota filosofické zkušenosti*. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 153.

²¹ Tamtéž, s. 118.

²² GILSON, Étienne. *Bůh a filosofie*. Praha: Oikúmené, 1994, s. 51n.

o přežití a rozmnožení), ba metaforicky se mluví i o tom, že se „chtějí“ prosadit vlohy k určitým vlastnostem (geny). Do zmechanizované přírody jako by se opět vrátily „přirozenosti“, tj. aktivní, skutečné příčiny pohybů v přírodě.

Mezi Tomášovým a dnes obvyklým pohledem na přírodu však leží ještě jeden posun, který nám znesnadňuje pochopit kosmologické demonstrace tak, jak byly míněny. Dnes pro nás totiž, domníváme se, není bez dalšího zjevné, že pořádající síla působící v uspořádání přírody je totožná se silou podněcující naše mravní úsilí, že se tedy při etiologické spekulaci musí řetěz finálních příčin přírodního dění ve svém posledním článku *setkat* s řetězem finálních příčin lidského jednání. V Tomášově čtvrté a páté cestě tomu tak bylo: tomu, čemu se více či méně přibližují stupně „dobroti“, vznešenosti atd. v přírodě, a právě tak onomu „čemu si inteligentnímu“, co způsobuje racionální chování přírody, „říkáme Bůh“²³ – a tím samozřejmě myslíme téhož Boha, k němuž míří naše úsilí o štěstí.²⁴ Avšak příroda, jak se zpravidla jeví nám – procesy, v nichž od Darwina (a od jeho německých překladatelů, kteří za jeho *struggle* podsunuli *Kampf*) spatřujeme především boj o vlastní přežití a pro jejichž podstatu nám současný popularizátor nabízí antropomorfismus *sobectví* –, se nezdá mít s našimi snahami o pravý lidský život mnoho společného.

Proto také tázání po Bohu vycházející z této přírody může vytvořit symboliku prvního hybatele, který je ale nakonec k našim lidským záležitostem podobně lhostejný jako tato příroda sama. Je potom jen logické, že když Voegelin rekapituluje Tomášovy a Aristotelovy demonstrace, očekává od svých posluchačů ne tak logické námitky, jako spíše otázku: proč bychom se měli starat o nějakého prvního hybatele a jeho vlastnosti?²⁵

Navíc usuzuje-li demonstrace z vlastností přírody na vlastnosti jejího posledního základu, je přece myslitelné, aby vycházela nejen z racionality jejího uspořádání (jako v Tomášově páté cestě, kde se z ní

²³ *STh* I, 2, 3 resp.

²⁴ *STh* II, I, 3, 8.

²⁵ VOEGELIN, Eric. On Debate and Existence, s. 40. Právě tuto představu Boha ostatně kritizoval už Pascal; jeho slavné odmítnutí „Boha filosofů a učenců“ se týká především takového hybatele lhostejného, Descartem zmechanizovaného kosmu: „Bůh křesťanů není [...] prostě autorem matematických pravd nebo řádu živlů; to je názor pohanů a epikurejců [...]; nýbrž je Bohem Abraháma, Izáka a Jákoba, Bohem křesťanů, je Bohem lásky a útěchy, Bohem, který naplňuje duši a srdce těch, kteří mu patří.“ PASCAL, Blaise. *Pensées*, cit. podle GILSON, Étienne. *Bůh a filosofie*, s. 53.

usuzuje na Boží inteligenci), ale např. z prázdnoty většiny kosmického prostoru, z lhostejnosti živé přírody k bolesti apod. Nedělá-li to, pak proto, že již předem ví – a to právě *odjinud než z přírody, jak ji dnes chápeme* –, z kterých jejích vlastností může vycházet a z kterých ne.

Sám Tomáš ostatně ke kosmologickým demonstracím bezprostředně připojuje vysvětlení týkající se právě tohoto problému – jak mohou demonstrace Boží existence vycházet ze světa, v němž existuje zlo.²⁶ Jeho odpověď (zlo je tu třeba chápat jako prostředek k většímu dobru) jako by naznačovala, že demonstrace má smysl provádět až poté, co jsme zlo nahlédli jako nesamostatný, k dobru nutně odkazující moment; teprve pak eventuálně můžeme z uspořádání světa usuzovat na vlastnosti jeho prvního hybatele. Tento náhled však nemůžeme získat z přírody; odkazuje nás zpět k analýze existence, k lidské schopnosti rozlišovat dobré a zlé, tedy ke schopnosti rozlišovat nejen na úrovni ontologické, mezi bytím a nebytím, ale rovněž na rovině deontologické, mezi tím, co *má být* a co nikoli. Teprve na této deontologické rovině lze totiž nahlédnout zlé – ať je onticky, fakticky sebesilnější – jako druhořadé a vlastně „neskutečné“.

Nekoherence poznání přírody a poznání existence však není výlučně novověký problém, jak jsme ji tu naznačili a jak ji diagnostikovala např. Husserlova *Krize*. Narazila na ni už pozdní stoa:

Co mi na tom záleží, zda se vesmír skládá z atomů či z ohně a země? Což nestačí poznat pravou podstatu dobra a zla a hranice našich žádostí a nechtutí a rovněž našeho chtění a odporu, a podle nich jako podle pravidel uspořádávat svůj život a těm věcem, které jsou nad náš rozum, dát výhost? Věcem, které jsou asi nepochopitelné lidskému duchu; ale i kdyby někdo nakrásně předpokládal, že jsou zcela pochopitelné, jaký bychom měli prospěch z jejich pochopení?²⁷

Už zde se tedy ukazuje typ vědění, který redukuje přírodu na lhostejné elementy, a tak ji jistým způsobem vysvětluje, který ale nemá co říci k podstatným lidským záležitostem.²⁸

²⁶ *STh* I, 2, 3, ad 1.

²⁷ EPIKTÉTOS. Zlomky z rozprav. In TÝŽ. *Rukojet – Rozpravy*, Praha: Svoboda, 1972, s. 359.

²⁸ Vnější příroda je zřejmě *obecně* bezbrannější vůči reduktivním, smyslu zbavujícím výkladům než lidské já. I to lze pochopitelně vykládat podobným způsobem, snahám o takové výklady však odolává lépe, protože jejich neadekvátnost a nedostatečnost je

A už tehdy je také nasnadě jeden důsledek, který to má pro tázání po Bohu – totiž možnost, že hledání základu takto pochopené přírody nebude spojeno s hledáním poslední míry, s níž má člověk sladit sám sebe a své jednání; že je tedy možné Boha hledat jako původce kosmu a zároveň zůstat prakticky hluchý k jeho nárokům týkajícím se vedení existence. Přesně s tím počítá sv. Pavel, když v Ř 1,18–32 hledá kořen nejrůznějších mravních nepořádků v nedostatečné snaze „poznat Boha“, v absenci úcty a vděčnosti k němu – a to právě u lidí, kteří už „Boha poznali“ „z toho, co stvořil“.²⁹

III

Nakolik kosmologické tázání po Bohu přijímá formu etiologické demonstrace, je na analýzu existence odkázáno ještě z dalšího důvodu. Podstatným bodem této demonstrace je totiž postulát nemožnosti nekonečného řetězu příčin, premisa, že řada příčin musí mít mez (*peras*, Aristotelés) čili konec (*finis*, Tomáš), že tedy musí existovat poslední resp. první příčina. Odtud pak čerpá svou srozumitelnost symbolika prvního hybatele. Odkud však má své zdůvodnění sám tento postulát? Na prvním místě zřejmě z protimluvů, do nichž se zaplétají pokusy o jeho popření. Avšak kromě toho má i jisté zkušenostní dosvědčení, a to opět v naší existenci, v našem jednání. To je vždy vědomě či nevědomě jednáním *kvůli něčemu*, vždy má svou účelovou příčinu; a pokud tyto účelové příčiny tvoří řetěz, pokud o dosažení něčeho usilujeme kvůli dosažení něčeho dalšího, pak na konci tohoto řetězu vždy stojí nějaký účel, kterým v danou chvíli žádný další účel nesledujeme, který je tedy v tomto smyslu poslední. Ze složitosti lidského jednání sice plyne, že je často (ne-li vždy) závislé na více účelových příčinách různých „úrovní“: práci směřující k vytvoření určitého předmětu konáme tak, aby byla zároveň fyzickým požitkem apod. Avšak každá z těchto příčin je na své úrovni poslední, a *bez těchto posledních příčin by jednání neprobíhalo*; kdyby byly jiné, probíhalo by jinak, a při jejich úplné absenci by k němu nedošlo vůbec. Toto je evidence ne teprve logické úvahy, ale zkušenosti či bezprostřední reflexe na ni: v případě finální příčiny

snáze postřehnutelná: *já* se v takových výkladech nepoznává, nerozeznává v nich řeč o *tom* člověku, kterého nachází samo v sobě.

²⁹ Pro naši úvahu je lhostejné, zda tato pasáž adekvátně popisuje duchovní stav tehdejších římských pohanů (k tomu viz VOEGELIN, Eric. Gospel and Culture. In *The Collected Works of Eric Voegelin*, sv. 12, s. 193n.); stačí, že Pavel tuto situaci zjevně pokládá za myslitelnou.

víme *ze zkušenosti*, že řetěz příčin nemůže pokračovat donekonečna; bez poslední příčiny bychom nejednali. V tom je demonstrace týkající se finální příčiny modelem etiologické demonstrace vůbec; ostatní typy demonstrací čerpají svou přesvědčivost z její platnosti, kterou nahlížíme v reflexi na vlastní jednání.⁵⁰

V etiologických demonstracích je dále důležité ukázat, že symbolem posledního základu se míní něco radikálně odlišného od příčin uvnitř světa a symboly zakládání a založenosti něco právě tak odlišného od vztahu působení a způsobenosti mezi věcmi ve světě – a také v této věci je dobré přejít od demonstrací kosmologického typu k analýze existence.

Rozdíl mezi příčinami v obvyklém smyslu slova a základem se pochopitelně ukazuje i kosmologickému tázání; i jemu se kromě „vycházení částečných důsledků z částečných příčin“ odhaluje podstatně odlišné „první vycházení“. Pro jeho označení lze převzít např. biblický výraz „stvoření“ nebo vytvářet jazykové symboly jako „vycházení z univerzálního počátku všeho“, kterými se ale právě míní založení *odlišné* od zapříčiněnosti jedné věci ve světě jinou věcí ve světě: v řádu příčin uvnitř světa je první vycházení vycházení „z ničeho“.⁵¹

Kosmologické demonstrace se k tomuto základu přibližují krok po kroku, řetězem příčin, jaký Tomáš předvádí zejména v první cestě nebo jaký jsme viděli v *Upanišadách*: určitá zjevná skutečnost má svou příčinu, ta opět svou atd. až k příčině první. Ta však už není příčinou v tomtéž smyslu, a řada příčin proto nemůže být souvislá, nemůže sáhat *kontinuálně* od zjevné skutečnosti až k poslednímu základu. Právě na to jako by upozorňovalo další vysvětlení, které Tomáš připojuje ke svým kosmologickým demonstracím: když v řetězu příčin dojdeme k přírodě a lidskému rozhodování – tedy k posledním příčinám, které lze ještě nalézt uvnitř světa –, je možné a nutné učinit ještě poslední, rozhodující krok k „prvnímu počátku“.⁵²

Přes toto a podobná upozornění však existuje nebezpečí, že demonstrace budou pochopeny právě jako *nepřetržitě* řady příčin. Hrozí, že se *setře* zásadní rozdíl mezi příčinností v obvyklém slova smyslu a naznačeným založením; že se skrytý základ pochopí jako další příčina téhož typu jako ostatní příčiny, k níž je možné dojít prostým pokračováním

⁵⁰ Takto vykládá VOEGELIN, Eric. On Debate and Existence, s. 44nn., etiologické pasáže z druhé knihy Aristotelovy *Metafyziky*.

⁵¹ *STh* I, 45, 2, ad 1. Viz také další pasáže této kwestie, zejména artikulus 5.

⁵² *STh* I, 2, 3, arg. 2 a tamtéž, ad 2.

ve sledování kauzálního řetězu. Pak také nebude podstatný rozdíl mezi *způsobem*, jímž jednotlivé příčiny způsobují své následky, a způsobem, jímž věci vycházejí z tohoto základu. Jinými slovy, je zde riziko, že budeme základ klást na *tutéž ontologickou úroveň* jako příčiny ve světě. Jistěže to bude příčina daleko „silnější“ než všechny ostatní, protože ty z ní vycházejí, avšak bude silnější *stejným způsobem*, ve stejném řádu, v jakém jsou i pozdější příčiny silnější než jejich následky; rozdíl bude pouze v míře.

Z hledání *základu* se tak stane sestavování *úplné řady* příčin nebo podmínek, na jejímž počátku (což ovšem znamená *uvnitř* této řady jako její *součást*) pak má být nalezen nepodmíněný základ. Ten ale pro jeho naznačenou odlišnost tímto způsobem najít nelze. Tato snaha je vnitřně rozporná a to je mj. jeden z důvodů, proč Kant demonstraci na základě kontingence zcela odmítl; viděl v ní klam plynoucí právě z této rozporné snahy rekonstruovat úplné řady podmíněných příčin, které by nakonec zahrnuly i svůj nepodmíněný počátek.⁵³

Demonstracím kosmologického typu však nepředchází klamná představa úplné řady příčin, nýbrž nahlédnutí intelektu, že nic jsoucího neexistuje ze sebe sama, že kromě příčin uvnitř světa, které jsou opět *jsoucí*, je třeba pro všechno hledat ještě jiný základ, který sám už není jsoucí v tomtéž smyslu. Analyzující a usuzující *ratio* nemůže tento náhled nijak zdůvodnit, naopak z něj čerpá impuls a směr pro své demonstrace; nachází v něm jakoby předem daný rámec, který se snaží vyplnit řadou kroků sledujících řetěz bezprostředních příčin. Demonstrace pak vlastně jsou jakousi zvláštní formou *mýtu* (mýtu samozřejmě ne v onom dehonestujícím významu, který tomu slovu dal pozitivismus, ale mýtu jako symbolického popisu struktury člověka, kosmu a jejich vzájemného postavení): nezdůvodnitelný a neověřitelný „jednorázový“ náhled *intelektu*, že všechno jsoucí vzchází ze základu, který sám už se v ničem dalším nezakládá, se tu obrazně znázorňuje přehlednějším postupem *ratio*, které se graduálně pohybuje od jedné příčiny uvnitř světa k druhé – tak jako se ve starších mýtech znázorňoval příběhy o genezi odehrávajícími se v čase světa.⁵⁴ Intuice intelektu ovšem nemůže být do jazyka *ratio* přeložena beze zbytku: danosti světa a poslední základ nemůže nepřetržitá řada ontologicky rovnocenných příčin spojit.

⁵³ KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, např. B 633 pozn., B 637n.

⁵⁴ VOEGELIN, Eric. Co je přirozenost?, s. 82n.; srov. také TÝŽ. On Debate and Existence, s. 48.

Co to vše má společného s analýzou existence?

Já, osoba, je svému vlastnímu prožívání a reflexi dána na jedné straně jako bytost takříkajíc složená z řady aspektů záviselých na nejrůznějších danostech uvnitř světa (přírodních, sociálních, historických), tedy jako bytost, kterou lze učinit předmětem zkoumání v odpovídajících speciálních antropologiích a u níž se pak lze pokusit sestavit z výsledků těchto zkoumání její více či méně komplexní obraz. Na druhé straně si však zároveň je dána jako bytost, která není tímto způsobem doposledka vysvětlitelná, jako neredukovatelné *já*, které o sobě ví a které se – právě uprostřed všech těchto určeností a skrze ně – rozhoduje a jedná samo za sebe.⁵⁵

To není třeba dokládat vzácnými případy ryze spontánního jednání. I tam, kde se člověk podvoluje tomu evidentně nejsilnějšímu z působících impulsů, kde se přidává k jasné většině nebo podřizuje nepochybné autoritě, zároveň ví, že je to *on sám*, kdo se podvolil, přidal a podřídil. Jeho jednání může probíhat pod nejrůznějšími vlivy a tlaky, on však ví, že je to stále *jeho* jednání a že je to *on*, kdo tu jedná, byť třeba „nemohl jinak“.

Pro svou existenci jakožto tohoto konkrétního *já* nemůže člověk uvést žádný dostatečný důvod; žádná z příčin jeho přítomnosti na světě ani všechny společně nevysvětlují, proč je zde a nyní naživu právě *on*. Při vši své podmíněnosti si je dán jako svého druhu neodvoditelný *počátek*. Obraz, který jsme zmínili výše – obraz vrabce, který se náhle a nevysvětlitelně objevuje v síni –, je pro tento způsob existence národným podobenstvím.

Otázka po příčině či základu naší konkrétní existence tedy nenačází odpověď. Přesto svou existenci nacházíme jako něco, co jsme sami nezpůsobili a co ani sami nemůžeme udržet, jako něco přijatého a nadále přijímaného. Otázka tak neumlká, ale míří k něčemu, co zapřičiňuje či zakládá *v jiném smyslu* než příčiny, které poznáváme uvnitř světa; k něčemu, o čem sice nemůžeme mluvit jinak než jako

⁵⁵ Na příkladu odpovědnosti za vlastní sebevýklad to ukázal RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*. 2. vyd. Svitavy: Trinitas, 2004, s. 66nn.: člověk jistě může sám sebe vykládat z nejrůznějších daností uvnitř světa (fyzikálních, chemických, genetických, sociálních, historických atd.); tento výklad však nevysvětluje svůj ústřední bod či předpoklad, totiž fakt, že se člověk rozhodl sám sebe takto vysvětlit, že za tímto vysvětlením stojí, a tak za ně přebírá zodpovědnost. Každé „vysvětlení člověka“ už *předpokládá* jeho rozhodnutí ptát se po sobě samém, hledat vysvětlení sebe sama, a rozhodnutí právě toto určité vysvětlení přijmout. V každé definici člověka je člověk nejen objektem, který je definicí určen, ale také subjektem, který ji pronáší a na jehož svobodě tedy tato definice závisí.

o základu, příčině či původu, u čeho však víme, že tato označení, vytvořená pro pojmenování vztahů uvnitř světa, jsou tu vlastně neadekvátní.

Analýza existence tak nachází tentýž vztah jako kosmologické tázání, vztah založení odlišného od příčinnosti uvnitř světa, ale dostává se k němu jakoby jediným skokem, jelikož její předmět – neodvoditelné, a přece založené a nesené *já* – ji k němu odkazuje bezprostředně. Tak je v ní cesta vedoucí k symbolu posledního základu zřetelnější, ba je, domníváme se, záležitostí zkušenosti a bezprostřední reflexe na ni.⁵⁶ Jako tedy měl postulát, že řada příčin nemůže pokračovat donekonečna, doklad ve zkušenosti vlastního jednání, nachází podobný doklad i intuice posledního základu, a to opět ve zkušenosti vlastního existence.

Záměrem tohoto článku bylo načrtnout kosmologické a existenciální tázání po Bohu (I) v jejich vzájemné závislosti. Vymezený prostor jej umožnil uskutečnit jen z poloviny: nemůžeme zde sledovat, jakým způsobem je existenciální tázání odkázáno na kosmologické (bez kterého lze např. těžko ukázat, že a jak souvisí vztah mezi člověkem a Bohem s postavením a jednáním člověka *ve světě*). Snad se však podařilo naznačit, že a jak je kosmologické tázání odkázáno na tázání existenciální: že a jak je demonstrace kosmologického typu *předpokládají* (III) a že jím v dnešní duchovnídějinné situaci, ale i z podstaty věci musí být *doplněny* (II). Teprve po tomto doplnění lze otázku po Bohu klást nejen jako otázku po *základu*, ale také jako otázku po *mirě*, na kterou pak – což už ale přesahuje naše téma – navazuje otázka po *soudu* a možnosti *záchrany*.

ABSTRACT

JAN FREI

Two kinds of the philosophical search for God

Adopting the standpoint of Eric Voegelin, this article deals with the two kinds of the the philosophical search for God: the cosmological one, starting

⁵⁶ Proto se může např. pro Karla Jasperse cesta k Bohu otevírat přednostně ve zkušenosti naší vlastní svobody (JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikúmené, 1996, s. 32); proto mohou filosofická preambula Rahnerových *Základů křesťanské víry* (s. 63nn.) vycházet takřka výlučně ze zkušenosti našeho vlastního bytí osobou.

from the contingency of things in the external world, and the existential one, starting from the contingency of the self. The aim of the article is to show that the latter is not only a necessary supplement of the former, but also its very basis.

Key words

Philosophy, Question of God, Cosmology, Human existence

„UND NICHT WAHR IST'S DASS DAS LEBEN
UNS BETRÜGT“
ZUM WIRKLICHKEITSPROBLEM
ALS EINEM PROLEGOMENON
EINER PHILOSOPHISCHEN GOTTESLEHRE

REINHOLD ESTERBAUER

Der tschechische Dichter Jan Skácel stellt einem seiner Gedichte den Vers voran, mit dem auch diese Überlegungen überschrieben sind. Dass das Leben und seine Erfahrung uns betrügen, sei nicht wahr, schreibt er.¹ Ich meine, dass dieser Satz auch für die philosophische Gotteslehre zentrale Bedeutung hat. Zum einen verweist der Vers darauf, dass das Leben als Wahrheitsgrund Geltung beansprucht, zum anderen darauf, dass man seiner Erfahrung trauen kann. Die Forderung, dass das philosophische Fragen nach Gott von der Erfahrung auszugehen habe, also die Wirklichkeit vor dem Begriff ernst nehmen müsse, steht freilich vor dem Problem, welche Erfahrungsweise und damit welches Wirklichkeitsverständnis man als Ausgangspunkt für solche Überlegungen wählen soll – ob tatsächlich die Unmittelbarkeit der Erfahrung des Lebens dafür die Grundlage abgeben oder ob nicht wissenschaftliche Empirie Wirklichkeit adäquater erfassen kann.

Im Folgenden werde ich zu zeigen versuchen, dass man die Gottesfrage philosophisch sinnvoll stellen und über sie reflektieren kann, wenn man dabei Skáčels Vers Aufmerksamkeit schenkt und von der konkreten Lebenswirklichkeit ausgeht. Meine These wird sein, dass man einer erfahrungsbezogenen philosophischen Gotteslehre weder einen konstruktivistischen noch einen Wirklichkeitsbegriff zugrunde legen kann, der Wirklichkeit als materiales Netz von Ursachen versteht. Vielmehr scheint mir der Bezug auf die Lebenswelt und deren

¹ Das kurze Gedicht lautet in der Übersetzung von Reiner Kunze so: „und nicht wahr ist's daß das leben uns betrügt / weil das schicksal eine münze ist die lange fällt / ob der adler fällt oder der kopf / wird sich zeigen wenn sie auf der erde liegt“ (SKÁCEL, Jan. *Wundklee. Gedichte*. Frankfurt am Main: Fischer, 1994, S. 22).

Anerkennung als nicht hintergebar Grund für die philosophische Gottesfrage entscheidend zu sein.

Der Wirklichkeitsbegriff ist in der Philosophie bekanntlich alles andere als unumstritten.² Die im Deutschen mögliche Unterscheidung zwischen *Wirklichkeit* und *Realität* vergrößert das Bedeutungsfeld noch. Die folgenden Überlegungen gehen nicht von einer fertigen Begriffsdefinition aus, sondern fassen den Begriff weit, weil es gilt, unterschiedliche Wirklichkeitskonzeptionen gegeneinander abzuwägen. Ziel ist es, ein tragfähiges und der Gottesfrage entsprechendes Verständnis von Wirklichkeit zu gewinnen. Dazu gehe ich von Thomas' und Kants Forderung nach dem Erfahrungsbezug der philosophischen Gotteslehre aus. Danach unterscheide ich zwei heute gängige Wirklichkeitsbegriffe und beziehe sie auf die Gottesfrage. Dabei wird sich zeigen, dass unterschiedliche Auffassungen von Subjektivität und Objektivität die Gottesfrage qualifizieren und ihrer Beantwortung spezifische Deutungsrahmen vorgeben. Abschließend werde ich versuchen, das Konzept der Lebenswelt als ein Wirklichkeitsverständnis vorzustellen, von dem aus nach Gott zu fragen sich lohnt.

1. Wirklichkeits- und Erfahrungsbegriff in Bezug auf den Versuch, Gott philosophisch zu denken

Die Kritik am ontologischen Gottesbeweis, wie ihn etwa Anselm von Canterbury als „unum argumentum“ in den Kapiteln 2–4 seines *Proslogion* vorgestellt oder wie ihn René Descartes vor allem in der dritten und in der fünften seiner *Meditationes* ausgearbeitet hat, rekurriert zumeist auf den Erfahrungsbezug, der dem ontologischen Gottesbeweis fehle. So hat über Gaunilos Rückfrage hinaus schon Thomas von Aquin in Vorbereitung seiner eigenen „*Quinque viae*“ festgehalten, dass in Bezug auf die Frage, ob Gott existiere, nicht davon ausgegangen werde könne, dass der Mensch weiß, *was* Gott ist. Wäre dies der Fall,

² Das zeigt schon ein Blick in einzelne Lexikon-Artikel. Vgl. z. B. HOLZ, Hans H. *Realität*. In BARCK, Karlheinz – FONTIUS, Martin – SCHLENSTEDT, Dieter – STEINWACHS, Burkhard – WOLZETTEL, Friedrich (ed.). *Ästhetische Grundbegriffe* 5. Stuttgart: Metzler, 2003, S. 197–227; TRAPPE, Tobias. *Wirklichkeit*. In RITTER, Joachim – GRÜNDER, Karlfried – GABRIEL, Gottfried (ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12. Basel: Schwabe, 2004, S. 829–846; STEKELER-WEITHOFER, Pirmin. *Realität/Wirklichkeit*. In SANDKÜHLER, Hans J. (ed.). *Enzyklopädie Philosophie* 3. Hamburg: Meiner, 2010, S. 2221–2250; PLÜMACHER, Martina. *Wirklichkeit/Realität*. In KOLMER, Petra – WILDFEUER, Armin G. (ed.): *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Freiburg im Breisgau: Alber, 2011, S. 2540–2555.

könnte die Existenz Gottes unmittelbar eingesehen werden. Da dem aber nicht so sei, müsse man von Gottes Wirkungen ausgehen, wenn es darum geht, seine Existenz aufzuweisen.³ Die Wirkungen (*effectus*) seien dem Fragenden nämlich besser zugänglich als deren Ursache (*causa*). Doch könne man von jenen auf diese schließen.⁴ Thomas behauptet folglich: „Deum esse [...] demonstrabile est per effectus nobis notos“ (*STh 1, 2, 2 c.*). Wenn ein solcher Aufweis auch nicht „perfecte“ gelinge, wie er einräumt (*STh 1, 2, 2 ad 3*), so beharrt er doch auf der Möglichkeit, von dem, was sich erfahren lässt, auf Gott zu schließen.

In Ablehnung des ontologischen Arguments von Anselm ist es Thomas auch darum zu tun festzuhalten, dass man von der Bedeutung des Gottesbegriffs (bei Anselm das höchst Denkbare) nicht darauf schließen könne, dass es auch *wirklich* sei.⁵ Den Überstieg von der Begriffsebene auf die Wirklichkeitsebene hält Thomas nicht für möglich. Dazu müsse schon von vornherein klar sein, dass das, über welches hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, wirklich ist, was aber nicht der Fall sei: „Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse“ (*STh 1, 2, 1 ad 2*). Thomas fordert also zweierlei ein: zum einen die Zugänglichkeit des Ausgangspunktes, von dem aus man auf Gott schließen möchte, für die Erfahrung. Gott selbst kann von sinnlicher Erfahrung nicht erfasst werden – er ist kein Naturding („esse in rerum natura“) – wohl aber die Wirkungen, von denen man auf die Ursache Gott schließen kann. Zum anderen fordert Thomas den Wirklichkeitsbezug des ganzen Denkweges ein, der schon von Beginn an gewährleistet sein muss. Gemeint ist dabei sinnlich erfahrbare Wirklichkeit, die es anders als begriffliche Unsicherheit erlaubt, ein festes Fundament zu haben, auf dem sich das Denken fortbewegt.

Auch Immanuel Kant greift in seiner Kritik am ontologischen Gottesbeweis auf Wirklichkeit und deren Erfahrung zurück. Er konstatiert, dass die Vernunft das „dringende Bedürfnis“ habe vorauszusetzen, „was dem Verstande zu der durchgängigen Bestimmung seiner

³ „Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus“ (*STh 1, 2, 1 c.*).

⁴ „Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae“ (*STh 1, 2, 2 c.*).

⁵ „Non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id quod significatur per nomen [illud quo majus cogitari non potest; R.E.], esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum“ (*STh 1, 2, 1 ad 2*).

Begriffe vollständig zum Grunde liegen könne“, und gesteht der Vernunft zu, das möglicherweise „Gedichtete“ einer solchen Vorstellung zu bemerken, sodass sie nicht einfach überredet werden könne, „ein bloßes Selbstgeschöpf ihres Denkens sofort für ein wirkliches Wesen anzunehmen“ (*KrV* B 611f.). Daher sei es der „natürliche Gang“ der menschlichen Vernunft, dass sie „nicht von Begriffen, sondern von der gemeinen Erfahrung an[fängt], und also [...] etwas Existierendes zum Grunde [legt]“ (*KrV* B 612). Die Frage ist dann aber, wie man zur Existenz dieses Existierenden gelangt, durch Erfahrung oder durch den Schluss vom Begriff auf die Existenz, wobei Kant die Begriffe „Wirklichkeit“, „Realität“ und „Existenz“ bei der Zurückweisung der Gottesbeweise oft synonym verwendet, wie die angeführten Stellen zeigen.⁶

Der „natürliche Gang der menschlichen Vernunft“ laufe so ab: Die Vernunft sucht ein notwendiges Wesen, in dem sie die „unbedingte Existenz“ erkennt. Auf der Suche nach demjenigen, das von jeder Bedingung unabhängig ist, wird sie in dem fündig, „was selbst die zureichende Bedingung zu allem anderen ist, d.h. in demjenigen, was alle Realität enthält“ (*KrV* B 615). Kants Kritik zielt bekanntlich darauf ab zu zeigen, dass der Begriff eines solchen notwendigen und zugleich wirklichen Wesens nicht dessen Realität inkludiert, weil Sein, als Existenz im Sinne des Vorhandenseins verstanden, kein reales Prädikat sei,⁷ also nicht vom Begriff auf die Wirklichkeit geschlossen werden könne. Die faktische Existenz Gottes lässt sich nicht von deren bloßer Möglichkeit unterscheiden.⁸

Auch an Kants Ausführungen kann man erkennen, dass der Wirklichkeitsbegriff – ähnlich wie bei Thomas – eine wesentliche Rolle für die Ablehnung des ontologischen Gottesbeweises spielt, an dem „alle Mühe und Arbeit verloren“ scheint (*KrV* B 630). Das lässt sich exemplarisch an folgender Stelle ablesen, wo Kant den Ausdruck „objektive Realität“ verwendet, also neben den oft verwendeten Begriffen „wirklich“, „Existenz“ und „Realität“ sogar Objektivität mit heranzieht. Kant resümiert: „Man siehet aus dem Bisherigen leicht: daß der Begriff eines absolutnotwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff, d.i. eine

⁶ Anders in der Kategorienlehre, wo Kant zwischen der Realität als einer Kategorie der Qualität und dem Dasein als einer Kategorie der Modalität genau unterscheidet (vgl. *KrV* B 106).

⁷ Vgl. *KrV* B 626.

⁸ Vgl. *KrV* B 629.

bloße Idee sei, deren objektive Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist [...]“ (*KrV* B 620). Er wirft Descartes vor, für die objektiv feststellbare Existenz oder Wirklichkeit dessen, was in der Gottesidee gedacht wird, keinen Beweis vorbringen zu können. Wieder führt Kant den fehlenden Wirklichkeitsbezug ins Feld, um seiner Kritik Gewicht zu verleihen.

Doch auch der Erfahrungsbezug spielt wie bei Thomas eine entscheidende Rolle in Kants Argumentationsgang, wobei der Erfahrungsbegriff an die Sinnlichkeit gebunden wird, die Kant mit der Empirie identifiziert. Er meint, dass ein sinnlicher Gegenstand in Bezug auf die Alternative zwischen der Existenz und dem Begriff eines Dinges klar zugeordnet werden könne.⁹ Sinnlichkeit hilft, eine Verwechslung, wie sie für ihn im ontologischen Gottesbeweis vorliegt, zu verhindern. „Denn“ – so Kant – „durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten gedacht [...]“ (*KrV* B 628f.). Existenz oder Wirklichkeit steht also in Verbindung mit der Erfahrung, die als sinnliche Erfahrung Sicherheit gibt für die Realität des zuvor bloß Gedachten.¹⁰

Wie diese Beispiele zeigen, die beide kritische Äußerungen gegenüber dem ontologischen Argument enthalten, korrelieren Wirklichkeits- und Erfahrungsbegriff miteinander, wenn es darum geht, Sicherheit für das philosophische Gottesdenken zu gewinnen. Freilich kommen Thomas und Kant zu anderen Ergebnissen, was die Möglichkeit eines Denkweges zu Gott im Allgemeinen betrifft, zumal Kant auch die fünf Wege des Thomas ablehnt und den philosophischen Gottesbegriff als Postulat der praktischen Vernunft ausweisen möchte. Dennoch scheinen „Erfahrung“ und „Wirklichkeit“ bzw. „Realität“ oder sogar „objektive Realität“ für beide eine zentrale Rolle zu spielen, wenn es darum geht, Gott philosophisch denken zu wollen, selbst dann, wenn wie für Kant auch der erfahrungsbezogene Gottesbeweis nicht aufrechterhalten werden kann. Wirklichkeit bzw. Realität wird so gedacht, dass sie *erfahrbar*e Wirklichkeit oder Realität ist. Der Er-

⁹ Vgl. *KrV* B 628: „Wäre von einem Gegenstande der Sinne die Rede, so würde ich die Existenz des Dinges mit dem bloßen Begriffe des Dinges nicht verwechseln können.“

¹⁰ Freilich lehnt Kant auch die auf Erfahrung fußenden Gottesbeweise ab, weil sie seiner Auffassung nach im Grunde immer auf den ontologischen Gottesbeweis rekurrieren müssen.

fahrungsbegriff ist freilich näher zu spezifizieren. Denn Kant würde es nicht reichen, von innerer oder meditativer Erfahrung zu sprechen. Vielmehr ist bei ihm *sinnliche* Erfahrung gemeint, die zu – wie er sagt – „empirischer Erkenntnis“ und somit sicherer Erkenntnis führt.

Ich werde im Folgenden die Begriffsanalysen zu „Erfahrung“ und „Wirklichkeit“ bei den beiden genannten Autoren nicht weitertreiben, sondern fragen, welche Bedeutung der Wirklichkeitsbegriff für eine philosophische Gotteslehre heute hat. Dabei gehe ich mit Thomas und Kant davon aus, dass der Wirklichkeits- neben dem Erfahrungsbegriff für philosophische Versuche, Gott zu denken, wichtig ist, auch wenn deren Ergebnis unterschiedlich ausfallen mag. Es ist zu fragen, welches Wirklichkeitsverständnis vertreten werden kann und wie Wirklichkeit verstanden werden muss, damit ein solcher erfahrungsbezogener Denkweg zu Gott beschritten werden kann. In den Überlegungen werden die vor allem bei Kant auftauchenden Konzeptionen von „Empirie“ und „Objektivität“ eine wichtige Rolle spielen. Ich frage also, ob Wirklichkeit heute so gedacht werden kann, dass ein philosophischer Denkweg, der sich auf Gott zubewegt und der von Erfahrung ausgeht, möglich erscheint – auch im Unterschied zu Kants Wirklichkeitskonzept, das auf empirisch-objektive Erkenntnis eingeschränkt bleibt. Darüber hinaus ist zu fragen, wie ein solches Wirklichkeitsverständnis aussehen könnte und ob es rechtens auch vertreten werden kann.

2. Gängige Wirklichkeitsbegriffe

Dass die Versuche, einen erfahrungsbezogenen Weg zu einer philosophischen Gotteserkenntnis einzuschlagen, keine gute Presse haben, ist heute fast selbstverständlich geworden. Nicht primär die konfessionsbedingte Abwehrhaltung gegen ein Gottdenken, das über den Glauben hinaus auch die menschliche Vernunft als selbstständige Quelle solchen Denkens anerkennt, ist dafür die Ursache, sondern die allgemeine Skepsis gegenüber Versuchen, die beanspruchen, über Gottes Existenz etwas Positives sagen zu können. Gott kann nach verbreiteter Auffassung überhaupt nicht sinnvoll zum Thema wissenschaftlicher Anstrengung gemacht werden. Zum einen wird ihm abgesprochen, möglicher Gegenstand einer seriösen Wissenschaft zu sein, und zum anderen zeichnen sich moderne Naturwissenschaften gerade dadurch aus, dass Gott in ihnen nicht vorkommt. Mit der me-

thodischen Vorentscheidung, teleologische Kausalität zugunsten der Wirkursächlichkeit als Erklärungsprinzip für Natur aufzugeben, und mit der erfolgreichen Beschränkung auf messende und quantifizierende Zugriffe hat Gott jede Bedeutung für ernst genommene Wissenschaft verloren. Außer man macht die Gottesvorstellung selbst zum Gegenstand der Betrachtung und erklärt sie beispielsweise als psychisches Sedativum der Angstkompensation oder als gehirnproduzierten Selektionsvorteil.

Ein jedem Gottesbeweis ablehnend gegenüberstehender und daher unverdächtiger Zeuge für die Krise nicht nur der philosophischen, sondern jeder wissenschaftlichen – auch der theologischen – Rede von Gott ist Rudolf Bultmann.¹¹ Er spricht schon 1931 von der „Krisis des Glaubens“, die er zwar letztlich als für den Glauben konstitutiv ansetzt, aber in einem spezifischen Sinn. Zunächst behauptet er, dass die Krise der Rede von Gott in unterschiedlichen Weisen, Wirklichkeit zu verstehen, begründet sei, die dem Menschen als Alternativen vorliegen. Bultmann unterscheidet Wirklichkeit, insofern sie „der naturwissenschaftlichen Beobachtung und Forschung offensteht“, von jener Wirklichkeit, die er die „Wirklichkeit des Augenblicks“ nennt und die im Unterschied zur ersten Wirklichkeitsform die notwendige Krisis der Glaubensentscheidung in sich berge. Auf der einen Seite steht die Krise, die Gott vergessen lässt, weil er nicht mehr der Wirklichkeit angehört, auf der anderen Seite die Krise, die die eigene Glaubensentscheidung evoziert und Gott schließlich als wirklich erweist. Die eine Wirklichkeit beschreibt er als das „Vorhandene, das die Sinne erfassen, dessen gesetzmäßige Verknüpfung der denkende Verstand erschließen, dessen Einheit er konstruieren kann“. Die andere Wirklichkeit ist jene, die reich ist an „Möglichkeiten zu Freude und Dank, zu Schmerz und Reue, zu Pflicht und Liebe, reich an Möglichkeiten, die im Jetzt die Entscheidung fordern, eine Entscheidung, die keine Wissenschaft abnehmen kann, eine Entscheidung, in der der Mensch aber sein eigentliches Sein gewinnt oder verliert“.¹²

¹¹ Vgl. z. B. BULTMANN, Rudolf. Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? In BULTMANN, Rudolf. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 1*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1961, S. 26: „Wer durch Gründe bewogen wird, Gottes *Wirklichkeit* zu glauben, der kann sicher sein, daß er von der Wirklichkeit *Gottes* nichts erfaßt hat; und wer mit Gottesbeweisen etwas über Gottes Wirklichkeit auszusagen meint, disputiert über ein Phantom.“

¹² BULTMANN, Rudolf. Die Krise des Glaubens. In BULTMANN, Rudolf. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 2*. 5. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1961, S. 15.

Diese an Heidegger erinnernde Beschreibung *der* Wirklichkeit, die die menschliche Existenz betrifft, stellt er an anderer Stelle der Geschichtswissenschaft an die Seite. Diese betone mehr noch als eine Physik, die zwar auch den Beobachter bzw. die Beobachterin – also subjektive Komponenten – ins Kalkül zieht, die subjektive Seite der Wirklichkeit, indem sie nicht objektiviert, sondern versucht, die „*Wirklichkeit des geschichtlichen existierenden Menschen*“ – also seine besondere Seinsweise – zu erforschen.¹⁵

Ohne seinen Weg der Ablehnung der philosophischen Theologie mitzugehen, halte ich Bultmanns Diagnose, dass die Wirklichkeitsauffassung, wie sie wesentlich von den Naturwissenschaften bestimmt ist und für menschliches Reden über Gott generell gilt, auch in den gegenwärtigen Debatten für bedeutsam. Es geht dabei nicht um bestimmte Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung, sondern um den *Anspruch*, der von dieser Seite oftmals erhoben wird. Was Bultmann für den Glauben ausformuliert, gilt meines Erachtens auch für die philosophische Gotteslehre: „Der Glaube hat nie gegen Ergebnisse der Naturwissenschaft zu kämpfen, sondern einzig gegen ihren etwaigen weltanschaulichen Anspruch, den Sinn des Daseins zu begreifen.“¹⁴ Es geht für philosophische Theologie heute darum, dass sie sich einem Anspruch gegenüber sieht, der von einem bestimmten Wirklichkeitsverständnis herkommt, aber auf alle Wirklichkeitsdimensionen ausgedehnt wird. Entscheidend für die Möglichkeit philosophischer Theologie sind weltanschauliche Ansprüche, die auf die Ausdifferenzierung von Wirklichkeitsbegriffen mitunter so durchschlagen, dass sie einen engen Wirklichkeitsbegriff als alleingültig dekretieren. Erfahrungsbezogene philosophische Theologie kann demgegenüber ihren eigenen Anspruch, Wirklichkeit so verstehen zu können, dass der Gottesdanke denkbar wird, in der Folge nur mehr eher schlecht als recht zur Geltung bringen. Die Frage, was denn Wirklichkeit in Wahrheit sei, wird oft überdeckt von der Behauptung, dass es nur all das sei, was –

¹⁵ BULTMANN, Rudolf. Zum Problem der Entmythologisierung. In DERS. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 4*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1965, s. 129. Für Bultmanns eignes Programm bedeutet dies, dass er Naturwissenschaften so einstuft, dass sie entmythologisieren, die Geschichtswissenschaften den Mythos hingegen interpretieren. Der Mythos selbst ist zwar wie die Naturwissenschaften auch eine spezielle Form der Objektivierung, allerdings im Unterschied zu jenen eine naive Form. „Die Entmythologisierung will demgegenüber die eigentliche Intention des Mythos zur Geltung bringen, nämlich die Intention, von der eigentlichen Wirklichkeit des Menschen zu reden“ (Ibidem, S. 134).

¹⁴ DERS. *Die Krisis des Glaubens*, S. 15f.

meist ausgehend von naturwissenschaftlichen Ergebnissen – dort als wirklich in Anspruch genommen wird und Geltung habe, weil es sich durch wissenschaftliche Objektivität von bloßem Schein unterscheide.

Wesentlich für die Infragestellung solcher Behauptungen ist, wie sich der Mensch selbst versteht. Denn man ist eher geneigt, nicht-menschliche Wirklichkeit aus naturalistischer Sicht zu betrachten als sich selbst, da fehlende Betroffenheit oftmals eher dafür bereit macht, Wirklichkeit auf *eine* Dimension ihrer selbst zu reduzieren. Geht es aber darum, dass sich der Mensch selbst verstehen will, war er bislang naturalistischen Konzeptionen gegenüber eher skeptisch eingestellt. Doch heute wird dies immer weniger als Problem empfunden, was Bultmann so formuliert hat: „[...] indem der Mensch selbst als Objekt der naturwissenschaftlichen Erkenntnismethode angesehen wird, entschwindet – oder wird gar ausdrücklich abgelehnt – eine jenseits der mathematisch-physikalischen [heute wohl eher: biologisch oder neurophysiologisch aufgefassten] Welt liegende Welt, der der Mensch nach seinem eigentlichen Wesen zugehört [...].“¹⁵ Die Frage nach einer solchen Welt scheint heute in noch größerem Maß obsolet zu sein als zu Bultmanns Zeiten.

Bevor ich die These weiter ausführe, dass die Möglichkeit für eine gegenwärtige philosophische Theologie wesentlich an das Selbstverständnis des Menschen und den dabei implizierten Wirklichkeitsbegriff geknüpft ist, möchte ich zwei unterschiedliche Auffassungen skizzieren, die heute gängig sind und aus meiner Sicht sowohl den Menschen als auch Wirklichkeit unterbestimmen.

2.1

Manche Neurowissenschaftler wie beispielsweise Thomas Metzinger vertreten einen Neurokonstruktivismus. Sie behaupten, dass die Wirklichkeit nur als Modell zugänglich sei, das das Gehirn konstruiert hat. Das Bewusstsein dieses Modells sei zugleich das Wirklichkeitsbewusstsein, weil „das Gehirn keine Möglichkeit ha[be], die Tatsache zu entdecken, dass es [das Modell; R.E.] ein Modell ist“¹⁶. Je nach Erleben wird demnach ein Teil der Wirklichkeit intern – sprich im Bewusstsein – repräsentiert, sodass er dort erfahrbar wird. Aber es

¹⁵ BULTMANN, Rudolf. Die Bedeutung der Freiheit für die abendländische Kultur. In DERS. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* 2, S. 281.

¹⁶ METZINGER, Thomas. *Der Ego Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*. Berlin: Berlin Verlag, 2009, S. 67.

handelt sich nicht um eine Erfahrung der Wirklichkeit selbst, sondern bloß eines Gehirnkonstrukts, von dem Metzinger behauptet, dass der Vorgang des Aufbaus der dazugehörigen Verschaltungen gewöhnlich nicht bewusst werde. Deshalb bewege sich der Mensch in einem „Ego Tunnel“, aus dem es kein Entkommen gibt, weil die Innenwelt für die Außenwelt gehalten wird und die Differenz zwischen innen und außen verschwindet. Seine These lautet: „Wenn das System, in dem diese Modelle konstruiert werden, konstitutionell unfähig ist, sowohl das Weltmodell als auch den gegenwärtigen psychologischen Moment, das Gegenwartserleben, als ein Modell zu erkennen, als etwas, das nur eine interne Konstruktion ist, dann wird das System notwendigerweise einen Realitätstunnel erzeugen.“¹⁷ Die Wirklichkeit wird dadurch zu etwas erklärt, das nur im Gehirn existiert, sodass nach Metzinger ein erkenntnistheoretischer Realismus immer naiv ist, insofern seine Vertreterinnen und Vertreter nicht durchschauen, dass es keine vom Gehirn unabhängige Wirklichkeit geben kann. Realistinnen und Realisten haben bloß die „Illusion, in unmittelbarem Kontakt zur Welt zu stehen“,¹⁸ ohne mit ihr „wirklich“ eine Verbindung zu haben.

Seltsamerweise kennt Metzinger aber Bedingungen, unter denen der naive Außenweltrealismus verschwindet, nämlich dann, wenn die Repräsentation als solche bewusst wird. Das sei dann der Fall, wenn eine bewusste Repräsentation „undurchsichtig“ wird und Menschen sich deshalb in einer höherstufigen Repräsentation „des Konstruktionsvorganges selbst bewusst werden“. Wenn das Fenster des Bewusstseins auf die Wirklichkeit „schmutzig“ geworden sei oder einen Sprung aufweise – so Metzingers Bild –, könne man „unmittelbar“ erkennen, „dass die bewusste Wahrnehmung nur eine Schnittstelle, ein Interface zur Wirklichkeit“ sei.¹⁹

Weiterhin vermeint Metzinger zu wissen, dass die „inneren Bilder der Welt um uns herum [...] recht zuverlässig sind“, wenn die Bilder als die Fenster zur Welt „sauber und kristallklar“ sind.²⁰ Es ergibt sich also die Situation, dass für ihn die internen Repräsentationen die Welt zuverlässig wiedergeben, auch wenn man das gewöhnlich nicht weiß, weil man auf naive Weise fälschlich davon ausgeht, die Welt selbst zu erfassen. Auf höherer Stufe, nämlich dann, wenn sich die Wirklich-

¹⁷ Ibidem, S. 76f.

¹⁸ Ibidem, S. 70.

¹⁹ Ibidem, S. 75.

²⁰ Ibidem, S. 74.

keitsbilder trüben – was immer das genau heißen mag –, gelange man zur Erfahrung, dass sie nur Repräsentationen sind.

Für eine philosophische Theologie bedeutet dies, dass Gottes Wirklichkeit bloß den Gehalt einer internen Repräsentation hat, von der man immerhin behaupten kann, dass sie die Außenwelt und daher möglicherweise auch Gott recht passabel vorstellt. Verschärft man die These, kann es darüber hinaus gar keinen Gott außerhalb des Gehirns geben. Er „sitzt“, wenn überhaupt, in einem Schläfenlappen, sodass der adäquate Weg, von Gott zu sprechen, nur eine Neurotheologie sein kann. Das bedeutet, dass Gott – wie von vielen Neurotheologen behauptet²¹ – nur ein Produkt des Gehirns ist. Gott verschwindet als ein Gegenüber des Menschen und wird dessen „Schöpfung“, die sich als reiner Gedanke erweist, den nicht einmal ein Mensch selbst, sondern dessen Gehirnverschaltungen hervorgebracht haben.

Wie die Welt selbst ist Gott ein Konstrukt und daher illusionär oder virtuell. Denn entweder kann er durch Denken nicht erreicht werden, weil er sich nicht im, sondern jenseits des „Ego Tunnels“ aufhält. Eine philosophische Theologie erweist sich in diesem Fall als sinnlos, außer man weitet die nicht weiter begründbare Behauptung, dass interne Repräsentationen die Welt einigermaßen gut wiedergeben könnten, auch auf Gott aus. Oder man setzt mit manchen Neurotheologinnen und Neurotheologen Gott als ein Gehirnprodukt an. Ein solcher Gott ist dann ein Götze, aber nicht einer des Menschen, sondern einer des Gehirns.

Was solche Auffassungen freilich nicht berücksichtigen, ist die innere Widersprüchlichkeit ihres erkenntnistheoretisch problematischen Ansatzes. Wie Wilhelm Lütterfelds gezeigt hat, genießt ein neurophilosophischer Konstruktivismus im Stile Metzingers zwar hohe Anerkennung im öffentlichen Bewusstsein und in vielen wissenschaftlichen Disziplinen, verstrickt sich aber in „Inkonsistenzen, Selbstwidersprüche [sowie] absurde Konsequenzen und fußt auf einer defizitären phänomenalen Beschreibung“,²² Beispielsweise ist schwer nachvollziehbar, wie es gelingen soll, die These aufrechtzuhalten, dass

²¹ Vgl. NEWBERG, Andrew – D'AQUILI, Eugene – RAUSE, Vince. *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*. München: Piper, 2005. Es muss allerdings dazu gesagt werden, dass die Autoren sich nicht festlegen, ob daraus ein Atheismus folgt oder nicht.

²² LÜTTERFELDS, Wilhelm. Der neurokonstruktivistische Bewusstseinsbegriff (Metzinger, Searle) und sein absurdes Konzept von Wissen, Wirklichkeit und Wahrheit. In KLEIN, Andreas – KÖRTNER, Ulrich H. J. (ed.). *Die Wirklichkeit als Interpretati-*

es eine Illusion sei, dass der Mensch einen Zugang zur Außenwelt hat, die bloß ein Modell sei, das dem Gehirn intern bleibt. Denn es stellt sich die Frage, wieso das Gehirn wisse, dass es sich um Repräsentationen handelt, wenn ihm kein Zugang zum Original offensteht.²⁵ Das Realitätsbewusstsein als Fiktion auszuweisen, setzt voraus, dass jemand um die Relation zwischen Repräsentation und Außenwelt weiß. Die gehirninterne Vorstellung aber dennoch als „zuverlässiges“ Bild der Außenwelt einzustufen, verlangt entweder die Behauptung, dass das Gehirn dessen, der diese Theorie aufstellt, eine Ausnahme bilde, oder führt in einen Selbstwiderspruch.

Diesem Problem kann man auch nicht dadurch entkommen, dass man Metarepräsentationen einführt (durch das Auftauchen schmutziger Fenster im Blick auf die Wirklichkeit), denn auch für sie gilt die Frage, wie mit einer Metarepräsentation ein Vergleich zwischen einfacher Repräsentation und Wirklichkeit angestellt werden soll, wenn Letztere selbst ein Konstrukt ist. Das Problem hat sich bloß verlagert.

Wenn Neurowissenschaftlerinnen und -wissenschaftler ein Gehirn untersuchen, kann nach obiger Theorie weiterhin nicht behauptet werden, dass bestimmte Gehirnfunktionen reale Vorgänge in der Außenwelt sind. Denn auch hier gilt, dass ein Gehirn, das ein anderes Gehirn untersucht, dieses zweite Gehirn, das für das erste Gehirn der Außenwelt angehören müsste, bloß konstruiert hat. Es kann also nicht der Anspruch aufrechterhalten werden, dass man neurowissenschaftlich Wirklichkeitsaussagen machen kann, die empirisch gelten. Ja, man hätte sogar vom eigenen Körper immer nur fiktive Repräsentationen, was im Übrigen auch für das eigene Gehirn gelten muss. Was ist dann aber das eigene Gehirn? Ist es die von einem realen Gehirn erzeugte Fiktion? Oder ist es die Fiktion einer Fiktion? Im ersten Fall ist der Neurokonstruktivismus *ad absurdum* geführt, weil das eigene Gehirn als etwas Wirkliches angesetzt werden muss; im zweiten Fall, weil eine unendliche Fiktionsschleife nicht sinnvoll gedacht werden kann.

Zusammengefasst und auf die Fragestellung des Wirklichkeitsverständnisses im Zusammenhang mit philosophischer Gotteserkenntnis zurückgebracht, lässt sich festhalten, dass neben dem Problem der Außenweltwirklichkeit auch die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen akut geworden ist. In einem neurokonstruktivisti-

onskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze in der Theologie. Neukirchen-Vlyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2011, S. 45.

²⁵ *Ibidem*, S. 57.

schen Ansatz darüber, was als wirklich gelten kann, taucht das Ich vor allem als Wirklichkeit produzierendes Gehirn auf, das, sobald Selbstreflexion gedacht werden soll, vor der Schwierigkeit steht, ob das Gehirn als real oder als fiktiv anzusetzen ist. Aus dem Blick gerät einerseits der Mensch jenseits seines Gehirns und andererseits die Außenwelt. Sie erweisen sich als Gehirnprodukte. Wollte jemand unter solchen Bedingungen Gott philosophisch denken, müsste er ihn ebenfalls als vom Gehirn erzeugt ansetzen. Ein erfahrungsbezogenes Gott-Denken erübrigt sich damit, weil Gott dann höchstens – um es mit einem klassischen Terminus zu sagen – ein „esse in mente“, genauer ein „esse in cerebro“ haben kann. Ein Versuch, wie ihn der ontologische Gottesbeweis unternimmt, nämlich vom „esse in mente“ bzw. *mutatis mutandis* vom „esse in cerebro“ zum „esse in re extra cerebrum“ vorzustoßen, ist verschlossen. Gott bleibt ein Götze des Gehirns.

2.2

Eine weitere, heute weit verbreitete Art und Weise, Wirklichkeit zu verstehen, ist ein Naturalismus, der als Kriterium für alles, was als wirklich gelten soll, die *kausale* Herleitbarkeit des Explanandums ansetzt. Dazu kommt, dass Kausalität auf eine bestimmte Form von Ursächlichkeit eingeschränkt wird. Im Unterschied zur aristotelischen Auffassung gilt nur das als Ursache, was man gewöhnlich „Wirkursache“ nennt. Ein Ereignis oder ein Ding wird dabei als Wirkung gefasst, die durch eine oder mehrere Ereignisse oder Dinge verursacht wird, wobei Ursache(n) und Wirkung derselben ontologischen Ebene entstammen. Das bedeutet beispielsweise, dass ein Objekt, das Gegenstand der Physik ist, zu seiner Ursache bzw. seinen Ursachen wieder nur etwas physikalisch Fassbares haben kann. Es ergibt sich auf diese Weise ein in sich geschlossener Bereich, in dem alles kausal verknüpft ist und dessen ontologische Grundbedingungen dieselben sind.

Meist resultiert daraus ein materialistischer Szientismus, insofern ontologisch nur wissenschaftlich Fassbares als wirklich gilt und der Wissenschaftsbegriff auf Naturwissenschaften eingeengt wird. Deutlich sichtbar werden solche Positionen beispielsweise in den Debatten um das Leib-Seele-Problem.²⁴ Dort sprechen viele oftmals nicht mehr von Leib und Seele, sondern abstrahierend und verallgemeinernd von

²⁴ Vgl. die Zusammenschau bei BRÜNTRUP, Godehard. *Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*. 4. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2012.

materiellen und geistigen Entitäten und fragen danach, ob und wie beide Instanzen aufeinander einwirken können.²⁵ Insofern man Ursache auf Wirkursache einschränkt, wird Seele als Ding missverstanden, von dem fraglich ist, ob es auf das materielle Körper-Ding – als das der Leib missverstanden wird – einwirken und dort eine materielle Veränderung hervorrufen kann.²⁶

Zum einen scheint die Vorstellung unmöglich zu sein, dass ontologisch Unterschiedliches aufeinander „wirken“ kann; zum anderen gelten materielle Kausalketten als empirisch evident und als wissenschaftlich erwiesen. Folglich wird allem Nicht-Materiellen die Existenz abgesprochen, und es wird eine in sich kausal geschlossene materielle Welt als gesicherte und daher gültige Wirklichkeit konstatiert. Seele wird zum Phantasieprodukt, dessen Wirklichkeit sich im Gedacht-Sein erschöpft.²⁷ Das bedeutet, dass alles, was nicht als Wirkung einer materiellen Ursache erfasst werden kann, nicht wirklich ist und sich umgekehrt Wirklichkeit als Netz materieller Größen erweist, wobei die Relationen im Sinn von Ursache-Wirkungs-Verhältnissen gedacht werden. Auf diese Weise wird nicht nur der Ursachenbegriff auf einen spezifischen Typ eingeeengt, sondern werden auch Ursachen immer als materielle bestimmt.

Ein solches Wirklichkeitsverständnis macht eine philosophische Theologie praktisch unmöglich, außer man verträte einen Gottesbegriff, der Gott zu einem innerweltlichen bzw. empirisch fassbaren Ding macht. Ein solches Gottesverständnis ist nicht nur theologisch problematisch, weil es dem Schöpfungsverständnis entgegenläuft, sondern auch philosophisch zweifelhaft, weil auf diese Weise Gott verdinglicht wird und seiner möglichen Transzendenz jede Grundlage entzogen wird.²⁸ Nach einem solchen Wirklichkeitsverständnis ist Gott also entweder eine materielle Größe, oder er ist nicht wirklich.

²⁵ Dass aber Seele beispielsweise auch als Formalursache des Leibes verstanden werden könnte, ist damit nicht mehr denkbar, weil hier eine gänzlich andere Form von Kausalität gedacht werden müsste.

²⁶ Auf diese Weise wird nicht nur die geistige, sondern genauso die materielle Seite falsch ausgelegt.

²⁷ Vgl. BRÜNTRUP, Godehard. *Leib-Seele-Problem*, S. 123, der von einem „eliminativen Physikalismus“ spricht.

²⁸ Vgl. BULTMANN, Rudolf. Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, S. 31, der das Wirklichkeitsverständnis seiner Zeit von Kausalität – gemeint ist wohl Wirkursächlichkeit – oder Finalität – in den heutigen Naturwissenschaften allerdings so gut wie gänzlich marginalisiert – bestimmt sieht. Gott hat dort keinen Platz, weil Wirklichkeit nach Bultmann so die eigene Existenz ausspart.

Über die wissenschaftstheoretische Problematik eines solchen Weltzugangs hinaus ist weiterhin darauf aufmerksam zu machen, dass der Wirklichkeitsbegriff nicht primär ein Begriff der Ursachenlehre ist. Wirklichkeit erscheint dort als das Gewirkte und Wirkende. Wird sie so verstanden und darüber hinaus mit dem Weltbegriff gleichgesetzt, wird Welt zum Produkt. Dagegen ist geltend zu machen, dass „wirklich“ – ontologisch gesprochen – wie „möglich“ und „notwendig“ eine besondere Modalität, genauer: ein Seinsmodus, ist.²⁹ Das bedeutet, dass mit diesem Begriff eine bestimmte Weise, anwesend zu sein, ausgedrückt wird. Er sagt aus, auf welche Weise etwas währt bzw. sich ereignet, wobei mitzuhören ist, dass wirklich zu sein nicht der einzig mögliche Seinsmodus ist. „Wirklichkeit ist eben als *ein* spezieller Seinsmodus unter anderen zu verstehen [...]“,³⁰ nämlich neben Notwendigkeit und Möglichkeit.

Anders als ein Wirklichkeitsverständnis, das von Wirkursächlichkeit ausgeht, und anders als in Kants Kategorienlehre grenzt „Wirklichkeit“ als Begriff ontologisch verstandener Modalität nicht Existierendes von Nicht-Existierendem oder Daseiendes von Nichtseiendem im Sinne von „vorhanden“ oder „nicht vorhanden“ ab, er berührt diese Grenze nicht einmal. Vielmehr setzt er das Sein von Anwesendem voraus und charakterisiert es als gegenwärtig bzw. präsent. Wirkliches spricht sich gegenwärtig zu und ist gegenwärtig anwesend. Sein Gegenbegriff ist nicht „nicht wirklich“ im Sinn von „nicht existent“, sondern „notwendig“ im Sinne von „unveränderlich“ bzw. „immer anwesend“ und „möglich“ im Sinn von „vielleicht zukünftig anwesend“.

Spricht man vor diesem Hintergrund über die Wirklichkeit Gottes,³¹ fragt man demnach nicht, *ob* es Gott gibt oder nicht, sondern danach,

²⁹ Vgl. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus K. Was heißt Wirklichkeit? Ein philosophischer Beitrag zum Wirklichkeitsverständnis der Psychotherapie. In FAZEKAS, Tamás (ed.). *Die Wirklichkeit der Psychotherapie. Beiträge zum Wirklichkeitsbegriff*. Klagenfurt: KITAB, 2000, S. 19. So auch DALFERTH, Ingolf U. *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, S. 154: „Wirklichkeit ist ein Modalbegriff, der in traditioneller ontologischer Lesart eine bestimmte *Weise des Seins* von etwas anzeigt“ [Hervorhebung im Original].

³⁰ WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus K. Was heißt Wirklichkeit?, S. 20. [Hervorhebung im Original].

³¹ Mit Bezug auf das oben Gesagte ist nochmals festzuhalten, dass Kant die Modalitätskategorie der Wirklichkeit „Dasein“ nennt. Da Kategorien als reine Verstandesbegriffe sich auf Sinnliches beziehen, kann „Dasein“ nach Kant auf Gott *nicht* angewendet werden. Im Unterschied zu Kants Erkenntnistheorie verwende ich den Wirklichkeitsbegriff hier nicht als Kategorie, sondern im Sinn ontologischer Modalität.

auf welche Weise er anwesend ist bzw. gegenwärtig wird. Es geht also nicht um Gottes kausalen Einfluss innerhalb eines Netzes oder auf ein Netz von Wirkursachen – gleichgültig, ob man ihn ontologisch in eine so verstandene Welt versetzt oder zum transzendenten Schöpfer macht, der die kausal geschlossene Welt hergestellt hat. Vielmehr geht es dabei um den Modus seiner Anwesenheit.³²

Doch auf diese Weise wird heute kaum nach Gott gefragt. Denn selten wird Wirklichkeit als besondere Seinsweise in den Blick gerückt, sondern als Geflecht von instrumentalursächlich verbundenen materiellen Größen angesehen. Solcher Wirklichkeit kann Gott jedoch nicht angehören. Deshalb ist mit Hans-Joachim Höhn für die Gegenwart zu konstatieren: „Die Welt versteht sich – ohne Gott – von selbst. Sie lebt mit und aus einem gott-losen Selbstverständnis.“³³ Ein solcher „Bestand fragloser Wirklichkeit“³⁴ rekurriert auf die Geschlossenheit eines naturwissenschaftlich verstandenen Kausalitätskosmos, der aufgrund seiner scheinbaren Selbstverständlichkeit keiner weiteren „Begründung“ – jenseits des geschlossenen Begründungsnetzes – mehr zu bedürfen scheint.³⁵ Wirklichkeit bleibt gottlos, und Gott entbehrt jenseits des bloßen Gedachtseins jeder Wirklichkeit.

3. Wirklichkeit zwischen Objektivität und Subjektivität

Trotz ihrer Eigenheiten scheint den beiden skizzierten Wirklichkeitsverständnissen ein Merkmal gemeinsam zu sein, das es fast unmöglich macht, Wirklichkeit so zu fassen, dass Gott denkbar wird. Ich meine das schillernde Verhältnis von Subjektivität und Objektivität. Was in beiden Entwürfen als eigentliche Wirklichkeit angesetzt wird, ist das Objektive, also Wirklichkeit, deren Bestand dadurch gesichert wird, dass Wissenschaften ihn garantieren. Zugleich scheint so ver-

³² Die Begriffe „causa“ und „effectus“ in den zitierten Thomas-Stellen, die dort ontologische Kausalität zum Ausdruck bringen, werden besonders im dritten Weg auf ontologische Modalität appliziert.

³³ HÖHN, Hans-Joachim. *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*. Würzburg: Echter, 2011, S. 72.

³⁴ *Ibidem*, S. 88.

³⁵ Höhn ist es darum zu tun, solche Fraglosigkeit zu „fragloser Fraglichkeit“ (*Ibidem*, S. 90) weiterzuführen, die darin besteht, dass die Gesamtheit der Wirklichkeit angesichts dessen, dass Welt einmal nicht war und einmal nicht mehr sein wird, also angesichts ihres möglichen Nicht-Daseins, eben doch problematisch ist. Vor dem denkbaren Nichts stellt sich neben der Fraglosigkeit der Wirklichkeit auch deren Fraglichkeit ein (vgl. *ibidem*, S. 94).

standene Wirklichkeit Erfahrung auszuschließen, die Gott zu denken nicht schon von vornherein unmöglich macht.

Dieser Behauptung scheint der oben vorgestellte neurokonstruktivistische Entwurf allerdings zu widersprechen. Denn als Wirklichkeit wird dort alles angesetzt, was das Gehirn als wirklich vorgibt, ohne dass erkannt werden könnte, dass solche Wirklichkeit bloß ein Modell ist. Der „Ego Tunnel“, den Metzinger ansetzt, macht Wirklichkeit zu einer subjektiven Größe. Außenwelt begegnet als Illusion, ohne dass man wüsste, dass sie Konstrukt des eigenen Gehirns ist. Es ergibt sich also folgende seltsame Situation: Man *meint*, Zugang zur objektiven Wirklichkeit zu haben, obwohl diese selbstgemacht, genauer durch das Gehirn konstruiert, ist. In diesem Sinn ist die Wirklichkeit bloß subjektiv.

Doch wird – wie gezeigt – von Metzinger die Objektivität der Welt im zweiten Schritt eingeholt, indem er sagt, dass die Modelle in der Regel gute interne Repräsentationen der externen Wirklichkeit darstellen. Abgesehen von ihrer erkenntnistheoretischen Problematik, zeigt eine solche Aussage auf, dass objektive Wirklichkeit trotz aller Subjektivität wiedergewonnen werden soll. Noch dazu geht Metzinger davon aus, dass das menschliche Gehirn etwas objektiv Fassbares ist, das subjektive Modelle der Wirklichkeit hervorbringt, die trotz ihrer Subjektivität als objektiv gültig angesehen werden können. Als *Gehirn-Bilder* sind die Modelle objektiv wirklich, insofern Gehirne naturwissenschaftlich erkennbar sind; als *Gehirn-Bilder* der Wirklichkeit sind sie hingegen „bloß“ subjektiv, insofern jedes Gehirn individuelle Bilder der Wirklichkeit entwirft; und als *Gehirn-Bilder* sind sie doch wieder objektive Modelle der Wirklichkeit, weil sie – so die These – der Wirklichkeit großteils gut entsprechen, obwohl man das in der Regel nicht weiß.

Für das Verständnis, das Wirklichkeit als Kausalnexus von materiell Gegebenem ansetzt, ist die Objektivität hingegen von vornherein die leitende Richtschnur für die Ausarbeitung des Wirklichkeitsbegriffes. Subjektivität wird in einem doppelten Sinn abgewertet. Einerseits hat alles, wofür keine Kausalverknüpfung zu einer erklärenden empirisch gesicherten Ursache aufgezeigt werden kann, bloß subjektiven, also nur einen unsicheren Wirklichkeitsstatus. Andererseits wird der Kausalnexus als subjektiv gelten gelassen, weil er zwar erkannt, aber nur von einer oder wenigen Personen festgestellt wird, was für keinen hohen Wirklichkeitsgrad gehalten wird.

Offenbar haben beide dargestellten Wirklichkeitskonzeptionen unterschiedliche Affinität zu einer der beiden Bestimmungsgrößen *subjektiv* bzw. *objektiv*. Sieht man genauer hin, werden darüber hinaus beide Begriffe mindestens zweideutig verwendet.⁵⁶ Neurokonstruktivistisch meint „subjektiv“ primär „menschlich“ im Unterschied zu allem Nicht-Menschlichen. Das Modell der Wirklichkeit ist zwar menschlich, insofern es ein menschliches Gehirn entworfen hat, aber objektiv, insofern es das Nicht-Menschliche gültig abbildet. Es sollte aber möglichst noch in einem zweiten Sinn objektiv sein, dass es nämlich wissenschaftlicher Überprüfung standhält.

Objektivität in diesem Sinn zeichnet den Ansatz aus, der Wirklichkeit mit der Hilfe von Kausalität erklärt. Kausalität ist (natur)wissenschaftlich nachweisbare, also objektive Abhängigkeit, die allgemein feststellbar ist und nicht vorwissenschaftlich bleibt. Solche Objektivität ist der Gegenbegriff zu „subjektiv“ im zweiten Sinn, also zum bloß Gemeinten, aber nicht wissenschaftlich Gesicherten.

Wie sichtbar geworden ist, sind die beiden vorgestellten Wirklichkeitskonzeptionen solche, die Gott nicht als sinnvoll denken lassen, weil die Erfahrung Gottes als subjektiv diskreditiert und dadurch als unmöglich dargestellt wird. Im Neurokonstruktivismus meint dabei „subjektiv“ das bloß Menschliche: Gott wird zum Produkt des menschlichen Gehirns, dem jenseits der dadurch hergestellten Illusion keine Wirklichkeit attestiert wird, wiewohl man im Unterschied zu Gott dem Gehirn Objektivität im Sinn von wissenschaftlicher Zugänglichkeit zuschreibt. Gott ist eine nur vom einzelnen Gehirn illusionierte und daher bloß subjektive Größe.

In einem Ansatz, der Wirklichkeit als Kausalnexus materieller Größen fasst, gilt Gott insofern als bloß subjektiv, als er im kausalen Netz nicht vorkommt. Er kann nur individuell gemeint, aber nicht empirisch gefasst werden und ist folglich für einen wissenschaftlichen Diskurs nicht universalisierbar. Beide Auffassungen verabschieden eine philosophische Gotteslehre, indem sie den Gottesbegriff für *subjektiv* erklären. Auch wenn dieser Ausdruck jeweils andere Bedeutung hat, gilt der Gottesbegriff dennoch beide Male als wissenschaftlich nicht annehmbar. Das heißt: Die entsprechenden Wirklichkeits-

⁵⁶ Zur Doppeldeutigkeit der Begriffe „subjektiv“ und „objektiv“ siehe: VETTER, Helmuth. Wirklichkeit – Wandel eines Begriffs. In PÖLTNER, Günther – VETTER, Helmuth (ed.). *Naturwissenschaft und Glaube*. Wien: Herold, 1984, S. 46f.

auffassungen verabschieden den Gottesbegriff durch zwei Formen von Subjektivierung.

4. Wirklichkeit als Ausgangspunkt für eine philosophische Gotteslehre

Zwei Auswege aus dieser für eine philosophische Gotteslehre schwierigen Lage bieten sich an. Einmal könnte man sich um eine „(objektive) Wissenschaft der Subjektivität“⁵⁷ bemühen. Beispielsweise geht es Neurowissenschaften heute mitunter darum, das ehemals als subjektiv Geltende zu objektivieren, sprich: naturwissenschaftlich zugänglich zu machen und dadurch den Menschen über langjährige „Selbsttäuschungen“ wie Willensfreiheit und Ich-Begriff aufzuklären. Nicht nur, dass Gott dadurch weiterhin in einer Gehirnregion lokalisiert bleibt, sondern auch, dass der Mensch sich selbst verkürzt versteht, wäre die Folge. Denn so erstaunlich und medizinisch wertvoll Ergebnisse der Gehirnforschung sind, sie können zwar Auskunft darüber geben, was der Mensch als neuronales Wesen ist, aber nicht zeigen, dass damit schon der Mensch *als Mensch* hinreichend erfasst ist. Dieselben methodischen Vorentscheidungen machen es zwar möglich, diejenigen Gehirnaktivitäten zu lokalisieren und zu beschreiben, die bei Gotteserfahrungen zu konstatieren sind, erlauben es aber nicht zu behaupten, damit sei über Gott das Entscheidende gesagt. Denn sofern alle Wirklichkeit Produkt des Gehirns ist, ist es auch der Gedanke, dass es so sei, was einem Selbstwiderspruch gleichkommt. Eine solche Wissenschaft des Subjektiven und dessen Objektivierung verfehlen Subjektivität, indem sie sie wegerklären. Die subjektive Lebenswirklichkeit entspricht nämlich den minimalisierenden Rahmenbedingungen solcher Objektivierung nicht, und diese kann Subjektivität nur scheinbar als bloße Illusion entlarven.

Der andere Ausweg bestünde im Unterschied zur Objektivierung des Subjektiven – sowohl im Sinn von „menschlich“ als auch im Sinn von „bloße Meinung“ verstanden – darin, radikale Subjektivierung zu favorisieren und damit individuellen Erlebnissen als der eigentlichen Wirklichkeit das Wort zu reden. Eine solche Position entspräche der bloßen Umkehrung des Szientismus⁵⁸ und bedeutete Wissenschafts-

⁵⁷ Ibidem, S. 47.

⁵⁸ Vgl. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus K. *Philosophische Theologie im Umbruch. 1. Ortsbestimmung. Philosophische Theologie inmitten von Theologie und Phi-*

feindlichkeit auf der einen und eine Absage an Erfahrung, die zwischen Menschen geteilt werden kann, auf der anderen Seite.

Rein objektivierendem Zugriff und falsch verstandener Subjektivität gegenüber scheint mir entscheidend zu sein, dass man die Phänomene insofern ernst nimmt, als man auch das als wirklich gelten lässt, worauf Menschen meist unproblematisch ihr Leben gründen und was zwischen Personen zwar als vorwissenschaftlich eingestuft, aber als geltende Wirklichkeit anerkannt wird. Dazu gehören interpersonale Wirklichkeit wie Vertrauen oder Treue genauso wie Formen der Weltenerfahrung, die Zusammenhänge verständlich machen, die fachwissenschaftlich nur verkürzt Bedeutung erhalten können. *Sich selbst* besser zu verstehen zu versuchen oder den *eigenen* Wirklichkeitsbezug zu reflektieren ist nicht weniger Auseinandersetzung mit anzuerkennender Wirklichkeit als experimentell-naturwissenschaftliche Bemühung um Wirklichkeitserkenntnis. Solche Selbstvergewisserung ist weder durch Fremdperspektivität verlustfrei in den Blick zu bekommen noch bloße Subjektivität im negativen Sinn. Denn wirklich ist auch das Menschliche (das Subjektive im ersten Sinn), ohne dass es dafür vorher zu Nicht-Menschlichem – etwa etwas Biochemischem – abstrahiert werden müsste. Zudem ist subjektiv (im zweiten Sinn) erfasste Wirklichkeit nicht automatisch Illusion, zumal zu meinen, Naturwissenschaften seien perspektivlos, selbst eine Illusion ist und man existentielle Grunderfahrungen im gegenseitigen Austausch bewerten bzw. auf ihre Geltung hin befragen kann. Gadamer geht noch einen Schritt weiter, wenn er meint: „Es muß geradezu hier als ‚wissenschaftlich‘ gelten, das Phantom einer vom Standort des Erkennenden abgelösten Wahrheit zu zerstören.“³⁹ Dasselbe gilt für den Wirklichkeitsbegriff, wenn man nicht von vornherein bestimmte Dimensionen von Wirklichkeit als unwirklich ausschließen möchte. Was Gadamer für geisteswissenschaftliche Erkenntnis behauptet, dass sie nämlich „immer etwas von Selbsterkenntnis an sich“⁴⁰ habe, gilt auch für die Wirklichkeitserkenntnis, die für die Gotteserkenntnis offen ist. Methodische Vorgaben, die mich selbst als von der Wirklichkeit Herausgeforderten, Betrof-

losophie. Wien: Böhlau, 2011, S. 227: „Die bloße Umkehrung des Szientismus zugunsten einer Philosophie der Subjektivität mag zeitgemäß sein. Ein Schritt in die richtige Richtung ist sie nicht.“

³⁹ GADAMER, Hans-Georg. Wahrheit in den Geisteswissenschaften. In GADAMER, Hans-Georg. *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*. (Gesammelte Werke 2). Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, S. 40.

⁴⁰ *Ibidem*, S. 40.

fenen, Verunsicherten, in Frage Gestellten, Beglückten, Begeisterten oder zum Staunen oder Zweifeln Gebrachten ausschließen, haben zugleich die Dimension des Göttlichen oder – vorsichtiger gesagt – des Heiligen von der Wirklichkeit getrennt. Gott ist dann etwas Unwirkliches, genauso wie ich – streng genommen – selbst etwas Unwirkliches geworden bin. Wirklich ist nur mein Organismus, eine biochemische Struktur oder eine Funktionseinheit, aber nicht ich selbst als jemand, der einen eigenen Bezug zur Wirklichkeit hat.

Diese Relation ist im konkreten Leben das Sichverstehen auf die Wirklichkeit, die dadurch, dass ich mich selbst auf sie beziehe, faktische Objektivität übersteigt und sich als *meine* Lebenswelt erweist. Mehr noch: Wissenschaftlich aufgefasste Objektivität von Fakten setzt den lebensweltlichen Bezug schon voraus und ist nur möglich, wenn man diesen hinter sich lässt, indem man Wirklichkeit aus dem konkreten Lebenskontext löst. „Das jeder Forschung Vorgegebene, das sie voraussetzen muss, ist unser *Sichverstehenkönnen* auf das lebensweltliche, in sich reich gegliederte *Daseinsganze*.“⁴¹

Insofern man die eigene Lebenswelt als Wirklichkeit zulässt und nicht aus dem Anspruch falsch verstandener Objektivität unterdrückt, wird Erfahrung als Ausgangspunkt für eine philosophische Theologie möglich. Denn erst in diesem Fall können jene Wirklichkeitsbereiche überhaupt ins Bewusstsein kommen, von denen Bultmann gesprochen hat: Dank, Treue, Schuld, Hoffnung, Versprechen, Schmerz, Vertrauen, Lebensfreude oder Todesangst. Deren Erfahrung bringt einen dazu zu begreifen, dass das eigene Dasein keine Selbstverständlichkeit ist und dass sich jede und jeder selbst gegeben sind, also das eigene Dasein nicht nur als Fakt gelten kann, sondern die eigene Existenz einer bestimmten Seinsweise entspricht, d. h. menschliche Wirklichkeit ein Modalbegriff ist. Dass – wie oben sichtbar wurde – Wirklichkeit eine Seinsmodalität ist, wird an dieser Stelle in Bezug auf den Menschen klar, insofern es der Erfahrung entspricht, das eigene Sein modal zu bestimmen und sprachlich mit Modalverben zu beschreiben: Ich *darf* sein. Oder im Fall der Lebensnegation: Ich *muss* sein. Menschen erfahren sich darüber hinaus so, dass sie unter einem *Sollensanspruch* stehen, es also nicht gleichgültig ist, wie man das eigene Leben führt, das es zu gestalten gilt.

⁴¹ WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus K. *Philosophische Theologie im Umbruch*, S. 230.

Solche Selbsterfahrung ist nicht losgelöst von der Wirklichkeitserfahrung, weil ich zu Wirklichkeit in Bezug stehe, insofern ich mich auf sie verstehe, über sie staune, sie als Plage erfahre, sie mich erfreut oder überwältigt oder ich mich in ihr erst zurechtfinden muss. Wirklichkeit als Lebenswelt bekommt ihren Charakter, dass ich sie genieße oder sie mich bedroht, erst dadurch, dass Wirklichkeit als Welt eines bestimmten Menschen gelten gelassen wird. Die von Gadamer ins Spiel gebrachte Selbsterkenntnis ist nicht trennbar von einer Wirklichkeitserkenntnis als Erkenntnis der für ein Ich bedeutsamen Welt. Und umgekehrt geht die Bedeutung von Wirklichkeit als Lebenswelt erst auf, wenn zugestanden wird, dass Wirklichkeitserfahrung immer auch Selbsterfahrung inkludiert.

Daher ist nicht bloß die eigene Existenzweise modal bestimmt, sondern auch die Seinsweise der mich umgebenden Wirklichkeit. Ihre Kontingenz – dass sie also, um zunächst nur modallogisch zu sprechen, nicht notwendig, wohl aber möglich ist – zeichnet sie genauso aus wie die erstaunliche Tatsache, dass sie dennoch ist und sein darf. Darüber hinaus erweist sie sich als zugänglich sowie gestaltbar und konfrontiert einen mit Ansprüchen darüber, was in und mit ihr zu tun oder zu unterlassen ist.

Als der „allgemeine ‚Boden‘ menschlichen Weltlebens“⁴² hat die Lebenswelt als die Wirklichkeit, die auf mich selbst bezogen ist und auf die ich in Erkennen, Wollen und Fühlen ausgerichtet bin, eine basale Stellung. Da Lebenswelt der nicht mehr hintergehbare Horizont der eigenen Wirklichkeitserfahrung ist, hat sie ontologischen Vorrang vor der wissenschaftlich konstituierten Wirklichkeit, wenn es um ursprüngliche Wirklichkeitserfahrung geht. Als solche ist sie der Erfahrungsraum, innerhalb dessen sich die erfahrungsbezogene philosophische Frage nach Gott überhaupt erst stellt und wo sie folglich ihren philosophischen Ort hat. Erst von einer solchen „lebensweltlichen Ontologie“ aus, die man nicht notwendig mit Husserl als „allgemeine Wesenslehre“ bestimmen muss,⁴³ sondern auch als Ontologie verstehen kann, die sich von Implikationen fachwissenschaftlicher Wirklichkeitserfassung befreit und vorwissenschaftliche Selbst- und

⁴² HUSSERL, Edmund. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hamburg: Meiner, 2012, S. 168 [*Hua* VI, 158].

⁴³ *Ibidem*, s. 154 [*Hua* VI, S. 145]. Vgl. dazu *ibidem*, s. 187–189 [*Hua* VI, S. 176f.].

Welterfahrungen als gültige Wirklichkeitszugänge ernst nimmt, lässt sich philosophisch nach Gott fragen.⁴⁴

Schließt man Lebenswelt als etwas Unwirkliches aus, ist eine zentrale Voraussetzung für die Möglichkeit philosophischer Theologie, die auf Erfahrung rekurriert, nicht mehr gegeben.⁴⁵ Denn insofern einzelwissenschaftliche Objekte erst als messbare Dinge, elektromagnetische Felder, neuronale Muster oder funktionale Systeme Wirklichkeitsstatus erhalten, sind sie nicht nur konkreter Erfahrung entzogen, sondern sind sie auch davon abstrahierte Größen. Sie haben als derartige Objekte *den* Wirklichkeitscharakter verloren, der bei direkter Erfahrung noch anerkannt wird. Spricht jemand solcher Erfahrung zusätzlich ab, Wirklichkeit im Vollsinn zu erfassen, und gesteht er ihr höchstens zu, illusionäre oder vage Vorformen dazu abzubilden, wird Wirklichkeit zu einem Abstraktum. Dieses wird allerdings aus lebensweltlicher Erfahrung gewonnen, die man freilich als realen Ausgangspunkt des methodischen Verfahrens – wenn überhaupt – nur eingeschränkt gelten lässt. Das Abstraktum erlangt dadurch höheren Wirklichkeitsstatus als das Konkretum.

Wenn man beispielsweise einem anderen Menschen Vertrauen entgegenbringt, sind unter solchen Voraussetzungen nicht mehr das konkrete Vertrauen wirklich, sondern nur die eigene diesbezügliche neuronale Verschaltung im Gehirn und die empirisch konstatablen Reize des Gegenübers, die zu dieser geführt haben. Das Verhältnis zwischen beiden Personen ist *als personales* unwirklich geworden. Streng genommen, dürfte von Personen nicht mehr gesprochen werden, weil es sie den methodischen Vorgaben gemäß nicht geben kann und sie deshalb nicht wirklich sein können.

Solange Gott unter denselben erkenntnistheoretischen Rahmenbedingungen wissenschaftlich gesucht wird, kann er – sofern man fündig wird – selbst nur als neuronales Muster, als elektromagnetisches Feld oder als etwas Ähnliches wirklich sein. Wenn er dies nicht ist, hat er keine Wirklichkeit und ist höchstens eine Projektion oder eine subjektive Illusion. Wird er jedoch als ein derartiges Objekt für wirklich gehalten, ist er eine abstrakte Größe ohne personale Valenz. Einen

⁴⁴ Philosophie ist dann vor allem wissenschaftliche – aber nicht empirisch-wissenschaftliche – Erschließung erfahrener Lebenswelt und nicht die sekundäre Interpretation schon empirisch-wissenschaftlich erschlossener Wirklichkeit.

⁴⁵ Vgl. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus K. *Philosophische Theologie im Umbruch*, S. 229.

solchen Gott lehnen die meisten allerdings ab, weil er lebensweltlicher Erfahrung enthoben scheint. So ergibt sich für die Wirklichkeit Gottes eine paradoxe Situation: Entweder er gilt als unwirklich, weil er einzelwissenschaftlichen Erkenntniskriterien nicht entspricht, oder er gilt als unwirklich, weil er als einzelwissenschaftliche Größe in der Lebenswelt nicht zu finden ist. Beide Male gilt er deshalb als unwirklich, weil er entweder für wissenschaftlich nicht fassbar gehalten wird oder weil er als wissenschaftliche Abstraktion mit dem Leben nichts zu tun hat.

Daher scheint es auch für die philosophische Frage nach Gott zentral zu sein, Lebenswelt als wirklich anzuerkennen, was man für den personalen Lebensvollzug im Alltag gewöhnlich ohne Schwierigkeiten auch tut. Doch diese Erfahrungswirklichkeit zusätzlich als Ausgangspunkt für die Gottesfrage anzuerkennen, fällt immer schwerer, wohl weil Fachwissenschaften gegenwärtig das Monopol zugesprochen bekommen, indirekt zu entscheiden, was als wirklich gelten kann und was nicht.

Geht man von der Lebenswelt als der relevanten Wirklichkeit aus, ist freilich noch nicht entschieden, ob die Auslegung von deren Erfahrung zur positiven Beantwortung der Frage führt, ob Gott existiert. Diese Frage bleibt offen. Doch ist sie wenigstens nicht aus falschen erkenntnistheoretischen oder falschen ontologischen Voraussetzungen vorschnell als irrelevant abgetan. Mir scheint, dass erst auf dieser Basis ein Wirklichkeitsbegriff gewonnen werden kann, der es erlaubt, die Gottesfrage philosophisch sinnvoll zu stellen.

Wenn Thomas von Aquin oder Immanuel Kant den Wirklichkeitsbezug und den Rekurs auf Erfahrung einfordern, sofern es darum geht, philosophisch über Gott nachzudenken – ohne dass die Existenzfrage schon entschieden wäre –, kann diese Forderung heute nicht bedeuten, von einem neurokonstruktivistischen Wirklichkeitsverständnis auszugehen. Genauso wenig ist es zielführend, Wirklichkeit auf ein Geflecht von Ursachen und Wirkungen im Sinn materieller Kausalketten zu verkürzen. Solche Konzeptionen verfehlen nämlich ursprüngliche Wirklichkeitserfahrung und führen eine philosophische Gotteslehre deshalb in Aporien bzw. machen sie von vornherein unmöglich. Wirklichkeit, verstanden als Lebenswelt, hingegen scheint mir nicht nur einem ontologischen Reduktionismus zu entkommen, sondern auch Wirklichkeit adäquater in den Blick zu rücken und auf diese Weise die philosophische Frage nach Gott möglich zu machen. Jan Skácel

hat Recht, wenn er einmahnt, nicht zu vergessen, dass uns das Leben und seine Erfahrung nicht betrügen. – Das scheint mir auch für den Wirklichkeitsbegriff in der philosophischen Theologie zu gelten.

RESUMÉ

REINHOLD ESTERBAUER

„A není pravda že nám život lže“. K problému skutečnosti jako prolegomenu k filosofické nauce o Bohu

Rozdílná pojetí skutečnosti mají centrální význam pro filosofickou nauku o Bohu. Článek vychází z teze, že chápání skutečnosti orientované na přirozený svět je pro filosofickou otázku po Bohu vhodnější než pojetí skutečnosti přírodních věd. Již z vypořádání se Tomáše Akvinského s Anselmovým *Proslogiem* a z Kantovy kritiky Descartova ontologického důkazu Boží existence je očividné, že pojem skutečnosti je odvozován od pojmu zkušenosti. Protože koncept pojmu zkušenosti spoluurčuje to, co je považováno za skutečné, stává se tak pro filosofickou nauku o Bohu rozhodujícím. Exemplárně je zde ze současných konceptů na jedné straně zkoumáno neurokonstruktivistické pojetí zkušenosti a skutečnosti Thomase Metzingera. Na druhé straně jsou proti sobě postavené dvě koncepce skutečnosti: jedna vychází z pojmu příčiny, druhá připisuje pojem „skutečný“ ontologické modalitě. Na základě konceptu přirozeného světa se článek pokouší vypracovat chápání skutečnosti, nosné pro filosofickou nauku o Bohu.

Klíčová slova

Filosofická nauka o Bohu, filosofická teologie, skutečnost, zkušenost, přirozený svět, neuronální konstruktivismus, kauzalita/modalita, subjektivita/objektivita

HLEDÁNÍ SKRYTÉHO BOHA V DÍLE RAINERA MARIA RILKA

JAKUB SIROVÁTKA

místo vlastnictví učít se vztahu¹
R. M. Rilke, dopis Ilse Jahrové,
22. 2. 1923

1. Úvod

„Ty vidíš, že jsem hledačem“ (KA 1, s. 189) – toto slovo z *Knihy o mnišském životě* (1899), z první knihy *Knihy hodinek*, lze číst jako autobiografický výrok. René Karl Wilhelm Johann Josef Maria Rilke (4. 12. 1875 – 29. 12. 1926) byl velkým hledačem po celý život (ostatně jako např. Nietzsche) a to i ve vztahu k Bohu. Lze se však filosoficky zabývat Rilkovým dílem, když se jedná o básníka a ne o filosofa?² Rilke samotný měl k filosofii ambivalentní vztah.³ Jeho dílo sice vykazuje stopy četby Friedricha Nietzscheho, v menší míře i Henriho Bergsona, Sørensa Kierkegaarda a Arthura Schopenhauera,

¹ Pokud není uvedeno jinak, pocházejí překlady od autora článku. Dílo Rilka je citováno dle *Werke. Kommentierte Ausgabe in vier Bänden* (= KA). ENGEL, M. et al. (ed.). Frankfurt am Main: Insel, 2003; *Sämtliche Werke* (= SW). RILKE-ARCHIV et al. (ed.). Wiesbaden: Insel, 1959; *Briefe I (1897–1914) und II (1914–1926)*. RILKE-ARCHIV – SIEBER-RILKE, Ruth (ed.). Wiesbaden: Insel 1950; *Kniha hodinek*. Přeložil J. Tkadlec. Praha: Fr. Borový, 1944; *Sonety Orfeovi*. Přeložil V. Renč. Praha: Vyšehrad, 1944; *Elegie z Duina*. Přeložil J. Gruša. Praha: Mladá fronta, 1999; *Několik dopisů*. Přeložil V. Holan. Praha: Melantrich, 1940; RILKE, Rainer M. – ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Korespondence*. Přeložila A. Bláhová. Praha: Aula, 1996; *Zápisky Malta Lauridse Brigga*. Přeložil J. Suchý. Praha: Mladá fronta, 1967.

² Tuto otázku si klade i Aleš Novák na počátku své ucelené, fenomenologické interpretace *Elegií z Duina*: „Proč by se měla podávat fenomenologická, tzn. filosofická interpretace básnické sbírky? Proč by se filosof měl zabývat básněmi? Copak se filosofie už nemá čím zabývat?“ NOVÁK, Aleš. *Být napřed všemu odloučení. Fenomenologická interpretace Elegií z Duina R. M. Rilka*. Praha: Togga, 2009, s. 9. Pokud vidím správně, jsou publikace Aleše Nováka jedinými v českém prostředí, které se věnují filosofické interpretaci Rilkova díla.

³ Srov. k tomu PERLWITZ, Ronald. *Philosophie v Rilke-Handbuch*. Stuttgart-Weimar: Metzler, 2004, s. 155–164.

nikde se ale nejedná o hlubší vliv. Větší váhu bychom snad mohli připsat Augustinovi,⁴ jehož *Význání* se Rilke pokoušel překládat. V dopise Alexanderu Benoisovi (z 28. 7. 1901) vyjadřuje Rilke určitou, ale rozhodnou distanci k filosofii ve jménu autonomie umělecké tvorby: „Tam, kde z filosofického vývoje jedince vyrůstá systém, začínám mít až zarmucující pocit omezenosti, úmyslnosti a pokouším se nacházet člověka *tam*, kde se plnost jeho zkušeností vyžívá ještě v odděleném a nesloučeném stavu.“⁵ Básnickému dílu Rilke byla však věnována pozornost jak ze strany filosofie, tak i teologie. Jako nejznámější příklady lze jmenovat Martina Heideggera a z teologické strany Romana Guardiniho a Hanse Urse von Balthasara. Rilkeovo dílo vytváří básnickými prostředky smysl, který nutí k přemýšlení, poetologický smysl, který v sobě obsahuje vysoký myšlenkový nárok.⁶ Filosofická interpretace se tak pokouší, jak správně poznamenává Aleš Novák, *myslet* to, co svým dílem a ve svém díle myslel Rilke.⁷ Rilke byl především básník a nevytváří tedy žádnou novou metafyziku. Jeho religiozita je básnická.

Otázka po Bohu, hledání možnosti vztahu k Nekonečnu se jako červená nit vine – kromě jiných zásadních témat jako dětství, matka, věci, láska, smrt – celým dílem, i když se odpovědi na tuto otázku mění. Hledání Boha v díle Rainera Maria Rilka lze dle mého nejlépe osvětlit z perspektivy slova, které napsal Rilke v dopise Ilse Jahrové z 22. 2. 1923 a které lze číst jako takové programové motto jeho hledá-

⁴ Srov. FISCHER, Norbert. *Giebt es wirklich die Zeit, die zerstörende? Nachklänge der Zeitauslegung Augustins in der Dichtung Rilkes v Rilke Paris 1920–1925. Blätter der Rilke-Gesellschaft*. Sv. 30. Göttingen: Wallstein 2010, s. 285–304. Inspiraci Augustinovými *Význáními* v literatuře najdeme nejen u Petrarky, ale i nověji např. u Jana Vladislava, který velice pronikavě reflektuje Augustinovu filosofii paměti a jeho vztahu k lidské časovosti. Srov. VLADISLAV, Jan. *Otevřený deník 1977/1981*. Praha: Torst, 2012, s. 838n., s. 843nn.

⁵ Citováno dle *Rilke-Handbuch*, s. 155.

⁶ Filosofickou interpretaci Rilkeova díla lze dle mého pojmut ve smyslu hermeneutiky „racionálního symbolu“ Paula Ricoeura. Ricoeur rozvíjí ve svém díle *Symbolika zla* z projektu *Filosofie vůle* v rámci interpretace různých příběhů (pro které používá pojem mýtu) o počátku světa či biblického vyprávění o Adamovi specifickou hermeneutiku symbolu. Tradované příběhy lze filosoficky chápat jako symboly, které nutí k přemýšlení: „symbol nutí; ale to, k čemu nutí, je přemýšlení, přemýšlení o něčem. [...] Potřebujeme výklad, který ctí původní záhadnost symbolů, který se jimi nechá poučit, ale dále rozvíjí smysl, utváří smysl s plnou odpovědností autonomního myšlení.“ RICOEUR, Paul. *Filosofie vůle II. Konečnost a provinilost*. Praha: Oikúmené, 2011, s. 452n.

⁷ Srov. NOVÁK, Aleš. *Být napřed všemu odloučení*, s. 11. V tomto smyslu by se dalo interpretovat i malířské dílo Caspara Davida Friedricha, který o sobě tvrdil, že je „malířem myšlenek“ (Gedankenmaler).

ní: „místo vlastnictví učít se vztahu“ (KA 1, s. 596). Ve vztahu k Bohu je každé majetnické myšlení nepřípustné:

I kdo tě miluje, kdo ve tmě smrákávě
tvář tvoji poznává [...] nedrží tě v ruce tápavé.
A když tě někdo v noci chopí, takže pro vroucnost
vjit musíš v modlitbu, jíž se ti otvíral:
Ty jsi ten host,
jenž zase hned jde dál.
Kdo může podržet tě, Bože? Svůj jsi sám,
nerušen rukou vlastnickou nevzdán žádnému.⁸

Pouze v „naučeném“, to znamená ve vybojovaném a svým vlastním životem stvrzeném vztahu se odehrává adekvátní vztah k Bohu. V tomto smyslu lze souhlasit s tezí Ulricha Fülleborna, že Rilke ve svém díle nenabízí „vlastnictví nějakých nových pravd“, nýbrž „jedině vztah k té dimenzi skutečnosti, která musí zůstat mimo řeč a vědomí“.⁹ Jeho dílo jasně vyjadřuje přesvědčení, že každý člověk stojí od počátku v pravztahu k Božskému, které ho vždy předchází a které ho nekonečně převyšuje. Existence každého člověka je ponořena do tohoto vztahu, i když si ho nechce přiznat či ho resolutně odmítá. Slovo mnicha v *Kniže hodinek* lze přenést na každého člověka, i na samotného básníka: „Kol Boha, té odvěké věže, kroužím / a kroužím jak v tisíciletích; / ještě nevím: jsem sokol, jenž uniká bouřím, / či ta bouř, jež se rozráží pod cimbuřím, nebo velký zpěv výšin a tich“ (*Kniha hodinek*, s. 10).

Motivům „odmítnutí vlastnictví“ a „učení se vztahu“ odpovídají v Rilkeho díle dva leitmotivy, které se v otázce po Bohu prolínají jako dvě strany jedné medaile až do konce. Na jedné straně stojí ostrá kritika křesťanství, kterou lze shrnout pod heslo odmítnutí nároku na vlastnictví v náboženské oblasti. Tyto negativní, skoro až blasfemické výroky, které v Rilkeho díle najdeme, by nás však neměli svádět k ukvapeným závěrům. Odmítavý postoj vůči křesťanskému světu, který mnoho interpretů vyzdvihuje (srv. např. KA 4, s. 1060nn.), tvoří pouze jednu stranu Rilkeho hledání Boha. Na druhé straně je totiž Rilkeho dílo prodchnuto neúnavným hledáním ryzího, hlubokého a bezprostředního – ničím nezastřehého – vztahu k Bohu. Toto hledání

⁸ RILKE, Rainer M. *Kniha hodinek*, s. 121n.

⁹ Srov. FÜLLEBORN, Ulrich. Zu Rilkes Lyrik und ihrer Kommentierung. In KA 1, s. 598.

však nevede k nějakému určitému výsledku, který lze podržet, nýbrž setrvává nakonec v jakési „negativní poesii“,¹⁰ zůstává zahaleno temnotou. Bezprostřednost vztahu k Bohu je provázeno „Boží bezejmeností“,¹¹ neboť skutečnost Boha převyšuje člověka a jeho vyjadřovací schopnosti do té míry, že zůstává nepostižitelný. Jsem přesvědčen o tom, že skutečné motivy Rilkovy kritiky křesťanství je nutno hledat ve snaze o bezprostřední a upřímný vztah k nekonečnému – člověka nekonečně převyšujícího – Bohu. Rilкова kritika, které lze oprávněně mnohé vyčíst, vyvěrá z hluboké citlivosti pro vše opravdové a živé ve vztahu k Nekonečnu. V následujících úvahách bych chtěl ukázat, jak se dvojitá perspektiva „ne vlastnictví, nýbrž vztah“ (v *Sonetech Orfeovi* rezonuje tato dvojitá optika v motivech „přítomnosti“ a „absence“ věcí; srov. k tomu komentář U. Fülleborna v KA 2, s. 752n.) v souvislosti s problematikou hledání Boha odráží v celém díle Rilkově, přičemž se budu koncentrovat na rané a pozdní dílo.

Předtím než přejdeme k obsahové části, bych chtěl předeslat ještě malou hermeneutickou poznámku. Existují nejrůznější interpretace Rilкова básnického díla, také a možná především v souvislosti s problematikou vztahu k Bohu a náboženství vůbec. Oba již jmenovaní teologové Guardini a von Balthasar docházejí k závěru, že Rilково básnické dílo se s křesťanstvím spíše neslučuje. Jistě je komplexnímu básnickému dílu Rilkovu vlastní mnohoznačnost, kterou nacházíme u každého velkého díla. Ale i sám Rilke udržuje ve svém díle několik významů v neurčitosti a ví zároveň o velikosti umění, které autora převyšuje, takže autor sám může pouze v omezené míře vystupovat jako vykladač svého díla. Věta, kterou napsal Rilke Witoldu Hulewiczovi v dopise z 13. 11. 1925 o svých *Elegiích z Duina* má zásadní platnost pro celé jeho dílo: „A jsem to vůbec já, kdo by měl poskytovat správný výklad Elegií? Vždyť mne nekonečně převyšují!“ (Gruša, s. 56) Ve svém díle propojuje Rilke různé náboženské tradice a přetváří jejich obrazy a příběhy ve své mysticko-poetické vidění světa. Zde se zaměříme zvláště na vztah k tradici křesťanské. I když čte Rilke Korán, zná jak tradici islámu tak židovství, zůstává křesťanský nábožensko-kulturní kosmos určující silou.

¹⁰ Srov. tamtéž, s. 597.

¹¹ Srov. tamtéž, s. 597. Rilke mluví v dotyčném dopise Ilse Jahrové o tom, že se vztahem vzniká „bezejmenost“, která „musí opět začít u Boha“.

Na jedné straně je tedy básníkovo dílo považováno za vpravdě křesťanské,¹² na druhé straně bývá často vyzdvižována silná podobnost s filosofií Friedricha Nietzscheho ve smyslu čistého immanentismu. Na rozdíl od Nietzscheho však Rilke nevidí člověka a Boha v zásadním konkurenčním poměru: „Bůh, který viděl vše, *i člověka*: ten bůh musil zemřít! Člověk *nesnese*, aby takový svědek žil“ (*Tak pravil Zarathustra* IV. *Nejohybnější člověk*, s. 246); „Ale abych vám odhalil celé své srdce, ó přátelé: *kdyby* bohové byli, jak já bych snesl, že nejsem bůh! *Tedy* není bohů“ (*Tak pravil Zarathustra* II. *Na blažených ostrovech*, s. 80). Rilkeovo dílo lze chápat jako jeden velkolepý pokus, zahrnout život se všemi jeho vztahy a ve vši pestrosti do většího, nekonečného rámce či vztahu.¹⁵ Jedině z tohoto absolutního vztahu lze zaujmout pravý postoj vzhledem k životu a smrti. Velká blízkost Rilkeho a Nietzscheho myšlení spočívá jistě v kladení důrazu na tento vezdejší svět. Nietzscheho argument proti křesťanství – „Přeložíme-li těžiště života *nikoli* do života, nýbrž do ‚onoho světa‘ – *do Ničeho* – vzali jsme životu těžiště vůbec“ (*Antikrist* 43, s. 57) platí stejnou měrou pro Rilka. Neustále hlásaná a požadovaná „věrnost zemi“ je oběma společná, perspektiva, pod kterou je nahlížen pozemský život je však rozdílná. U Rilka nelze dle mého vykládat věrnost zemi ve smyslu čisté imanence, nýbrž ve vztahu k transcenci, ve kterém je stvrzena jedinečnost a s ní spojená neopakovatelnost lidské existence.

2. Kritika křesťanství

Kritika křesťanství či osoby Ježíše Krista se táhne celým Rilkeovým dílem. Zpočátku je třeba předeslat biografickou poznámku, která snad

¹² Viz PREISNER, Rio. Filosofická kritika Rilkeovy poezie v díle Hanse Urse von Balthasara, Romana Guardiniho a Gustava Siewertha. In *Když myslím na Evropu I*. Praha: Torst, 2003, s. 335: „Čeští básníci v čele s Janem Zahradníčkem a Vladimírem Holanem považovali Rilkeovu poezii za podstatně křesťanskou.“ Sám Preisner je přesvědčen o opaku.

¹⁵ Srov. k tomu i NOVÁK, Aleš. *Být napřed všemu odloučení*, s. 24: „Rilkeho básnická zkušenost je tak ukotvena v povaze a vyrůstá z povahy metafysiky jakožto tázání se po pravdě (neskrytosti) být jsoucna jako jsoucího v celku.“ Novák hovoří i o „metafysice ‚věcnosti‘“. Dále srov. rovněž s. 27: „Viditelný a neviditelný svět jsou sice protiklady, als vzájemně utvářející celistvost světa (univerza), ve kterém neviditelný svět hierarchicky – co do ontologického statusu (Rilke hovoří o neviditelnou jako o ‚vyšším stupni skutečnosti‘) – převyšuje svět viditelný, vůči kterému je v napětí, jež není však nepřátelský, nýbrž udržující a ‚tvůrčí‘ (plodivé). Oba světy se nevyklučují, nýbrž komplementárně se doplňují, ba dokonce by šlo říci, že neviditelný svět schraňuje a udržuje v neporušenosti a ve zdraví (tj. v posvátnosti) vše, co je ve viditelném světě podstatné a významné.“

osvětluje mnohé na negativním vztahu Rilka ke křesťanství. Kořeny britkého odmítnutí křesťanství je třeba hledat v básníkově nepřilíh šťastném dětství a v náboženské socializaci matky. Rilke byl ve svých prvních letech vychováván jako holčička, jako jakási „náhrada“ za svou sestru, která zemřela při porodu. Manželství rodičů nebylo šťastné a v devíti letech malého Reného (Rilke si později změnil jméno na Rainer) se rodiče rozcházejí. Rilke žije se svou matkou, která se stále více utíká k bigotní zbožnosti, spojující v sobě křesťanské a spiritistické prvky.¹⁴ Kritika křesťanství je tak ponejprv pokusem o osvobození se od náboženské výchovy zprostředkované matkou ve smyslu hledání sebe sama: najítí a nabytí své vlastní identity jako člověk i jako umělec, neboť u Rilka jsou obě strany jeho života – umělecká a existenciální – spolu velmi úzce provázány. Z této perspektivy je nutno číst např. báseň *Vyznání víry* (1893), kterou Rilke sepsal v osmnácti letech a ve které se posmívá křesťanům, vzývajícím Boha pouze ústy a na jejich volání, že nevstane z mrtvých, odpovídá, že děkuje, ale že zůstane raději ležet na tomto světě. Vyzývavý a smělý tón této básně se ale ihned vytrácí v následující básni tohoto období s názvem *Kristus na kříži*. Básnické Já (zde jistě silně autobiograficky zabarvené) stojí pod jednoduchým dřevěným křížem u cesty a přemítá, proč není schopen v Krista věřit a dochází k závěru: „On zůstal by jako člověk božsky veliký / a nyní jako Bůh zdá se lidsky malý.“ Pozoruhodné na těchto dvou raných básních je skutečnost, že obsahují motivy pro odmítnutí křesťanství, které zůstanou určující až po pozdní básníkově dílo. Nejdříve je nutno zdůraznit neustále nově obměňovaný motiv „tohoto, vezdejšího světa“ (*Diesseits, das Hiesige*). Rilke neodmítá křesťanství samo o sobě, nýbrž proto, že se domnívá, křesťanská naděje v život na „onom světě“ zatemňuje a znehodnocuje hodnotu vezdejšího života na zemi. To „hluboké a vroucí Vezdejší, které církev zpronevěřila ve prospěch onoho světa“¹⁵ má být životu navraceno zpět. Život na této zemi má být milován a sice jak ve svých krásných, obšťastňujících, tak ve svých těžkých, utrpení a smrti vystavených momentech. Tento postoj, bránící se proti znehodnocení lidské existence, nechává Rilka polemizovat s křesťanským oním světem (*Knihá hodinek*, s. 110):

¹⁴ Blíže k tomu různé biografie jako např. LEPPMANN, Wolfgang. *Rilke. Sein Leben, seine Welt, sein Werk*. Bern-München: Scherz, 1981; HOLTHUSEN, Hans-Egon. *Rainer Maria Rilke*. Hamburg: Rowohlt, 1958 nebo DEMETZ, Peter. *René. Pražská léta Rainera Marii Rilka*. Přeložil L. Nezdařil. Praha: Aula, 1998.

¹⁵ Srov. RILKE, Rainer M. *Briefe* II, s. 396; dopis Ilse Jahr z 22. 2. 1923.

Ne čekat onen svět, tam zírat, pohled líčit
jen toužit, abychom ni smrt si neznesvětili,
a v službě na pozemských věcech již se cvičit
pro její ruce, abychom jim noví nebyli.

Ten samý motiv nacházíme i v pozdním díle, například ve zvolání sedmé *Elegie v Elegiích z Duina* (1912–1922): „Báječné vezdejší bytí“ (Gruša, s. 31) nebo ve fiktivním *Dopisu mladého dělníka* (1922) „Dejte nám učitele, kteří nám slaví to *Veздеjší*“. Ve stejném díle je křesťanstvím vyvolané znehodnocení země označováno jako důvod pro její vykořisťování: „Nedají si z horlivosti to *Zdejší*, ke kterému bychom přece měli mít chuť a důvěru, učinit špatným a bezcenným – a tak vydávají zemi stále více oněm, které nalézají pohotovými, aby z ní [...] měli aspoň dočasný, rychle vydatný prospěch. Toto přibývajícím vykořisťování života, není to následek po staletí postupujícího znehodnocování toho *Zdejšího*? Jaké šílenství, obracet nás k Onomu světu, tam kde jsme obklopeni úkoly, očekáváními a budoucnem.“¹⁶ Řada míst, kritizující křesťanství, se dá libovolně prodloužit citacemi z různých dopisů.

Druhý rozhodující motiv kritiky křesťanství je odmítnutí prostřednické role Krista. Oproti zmrtvýchstalému Kristu upřednostjuje Rilke pozemskou postavu Ježíše, neboť se opět obává zatemnění pozemského. Proměněný Kristus neví nic o nouzi člověka, „jeho poměry byly tak dalece jiné“ (*Dopis mladého dělníka*).¹⁷ Kristus coby prostředník mezi Bohem a člověkem omezuje a brání bezprostřednímu vztahu k Bohu. Rilkemu samotnému jsou bližší ta náboženství, ve kterých „se prostředník jeví jako méně podstatný nebo skoro úplně postradatelný“ (dopis Rudolfovi Zimmermannovi z 16. 1. 1922). Není pro něj zcela pochopitelné, proč je třeba jít „oklikou“ přes Krista, která implikuje spasení a tudíž předcházející porušenost hříchem, když se člověk může obrátit na Boha přímo a bezprostředně. „Nechci se nechat dělat špatným kvůli Kristu, nýbrž být dobrý pro Boha“ píše fiktivní mladý dělník ve svém dopise.¹⁸ Postava Ježíše Krista je Rilkem znázorňována skoro

¹⁶ Tamtéž, s. 130n.

¹⁷ Tamtéž, s. 128.

¹⁸ Srov. tamtéž, s. 143 (Holanův překlad jsem modifikoval). Srov. Rovněž RILKE, Rainer M. *Tagebücher aus der Frühzeit*, vydala Ruth Sieber-Rilke a Carl Sieber. Leipzig: Insel, 1942, s. 296 (4. 10. 1900; KA 1, s. 753): „Pro mladé lidi [...] je Kristus velkým nebezpečím [...]. Přivyknou si hledat Božské lidským měřítkem [...] a později umrznou v drsném řídkém vzduchu věčnosti.“

vylučně v jeho pozemském životě a božství Krista je spíše karikováno. V raných *Kristových viděních* (1896/1898) je Kristus zpodobňován v několika postavách: jako „blázen“, jako „žebrák“ nebo jako „věčný žid“. V osmé vizi prvního cyklu, v *Židovském hřbitově* nechává Rilke Ježíše dokonce prohlašovat, že nebe je prázdné a žádný Bůh neexistuje: „A pak obtěžkána tisíci starostmi pozemskými / stoupala má duše do vysokých nebes / a má duše mrzla; neboť nebesa byla *prázd- ná*“ (SW III, s. 157n.). Echo Jean Paulovy *Řeči mrtvého Krista ze střechy světa, že Bůh není* je zde nepřeslechnutelné.

Na tuto básníkovu obrazoboreckou horlivost je dle mého názoru nutno nahlížet především jako na nutné průchozí stádium jeho díla. Rilke je schopen hledat Boha původně a nově očividně jen za cenu projitím tímto ikonoklastickým očištěm. S tím souvisí básníková neúprosná poctivost, říkat pouze a jen to, za co se dokáže sám vnitřně zaručit a co si dokáže jako vpravdě své sám před sebou obhájit. Rilke se obrací především proti v jeho době rozšířenému křesťanskému nepřátelství vůči tělesnosti a životu vůbec a proti (malo)měšťáckým formám křesťanského života: „Udělal z křesťanství metier, měšťanské zaměstnání, sur place, střídavě vypuštěný a opět naplněný rybník“ (*Dopis mladého dělníka*).¹⁹ Zejména díky svým dvěma cestám do Ruska, kde poznává prostou a upřímnou zbožnost ruských venkovanů, získává Rilke nový přístup ke křesťanství a náboženství vůbec. I když v Rusku Rilke hledá a nachází spíše své představy než reálný obraz skutečnosti, samozřejmý způsob života ve vztahu k Bohu v běhu všedního dne u něho zanechal hluboký dojem. Nejzřetelnější stopu básníkovu obdivu k pravoslavnému křesťanství najdeme v *Knize mnišského života*, v první knize *Knihy hodinek*. Lyrické Já mluví jako ruský mnich, který se představuje jako malíř ikon a básník. Rilkova fascinace uměním malování ikon spočívá především ve skutečnosti, že se v jeho tvorbě pojí náboženství s uměleckým aktem.²⁰ Vztah ke křesťanské tradici přesto zůstává v celém díle Rilkově ambivalentní. Básníková teze, že mnoho témat v souvislosti s otázkou po Bohu musel rozvinout „navzdory celé tradici“, se zdá pouze zčásti správná. Rilke se totiž ke křesťanskému „kosmu“ vztahuje i velmi kladně a jeho básnické dílo je prostoupeno křesťanskými motivy a metaforami: ze středního období tvorby je možno jmenovat

¹⁹ RILKE, Rainer M. *Několik dopisů*, s. 130.

²⁰ Srov. Komentář v KA 1, s. 742n.

např. básně *Olivová zahrada*, *Magnicat z Nových básni* (1903–1908) či z pozdního díla *Život Mariin* (1912). V obrazech, ve kterých je ztělesňována „vezdejší verze křesťanství“,²¹ je vyzdvížena především pozemská strana života Ježíše a Marie. Mimoto je Rilke horlivým čtenářem Bible a označuje Bibli za knihu pro sebe nepostradatelnou (ostatně jako ateista B. Brecht).²² Konstantní zájem o myšlení sv. Augustina lze rovněž prokázat; Rilke překládá dokonce první dvanáct kapitol Augustinových *Význání* do němčiny. Silnou přitažlivost vyzařuje na Rilka postava Františka z Assisi. Svatý František je vyobrazen jako prototyp a vzorový příklad člověka, který vezdejší život na zemi zasazuje do většího rámce a celku a tím ho proměňuje. V závěrečné básni *Knihy hodinek*, kterou Rilke nechal tisknout dokonce pod titulem *Hymnus na svatého Františka*,²³ je František znázorněn jako archetypální postava ‚velkého chudého‘, který skrze svůj pravý postoj k životu a smrti šíří naději na změnu, spočívající v proměnění všeho viditelného (*Knihy hodinek*, s. 155):²⁴

Ó kde je ten, jenž, k své se pozvednuv
chudobě velké z jmění, doby tříšti,
odložil všečen šat svůj na tržišti
a vešel nah před purpur biskupův.
Ten milostnější, vroucnější všech tvorů,
jenž přišel tak a žil jak mladý rok;
ten hnědý bratr v sláviků tvých sboru,
jenž obdiv, vytržení měl v svém zoru
a zalíbení v zemi každý krok.

Již v *Knize hodinek*, především však v pozdějších *Sonetech Orfeovi*, se rysy Františka propojují s postavou Orfea.

²¹ Srov. *Briefe* I, s. 415; dopis hraběnce Thurn und Taxis-Hohenlohe z 17. 12. 1912.

²² Viz Rilkův dopis Franzi Xaveru Kappusovi z 5. dubna 1903: „Ze všech mých knih je mi jen málo nepostradatelných, a dvě jsou takřka vždy mezi mými věcmi, ať jsem kdekoli. Jsou také zde kolem mne: bible a knihy velkého dánského básníka Jense Petera Jacobsena.“ RILKE, Rainer M. *Několik dopisů*, s. 19. V dopise Rudolfovi Zimmermannovi z 10. 5. 1922 (*Briefe* II, s. 326) Rilke říká, že Bůh v podání Starého zákona je mu bližší než Mesiáš Ježíš.

²³ Viz STAHL, August. Rilkes Franz von Assisi. In „*Ich fand alle Wege*“. *Blätter der Rilke-Gesellschaft* 2006/2007, sv. 27/28, s. 76.

²⁴ Srov. Komentář v KA 1, s. 778.

3. Bezprostřední vztah k Bohu

Jak již bylo naznačeno, otevírají cesty do Florencie (1898) a především do Ruska (1899 a 1900) – spojené s konfrontací s výtvarným uměním²⁵ – Rilkemu nový přístup k náboženství. V jednom dopise sděluje Rilke Rudolfovi Zimmermannovi (z 3. 2. 1921; KA 1, s. 729n.), že hledá „nejbezprostřednější vztah k Bohu“: *Kniha hodinek* je „ještě ve vášnivější míře pokusem, navázat nejbezprostřednější vztah k Bohu, ba vydobít jej z okamžiku, vší tradici navzdory“. A skutečně představuje *Kniha hodinek* pravděpodobně to dílo, které nejnaléhavěji vyjadřuje a zobrazuje vztah k Bohu množstvím nejrůznějších obrazů, jež jsou však již zde zahaleny „temnotou“. Ve stále nových metaforách je celá existence člověka (samy názvy všech tří knih evokují běh lidského života až po smrt: *O mnišském životě, O putování, O chudobě a smrti*) uvedena do relace k Božskému. Zpřítomnění Boha je ukázáno jako nekončící úkol člověka, který se po celý svůj život má snažit navazovat a obnovovat vztah k Nekonečnu. Básník si přisvojuje biblické gesto, když Boha oslovuje přímo osobním Ty. Co Bůh sám o sobě je, zůstává však pro člověka nevysvětlitelné, i když se již vždy ve vztahu k Božskému pohybuje.

Můj Bůh je temný a jak hustá tkáň
sta kořenů, jež mlčky v zemi sají.
Jen z jeho vlhkosti že vzrůstám odevzdaně,
víc nevím sám [...].²⁶

nebo

Temnosti, můj tys kmen, já vyrůstám z tvých ramen
a miluji víc tebe než ten plamen,
který chce ohraničit svět.²⁷

Navzdory této temnotě nebo možná právě proto má člověk tuto úlohu, vnášet existenciálně jak sebe sama, tak celý svůj život do tohoto

²⁵ Zásadní roli sehrála v tomto ohledu umělecká kolonie v Worpswede, kde Rilke poznává svou pozdější ženu Claru Westhoff, dílo Augusta Rodina (jako jeho osobní sekretář funguje Rilke několik měsíců v letech 1905 a 1906) a Paula Cézanna.

²⁶ *Kniha hodinek*, s. 10n.

²⁷ *Kniha hodinek*, s. 16.

vztahu k přesahujícímu Protějšku. Člověk má Boha „malovat“, má na něm „stavět“, „používat“ ho, aby v něm mohl Bůh růst. V Rilkově metafoře o „používání Boha“ však nemáme vidět popis či propagování imanentistického náboženství. *Kniha hodinek* dle mého spíše zpřítomňuje a popisuje úkol teologa,²⁸ nebo jinak řečeno úkol člověka, který „si předsevzal Boha“: „My však, kteří jsme si předsevzali Boha, nemůžeme být hotovi. [...] Ještě jsme Boha ani nezačali a už se k němu modlíme: dej nám přestát noc.“²⁹ Tato úloha, „říkat“ Boha, obsahuje zdánlivě paradoxní požadavek, skloubit v sobě moment blízkosti a odstupu. Na jedné straně stojí požadavek existenciálního vztahu k Absolutnu a na druhé straně vědění o nedosažitelnosti, skrytosti a tudíž i nevyšlovitelnosti tohoto Absolutna. Tento paradox však mizí, pokud nahlédneme, že požadavek „stavění a malování Boha“ skrze naši řeč vyvěrá právě z Boží velikosti a jeho nepostžitelné temnoty. Poněvadž nejsme sto, unést přítomnost samého Boha, vytváříme si dle Rilka stále nové obrazy a podoby, ve kterých se tato „přítomnost“ stává snesitelnou.⁵⁰ V důrazu na existenciální zkušenost ve vztahu k Bohu spojenou s vědomím o jeho nekonečném odstupu nachází Rilko dílo styčné body s tradicí filosoficko-teologické mystiky Mistra Eckeharta či Mikuláše Kusánského. Když Mistr Eckehart mluví o „narození“ Boha v člověku, tak touto metaforou rovněž není myšleno imamentizování Boha (i když nebezpečí splnutí Božského a lidského zde není úplně zažehnáno), nýbrž spíše vyzdvižení nutnosti existenciální zkušenosti ve vztahu k Bohu. Motiv „božské temnoty“ je zase silně rozvinut např. v Cusanově díle *De visione Dei*: Bůh bydlí ve „svaté temnotě“, v „nepřístupném světle“. Nekonečnost Boha je tak veliká, že pro každé chápání zůstává nepochopitelná a vposledku vyjádřitelná pouze za cenu paradoxů. Kusánovská „poučená nevědomost“ (*docta ignorantia*) v relaci k Bohu, „temnota neviditelného světla“, ve kterém bydlí Bůh,⁵¹ nachází poetologický ekvivalent ve verších *Knihy hodinek*:

²⁸ Blíže BRAUNGART, Wolfgang. Der Maler ist ein Schreiber. Zue Theo-Poetik von Rilkes *Stunden-Buch*. In „Ich fand alle Wege“. *Blätter der Rilke-Gesellschaft* 2006/2007, sv. 27/28, s. 74: „In diesem Sinne ist der Maler-Mönch des *Stunden-Buchs* wahrhaft ein Schreiber-Mönch: ein moderner Theo-Loge, der das literarische Bild erschreibt [...]“

²⁹ RILKE, Rainer M. *Zápisky Malta Lauridse Brigga*, s. 157.

⁵⁰ Viz např. *Marginalien zu Friedrich Nietzsche ‚Die Geburt der Tragödie‘* (KA 4, s. 161).

⁵¹ Jak Mistr Eckehart, tak Mikuláš Kusánský stojí samozřejmě v tradici starší. Motiv temnoty, radikální transcendence Boha, dialektiku hledání a nacházení lze najít už např. u Augustina, Dionýsia (Pseudo-)Areopagity či Anselma z Canterbury a nachází pokračovatele ve 20. století v myšlení Emmanuela Levinase (i když se překvapivě ke

Bože, tys veliký.
Tys velký tak, že ani nejsem již,
postavím-li se jenom nablízko tvé skály.
Tys temný tak, že tento jas můj malý
nic neznamená na tvém okraji a nezjasní tvou říš.
Tvá vůle jako vlna vpřed se valí,
a každý den v ní pohltíš.
Jen touha má strmí až k tváři tvé,
jak andělů všech větší před tebou tu stojí:
bledá, cizí a nevykoupená přec v dychtivosti svojí
svá křídla k tobě vzhůru pne.³²

Explicitní pojmenování a obrazy Boha jsou v průběhu Rilkeova básnického vývoje stále více potlačovány ve prospěch narůstajícího náhledu v nevyсловitelnost Nekonečného. „Temnota Boha, ve které je jediné možné společenství“, stále více houstne. Tato temnota však nesmí být chápána jako umenšení, nýbrž jako jediné odpovídající zpřítomnění Absolutna. Rilke konstatuje, že mezi něho a Boha vstoupila „nepopsatelná diskrétnost“, „a kde jednou byla blízkost a vzájemná prostupnost, tam byly napjaty nové dálky [...]. To, co lze chápat, uniká, proměňuje se, místo vlastnictví se učí vztahu, a vyvstává nová nepojmenovatelnost, která musí znovu začít u Boha, aby mohla být dokonalá a bez výmluvy.“³³ Tuto temnotu Boha – nekonečný odstup mezi člověkem a Bohem³⁴ – je nutno prožít a zároveň vydržet, neboť pouze skrze tento odstup se zdá být Rilkemu vztah pozemského k Božskému možný: „Silně vnitřně se chvějící překlenovací most prostředníka má smysl pouze tehdy, když je přiznán odstup mezi Bohem a námi – ; ale právě tato propast je plná Boží temnoty a ten, kdo ji zažije, nechť do ní sestoupí až na dno a křičí [...]. Teprve k tomu, kterému se i propast stala příbytkem, se vrátí předeslaná nebesa a vše hluboce a vroucně vezdejší, které církev zpronevěřila ve prospěch onoho světa, se vrátí zpět“ (dopis Ilse Jahrové z 22. 2. 1923).

středověké tradici vůbec nevztahuje). I myšlenka „poučené nevědomosti“ má kořeny v Platónově myšlení a sice v sókratovském „vědění o nevědění“ vzhledem k nejvyšším předmětům myšlení.

³² *Kniha hodinek*, s. 30n.

³³ *Briefe* II, s. 395; dopis Ilse Jahrové z 22. 2. 1923; srov. taktéž obdobný dopis Marlice Gerdingové z 14. 5. 1911 (*Briefe* I, s. 304).

³⁴ Ve smyslu věty Tomáše Akvinského *finiti autem ad infinitum non est proportio* (*STh* I, 2, 2), kterou skoro identicky přebírá Mikuláš Kusánský *Finiti ad infinitum nulla est proportio* (*De visione Dei* XXIII, 101).

Vlastní existence, věci tohoto světa, vše se má – dle programového slova ze *Sonetů Orfeovi* „Proměním chtěj“ (sonet XII druhé části, Renč, s. 52) – proměnit a zasadit do jednoho velkého celku: „Dej mi jen ještě malou chvíli času: jak nikdo chci milovat věci / až všechny budou tebe hodny, dost širé pro tvůj stan“ (*Knihá hodinek*, s. 67). Nutnou podmínkou opravdového vztahu k Bohu je návrat k svému pravému Já, které ví o své konečnosti.⁵⁵ Pouze „pravé užívání (*Gebrauch*)“ života přivádí člověka do správné relace k Bohu: „To Zdejší vzít správně do ruky, srdečně, láskyplně, v údivu, jako naše, prozatím, Jediné: to je zároveň, obyčejně řečeno, velký návod k užívání boha, které mnil napsat svatý František z Assisi ve své písni na slunce“ (*Dopis mladého dělníka*).⁵⁶ „Věrnost zemi“⁵⁷ důraz na přijetí „vezdejšího“, který zaznívá v emfatickém zvolání „Báječné vezdejší bytí“ (Gruša, s. 31) sedmé *Elegie z Dui-na*, má u Rilka však ještě jiné kořeny než v myšlení Nietzscheho. Bůh a (vlastní) smrt ztělesňují to „druhé“, „cizí“, pro Rilka však i ohrožující život. „Autentická“ lidská existence se ale může rozvinut pouze tehdy, pokud je vědomě vedena tvář tvář smrti a Boha. Svět ve své strategii vytěšňování zapomněl, že „byl, jakkoliv se i přetvářel, od počátku překonán smrtí a bohem“.⁵⁸ To „zde nazřené a uchopené“ nemá být uváděno „do onoho světa“, „jehož stín zatemňuje zemi, nýbrž do celého světa, do *celku*. [...] Proto nejde jen o to, abychom s věcmi vezdejšího světa nezacházeli špatně a nesnižovali je, nýbrž právě pro pomíjivost, již s námi sdílejí, bychom měli tyto jevy a věci uchopit a proměňovat s nejpřímnějším pochopením“ (*Briefe* II, s. 482, dopis Witoldu Hulewiczovi z 13. 11. 1925, Gruša, s. 57n.).

Výrazu „autentického bytí“ používá Martin Heidegger ve svém stěžejním díle *Bytí a čas* (srv. např. § 53). Heidegger, pro kterého se v pozdní filosofii stal Rilke jedním z „kanonických“ básníků,⁵⁹ rozvíjí

⁵⁵ „Sis tu tuus et ego ero tuus“ – „buď ty svůj a já budu tvůj“, tak zní imperativ v díle *De visione dei* VII, 25 Mikuláše Kusánského.

⁵⁶ RILKE, Rainer M. *Několik dopisů*, s. 131n. Překlad je opět nepatrně modifikován.

⁵⁷ „Věrnost zemi“ je jedním z centrálních motivů filosofie Friedricha Nietzscheho: „Zapřisahám vás, bratři moji, *zůstaňte věrní zemi* a nevěte těm, kdož vám mluví o nadpozemských nadějích!“ *Tak pravil Zarathustra*, s. 13.

⁵⁸ Srov. dopis Lottě Hepnerové z 8. 11. 1915 v RILKE, Rainer M. *Několik dopisů*, s. 125.

⁵⁹ Ve své stati *Wozu Dichter* (1946) hovoří Heidegger o „stopě posvátného“, které je možno postřehnout ve zpěvu Orfea, i když není zcela zřetelné, zda člověk zažívá „posvátno ještě jako stopu k božskosti Božského“ nebo zda na ni narazí pouze už jen jako na „stopu k posvátnému“. Jako další příznačné motivy Rilkeova básnického díla jmenuje Heidegger „charakter odvážnosti lidského bytí“ a jeho zásadní otevřenost a nechráněnost. Srov. HEIDEGGER, Martin. *Wozu Dichter*. In HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. 7. vydání. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994, s. 269–320.

ve své fenomenologii pobytu jako způsob bytí člověka ve světě a ve své hermeneutice faktického všedního života obdobnou optiku „bytí ke smrti“ jakou nacházíme v poezii Rilkeově. Smrt jako pro život vysoce relevantní fenomén se nachází v celém básnickově díle: od líčení smrti v raných povídkách *Švadlena*, *Zlatá truhla*, *Ježíšek* přes *Knihu hodinek* a román *Zápisky Malta Lauridse Brigga* až po pozdní básně *Elegie z Duina* a *Sonety Orfeovi*. Poté, co je v *Zápisích Malta* s lítostí konstatováno, že „přání mít svou vlastní smrt je stále vzácnější“,⁴⁰ zazní v *Knize hodinek* výzva, aby Bůh dopřál každému jeho vlastní smrt: „Dej, Pane, každému smrt vlastní již, / skon, jenž by kotvil v žití úkonech, / v čem kdo měl lásku, smysl svůj i tíž. // Neb jenom slupka, jenom list jsme my. / Ta velká smrt, která se v každém tmí, / toť plod, kol něhož krouží všeho běh“ (*Knih hodinek*, s. 133). Řeč o „vlastní smrti“ poukazuje na úkol každého člověka, zaujmout vůči smrti a své vlastní konečnosti správný postoj. Smrt je fenoménem, který sice život ohrožuje, ale zároveň je mu výzvou a propůjčuje mu váhu a krásu. Řečeno slovy Heideggera: „Avšak pobytově [*Daseinsmäßig*] jest smrt jen v existenciálním *bytí k smrti*“ (*Bytí a čas*, s. 264). V básnicko-fenomenologickém líčení života je Rilkeovo dílo velmi blízké heideggerovské fenomenologii faktického života ve své autentičnosti a neautentičnosti.⁴¹ U obou autorů je navíc patrný vliv Augustinova existenciálního myšlení v jeho *Vyznáních*.

Jak v *Knize hodinek* tak i v *Elegiích z Duina* (21. 1. 1912 – 26. 2. 1922) je neúnavně kladena augustinovskými laděná otázka, zda se Bůh stará o běh světa a zda je mu osud člověka lhostejný. Uprostřed vznikání a zanikání se naděje člověka upíná k trvalému bytí, ve kterém člověk může setrvat a obstát i tváří tvář smrti a nekonečnému Bohu.

Jsi ty snad vše, – já jeden, výše
 jenž vzpíná se i vzdává zas?
 Nejsem to všeobecné spíše,
 nejsem já vším, když pláče tiše,
 ty Jeden, jenž můj slyší hlas?
 Slyšíš snad mimo mne co víc?
 Jsou ještě hlasy kromě mého?“ (*Knih hodinek*, s. 81n.)

⁴⁰ RILKE, Rainer M. *Zápisky Malta Lauridse Brigga*, s. 12.

⁴¹ Srov. k tomu blíže § 51 až § 53 v *Bytí a čas*.

„Kdo, kdybych křičel, kdo by mě zaslechl / z andělských kůrů?
A kdyby přece, kdyby mě / jeden a zprudka přitiskl k srdci: zašel bych
/ jeho silnějším bytím“ (Gruša, s. 7).

„Zachutná po nás alespoň vesmír, / ve kterém tajem? Anebo an-
dělé, / zachytí aspoň to, co jim patřilo, celou svou kdysi / vydanou
zář, v které je možná jakoby mýlkou / přítomen kousek našeho bytí?“
(Gruša, s. 12).

Již v *Nových básních*, které spadají do střední fáze Rilkeova díla, v básni *L'Ange du Méridien. Chartres*, která vznikla v roce 1906 (tedy 6 let před první *Elegií*) se báseň v obdobném duchu ptá po vztahu lidského života v čase k „plnosti času“, k dovršenému času anděla.⁴² Za tímto tázajícím se voláním se skrývá obava o bytí konečného vzhledem k Nekonečnému; tato obava tvoří jakési basso continuo Rilkeova díla. V tomto smyslu musí být otázky, které básnické Já klade Bohu či postavě anděla (který začíná zastupovat postavu Boha),⁴³ chápány nejen jako otázky čistě rétorické, nýbrž ve své plné existenciální tíže. Jedná se o opravdový, z hluboce pocitované tísně konečnosti vyvstávající nářek, který je směřován směrem k mocnějšímu bytí Boha či anděla, bez ohledu na to, že tyto nářky odeznívají bez jednoznačné odpovědi. I když se postava anděla, v *Elegiích z Duina* ještě určující, v *Sonetech Orfeovi* (2.–23. __. 1922) vytrácí a vztah k transcendenci je zobrazován spíše v odnětí a v nevyslovitelnosti, nemizí však tento vztah úplně. V XIII. sonetu (Renč, s. 53) druhé části stojí následující verše:

Znej všechno loučení, než jeho tíže tě zpřímá
stihne jak zima, jež jde mimo nás.
Neb ze všech zim jest jedna tak bez konce zima,
že přezimovavši, tvé srdce už vytrvá pro všečen čas.
Mrtev buď v Eurydice –, zpěvněji stoupej, vždy vyšší,
stoupej, víc chvále, nazpět v ryzí ten vztah.

⁴² Zde se anděl jeví jako bytost člověku přívětivá, v *Elegiích z Duina* je jedná již o bytost skoro jenom přemocnou. „A každý anděl je hrozný“ (Gruša, s. 7). Srov. k tomu STEINER, Jacob. Gott und Engel bei Rilke. In BÖHME, Wolfgang (ed.). *Von Dostojewskij bis Grass. Schriftsteller vor der Gottesfrage*. Karlsruhe: Ev. Akad. Baden, 1986, s. 67.

⁴³ Viz GUARDINI, Romano. *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*. 3. vydání. München: Kösel, 1977, s. 29: „Lze s poměrně velikou přesností říci, že na místo Boha jako cíl bezprostředního náboženského oslovení vstupuje anděl.“

[...]

Buď– a znej při tom nebytí podmínku věčnou,
rozkyvu vnitřního základnu nekonečnou,
abys jej jedinkrát naplno dokonal už.

I když je lidskou existenci možno vést pouze „jedenkrát“, vyjadřuje báseň naději, že i smrt je nakonec zachycena a nesena „nekonečným základem“, že ten „ryzí vztah“ přetrvá i ve smrti. Vzhledem k blížíci se smrti milovaného člověka píše Rilke v dopise Nanny Wunderly-Volkartové z 30. 1. 1920, předjímaje tak verše XIII. sonetu ze *Sonetů Orfeovi*: „Ale je zde měřítko, větší měřítko naší tak pamětihodné příslušnosti, [...] že už neupíráme náš zrak na okamžik, ach tak prchlivý!, nýbrž na celek [...] na spojení v Bohu, které je největší svobodou člověka k člověku“ (KA II, s. 754).

4. Náboženství jako „pravztah“ člověka

V průběhu svého života a svého díla dochází Rilke k chápání náboženství jako „pravztahu“ člověka: „Jsi věci soujem hluboký, jenž těm, kdož hledí vně, / poslední slovo bytnosti své zamlčuje / a vždy se jiným ukazuje: / lodi jak břeh, jak loď zas pevnině“ (*Kniha hodinek*, s. 106). Dimenze Nekonečna člověka předchází a zároveň ho nekonečně převyšuje. Do tohoto chápání zahrnuje Rilke i sama sebe, jak vyplývá z jednoho dopisu, ve kterém vyjadřuje přesvědčení, že jeho bytí „je skrze jeho vlastní těžké a blažené tajemství nevyčerpatelně spojeno se všemi tajemstvími světa, ba se samotným Bohem a s krze toto spojení tajně a velkoryse udržováno“ (dopis Magdě von Hattinbergové z 21. 2. 1914; KA II, s. 635). Rilkeovo chápání náboženství je velmi pěkně demonstrováno v dopise z roku 1906, zaslané Spolku ke školní reformě v Brémách, ve kterém Rilke – jako reakci na průzkum tohoto spolku – podporuje vyškrtnutí náboženství jako školního předmětu. Pozoruhodné a překvapující na básníkově argumentaci je skutečnost, že neargumentuje z ateistické pozice, ale z čistě náboženských motivů. Rilke chápe náboženství jako základní dimenzi lidského života, která k životu neodlučitelně patří a která se nedá odstranit. V *Zápiskách Malta* je tato nevyhnutelnost otázky po Bohu a vztahu k němu jasně vyslovena: „My už si netroufáme začít hned s Bohem. Tušíme, že je pro nás příliš těžký, takže jej musíme odložit, abychom zvolna mohli konat zdlouhavou práci, která nás od

něho dělí.⁴⁴ Bůh představuje mocnost, která člověka převyšuje, hluboce se ho týká a v jistém smyslu ho až přepadává: „jaká domýšlivost spočívá v tom, když si někdo myslí, že se náboženství dá potlačit? Kdo z nás pochybuje o tom, že tam, kde je jí zabarikádováno jedno místo, najde tisíc jiných přístupových cest, že nás bude obtěžovat, napadat nás zvláště tam, kde bychom to nejméně čekali? A není toto právě ten způsob, jak náboženství přichází k lidem: od přepadení do přepadení? Přišlo někdy jinak do života, než v podobě nečekaného, nevyslovitelného, bezelstného?“ V náboženství si razí cestu zkušenost Absolutna. Tváří tvář Absolutnu nezbyvá všem lidem nic jiného, než zaujmout roli žáka a příjemce: „Neboť před Věčným a Nevyslovitelným již nikdo není vědoucím a dávajícím, nýbrž obě části [jak žák tak učitel] jsou – tam kde se jedná o Největší – pokornými příjemci, to je jejich životní společná úloha a jejich společná práce.“ (KA IV, s. 586) Řečeno s křesťanskou tradicí, každý člověk jako *homo religiosus* je a zůstane pouze *discipulus veritatis*, ne její mistr a pán. V *Dopisech mladému básníkovi* je jasně řečeno, že pravou víru nelze ztratit jako „malý kamínek“. Kdo se domnívá, že spolu se svým dětstvím ztratil i svou víru v Boha, ten ji nikdy neměl. Vztahu k Bohu, ve kterém vždy již stojíme a nacházíme se, se ale člověk musí učit, musí si ho vydobýt: „Proč nemyslíte, že on je Přicházející, který je tu od věčnosti, Budoucí, konečný plod stromu, jehož listy jsme my? [...] Což nevidíte, jak vše, co se děje, je stále opět začátkem a nemohl by to být jeho začátek, když přece začínání samo so sobě je vždy tak krásné? [...] Zda nemusí být Posledním, aby obsáhl vše v sebe [...]. Jako včely snášejí med, tak přinášíme to nejsladší ze všeho a budujeme Ho. Začínáme dokonce nepatrným, neznatelným [...] prací a odpočinkem po ní [...], vším, co sami, bez účastníků a stoupenců konáme, počínáme jej, kterého nedožijeme, právě tak jako nás nemohli dožít naši předkové.“⁴⁵ I když to zní paradoxně, člověk si to, co již vlastní, musí vědomě osvojit.

5. Závěr

Básnické dílo Rilkevo zpřítomňuje hledání Boha jako málokteré básnické dílo moderny. Jeho dílo je prosyceno původním a živým ztvárněním vztahu k Nekonečmu, které se od určitých forem zbožnos-

⁴⁴ RILKE, Rainer M. *Zápisky Malta Lauridse Brigga*, s. 125.

⁴⁵ Na některých místech jsem Holanův překlad minimálně upravil. RILKE, Rainer M. *Několik dopisů*, s. 41n.

ti a určitých zažitých tradičně náboženských obrazů musí osvobodit, aby mohlo dojít k prameni pravého a bezprostředního vztahu k Bohu. Vzhledem ke křesťanské tradici – která stála v centru našich úvah – lze snad souhrnně s Karl-Josefem Kuschelem konstatovat, že se Rilke jako možná žádný jiný spisovatel 20. století nacházel ve vysoce ambivalentním vztahu ke křesťanství, které odmítal a zároveň z něho neustále žil a čerpal.⁴⁶ Přes všechnu sobě atestovanou „skoro rabiátskou protikřesťanskost“,⁴⁷ těží Rilke ve svém díle z křesťanské a vůbec náboženské tradice. Křesťanská tradice otevírá Rilkevi oči pro nosné estetické momenty náboženství a otevírá mu prostor pro hlubinné uchopení světa v imaginačním prostoru. U křesťanství v básníkově podání se však nejedná o světonázor církve, ale o postoj k životu a ke světu. Religiozita znamená hlubinné otevření se tajemství života a světa vůbec, ve kterém mohou zůstat věci ve svém vlastním bytí. Jen v tomto smyslu budeme sami těmito věcmi uchopeni a pouze tehdy jsme schopni tyto viditelné věci proměnit v neviditelné. S tímto postojem souvisí i Rilkův zásadní důraz na *vlastní* živou zkušenost, která vše pouze převzaté, vnitřně neosvojené musí odložit. Otázky, které si člověk neumí poctivě zodpovědět či ještě není schopen přijmout odpověď, je nutno udržet ve stavu otevřenosti. Rilkevo dílo se nesnaží eliminovat podstatu světa, snaží se ji podržet ve své konečnosti a právě v této konečnosti ji brát vážně. Pouze to, co je pomíjivé, co může člověk ztratit, jen to může doopravdy přijmout za své. Bezprostřední vztah k neviditelnému Celku lze uskutečňovat pouze ve „věrnosti zemi“, v nejniternějším vztahu k věcem, přírodě, smrti. Vztah k druhým hraje u Rilke spíše podřadnou roli. Ve vztahu k lidem se ukazuje paralelita ve vztahu k Bohu: tak jako Rilke považuje rozloučení za nejintenzivnější setkání s druhým člověkem, ukazuje se blízkost Boha v jeho díle ve svém „nekonečném odstupu“.⁴⁸

⁴⁶ Srov. k tomu KUSCHEL, Karl-Josef. Rainer Marie Rilke und die Metamorphosen des Religiösen. In TYŽ. „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...“. *Literarisch-theologische Porträts*. Mainz: Grünewald, 1991, s. 97: „Málokterý spisovatel 20. století byl křesťanství zároveň tak vzdálen a tak blízko; málokterý se tak trpce a sarkasticky distancoval od Krista a církve a zároveň svět církve a postavu Krista tak extenzivně zahrnul do svého díla; málokterý je tak vzdálen ‚náboženství‘ a zároveň je s ním tak silně spjatý jako básník Rainer Maria Rilke (1875–1926).“

⁴⁷ Srov. *Briefe* I, s. 413; dopis kněžně Marie von Thurn und Taxis-Hohenlohe z 17. 12. 1912.

⁴⁸ Parafrazuji tak nadpis rozhovoru s germanistou Rio Preisnerem v *Když myslím na Evropu II*. Praha: Torst, 2004, s. 909. Srov. k tomu *Zápisky Malta*: „Ale zatímco toužil být konečně milován tak mistrnou láskou, pochopil jeho cit, uvyklý dálkám, svrchanou odlehlost Boha.“ RILKE, Rainer M. *Zápisky Malta Lauridse Brigga*, s. 169n.

ABSTRACT

JAKUB SIROVÁTKA

Search for the hidden God in the work of Rainer Maria Rilke

The article aims at shedding light on the search for God in the work of the German poet Rainer Maria Rilke. Rilke's relentless search for God, who appears to be concealed (and obscured), threads through his entire work as a basso continuo and could be summed up into the motto of "searching for an immediate relationship". The Christian tradition, to which Rilke has a highly ambivalent attitude, plays a crucial part in the relationship to God. The article considers the poet's strong alignment to the relationship to everything terrestrial as an attempt to involve everything in the broader complex, also in the relationship to infinity.

Key words

Rainer Maria Rilke, God, Christian tradition, Infinity

VARIA

CHARITA A SOCIÁLNÍ UČENÍ CÍRKVE. REFLEXE JEJICH VZTAHU (ZEJMÉNA) NA ZÁKLADĚ HISTORICKÉHO VÝVOJE A MAGISTERIÁLNÍCH DOKUMENTŮ¹

PETR ŠTICA

V 90. letech minulého století vyšlo v německém jazykovém prostoru shodou okolností několik teologických publikací k tématu vztahu charity coby sociální práce katolické církve, případně vědy o ní na jedné straně² a sociálního učení církve, respektive křesťanské sociální etiky na straně druhé.³ Všechny došly ke stejnému závěru,

¹ Článek vznikl díky podpoře Alexander von Humboldt Foundation.

² Širokou definici charity či charitativní činnosti coby křesťanské sociální práce uvádí např. Markus Lehner či Heinrich Pompey. – Srov. LEHNER, Markus. *Caritas – Die Soziale Arbeit der Kirche: eine Theoriegeschichte*. Freiburg i. Br.: Lambertus-Verlag, 1997; POMPEY, Heinrich. *Leid und Not – Herausforderungen für Christliche Soziallehre und christliche Sozialarbeit. Zum Wechselverhältnis und Selbstverständnis beider Disziplinen*. In GLATZEL, Norbert – POMPEY, Heinrich (ed.). *Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zum Spannungsfeld von christlicher Sozialarbeit und christlicher Soziallehre*. Freiburg i. Br.: Lambertus-Verlag, 1991, s. 9–37; z novější literatury srov. rovněž HASLINGER, Herbert. *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009.

³ Srov. GLATZEL, Norbert – POMPEY, Heinrich (ed.). *Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zum Spannungsfeld von christlicher Sozialarbeit und christlicher Soziallehre*. Freiburg i. Br.: Lambertus-Verlag, 1991; HILPERT, Konrad. *Caritas und Sozialethik. Elemente einer theologischen Ethik des Helfens*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1997, zvl. s. 33–54; JUNGLAS, Mario. *Neue Ansätze zur Begründung kirchlicher Caritas. Zum Verhältnis von Diakonie und Christlicher Sozialwissenschaft*. In RAUSCHER, Anton (ed.). *Christliche Soziallehre heute. Probleme, Aufgaben und Perspektiven*. Köln: Bachem, 1999, s. 149–176; RAUSCHER, Anton. *Zum Verhältnis von katholischer Soziallehre und Caritas*. Köln: Bachem, 1999; MARX, Reinhard – WULSDORF, Helge. *Kirchliche Soziallehre und Caritas. Eine Verhältnisbestimmung zweier kirchlicher Arbeitsfelder. Die neue Ordnung* 1999, roč. 53, s. 324–343; LEHNER, Markus. *Caritas als Produzentin kirchlicher Soziallehre. Theologisch-praktische Quartalschrift* 2001, roč. 149, s. 237–246. Důvody, proč se právě v tomto období objevují v německé teologii reflexe daného tématu ve zvýšené míře, můžeme spíše jen odhadovat. Např. Bernd Kettern spojuje oživení zájmů sociálních etiků o charitu jak s konkrétními církevními podněty (se stým výročím vzniku Německého svazu charity), tak obecněji s tím, že „diakonické nasazení církvi stojí [v současné době]

jenž se může zdát na první pohled poměrně překvapivý: vztah charity a sociálního učení církve je v *teologickém diskurzu* velmi málo tematizován. Analyzujeme-li reflexi charity v rámci *křesťanské sociální etiky* coby patřičné theologické disciplíny v minulém století – z pochopitelných důvodů vymežíme naši pozornost pouze jednou jazykovou oblastí, v tomto případě německou –, musíme konstatovat, že v odborné literatuře tohoto oboru nalézáme pouze minimum odkazů na charitu. Je jí věnována buď zanedbatelná a na základní úvahy se omezující či vůbec žádná pozornost.⁴ Jedním z mála sociálních etiků v německé katolické teologii 20. století, kteří se snažili vést dialog mezi charitou a sociální etikou, byl Heinrich Weber.⁵ Ostatní němečtí sociální etikové, přestože jejich přínos teologii 20. století lze považovat za zásadní, se zmíněným tématem systematicky do 90. let minulého století téměř nezabývají.⁶ Tato skutečnost je o to překvapivější, že historicky se charitativní činnost v moderním slova smyslu, tedy jako sociální činnost v rámci křesťanské církve, jež se realizuje (především) pro-

před nebezpečím, že ustoupí do pozadí vůči liturgii a hlásání“. KETTERN, Bernd. *Caritas und Sozialethik. Rezension zu: Caritas und Sozialethik. Elemente einer theologischen Ethik des Helfens.* Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1997. *Die neue Ordnung* 1999, roč. 53, s. 158–159, zde s. 158. Svou roli sehrála pravděpodobně také skutečnost, že Jan Pavel II. v rámci přípravy na velké jubileum příchodu třetího tisíciletí vyhlásil rok 1999 rokem theologické reflexe charity. V této souvislosti se v Římě a Varšavě uskutečnily kongresy o charitě.

- ⁴ Srov. HILPERT, Konrad. *Caritas und Sozialethik*, s. 34. Konrad Hilpert zde uvádí nejvýznamnější přehledové monografie německých katolických sociálních etiků do roku 1990, které dělí do tří skupin. Většina nevěnuje charitě žádný nebo pouze nepatrný prostor. Jedinou výjimkou je monografie O. Schillinga z roku 1929 (srov. SCHILLING, Otto. *Katholische Sozialethik*. München: Hueber, 1929). Zaměřme-li se na přehledové monografie, učební texty a reprezentativní sborníky z oblasti německé katolické sociální etiky následujících dvou desetiletí, jež se v Hilpertově výčtu pochopitelně neobjevují, musíme konstatovat, že ani v nich není charitě věnována pozornost.
- ⁵ Srov. HERMANNNS, Manfred. *Die Verknüpfung von Sozialethik und Caritaswissenschaft bei Heinrich Weber. Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 1997, roč. 38, s. 92–114; HERMANNNS, Manfred. *Heinrich Weber: Sozial- und Caritaswissenschaftler in einer Zeit des Umbruchs – Leben und Werk*. Würzburg: Echter, 1998. Heinrich Weber (1888–1946) byl od roku 1921 profesorem křesťanské sociální etiky na univerzitě v Münsteru. Byl druhým profesorem katedry historicky první samostatné katedry křesťanské sociální etiky na theologických fakultách vůbec. Okrajově se s některými tématy společnými charitě a křesťanské sociální etice zabýval ve svém rozsáhlém díle Oswald von Nell-Breuning SJ (1890–1991). K tomu srov. HILPERT, Konrad. *Caritas und Sozialethik*, s. 150–162. Z českého prostředí lze zmínit Bedřicha Vaška.
- ⁶ Především po druhé světové válce se křesťanská sociální etika soustřeďuje na témata ze sociální a hospodářské etiky, případně sociální politiky. Srov. HERMANNNS, Manfred. *Die Verknüpfung von Sozialethik und Caritaswissenschaft bei Heinrich Weber*, s. 92.

střednictvím specializovaných organizací a sdružení, konstituuje ve stejném historickém období jako katolické sociální učení. Navíc se obě oblasti v zásadě zabývají velmi podobnou problematikou (sociální oblastí).⁷

Podobný obraz získáme, zaměříme-li se na nejvýznamnější celocírkevní texty věnující se sociální, politické a hospodářské oblasti. *Sociální encykliky* mluví o charitě rovněž velmi málo a uvádí ji vždy pouze nahodile v souvislosti s reflexí jiných témat.⁸ Např. v encyklice *Rerum novarum* uvádí Lev XIII. nepřímou charitativní činnost a charitativní organizace jako nástroje, jimiž církev pomáhá zmírňovat bídu dělníků (čl. 13). V podobné souvislosti – v rámci reflexe sociální funkce soukromého vlastnictví – zmiňuje charitativní činnost papež Jan XXIII. (srov. *Mater et Magistra*, čl. 120). Stručné zmínky o charitativním díle církve v návaznosti na zmírňování a odstraňování chudoby po celém světě se pak objevují – opět pouze výjimečně a nahodile – v tzv. rozvojových encyklikách (srov. Pavel VI., *Populorum progressio*, čl. 45–46). Není bez zajímavosti, že v tématickém rejstříku tzv. Nového katechismu z roku 1993 pojmy charita nebo diakonie nenacházíme vůbec. Ani v tématickém rejstříku *Kompendia sociální nauky církve* z roku 2004 se uvedené pojmy neobjevují.⁹ Lze proto tvrdit, že v magisteriálních dokumentech sociálního učení církve dlouhou dobu „nejsou vztah mezi [charitou a sociálním učením církve], dokonce ani myšlenka charity jako taková nijak zvláště systematicky reflektovány.“¹⁰ Pokud je zde charita zmiňována, pak pouze ve smyslu její komplementární funkce k sociálně-etické službě církve,¹¹ a i tak se objevuje výjimečně. Ostatně až do encykliky Benedikta XVI. *Deus caritas est* v celocírkevních dokumentech učitelského úřadu církve nenacházíme žádné pojednání, které by se charitou systematicko-te-

⁷ Srov. např. MARX, Reinhard – WULSDORF, Helge. *Kirchliche Soziallehre und Caritas*, s. 324; RAUSCHER, Anton. *Zum Verhältnis von katholischer Soziallehre und Caritas*, s. 3.

⁸ Srov. HILPERT, Konrad. *Caritas und Sozialethik*, s. 34–35.

⁹ Kompendium sociální nauky církve nevěnuje charitě a charitativní činnosti žádný větší, ucelený prostor. Pouze na velmi málo místech se těchto témat nepřímou dotýká v souvislosti s principem solidarity a podporou různých děl „tělesného a duchovního milosrdenství“ ze strany církve (srov. čl. 184), případně v souvislosti s láskou jako takovou. Třebaže láska představuje v rámci Kompendia důležitý pojem, pojem a reflexe charity ve smyslu sociální služby církve se zde nevykytují. Srov. POMPEY, Heinrich. *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche. Die Caritas-Enzyklika „Deus caritas est“ – Kommentar und Auswertung*. Würzburg: Echter, 2007, s. 20.

¹⁰ MARX, Reinhard – WULSDORF, Helge. *Kirchliche Soziallehre und Caritas*, s. 331.

¹¹ Srov. POMPEY, Heinrich. *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche*, s. 18.

ologicky zabývalo, formulovalo její teologické odůvodnění a základy, zabývalo se její sociálně-etickou profilací a praktickými otázkami.¹²

Studie zabývající se vztahem charity a sociálního učení církve konstatují, že nejen mezi charitou a sociálním učení církve, nýbrž rovněž mezi *vědou o charitě* a *křesťanskou sociální etikou* dochází spíše ke sporadické spolupráci a diskuzi. Jejich vzájemné interakce, k nimž v různé míře dochází, zůstávají teoreticky málo reflektovány, proto vyžadují zvláštní pozornost a teologickou reflexi.¹³

Tento vztah, který lze předběžně charakterizovat na jedné straně jako vztah úzký a na straně druhé jako vztah plný napětí, se můžeme pokusit vystihnout následujícím způsobem: Nejprve se prostřednictvím historického pohledu na vývoj obou oblastí a dvou polí sociálního angažmá církve zaměříme na jejich společné kořeny (1) a vzájemné ohraničení (2). Zvláštní pozornost poté budeme věnovat encyklice Benedikta XVI. *Deus caritas est* z roku 2006, která coby první celocírkevní dokument zabývající se charitativní činností církve hraje ve vztahu ke zmiňovanému tématu důležitou úlohu (3). V závěru bych chtěl uvést některé možnosti vzájemné interakce mezi oběma poli sociálního působení církve (4).

¹² Srov. MARX, Reinhard – WULSDORF, Helge. *Kirchliche Soziallehre und Caritas*, s. 331–332. Neznamená to samozřejmě, že by se církevní dokumenty před encyklikou *Deus caritas est* o charitativní činnosti nezmiňovaly vůbec. Zmínky o charitě nalezneme v různých celocírkevních dokumentech, včetně textů druhého vatikánského koncilu. Jedná se však pouze o stručné „odkazy na teologii, ekleziologii a praxi charity“, nikoli o systematické pojednání o charitě jako takové – srov. HILPERT, Konrad. *Caritas und Sozialethik*, s. 21–26; srov. rovněž POMPEY, Heinrich. *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche*, s. 19; POMPEY, Heinrich. Die Diakonie der Freude und Hoffnung in einer wert-pluralen und liberalen Welt. Anregungen der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute: „Gaudium et spes“ des II. Vatikanums. *Theologie und Glaube* 2007, roč. 97, s. 141–154; POMPEY, Heinrich – DOLEŽEL, Jakub. Impulsy pro sociální práci církve – encyklika *Deus caritas est*. *Studia theologica* 2006, roč. 8, č. 3, s. 53–61, zde s. 55.

¹³ Srov. MARX, Reinhard – WULSDORF, Helge. *Kirchliche Soziallehre und Caritas*, s. 332. Heinrich Pompey tuto skutečnost charakterizuje následujícími slovy: „V uplynulých 100 letech nenacházíme [ze strany křesťanské sociální práce vůči křesťanskému sociálnímu učení] žádnou cílenou spolupráci (*Kontaktnahme*) hodnou zmínky, nenacházíme ani hledání pomoci či inspirace v denním a konkrétním setkávání křesťanské sociální práce s bolestmi [dnešního člověka] ze strany křesťanského sociálního učení, ačkoli se obě disciplíny zabývají sociálními nouzemi své doby a svého životního prostoru. Obě tak přitom činí prostřednictvím teorie orientované na praxi a skrze konkrétní činnosti. Přesto nedochází k žádné vzájemné výměně.“ POMPEY, Heinrich. *Leid und Not – Herausforderungen für Christliche Soziallehre und christliche Sozialarbeit*, s. 32, pozn. p. č. 52. Podobně skeptický postoj k významu katolického sociálního učení pro praxi charitativní práce zaujímá Markus Lehner. Srov. LEHNER, Markus. *Caritas als Produzentin kirchlicher Soziallehre*, s. 242.

1. Společné kořeny charity a sociálního učení církve

Přestože lze po právu tvrdit, že společné kořeny charitativní činnosti v moderním slova smyslu a sociálního učení církve (dále jen SUC) nacházíme v 19. století v interakci se sociální otázkou své doby, tedy s pauperizací širokých vrstev evropského obyvatelstva, je třeba upřít pozornost ponejprv k hlubším kořenům obou veličin, tedy k biblickým textům a k prvotní církvi.¹⁴ Už v nich totiž můžeme vypozařovat určitou dvojkolejnou praktickou pomoci bližnímu ze strany jednotlivých věřících či náboženských obcí a úsilí o spravedlivou společenskou strukturu, jinými slovy jistě napětí a zároveň vzájemnou komplementaritu lásky a spravedlnosti.¹⁵

1.1 Biblické základy

Pojem *caritas*, jímž bývá označována charitativní činnost církve, pochází z řeckého pojmu *agapé*, jednoho z klíčových pojmů Nového zákona. *Agapé* lze v porovnání s jinými řeckými ekvivalenty pro lásku (*erós* a *filia*) charakterizovat jako lásku bezpodmínečnou. Znamená přitom na prvním místě bezpodmínečnou lásku Boha k člověku. Tato bezpodmínečná láska pak vyvolává a utváří lidskou lásku k Bohu a k jiným lidem. Láska Boha, který sám je *agapé* (srov. 1 J 4,16) a jako bezpodmínečně milující Bůh jedná s lidmi, má být inspirací pro věřící v jejich vztahu k bližním. Ježíš požaduje takovou lásku ve vztahu k druhým lidem (Mk 12,31; Mt 22,39). Markantní doklad imperativu bezpodmínečné *agapé* vyvěrajícího z indikativu *agapé* Boha nacházíme v požadavku lásky k nepřátelům (Mt 5,43nn; L 6,27nn) či v podobenství o milosrdném Samařanovi (L 10,25–37). Křesťané mají ve službě lásky věnovat zvláštní pozornost chudým a lidem na okraji společnosti (srov. Mt 25,31–46). *Agapé* představuje „podstatnou kategorii veškeré křesťanské teologie a vyjadřuje v jádru to, co má vyznačovat naplnění víry a života církve a křesťanů: službu člověku v nouzi.“¹⁶

Jako příklon k člověku v nouzi znamená křesťanská *agapé* vnímat potřeby člověka v jeho celistvosti, tedy rovněž jako potřeby vyplývající z toho, že je bytostí, která uskutečňuje a rozvíjí své životní šance a plá-

¹⁴ Srov. RAUSCHER, Anton. *Zum Verhältnis von katholischer Soziallehre und Caritas*, s. 8–9.

¹⁵ Srov. LEHNER, Markus. *Caritas als Produzentin kirchlicher Soziallehre*, s. 238.

¹⁶ MARX, Reinhard – WULSDORF, Helge. *Kirchliche Soziallehre und Caritas*, s. 324.

ny v konkrétním společenství a je odkázána na společenské instituce. Novozákonní pojem lásky proto nelze charakterizovat pouze ve smyslu individuální pomoci druhému člověku, nýbrž zahrnuje rovněž případnou „proměnu sociálních poměrů podle potřeb člověka, který touží po svobodném životě“.¹⁷ Už sám pojem lásky tedy v Novém zákoně zahrnuje vedle individuální pomoci a skutků milosrdenství rovněž úsilí o spravedlivé a svobodný život umožňující instituce.

Péče o chudé (*diakonie*) se stala od počátku jednou z ústředních charakteristik prvotních církevních obcí. Přestože podle Gerda Theißen nemůžeme o podobě diakonie v době samotných počátků křesťanství říci s určitostí nic přesného,¹⁸ je jisté, že pro prvotní křesťanské obce představovala pomoc chudým, nemocným a lidem v nouzi důležitou složku jejího vnitřního života a působení navenek, takže ji lze vedle hlásání (*martýria*), bohoslužebného slavení (*leitúrgia*) a společenství (*koinónia*) pokládat za jeden z pilířů, jimiž je od počátku charakterizováno křesťanské společenství. Těmito pilíři je křesťanské společenství utvářeno, jinými slovy v nich lze rozpoznat identitu křesťanské obce.¹⁹ Charita se tak stává úkolem a povinností všech křesťanů i církevních obcí. Ustanovení jáhnů (Sk 6,1–7) potvrzuje existenci institucionalizace charity v rámci rané církve, která je doložena v řadě dokumentů z prvních staletí.²⁰

V charitativní činnosti navazují křesťanské církevní obce nejen na zkušenost s Ježíšovým přístupem vůči chudým a jeho etické požadavky, nýbrž i na tradici starověkého Izraele. Četné texty Starého zákona svědčí o požadavku citlivé péče o chudé a lidi vyřazené na okraj společnosti a závislé na dobročinné pomoci. Sociální étos Izraele je zaměřen na lidi, kteří z jakýchkoli důvodů vypadli z tradičních sociálních sítí. Zvláště tematizováni jsou vedle chudých sirotci a vdovy, kteří vypadli z tradiční rodinné sítě ztrátou obou rodičů či manžela, a dále cizinci, kteří opustili – ať už z jakýchkoli důvodů – přirozené

¹⁷ HASLINGER, Herbert. *Diakonie*, s. 17.

¹⁸ Srov. THEISSEN, Gerd. *Die Jesusbewegung: Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*. Gütersloh: Gütersloher-Verlaghaus, 2004, s. 82.

¹⁹ Srov. GABRIEL, Ingeborg. Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik. In GABRIEL, Ingeborg – PAPADEROS, Alexandros K. – KÖRTNER, Ulrich H. J. *Perspektiven ökumenischer Sozialethik: der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*. 2. vydání. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2006, s. 128.

²⁰ K jednotlivým dokladům srov. např. DASSMANN, Ernst. *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre in den ersten drei Jahrhunderten*. Stuttgart: Kohlhammer, 1991, s. 243–245.

prostředí rodinné solidarity.²¹ Chránit chudé a vyloučené, přistupovat k nim solidárně a spravedlivě pro Izraele ostatně znamená více než (pouze) jednat podle Božích přikázání. Znamená to vyznávat víru v Hospodina – *go'ela* (Vykupitele) a napodobovat jeho jednání s vyzvoleným lidem. Takové jednání je výrazem pravověrného vyznávání Hospodina. Jestliže Izrael chce být věrný Hospodinu, jenž projevuje zvláštní starostlivost a péči o chudé, a chce Hospodina následovat, musí ho napodobovat v jeho ochraně slabých a lidí bez práv. Požadavek lásky k bližnímu (Lv 19,18) a účinné pomoci však předpokládá, že „se služba chudým a znevýhodněným musí ukázat rovněž v sociálních a právních strukturách společnosti a nemůže se omezovat pouze na jednotlivé zásahy“.²² Víra v Hospodina a láska k bližnímu se má projevovat nejen v jednotlivém pomáhání, nýbrž rovněž v úsilí o spravedlivé společenské struktury.

Láska coby vnitřní motivace služby a *spravedlnost*, jež zahrnuje odhalení nespravedlností v sociálních strukturách či institucích a úsilí o jejich odstranění, se ukazují v biblických textech jako *komplementární pojmy*. „Obě biblické ústřední kategorie láska (k bližnímu) a spravedlnost staví jasně před oči, že nemůže jít výlučně o to mírnit nouzi všemi dostupnými silami. Cílem charitativního jednání musí být ve stejné míře také rozpoznávat příčiny chudoby a znevýhodnění a usilovat o spravedlivé sociální poměry ve společnosti.“²³ Na tuto skutečnost ostatně určitým – třebaže spíše nepřímým – způsobem poukazuje i novozákonní podobenství o milosrdném Samařanovi, které lze chápat nejen jako výklad přikázání lásky, nýbrž také jako biblický předobraz křesťanského pomáhajícího jednání.

Pozornému a historických reálií znalému čtenáři při čtení tohoto biblického textu neunikne, že pozornost je v jeho rámci věnována nejen individuální pomoci poskytované Samařanem, jenž je ztělesněním kompetentního a obětavého přístupu k člověku v nouzi, nýbrž rovněž sociálním příčinám nouze. Cesta mezi Jeruzalémem a Jerichem byla v Ježíšově době oblíbeným místem aktivit organizovaných skupin lupičů. Byla to zóna mezi dvěma vysoce postavenými městy,

²¹ Ke vztahu Izraele vůči cizincům srov. ŠTICA, Petr. *Cizinec v tvých branách: biblické podněty pro etickou reflexi migrace*. Praha: Karolinum, 2010, s. 27–53.

²² MARX, Reinhard – WULSDORF, Helge. *Kirchliche Soziallehre und Caritas*, s. 326; srov. BAUMGARTNER, Alois. Solidarität und Liebe. In BAUMGARTNER, Alois – PUTZ, Gertraud (ed.). *Sozialprinzipien – Leitideen in einer sich wandelnden Welt*. Innsbruck u.a.: Tyrolia-Verlag, 2001, s. 91–106, zde s. 95.

²³ MARX, Reinhard – WULSDORF, Helge. *Kirchliche Soziallehre und Caritas*, s. 326.

kteřá patřila k chudším oblastem již tak chudé Palestiny, což ještě zhoršovalo sociální napětí v této oblasti. Znamená to, že přepadení, k němuž v podobenství došlo, lze chápat rovněž jako důsledek daných sociálních okolností. Nouze popisovaná v rámci podobenství nemá charakter pouze individuální, nýbrž má také svou strukturální podobu a své sociální příčiny. Diakonie tak ve světle tohoto podobenství zahrnuje nejen nezištné pomáhání na individuální rovině, nýbrž rovněž pozornost vůči sociálním příčinám nouze jednotlivců a angažovanost za jejich odstranění.²⁴

Rané církevní obce se v prvních staletích své existence věnovaly především konkrétní sociální pomoci. Sociálně-etickou reflexi ve smyslu reflexe podoby sociálních institucí v této době v podstatě nenacházíme. To je do značné míry dáno skutečností, že křesťané v antické společnosti patřili dlouhou dobu k menšině, a to k menšině často marginalizované a několikrát přímo pronásledované. Nedisponovali politickou silou, ani nepatřili k těm, kdo řídili veřejné záležitosti. Neznamená to však, že by si nevšímali společnosti jako takové. I v prvních staletích církve můžeme vyzorovat určité „sociálně-etické stopy“. Především lze předpokládat, že charitativní pomoc, která byla patrně zpočátku omezena především na vnitřní prostor církve a spoluvěřící a teprve postupem času se rozšiřovala, stejně jako etické postoje, jež křesťané zastávali, měly určitý nepřímý vliv na podobu společenských struktur. Marianne Heimbach-Steinsová tuto skutečnost dokumentuje na příkladu otroctví: „Institut otroctví nebyl [v raných církevních obcích] jako takový zpochybňován, nýbrž se pomáhalo – v míře možného – jednotlivým otrokům [např. prostřednictvím vykoupení z otroctví]. Tím se však skrze postoj křesťanů, který byl od pohanského okolí radikálně odlišný, začíná vývoj, jenž nemohl dlouhodobě zůstat bez společenských důsledků. Zároveň se jasně ukazuje, že jde ponejprv o konkrétní pomoc, uzdravení či zmírnění nouze a podporu potřebných, nikoli o zpochybnění či svržení politického a společenského řádu jako takového.“²⁵

²⁴ K tématu srov. ŠTICA, Petr. Podobenství o milosrdném Samařanovi (Lk 10,25–37) jako inspirativní text pro étos sociální a charitativní práce – Biblické podněty pro praxi pomáhání. *Theologos: Theological revue* 2010, roč. 12, č. 2, s. 54–74, zvláště s. 64–66.

²⁵ HEIMBACH-STEINS, Marianne. Sozialethische Spurensuche in der Geschichte von Christentum und Kirche. In HEIMBACH-STEINS, Marianne (ed.). *Christliche Sozialethik: ein Lehrbuch. Band 1: Grundlagen*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2004, s. 165–186, zde s. 168. Podobná reflexe na příkladu almužny srov. LEHNER, Markus. *Caritas als Produzentin kirchlicher Soziallehre*, s. 242.

Podoba tohoto vlivu se modifikuje v následujících staletích. Ve 4. století, kdy se společensko-politický status církve zásadně proměňuje, se křesťané a představitelé církve stávají politicky aktivními a začínají vyslovovat i některé sociálně-politické nároky vůči státu. Zasazují se např. za práva otroků, kteří byli v církvi propuštěni, či za všeobecné pracovní volno v neděli. Přestože se již ve vrcholném středověku a raném novověku objevují první teologické, sociálně-etické reflexe vybraných témat (Tomáš Akvinský, Bartholomé de Las Casas, Francisco de Vitoria), můžeme konstatovat, že až do pozdního novověku převládaly v sociální oblasti ze strany církve praktické, charitativní zásahy ve prospěch chudých a utlačovaných nad úsilím o teoretickou reflexi sociálních struktur. Od 17. století se prostřednictvím charismatických osobností (např. Vincenc de Paul), nových řeholních řádů a iniciativ na úrovni farností sociální angažmá křesťanů zintenzivňuje.²⁶ Nový impuls pro sociální angažmá pak přináší průmyslová revoluce a vývoj v Evropě 19. století. Ten představuje rozhodující impuls nejen pro vznik SUC, nýbrž i pro vztah charity a SUC. Obojí utváří tzv. sociální otázka 19. století.

1.2 Reakce na sociální otázku 19. století

Masové zchudnutí obyvatelstva v Evropě a vznik městského proletariátu jako důsledek dynamického nárůstu obyvatelstva, technicko-průmyslové revoluce, prosazení tržního hospodářství a ztráty tradičních ochranných vazeb vedou v této době k bídě nebývalých rozměrů. Poptávka po práci je nedostatečně uspokojována, mzdy jsou stlačovány dolů, lidé pracují v nedůstojných podmínkách. Jako reakce na nastalé sociální podmínky vzniká řada hnutí, která se napjatou situací snaží řešit. Tato rozmanitá sociální a sociálně-politická hnutí můžeme rozdělit do dvou skupin – 1. na hnutí, která usilují o konkrétní pomoc, a 2. na hnutí, která jsou doprovázena systematicko-strukturální reflexí či usilují o změnu systému. Oba směry nacházíme i v rámci katolické církve.²⁷

²⁶ Srov. HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Sozialethische Spurensuche in der Geschichte von Christentum und Kirche*, s. 169–185.

²⁷ K mnohosti forem v rámci německého sociálního katolicismu v 19. století srov. např. STEGMANN, Franz-Josef – LANGHORST, Peter. *Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus*. In GREBING, Helga (ed.). *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch*. 2. vydání. Wiesbaden: VS, 2005, s. 613–711.

První typ hnutí se odráží v intenzivním *charitativním hnutí*. Dochází k rozvoji různých charitativních organizací, vznikají nová mužská i ženská řeholní společenství, která se věnují charitativní činnosti (péči o chudé, nemocné, staré lidi, handicapované) a aktivitě v oblasti sociálněpedagogické (péči o výchovu dětí a mládeže). Zintenzivňuje se sociální pastorece, vznikají různé církevní spolky, sdružení tovaryšů a pracujících atd. Charitativní činnost se během 19. století rovněž *institucionalizuje*. Vrchol tohoto vývoje a zároveň „rozhodující spojení charitativních sil“²⁸ nastávají např. v Německu roku 1897, kdy Lorenz Werthmann zakládá Německý svaz charity.²⁹

Vedle zmírňování nouze prostřednictvím konkrétní pomoci se však zároveň stále intenzivněji klade otázka, jak sociální otázku řešit jako takovou. V katolické církvi se objevují různé názory, které lze klasifikovat do několika proudů. Prvním proudem je proud *nábožensko-charitativní*. Jeho zastánci tvrdili, že klíčovou roli hraje charitativní pomoc ze strany církve a náboženské obrácení jednotlivců. Další dva proudy je možné zařadit pod druhý výše uvedený typ hnutí, která se vyznačují aktivním úsilím o odstranění *či zmírnění sociálních příčin bíd*, případně o strukturální změnu společenského systému.

Prvním z nich je proud sociálněromantický, který spatřuje řešení sociální otázky ve změně systému. Řešení vidí v návratu ke starému uspořádání společnosti (obnovení stavovské společnosti) a návratu ke křesťanství. Druhý z nich, označovaný jako proud sociálněrealistický, usiluje nikoli o změnu společenského uspořádání jako takového, nýbrž především o sociálněpolitické zmírnění současného sociálního a hospodářského systému. Jeho představitelé se zasazují o řadu sociálněprávních a pracovněprávních předpisů, např. o nedělní pracovní klid, zákaz dětské práce či omezení práce žen. Ačkoli považují charitativní pomoc za důležitou, pokládají za nezbytnou a neopomenutelnou součást řešení sociální otázky ovlivňování sociálních, politických a hospodářských institucí ve smyslu větší spravedlnosti a solidarity, jinými slovy sociálněpolitické a sociálněteoretické angažmá.³⁰ Sociálněrealistická linie v rámci sociálního katolicismu postupně převažuje nad linií sociálněromantickou a promítá se i do první sociální encykliky *Rerum novarum*.

²⁸ MARX, Reinhard – WULSDORF, Helge. *Kirchliche Soziallehre und Caritas*, s. 331–332.

²⁹ Původní název byl Charitasverband für das katholische Deutschland.

³⁰ K těmto dvěma proudům uvnitř sociálního katolicismu poslední třetiny 19. století srov. ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*. Brno: CDK, 2004, s. 134–136.

SUC tedy vyrůstá ze stejného historicko-sociálního podhoubí jako moderní charita, která se v téže době institucionalizuje. Obě veličiny se formují v tomtéž období a ve vzájemné interakci. V sociální otázce 19. století se postupně zřetelně ukázalo, že pouhé charitativní aktivity pro její řešení „nestačí a ani nemohou stačit. Přesně tam, kde bylo vyzorováno, že masová bída především ve městech vyžaduje jinou interpretaci a nové nasměrování sociálního angažmá ze strany křesťanství, leží základy katolického sociálního učení“.⁵¹ Je však evidentní, že SUC navazuje na charitativní angažmá křesťanů a vychází z něj.

Fakt, že se během 19. století vedle sociálního angažmá vyvíjí přístup sociálněteoretický či sociálněetický, neznamená, že by tím byl potlačen přístup sociálněcharitativní nebo že by charitativní péče byla shledávána jako méněcenná. Oba přístupy jsou vnímány spíše jako dvě veličiny, které jednají na odlišných rovinách. „Zatímco charita představuje zkratku pro církevně-sociální činnost, označuje katolické sociální učení komplex základů a kritérií, teoretických reflexí s jasně normativním charakterem a praktickými návrhy.“⁵² SUC přitom není chápáno jako teorie izolovaná od reality své doby, nýbrž se stejně jako charita a sociální katolicismus jako celek zabývá naléhavými, veskrze praktickými problémy společnosti.

Rozdílnost a zároveň komplementarita sociálně-charitativního a sociálněetického přístupu vyznačuje náhled prvních dvou sociálních encyklik, v nichž je sociální otázka reflektována z pohledu sociálněteoretického. Papežové zde charitu a sociálněteoretický přístup nechápou jako protiklady, ale mnohem spíše jako vzájemně se doplňující veličiny, jež se pohybují na různých úrovních a kdy jedna nemůže nahradit druhou. Na řešení sociální otázky své doby se mají podílet vedle církve, k jejímž úkolům patří charitativní činnost a činnost pedagogicko-kazatelská, rovněž stát a zájmová sdružení, jako jsou např. odbory. Sociální encyklika papeže Pia XI. *Quadragesimo anno* přitom rovněž poukazuje na komplementaritu lásky a spravedlnosti (srov. čl. 137). Pro úspěch sociálněetických snah a pro vydařené lidské spoluzití jsou podle tohoto dokumentu důležité jak proměna srdce přispívající k větší sounáležitosti a solidaritě, tak úsilí o spravedlivé a ve prospěch všech zacílené struktury a instituce.⁵³ Pouze v interakci

⁵¹ HILPERT, Konrad. *Caritas und Sozialethik*, s. 37.

⁵² Tamtéž, s. 34.

⁵³ Srov. POMPEY, Heinrich. *Leid und Not – Herausforderungen für Christliche Soziallehre und christliche Sozialarbeit*, s. 17.

sociální spravedlnosti a sociální lásky je podle Pia XI. možná obnova společnosti (srov. čl. 126).

Je zřejmé, že SUC má vedle společných historických kořenů s charitou rovněž shodné základní odůvodnění: oběma jde v návaznosti na biblické poselství o zajištění patřičných podmínek pro celostní rozvoj člověka a důstojný život všech lidí. Výše uvedené společné kořeny a to, že se SUC formuluje historicky v návaznosti na charitativní pomoc,⁵⁴ však může mít i druhou stranu mince: vést případně ke vzájemnému směřování a zaměřování obou oblastí sociálního angažmá církve. Právě *snaha o zamezení smísení charity a SUC* stojí zřejmě v pozadí toho, že se v sociálních encyklikách (potažmo v sociálněetických publikacích) charita vyskytuje marginálně. Dlouhotrvající absence reflexe charity v dokumentech SUC tedy není způsobena tím, že by papežové charitu v rámci sociálních encyklik prostě opomněli, nýbrž jde o „úmyslné chtění s cílem zamezit nedorozumění, aby katolické sociální učení ve své podstatě nebylo chápáno jako teorie charitativního jednání“.⁵⁵ Logickým důsledkem osudového propojení charity a SUC je tedy úsilí o *emancipaci a diferenciaci SUC od charity*.⁵⁶

2. Proces profilování a ohraničení charity a sociálního učení církve

Proces diferenciaci a profilování SUC se rozvíjí od konce 19. století. Je zvláště dobře patrný v profilování křesťanské sociální etiky jako teologické disciplíny, proto mu budeme v následujících řádcích věnovat zvláštní pozornost.⁵⁷

Plodem intenzivnější sociálně-etické reflexe v katolickém prostředí druhé poloviny 19. století je nejen vznik první sociální encykliky, nýbrž rovněž zřízení první samostatné katedry sociální etiky, která byla pod názvem Katedra křesťanského učení o společnosti (*Christliche Gesellschaftslehre unter besonderer Berücksichtigung der praktischen Seelsorge*) založena roku 1893 na teologické fakultě v Münsteru.

⁵⁴ Srov. LEHNER, Markus. Caritas als Produzentin kirchlicher Soziallehre, s. 238.

⁵⁵ HILPERT, Konrad. *Caritas und Sozialethik*, s. 41.

⁵⁶ Oswald von Nell-Breuning v této souvislosti nazývá charitu dokonce „zděděnou záležitostí SUC“. Tato metafora chce vyjádřit nejen kontinuitu a společné aspekty mezi charitou a SUC, nýbrž rovněž „dlouhý a oboustranně náročný“ proces emancipace SUC od charity. – Srov. HILPERT, Konrad. *Caritas und Sozialethik*, s. 154–155.

⁵⁷ K následujícímu srov. MARX, Reinhard – WULSDORF, Helge. *Kirchliche Soziallehre und Caritas*, s. 328–332.

Ačkoli další samostatné profesury vznikají spíše pozvolně,⁵⁸ etabluje se během 20. století sociální etika jako samostatná disciplína v rámci katolické teologie.⁵⁹ Důležitost vzdělávání v tomto novém oboru zdůrazňují ostatně záhy i významné církevní dokumenty. Již v encyklice *Quadragesimo anno* (čl. 142) jsou studenti teologie vyzýváni k tomu, aby se „pilně věnovali studiu sociální otázky“. Tím má Pius XI. s velkou pravděpodobností na mysli studium katolické sociální nauky ve smyslu sociálně-filozofických premis a pozic korespondujících s katolickou vírou.⁴⁰ K profilování křesťanské sociální etiky přispěje dále skutečnost, že má od počátku štěstí na pozoruhodné osobnosti (v německé oblasti jde např. o Franze Hitze, Heinricha Pesche či Josepha Höffnera), které tomuto novému teologickému oboru vtisknou v prvních desetiletích jeho existence systematickou podobu. Vydání encykliky *Quadragesimo anno* čtyřicet let po encyklice *Rerum novarum* stvrzuje institucionalizaci nového typu encyklik – encykliky sociální.⁴¹ Jejich obsah i metoda odrážejí diskuzi v oblasti křesťanské sociální etiky. Řada profesorů se podílí na konzultačních procesech předcházejících vzniku sociálních encyklik a dalších sociálně zaměřených církevních dokumentů.

⁵⁸ Katedra křesťanské sociální etiky v Münsteru zůstala v Německu až do roku 1920 jedinou samostatnou katedrou tohoto oboru. Do konce 2. světové války vzniká samostatná katedra v Bonnu a dále profesury na řádových vysokých školách dominikánů a jezuitů. Již v 50. letech 20. století však existují samostatné katedry sociální etiky na valné většině katolických teologických fakult v Německu. Srov. FURGER, Franz. Die Geschichte des ersten Lehrstuhls zur „Soziallehre der Kirche“. In FURGER, Franz (ed.). *Akzent christlicher Sozialethik. Schwerpunkte und Wandel in 100 Jahren „Christlicher Sozialwissenschaften“ an der Universität Münster*. Münster: Lit, 1995, s. 1–15, zde s. 2–5.

⁵⁹ K rychlé institucionalizaci křesťanské sociální etiky jako samostatného oboru dochází rovněž na teologických fakultách a bohosloveckých učilištích v Čechách a na Moravě. Např. na pražské teologické fakultě je sociální etika vyučována jako samostatná, od morální teologie oddělená teologická disciplína již od roku 1897. Srov. OVEČKA, Libor. „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré...“: *česká katolická morální teologie 1884–1948*. Praha: Karolinum, 2011, s. 297.

⁴⁰ Důvodem tohoto požadavku je, aby kněží byli s to „pečlivě vyhledávat, opatrně vybírat, vhodně vychovávat a školit“ laické spolupracovníky, kteří by byli apoštolsky činní mezi dělníky a zaměstnavateli. – Srov. LIENKAMP, Andreas. Quellen der Ethik? Zur erkenntnistheoretischen Bedeutung der Sozialwissenschaften für die Soziallehre der Kirche. In HEIMBACH-STEINS, Marianne – LIENKAMP, Andreas – WIEMEYER, Joachim (ed.). *Brennpunkt Sozialethik: Theorien, Aufgaben, Methoden*. Freiburg: Herder, 1995, s. 45–68, zde s. 47–49.

⁴¹ Srov. MARX, Reinhard – WULSDORF, Helge. *Kirchliche Soziallehre und Caritas*, s. 329. Vznik této tradice je potvrzen v encyklice *Quadragesimo anno* mj. opakovaným explicitním odvoláním se na učení předchozí encykliky. Obdobně je koncipována i encyklika *Mater a magistra* Jana XXIII. a další sociální encykliky.

Křesťanská sociální etika se postupně zařazuje do kánonu hlavních teologických předmětů jako samostatná teologická disciplína. Jejím ústředním úkolem je zabývat se společenskou analýzou a etickou reflexí sociálních skutečností. Jinými slovy je chápána jako „teologie společenských skutečností, které jde [...] o více spravedlnosti po celém světě.“⁴² Ačkoli zpočátku panovala co se týče jejího zařazení do kánonu teologických disciplín určitá nejednota, od 80. let 20. století bývá převážně řazena do systematicko-teologické oblasti.⁴³ Právě systematickoteologický, teoretický a normativní charakter oboru je základní charakteristikou oboru od počátků jeho existence.

Teologická disciplína zabývající se charitou však vykazuje zcela odlišný vývoj. Dlouho o ní jako o samostatné disciplíně nemůžeme vůbec hovořit. První vědecká reflexe oboru v německém prostředí je spojována se vznikem Institutu pro vědu o charitě ve Freiburgu roku 1925. Po zřízení tohoto institutu, k němuž dochází až po více než třech desetiletích po ustavení katedry SUC v Münsteru, se však vědě o charitě dlouho nedaří institucionalizovat jako samostatné vědní disciplíně.⁴⁴ Často bývá zařazována do pastorální teologie. Ani jako předmět v rámci pastorální či praktické teologie, ani případně jako samostatný obor se však nestává součástí curricula hlavních teologických předmětů, tedy předmětem, který by byl pevnou součástí výuky katolické teologie. Věda o charitě se pohybuje jakoby „ve stínu teologie“ a není chápána jako bezprostřední součást základního teologického vzdělání. Ve střední Evropě se postupně situace vyvíjí spíše směrem samostatných studijních oborů charitativní či křesťanské sociální práce.

⁴² Tamtéž, s. 333.

⁴³ K zařazení křesťanské sociální etiky do systematicko-teologické oblasti přispěl významným způsobem ve svých sociálních encyklikách Jan Pavel II. (srov. *Laborem exercens*, čl. 3, *Sollicitudo rei socialis*, čl. 41, *Centesimus annus*, čl. 55). Jan Pavel II. zařazuje sociální etiku do morální teologie. Reinhard Marx a Helge Wulsdorf v této souvislosti poznamenávají, že „zmiňované formulace učitelského úřadu církve nejsou beze všeho šťastné, protože by skrze ně mohla být sociální etika příliš rychle chápána jako podřazený dílčí aspekt morální teologie, což ovšem není její případ. Její samostatnost coby systematickoteologické disciplíny stojí mimo vší pochybnost. *Sociální skutečnost* jako veličina vyžadující samostatnou reflexi je důležitým odůvodněním existence křesťanské sociální etiky [jako takové]. Její společná systematizace spolu s morální teologií však nepřipouští závěr, že by sociální etiku bylo lze chápat jako její přívažek. Rozhodující [zde] je, že bylo výroky učitelského úřadu církve zachyceno a potvrzeno systematické jádro předmětu.“ – MARX, Reinhard – WULSDORF, Helge. *Kirchliche Soziallehre und Caritas*, s. 340.

⁴⁴ Markus Lehner tento dlouhý proces vzniku prvního vědeckého institutu v Německu věnujícího se teologicko-kritické reflexi charitativního angažmá církve přirovnává k „lopotné cestě žebráka“ (*mühsamer Bettelgang*). – LEHNER, Markus. *Caritas – Die Soziale Arbeit der Kirche*, s. 17.

Diferenciace charity a SUC se tedy odráží mj. v odlišném vývoji obou teologických disciplín – zatímco se křesťanská sociální etika stává důležitou samostatnou disciplínou v rámci studia katolické teologie, rozvíjí se věda o charitě především v rámci samostatných sociálně orientovaných oborů, často dokonce mimo univerzity.⁴⁵ Odlišnosti mezi oběma obory lze spatřovat nejen v odlišné míře jejich institucionalizace, nýbrž i v oborové profilaci jako takové. Zatímco křesťanská sociální etika má převážně teoretický charakter a je zařazována do systematické teologie, zdůrazňuje věda o charitě vztah k praxi.⁴⁶

Diferenciace charity a SUC se odráží také na církevní rovině. V 70. letech 20. století vznikají ve Vatikánu dva samostatné úřady, které se oběma rovinami sociálního angažmá církve zabývají: papežská rada *Cor Unum*, jejímž úkolem je mj. koordinovat celé charitativní dílo, vzniká roku 1971, papežská rada *Iustitia et Pax*, jež se zabývá sociální naukou církve a sociálně-etickými otázkami soudobého světa, je založena o pět let později. Odlišného vývoje v oblasti charity a SUC si lze všimnout i v dalších aspektech.⁴⁷

Lze tedy shrnout, že charita v moderní podobě i SUC mají společné kořeny v historické situaci 19. století. Vývoj v následujících letech se však v obou oblastech ubral odlišným směrem, jenž souvisí se snahou zabránit směšování obou rovin sociálního angažmá církve. Nejpatrnější je tento vývoj v rámci profilování patřičných věd zabývajících se charitou a SUC a v jejich odlišné institucionalizaci. Zdá se však, že diferenciace a profesionalizace těchto disciplín určitým způsobem přispěly nejen ke vzájemnému ohraničení, nýbrž rovněž k jistému odčizení obou oblastí.⁴⁸

⁴⁵ V Německu jde o tzv. Fachhochschule, vysoké školy zaměřené více praktickým směrem. – Srov. HERMANN, Manfred. *Die Verknüpfung von Sozialethik und Caritaswissenschaft bei Heinrich Weber*, s. 92.

⁴⁶ Srov. HASLINGER, Herbert. *Diakonie*, s. 22.

⁴⁷ Marx a Wulsdorf vidí další odlišnosti v tom, že zatímco se SUC prostřednictvím sociálních encyklik dostává záhy do diskurzu překračujícího národní hranice, probíhá institucionalizace charity v téže době především na úrovni národní či diecézní. K internacionalizaci charity dochází oproti SUC pozvolněji. Srov. MARX, Reinhard – WULSDORF, Helge. *Kirchliche Soziallehre und Caritas*, s. 329. Podrobněji k mezinárodní institucionalizaci charity srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Teologie služby: Kniha (nejen) pro ty, kdo se věnují křesťanské charitě a diakonii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 130–131.

⁴⁸ MARX, Reinhard – WULSDORF, Helge. *Kirchliche Soziallehre und Caritas*, s. 331; HERMANN, Manfred. *Die Verknüpfung von Sozialethik und Caritaswissenschaft bei Heinrich Weber*, s. 92.

Jedním z katalyzátorů tohoto procesu diferenciacie a emancipace bylo publikování první sociální encykliky. Přestože ve 20. století bylo publikováno celkem sedm sociálních encyklik a řada dalších celocírkevních sociálněetických dokumentů, charitou se systematicky – jak už o tom byla řeč v úvodu – žádný významný dokument magisteria nezabýval. Tato situace se mění roku 2006: Benedikt XVI. si jako téma své nástupní encykliky volí právě charitativní činnost církve.

3. Pojetí vztahu charity a sociálního učení církve podle encykliky *Deus caritas est*

Vzhledem k výše řečenému lze po právu konstatovat, že „první teologicko-ekleziologický význam encykliky *Deus caritas est* lze spatřovat v tom, že vůbec existuje“.⁴⁹ Jde však nejen o první papežský spis zabývající se charitou, nýbrž rovněž o první celocírkevní dokument, který věnuje významnější pozornost vztahu charity a SUC. V následující části se nebudu věnovat reflexi charitativní činnosti ve světle tohoto papežského dokumentu jako takové, nýbrž bych se chtěl zamyslet nad dílčí otázkou, jakým způsobem zde Benedikt XVI. nahlíží právě vztah charity a SUC.

Benedikt XVI. koncipuje reflexi tohoto vztahu ponejprv jako kritickou odpověď na dichotomii spravedlnosti a lásky, která se objevuje v marxistické kritice církevní charitativní pomoci (čl. 26). Marxistická kritika viděla v křesťanské charitativní pomoci „opium“, jehož cílem je odvést pozornost od skutečných příčin chudoby a nespravedlnosti. Ty spočívají v nespravedlivém společenském uspořádání. Individuální skutky lásky a charitativní pomoc lze podle tohoto pohledu interpretovat jako příspěvek k zachování nespravedlnosti ve společnosti, případně jako prostředek tišení svědomí bohatých lidí. Podle této kritiky skutečná pomoc znamená pouze úsilí o změnu společenského systému. Charitativní pomoc, jež v prvních letech v rámci vztahu katolické církve k sociální otázce 19. století převažovala, má tak podle Karla Marxe ve skutečnosti zakrýt skutečně jádro společenských nespravedlností a odvést pozornost od nápravy tohoto stavu.⁵⁰ Encyklika Bene-

⁴⁹ BAUMANN, Klaus. Die Bedeutung der Enzyklika *Deus caritas est* für die Kirche und ihre Caritas. In PATZEK, Martin (ed.). *Gott ist Caritas. Impulse zur Enzyklika über die christliche Liebe*. Kevelaer: Butzon & Bercker, 2007, s. 9–29, zde s. 11.

⁵⁰ Srov. ROOS, Lothar. Liebe und Gerechtigkeit. Die Enzyklika Benedikts XVI. über Caritas und Soziallehre. *Die neue Ordnung* 2006, roč. 60, s. 84–95, zde s. 84.

dikta XVI. se snaží s touto kritikou vypořádat dvěma způsoby: 1. dává marxistické kritice částečně za pravdu – v tom, že úsilí o osvobození člověka z jeho situace nouze nemůže být omezeno pouze na (jednotlivou) charitativní pomoc; toho si byla ostatně již v 19. století vědoma řada křesťanů a oficiálních představitelů katolické církve, z jejichž reflexí a v návaznosti na jejich teoretické, sociálně-politické a sociálně-praktické angažmá se v posledních desetiletích 19. století formuluje SUC (srov. čl. 27);⁵¹ 2. papež reflektuje jako základní omyl této kritiky její východisko, že služba lásky je nadbytečná či dokonce škodlivá. Argumentaci rozvíjí v následujících člancích.

Články 28 a 29 věnuje Benedikt XVI. tomu, aby poměr mezi spravedlností a láskou objasnil. Jejich poměr charakterizuje jako vztah napětí a vzájemné komplementarity. K angažmá křesťanů patří jak úsilí o spravedlnost, zejména spravedlnost sociální a kontributivní (srov. čl. 26), tak diakonie. Úsilí o spravedlnost a charitativní činnost papež nastiňuje jako dva základní, provázané úkoly církve a naplnění křesťanské víry, jež zůstávají „nesmíseny a zároveň nerozděleny“.⁵² Charita předpokládá úsilí o spravedlnost a doplňuje jej.

SUC je pevnou součástí křesťanského kérygmatu. Jeho úkol spočívá podle encykliky přednostně v etické formaci. SUC má přispívat k formování svědomí všech křesťanů a lidí dobré vůle, zejména k tomu, aby je činilo citlivějšími pro sociální spravedlnost a motivovalo je k nasazení v politické a sociálně-praktické oblasti. Opakovaně přitom Benedikt XVI. zdůrazňuje, že SUC nejde o přímé politické angažmá, nýbrž o angažmá nepřímé.⁵³ Tuto myšlenku je třeba číst v kontextu SUC jako celku. Úkolem všech křesťanů je ve světle církevních dokumentů rovněž aktivně vystupovat na obranu člověka a jeho lidských práv. Tato činnost, kterou *Kompendium sociální nauky církve* charakterizuje jako

⁵¹ Jako příklad mnohostranného sociálního angažmá církve bývá často po právu uváděn mohučský biskup Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Někteří autoři příznačně poukazují na to, že dílo této výrazné osobnosti církevních dějin, která působila v téže době a v podobné oblasti jako autor Komunistického manifestu, mohlo být pro Karla Marxe pichlavým trnem v oku. Ketteler totiž prostřednictvím svého sociálního angažmá na rovině teoretické, praktické i politické uvedenou marxistickou kritiku zjevně vyvracel. Srov. např. MARX, Reinhard. *Das Kapital: ein Plädoyer für den Menschen*. München: Pattloch, 2008.

⁵² Srov. NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula. Diakonia in Gerechtigkeit und Liebe als unverzichtbare Grundfunktion der Kirche. In PATZEK, Martin (ed.). *Gott ist Caritas. Impulse zur Enzyklika über die christliche Liebe*. Kevelaer: Butzon & Bercker, 2007, s. 30–48, zde s. 39.

⁵³ Srov. POMPEY, Heinrich. *Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche*, s. 128.

„jednu z nejvýznamnějších aktivit směřujících k účinnému respektování nevyhnutelných požadavků lidské důstojnosti“,⁵⁴ spočívá nejen v *hlásání* lidských práv, nýbrž i v *obžalobě* porušování těchto práv a implikuje aktivní sociální angažmá.⁵⁵ Církev ve svém hlásání i ve svém jednání nesmí ztrácet ze zřetele, že jejím důležitým úkolem je plnit funkci *obhájkyně lidí na okraji společnosti a lidí bez práv*. V tomto smyslu je úsilí o spravedlnost nejen úkolem politiky a politiků, nýbrž úkolem *celého Božtého lidu*, který se nemůže vyvázat z účasti na vytváření spravedlivých struktur.⁵⁶

V článku 28 je poukázáno rovněž na specifičnost a *nenahraditelnost charity*. Argumentace Benedikta XVI. se dotýká tří aspektů. Jednak papež zdůrazňuje nezastupitelnost služby lásky jako takové proto, že „vždy bude existovat utrpení, které volá po útěše a pomoci.“ Dále zdůrazňuje, že úsilí o spravedlnost nesmí ztrácet ze zřetele člověka v jeho individualitě. Do zorného úhlu pohledu se tak dostává základní princip SUC – princip personality, jenž zdůrazňuje, že „základem, účinnou příčinou a cílem každého společenského zřízení jsou jednotliví lidé“.⁵⁷ Pokud by úsilí o spravedlnost ztratilo ze zřetele dobro a důstojnost lidské osoby, minulo by se se svým cílem. Zřetel vůči člověku jako bytosti s neodnímatelnými právy, která mu náleží jako člověku, však nutně implikuje rovněž sklonění se ke každému jednotlivci s jeho integrálními potřebami, a proto rovněž postoj lásky.⁵⁸ Poslední argumentace, kterou papež pro existenci charitativní péče uvádí, je argumentace na základě principu subsidiarity, kterému by odporoval všezaopatřující stát. Princip subsidiarity proto implikuje pomoc poskytovanou rovněž mimo státní struktury, ať už jde o dobrovolnou pomoc jednotlivců či o organizovanou pomoc ze strany nestátních institucí.

Napětí lásky a spravedlnosti se podle Benedikta XVI. odráží v odlišných rovinách sociálního působení křesťanů a rovněž v diferenciaci subjektů jednání. Zatímco charitativní služba je *opus proprium* celé církve, je podle encykliky úsilí o spravedlnost úkolem přednostně

⁵⁴ PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, čl. 152.

⁵⁵ Srov. Tamtéž, čl. 159.

⁵⁶ Srov. BECK, Christian. Deus caritas est. Sozialethische Anmerkungen zur ersten Enzyklika Papst Benedikts XVI. *Stimmen der Zeit* 2006, roč. 224, s. 219–227, zde s. 224–226.

⁵⁷ JAN XXIII. *Mater et magistra*, čl. 219.

⁵⁸ Srov. NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula. *Diakonia in Gerechtigkeit und Liebe*, s. 45–46.

laiků. Papežův pohled na poměr spravedlnosti a lásky, respektive sociálněpolitického a charitativního angažmá je zde ovlivněn dualitou „stát–církev“, z níž ve své reflexi vychází (srov. čl. 28). I zde je třeba poukázat na interpretaci encykliky v jejím celku a v rámci tradice SUC. Poněvadž encyklika přisuzuje subsidiárním společenským silám celkově důležitý význam a opakovaným povzbuzováním křesťanů-laiků k nasazení v sociální oblasti stvrzuje jak existenci laických sdružení uvnitř církve, které se věnují sociálnímu angažmá, tak zapojení křesťanů v patřičných nevládních organizacích a sociálních hnutích, je nutné mít v této souvislosti na paměti, že angažmá ve smyslu spravedlivější společnosti se neděje pouze v přímé politice, nýbrž také ve společenském angažmá v rámci *názorově-pluralitní občanské společnosti*.⁵⁹ Podílení se na celospolečenském dialogu o podobě sociálních institucí a sociální angažmá, které může mít řadu podob, zůstávají v tomto smyslu výzvou pro všechny křesťany, nejen laiky činné v politické oblasti.⁶⁰

Benedikt XVI. představuje vztah SUC a charity jako vztah vzájemné *komplementarity*, který není prost napětí. Navazuje v tom na tradici prvních sociálních encyklik. Poprvé však tento vztah, které dřívější papežské texty zmiňovaly nahodile či v souvislosti s poměrem lásky a spravedlnosti obecně, rozebírá obsáhleji.⁶¹ Úsilí o spravedlnost i charitativní činnost jsou v kontextu encykliky prezentovány jako *odpověď na Boží lásku*.⁶²

⁵⁹ Srov. GABRIEL, Karl. „Wenn Liebe Gestalt gewinnt“ Ekklesiologische, pastorale und soziolethische Implikationen der Enzyklika. In KLASVOGT, Peter – POMPEY, Heinrich (ed.). *Liebe bewegt ... und verändert die Welt: Programmansage für eine Kirche, die liebt. Eine Antwort auf die Enzyklika Papst Benedikts XVI. „Deus caritas est“*. Paderborn: Bonifatius, 2008, s. 85–98, zde s. 94. K ohlasům teologů, kteří v této části encykliky postrádají větší inkluzi občanské společnosti, srov. ROOS, Lothar. *Liebe und Gerechtigkeit*, s. 85–86.

⁶⁰ Dietmar Mieth v této souvislosti připomíná řadu významných sociálních hnutí v rámci katolické církve, jež nejsou ztotožnitelná s čistě laicky profilovanými hnutími (jeho významnými představiteli byli rovněž kněží) a která v minulosti svým působením zásadním způsobem přispěla k budování spravedlivých sociálních struktur, jako např. hnutí dělnických kněží či hnutí Solidarita v Polsku. Úsilí o spravedlivější a solidárnější společenské struktury je podle Mietha třeba vnímat *ponejprv* jako *úsilí celého Božského lidu*, třebaže angažmá v profesionální politice je úkolem zejména laiků. – K tomu srov. tamtéž, s. 86, včetně odkazu na citovaný zdroj.

⁶¹ Nemělo by zůstat bez povšimnutí, že komplementarita lásky a spravedlnosti představuje důležité téma rovněž pozdější sociální encykliky Benedikta XVI. – Srov. BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2009, zvl. čl. 1–9.

⁶² Srov. NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula. *Diakonia in Gerechtigkeit und Liebe*, s. 37.

4. Shrnutí a výhled

Je zřejmé, že mezi charitou a SUC existuje úzký vztah, který bychom mohli charakterizovat jako vztah konstruktivního obohacování – vztah, jenž je v dějinách církve utvářen jistým vzájemným napětím, poněvadž SUC vzniká v historické závislosti na charitativní činnosti a proces jeho formování je zároveň procesem emancipace a diferenciací vůči charitě. Proces diferenciací se pak prohlubuje během 20. století a odráží se jak v absenci charity v dokumentech SUC a v křesťanské sociální etice, tak v odlišné institucionalizaci příslušných teologických oborů. Při pohledu na historické souvislosti této diferenciací by nám však neměly uniknout společné kořeny obou rovin sociálního angažmá církve. Tyto kořeny se vztahují k napětí mezi láskou a spravedlností, které lze vypořádat již v biblických textech. To, co mají obě roviny sociálního angažmá společné, je orientace na člověka, který je na jedné straně individualitou, bytostí s nezczizitelnou a nezaměnitelnou důstojností a tvorem s jedinečným životním příběhem a specifickými potřebami, a na druhé straně sociální bytostí, která rozvíjí své životní šance v určitém společenství a je odkázána na sociální instituce. Bez povšimnutí by v této souvislosti neměla zůstat rovněž vzájemná interakce mezi ctností (láskou, spravedlnost) a odpovídajícími sociálními principy (solidarita, sociální spravedlnost) a institucemi: stejně jako spravedlivá společnost předpokládá občany, kteří sami respektují spravedlnost a snaží se být spravedlivými, tak lidé, kteří realizují své životy ve společenství s ostatními, potřebují podporu tohoto společenství a strukturální rámec, který jejich celostní rozvoj umožňuje.

Patří-li k základnímu mravnímu imperativu křesťanského poselství bezpodmínečná bliženecká láska a pomoc člověku v nouzi, pak tento imperativ implikuje jak diakonickou službu, jež se zvláště uskutečňuje v charitativní činnosti církve, tak kritickou reflexi a analýzu sociálních institucí a struktur, což je doména SUC a křesťanské sociální etiky.⁶⁵ Jakým způsobem pak můžeme interakci mezi SUC a charitou chápat dnes? V jakých aspektech může jedna oblast křesťanské sociální činnosti druhou obohacovat a rozvíjet? Výběrovým způsobem bych chtěl některé z těchto interakcí v následujících řádcích zmínit.⁶⁴

⁶⁵ Srov. HILPERT, Konrad. *Caritas und Sozialethik*, s. 41–43.

⁶⁴ Následující úvaha si nečiní nárok být úplným výčtem či systematicko-teoretickou reflexí interakcí mezi SUC a charitou. Chtěl bych poukázat pouze na vybrané aspekty či možnosti vzájemné spolupráce a kreativní diskuze mezi oběma oblastmi, respektive oběma teologickými disciplínami.

Charita i SUC mohou vzájemně plnit v různých ohledech „funkci vzájemného strážce“. SUC může být *pro charitu* inspirativní mj. v následujícím: Lidé činní v charitativní oblasti (případně ti, kteří se věnují vědě o charitě) nesmí zapomínat na to, že nouze má často rovněž *strukturální dimenzi*. Charitativní organizace jako celek i jednotliví spolupracovníci by měli mít na paměti nejen to, že pro odstranění či zmírnění té které nouze je třeba znát a odstraňovat její sociální příčiny, nýbrž také že je třeba, aby subjekty zapojené do charitativní činnosti vnášely *své postoje* k sociálním otázkám *do veřejného diskurzu* a aktivně přispívaly k senzibilizaci společnosti jako celku.⁶⁵ Jejich zkušenosti s prací s chudými, s lidmi v nouzi a na okraji společnosti mohou představovat jedinečný příspěvek pro utváření sociální politiky a pro celospolečenskou diskuzi o sociálních tématech jako takovou. Charitativní činnost by neměla být redukována na odstraňování individuální nouze. Měla by být též citlivá vůči sociálním příčinám a *konstruktivně-kritická* k případným nedostatkům v politických instrumentech či ve většinových postojích společnosti a měla by na ně poukazovat.⁶⁶ V těchto konstruktivně-kritických postojích, formulovaných v souladu s preferenční volbou pro chudé a smyslem pro sociální spravedlnost, by měly být nejen ukázány případné deficity, nýbrž rovněž pozitivním způsobem formulovány alternativní cesty řešení.

Charita se dále může inspirovat u SUC a křesťanské etiky při formulování základních hodnot, cílů a úkolů, s nimiž se dané organizace obrací jak na své pracovníky, tak na své klienty. SUC může být podnětným partnerem v dialogu rovněž při hledání zásad kvality služeb poskytovaných charitativními organizacemi⁶⁷ a při formulování speci-

⁶⁵ Srov. HILPERT, Konrad. *Caritas und Sozialethik*, s. 51–53.

⁶⁶ Srov. LEHNER, Markus. *Caritas als Produzentin kirchlicher Soziallehre*, s. 243–244. Nelze zamlčet, že v této souvislosti vyvstává nové napětí, neboť charitativní organizace jsou zároveň poskytovateli sociálních služeb financovaných z veřejného rozpočtu na základě určených pravidel daného státu. V případě kritiky politických instrumentů a praxe se tak dostávají do zvláštního napětí, poněvadž jsou institucemi, které jsou ve své činnosti závislé rovněž na příjmech ze strany subjektu, jež kritizují. K této problematice srov. např. LEHNER, Markus – MANDERSCHIED, Michael (ed.). *Anwaltschaft und Dienstleistung. Organisierte Caritas im Spannungsfeld*. Freiburg: Lambertus-Verlag, 2001.

⁶⁷ Srov. SCHMÄLZLE, Udo. Dienstleistungsqualität in den sozialen Organisationen der Kirche – ein Beitrag der katholischen Theologie. In BOPP, Karl – NEUHAUSER, Peter (ed.). *Theologie der Qualität – Qualität der Theologie. Theorie-Praxis-Dialog über christliche Qualität moderner Diakonie*. Freiburg: Lambertus-Verlag, 2001, s. 222–254.

fického profilu křesťanské sociální práce.⁶⁸ SUC (a křesťanská sociální etika) svým převážně teoretickým a normativním charakterem mohou přispět *k vyjasnění základních etických principů a opcí pro jednání v rámci charitativní činnosti*.⁶⁹

Sociální učení církve (a křesťanská sociální etika) se v charitativní činnosti mohou inspirovat v její důsledné *orientaci na konkrétního člověka a na aktuální sociální problémy* v současné společnosti. V této souvislosti můžeme zvláštním způsobem chápat charitu nejen jako „konzumentku SUC“, nýbrž také jako jeho *aktivní spolutvůrkyňi*.⁷⁰ Markus Lehner zde poukazuje na to, že spolupracovníci v oblasti diakonie by měli být aktivně zapojeni např. do konzultačních procesů předcházejících vzniku sociálních církevních dokumentů. Jako jeden ze tří tradičních aktérů církevního sociálního a sociálně-etického angažmá⁷¹ mají totiž velmi blízko, ne-li nejbliž k praxi. „Teorie a praxe sociální odpovědnosti křesťanů a církvi se ovlivňují navzájem: Z praxe se formulují témata, problémy a výzvy [pro křesťanskou sociální etiku a SUC], řešení se musí hledat v praxi, popřípadě ve vztahu k ní.“⁷² Při formulování témat, etické orientaci a hledání podnětů k řešení se ani SUC ani křesťanská sociální etika nesmí spokojovat s abstraktními úvahami, nýbrž jsou povinny vztahovat se *k praxi*.

Interakci mezi charitou a SUC můžeme tedy mj. chápat jako žádoucí, vzájemně se inspirující *souhru mezi praxí a teorií*. Teorie potřebuje praxi pro formulování etických závěrů. Praktické uskutečňování vůd-

⁶⁸ Srov. LEHNER, Markus. Caritas als Produzentin kirchlicher Soziallehre, s. 245. Jako příklad takové interakce mezi SUC a charitou lze zmínit *Kodex Charity Česká republika* z roku 2009, který zásady charitativní práce formuluje explicitně na základě principů SUC. Srov. Kodex Charity Česká republika, čl. 1.9–1.17. In *Acta České biskupské konference 2009*, Praha: Česká biskupská konference, 2009, s. 159–160.

⁶⁹ Srov. SCHMEISER, Norbert. Die Option für die Armen als Option der Caritas. Eine soziolethische Reflexion. *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 1997, Bd. 38, s. 45–63, zde s. 48–49.

⁷⁰ Srov. LEHNER, Markus. Caritas als Produzentin kirchlicher Soziallehre, s. 246.

⁷¹ Sociální učení a praxe církve jsou utvářeny různými aktéry, kteří se dělí do následujících skupin: na „Basis“ (ta zahrnuje činnost a angažmá jednotlivých křesťanů např. v rámci různých společenských sdružení a iniciativ, v rámci farností atd. a aktivity těchto uskupení jako takových), učitelský úřad církve a křesťanskou sociální etiku jako příslušnou teologickou vědeckou disciplínu. Sociální poselství církve (*kirchliche Sozialverkündigung*) se utváří v dějinách jako navzájem se inspirující souhra uvedených subjektů, které specifickým způsobem přispívají k formulování křesťanské zvěsti týkající se sociální, politické a hospodářské oblasti. Srov. HEIMBACH-STEINS, Marianne. Kirchliche Sozialverkündigung – Orientierungshilfe zu den Dokumenten. In HEIMBACH-STEINS, Marianne (ed.). *Christliche Sozialethik: ein Lehrbuch. Band 1: Grundlagen*, s. 200–219, zde s. 200–201.

⁷² Tamtéž.

čích etických linií je zároveň určitým prubířským kamenem formulované teorie. Teorie se neobejde bez praxe, z níž musí vycházet a na níž se musí orientovat. Stejně tak se ale praxe, nechce-li zůstat slepou, neobejde bez teoretické reflexe.⁷³

Při úsilí o spravedlivou a solidární společnost se tak charitativní činnost na jedné straně a SUC na straně druhé mohou vzájemně dobře doplňovat. V posledku jde v jejich interakci o to, co výstižně formuluje pastorální konstituce o církvi v dnešním světě ve svém úvodu: o to, aby se celý Boží lid chápal jako diakonická církev; jinými slovy, aby se společenství křesťanů chápalo jako společenství, které se cítí být svým Mistrem povoláno ke službě člověku a obnově lidské společnosti.⁷⁴ Svou činností v rámci sociální oblasti k tomu mohou jak SUC a křesťanská sociální etika, tak charita a věda o ní přispět každý svým specifickým způsobem.

ABSTRACT

PETR ŠTICA

Charity and Catholic Social Teaching. A reflection on their relation, (in particular) on the basis of their historical development and magisterial documents

This study is concerned with the relation between charity and Catholic Social Teaching, particularly from the perspective of their historical development and on the basis of magisterial documents. First, the historical development in both areas is presented. Firstly, their common biblical and historical roots, and then both areas are differentiated and described. Secondly, the relation between charity and Catholic Social Teaching in the encyclical *Deus Caritas Est* (2006) is presented, as well as its social-ethical aspects. Finally, some possibilities regarding the interaction of both areas in the social engagement of the Church are outlined.

Key words

Charity, Catholic Social Teaching, Christian Social Ethics, Social Encyclicals

⁷³ Srov. HERMANN, Manfred. *Die Verknüpfung von Sozialethik und Caritaswissenschaft bei Heinrich Weber*, s. 112–113. Heinrich Weber v této souvislosti výstižně poznamenal: „Praxis sine theoria est caecus in via.“

⁷⁴ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 1–3.

ŘÍMSKÝ MISÁL MEZI TRIDENTSKÝM A DRUHÝM VATIKÁNSKÝM KONCILEM

PETR HONČ

Před tridentským koncilem (1545–1563) panovala značně neutěšená situace ve způsobech slavení mše svaté. Proto jedním z důležitých úkolů tohoto sněmu mělo být obnovení a sjednocení římského ritu, s čímž souvisela i revize misálu používaného při bohoslužbě. Cílem mého příspěvku je podat v historickém kontextu dějiny tzv. tridentského misálu, které v našem prostředí dosud nebyly uceleně popsány. Ze stejného důvodu jsem si dovolil i obsáhlejší exkurz do historie Pistojské synody, jejíž závěry jsou velmi zajímavé, zvláště ve srovnání s reformami druhého vatikánského koncilu. Primárními prameny k této studii jsou, kromě vlastního textu misálu, dekrety a další relevantní církevní dokumenty. Záměrně byla reflektována nejen novější, ale také starší odborná literatura. Aplikoval jsem analyticko-deskriptivní metodu práce.

Misál je výsledkem dlouhodobého vývoje, na jehož počátku nebyly striktně stanoveny texty modliteb a čtení. K tomu došlo až za pontifikátu Řehoře Velikého (590–604), ale ani tehdy ještě neexistovala kniha, jež by zahrnovala všechny mešní texty. Lekcionáře obsahovaly čtení, antifonáře zpěvy a sakramentáře modlitby pronášené knězem. Teprve v 10. století vznikl z těchto knih misál zahrnující všechny texty pro potřebu liturgie, který postupně vytlačil používání jiných knih. Zpočátku mělo každé větší církevní centrum, stejně jako různé řády, svůj vlastní misál. Postupem času nabyly největší autority Misál římské kurie (*Missale Curiae*), který převzali a revidovali františkáni a šířili jej po celé Evropě.¹ Vliv na postupnou unifikaci liturgie měl i vynález knihtisku.

¹ Srov. CHUPUNGO, Anscar J. Storia della liturgia romana. A. Fino al XV secolo. In TÝŽ (ed.). *Scientia liturgica. Manuale di liturgia. Vol. 1. Introduzione alla liturgia.*

V roce 1484 byl v Miláně tento misál poprvé vytištěn (*Ordo missalis secundum consuetudinem Romanae curiae*). Následovalo mnoho dalších vydání, která však nebyla standardizována, což samozřejmě mělo vliv na textovou autenticitu.² Existovalo mnoho misálů s velkým počtem variant a svátků podle místních zvyklostí. To vše spolu s rychle se vzrůstajícím protestantismem působilo na charakter celebrování mše.

Mezi hlavními nedostatky v této oblasti je uváděno množství slavných svátků, libovolné změny ritů, a skutečnost, že prakticky vymizel liturgický rok. Z vizitací jsou doloženy četné případy, kdy kněží opouštěli staré rity a vytvářeli vlastní podle svého úsudku. Císař Ferdinand I. při své vizitaci roku 1561 káral kněze, kteří z kánonu vyjímali jména svatých. Našli se i tací, kteří kánon a tedy i konsekraci úplně opomjeli. Mezi další nešvary patřilo množství votivních mší podporujících různé pověry, dále příliš mnoho sekvencí a prefací. V neposlední řadě došlo i ke změně liturgického zpěvu, který s častějším používáním varhan stále více mizel. Věřící lid, který již skoro vůbec aktivně neparticipoval na mši svaté, se často během bohoslužeb choval neukázněně. V průběhu tridentského koncilu si kdosi dokonce stěžoval, že při obětování se věřící volně prochází a hovoří spolu.³

Tridentský koncil kromě mnoha dalších úkolů, jež bylo nutno řešit, sestavil komisi, která se měla pod vedením arcibiskupa L. Mariniho zabývat liturgickými knihami a vyhledat *abusus missae*. Na 22. zasedání 17. září 1562 bylo přijato *Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae*. Komise však svou práci nedokončila kvůli velkému množství knih, které bylo třeba prostudovat. Mezi jednotlivými členy komise navíc nepanovala shoda v otázce, zda má pro celou církev platit jednotný ritus. Poněvadž bylo nutné koncil uzavřít, světili koncilní otcové v poslední zasedací den (4. prosince 1563) konečné rozhodnutí o liturgických knihách papeži.⁴

Cassale Monferrato: Piemme 1999, s. 145–167. Jsou zde odkazy i na další relevantní odbornou literaturu.

² Studium misálů různé provenience, vytištěných v době před vydáním misálu Pia V., je stále v počátku a celkové zhodnocení chybí. Zajímavá je v tomto kontextu studie zabývající se vývojem pařížských misálů. Viz POMMARÈS, Jean-Marie *L'évolution du missel Parisien de 1481 à 1738. Quelques sondages. Ephemerides Liturgicae* 1998, roč. 112, s. 149–173.

³ RADÓ, Polycarpus. *Enchiridion liturgicum complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges*. Romae: Herder, 1966, s. 307.

⁴ MANSI, Johannes D. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Sv. 53. Parisiis: H. Welter, 1902, sl. 194. (*De indice librorum, et Catechismo, Breviario, et Missali*): „praecipit ut quidquid ab illis praestitum est sanctissimo Romano Pontifici exhibea-

1. Misál Pia V. a jeho revize

Pius IV., jenž zemřel ke konci roku 1565, již nestihl realizovat rozhodnutí tridentského koncilu týkající se *Ecclesiasticum purum retinendum cultum*. To se podařilo až jeho nástupci, dominikánu M. Ghislierimu, jenž přijal jméno Pius V. (1566–1572). Nový papež vydal roku 1566 Římský katechismus a o dva roky později Římský breviář. V apoštolské konstituci *Quo primum* z 14. července 1570 promulgoval vydání Římského misálu, který se měl povinně používat v celé římské katolické církvi, neboť se sluší, aby církev měla jeden společný rítus celebrování mše svaté.⁵

Kromě tohoto římského obřadu zůstávaly nadále v platnosti pouze liturgické obřady starší dvě stě let. Nikdo nesměl bránit v používání římského ritu. Kolekty a evangelia v misále plně odpovídaly textu breviáře z roku 1568. Součástí misálu byly i generální rubriky a přesný popis ritu (*ritus servandus*). Výchozím textem rubrik bylo dílo *Ritus servandus in celebratione missae* (1502) sepsané Johannem Burkhardem, který se zabýval touto tematikou jako ceremonář papeže Alexandra VI. (1492–1503). Liturgik Jan Šlégr v příspěvku o vývoji římského misálu k tomu poznamenává: „Některá místa byla převzata doslovně, jiné pasáže byly pozměněny. Tak např. tento misál už nepočítá s možností, kdy věřící přinášejí obětní dary, zatímco podle Burkhardových rubrik je kněz přijímal na epistolní straně se slovy: ‚Ať se všemohoucímu Bohu zalíbí tvá oběť‘, anebo ‚Stokrát dostaneš a budeš mít život věčný‘. Touto rubrikou se v podstatě veškerá aktivní účast laiků vyčerpávala.“⁶

tur ut eius iudicio atque auctoritate terminetur et evulgetur. Idemque de catechismo a patribus quibus illud mandatum fuerat et de Missali et breviario fieri mandat“

⁵ Ke studiu a analýze Římského misálu z různých aspektů existují velmi užitečné pomůcky. Z novějších je třeba zmínit alespoň anastatickou edici misálu z r. 1570 opatřenou úvodem a rejstříkem. V úvodu autoři mimo jiné nastiňují poněkud komplikovanou historii *editio princeps* a zdůrazňují důležitost studia Římského misálu. Viz SODI, Manlio – TRIACCA, Achille M. (ed.). *Missale Romanum. Editio Princeps (1570)*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2012, s. IX–XLVIII. Dále je třeba upozornit na práce obsahující prameny, rejstříky a konkordance k tridentské liturgii. Viz SODI, Manlio – TONIOLO, Alessandro – BRUYLANTS, Placide (ed.). *Liturgia Tridentina. Fontes – Indices – Concordantia 1568–1962*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010. SODI, Manlio – TONIOLO, Alessandro (ed.). *Concordantia et indices Missalis Romani*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002.

⁶ ŠLÉGR, Jan. Misál Pavla VI. v historických souvislostech. *Cesty katecheze* 2010, roč. 2, č. 3, s. 15.

Byly rovněž omezeny votivní mše a vytvořeny nové formuláře. Totéž se týkalo i mší ke cti svatých. V době před tridentským koncilem bylo tolik svátků svatých, že byly slaveny i o nedělích.⁷ Každý biskup měl totiž právo zavádět nové svátky. Pokud jde o kalendář, znamenal nový misál návrat ke staré liturgii města Říma. Za legitimní byly považovány pouze ty svátky svatých, které byly v Římě slaveny již před jedenáctým stoletím. Jejich počet byl stanoven na 130. Došlo též k redukci počtu sekvencí na čtyři a prefací na jedenáct.

Vypracování misálu, jak praví uváděcí bula, bylo svěřeno „vzdělaným mužům“, kteří měli pečlivě a s použitím starých a věrohodných pramenů shromážděných nejenom z Vatikánské knihovny obnovit misál „ad pristinam sanctorum Patrum normam ac ritum“.⁸ Tento požadavek však nemohl být zcela naplněn. V 16. století dosud nebyly známy všechny relevantní prameny a samotná pramenná kritika se teprve začala rozvíjet. Navíc komise nebyla příliš početná. Tvořilo ji pouhých osm členů, mezi nimiž byli správce vatikánské knihovny kardinál G. Sirleto, výborný latinista Pogiani, kardinál Scotti a A. Carafa. Jak dokázal A. P. Frutaz, jenž se zabýval komparací tohoto misálu se staršími, velký podíl na reformě misálu měl zmíněný kardinál G. Sirleto (1514–1585). Misál z roku 1497, uložený ve Vatikánské knihovně, totiž obsahuje opravy psané jeho rukou.⁹

Podle Ladislava Pokorného lze misálu a celé úpravě vytknout, „že nebyl dostatečně zajištěn kontakt s věřícími“. Výtku však vzápětí zmírňuje tvrzením, že k tomu nebyly vytvořeny psychologické předpoklady, což se má týkat i přijímání laiků pod obojí způsobou.¹⁰ Tento argument stěží ob stojí, uvědomíme-li si, jak rychle a úspěšně se přijímání podobojí šířilo. Obojí spíše souvisí se snahou jasně se vymezit vůči protestantismu, v němž přijímání laiků podobojí i stírání rozdílu mezi duchovními a laiky bylo velmi důležité.

⁷ PECKLERS, Keith F. *Storia della liturgia romana. B. Dal secolo XVI al Vaticano II*. In CHUPUNGO, Anscar J. (ed.). *Scientia liturgica*, sv. 1, s. 172.

⁸ *Missale Romanum ex Decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum s. Pii Pontificis Maximi jussu editum. Aliorum Pontificum cura recognitum a Pio X reformatum et SSMI D. N. Benedicti XV auctoritate vulgatum*. Ratisbonae: F. Pustet, 1925, s. 1.

⁹ FOLSOM, Cassian. *I libri liturgici romani*. In CHUPUNGO, Anscar J. (ed.). *Scientia liturgica*, sv. 1, s. 289.

¹⁰ POKORNÝ, Ladislav. *Liturgika II. Dějiny liturgie v přehledu*. Praha: ČKCH 1976, s. 181.

Misál se měl začít používat v římské kurii do měsíce, v krajích před Alpami do tří měsíců, v zaalpských oblastech pak do šesti měsíců.¹¹ Za negativní rys buly se zpravidla považuje ustanovení, že v misále se nesmí nikdy nic měnit: „huic Missali nostro nuper edito, nihil unquam addendum, detrahendum, aut immutandum esse decernendo, sub indignationis nostrae poena.“ Tato sankce se stala brzdou všech pozdějších snah o reformu liturgie. Proto se o následujícím období mluví jako o období strnulosti či rubricistiky. Pius V. však toto nařízení již po jednom roce sám porušil přidáním svátku *Sanctae Mariae de Victoria*, který se slavil první říjnovou nedělí jako výraz díky za vítěznou námořní bitvu u Lepanta.¹² Sixtus V. (1585–1590) pak v roce 1585 obnovil svátek *Praesentatio Beatae Mariae Virginis* (21. listopad), který Pius V. z misálu odstranil. Sixtus V. rovněž zřídil roku 1588 Kongregaci ritů, která se připojila ke čtrnácti již fungujícím kongregacím. Kongregace se měla zabývat slavením ritů, obnovou liturgické ceremonie, liturgickými knihami, slavením svátků apod. Její pravomoci ale byly značně limitovány faktem, že neměla právo měnit rubriky nebo znění modliteb. Proto její hlavní funkcí bylo zajistit liturgickou jednotu v západním katolickém světě a starat se o to, aby římské rubriky byly věrně zachovávané. K liturgickému rozvoji tak mnoho nepřispěla.

Ačkoliv to byla *Quo primum* výslovně zakazovala, byly během první poloviny 17. století provedeny dvě generální revize misálu. Jednalo se nejprve o vydání papeže Klementa VIII. (1592–1605) z roku 1604 (bula *Cum sanctissimum*), které upravovalo závěrečné požehnání. Obsahovalo též opravy ve čteních a byly v něm přidány dny pro nové světce. Papež v promulgaci zdůvodňoval potřebu nového vydání tím, že kvůli nerozvážnosti a opovážlivosti tiskařů a jiných osob vloudilo se do misálů vytištěných v posledních letech mnoho chyb. Měl být také narušen text epíštol a evangelií, pod záminkou jeho přizpůsobení k nové edici Vulgáty, ale bez konzultace se Svatým stolcem.¹³ To je tro-

¹¹ *Missale Romanum ex Decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum*, s. 1: „Volumus autem et eadem auctoritate decernimus, ut post hujus nostrae constitutionis, ac Missalis editionem, qui in Romana adsunt Curia Presbyteri post mensem; qui vero intra montes, post tres; et qui ultra montes incolunt, post sex menses, aut cum primum illis Missale hoc venale propositum fuerit, juxta illud Missam decantare, vel legere teneantur.“

¹² Řehoř XIII. tento svátek roku 1573 přejmenoval na *Beatae Mariae Virginis a Rosario*. Pius X., který se snažil obnovit význam neděle, stanovil roku 1913 den slavení na 7. října, kdy se bitva u Lepanta udála.

¹³ *Missale Romanum ex Decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum*, s. 2: „Qui etsi multis propositis poenis severissime caverit, ne quid illi vel adderetur, vel ulla ratione

chu paradox, protože to byl právě Klement VIII., kdo schválil tuto edici tzv. sixto-klementinské Vulgáty. Papež zakazuje tyto misály při mši používat, pokud nebudou opraveny podle předepsaného misálu Pia V. Dále sděluje, že pověřil několik kardinálů zabývajících se studiem Písma, aby misál uvedli do původní a co nejčistší podoby. Tak se stalo, že některá místa „in regulis et rubricis uberius et clarius expressa sint“, která však spíše „doplňují smysl, než by přinášela něco nového“. Tento zrevidovaný misál nařizuje Klement VIII. vydat ve vatikánském tiskařství. Mimo Řím se mohou misály tisknout podle tohoto vzoru pouze ve schválených tiskařstvích. Na závěr je připojena hrozba exkomunikace *latae sententiae* pro všechny, kdo by se tímto příkazem neřídili. Biskup nebo ordinář je také povinen na začátku či na konci každého misálu potvrdit, že je v naprosté shodě s vatikánským vydáním a že za jeho znění osobně ručí.

Další spíše marginální změny se objevily v novém vydání Urbana VIII. (1623–1644) z roku 1634 (bula *Si quid*). V tomto případě se jednalo jen o jazykovou úpravu ve znění rubrik a o úpravu v latinských hymnech podle znění nedávno revidovaného breviáře. Papež v promulgaci píše, že jde ve stopách svých předchůdců Pia V. a Klementa VIII. a že se rozhodl zjistit, zda „neustálý běh času v misále něco nepoškodil“. ¹⁴ Opět touto prací pověřil „zbožné a vzdělané muže“, jejichž pílí bylo dílo tak dokončeno, že „nihil desiderari amplius possit“. Pro úpravu biblických textů sloužila jako jediný vzor edice Vulgáty.

V roce 1759 za papeže Klementa XIII. se zavedla preface o Nejsvětější Trojici. Tato a další drobnější změny, k nimž došlo od vydání Urbana VIII., byly zahrnuty do nové edice misálu v roce 1884 za papeže Lva XIII. Vzhledem k charakteru změn se však do misálu nezačlenila nová promulgační bula. Od této doby se neprovedla s výjimkou přidání nových svátků žádná větší změna až do roku 1920, kdy došlo k úpravě misálu podle reformních záměrů Pia X.

demeretur; tamen progressu temporis, sive typographorum, sive aliorum temeritas et audacia effecit, ut multi in ea quae his proximis annis excusa sunt Missalia, errores irrepererint, quibus vetustissima illa sacrorum Bibliorum versio, quae etiam ante s. Hieronymi tempora celebris habita est in Ecclesia, et ex qua omnes fere Missarum Introitus, et quae dicuntur Gradualia et Offertoria accepta sunt, omnino sublata est: Epistolarum et Evangeliorum textus, qui hucusque in Missae sollemnibus praelectus est, multi in locis perturbatus; ipsis Evangeliiis diversa, ac prorsus insolita praefixa initia; prima denique passim pro arbitrio immutata sint: cuius rei praetextus fuisse videtur, ut omnia ad praescriptum sacrorum Bibliorum Vulgatae editionis revocarentur, quasi id alicui propria auctoritate, atque Apostolica Sede inconsulta, facere licitum sit.“

¹⁴ *Missale Romanum ex Decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum*, s. 3.

2. Od baroka k osvícenství

Díky misálu Pia V. se stala bohoslužba jasnou, přehlednou a jednotnou. Nejednalo se však o starou římskou liturgii, spíše o jakýsi hybrid římsko-galikánsko-germánské liturgie.¹⁵ Současně byla bohoslužba vyňata z diecézní pravomoci a pod vlivem centralismu ztuhla. Výstižně a téměř básnicky tuto změnu ve své známé práci vyjádřil jezuita a člen komise pro liturgickou reformu na 2. vatikánském koncilu J. A. Jungmann: „Das Missale Pius' V. bedeutet nach den anderthalb Jahrtausenden ununterbrochener Entwicklung des Ritus der römischen Messe, nach dem Rauschen und Strömen von allen Höhen und aus allen Tälern, einen gewaltigen Staudamm, von dem an die angesammelten Wassermassen nur mehr in festen Leistungen und in wohlgebauten Kanälen ihren Weg fortsetzen dürfen.“¹⁶ Spornou otázkou zůstává, zda tato hráz byla k užtku, nebo spíše ke škodě. Potridentská liturgie byla pokračováním, i když v očištěné podobě, liturgie středověké. Jednalo se tedy o liturgii rezervovanou kléru, kde byla lidu s výjimkou kázání věnovaná jen malá pozornost. Věřící navštěvovali bohoslužby, ale jejich účast byla omezena na poslech a sledování kněze. Během mše svaté se mohli modlit růženec. Objevily se sice modlitební knihy, ty však jen vzdáleně sledovaly mši svatou a vyhýbaly se pokusům o překlad kánonu do národního jazyka. Pro běžné lidi zůstávala liturgie nesrozumitelným tajemstvím. Běžnou praxí bylo udílení přijímání až po mši svaté, aby věřící neopouštěli kostel předčasně. Tím se vážně narušoval jeho vztah ke svaté oběti.

Pod vlivem baroka se i v liturgii stále více projevovala okázalost. Slavení mše svaté se stalo v kulisách monumentální barokní architektury a za velkolepého hudebního doprovodu potěchou pro oči i uši. Uplatnění našel barokní lesk především v průvodech a poutích, často však na úkor úcty k eucharistii. Překlady misálu do národního jazyka i pro soukromé použití byly postupně zakázány.¹⁷ Ještě před ukončením

¹⁵ ADAM, Adolf. *Foundations of Liturgy. An Introduction to Its History and Practice*. Collegeville: Liturgical Press, 1992, s. 34.

¹⁶ JUNGMANN, Josef Andreas. *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Freiburg: Herder, 1962, sv. 1, s. 186.

¹⁷ Odkazují zde zejména na monografii Michaela Kunzlera *Die Liturgie der Kirche*. Jedna kapitola je věnována problematice liturgie a jazyka a nechybí zde další relevantní bibliografie. K dispozici jsem měl druhé, rozšířené, italské vydání: KUNZLER, Michael. *La liturgia della chiesa. Sezione quinta di Amateca. La chiesa*. Sv. 10. Milano: Jaca Book, 2003, s. 173–184.

tridentského koncilu byl roku 1561 vytištěn misál v polštině.¹⁸ Snaha francouzského kněze Josepha de Voisin o přeložení mešních textů do národního jazyka byla o sto let později papežem Alexandrem VII. ostře odsouzena jako profanace posvátného.¹⁹ Další překlady byly zakázány pod hrozbou exkomunikace. Roku 1668 Klement IX. odsoudil o rok dříve ve francouzštině publikovaný rituál aletské diecéze, Přesto ho 29 francouzských biskupů doporučilo k užívání.²⁰

V tomto období také dochází k signifikantnímu rozvoji liturgické vědy. Mnoho badatelů publikovalo a studovalo prameny týkající se liturgické tematiky. Jednalo se hlavně o staré sakramentáře a ordines romani. Benedikt XIV. (1740–1758), nejvýznamnější papež 18. století, ustanovil komisi, která se měla zabývat liturgickými změnami. Po pětileté práci předložila komise papeži v roce 1747 své návrhy, ten je však odmítl.²¹ Benedikt se sám začal zajímat o tuto problematiku, ale zemřel dříve, než přistoupil k nějaké reformě na tomto poli.²² Dostupné prameny umožňovaly komparaci starší liturgie s tridentskou. V důsledku toho došlo k tomu, že ve Francii se mnoho diecézí navrátilo k předtridentské liturgii. Nejednalo se však o původní galikánský ritus. Začaly se publikovat nové misály a breviáře obsahující mnoho změn. Jelikož tyto knihy byly místně a časově spojeny s jansenismem a galikanismem, začal je Řím brzy podezřívát z hereze a mnoho z nich zakázal.

Osvícenství, které znamenalo převrat ve vývoji evropského myšlení, významně zasáhlo i do života církve. Odmítavá reakce na barokní religiozitu, sekularizace a důraz kladený na praktičnost, to vše mělo velký vliv také na liturgii. Lidé se na ni nyní dívali více z hlediska

¹⁸ RADÓ, Polycarpus. *Enchiridon liturgicum*, s. 307, KUNZLER, Michael. *La liturgia della chiesa*, s. 175. Za pontifikátu Pavla V. (1605–1621) byl realizován překlad misálu do čínštiny. Kvůli sporům o rity však nezačal být používán. Se souhlasem Svatého stolce byly dále realizovány překlady misálu do perštiny, arabštiny, gruzínštiny a arménštiny. Za Urbana VIII. (1623–1644) byl ještě pořízen překlad *Missale Romanum* z r. 1570 do staroslověnštiny.

¹⁹ Stalo se tak roku 1661. V roce 1851 Kongregace ritů obnovila zákaz překládání misálu. Roku 1857 papež Pius IX. zakázal překládat kánon a slova proměňování. Teprve roku 1891 papež Lev XIII. nařídil, že takovéto překlady nemají být nadále zamítány. Radikální změna v pohledu na užití národního jazyka v liturgii však přišla až s 2. vatikánským koncilem.

²⁰ Srov. WHITE, James F. *Roman Catholic Worship. Trent to Today*. Collegeville: Liturgical Press 2003, s. 31–32.

²¹ Jak přesně měla tato liturgická reforma vypadat, není zcela jasné, protože nelze dohledat potřebnou dokumentaci.

²² PECKLERS, Keith F. *Storia della liturgia romana*, s. 180.

pastorační užitečnosti. Byl zdůrazňován její společenský charakter a usilovalo se o větší jednoduchost a lepší porozumění. Častým požadavkem bylo rovněž zavedení lidového jazyka do liturgie a aktivní účast věřících. Mnoho badatelů v oblasti liturgie se však domnívá, že zde existovalo vážné nebezpečí redukce bohoslužby na pouhý nástroj morální formace.

Osvícenští vladaři se často naivně domnívali, že blaho lidu je možno jednoduše rozkázat, zavést dekretem. Podle italského historika Giuliana Proccacchio však „může být jakákoli revoluce shora úspěšná jen za podmínky, když se přeruší v tom momentě, do něhož byla podporována a přijímána samostatnou iniciativou zdola, v momentě, kdy se pozvednou nové sociální síly.“²³ Značná část obyvatelstva přitom stále vězela v nejrůznějších formách barokní zbožnosti. Panovníci se nespokojili se svými reformními plány a zásahy do řízení státu, nýbrž se rozhodli, ve snaze vytvořit „geläuterte Religion“, reformovat též církve. Extrémním příkladem těchto pokusů jsou reformy císaře Josefa II., které jsou dodnes předmětem vášnivých diskuzí mezi historiky. Císař se snažil zasahovat do církevní praxe, a to někdy takovým způsobem, že to u duchovních vzbuzovalo oprávněné rozhořčení. Méně je u nás znám fakt, že Josefův mladší bratr Leopold prováděl podobné církevní reformy v Toskánsku.

Požadavky na liturgickou reformu byly vzneseny německými arcibiskupy z Kolína, Trevíru, Mohuče a Salzburku v tzv. Emžské punktaci z roku 1786. Zde ale bylo hlavním cílem potlačení plné papežské moci. Mnohem důležitější je v kontextu liturgie jiná událost z téhož roku, tzv. Pistojská synoda. Ta byla navzdory mnoha hodnotným návrhům na reformu ostře odsouzena papežem Piem VI. v roce 1794 bulou *Auctorem fidei*. Kurii se zdála velmi nebezpečná spolupráce mezi biskupem a státem, který reprezentoval velkovévoda Leopold.²⁴ Přesto není od věci, abychom této synodě věnovali větší pozornost, neboť byla nejvýznamnější liturgickou událostí 18. století a v mnoha směrech předešla druhý vatikánský koncil.²⁵

²³ ŠAMALÍK, František. Josefské osvícenství v pohledu moderních historiků. In *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*. MACHOVEC, Milan (ed.). Praha: Academia 1995, s. 98.

²⁴ Srov. LORTZ, Joseph. *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee. Vol. 2. Evo moderno*. Alba: Ed. Paoline, 1967, s. 345.

²⁵ WHITE, James F. *Roman Catholic Worship*, s. 54.

3. Pistojská synoda

Pistojská synoda je v odborné literatuře hodnocena velmi rozporuplně. Mezníkem v jejím hodnocení je druhý vatikánský koncil. Práce vyšlé před jeho konáním hodnotí události v Pistoji značně negativně, zatímco novější publikace se dívají na synodu zcela jinou optikou.

Církevní historik Blažej Ráček hodnotil synodu ve své práci *Církevní dějiny v přehledu a obrazech* těmito slovy: „Smutně proslula synoda, svolaná r. 1786 do Pistoje od tamního biskupa Scipiona Ricciho, synovce posledního jezuitského generála. Byl to prelát ctižádostivý, neklidný, novým ideám vášnivě oddaný, jinak zachovalý. [...] Synoda je smutným dokladem toho, jak ovzduší, prosycené mrazivým dechem osvícenství, galikanismu a jansenismu, povážlivě pronikalo i přes hradbu Alp, a jak nutný byl koncil vatikánský, který pravdu o papežské pravomoci postavil na nejpevnější základ.“²⁶ Jeho hodnocení odpovídá všeobecnému názoru starších katolických historiků na dobu osvícenství. V obsáhlém *Handbuch der Kirchengeschichte* se o synodě píše v úplně jiném světle: „Trotz des raschen Sieges des Papsttums über diese letzte Auswirkung des Jansenismus sieht man heute die Bedeutung dieser Bewegung gerade für Italien in neuem Licht: sie bereitete in dem völlig katholischen Land dem Risorgimento einen Weg, in dem sich viele daran gewöhnten, trotz einer antikirchlichen Haltung ernst religiöse Weg zu suchen, die katholischen zu sein schienen als die von der Kurie proklamierten.“²⁷ Charles Bulton, autor monografie pojednávající o této synodě, shrnuje reformy jako pokus obnovit liturgii jako „an action common to priest and people [...] [through] greater simplicity of rites, by expounding in the vernacular, and by pronouncing it in a clear voice“.²⁸ Keith F. Pecklers, autor studie o historii římské liturgie, která je zahrnuta ve *Scientia liturgica*, přirovnává liturgické reformy z Pistoji k reformám z druhého vatikánského koncilu, jelikož „entrambe riconducevano le proprie riforme alle stesse fonti, cioè alla tradizione liturgica della Chiesa tramandata

²⁶ RÁČEK, Blažej. *Církevní dějiny v přehledu a obrazech*. Praha: Vyšehrad, 1940, s. 562–563.

²⁷ MÜLLER, Wolfgang. Kirchliche Wissenschaft im 18. Jahrhundert – Aufklärungstheologie und Pietismus. In JEDIN, Hubert (ed.). *Handbuch der Kirchengeschichte. Vol. V. Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Auklärung*. Freiburg: Herder, 1970, s. 585.

²⁸ BOLTON, Charles A. *Church Reform in 18th Century in Italy (The Synod of Pistoia, 1786)*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969, s. 82.

da più antichi testi liturgici“.²⁹ Hodnocení Pistojské synody přenechme tedy jiným a zaměřme se nyní na to, co se tehdy v Toskánu událo.

Na počátku roku 1786 poslal velkovévoda Leopold všem toskánským biskupům oběžník, v němž je zval na diecézní synodu za účelem zvážení řady reforem, které považoval za nezbytné pro blaho náboženství. Jedním z hlavních projednávaných předmětů této synody měla být podle cirkuláře reforma breviáře a misálu. Účastníci se měli zabývat užitečností užívání mateřského jazyka při vedení bohoslužeb a navrácením původních práv biskupů, které si uzurpoval římský dvůr.³⁰

První, kdo přijal pozvání, byl Scipione d' Ricci, biskup Pistoji a Prata, jenž vděčil právě Leopoldovi za svůj biskupský stolec. Ten si ho vyhlédl, aby mu pomáhal s církevními reformami podle jeho představ. Zdroj inspirace pro tyto reformy lze hledat u P. Quesnela. Ricci patřil k předním zastáncům jansenismu v Itálii, jehož ideje se šířily i do jiných italských měst a zastávali je různí církevní příslušníci. V Pávii k nim patřil zejména proslulý teolog a právník P. Tamburini, v Janově V. Palmieri, skupinky jansenistů se dále nacházely v Turíně, Benátkách, Neapoli i v samotném papežském Římě.³¹ Poněkud překvapivé je, že se jansenismus ve své poslední fázi rozvinul tak silně právě v Habsburky ovládaném Toskánsku, kde se spojil s galikánskými idejemi. Ačkoliv se nejednalo o homogenní skupinu, pojičkem většinou byly antijezuitské postoje. Ve svém svolávacím dopise ubezpečoval Ricci své duchovní, že jejich podřízení biskupským nařízením bude platné pouze v případě, že bude praktikována svobodná diskuze. Tato doktrína byla později Piem VI. odsouzena jako falešná, škodící biskupské autoritě, podvracející církevní hierarchii a blížká arianismu.³²

Synoda byla zahájena 18. září 1786 v osm hodin ráno v chrámu sv. Leopolda v Pistoji. Účastnilo se jí na 300 kněží. Trvala deset dní, během nichž proběhlo sedm zasedání a bylo schváleno překvapivě mnoho dekretů. Z Pávie Ricci přivedl P. Tamburiniho a ustanovil ho promotorem synody.³³ Starší církevní historici zpochybňovali svobodu shromáždění tvrzením, že k proklamované volné diskuzi musel chybět čas a že Ricci společně s Tamburinem, Vecchim, Guariscim, Montim,

²⁹ PECKLERS, Keith F. *Storia della liturgia romana*, s. 181.

³⁰ PARSONS, Reuben. *Studies in Church history*. New York – Cincinnati: F. Pustet & Co., 1897, sv. 4, s. 594.

³¹ MÜLLER, Wolfgang. *Kirchliche Wissenschaft im 18. Jahrhundert*, s. 584.

³² PARSONS, Reuben. *Studies in Church history*, s. 594

³³ Ricci povolal i další duchovní z jiných diecézí, což bylo v rozporu s tehdy platným kanonickým právem.

Bottierim a Palmierim připravili synodální dekry dříve, než shromáždění začalo.⁵⁴ Charles Bolton však správně upozornil na fakt, že pouze několik synodálních otců považovalo čas vyhrazený ke studiu dekretů za nedostatečný.⁵⁵

Na prvním zasedání se kromě zahajovacího aktu projednávaly převážně procedurální záležitosti. Na druhém zasedání, konaném týž den v odpoledních hodinách, se jednalo mimo jiné o knihách, které je třeba pro potřeby kněze vydat. Byly mezi nimi i aletský rituál a Quesnelovy *Reflesioni Morali sul Nuovo Testamento*.⁵⁶ Dále se projednávalo zrušení privilegií a dispenzí, které měly některé řády od Říma. Všichni řeholníci musí být podřízeni diecéznímu biskupovi jako ostatní kněží.⁵⁷ Na třetím zasedání (20. září) byly schváleny dekry o víře, církvi, predestinaci a o základech morálky. Bylo rozhodnuto, že církve nemá právo zavádět nová dogmata, ale pouze uchovávat původní čistotu víry, kterou Kristus předal apoštolům. Na čtvrtém (22. září) a pátém zasedání (25. září) byly přijaty dekry o jednotlivých svátostech. Pro naše téma je zvláště zajímavé 6. zasedání, které proběhlo 27. září. Jednalo se na něm o modlitbě a její důležitosti pro každého křesťana, zvláštní pozornost se pak věnovala modlitbě veřejné. Hovoří se zde o nutnosti, aby věřící pronikl do modlitby a pochopil jejího ducha, zvláště při mši svaté.⁵⁸ V této souvislosti se v následujícím paragrafu pojednává o nutnosti reformy breviáře a misálu, o úpravách a opravách, které je třeba provést hlavně ve čteních.⁵⁹ Objevuje se zde i výzva k vytvoření

⁵⁴ Srov. PARSONS, Reuben. *Studies in Church history*, s. 595.

⁵⁵ BOLTON, Charles A. *Church Reform*, s. 69.

⁵⁶ *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoja dell'anno MDCCLXXXVI*. Pavia: A. Bracali, 1788, s. 67.

⁵⁷ Tamtéž, s. 70.

⁵⁸ *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoja*. Decreto della preghiera, XXII, s. 205: „Di qui ne viene l'obbligazione per ogni cristiano di prender parte alla preghiera pubblica, di entrare nello spirito e nella intelligenza delle orazioni e delle cerimonie della Chiesa, degli Ufizi divini, e in specie del santo Sacrificio della Messa, di qui pure ne nasce per i Pastori il dover d'invigilare alla esecuzione di oggetti così importanti.“

⁵⁹ Tamtéž, XXIII, s. 205–206: „Prima di tutto però noi giudichiamo di dovere cooperare col nostro Prelato alla riforma del Breviario e del Messale della nostra Chiesa, variando correggendo e ponendo in migliore ordine i divini Ufizi. Ognun sà, che Iddio il quale è la verità, non vuole essere onorato con menzogne; e che per altra parte i piū dotti e santi uomini, e i Pontefici medesimi in questi ultimi tempi hanno riconosciuto nel nostro Breviario, specialmente per quel che riguarda le lezioni dei Santi, molte falsità, ed hanno contestato la necessità d'una piu esatta riforma. Per quello che riguarda poi le altre parti del Breviario, ognun comprende, che a molte cose o poco utili o meno edificanti sarebbe necessario sostituirne altre tolte dalla parola di Dio o dalle opere genuine dei Padri; ma soprattutto che dovrebbesi disporre il Breviario medesimo in maniera, che nel corso d'un anno vi si legesse tutta intiera la santa Scrittura. Il santo

nového rituálu a manuálu pro potřeby diecéze, obsahujících modlitby a rity církve při udělování svátostí, obřady hlavních svátků a mešní ordinář v latině i v mateřském jazyce.⁴⁰ Je totiž povinností biskupa zajistit, aby i prostý lid mohl připojit svůj hlas k hlasu církve, dát mu poučení a pozdvihnout ho. Na posledním zasedání (28. září) se jednalo o autoritě této synody a o svolání národního koncilu. Kromě výše zmíněného obsahují synodální akta mnoho dalších návrhů a memorand. Ta nás často mohou překvapit svým charakterem. Galikánské artikuly byly přijaty za články víry a ve shodě s nimi došlo k prohlášení, že biskupové jsou Kristovi náměstci a svou moc mají přímo od Krista, proto žádná síla kromě státu nesmí zasahovat do diecézních práv. Kněží mohou rovněž rozhodovat, pokud jde o záležitosti víry. Co se týče liturgie, bylo schváleno, že v každém kostele smí být pouze jeden oltář a žádný obraz nesmí být uctíván více než jiný. Došlo k zrušení soukromých mší a kultu Srdce Ježíšova. Mše měla být slavena v mateřštině a hlasitě. Byla rovněž zrušena inkvizice. V reformním snažení nebyly samozřejmě opomenuty ani církevní řády. Ty se měly zredukovat na jediný, řídicí se benediktinskou řeholí a bez skládání věčných slibů. Zde je vidět jasná paralela se zásahy císaře Josefa II. proti církevním řádům v českých zemích. Ostatně jeho bratr Leopold se v těchto záležitostech sám aktivně angažoval, jak lze doložit z korespondence mezi ním a Riccim. Rovněž ve shodě s josefinismem byla posílena role faráře, více se mělo dbát na jeho vzdělání a měl rezidenční povinnost. Byla také zdůrazněna důležitost neděle a přijímání během mše svaté. Rodiče a kmotři se měli na křest připravovat stejně jako snoubenci na svatbu. Kompletní synodální akta byla vydána a šířena i do zahraničí.⁴¹

V dubnu následujícího roku se konala národní synoda ve Florencii, kde vedle arcibiskupa sídlil i papežský nuncius a kuriální politiku zde podporovalo mnoho kněží. K Riccimu a jeho návrhům se přidali

Concilio intanto adotta il saggio delle correzioni trasmesso dal Vescovo ai Sacerdoti con Pastorale del dì 1. Gennajo di quest'anno (1), e rimette al Vescovo medesimo il deputare alcuni dei nostri Confratelli a compire questa santa opera.“

⁴⁰ Tamtéž, XXIV, s. 206: „Giacchè poi noi sappiamo, che sarebbe un'operare contro la pratica apostolica, e contro i disegni di Dio il non procurare al semplice popolo i mezzi più facili per unire la sua voce a quella di tutta la Chiesa, crediamo bene di rilasciare al Vescovo la cura di eleggere alcuni dei venerabili Padri, che attendano alla compilazione di un Rituale e di un Manuale ad uso della Città e Diocesi di Pistoja, nei quali oltre alle istruzioni e spiegazioni necessarie, si trovino in latino e in volgare le Orazioni e riti della Chiesa nell'amministrazione dei Sacramenti; gli Ufizi delle principali feste dell'anno, l'ordinario della Messa, e tuttocì che può più facilmente condurre alla istruzione e alla edificazione del popolo.“

⁴¹ MÜLLER, Wolfgang. *Kirchliche Wissenschaft im 18. Jahrhundert*, s. 584.

pouze dva biskupové.⁴² Tento výsledek byl patrně významně ovlivněn souběžnými událostmi v Ricciho diecézi. Lid zde nepřijal všechny prováděné reformy za své, jak lze usuzovat i z textu plakátu, který kdosi přibil na vrata pistojské katedrály: „Modlete se za našeho heretického biskupa!“⁴³ Zde se ukazuje platnost Proccacchioho definice o úspěšné revoluci „shora“. Ricciho odstraňování relikvií a oltářů vedlo až ke vzpouře proti němu, při jejímž potlačování muselo zasahovat vojsko. Otázkou však zůstává, do jaké míry měli vliv na vyvolání těchto nepokojů Ricciho odpůrci, kteří tak mohli vyvíjet tlak na velkovévodu Leopolda, aby upustil od radikálních reforem.⁴⁴ Ricci se v dopise panovníkovi z 22. května přimlouval za milost pro vůdce povstání a nabídl svou rezignaci, kterou však Leopold nepřijal.⁴⁵ Viděl však, že situace pro jeho reformní úsilí není příhodná a rozhodl se synodu rozpustit. Vztahy mezi Římem a Toskánskem byly silně narušeny, o čemž vypovídá i propuštění nuncia a odvolání toskánského vyslance z Říma. Všechny tyto události však byly zastíněny vypuknutím Velké francouzské revoluce. Když pak Leopold po svém jmenování císařem z Toskánska odešel, ztratil Ricci i oporu v panovníkovi a 28. května 1791 rezignoval na svůj biskupský stolec. O papežské bule *Auctorem fidei*, která odsoudila 85 synodálních článků, již byla zmínka. Zveřejnění této buly bylo zakázáno v Rakousku, Toskánsku, Neapoli, Turíně, Benátkách, Španělsku a Portugalsku.⁴⁶ Ricci se ještě několik let snažil na různých místech podporovat hnutí zaměřená proti papežské centralizaci, ale nakonec se roku 1805 ve Florencii papeži Piu VII. podrobil.⁴⁷ V dopise svému příteli bezprostředně po této události píše, že nyní musí ustoupit, mlčet a modlit se. Téměř prorocky dodává, že čas k promluvení opět přijde, ale možná ho Bůh vyhradil až pro naše potomky.⁴⁸

4. Katolická restaurace a liturgické hnutí

Konec 18. století je spojen s Velkou francouzskou revolucí, která ovlivnila spolu s postupem revolučních vojsk dění v celé Evropě. Pro církve tyto události znamenaly zejména majetkové ztráty v důsledku

⁴² Tamtéž.

⁴³ PARSONS, Reuben. *Studies in Church history*, s. 597.

⁴⁴ BOLTON, Charles A. *Church Reform*, s. 118.

⁴⁵ Tamtéž, s. 136.

⁴⁶ Tamtéž, s. 136.

⁴⁷ PARSONS, Reuben. *Studies in Church history*, s. 599.

⁴⁸ Tamtéž, s. 600.

prováděné sekularizace. Na druhou stranu se jí naskytlá dobrá příležitost k nové výstavbě, neboť se zbavila pout zastaralých přežitků a otevřela se tak cesta pro lidovou církev 19. století.⁴⁹

Romantismus se svým odporem k osvícenskému racionalismu znovu probudil zájem o religiozitu. Na liturgii ovšem pohlížel v nejlepší případě jen jako na zdroj estetického potěšení a pravá podstata liturgie mu byla zcela cizí.⁵⁰

Pojmem „katolická restaurace“ se rozumí snaha obnovit vše, o co církev přišla během osvícenství. Jakékoli liberální hnutí bylo v restauračním reakcionářském Římě zakázáno. Tento nezdar liberálního katolicismu v pokusu navázat živý kontakt s moderním světem je často v církevních dějinách nazýván velkou ztracenou příležitostí církve.

Za ideál v liturgii byla považována (domnělá) původní římská forma liturgie. Za mluvčího tohoto liturgického hnutí je považován P. Guéranger (1805–1875), jenž obnovil opatství Solesmes ve Francii a postavil liturgii do centra mnišského života. Pokusil se ve svých dvou základních pracích vysvětlit hodnotu a krásu liturgie a zdůraznit její ezoterický charakter.⁵¹ Liturgické knihy jsou podle něj určeny pro kněze, proto věřící nemají právo stěžovat si, že to, co nebylo pro ně napsáno, je před nimi tajeno.⁵² Místní liturgie zavedené bez souhlasu Svätého stolce považoval za příliš jansenistické a protestantské. Odmítal také jakékoliv změny ve formulářích a ritech jako útok proti církvi. Stejně se stavěl k používání mateřského jazyka v liturgii. Na rozdíl od zbytku Francie se v Solesmes slavila eucharistie striktně podle římského ritu. Avšak některé z místních liturgií, kterým oponoval, byly později přijaty druhým vatikánským koncillem a začleněny do misálu Pavla VI.⁵³ Ačkoli Guérangerovi nelze upřít zásluhy na poli liturgiky, jeho centralizační úsilí, jež přesáhlo i hranice Francie, vedlo ke ztrátě řady místních zvyklostí.⁵⁴ Nedokázal také podpořit základní liturgický princip plné a aktivní účasti shromáždění na liturgii.

Kláster v Solesmes hraje důležitou roli v dějinách liturgiky i z jiných důvodů. Mezi ně patří hlavně významný podíl na obnově gregoriánského chorálu. V letech 1862–1863 tu pobývali bratři Maurus

⁴⁹ FRANZEN, August. *Malé dějiny církve*. 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 259.

⁵⁰ ADAM, Adolf. *Foundations of Liturgy*, s. 37.

⁵¹ Jedná se práce *Institutions liturgiques* a *L'année liturgique*.

⁵² ADAM, Adolf. *Foundations of Liturgy*, s. 38.

⁵³ PECKLERS, Keith F. *Storia della liturgia romana*, s. 182.

⁵⁴ ADAM, Adolf. *Foundations of Liturgy*, s. 38.

a Placid Wolterovi, aby poznali život benediktinů v tomto klášteře. Posléze obnovili klášter v Beuronu a reformovali mnišský život i liturgii podle vzoru ze Solesmes. Beuron se stal známým centrem liturgie i umění, jeho duch se šířil do dalších klášterů, jež měly velkou úlohu v liturgickém hnutí 20. století. V Beuronu se rovněž vydávaly liturgické texty. V roce 1887 zde vydal benediktin Amselm Schott první německo-latinský misál (*Das Messbuch der heiligen Kirche*), který se dočkal mnoha dalších vydání.⁵⁵ Misál obsahoval rovněž poznámky k liturgii a měl sloužit jako doprovodná pomůcka pro věřící ke sledování latinské bohoslužby.

5. Liturgické hnutí 20. století a další změny v misálu

Za zakladatele klasického liturgického hnutí je většinou pokládán belgický benediktin Lambert Beauduin, mnich z kláštera Mont César. Počátek tohoto hnutí je kladen do roku 1909, kdy v městě Malines probíhal sjezd belgických katolíků, na němž byl vznesen požadavek, aby se mešní modlitby zpřístupnily lidu. Ten by se měl bohoslužeb aktivně účastnit (*participatio actiosa*). Beauduin odkazoval na motu proprio Pia X. *Tra le sollecitudini* z 22. listopadu 1903. V něm se papež věnoval církevní hudbě a vyzýval k aktivní účasti na svatých mystériích a veřejné modlitbě církve.⁵⁶ Beauduin považoval tento dokument za *magnum chartu* liturgického hnutí a prohlásil, že je nutné liturgii zdemokratizovat. Tím podnítil liturgická hnutí v Německu, Rakousku a dalších zemích. V jeho čele stály kláštery Beuron, Maria Laach, Klosterneuburg a Mont-César.

Pius X. také přistoupil k další revizi římského misálu. Vydán byl ale až v roce 1920 za pontifikátu Benedikta XV. Bylo provedeno několik drobných oprav v textu modliteb. Větší změny se týkaly rubrik, nebyly však začleněny do oddílu *Rubricae generales*, nýbrž uvedeny v samostatném oddílu pod názvem *Additiones et variationes in rubricis Missalis*. Byly též přidány dvě preface (sv. Josefa a za zemřelé) a ještě v témže desetiletí byly přidány další dvě (Krista Krále a Nejsvětějšího

⁵⁵ PECKLERS, Keith F. *Storia della liturgia romana*, s. 183.

⁵⁶ Motu proprio *Tra le sollecitudini* (22. listopadu 1903): „Essendo infatti Nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano rifiorisca per ogni modo e si mantenga nei fedeli tutti, è necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito dalla sua prima e indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa.“

Srdce Ježíšova). Pius X. však neprovedl vše, co zamýšlel ohledně reformy mše sv. V promulgační bule *Divino afflatu* píše, že udělal pouze první krok k opravení breviáře a misálu. K dalšímu kroku přistoupil až Pius XII.

Po první světové válce se objevily nové způsoby slavení mše, které měly důležitou roli při liturgickém oživení. Již počátkem roku 1921 byla slavena *Missa recitata* v kryptě kláštera Maria Laach. Kněz stál čelem k lidu, zatímco členové kongregace stáli kolem oltáře a odpovídali v latině. Později vznikly i další varianty, při nich se lid modlil mnoho částí společně, a modlitby a čtení byly vedle latiny pronášeny i v němčině (tzv. komunitní mše).⁵⁷ Mohlo se zde tedy již hovořit o aktivní participaci lidu na bohoslužbě. Tyto aktivity však opět vzbudily podezření u některých biskupů i římských autorit. To vedlo k tzv. krizi liturgického hnutí během 2. světové války, na jejímž zažehnání se podílel i Romano Guardini.

Bod obratu v pohledu na liturgické hnutí přišel s vydáním encykliky papeže Pia XII. *Mediator Dei* v roce 1947. Jednalo se o první encykliku s čistě liturgickým zaměřením. Ačkoliv tento dokument varuje před „abusus in rebus liturgicis“ a podporuje latinskou liturgii, uznává zároveň liturgické hnutí a zahajuje sérii liturgických změn, které vedly ke druhému vatikánskému koncilu.⁵⁸ V mnoha zemích byly založeny tzv. liturgické instituty a často se pořádaly národní i mezinárodní liturgické kongresy. Zatímco v prvních desetiletích 20. století se liturgické hnutí zaměřovalo na aktivní participaci věřících v rámci tridentské liturgie, kolem poloviny století již bylo zřejmé, že reformu vyžaduje samotná liturgie. Řím také v této době schválil mnoho místních rituálů v mateřském jazyce. Roku 1948 vydala Kongregace ritů memorandum o liturgické reformě.⁵⁹ To se však zaměřovalo hlavně na reformu kalendáře a breviáře a misálu zde byly věnovány pouze tři paragrafy týkající se převážně důsledku změn kalendáře pro misál. Radikálnější reforma misálu byla odložena na později.⁶⁰

⁵⁷ ADAM, Adolf. *Foundations of Liturgy*, s. 41.

⁵⁸ PECKLERS, Keith F. *Storia della liturgia romana*, s. 191.

⁵⁹ Dokument *Memoria sulla riforma liturgica* zahrnující čtyři dodatky byl publikován in BRAGA, Carlo C. M. *La riforma liturgica di Pio XII. Documenti. I. La „Memoria sulla riforma liturgica“*. Roma: Centro Liturgico Vincenziano 2003. Publikace do té doby neznámých materiálů otevírá nové možnosti pro bližší poznání pozadí liturgických reforem Pia XII.

⁶⁰ *Memoria sulla riforma liturgica*, č. 316. In BRAGA, Carlo. *La riforma liturgica*, s. 305): „Considerando attentamente questo stato di cose, la gravità delle questioni prospettate e la responsabilità delle decisioni da prendersi, in una materia tanto fon-

Pius XII. rovněž v letech 1950–1956 revidoval obřady Svatého týdne. Tyto úpravy si dokonce vyžádaly změnu v kanonickém právu, které doposud předpisovalo, že mše, s výjimkou půlnoční bohoslužby o Vánocích, nesmí začínat dříve než hodinu před rozedněním nebo později než hodinu po poledni. Pius XII. nepřipravil novou *editio typica* římského misálu, ale povolil tiskařům, aby nahradili dřívější texty obřadů Svatého týdne těmi, které nově vydával. Jejich používání se stalo závazné od roku 1956. Nejdůležitější změny se týkaly času bohoslužeb a možnosti udělování přijímání v odpoledních a večerních hodinách. Přijímání bylo povoleno i na Velký pátek, ve čtvrtek a v sobotu Svatého týdne bylo vypuštěno *Credo* a poslední evangelium. Na Zelený čtvrtek byla ustanovena *Missa chrismatis* s vlastní prefací.

Na přání mnoha biskupů přistoupil Pius XII. k zjednodušení a redukci rubrik v misále. Dne 23. března 1955 vyšel velmi důležitý dekret Kongregace ritů *De rubricis ad simplicio rem, formam redigendis*.⁶¹ Byla ustanovena komise, která měla pracovat na všeobecné liturgické reformě. Za života Pia XII. však již nestihla svou práci dokončit.

S nástupem Jana XXIII. na papežský stolec a s jeho ohlášením nového koncilu se události daly rychle do pohybu. Je patrné, že kurie se obávala změn v liturgii, o čemž svědčí i rychlá publikace sbírky liturgických předpisů pro slavení mše *Codex rubricarum*⁶² v červenci 1960, jevící se jako snaha zabránit pozdějším rozhodnutím očekávaného koncilu.⁶³ Podobně lze pravděpodobně interpretovat i vydání nového breviáře a misálu. Nová *editio typica* římského misálu byla publikována 23. června 1962. *Codex rubricarum* obsahující 530 bodů v něm nahradil dva oddíly, které byly součástí vydání z roku 1920. Apoštolskou konstituci Pia X. *Divino afflatu* v úvodu misálu nahradilo motu proprio Jana XXIII. *Rubricarum instructum*.⁶⁴ Z dalších změn zmiňme alespoň restriktci svátků, vypuštění adjektiva „perfidis“ při velkopátečních přímlovách za židy a vložení jména sv. Josefa do eucharistické

damentale per la Liturgia e per la vita della Chiesa, stimiamo opportuno rimandare la trattazione particolareggiata del Messale e della Messa in un secondo tempo di lavoro della Commissione.“

⁶¹ Dekret je znám též pod názvem incipitu „Cum nostra hac aetate“. *AAS* 1955, roč. 47, s. 218–224.

⁶² *Codex Rubricarum* byl zveřejněn v *AAS* 1960, roč. 52, s. 593–740.

⁶³ Srov. ADAM, Adolf. *Foundations of Liturgy*, s. 44.

⁶⁴ Motu proprio *Rubricarum instructum* rušilo platnost dekretu *De rubricis ad simplicio rem, formam redigendis*. Je zde uvedeno, že záležitosti týkající se obecné liturgické obnovy budou předloženy koncilním otcům, ale oprava rubrik nemůže být déle odkládána.

modlitby. Změnila se rovněž terminologie (*duplicia I. a II. classis* se mění na *festi I. a II. classis* atd.) a votivní mše byly rozděleny do čtyř skupin.⁶⁵ Taková byla tedy poslední revize misálu Pia V., která byla provedena těsně předtím, než došlo k mnohem významnějším změnám, na jejichž základě byl vydán zcela nový misál.

Závěr

Přestože Římský misál Pia V. sehrál ve své době navzdory svým nedostatkům pozitivní roli, stalo se později lpění na jeho neměnnosti spolu se zákazem jeho překládání do mateřského jazyka brzdou liturgického rozvoje. Nic na tom nezměnily ani revize a nová vydání misálu obsahující spíše marginální změny. Vnitrocírkevní hnutí usilující o obnovení liturgie a její zpřístupnění laikům narážela na nedůvěru a odpor ze strany římské kurie. Obava z jakýchkoli změn úzce souvisela s dobovými politickými událostmi, na něž kurie často nedokázala adekvátně reagovat. Změnu paradigmatu přinesl až druhý vatikánský koncil. Na jeho prvním zasedání, které probíhalo mezi 11. říjnem a 8. prosincem 1962, byla liturgie prvním projednávaným tématem vyvolávajícím rozpory. Uspěla nakonec progresivnější strana a 4. prosince 1962 byla přijata liturgická konstituce *Sacrosanctum Concilium*. Tento první schválený dokument druhého vatikánského koncilu obsahoval důležitá prohlášení o povaze a smyslu liturgie a nastavil kurs pro radikální liturgickou reformu. Mnozí biskupové si přáli, aby místo latiny byl do bohoslužby slova zaveden národní jazyk. Přitom ani Trident nikdy výslovně nezakázal používání národních jazyků, pouze odsoudil konstatování, že mše svatá smí být sloužena „lingua tantum vulgari“. To bylo později interpretováno jako naprostý zákaz celebrování mše v jiném jazyce než latině.

Liturgická reforma druhého vatikánského koncilu a následné vydání nového misálu Pavla VI. v roce 1970 nevzbudily pouze nadšené přijetí, ale vedly uvnitř církve též ke vzniku skupiny, která koncil považovala za odklon od pravé katolické tradice. V jejím čele stál arcibiskup Marcel Lefévre, jenž založil Kněžské bratrstvo sv. Pia X. Poté co nedovoleně v roce 1988 vysvětil čtyři kněze na biskupy, upadl i s nově vysvěcenými do trestu exkomunikace.

⁶⁵ RADÓ, Polycarpus. *Enchiridon liturgicum*, s. 310.

Papež Benedikt XVI. v roce 2007 vydal apoštolský list *Summorum Pontificum*, který rozděluje římský obřad na řádnou a mimořádnou formu a usnadňuje možnost slavení mše podle misálu Jana XXIII.⁶⁶ Každý katolický kněz latinského ritu může podle tohoto ustanovení používat při mších slavených bez účasti lidu tento misál, aniž by potřeboval dovolení od apoštolského stolce nebo svého ordináře. V těch farnostech, kde existuje nepřetržitě skupina věřících „traditioni liturgicae antecedenti adhaerentium“, má farář ochotně přijmout jejich žádost o slavení mše sv. podle ritu Římského misálu vydaného r. 1962. Má se však přitom vyhnout nesvornosti a podporovat jednotu celé církve.⁶⁷ V roce 2009 papež zrušil exkomunikaci čtyř biskupů z Bratrstva sv. Pia ve snaze začlenit je do plného společenství s katolickou církví. Jednání s představenými Kněžského bratrstva sv. Pia X. pokračuje doposud. Tyto papežovy kroky vyvolaly v rámci církve i mimo ni velmi rozdílné reakce a na správné posouzení všech jejich důsledků je třeba ještě vyčkat. Stejně tak lze jen stěží předvídat, jakým směrem se bude ubírat liturgie.

ABSTRACT

PETR HONČ

The Roman Missal: From Council of Trent to Vatican II

This article deals with the development of the Roman Missal from the Council of Trent to the Second Vatican Council. Although the Apostolic constitution *Quo Primum* forbade any changes to the Pope Pius V's text of the Missal, new general revisions of the Missal and other changes were made during the 17th century and later. The description and the analysis of these changes are the key

⁶⁶ Český překlad motu proprio *Summorum Pontificum* vyšel v *Acta ČBK* 2008, roč. 5, s. 50–54. Instrukce papežské komise *Ecclesia Dei* k provádění tohoto apoštolského listu vyšla v *Acta ČBK* 2011, roč. 6, s. 122–130.

⁶⁷ *Summorum Pontificum*, čl. 2: „In Missis sine populo celebratis, quilibet sacerdos catholicus ritus latini, sive saecularis sive religiosus, uti potest aut Missali Romano a beato Papa Ioanne XXIII anno 1962 edito, aut Missali Romano a Summo Pontifice Paulo VI anno 1970 promulgato, et quidem qualibet die, excepto Triduo Sacro. Ad talem celebrationem secundum unum alterumve Missale, sacerdos nulla eget licentia, nec Sedis Apostolicae nec Ordinarii sui“ Čl. 5, § 1: „In parocciis, ubi coetus fidelium traditioni liturgicae antecedenti adhaerentium continenter existit, parochus eorum petitiones ad celebrandam sanctam Missam iuxta ritum Missalis Romani anno 1962 editi, libenter suscipiat. Ipse videat ut harmonice concordetur bonum horum fidelium cum ordinaria parociae pastoralis cura, sub Episcopi regimine ad normam canonis 392, discordiam vitando et totius Ecclesiae unitatem fovendo.“

subject of this paper. Major attention is also given to the Synod of Pistoia, which was the leading liturgical event of the 18th century. Many liturgical reforms (such as the active participation of the people in the liturgy and the translating the Latin text into the vernacular) rejected and condemned at that time have been implemented since Vatican II. Similar efforts to restore the liturgy have appeared in the 19th and 20th centuries within the Liturgical movement. Nevertheless, not even the last publication of the Missal just before the opening of Vatican II could reflect this development.

Key words

Roman Missal, Tridentine Mass, Synod of Pistoia, Liturgical Movement

VYROVNÁVÁNÍ SE S MYŠLENKOVÝM A ŽIVOTNÍM ODKAZEM BONAVENTURY BOUŠE

CTIRAD V. POSPÍŠIL

Recenzní studie k monografii: Vojtěch Novotný.

„Běda církvi...“ *Bonaventura Bouše burcuje*.

Praha: Karolinum, 2011. 611 s.

ISBN 978-80-246-2009-1

Pozorná četba monografie avizované v podtitulu tohoto příspěvku ve mně rozehrála celou řadu pomyslných strun, neboť na první pohled až pohoršlivé provokace obsažené v díle Bonaventury Bouše (16. 5. 1918 – 16. 4. 2002) představují vskutku nesnadnou výzvu ke zpracování nejenom na rovině akademické, ale především na rovině personální, spirituální a existenciální. Z uvedeného důvodu v následující recenzi studii nepůjde pouze o prezentaci a hodnocení obsahu daného díla, nýbrž zejména o zvýraznění aktuality tohoto myšlenkového odkazu a o nástin vyrovnávání se s poselstvím, které je v Novotného díle obsaženo, a to ze strany dogmatického teologa, který by podle Boušova hodnocení měl patrně patřit mezi ty, kdo evangelium zvětčují a uzavírají do pevných a namnoze „vyčpělých“ definic. Bylo by ale omylem urážet se, neboť je evidentní, že bratr Bonaventura nás tu varuje před riziky, s nimiž nezápolit by zavánělo zradou na Ježíšově evangeliu.

Bouše je pro mne rovněž bratrem františkánem, s nímž jsem měl zakázáno se v době totality stýkat; bratrem, o němž se v provincii říkalo, že není pro život ve společenství, že si jde tvrdohlavě a v jistém ohledu svévolně svou vlastní cestou, že setkání s ním by nám mladým ve formaci mohlo neprospěť, že bychom se navíc vystavovali mnoha zbytečným rizikům spjatým s jeho členstvím v Chartě 77.¹ Byla to sice dobře míněná, leč určitě krátkozraká odůvodnění zákazu, který

¹ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. Bonaventura Bouše – nepohodlný muž bolesti. *Teologický sborník: ekumenický čtvrtletník pro teologii* 1999, roč. 5, č. 1, s. 8–9, zde s. 9. Srov. NOVOTNÝ, Vojtěch. *Běda církvi*, s. 179.

jsem na základě řeholní poslušnosti respektoval. Těmito a jinými zá-
pověďmi vytvořený „formační skleník“ ovšem rozhodně nenesl právě
„sladké ovoce“, neboť určitě zapříčinil nejen u mne určité zpoždování
v osobnostním zrání a také značné ochuzení na rovině teologické for-
mace i celkového rozhledu. Dnes už také dobře vím, že v pozadí dobře
míněných omezení stálo nepochybně rovněž to, co lze definovat jako
parcelování moci nad druhými osobami, které by mohl oslovit někdo
jiný než zakazující velký otec. Zakazovatelé tak v zásadě potvrzovali
to, co Bouše na církvi tak ostře kritizoval, totiž totalizaci, která nebyla
tak zcela nepodobná tomu, co se odehrávalo v tehdejší společnosti. Jak
dokládají dějiny české františkánské provincie, osud těch, kdo výraz-
ně překročili průměr, v daném bratrském společenství nebýval právě
snadný, což se netýká jen bratra Bonaventury, ale ve větší či menší
míře i řady jiných.² Vyrovnávání se s myšlenkovým odkazem tohoto
velmi zajímavého a církevním společenství namnoze ostrakizovaného
muže³ je pro mne tedy záležitostí po výtce osobní a chápu to vše jako
dodatečný virtuální dialog s bratrem Bonaventurou i jako splátku sta-
rého dluhu nejenom za sebe, ale i za své tehdejší spolubratry.

Nejprve tedy zasadíme dílo kolegy Novotného do širšího kontextu
bádání na poli dějin české teologie. Následně společně přistoupíme ke
kritické prezentaci úvodu a prvních dvou částí monografie představi-
tele pražské Katolické teologické fakulty UK a zakladatele Centra dějin
české teologie. Poté se zamyslíme hlouběji nad závěrem druhé části
a pokusíme se vyrovnat s Boušovými námitkami namířenými proti
dogmatické teologii jako takové. Konečně se odvážím nastínit hlavní
důvody aktuálnosti nesnadného odkazu Bonaventury Bouše v součas-
nosti a zřejmě i v budoucnu, protože určitá konstitutivní napětí pro-
vázejí Boží lid jak celými partikulárními dějinami spásy, tak druhou
velkou epochou univerzálních dějin spásy, jíž je doba Kristovy církve.

² Srov. např. VENTURA, Václav. *Jan Evangelista Urban. Život a dílo*. Brno: CDK, 2000. Z vlastní zkušenosti mohu jmenovat další, kdo byli odsunuti na okraj a po zkušenos-
tech ne právě blahých ani neusilovali o změnu této své pozice. Vykonali tak mnohé
pro církve, leč provincie z toho prospěch z vlastní viny mít ani nemohla. Jedná se
kupříkladu o otce Řehoře Marečka, Aloise Moce a další.

³ Mohu dosvědčit, že církvi oddaný muž, jakým byl Oto Mádr, bratra Bonaventuru
v druhé polovině devadesátých let v našem přímém rozhovoru hodnotil ne právě
lichotivě jako „sebestředného hledače popularity v určitých kruzích“, zároveň ale
vůči jeho osobě projevoval určitou blahosklonnost a pochopení. I toto svědectví je
třeba brát v potaz, protože kolega Mádr byl vnitřně hluboce pravdivý člověk. Jestliže
se vyjádřil uvedeným způsobem, pak to znamená, že přesně tak se mu Bouše jevil.
Na názorové rovině byl podle Mádra Bouše přemrštěně pokrokářský a výrazně inkli-
noval k náhledům pocházejícím z oblasti protestantské teologie.

1. Zasažení monografie do kontextu bádání v oblasti dějin české katolické teologie

Ačkoliv dějiny v širším slova smyslu současné české katolické teologie bez stínu pochybnosti začínají v době národního obrození, tedy na počátku tak zvaného „dlouhého 19. století“ (1789–1918), jejich vědecké zkoumání ve vlastním slova smyslu začíná až po roce 1990, zejména pak v prvním desetiletí jedenadvacátého století. Řečeným však nemíním tvrdit, že by se v minulosti nepodniklo nic pro pomyslné vyztužení historické paměti v oblasti dějin české katolické teologie zejména na poli bibliografie.⁴ Měl-li bych v dané souvislosti zmínit nejmarkantnější průvodní znak české katolické teologie v posledních dvou staletích, pak mi bohužel nezbývá než konstatovat, že čeští katoličtí teologové jen zřídka odkazovali na díla svých českých kolegů a že mladší generace se příliš nezaobíraly tím, co vytvořily generace předchozí.⁵ Lze tedy hovořit o chronické neznalosti dějin vlastního oboru v českém prostředí, která mohla být zapříčinována i zamlčováním přínosů určitých osob následujícím generacím.⁶

Zmíněná neznalost byla v období po roce 1948 umocněna dvěma přerывy. Ten první byl tragický, protože jej zapříčinil nástup totalitní brutality, která jednak likvidovala církevní instituce, jednak pomocí

⁴ Srov. např. PODLAHA, Antonín. *Dějiny a bibliografie české katolické literatury náboženské I*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1912; 2 – 1913; 3 – 1914; 4 – 1918; 5 – 1923; HRACHOVSKÝ, František Norbert. *Soupis rukopisů, knih a článků revuálních z dogmatiky*. Velehrad: Cyrilometodějský tiskový spolek, 1919; HRONEK, Josef. *Přehled katolické teologie české*. Praha: Kropáč a Kucharský, 1935, 67 s.; HRONEK, Josef. *Bohosloví: co a jak číst pro studium jeho jednotlivých oborů*. Praha: Vyšehrad, 1946, 124 s.; EKUMENICKÁ SEKCE PŘI HUSOVĚ FAKULTĚ. *Orientační přehled publikací z oboru teologie a náboženství vyšlých v církevních resp. Fakultních edicích za třicetiletí od r. 1949–1978 v jazyce českém a slovenském. Theologická Revue 1980, roč. 51, s. 52–64; 93–96. Skutečným autorem tohoto přehledu je prof. J. B. Lášek, jehož jméno v tehdejší době u příspěvku z politických důvodů nemohlo figurovat. Při zkoumání oblasti české evangelické teologické tvorby je třeba sáhnout po bibliografickém přehledu: SMOLÍK, Josef. *Úvod do studia bohosloví 2. Bibliografie*. Praha: Kalich, 1988.*

⁵ K tomuto konstatování jsem dospěl na základě analýzy dlouhé řádky děl českých katolických teologů z období 1800–1989. Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Různé podoby trinitární teologie a pneumatologie 1800–2010. Tvárnosti české katolické trinitární teologie a pneumatologie 1800–1989. Komentovaná bibliografie 1800–2010*, Brno – Olomouc: L. Marek pro CMTF UP v Olomouci, 2011, s. 492.

⁶ Jestliže v prvních vydáních díla JIRSÍK, Jan Valerian. *Populární dogmatika*. Praha: [s.n.], 1840, 1847 se v předmluvě výslovně hovoří o Vincenci Zahradníkovi, v pozdějších vydáních je toto jméno vypuštěno (1866 a dále). Důvod je nasnadě, protože Zahradník byl označován za bolzanovce, a tak bylo jeho jméno navzdory nemalým přínosům českému teologickému myšlení zkrátka a dobře nežádoucí. Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Různé podoby trinitární teologie*, s. 184–185.

školského systému a médií hrubě deformovala historické vědomí minimálně dvou generací národa, což nemohlo nepostihnout i duchovní osoby, které prošly zmíněnou (de)formací. Ten druhý byl veskrze pozitivní, protože nese jméno II. vatikánského koncilu a s tím spjaté obnovy teologického myšlení, spirituality a života církve. Zápas o přijetí koncilu v našem prostředí vedl jeho zastánce a průkopníky celkem pochopitelně k tomu, že jejich otevřený postoj čelem k přítomnosti a zejména k budoucnosti byl namnoze provázen také výrazným obrácením se zády k minulosti. Dlouhá léta mnozí žili v přesvědčení, že to předkoncilní z dějin české katolické teologie vlastně ani nestojí za pozornost.

Po roce 1989 bylo nepochybně zcela zásadní přivést českou teologii zpět do současného evropského kontextu. Počáteční nadšení bylo poměrně záhy vystřídáno kritičtějším postojem, protože zdaleka ne všechno, co přicházelo od našich kolegů z dřívějšího takzvaného „svobodného světa“, bylo opravdu kvalitní a vskutku přínosné. Na přelomu tisíciletí nejen v oblasti dogmatické teologie si začali někteří specialisté zřetelněji uvědomovat, že pravá obroda české katolické teologie nemůže čerpat výlučně ze zahraničních zdrojů. I v souvislosti s novou eklesiologií, která se snaží klást vyvážený důraz na polaritu univerzální – místní církev, se začala objevovat otázka identity a spolu s tím také vlastních specifik místní církve v Čechách a na Moravě. A právě do tohoto kontextu se začleňuje řadu let trvající úsilí kolegy Vojtěcha Novotného, který se zaměřuje zejména na co nejdůkladnější zmapování dějin české katolické teologie v druhé polovině 20. století.⁷ Tento boj s chronickou chorobou české katolické teologie, již bychom mohli definovat jako krátkou či téměř žádnou paměť, v důsledku čehož se nové generace českých teologů chovají tak, jako kdyby začínaly pořád znovu a jaksi na zelené louce, budí někdy dojem zápolení rytíře smutné postavy s větrnými mlýny, neboť staré předsudky v mnoha myslích přetrvávají a zájem teologické obce i odborné veřejnosti o tato často vysoce přínosná a fundovaná díla není na

⁷ Srov. např. NOVOTNÝ, Vojtěch. *Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny dvacátého století*. Praha: Karolinum, 2007; *Teologie ve stínu: Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny dvacátého století*. Praha: Karolinum, 2007; *Teologicky žije člověk: Josef Zvěřina v l. 1913–1967*, habilitační práce obhájená na KTF UK v Praze, 2008, 610 strojopisných stran; *Maximální křesťanství. Adolf Kajpr SJ a list Katolík*. Praha: Karolinum, 2012. Velmi přínosné jsou také webové stránky www.cdct.cz, které informují veřejnost o výsledcích práce „Centra dějin české teologie“, jehož zakladatelem je právě kolega V. Novotný.

té úrovni,⁸ jakou by si zmíněné počiny zaslouhovaly. Ona totiž chabá a nereflektovaná znalost vlastních dějin s sebou nese také nejasné vědomí ohledně vlastní identity, což je záležitost vždy vysoce aktuální.

2. Kritická prezentace první a druhé části monografie

Po tomto rámcovém úvodu a začlenění recenzované monografie do širšího kontextu nadchází moment přistoupit k prezentaci jejího obsahu a k jejímu hodnocení. V dané souvislosti předesílám, že minimálně v období od roku 1977 jsem byl jako člen české františkánské provincie také svědkem, povětšinou spíše nepřímým, některých událostí, o nichž kolega Novotný pojednává.

Představovaná monografie má celkem šest set jedenáct tiskových stran, což nesporně svědčí o autorově velké pracovitosti, nicméně je třeba si upřímně přiznat, že nejednoho potenciálního zájemce tak značný rozsah díla od jeho četby zřejmě odradí. Je jistě chvályhodné snažit se zachytit i podrobnosti, které mají v celkové mozaice nesporně své místo, zároveň ale zřejmě nejenom v mé mysli vyvstane otázka, zda by výběr toho podstatného a opomenutí toho spíše ornamentálního, co nemá tak zásadní vypovídací hodnotu, text poněkud neodlehčilo a neusnadnilo by tak čtenáři výrazným způsobem skutečný přístup k osobnosti a dílu Bonaventury Bouše.

V úvodu nás kolega Novotný seznamuje s motivy volby z určitého hlediska také ožehavého tématu, neboť postava Bonaventury Bouše vyvolávala – jak jsme na to poukázali již výše – v době svého života výrazně protichůdné reakce, s jejichž ozvěnami se můžeme střetnout ještě dnes, dále s aplikovanou metodou a předestírá před námi panorama jednotlivých partií zpracování svého badatelského počinu.⁹ Spis je logicky a přehledně uspořádán, jeho strukturální stránka i práce s pramenným materiálem respektuje požadavky současné vědecké meto-

⁸ Uvedme například: ŽŮREK, Jiří. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublika a analýza stěžejních témat jeho myšlenkového odkazu*. Praha: Krystal OP, 2007; VEBER, Tomáš. *Teolog – polemik Antonín Lenz (1829–1901). Počátky teologické antropologie v českých zemích v 19. století*. České Budějovice: Jihočeská Univerzita, 2008; KRUMPOLC, Eduard. *Po stopách české fundamentální teologie 1800–2010*. Komentovaná bibliografie. Olomouc: Nakladatelství UP, 2011; POSPÍŠIL, Ctírad V. *Prolegomena ke studiu české christologie 19. století – knižní produkce a odborné studie v ČKD. Studia theologica* 2011, roč. 15, č. 44, s. 126–162; *Prolegomena ke studiu české christologie 1901–1910*, knižní produkce a příspěvky v ČKD. *Doplňky k přehledu tvorby v 19. století. Studia theologica* 2012, roč. 14, č. 47, s. 79–111.

⁹ Srov. NOVOTNÝ, Vojtěch. *Běda*, s. 5–14.

dologie, výklad pramenných textů vykazuje vysokou hermeneutickou úroveň. Vyzdvihnout je třeba čtivost předloženého elaborátu a formulační obratnost kolegy Novotného, takže asi nejenom pro mne bude platit, že setkání s takovýmto dílem je obohacující a také potěšující.

Po úvodu následuje velmi obsáhlá část věnovaná kritickému zpracování životního příběhu Bonaventury Bouše.¹⁰ Autor zde porovnává pramenný materiál z archivních dokumentů s výpověďmi pamětníků, přičemž celou řadu jejich tvrzení uvádí pomocí srovnávací metody na pravou míru. Zároveň vyvstává otázka zda všechny detaily uvedené v této části mají opravdu výpovědní hodnotu vzhledem k načrtnutí daného životního příběhu a také funkční význam vzhledem k vlastní interpretaci Boušova teologického myšlení. Dlužno ještě podotknout, že výpovědi Boušových spolubratří z provincie sv. Václava OFM v Čechách a na Moravě jsou sice důvěryhodné, nicméně je v nich zároveň patrná určitá stylizace nesená implicitní obavou o dobré jméno provincie a o dávání takzvaného dobrého příkladu. Così analogicky obdobného platí pro svědecké výpovědi duchovních obecně. S první částí úzce souvisí také exkurs, označený jako desátá kapitola první části, v němž reprezentant Katolické teologické fakulty UK v Praze podrobně mapuje a rozebírá kauzu Bonaventury Bouše z roku 1971, která byla spjata se vzrušenými, ba leckdy ostře odmítavými reakcemi na jeho článek z počátku téhož roku s názvem „Naděje katolictví v zemích českých.“¹¹

Druhá část představované monografie se již týká vlastních teologických myšlenkových struktur.¹² Kolega Novotný se zde pokouší zachytit a kriticky vyhodnotit myšlenkový odkaz zkoumané osobnosti, přičemž postupuje chronologicky a vymezuje období, v nichž převládalo určitá dominantní tematika nebo tematiky. Zvolený postup prezentace a analýzy ukazuje také jednotlivé vrstvy a vývojové etapy tohoto myšlení, které jsou zařazeny do historického i myšlenkového kontextu doby. I když v počáteční období (1945–1948) se zkoumaná osobnost věnovala podle všeho klasickým věroučným a spirituálním tématům, následně zcela evidentně převládla témata eklesiologická, liturgická v jistém ohledu christologická. Podle mého soudu však Bouše christologii traktoval převážně z funkcionálního hlediska, totiž jako předpoklad eklesiologie a liturgiky.

¹⁰ Srov. tamtéž, s. 25–223.

¹¹ Srov. tamtéž, s. 224–246.

¹² Srov. tamtéž, s. 249–428.

Určitě není na závadu, že kolega Novotný se v první kapitole druhé části neomezuje pouze na oficiálně vydané texty a ukazuje nám rovněž vnitřní život zkoumané osobnosti, protože přečetl a vyhodnotil také dochované osobní poznámky ze soukromých meditací a z příprav k liturgickým promluvám z daného období.¹³

Velmi zajímavé jsou bezesporu vazby mezi christologií a spiritua-
litou, které se v Boušově vývoji zcela evidentní projevují. V prvním období vidíme příklon ke kryptomonofysitismu, zatímco po roce 1967 se v souvislosti s jeho vnitřní proměnou a zráním projevuje výrazná inklinace k úplnosti Kristova lidství a k christologii převážně, ba až výlučně vzestupného typu, což by mohlo někdy zavánět kryptone-
storianismem. Kdo z nás ale dokáže ve svém prožívání a teologickém myšlení vždy přesně vybalancovat své stanovisko mezi gravitačními silami dvou právě zmíněných extrémů? Daná spirituální a christologická stanoviska pochopitelně souvisejí s odlišnými postoji k církevní instituci. Jistě není bez zajímavosti, že ostře kritické postoje vůči církevní instituci se u bratra Bonaventury v druhém období jeho života blíží právě k tomu, co bychom mohli definovat jako projev eklesiologického kryptonestorianismu.¹⁴

Stejně jako určitě nebyla statická Boušova christologie, tak totéž platí i o jeho eklesiologii, která se zřetelně nepochodává tomu, s čím se setkáváme v často apologeticky a více či méně sebeoslavně laděných systematických pojednáních o tajemství církve. Jsme konfrontováni s eklesiologií prožívanou a především protrpěnou, s eklesiologií hledající jádro křesťanského života, jež by se dalo důstojně prožívat na úrovni současné doby. Právě v tom také tkví vysoká provokativnost Boušových postojů a názorů, které v mnohém neztrácejí nic na své aktuálnosti a brizanci ani dnes. Zdá se, že zejména v současné společenské a politické situaci v naší zemi je Boušův myšlenkový a životní odkaz určitě hoden pozornosti, i když zřejmě nebudeme souhlasit s každým jeho akcentem a velmi pravděpodobně ani s jeho sklonem k poněkud pře-

¹³ Srov. tamtéž, s. 249–266.

¹⁴ „V tomto smyslu je nutno vyloučit určitý druh církevního ‚nestorianismu‘, podle něhož by mělo platit, že mezi božským a lidským prvkem by neexistovala žádná podstatná vazba. Na druhé straně je nutno vyloučit určitý druh církevního ‚monofysitismu‘, podle něhož by bylo v církvi vše ‚divinizováno‘, a proto bez omezení, nedostatků nebo omylů na rovině organizace, což jsou důsledky hříchů a lidské nevědomosti.“ MTK. Vybraná témata z eklesiologie. In POSPÍŠIL, Ctirad V. (ed.). *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličenost v církvi*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 133–186, čl. 6.1.

mrštěnému pesimismu, což bylo jistě dáno temnou situací v době tuhé normalizace a také předchozí trpkou zkušeností s víceletým vězněním v komunistických koncentračních táborech a v neposlední řadě také s životem v ustavičných obavách z nevyzpytatelných a nenadálých zá- kroků státní bezpečnosti proti politicky nepohodlným, mezi něž Bouše evidentně patřil, i když jako chartista příliš aktivní nebyl.

Tato disidentská nepohodlnost Boušovy osobnosti neměla pocho- pitelně pouze občanský rozměr, ale také a přednostně svůj rozměr vnitrocírkevní, protože právě tam mířil jeho primární osobní zájem. V jistém ohledu tak stojíme před paradigmatickou postavou prorocké- ho ražení, která nemůže nenarážet na organizační a instituční struk- tury všeho druhu. Ty jsou pro přežití křesťanské víry napříč věky sice bezesporu nevyhnutelné, nicméně zároveň také často ztrácejí skuteč- ného ducha, zbytnují a podléhají sebeglorifikačním trendům. V takové situaci je nepohodlný prorok někým, kdo přichází jakoby z budouc- nosti a promlouvá z hlediska utopického ideálu života ve víře. Máme-li spravedlivě hodnotit dané výpovědi a také se z Boušova zápasu a od- kazu poučit, nesmíme ztrácet ze zřetele skutečnost, že mezi proroc- kou a episkopální linií v životě církve, abychom použili terminologii raženou Johnem Henrym Newmanem,¹⁵ musí nevyhnutelně existovat napětí, které je v mnoha ohledech životodárné. Na pokoře a nesebe- střednosti aktérů tohoto „věčného“ příběhu, který prochází celými dě- jinami spásy, pak závisí to, aby se takto uvolňovaná energie obracela ku prospěchu církve, a nikoli k její destrukci. Zkrátka a dobře, jestliže pro proroka není snadné snášet to, co ho obklopuje, pak také pro ty, kdo stojí kolem proroka, není vůbec snadné žít s takovým člověkem. Kvalita zpracování právě nastíněné oboustranné výzvy je pak silovým polem, v němž se může projevat tajemné působení Ducha sesíla- ného církvi Otcem a živoucím Pánem Ježíšem Kristem. Právě v tomto Duchu nechme nyní zaznít slovům kolegy Novotného, v nichž shrnuje Boušovu kritiku adresovanou církvi:

Nejčtetnější výtky Bouše vyslovil k tomu, co považoval za hlavní nástroj antikristovského sebeuspokojení církve, jejího spočinutí v sobě samé a pro sebe samu: k „feudálnětotalitní struktuře církve“. Tou mínil učitel- ský úřad, zejména římskou kurii (v mírném odlišení od papeže Pav- la VI., který měl být jejím zajatcem). Měl zato, že „se církev ztotožňuje

¹⁵ Srov. NEWMAN, J. H. *The via media*. London: Pickering, 1877, s. 250–251.

s mocenským aparátem“, který touží „po světském vlivu, moci a majetku“ a užívá „prostředků, jakých užívá nějaká politická strana, když je u moci“. [...] Proto také obviňoval členy kurie (a potažmo hierarchie vůbec) z „juridismu a triumfalismu“, z toho, že s nadměrným sebevědomím užívají „duchovní moc“ ke „zneužívání slova Božího“, k „objektivizaci křesťanské zvěsti“ a „zákonictví“ [...] manipulují se svědomím a životy věřících.¹⁶

V jednom dochovaném rozhovoru s Boušem uvedená kritika dokonce vyznívá tak, že církev vlastně připomíná „stav etablovanosti a ireformability Izraele při prvním příchodu Páně.“¹⁷ Navzdory této hořké a leckdy trefné kritice ovšem Bouše církev rozhodně nezatracoval a vyznával se z lásky k ní.¹⁸ Tento na první pohled paradoxní postoj však není nelogickým vyústěním úsilí o přimknutí se ke Kristu a o jeho důsledné následování, což je bytostným znakem františkánské spirituality. Abych předešel nedorozumění, upozorňuji, že následování Krista se pochopitelně v různých podobách a intenzitách týká spirituality každého křesťana, nicméně v případě františkánské spirituality do hry vstupují určité specifické akcenty identifikace s Kristem a spoluprožívání jeho utrpení, s čímž souvisí také vnímání instituce dobové synagogy-církve Mistrovými očima. Nevyznívá z Ježíšových slov v evangeliu, že jeho postoj vůči jeruzalémskému chrámu, zde provozovanému kultu a k celému uspořádání starozákonní „církve“ byl ostře kritický a bolestivě protřpěný? Toto prorocky a silně eschatologicky vyhraněné východisko vnímání a jednání ovšem rozhodně intencionálně nesměřuje k destrukci, nýbrž k tomu, že Kristus a jeho následovník určitou formou společně přinášejí svůj život v oběť právě za toto shromáždění Božího lidu, v němž se projevuje tolik lidskosti a nedokonalosti. To ale není všechno. Ačkoli Kristův postoj nevede k destrukci instituce, a to za cenu jeho osobního sebezmaření, přesto kritizovaná instituce nesmí zůstat netečná, protože její přezíravý a někdy také nevraživý postoj k prorokovi nakonec může vést k jejímu vlastnímu poškození, ba destrukci určitých struktur, jak se to v případě největšího z proroků v posledním důsledku projevilo ve vyvrácení jeruzalémského chrámu. V daném kontextu je třeba podtrhnout, že církev přetrvává do skonání světa určitě ve své univerzální formě, nikde se ale nezaručuje, že takto přetrvávají církve místní a národní.

¹⁶ Tamtéž, s. 332–333.

¹⁷ Tamtéž, s. 335.

¹⁸ Srov. tamtéž, s. 393.

3. K závěru druhé části monografie a přílohám

Kolega Novotný shrnuje dosažené výsledky své kritické analýzy myšlenkového odkazu Bonaventury Bouše v závěru druhé části,¹⁹ který se nabízí k četbě tomu, kdo pro nedostatek energie a času není s to, podotýkám, že ke své vlastní škodě, zvládnout prostudovat celou knihu. Velmi si považují jeho konstatování, že Bouše se sice profiloval na poli liturgiky, nicméně z logiky věcí vyplývá, že těžiště jeho myšlenkového zápasu leží zejména v oblasti eklesiologie. Nesmírně podnětná je formulace, podle níž u Bouše převládá ethos pravdivosti nad ethosem pravdy. K tomu si dovolím přičinit následující poznámku, která míří na ono vyrovnání se dogmatického teologa s kritickými výroky bratra Bonaventury.

Bouše jakožto muž liturgie byl člověkem autentického prožitku. Každý zralý dogmatik ví velmi dobře o úskalí dogmatické definice, která vzbuzuje dojem, jako kdyby bylo dosaženo cíle, jako kdybychom se s daným tajemstvím vyrovnali, zvládali ho. To je ovšem pouze velmi zavádivý klam. Po definici určité pravdy pak na základě toho, co bylo právě konstatováno, také ustupuje do pozadí její prožívání ze strany Božího lidu. V dějinách se to markantně projevuje například v případě definice trojičního dogmatu. Boušovi nejde o dekompozici dogmatických formulací pro dekompozici, nýbrž o to, aby se hloubka tajemství opětně prožívala co nejintenzivněji. To je podle mého domnění také základní hybný moment jeho teologických provokací. Jak se praví v Písmu: „Je čas kameny rozhazovat i čas kameny sbírat“ (Kaz 3,5). My všichni potřebujeme znovuprožívat hodnotu tajemství tím, že do procesu znovobjevování vložíme celý svůj život, a tak hlubinou mystéria poměříme intenzitou námahy, kterou do toho všeho sami investujeme. Jedině tak se před námi otvírá cesta k experimentálnímu zjištění, že staré dogmatické formulace nejsou doktrinářskou „zdechlinou,“ nýbrž že máme před sebou ukazatele na naší cestě k setkání s Bohem tváří v tvář. V tomto smyslu bych hodnotil Boušův výkon jako přínosný a podnětný. Jeho důraz na krok popření však předpokládá, a to bytostně, jako východisko krok tvrzení. Jedině poté nám může být dopřáno dospět k doxologickému prožitku kroku absolutní míry (*via eminentiae*).

¹⁹ Srov. tamtéž, s. 393–424.

Podnětné, alespoň pro mne, je určitě konstatování, že Bouše se v zásadě nezabývá tajemstvím Trojice. To má bezesporu historickou logiku, neboť protestantismus 19. a 20. století se k trojiční teologii až na výjimky stavěl spíše kriticky a rezervovaně, pokud ne výslovně odmítavě. Trojiční dogma přece bylo podle Harnacka zradou evangelia, výrazem církevního doktrinářství, výplodem helenizace křesťanství. K tomu je třeba připočítat stav katolické trinitologie v době, kdy Bouše studoval, i v době kdy sám tvořil, tedy stav značně neutěšený. To, že Bouše nevěnoval trojičnímu mystériu pozornost, tudíž není ani tolik jeho chyba, jako spíše výraz dobového stavu katolické teologie. Jen skuteční geniové dokáží výrazně překročit limity nastavené myšlenkovými paradigmaty svého okolí, a tak vytýčit cestu do skutečné budoucnosti.

Následuje třetí část, v níž autor shromáždil velmi cenný pramenný materiál. Čtenář zde má šanci nahlédnout do Boušova života a jeho očima také do oné neblahé a přece tak pozhnané doby komunistického pronásledování věřících zejména prostřednictvím jeho listů z internace i jeho dopisů různým osobnostem české katolické církve oněch dob. Velmi cenná je také zřejmě co do kompletnosti jen těžko překonatelná Boušova bibliografie. Na samém konci svazku pak čtenář může pohlédnout na několik fotografických snímků, které nám ukazují Bonaventuru Bouše od jeho chlapeckých let až do jeho pozdního věku.

4. Aktualita Boušova poselství opětně zpřítomněného v monografii V. Novotného

Po představení Novotného díla nadešel okamžik vyslovit se zejména k aktuálnosti poselství obsaženého v jeho monografii, protože slova hodnocení autorova výkonu z naší strany již zazněla výše. Je evidentní, že v tomto díle zaznívají ostře kakofonické tóny, které narušují onu eklesiální idylku, s níž se setkáváme například v křesťanských mediálních pořadech. Ona kritika mnohého v církvi, s níž se setkáváme u Bonaventury Bouše, pochopitelně není výlučně vnitrocírkevní záležitostí. „Kolemjdoucí“ totiž mnohé z toho nemohou nevidět, čímž rozhodně není řečeno, že pokřivenost srdce leckdy nevede také k pokřivenosti pohledu a soudu. Rozhodně ale neplatí, že všichni, kdo nás zvenku kritizují, jsou nepřátelé a pokřivenci. Takové hodnocení by bylo nepřesné a především by nečinilo zadosť pravdě.

Nejpříhodnější postoj v takovém případě určitě spočívá nikoli v obhajování jen obtížně obhajitelného, nýbrž v přiznání trpké pravdy

a v nastavení druhé tváře, jak nás k tomu koneckonců vybízí sám Mistr. Kdybychom se takto kolektivně chovali, kontrastovali bychom zvráceného ducha doby, který z pokrytectví učinil normu, protože důležité dnes není, co jsi, nýbrž jenom to, jak se jevíš navenek. Tomuhle ale církve rozhodně podlehnout nesmí, protože pak by se výrazně podobala právě těm, které v evangeliu náš Pán podrobuje té nejostřejší kritice. Zejména v tomto ohledu je prorocké slovo skutečnou službou církvi, která je svou vlastní povahou kající a která přece stojí na nepochopitelné lásce našeho Pána k hříšníkům, mezi něž patří každý z nás. Pokud se ale pokoušíme obhajovat leccos, co není tak docela v souladu s evangeliem, pak riskujeme nevěrohodnost spočívající v tom, že „kolemjdoucí“ na nás budou nahlížet jako na církevní ideology. Boušovské čištění tudíž není planým sebehrskáčstvím, nýbrž skutečně potřebnou službou, která nás chrání před mnoha zly, jimž bohužel tak často podléháme.

Kniha kolegy V. Novotného na paradigmatu nepohodlného českého křesťanského myslitele druhé poloviny 20. století dokladuje vnitřně často hluboce protřpený a nesmírně dramatický poměr mnoha služebníků oltáře k církevní instituci, který se oni sami ani neodvažují navenek nějak ventilovat zejména proto, aby se toho všeho nechopili lidé, kteří usilují o to, aby církvi hodili kolem krku smyčku a svrhli ji do prachu podobně, jako se to fakticky stalo se sochou Bohorodičky na Staroměstském náměstí po skončení první světové války. Vždyť koho by měly tyto záležitosti trýznit více, než člověka, jenž vsadil celý svůj život na kartu jménem křesťanství?

V samém závěru tohoto našeho pokusu vyrovnávat se s myšlenkovým odkazem nepohodlného bratra Bonaventury je naší povinností konstatovat, že v monografii kolegy Novotného se pochopitelně nachází mnohé, nač v tomto krátkém příspěvku nemohlo vybyť místo. Pevně však doufám, že se mi podařilo vzbudit zájem o toto dílo, které si pozornost čtenářů nepochybně zaslouhuje.

ABSTRACT

CTIRAD V. POSPÍŠIL

**Balancing the Intellectual and Life Heritage
of Fr Bonaventura Bouše**

The author of this paper presents a critical study of an extensive book of Vojtěch Novotný, dedicated to the life and work of Bonaventura Bouše (1918–2002). This Franciscan priest played an important part in the life of the

Catholic Church in Czechoslovakia especially in the tough years of the Communist persecution. His intellectual heritage is so provoking that the author, apart from presenting and assessing the studied book, searches for the ways to cope with this intellectual legacy of B. Bouše

Key words

History of Czech Theology, Ecclesiology, Christology, Bonaventura Bouše

RECENZE A ZPRÁVY

Marianne Heimbach-Steins – Georg Steins (ed.).
Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik. Stuttgart:
Kohlhammer, 2012. 318 s. ISBN 978-3-17-022215-1

PETR ŠTICA

Vztah Bible a teologické etiky, respektive hermeneutiky biblických textů ve vztahu k argumentaci používané v teologické etice patří k důležitým otázkám teologické vědy jako takové. Pro křesťanskou sociální etiku coby teologickou etiku sociálních skutečností se tato otázka nabízí zvláště naléhavě: jak s ohledem na dějiny sociálního učení církve, v němž hrály zvláště v jeho počátcích biblické texty nepřilíživě výraznou či hermeneuticky málo diferencovanou úlohu,¹ tak vzhledem k současnosti křesťanské sociální etiky jako vědecké disciplíny, která se na jedné straně profiluje jako teologická disciplína (a jako taková se vztahuje rovněž k Bibli jako zásadnímu teologickému prameni pro vlastní práci) a která na druhé straně usiluje o komunikabilitu vně teologického diskurzu, a proto klade důraz na argumentaci, jež je společná humanitním vědám, zejména filozofii a sociálním vědám. Uvedená problematika se tedy zrcadlí nejen v metodologii křesťanské sociální etiky, nýbrž v jejím profilování jako takovém. Vztah Bible a křesťanské sociální etiky přitom představuje zjevně komplexní skutečnost vyžadující diferencované promyšlení.² O to překvapivější je, že tomuto vztahu byla v diskurzu křesťanské sociální etiky doposud věnována velmi malá pozornost.³ Recenzovanou knihu,⁴ která vznikla péčí Marianne Heimbach-Steinové a Georga Steinse (za spolupráce

¹ K důrazu na přirozeno-právní argumentaci v textech sociálního učení církve do druhého vatikánského koncilu a k používání biblických textů v jejich rámci v uvedeném období srov. ŠTICA, Petr. Přirozený zákon v sociálním učení církve. *Communio: Mezinárodní katolická revue* 2010, roč. 14, č. 2, s. 66–90, zvl. 76–82.

² K vybraným uvážím k této problematice srov. ŠTICA, Petr. Vztah Bible, biblické hermeneutiky a křesťanské sociální etiky. Metodologické poznámky k utváření teologicko-etické reflexe. *Acta Universitatis Carolinae Theologica* 2011, roč. 1, č. 1, s. 37–51.

³ V oblasti katolické teologické etiky obecně je v posledních letech v této problematice situace o něco lepší (k systematické reflexi vztahu Bible a teologické etiky v německé jazykové oblasti srov. např. monografii NOICHL, Franz. *Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moraltheologische Argumentation*. Freiburg i. Br. et al.: Herder, 2002). Samozřejmě je v této souvislosti třeba zmínit rovněž nedávno publikovaný dokument PAPEŽSKÉ BIBLICKÉ KOMISE, *Bible a morálka: biblické kořeny křesťanského jednání*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010 [orig. vyd. 2008].

⁴ Recenze vznikla díky podpoře Alexander von Humboldt Foundation.

Alexandera Filipoviće a Kerstin Rödigerové), je proto třeba určitě přivítat. Sborník je výsledkem projektu katedry pro křesťanskou sociální etiku (Bamberg, později Münster) a katedry exegeze Starého zákona (Osnabrück). Jednotlivé otázky a témata byly diskutovány v rámci společných doktorandských seminářů a následně v rámci dvou konferencí. Texty jsou tedy plodem nejen odborné diskuze mezi profesory a doktorandy, nýbrž jsou rovněž plodem dialogu mezi dvěma teologickými disciplínami – mezi křesťanskou sociální etikou a biblickou teologií/exegezí.

Kniha zahrnuje rozsáhlejší korpus článků rozdělených do tří částí. Je otevřena studií Marianne Heimbach-Steinové, jež se uvedenou problematikou zabývá soustavně několik let.⁵ Článek, který po právu zaujímá v rámci celého svazku prioritní místo, nastiňuje místo Bible v křesťanské sociální etice; jinými slovy zabývá se tím, jakou roli při práci křesťanské sociální etiky hrají biblické texty, jak by se k nim sociální etika měla přiměřeně vztahovat a jakých nároků a předpokladů by si přitom měla být vědoma (srov. s. 11). Svou reflexi autorka rozděluje do tří postupných kroků. Nejprve se zabývá otázkou, k čemu potřebuje etika Bibli. Biblické texty představuje Heimbach-Steinová jako jeden ze základních referenčních pramenů křesťanské sociální etiky a Bibli charakterizuje jako „významový rámec, který předchází každou konkrétní normativně-etickou argumentaci“ (s. 13). Bibli nemůžeme chápat jako rezervoár návrhů řešení eticky palčivých otázek současné společnosti, představuje však základní referenční rámec přinášející fundamentální antropologická a etická měřítka, podle nichž a na něž se teologicko-etická reflexe současných sociálních problémů orientuje (srov. s. 13); měřítka, která jsou sdílena ve společenství církve, „v rezonančním prostoru“, v němž křesťané rozpoznávají a utvářejí svou identitu učedníků nazaretského Mistra (srov. s. 18). Ve druhém kroku se autorka soustřeďuje na církevní sociální dokumenty a na způsoby používání Bible v těchto etických textech. Uvádí, že v celocírkevních

⁵ Z jejich nejvýznamnějších počínů srov. např. Ornament, Fundament, Argument oder was sonst? Zur Rolle der Bibel als Kanon in theologischer Ethik und in gemeinsamen katholisch-evangelischen Texten. *Zeitschrift für evangelische Ethik* 2001, roč. 45, s. 95–108 (spolu s Georgem Steinsem); Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik. In HEIMBACH-STEINS, Marianne (ed.). *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 1: Grundlagen*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2004; z poslední doby srov. Begründen und/oder Verstehen. Vermittlungsgestalten zwischen biblischer Botschaft, sittlichem Subjekt und gerechter Praxis. In HOFHEINZ, Marco – MATHWIG, Franz – ZEINDLER, Matthias (ed.). *Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2011, s. 243–261.

dokumentech a křesťanské sociální vědě se často objevovalo zacházení s Biblií na způsob kamenolomu (výběrové používání biblických textů a motivů za účelem dokreslení či potvrzení dříve formulovaných názorů) a že se texty obecně málo vztahují (či vztahovaly) k biblickým textům (hlavní referenční zdroj tvoří předcházející texty sociálního učení církve – srov. s. 14–15). Zároveň ale uvádí rovněž kontrastní příklady hermeneuticky poctivého a diferencovaného zacházení s biblickými texty, jež lze nalézt v sociálních dokumentech především místních církví (např. ve významném sociálním listu amerických biskupů *Hospodářská spravedlnost pro všechny* z roku 1986 či v ekumenickém dokumentu Evangelické církve v Německu a Německé biskupské konference „... a cizinec, který je v tvých branách“. *Společné slovo církví k výzvam migrace a uprchlictví* z roku 1997). Poněvadž vztahování se k Biblii vyžaduje pečlivou hermeneutickou práci, uvádí Heimbach-Steinsová ve třetím kroku základní hermeneutická kritéria pro tuto „interakci“. Zvláštní pozornost přitom věnuje kanonicko-intertextuální četbě Bible a „angažované četbě“. V souhrnné úvaze představuje jako přiměřený model vztahování se k biblickému textu „otevřený rozhovor“ (s. 24–26). Článek je výborným, přehledným a diferencovaným představením vztahu teologické etiky a biblické hermeneutiky. Zároveň prezentuje relevantní literaturu a tím, že propojuje různé aspekty problematiky s jednotlivými články recenzované publikace, slouží rovněž jako uvedení do knihy jako takové.

Následující první skupina článků (s. 37–153) reflektuje základní hermeneutické kategorie a pojmy. Georg Steins přibližuje model vědomě kanonického výkladu Bible (*kanonbewusste Bibelauslegung*). Kerstin Rödigerová se ve svém článku s názvem „Čtení jako etický akt“ věnuje aktivní roli čtenáře Bible a četbě jako procesu. Ve své reflexi navazuje zvláště na hermeneutický přístup, jehož autorkou je biblistka Elisabeth Schüssler Fiorenzová. Tento přístup Rödigerová v závěru dokumentuje na četbě konkrétní biblické perikopy. Alexander Filipovič se zabývá důležitou hermeneutickou kategorií společenství (*Interpretationsgemeinschaft*), která je zásadní kategorií jak pro biblickou vědu, tak pro některé filozofické a humanitně-vědní přístupy. Popisuje dále její význam a z ní plynoucí výzvy pro křesťanskou sociální etiku. Daniel Bogner a Bettina Wellmannová přibližují v návaznosti na dílo německého sociologa Hanse Joase Bibli jako „inspiraci pro obnovené chápání [kreativně] jednajícího člověka“ (s. 132). Kategorií následování jako hermeneutickou kategorií pro vztah Bible

a etiky, respektive Bible a mravního jednání se v následujícím textu zabývá Axel Bernd Kunze.

Druhá část s názvem „Základní etické otázky – v zrcadle Bible“ (s. 154–289) zahrnuje široké tématické spektrum článků. Walter Lesch nastiňuje místo Desatera v kulturních dějinách. Sebastian Zink reflektuje otázku, jakou roli může hrát biblická kategorie vzpomínání (*zakar, anamnesis*) pro křesťanskou etiku, respektive představuje impulsy „biblicko-eticky chápaného“ vzpomínání pro křesťanskou sociální etiku. Andreas Lienkamp se podrobně zabývá „biblicko-ekologickou problematikou“. Jako příklad zacházení s biblickými texty v křesťanské etice analyzuje biblické pověření člověka k vládě nad zemí z příběhu o stvoření (Gn 1,26–28). Postupuje přitom nejen biblicko-hermeneuticky velmi pečlivě, nýbrž propojuje toto téma s hlavními aspekty ekologicko-etické debaty, pro niž zmiňovaná biblická perikopa představuje bezpochyby jakýsi „žhavý kámen“.⁶ Anna Maria Riedlová v následujícím textu věnuje pozornost potenciálu starozákonních žalmů pro teologii a praxi diakonie. Peter Meiners si všímá toho, jakým způsobem se Michael Walzer ve svých sociálně-filozofických úvahách vztahuje k postavě proroka Ámose a jeho sociální kritice. Walter Lesch se zabývá tím, jakým způsobem přistupují někteří významní současní nekřesťanští intelektuálové (A. Badiou, G. Agamben, S. Žižek) k apoštolu Pavlovi coby podnětnému mysliteli. Tento blok článků uzavírá Mariano Barbatto úvahou nad potenciály biblické mudroslovné literatury pro postmoderní, globalizovanou společnost.

Poslední část zahrnuje „případové studie zacházení s biblickými texty“ ve vybraných církevních sociálních dokumentech. Gregor Adamski věnuje v této perspektivě pozornost již zmiňovanému dokumentu amerických biskupů *Hospodářská spravedlnost pro všechny*. Thomas Nauerth představuje dokument Německé biskupské konference k tématu míru z roku 2000 a následnou teologickou debatu o roli Bible v etickém diskuzi této problematiky. Závěrečný text přináší komentář dokumentu Papežské biblické komise *Bible a morálka* z pera Georga Steinse. Steins zasazuje dokument do kontextu ostatních dokumentů Papežské biblické komise a situace v biblické teologii a představuje jeho základní charakteristiky. Zabývá se především klíčovým pojmem dokumentu *zjevená morálka* (kterým v textu není míněna sbírka etických „návodů

⁶ Z ekologické debaty jsou známy hlasy (např. C. Amery), které současnou ekologickou krizi spojují s křesťanstvím, respektive s biblickým pověřením člověka k vládě nad zemí z knihy Genesis.

řešení“ odvozených z Bible, nýbrž „metaetická zkratka“ ve smyslu vřazení/zakotvení etiky a křesťanského jednání do „klíčového, primárního horizontu“ vztahu s Bohem), věnuje však pozornost rovněž biblickým kritériím etické reflexe a dalším základním stavebním kamenům textu. Vyjmenovává jeho pozitiva, ale nezamlčuje rovněž aspekty, které jsou podle něj v dokumentu opomenuty. Celkově hodnotí text kladně a pokládá jej za inovativní příspěvek a vhodný, věcně přiměřený základ pro další promýšlení a „reflektované zacházení s Bibli“ (s. 317), k němuž dokument – ne v poslední řadě svým zdrženlivým a otevřeným stylem, který se jako červená nit vine celým dokumentem (srov. např. čl. 158) – zve. Zvláštní význam dokumentu spatřuje Steins „v senzibilizaci pro problematiku a komplexitu vztahování k Bibli v mravních otázkách“ (s. 316). Není divu, že recenzovaná kniha, jejímž cílem je komplexitu zmiňované problematiky reflektovat, se základním směřováním dokumentu Papežské biblické komise koresponduje.

Recenzovanou knihu lze považovat za významný podnět k promýšlení vztahu mezi biblickou exegezí a hermeneutikou na jedné straně a křesťanskou sociální etikou na straně druhé. Třebaže druhá část knihy zahrnuje tématicky poměrně heterogenní texty a u některých z nich je vztah k hlavnímu zaměření knihy volný (mám na mysli především články Lesche a Barbata, které se zabývají četbou a hermeneutikou Bible „za hranicemi teologie“, bez explicitního vztahu ke křesťanské sociální etice jako takové), přináší recenzovaný svazek řadu inspiračních podnětů pro teologickou práci. Několik málo článků (Bogner/Wellmannová; Barbato) zůstalo co se týče pečlivé hermeneutické práce s biblickými texty za očekáváním. Jiné články jsou však naopak vypracovány velmi pečlivě a odkrývají čtenářům důležité a leckdy objevené aspekty reflektované problematiky (mj. texty Rödingerové, Filipoviće, Lienkampa, Zinka, Adamského).

Celkově lze recenzovanou knihu charakterizovat jako přínosný impuls pro soudobou odbornou debatu o vztahu křesťanské sociální etiky a Bible a pro zacházení s biblickými texty v rámci (teologicko-)etické argumentace. Kniha je solidním východiskem pro další promýšlení souvisejících otázek či zpracování dalších témat.⁷ Lze jí proto jen přát, aby si k ní mnoho čtenářů se zájmem u tuto palčivou problematiku – a to nejen těch, kteří žijí v německy mluvících zemích – našlo cestu.

⁷ Některé otázky formuluje ve své recenzi ke knize Hansjörg Schmid. Srov. SCHMID, Hansjörg. *Amosinternational. Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik* 2012, roč. 6, č. 4, s. 52–54, 53.

Denisa Červenková. *Jak se křesťanství stalo náboženstvím. Recepce pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku*. Praha: Karolinum, 2012. 240 s. ISBN 978-80-246-1975-0

DAVID VOPŘADA

Když si na konci 2. století Římané všímají křesťanů jako samostatného fenoménu, označuje kartáginský spisovatel Tertulián toto zvláštní společenství ve svém *Apologetiku* poprvé jako *religio*. Právě tomuto zlomovému momentu v dějinách pojmu „náboženství“ i samotného křesťanství se věnuje religionistická práce Denisy Červenkové, jež si všímá této pozoruhodné proměny, kdy si „významný koncept římské antiky“, totiž *religio*, „nalezl cestu ke křesťanství a stal se součástí jeho sebepojetí“ (s. 141). V českém prostředí kniha představuje první monografii, jejímž tématem je samotné *Apologeticum*, a dosud nejobsáhlejší pojednání o Tertuliánově teologii, které významně doplňuje překlady a studie publikované v posledních letech (Karfíková, Kitzler, Rankin).

Celá kniha se člení do čtyř hlavních kapitol. První si všímá pojmu „náboženství“ v římské společnosti pozdní antiky na základě etymologických definic, ve zkoumání filozofických škol i jako socio-politického fenoménu. Druhá kapitola se pak věnuje pojetí „pravého náboženství“ v Tertuliánově *Apologetiku*; na pozadí strukturální analýzy spisu si zde autorka všímá také vztahu křesťanů k tehdejší společnosti a ukazuje základní rysy jak vzájemných konfliktů, tak počátků dialogu. Třetí kapitola si pak ve strukturně-sémantické analýze všímá způsobu, jak se Tertulián v rámci římské nábožensko-politické terminologie snaží definovat církev, aby ji překvapivě označil za *religio*, tedy jediné pravé a pro Římany přijatelné náboženství. Významnou součástí této kapitoly je teologická expozice křesťanství v *apol.* 17–21 a důkladná analýza „kompendia Tertuliánovy christologie“ (s. 161) v kap. 21. Čtvrtá kapitola pak představuje analýzu dalších pojmů, které doplňují Tertuliánovu náboženskou terminologii i v dalších jeho spisech: *factio*, *secta* a *superstitio*. Závěr pak shrnuje výsledky celé práce. Publikaci nechybí seznam užitých zkratk, studovaných pramenů a literatury, anglické resumé a rejstřík moderních autorů.

Autorce se na základě současného bádání daří vykreslit, jak Tertulián využívá „kulturních kategorií své doby“, aby „v prostředí svého

specifického latinského čtenáře“ komunikoval základní náboženské obsahy křesťanství (s. 161). Klíčovým bodem pro proměnu pojmu *religio* představuje k. 21, kde Tertulián nejprve křesťany brání před nařčením z urážky náboženství: „Jestliže určité náboženství vlastně neexistuje, protože jeho bohové bohy nejsou, nemůžeme být tudíž nařknuti z urážky náboženství“ (*apol.* 21, 1), aby si tak vytvořil „půdu k aplikaci kategorie *religio* na křesťanství“ (s. 169): „Tím, že uctíváte lež, nejenže zanedbáváte pravé náboženství pravého Boha (*vera religio veri dei*), ale přímo ho napadáte a proviňujete se zločinem pravé bezbožnosti“ (*apol.* 24, 2). Autorka dochází k závěru, že přivlastnění si pojmu *religio* ze strany křesťanství svědčí o tom, že „křesťanství již v prvních staletích nelpělo na tom, že jeho identita je cele obsažena pouze ve víře jako vnitřním postoji, vyjádřené případně prostřednictvím naukového aspektu, tedy souborem věroučných formulací, které shrnují základní obsahy křesťanského učení“ (s. 209). Tertulián tedy nezůstává u obrany křesťanství a u kritiky římského náboženství, ale odvažuje se nejen jednotlivcům, ale celé společnosti představit pozitivní alternativu, totiž církvev, zahrnující již v této době po vzoru římského města „složku politickou, etickou, sociální i kultickou“ (s. 160). Tyto poznatky pochopitelně mají význam i pro přehodnocení častého rozlišení víry a náboženství v prvních staletích křesťanství.

Autorce se také daří lépe vyvážit některá zaběhnutá hodnocení rané křesťanské teologie a Tertuliána. Společně s Cantalamessou nevnímá postupnou ontologizaci původního kérygmatu „nutně jako negativní proces“ a zároveň má za to, že u Tertuliána nelze „konstatovat převahu ontologického důrazu nad historickou dimenzí události“. Analýzou christologického titulu *homo deo mixtus*, jenž je v *Apologetiku* ústřední, přichází ke zjištění, že Tertuliánova christologie objasňuje Kristův „soudpodstatný vztah s Bohem“, aniž by přitom zůstal zanedbán moment dějinně-spásný (s. 159).

Červenková také Tertuliána koherentně a podloženě nepředstavuje jako fideistu uzavřenému styku s řeckou filozofií a římskou kulturou, nýbrž jako racionálně uvažujícího teologa otevřeného dialogu (s. 183). Objevují-li se v Tertuliánově díle vzhledem k filozofii pavlovsky skeptické úryvky a ptá-li se autor, co že to Athény mohou mít společného s Jeruzalémem (*praescr.* 7, 9), činí tak na základě přesvědčení, že rozličné školy nejsou pravé, neprokazují dostatečnou kredibilitu, a proto nemohou křesťanství, v němž je přivedeno k dokonalosti lidské poznání, nijak obohatit. Nelze přehlížet ani úryvky, které prokazují Ter-

tuliánovu znalost filozofů a dobrý vztah k těm z nich, u nichž nachází záblesky pravdy (Sókratés, Seneca). Pro Tertuliána je dostatečným garantem pravdy pouze Kristus, který se nenechává ošálit démony; v poznání tohoto Krista také autorka rozpoznává základ Tertuliánova křesťanského sebepojetí. Tertulián se tak řadí k těm teologům, kteří hledají mezi vírou a rozumem pozitivní vztah.

Autorka svou práci vystavěla na solidní a pečlivé práci s prameny, jejichž přímé citace, dobře přeložené do češtiny, napomáhají čtivosti celé knihy. Nelze se tedy než radovat, že se s tímto příspěvkem k tertuliánským studiím dostává českému čtenáři do rukou ještě jemnější portrét Tertuliánova charakteru a teologie, než mu byl doposud k dispozici. Pro případné další vydání spisu lze snad jen nakladateli doporučit větší pozornost při redakci textu (např. s. 18 „*Adversus Iudaeos*“ namísto „*Adversus Iudaios*“; s. 41 „ve svých *Vyznáních*“ namísto „ve svém *Vyznání*“) apod. Knize by neublížilo sjednotit velikost hlásek v názvech antických spisů (s. 41: „*De Senectute*“ ad.) a přepis jmen (s. 206: „Eusebius či Sozomenos“). Tyto formální drobnosti však lze práci takového rozsahu snadno odpustit. Práce jistě zaujme odborníky religionisty, patrology i historiky teologie.

Mezinárodní konference o církvi

PROKOP BROŽ

Ve dnech 10. a 11. října 2012 se na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze konala mezinárodní konference *Církev a II. vatikánský koncil: Ekleziologie – její statut a perspektiva*. Pohnutka, proč konferenci pořádat, vycházela s faktu, že se dnes o církvi ve veřejném prostoru sice hovoří dost, nicméně popisy nebo hodnocení jsou jí implantovány zvnějšku. Je dobré se zastavit a zjistit, jak církev nahlíží sebe samu ve svých vlastních východiscích. Konference chtěla zaměřit pozornost na sebepojetí církve v teologické perspektivě.

Dvoudenní konference byla rozdělena na čtyři části. V první části, věnované tématu církev a svět, G. Canobbio, italský teolog z Brescie, představil církev v její zásadně extrovertní charakteristice. Církev je úzce spojena se světem, do něhož je poslána. Na něj navazoval R. Repole, teolog z Turína, který rozvinul téma pokory církve. V době postmoderního myšlení, které se vykazuje vysokou mírou plurality, jíž hrozí kolážovitost a relativismus, se církev nemůže vydat všanc tzv. slabému myšlení (*il pensiero debole*), nýbrž myšlení pokornému. Chce-li církev působit ve světě, musí být vsazena do rámce Božího království. P. Brož ukázal, jaké rysy církev získá, když svou existenci chápe jako službu Božímu království. Církev je totiž „zárodek a počátek tohoto království na zemi“ (LG 5). Také ukázal, jak je třeba chápat hierarchickou dimenzi církve: jako institucionálně strukturované společenství (*communio*) univerzální církve.

Druhá část konference patřila tématu „církev a spása“. Vídeňský teolog J.-H. Tüeck otevřel téma přednáškou s klasickou tezí „mimo církev není spása“ a ukázal její význam v perspektivě jejího vývoje. J. Brož představil téma spásy v listu Židům. Spása je zde v úzkém sepectí s kněžstvím Ježíše Krista, jež je podstatně spojené s dějinami světa. V době pozdní antiky si církev byla vědoma toho, že její osud je spojený s osudem světa, a proto naslouchala tehdejším představám, náboženským představám, o spáse. D. Červenková na postavě Tertuliána ukázala, jak církev v té době uměla být otevřená. Je-li církev spojena se spásou světa, nemůžeme obejít její základní eschatologický ráz. V. Novotný auditoriu představil nejprve genezi 7. kapitoly dogmatické konstituce o církvi *Lumen gentium*, která pojednává o eschatologickém

rysu putující církve. Posléze formuloval teologické základy definitivní platnosti církve pro spásu světa: je to její sepětí s Kristem, Božím Synem, který své spásné dílo působí v jednotě celé Nejsvětější Trojice.

Třetí část konference se nesla v duchu „teologických sond“. Ukázalo se jako užitečné vybrat z širokého spektra teologických oborů několik témat, která se identity církve dotýkají. B. Mohelník ukázal, jak je církev nahlížena ve světle sakramentální teologie. D. Bouma v perspektivě fundamentální teologie představil široce založený projekt španělského teologa Salvadora Pié-Ninota. Prof. P. Ambros na pozadí východní tradice a současných pravoslavných autorů představil tzv. eucharistickou ekleziologii a její konstitutivní prvky. Vedle východní tradice byla prof. P. Filipim účastníkům konference představena též česká reformační tradice a její pojetí církve. Důležitým místem, kde se dnes o povaze církev rozhoduje, je liturgie. R. Tichý proto předvedl obraz církve, která v liturgii vyjevuje svoji identitu.

Poslední část sledovala církev, která má své zásadně dějinné určení. Příspěvek J. Juháse byl nadepsán „Církev v mezičase“ a v intencích teologie H. Künga a L. Boffa ukázal, jak církev bojuje mezi sebeabsolutizací a seberelativizací. Veronský teolog G. Laiti na životě církve po II. vatikánském koncilu ukázal, jak důležité je pojmout reformu církve v jejím vývoji, nikoliv jen v tezích či principech. V. Ventura načrtl několik přístupů k církvi tak, jak se v průběhu pokoncilního Československa utvářely.

Konference nakonec představila teologicky pravdivou, lidsky pokornou a účinnou církev. Veškeré obtíže, potíže i složitosti v církvi je nutné nahlížet nejen v rámci vývoje života církve, ale také ve světle Boží prozřetelnosti.

Morální teologie pro neteology

LIBOR OVEČKA

Studium teologie, a o morální teologii či teologické etice to platí tím spíše, podobně jako studium filosofie má nejen informativní, ale také formativní stránku, tj. nejde v něm jen o získání znalostí, osvojení způsobu myšlení, argumentování apod., nýbrž zároveň o sebereflexi a reflexi životní zkušenosti vlastní i ostatních lidí a z toho vyvoditelné a vyvozované důsledky. Je zřejmé, že formativní stránka se týká osobnosti studenta a že ji nelze dost dobře hodnotit nějakou atestací, přesto představuje nezanedbatelnou součást studia.

Studium teologické etiky tedy staví před studenty dvojí cíl. Zaprvé nabýt patřičných vědomostí o mravnosti, resp. o morální teologii. Pokud se tak děje v rámci školního studia, tyto vědomosti lze zkoušet a hodnotit. A zadruhé mají studenti tímto způsobem provést jistou „rekonstrukci svědomí“ – sebereflexí ověřit, zda postoje jejich svědomí ob stojí před racionální kritikou, a pokud ne, tak je korigovat. Toto je sice vlastní cíl a smysl studia morální teologie, avšak nelze ho hodnotit ani známkovat. Student, který tohoto cíle nedosáhl, může přesto dostat na základě svých vědomostí nejlepší hodnocení.

Katolická teologická fakulta Karlovy univerzity v Praze postupně buduje program kursů vyučovaných v anglickém jazyce. Patří k nim zejména letní škola základní morální teologie (*Theological ethics*), která běží se dvěma přestávkami od roku 2004. Kromě toho v roce 2011/12 poprvé běžel dvousemestrální kurs *Fundamentals of theological ethics*, který má obdobný program i rozsah. Tyto kursy se pořádají ve spolupráci s jesuitskou *Loyola University* v Baltimore, která všem studentům všech oborů předepisuje absolvování etického kursu; absolvovat jej mohou doma nebo v zahraničí. Kurs má pro baltimorskou univerzitu neutrální označení *Ethics*, ale fakticky se jedná o etiku teologickou. V konkrétní realizaci zprostředkuje základní témata z fundamentální etiky na základě mravní dilemat, navazujících na zkušenost studentů.

Ve srovnání se studiem etiky a morální teologie v denním studiu Katolické teologické fakulty mají tyto kursy několik zvláštních rysů.

První z nich je omezení v čase – letní kurs má celkem 45 vyučovacích hodin včetně závěrečné zkoušky. Protože se musí vejít do čtyř týdnů, není možno studentům zadávat mnoho samostatné práce.

Druhé omezení se týká předchozí praktické a studijní zkušenosti studentů. Účastníci letní školy jsou převážně američtí studenti z Baltimore, většinou ve druhém roce univerzitního studia. Jsou poměrně dost závislí na svých rodičích – nejen ekonomicky, neboť rodiče za ně platí školné, nýbrž i myšlenkově. Většinou studují obory jako historie, sociologie, ekonomie..., avšak téměř nikdy to nejsou studenti teologie nebo filosofie. Životní zkušenost a prostředí, ze kterého pocházejí, se myšlenkově a kulturně liší od naší evropské, což snadno vede k vzájemným nedorozuměním. Možná i způsobem učení se liší od evropských studentů.

Třetí omezení se týká skutečnosti, že studenti mají různé postoje k náboženství. Na jednom konci spektra jsou ti, kdo málo vědí o křesťanské víře, ale přesto jsou snad schopni chápat teologické argumenty, na druhém konci spektra jsou hluboce věřící studenti, kteří jen s obtížemi přijímají, že mravní požadavky potřebují racionální zdůvodnění a neplynou prostě z víry.

Čtvrté omezení se týká motivace studentů ke studiu v kursu. Ta může být dost rozdílná, zpravidla není příliš silná. Silnější motivaci než teologie představuje v Praze možnost setkání s neznámým prostředím a neznámou kulturou, což ovšem také patří k cílům kursu. Paralelně k etickému kursu studují studenti i kurs *Úvod do české společnosti a kultury*.

Stojíme tedy před otázkou, jak je možno za těchto okolností studentům zprostředkovat základní morální vědomosti, základy teologického myšlení o mravnosti, a zároveň jim umožnit formaci jejich životních postojů. Je to otázka, jakým způsobem mají být zkoušeni na závěr kursu a hodnoceni.

Letní kurs se nemůže a nesmí soustřeďovat na sumu znalostí, které by studenti měli získat a ze kterých by měli být zkoušeni, neboť na to není dost času. Studenti jsou pochopitelně v pokušení brát teologickou etiku jako jiný školní předmět, což by pro ně bylo snazší, avšak kurs v daném čase takovéto vědomosti nemůže zprostředkovat. Zároveň však platí, že studenti mají za cíl dosáhnout co nejlepšího závěrečného hodnocení.

Základním předpokladem úspěšného a smysluplného absolvování kursu je, že studenti se přestanou jen učit, co jim je za strany přednášejícího řečeno. Měli by studovat proto, že je předmět zajímavý a že ho potřebují pro svůj praktický život. I tento cíl je ovšem obtížně dosažitelný ve čtyřech týdnech. Očekávat změnu smýšlení za tak krátký

čas by bylo nereálné. Navíc způsob hodnocení, na který jsou studenti zvyklí a který je zavedený na jejich univerzitě, se snaží o maximální objektivitu na základě přesných kritérií a počítá s devíti stupni známek. Znamky jsou pro studenty důležité, neboť ukazují jejich pokrok ve vědění, ale je obtížné vyjádřit jimi pokrok v mravních postojích a ve schopnosti teologické reflexe.

Přesto je žádoucí pokud možno zabránit studentům, aby brali teologickou etiku jen jako školní předmět, a přivést je k tomu, aby si položili základní teologickou otázku – co je zdůvodněním mravní povinnosti, co je základem mravnosti, *proč* jsme vázáni mravním řádem. Bez tohoto ujasnění by celý kurs do značné míry ztrácel smysl. Toto tázání je ovšem obtížné, i vzhledem k tomu, že se ve společnosti i v křesťanské církvi odpověď zpravidla považuje za tak samozřejmou, že se s důsledností nehledá a tím zpravidla není nalezena.

Toto tázání vyžaduje reflexi vlastního svědomí a reflexi důvodů, proč hodnotím mravnost určitého činu tak či onak. Jaký je např. důvod, proč považuji rozvod manželství za přípustný nebo za nepřípustný? Proč považuji homosexuální soužití za přípustné nebo za nepřípustné? Platí můj postoj jako obecné pravidlo, nebo platí jen v konkrétním případě? Vliv nereflektovaných zkušeností způsobuje např. to, že zpravidla v obecnosti studenti zastávají zásadu nerozlučnosti manželství, ale v konkrétním případě jednoznačně podporují právo na sebeurčení, na osobní štěstí a na rozvod a nový sňatek, jestliže se první manželství nevydařilo. Tím se ukazuje, že informace o konkrétních mravních normách se stává skutečnou informací, až když je konfrontována s reálnou životní zkušeností a reflektována v jejím světle.

Mezi zdroji mravního poznání stojí jistě na význačném místě odvolání na autoritu. Studenti žijící v církvi mají tendenci zdůvodňovat mravní požadavky církevní naukou. To však není dostatečnou a vyčerpávající mravní odpovědí, neboť i autorita církve potřebuje zdůvodnění závaznosti svého slova. Pokud toto zdůvodnění neznám, nevím, zda má slovo autority pro mě závaznou platnost. Studenti se však zpravidla takto neptají a těmto otázkám nerozumí. V momentě, kdy by se studenti začali takto ptát a kdy by začali rozumět základní mravní otázce, hlavního cíle kursu by bylo dosaženo. Ale je nesnadné přivést je k takovému tázání ve čtyřech týdnech, zvláště když celé studijní prostředí je pro ně nové a neodpovídá tomu, na co byli zvyklí.

Potřeba konkrétního studijního materiálu vedla po několika letech k použití učebnice *Neil Messer. SCM Studyguide to Christian Ethics*

(SCM Press 2006). Její autor, jak je to velmi časté, ovšem zmíněnou první etickou otázku neklade, začíná rovnou druhou etickou otázkou – co mám konkrétně dělat. To je na začátku 21. století obvyklý postup. Můžeme předpokládat, že autor odpověď na první otázku zná, ale z metodických důvodů se jí v učebnici vyhýbá. Tuto znalost však nemůžeme předpokládat a studentů, a to dokonce ani u studentů žijících ve víře.

Aby se hodnocení opíralo o nějaká konkrétní a objektivní kritéria, promítá se do něj několik samostatně hodnotitelných položek: účast na hodinách, vypracování zadaných domácích prací, aktivita při diskusích... Přesto takto vypočítaná známka vyjadřuje spíše úspěšné absolvování kursu než úroveň vlastního morálního sebe-vědomí, nemůže vyjadřovat dosažené mravní povědomí, reflexi vlastní mravnosti. Hodnotit znalosti je nutné, neboť to vyžaduje řád studia, ale zároveň je to velký kámen úrazu celého kursu. Při závěrečném hodnocení se pak pochopitelně může stát, že se někteří studenti cítí zklamáni – očekávali dobrou známku, kterou nedostali, ačkoliv se jim přes všechna omezení podařilo novým způsobem objevit svět mravnosti a vstoupit do něj, v daném čase získali nové mravní povědomí. Hodnocení jsou však na základě vnějších kritérií, která ve skutečnosti vůbec nemusí být tím nejdůležitějším, ale jsou jediná hodnotitelná.

Pedagogické východisko z této jakoby bezvýchodné situace je snad v tom, že vyučující bude trávit se studenty víc času, než jen předepsané vyučovací hodiny, bude s nimi komunikovat i mimo vyučování a stane se přes časové omezení součástí jejich životní zkušenosti. To umožňuje v teoretické výuce navazovat na poznatky ze života společnosti, z ekonomiky, politiky, kultury či náboženství české společnosti a v praxi se vracet k teoretickým poznatkům. Kurs *Fundamentals of theological ethics* v tom dává přece jen větší možnosti, protože je rozložený v delším časovém úseku. Tím se víc propojuje teorie vyučování s praxí reálného života, i když hodnocení studentů musí zůstat na základě znalostí. Jak známo, nejdůležitější součástí kursu mohou být přestávky.

Kolokvium sv. Tomáš Akvinský a politika (Saint Thomas d'Aquin et la Politique)

FR. BENEDIKT MOHELNÍK OP

Ve dnech 28.–29. ledna 2013 proběhlo v prostorách Institut Catholique v Toulouse mezinárodní odborné kolokvium organizované *Revue Thomiste* a Institut Saint-Thomas-d'Aquin (ISTA). Série těchto kolokvií pořádaných obvykle jednou za dva roky začala před dvaceti lety při příležitosti oslav stého výročí existence *Revue Thomiste*.

Letošní kolokvium, ostatně jako ta předchozí, se věnovalo dílu sv. Tomáše Akvinského v duchu toulouské tomistické školy, která staví na třech pilířích: Návrat k textu sv. Tomáše, který musí být čten a vykládán v původním historickém kontextu; identifikace principů, které strukturují Tomášovo myšlení; analogická aplikace principů na současné otázky. Čím správnější a důkladnější je pochopení základů, tím odvážnější diskuzi je možné vést se současností. Kolokvium tentokrát prezentovalo současný stav bádání v otázce politického myšlení sv. Tomáše Akvinského a konfrontovalo ho s aktuálními otázkami dneška.

Program kolokvia zahrnoval pohledy na probíranou problematiku z různých úhlů. Dva intenzivní studijní dny tak byly rozděleny do několika bloků, z nichž každý akcentoval některý z dílčích přístupů vycházející z odborné specializace jednotlivých interventů. První blok nazvaný „*Homo est naturaliter animal civile*: antropologie a politika“ studoval myšlení sv. Tomáše v jeho středověkém kontextu. Nejprve se ujal slova Ruedi Imbach⁸ a přednesl přednášku „Recepce Aristotelovy *Politiky* ve 13. stol.“ Po něm následoval příspěvek Gilberta Dahan⁹ na téma „Politika čerpající z Písma svatého? Exegeze a politika u sv. Tomáše.“ Tyto první dvě přednášky měly poukázat na prameny politického myšlení sv. Tomáše. Politickou antropologii sv. Tomáše představily další dva příspěvky. Jako první dostal slovo Serge-Thomas

⁸ Ruedi Imbach, původem Švýcar, začal svou akademickou dráhu jako vyučující dějin středověké filozofie na univerzitě ve Fribourgu. Od roku 1999 je profesorem této disciplíny na Sorbonně v Paříži.

⁹ Gilbert Dahan je francouzský historik náboženských věd, ředitel CNRS a působí na École pratique des hautes études. Je především uznávaným medievistou a znalcem historické exegeze Písma.

Bonino OP,¹⁰ aby vytěžil důležité poznatky z analýzy uspořádání světa démonů v přednášce „Andělské společnosti“. Středověké spekulativní téma mu poskytlo skvělé východisko pro přílehlavou aktualizaci nabízející kritéria pro posouzení současného vnímání a praktikování politiky. Dále přednesl svůj příspěvek Philippe Vallin¹¹ s názvem „Proč je člověk politickým tvorem?“.

Druhý blok nesoucí titul „Věda obce“ soustředil pozornost účastníků kolokvia na dva zásadní pojmy nutně spojené s politickým myšlením. François Daguet OP¹² prezentoval předmět svého dlouhodobého odborného zájmu, totiž „Společné dobro“. Na něho navázal Michel Bastit¹³ s příspěvkem „Politika a etika. Obecná spravedlnost“. Oba přednášející se věnovali jak učení sv. Tomáše Akvinského, tak statutu těchto klasických témat v současné reflexi.

Třetí blok byl nazván „Obec, bytí, církev“ a zahrnoval opět dva příspěvky, tentokrát dvou profesorů ze švýcarského Fribourgu. François-Xavier Puttalaz¹⁴ zahájil přednáškou „Politika a metafyzika“, ve které se věnoval analogiím mezi metafyzikou a politikou s otázkou, zda je politika přímou aplikací metafyzických principů, či zda se metafyzika může chápat jako ideální projekce politických struktur. Eklesiolog Benoît-Dominique de La Soujeole OP¹⁵ se v přednášce „Je církev *společnost*?“ zaměřil na jistým způsobem sporný termín společnost, či spíše „dokonalá společnost“, chápaný jako politická kategorie používaný v teologické reflexi tajemství církve.

Čtvrtý blok pod titulem „Současná recepce politického myšlení sv. Tomáše“ přenesl těžiště kolokvia především do moderní doby.

¹⁰ Serge-Thomas Bonino OP, dlouholetý ředitel *Revue Thomiste*, vyučující na dominikánském studiu a Institut Catholique v Toulouse. Je členem Papežské akademie sv. Tomáše Akvinského. Je rovněž členem papežské Mezinárodní teologické komise a od roku 2011 také jejím generálním sekretářem.

¹¹ Philippe Vallin, diecézní kněz, vyučuje systematickou teologii na katolické teologické fakultě ve Strasbourgu. Byl sekretářem Doktrinární komise francouzských biskupů.

¹² François Daguet OP vyučuje systematickou teologii na dominikánském studiu v Toulouse a je ředitelem Institut Saint-Thomas-d'Aquin.

¹³ Michel Bastit vyučuje na Université de Bourgogne v Dijonu, je zakladatelem Société Internationale de Philosophie Réaliste. Věnuje se starověké a středověké filosofii.

¹⁴ François-Xavier Puttalaz vyučuje na teologické a filozofické fakultě university ve Fribourgu. Je specialista na středověkou filozofii, vědecky se angažuje také v oblasti filozofické antropologie a bioetiky. Českému čtenáři je přístupná společná kniha PUTTALAZ, François-Xavier – IMBACH, Ruedi. *Povoláním filosof. Siger z Brabantu a středověká universita*. Praha: Oikúmené, 2005.

¹⁵ Benoît-Dominique de La Soujeole OP, francouzský dominikán, je profesor dogmatické teologie na teologické fakultě university ve Fribourgu. Jeho specializací je eklesiologie.

Vittorio Possenti¹⁶ pronesl přednášku „Tomismus a politické myšlení u J. Maritaina“ a Emmanuel Perrier OP¹⁷ přednášku „Finalita politických společností u sv. Tomáše a v současných teoriích.“ Tento poslední blok uzavřel Charles Morerod OP¹⁸ svým příspěvkem o kardinálu Charlesu Journetovi a jeho postojích k vážným politickým a společenským problémům v době druhé světové války v souvislosti se švýcarskou neutralitou.

Kolokvium završila přednáška pro širší veřejnost, kterou pod názvem „Aktualita politiky sv. Tomáše Akvinského“ přednesl Pierre Mannet.¹⁹ Tento významný současný francouzský filosof zaujal četné posluchače podrobnou analýzou současné politické filozofie, a v důsledku také současné společnosti. Ve svém brilantním vystoupení poukázal na nutnost rozlišovat mezi zákonem a právem. Zatímco zákony je naše společnost zahlcena, pojem práva, které je garantem vytváření řádu ve společnosti, se vytrácí.

Ve vedení kolokvia se střídali členové redakce *Revue Thomiste* a ISTA. Po každém bloku přednášek následovala krátká diskuze, která umožnila výměnu názorů jak mezi odborníky, tak zodpovězení otázek dalších účastníků. Absenci jednoho z ohlášených interventů vyplnil kulatý stůl, k němuž pod vedením Serge-Thomase Bonina OP usedli Vittorio Possenti, François-Xavier Puttalaz, Michel Bastit a François Daguet OP. Debatéři se pokusili formulovat odpověď na otázku, jak přenést principy politického myšlení sv. Tomáše do současného kulturního a společenského prostředí a soudobé politické filozofie. Dialog mezi těmito dvěma světy je stejně tak žádoucí a přínosný jako obtížný.

Součástí kolokvia byla slavnostní mše sv. v den liturgické slavnosti sv. Tomáše Akvinského v toulouském kostele Les Jacobins, bývalém

¹⁶ Vittorio Possenti vyučoval politickou filosofii na Università Ca' Foscari v Benátkách. Je autorem více než 25 knih a stovky esejů v oblasti politického myšlení, etiky, ontologie. Je členem italské Národní komise pro bioetiku, Papežské akademie pro sociální nauku a Papežské akademie sv. Tomáše Akvinského.

¹⁷ Emmanuel Perrier OP vyučuje systematickou teologii na dominikánském studiu v Toulouse. V letech 2009–2011 byl ředitelem *Revue Thomiste*.

¹⁸ Charles Morerod OP byl do nedávna rektorem Papežské university sv. Tomáše Akvinského v Římě (*Angelicum*), členem a generálním sekretářem Mezinárodní teologické komise. Od prosince 2011 je biskupem diecéze Fribourg–Ženeva–Lausanne.

¹⁹ Pierre Mannet, francouzský filozof a profesor politické filozofie, je od roku 1991 *directeur d'études* na École des hautes études en sciences sociales a také Centre de recherches politiques Raymond Aron. Je asociovaným profesorem na Boston College (Massachusetts, USA). Mezi jeho nejvýznamnější tituly patří *Naissances de la politique moderne: Machiavel – Hobbes – Rousseau*.

klášterním kostele dominikánů, kde jsou uloženy světcovy ostatky. Velmi hojně navštívené liturgii předsedal Mons. Robert Le Gall, arcibiskup Toulouse. Kázání pronesl Charles Morerod, biskup Fribourgu, Ženevy a Lausanne. Po skončení mešní liturgie následovalo tradiční procesí s relikviářem s ostatky sv. Tomáše v nádherné kvadratuře bývalého kláštera. Liturgické slavení vneslo do převážně studijního programu kolokvia duchovní rozměr, který nelze chápat jen jako vhodný doplněk, ale naopak jako integrální součást přístupu k teologickému bádání v duchu sv. Tomáše Akvinského a jeho následovníků.

Pořadatelé si byli dobře vědomi také některých mezer, které v programu kolokvia nevyhnutelně musely vzniknout, jako např. zkoumání tomistického myšlení v průběhu asi šesti století mezi sv. Tomášem samotným a moderní dobou. Především scholastika 15. až 17. století by jistě přinesla do celkového obrazu zajímavé elementy.

Sv. Tomáš musí být na prvním místě čten a chápán jako teolog, exegeta a znalec křesťanské teologické tradice, což nevyklučuje vidět ho jako filozofa ve vlastním smyslu. Nicméně filozofické myšlení sv. Tomáše je neoddělitelné od jeho teologické reflexe a je mu vždy jistým způsobem podřízeno. Tak také politické myšlení sv. Tomáše, jakkoli vychází především z Akvinátova studia Aristotelova spisu *Politika*, je hluboce zakořeněno v jeho teologické práci.

Kolokvium ukázalo, že zdaleka ještě není dokončeno studium historického kontextu Tomášova díla a jeho vnitřní provázanost. Stále nepanuje jistota např. o dataci překladů Aristotela, které měl sv. Tomáš k dispozici. Tyto zdánlivé detaily jsou však rozhodující pro přesné zařazení jeho vlastních děl. Nevyčerpaným tématem je také exegetické dílo sv. Tomáše. Moderní badatelé ho stále více doceňují a uvědomují si důležitost biblické teologie v Akvinátově myšlení. Především však kolokvium ukázalo intelektuální potenciál myšlení sv. Tomáše pro současnou debatu i v takových oblastech jako je politická filozofie, a proč nepřipustit tento termín, i politická teologie. Nutnost politické a společenské angažovanosti církve jako celku i jednotlivých věřících výrazně vnímal také dnes už emeritní papež Benedikt XVI. Přínos církve na tomto poli se nemůže omezit na politickou praxi či teoretizaci aktuálních a partikulárních problémů. Aniž by tuto rovinu kolokvium opomíjelo, chtělo se soustředit především na fundamentální otázky, uchopení principů. Setkání filozofů a teologů z církevní i laické sféry vytvářelo inspirativní prostředí pro podrobení kritice tradiční nauky i soudobých trendů, pro hledání způsobů, jak nacházet nejen společně

myšlenky ale také společný slovník, a v neposlední řadě pro vlastní „politickou“ zkušenost z vytváření odborné a zároveň přátelské pospolitosti. Na plné znění všech příspěvků se můžeme těšit v aktech kolokvia, která vycházejí obvykle s ročním odstupem jako speciální číslo pořadatelské *Revue Thomiste*.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE THEOLOGICA

Vědecké periodikum *AUC Theologica* je věnováno teologii. Tento pojem je užit v širokém, dále diferencovaném smyslu: jsou jím míněny všechny hlavní, propedeutické i auxiliární „scientiae sacrae“.

Časopis je připravován péčí mezinárodní redakční rady, která má své zázemí na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Vychází v řadě *Acta Universitatis Carolinae*, již vydává Nakladatelství Karolinum. Navazuje na předchozí ediční činnost KTF UK v l. 1998–2008: deset svazků řady nazývané *Sborník Katolické teologické fakulty* a dva svazky řady nesoucí název *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica jsou vydávána dvakrát ročně. Periodikum je otevřeno pracím akademických a vědeckých pracovníků nejenom Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, ale i dalším badatelům. Každá studie první a druhé části je recenzována dvěma kvalifikovanými posuzovateli, řízení je oboustranně anonymní (peer review).

Původní, jinde nepublikované texty, lze zasílat e-mailem na adresu theologica@ktf.cuni.cz. Musí být upraveny v souladu s pokyny pro předávání rukopisů (viz www.theologica.cz). Nevyžádané texty nebudou autorům vráceny. Autoři nemají nárok na honorář.

The aim of the periodical *AUC Theologica* is to publish papers covering the full range of the field of theology, including both classical theological topics and the propedeutical and auxiliary “*scientiae sacrae*”.

Theologica is run by an international Editorial Board based at the Catholic Theological Faculty (KTF) of Charles University in Prague. It is a part of the series *Acta Universitatis Carolinae* which is published by the Karolinum publishing house. *Theologica* continues the tradition of the earlier publishing activity of the KTF: during the period 1998–2008, there appeared ten volumes of a series called *Sborník Katolické teologické fakulty* (KTF Proceedings) and two volumes of the *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica appears twice a year. *AUC Theologica* publishes articles not only by the academic and research staff of the KTF, but also by other researchers. Articles included in the first two sections are peer reviewed by two experts in the field, with neither side being aware of the identity of the other.

Original texts that have not been published elsewhere can be submitted by e-mail to theologica@ktf.cuni.cz. They should be formatted in accordance with the manuscript guidelines to be found at www.theologica.cz. Unsolicited manuscripts will not be returned. The authors are not entitled to any royalty.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2013, roč. 5, č. 1

Prorektor-editor prof. PhDr. Ivan Jakubec
Vydala Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 5-5, 116 36 Praha 1
<http://cupress.cuni.cz>
Praha 2013

Grafická úprava Kateřina Řezáčová
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Vychází dvakrát ročně

ISSN 1804-5588
MK ČR E 19775