

VZTAH TEOLOGIE A FILOSOFIE V ČESKÉM PROTESTANTISMU 20. STOLETÍ¹

Petr Macek

THE RELATIONSHIP OF THEOLOGY AND PHILOSOPHY IN THE 20th CENTURY The study suggests a trajectory of the basic stages of the ongoing Czech Protestant debate on the relationship of theology and philosophy in the 20th century and today. After the stage of a search for a common metaphysical foundation or criterion influenced by T. G. Masaryk (the attempts of J. L. Hromádka, E. Rádl and partly J. B. Souček) sets in the emphasis of K. Barth on the particularity and normativeness of the gospel and on the fundamental distinction of the presuppositions and methodology of both disciplines (Souček, J. M. Lochman). This is in a significant branch of the next generation replaced by speaking of “nonobjectifying” way of thinking (L. Hejdánek, J. S. Trojan). The survey “supplemented by some other views (E. Kohák, Z. Kučera)” shows that the question of the relationship of theology and philosophy is connected with the question of one’s own understanding of the essence and the task of either discipline.

Předkládaná přehledová studie se skrze zaměření na několik stěžejních postav zabývá základními fázemi pokračující diskuse o vztahu teologie a filosofie mezi českými evangelíky, resp. základními alternativami, které tato diskuse zatím představila. Bylo by jistě zajímavé sledovat prolínání filosofických a teologických otázek v celé historii českého protestantismu, tedy i tam, kde to není tematizováno jako vztah těchto dvou disciplín. Náš přehled se však omezuje jen na diskusi ve dvacátém (a současném) století a zahrnutí jsou víceméně jen ti, kdo téma vztahu či návaznosti mezi teologií a filosofií přímo otvírali nebo na vyslovené podněty a postoje k této problematice věcně reagovali.

Nad odkazem TGM i podněty z Basileje

Josef Lukl Hromádka

Mladý český teolog J. L. Hromádka je tak jako celá jeho generace pod osobnostním i myšlenkovým vlivem T. G. Masaryka. Pokus čerpat z Masarykovy filosofie náboženství a jeho důrazu na „absolutní hodnoty“ konkrétní podněty pro filosoficky ukotvenou teologii však daleko nevede a Hro-

mádka si je toho vědom už ve své studii *Masarykova filosofie náboženství a předpoklady vědecké dogmatiky* z roku 1919.² Když o zhruba deset let později analyzuje v knize věnované Masarykovi s odstupem význam tohoto státníka a myslitele zevrubně, charakterizuje ve stati nazvané „Filosofie a teologie“ i jeho vnímání vztahu víry a myšlení: Masaryk věří v osobního Boha, ale ne v Boha zjevení. V křesťanství vidí jen opakování řecké mytologie a nechápe, jak by Bůh křesťanské teologie mohl být normou a předpokladem všeho, co jest. A přitom právě tato teologie znamená, podle Hromádky, výhost zbytkům naturalismu, k němuž tíhne filosofický teizmus. Bůh křesťanské teologie je naším protějškem – volá nás k odpovědnosti a bezpodmínečné poslušnosti. Masaryk klade étos nad rozum, ale k pravé teologii nepronikl.³

Podobně se v té době vyjadřuje Hromádkův mladý kolega J. B. Souček: Čím je Masaryk inspirující? Věří v absolutní pravdu – tím je blízko teistické metafyzice. Masaryk kritizuje „mýtus“, ale to, co na křesťanství pod tímto označením ve skutečnosti kritizuje (pojem „zjevení“), je podle Součka právě zdrojem odpovědi na naše základní otázky. Souček proto souhlasí s Hromádkou, že Masaryk teologii nepostihl. Teologie nicméně musí své teze obhájit v kritické sebereflexi, po jaké volal právě Masaryk.⁴

Českou diskusi o vztahu teologie a filosofie poznamenal i nástup tzv. dialektické teologie, zejména podněty švýcarského teologa Karla Bartha obsažené v jeho *Römerbriefu* – teologickém traktátu z roku 1921, prezentovaném jako komentář Pavlova listu k Římanům.⁵ Není tomu ovšem tak, že by Hromádka začal být evangeliu teologicky práv teprve pod vlivem Barthovým. Ve svých *Cestách protestantského teologa* z roku 1927 reaguje Hromádka na nedávný atak svého fakultního kolegy Františka Linharta v *Kostnických jiskrách*. Ten usoudil, že „(Hromádka) nezná myšlenkových směrů v moderní teologii a filosofii, kromě úpadkové Barthovské

¹ Tento příspěvek byl přednesen v rámci veřejného zasedání vědecké rady Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy dne 19. února 2010.

² Josef Lukl Hromádka, „Masarykova filosofie náboženství a předpoklady vědecké dogmatiky“, in: *Pravda a život*, Praha 1969, s. 15–55.

³ Josef Lukl Hromádka, *Masaryk*, Brno 2005, s. 128–134.

⁴ Josef Bohumil Souček, „T. G. Masaryk a úkol teologie“, *Křesťanská revue*, roč. 3, 1929–30, s. 171–174.

⁵ Tak jako nelze mluvit o poznání Boha mimo vlastní Boží sebezjevení v Kristu, tak ani nelze, podle Bartha, anticipovat biblické svědectví této události pomocí nějaké obecné metafyziky, teorie poznání, ontologie apod. Barth proto zamítá i jakákoliv filosofická prolegomena k dogmatice. (Srv. Karl Barth, *Römerbrief*, München 1922).

theologie německé, kterou prostě přijal jako spásný lék pro řešení dnešní náboženské krize, nemaje tušení, jak málo ohlasu dojde tento theologický směr v teologii světové.⁶ Hromádka k tomu poznamenává, že se Barthem a jeho *Römerbriefem* začal obírat až v létě 1923, když na fakultě přednášel o christologii, avšak to, že v teologii jde o Boží realitu, „že problém víry není problémem lidského ducha a vnitřního duševního procesu, nýbrž otázkou, co je Bůh, co po nás chce a jaké jsou jeho plány se světem,⁷“ si začal uvědomovat už kolem roku 1918. Následné studium Masaryka tak paradoxně znamenalo i určité omezení jeho vlivu. Právě tehdy Hromádka již „krok za krokem chápal, že theologie je vůči filosofii suverénní a její smysl tkví v důsledném promyšlení všech životních a světových otázek s hlediska křesťanského teismu; že v křesťanství je *osobitá* filosofie i osobitá praxe.“⁸ Hromádka ví, že teologie potřebuje stát na vlastní základně, na základně křesťanské víry, a v té souvislosti dokonce sní o „filosofii opravdu protestantské“ jako o tom, co dokáže čelit filosofickým směrům křesťanské víře nevlastním.⁹

Nesporné stopy Barthova theologického vlivu nese Hromádkova inaugurační přednáška *Problém pravdy v myšlení theologickém* z roku 1928. Autor v ní deklaruje, že theologické studium má své vnitřní důvody, protože vychází z *věci samé*.¹⁰ Úsilí o pravdu je v základech každé vědecké a filosofické práce a věda a kritická filosofie se dokonce pokládají za jediné orgány jejího poznání. Teologie s nimi tuto touhu po pravdě sdílí, ale před otázky pravdy staví motiv víry – úsilí žít v pravdě, obstát před pravdou. Proto teolog, který s touto svrchovanou pravdou pracuje, je bytostně zaujat. A zatímco věda a filosofie narážejí ve svém úsilí na určité hranice (hranice rozumu), teologie ukazuje za ně a mluví o pravdě, o které lze mluvit, jen když si ona podrobuje nás a platí nezávisle na našem rozumu. Všechny pokusy ji pojmově vyjádřit selhávají, protože ona věčná je „nad pojmy“. Tento stav věcí je základem theologického myšlení a je tím, co teologa a jeho práci odlišuje (formálně i principiálně) od pozice všech ostatních. Toto specifikum teologie je důvodem rozpaků nad tím, že by měla náležet do společnosti jiných akademických disciplín. Teologie však musí na své užitečnosti trvat.

⁶ Josef Lukl Hromádka, *Cesty protestantského theologa*, Praha 1927, s. 6.

⁷ Tamtéž, s. 11.

⁸ Tamtéž, s. 11n.

⁹ Tamtéž, s. 16.

¹⁰ Josef Lukl Hromádka, „Problém pravdy v myšlení theologickém“, in: *Theologie a církev*, Praha 1949, s. 57–71.

Od filosofie i vědy se teologie učí metodické pečlivosti a přesnosti. Filosofie i teologie musejí nicméně nechat otázku „absolutní pravdy“ otevřenou. Že něco absolutně „platí“ nelze rozumově vysvětlit: absolutní nelze odvodit z relativního. Sumou: Teologie proklamuje všemi svými tezemi Boha jako Pravdu – bez ohledu na to, jak je to přijímáno. Plná syntéza je až eschatologická: závisí na zrušení distance mezi námi a pravdou – z Boží strany. Prolamováním hranic vědeckého a filosofického myšlení staví teologie i tyto obory před poslední zhodnocení. Předěl však není mezi přírodou a duchem, nýbrž mezi „porušeným a neporušeným“. Skutečná „syntéza“ existuje jen v Bohu.¹¹

Nemalý význam sehraje později Hromádka úvaha o možnosti „reformační filosofie“ ve spise *Křesťanství v myšlení a životě* z roku 1931.¹² Hromádka konstatuje, že milost jako podstatný charakter Boha se nedá rozumově vyložit. K podstatě teologie však patří i kladný vztah k tzv. „přirozenému“ či rozumovému poznání Boha. Hromádka se v této souvislosti ptá: Může mít reformace svou filosofii? Pro novou filosofickou koncepci byly v reformaci předpoklady. Šlo přece o filosofické zpracování biblického pojetí Boha, člověka a světa. Přesto nevznikla, protože se užívalo reformací překonaných východisek. „Problém reformační filosofie je dnes základní otázkou protestantské teologie,“ tvrdí Hromádka a vyjadřuje přesvědčení, že i v dějinách reformační filosofie bude mít rozhodující místo teologie barthovská. Důvodem pro protestantskou kulturní filosofii (s jejím důrazem odpovědnosti za svět) je Boží vtělení – inkarnace. Musí to být ovšem filosofie biblicky sebekritická.¹³

¹¹ V roce 1929 publikuje Karl Barth jiný svůj text, který otázku vztahu mezi teologií a filosofií ještě vyostřuje, neboť upozorňuje na „nebezpečí“, které spočívá v tom, že se i filosofie pokouší o překonání protikladů světa prostřednictvím jednotící pravdy. Právě proto je třeba se mít před ní na pozoru a nepřekračovat dělicí čáru. (Srv. Karl Barth, „Schicksal und Idee in der Theologie“, *Zwischen den Zeiten*, 7, 1929, s. 309–348; česky „Osud a idea v teologii“, in: Karl Barth, *Boží božství a Boží lidství*, Brno 2005, s. 43–74). Hromádka na to však bezprostředně nereaguje.

¹² Josef Lukl Hromádka, *Křesťanství v myšlení a životě*, Praha 1931, s. 397–423.

¹³ Teolog Jan Štefan se domnívá, že Hromádka tu ve skutečnosti míní fundamentální teologii – ne filosofii. (Viz Jan Štefan, „Hromádkaovo Křesťanství v myšlení a životě“, *Teologická reflexe*, roč. 13, s. 157) Jde o to, jestli „reformační filosofii“ je míněno totéž co „protestantskou filosofii“, kterou Hromádka chápe spíš jako určitý myšlenkový směr. Ještě v roce 1934 si Hromádka posteskuje: Stále nám chybí protestantská filosofie. „Stane-li se protestantský bohoslovec filosofem, znamená to zpravidla ztrátu pevně *bohoslovecké* základny“ – jak náležitě osvětluje Barthův spor s Brunnerem... (Srv. Josef Lukl Hromádka, „Mezi filosofy“, *Křesťanská revue*, roč. 7, 1934, s. 274–279, zvl. s. 277.)

Emanuel Rádl

Nejpozoruhodnějším českým textem na naše téma z pera filosofa byl článek Hromádkova přítele a ideového souputníka Emanuela Rádl „Filosofie a theologie“, který vyšel téhož roku 1927 v *Křesťanské revui*.¹⁴ Jde o vystoupení na obranu zjeveného náboženství proti koncepci filosofie (domény rozumu) jako vládyně nad teologií a koncepci teologie, která je jen zvláštním případem filosofie. Zčásti je to opět vyrovnávání se s Masarykem a jeho názorem na teologii. Podle Masaryka je antagonismus filosofie a teologie (chápané v nejlepší případě jako náboženský světónázor) samozřejmý. Rádl se proto ptá, jak může být Masaryk směrodatný. Směrodatný je v tom, že pro takovou teologii, teologii „bez zjevení“, která je jen náboženskou filosofií (či filosofií náboženství), není prostě místo. Takto se to však se skutečnou teologií nemá. Skutečná teologie vychází ze zjevení a jako taková je „samostatnou vědou“, protože má svůj předmět. Filosofie se dnes jako samostatná disciplína (věda) již prosadila. Její doménou je tázání se na to „co jest“ a „proč to jest“. Jako taková stojí nad vědami a dává vlastně všemu poznání smysl. Jak je to však v jejím pohledu s teologií? Může filosofie uznat zjevení jako předmět teologie, která si – právě proto – zaslouží samostatnost? Právě tak je totiž třeba teologii prezentovat. Na otázku „co je zjevení?“ odpovídá filosof, že je to skutečnost člověku „daná“. Jinak řečeno: Poznání nemá k dispozici jen empirický (zkušenostní) materiál. Poznání, které ze zkušenosti nevychází, je tedy relevantní a možné. To má dopad i pro filosofii: Filosofie hledá odpověď na nejrůznější otázky, ale jaký *smysl* má toto hledání? Nepředchází mu ten příkaz hledání pravdy, jehož „zdrojem“ je zjevení? Tuto myšlenku ilustruje posláni proroka Izajáše z 6,5–7, kde je tomuto prorokovi Boží „zjevení ... posledním důvodem, proč má jednati tak, jak jedná.“¹⁵ A Rádl uzavírá: „Trvám, že ... zjevení jest zapotřebí, aby věda a filosofie byla možná. Neboť otázka »proč« potřebuje odpovědi definitivní; věda a filosofie nemají samy o sobě smyslu.“¹⁶

Ve svých *Dějínách filosofie* z let 1932–33 Rádl své stanovisko hájí a horuje proti úpadku současné filosofie: Filosof odpovídá na otázky své doby ve jménu absolutní pravdy (poslední pravdy, absolutna, kategorického imperativu, transcendentna, pravé skutečnosti, jistoty, nepodmíněnosti). Úpadek filosofie je způsoben tím, že místo věčné pravdy nastupuje „skutečnost“. Teologie není oddělena od ostatního vědění – je to jen jedno vědění.

¹⁴ Emanuel Rádl, „Filosofie a theologie“, *Křesťanská revue*, roč. 1, 1927, s. 2–7.

¹⁵ Tamtéž, s. 6.

¹⁶ Tamtéž.

Je to však nejvyšší věda – a ostatní jsou jí podřízeny (tak jako přírodní vědy matematice). Filosofie není jen abstraktním důsledkem přírodních věd. Je doma jedině tam, „kde země jí mizí pod nohama a nebesa se otvírají“... Tím, co zůstává, co je posledním soudem, je to, co *má být*. O filosofii tohoto „zůstávajícího“ nyní jde.¹⁷

Bartha Rádl vůbec nechápal a tudíž nepřijal. V *Dějínách* ho kritizuje pro jeho údajný důraz na Boží existenci – evangelium se svou „starostí o člověka“ je tu sekundární. Barthův výklad Anselmova ontologického důkazu Boží existence (*Fides Quaerens Intellectum*) představuje podle Rádla jiný svět než Ježíšův. Celé barthovství je mu jen učenou metafyzikou, které se ztrácí člověk. Je to produkt reakčního „luteránství“. Hromádka je podle Rádla prostší a praktičtější – brání se „zpolitizování církve“, atd.¹⁸

Hromádka v článku „Otazník nad filosofií“ Rádlovo pojetí filosofie kritizuje. Jestliže v pantheonu jeho filosofie má své místo Starý zákon a evangelium, nezasedá tu pak filosofie kus místa teologii? Jestliže Bohem je „to, co má být“, kde je záruka před etickým subjektivismem?¹⁹ V jiné své reakci se Hromádka pozastavuje nad posuny v Rádlově pojetí nejvyšší instance. Vytyká mu, že málo píše o reformaci a povrchně o dialektické teologii. Zastane se i Bartha: „Rádl se dal zarazit spisem o Anselmově důkazu existence Boží..., který byl napsán jen tak mimochodem, na okraji theologické práce, a sotva dává nahlédnout do vlastní dílny Barthova bohosloví.“²⁰

Posledním Rádlovým spisem, kde je vztah mezi teologií a filosofií zmíněn, je jeho *Útěcha z filosofie* z roku 1942. Není-li pravda poslední autoritou, říká zde Rádl, nemá filosof žádný úkol. Pravda je dřív, než jsme se narodili. Nemáme pravdu, ale pravda „má“ nás. Boží pravda je bezbranná, působí tak, jak působil Kristus. Evangelium nesmí být zasuto žádnou jinou autoritou. Teologie je nejvyšší vědou, metafyzika je její sestrou, filosofie je úvodem k nim. V reformaci toto upadlo. Je třeba překonat vzpouru proti morálnímu řádu (proti Pravdě). Pravá skutečnost je morální – žádá si porozumění. Cestou poznání je „nepraktická“ metafyzika, která k této „pravé skutečnosti“, jež nás přesahuje a má nad námi poslední slovo, odkazuje.

¹⁷ Emanuel Rádl, *Dějiny filosofie I-II*, Praha 1932–33 (přetisk Praha, 1998), zvl. I, s. 272; II, s. 625n.

¹⁸ Emanuel Rádl, *Dějiny filosofie II*, s. 494nn.; 500.

¹⁹ Josef Lukl Hromádka, „Otazník nad filosofií“, *Křesťanská revue*, roč. 6, 1933, s. 34–38

²⁰ Josef Lukl Hromádka, „Rádlova národní filosofie“, *Křesťanská revue*, roč. 7, 1933–34, s. 65–70. Srov. též kritiku B. Henycha v článku „Rádlova filosofie a úkoly dnešní teologie“, *Křesťanská revue*, roč. 7, 1933–1934, s. 70–76.

Kdo metafyzikou pohrdá, vydává všechno chaosu, nahodilosti a morálnímu anarchismu.²¹

Dá se říci, že oba tito naši přední myslitelé cítili potřebu vyjádřit pravdu křesťanské víry filosofickými prostředky a odkázat tak k transcendentnímu základu všech věcí. Tímto způsobem chtěli do diskuse o povaze a předmětu lidského poznání vtáhnout co nejširší akademickou veřejnost. Nedostali se však dál než k postulování určitých elementárních otázek, a Hromádka se jako teolog v této věci – jistě ne bez vlivu svého kontaktu s K. Barthem – posléze odmlčel.²²

Ohlasy dialektické teologie

Josef Bohuslav Souček

Mladý český novozákoník J. B. Souček, který sledoval s kritickým porozuměním i pokusy Barthova souputníka Rudolfa Bultmanna o filosofickou hermeneutiku,²³ přispěl do debaty o vztahu teologie a filosofie významným článkem „Teologie a filosofie“ z roku 1944.²⁴ Začíná konstatováním, že teologie „souvisí s nejvlastnější strukturou křesťanské víry“, a srovnáním katolického a protestantského přístupu. Filosofie jako otázka po „jsoucím“ má své místo v katolictví jako syntetické stavbě smiřující biblický teizmus s dědictvím řecké filosofie. Pro protestantismus je však taková symbióza nemožná: V Bibli není Bůh chápán v kategoriích jsoucna. Proti statickému „ontologismu“ je proto postulován „aktualismus“ – událostnost biblické zvěsti se zřetelem pro Boží svrchovanost a svobodu. V katolicismu je i zjevení chápáno předmětně: vše jsou konstatovatelné veličiny. V protestantismu se zjevení odehrává, jedná se o milost jako osobní Boží pohyb vůči

²¹ Emanuel Rádl, *Útěcha z filosofie*, Praha 1942. Filosofka Božena Komárková komentuje Rádlovy analýzy kriticky: Nadrozumovost problému „toho, co býtí má“ vyjadřoval Rádl dříve nefilosofickým pojmem zjevení. Byl to náběh k filosofickému podbudování křesťanství. V *Útěše* tento dualismus „jest“ a „býtí má“ chybí: Napětí nahradila nostalgie. Pravda je nyní neměnná, je dána a lze ji objevit. Je mravního dosahu, ale už nevolá na soud, ale k harmonii. (Srv. Božena Komárková, „Několik poznámek k Rádlově útěše z filosofie“, *Křesťanská revue*, roč. 23, 1947, s. 43–46). Je otázkou, zda je to výklad přiléhavý. Jak může mít poznání mravní dosah, nenese-li v sobě žádný nárok?

²² Srov. k tomu stať Ladislava Hejdánka, „J. L. Hromádka a filosofie“ ve sborníku *Ne-přeslechnutelná výzva*, Praha 1989, s. 36–54.

²³ Viz např. Josef Bohumil Souček, „Rudolf Bultmann jako systematický theolog“, *Křesťanská revue*, roč. 20, 1953, s. 209–217.

²⁴ Josef Bohumil Souček, „Theologie a filosofie“, in: *Slovo-Člověk-Svět*, Praha 1982, s. 96–120.

člověku. Předmětem teologie je vnitřní struktura biblické pravdy v jejím „událostním útočení na lidské svědomí a na život církve i světa“. Člověk je tu postaven před osobní rozhodnutí. Odtud plyne i střizlivější vztah evangelického křesťanství k filosofii. Je možné jen využít jejich kategorií, účelově je „deformovat“ a filosofovat s apelem k instancím pro filosofy nepřijatelným...

Reformační návrat k biblickému pojetí víry ruší v podstatě jakoukoli „přirozenou teologii“ pojímanou jako „předsíní víry“. Nemožná je i jakákoli *philosophia christiana* – „křesťanská filosofie“. Jsou samozřejmě filosofické systémy, které jsou teologii a její věci bližší a které jsou jí vzdálenější, žádný však nelze použít bezesbytku. Nevhodný je však i panovačný, povýšenecký postoj teologie vůči filosofii. Filosofie není *ancilla theologiae*, obě jsou služebnicemi pravdy, která je nad nimi.

Souček se vyrovnává i s Rádlem a jeho pojetím: Co filosof, který usiluje jako křesťan o syntézu? Rádlův případ, jeho rozlišování mezi tím, co „jest“, a tím, co „byti má“, však podle Součka onu skepsi spíše potvrzuje, než by ji vyvracel. Na jednu stranu to lze hodnotit jako příklon k základním motivům křesťanské víry a hluboké postižení jejího charakteru, na druhou stranu se klade „otázka, zda tím není opouštěna půda filosofie a rozbijena její stavba; vždyť předmětem filosofie vždy nějak zůstane pravá povaha jsoucna“. A tak ač se jedná o úsilí, které má „hluboký metafysický základ“, ²⁵ Rádl jako by tu opouštěl půdu filosofie, tu zase motivy křesťanské víry. Zdá se proto, že základní rozpoznání biblicko-reformační teologie se zde potvrzuje: Uspokojivá „synthesa není proveditelná“ ani na půdě teologie, ani na půdě filosofie.

To ovšem neznamená, že by teologie o určité možnosti oné syntézy nevěděla. Ontologismus filosofie není blud, ale je to pravda *eschatologická*: Je před námi přece ještě naplnění Božích slibů, které naše myšlení o jsoucím není s to reflektovat. Teprve konečné odhalení umožní i naplnit řecké pojetí pravdy jako odkrytosti (ALÉTHEIA) pravé povahy věcí. Syntéza je tedy předmětem naděje. ²⁶

Jan Milič Lochman

Český systematický teolog J. M. Lochman, představitel nastupující generace, se vztahu obou disciplín dotkl už v článku „Philosophia Christiana?“ ve

²⁵ Cit. dílo, s. 118n.

²⁶ Součková studie podnítila zájem českého filosofa Jana Patočky, s nímž jej pak poutalo doživotní přátelství a s nímž vedl dialog teologie a filosofie v praxi, byť v něm o vztah těchto dvou disciplín meritorně nešlo.

sborníku prací věnovaných pod názvem *Miscellanea exigua* J. B. Součkovi z roku 1946.²⁷ Autor si tu klade zásadní otázky: Jsou rozpory mezi teologií a filosofií nutné? Nemají rozlišenou kompetenci? Filosofie se přece podle tradičních představ obírá světem „přirozeným“, teologie naopak světem „božským“. Jenže takto jednoduché to není: Filosofie se nespokojí s vykázaním z oblasti, která pro mnoho velkých filosofů představovala vlastní pole filosofie, dokonce jakousi „zemi zaslíbenou“, a zase naopak: teologie nenechá přirozený svět jen filosofii a vědě.

Je řešením dvojí pravda? Je řešením *philosophia christiana*? Z reformačního stanoviska je to nemožné. Filosofie se snaží o postižení posledních principů, o nalezení klíče ke všem tajemstvím. I Bůh je tu „předmětem“ poznání. „Rozumíme-li pod pojmem filosofie ucelené, systematické vystižení základní problematiky našeho života a myšlení, jest jeho užití ve spojení *philosophia christiana* vlastně *contradictio in adiecto*.“²⁸ Jaké tedy je poslání křesťanského myslitele? Je jím kritika každého systému z hlediska biblické víry. Křesťanova filosofie bude „dialektická“. Křesťan nemůže než se „zpronevřit“ čistému racionalismu; na zjevení nezávislá metafyzika pro něj neexistuje. Bůh si však může „použít i lidského myšlení filosofického, aby jím pracoval na myšlení jiných, blízkých i dalekých“.²⁹

Lochman roku 1952 v souvislosti se stoupajícím vlivem religionistiky píše o problematice „obecného, lidského, přirozeného“ a táže se, jak s tím zacházet a zůstat věren své věci, své perspektivě? Liberální řešení – přecházení od obecného k zvláštnímu – je nemyslitelné. Pro naše myšlení platí, že zůstáváme sice přirozenými lidmi, ale ve víře je nám dáno i *nové* východisko. Jedno s druhým je v konfrontaci, které se nesmíme vyhybat.³⁰

V témže roce publikuje Karl Barth svůj *Pokus porozumět Rudolfu Bultmannovi*, kde se kriticky vyrovnává s Bultmannovou metodou interpretace evangelijní zvěsti použitím kategorií Heideggerovy filosofické analýzy lidské existence. I zde se dotýká vztahu mezi teologií a filosofií a jeho závěry se opět stávají nezanedbatelnou pomocí všem, kdo s jeho východisky v zásadě souhlasí.³¹ Nejzřetelněji barthovským vyjádřením k našemu tématu je Lochmanova úvodní studie z jeho fakultních přednášek *Theologie a filosofie* z roku 1958.³² Její první část „Theologický problém filosofie“

²⁷ Jan Milič Lochman, „*Philosophia Christiana?*“, in: *Miscellanea exigua*, Praha 1946, s. 31–35.

²⁸ Cit. dílo, s. 33.

²⁹ Tamtéž, s. 35.

³⁰ Jan Milič Lochman, „O theologickém studiu přirozeného světa“, *Křesťanská revue*, roč. 19, 1952, s. 103–111.

v podstatě rozvíjí Součkovovo rozlišení východisek katolického a protestantského (reformačního) přístupu. Autor konstatuje, že obě disciplíny jsou vždy v rozhovoru, filosofie je vždy problémem teologie, její místo při studiu teologie je však proto nutně problematické. Reformace je rozchodem s představou *analogia entis* i s přeznačováním partikulárního do univerzálního: jde o *theologia crucis*. Co tedy s filosofií v reformační teologii s jejím christologickým východiskem? Lochman uvádí pro místo filosofie v teologickém studiu trojí opodstatnění: 1. Teologie je myšlením víry, které má uvést svůj předmět a svou metodu, a k tomu potřebuje filosofii. 2. Myšlenkové osvojení si biblické zvěsti je vždy osobní a osobité, její komunikace však už vždy navazuje na něco konkrétního. V jednom (vlastním pochopení věci víry) i druhém (tlumočení zvěsti do aktuální lidské situace) může pomoci filosofie. 3. důvod je negativní: Filosofie (“přirozené myšlení”) je pro teologii trvalým nebezpečím – a i jako taková si zaslouží pozornost. Vztah je tedy dialektický: spolupráce i svár.³³

Ve druhé části této studie, nazvané „Biblický přístup k otázce filosofie“, autor připomíná, že odstup od filosofie je motivován biblicky. Rozdíl mezi pravou a nepravou *sofií* je, že ta pravá je myšlením víry. V pozadí je i odlišné pojetí *pravdy*, takže ani kolaborace (tu vylučuje exkluzivita východiska – milost), ani ignorance (tu vylučuje Boží inkluzivní Ano), ale konfrontace. Rozhodně ne bezprostřední navázání: „Evangelium nelze zařadit bez vážného zkomolení do souvislosti jakéhokoliv filosofického systému. Moudrost kříže rozráží jakoukoliv souvislost moudrosti lidské.“³⁴ Evangelická teologie se tedy nemá, říká Lochman úplně na závěr, od filosofie (přirozeného myšlení) úplně odvracet, svůj vedlejší zdroj v něm však hledat nemůže a nesmí.

Podobně vyznívá i asi nejdůležitější Barthův text na toto téma, nazvaný „Filosofie a teologie“ z roku 1960.³⁵ Ve vztahu obou je reciprocita. I při

³¹ Teologie a filosofie mají podle Bartha při řešení antitezí světa různá východiska a rozdílnou základní orientaci. Teologie se tu naděje zázraku Boží milosti. Filosofie tu musí svojí inherentní „pozemskostí“ nutně ztroskotat. Lze uvést v rozhovor, ale v žádném případě zaměnit; jsou to rozdílné disciplíny, ač se vztahují k téže věci. (Srv. Karl Barth, *Rudolf Bultmann: Ein Versuch ihn zu verstehen*, Theologische Studien 34, 1952.)

³² Jan Milič Lochman, *Theologie a filosofie: Několik kapitol z dějin problému*, skripta KEBF, Praha 1958, s. 1–27.

³³ Upravená verze této části úvodní studie vyšla pod názvem „Theologický problém filosofie“ i v *Theologické příloze Křesťanské revue*, roč. 25, s. 102–108.

³⁴ Lochman, *Theologie a filosofie*, s. 26.

³⁵ Karl Barth, „Philosophie und Theologie“, in: Gerhard Huber (vyd.), *Philosophie und christliche Existenz*, Basel – Stuttgart 1960, s. 93–106.

vzájemných konfliktech jde o společnou odpovědnost za celek pravdy (o Bohu, o člověku, o světě). Východiska jsou však nezaměnitelně jiná.³⁶

Lochman se ve své studii s Rádlem a jeho koncepcí nevyrovňuje. Svoji zásadní shodu s Rádlovým pojetím osobitosti teologie s její vázaností na zjevení však připouští v článku „Theologie jako věda“ z roku 1968.³⁷ Výsadní postavení teologie vůči filosofii však z toho nevyvozuje.

Lze tedy konstatovat, že nástup barthovství na domácí scéně znamenal, že vztah filosofie a teologie byl pojímán jako rivalita, jako vztah principiálně konfliktní. Teolog filosofii potřebuje, nikoliv však k tomu, aby jejím prostřednictvím vnímal a prezentoval svůj předmět a svůj úkol. Tím by se své věci a svému zadání zpronevěřil.

Teologie a filosofie jako nepředmětná reflexe víry

Ladislav Hejdánek

Snad s největší vehemencí se otázce vyjasnění vztahu mezi teologií a filosofií věnoval žák fenomenologa Jana Patočky český filosof Ladislav Hejdánek. Hejdánek, jenž filosoficky těží i z díla Martina Heideggera a jehož myšlení výrazně ovlivnil i německý teolog Dietrich Bonhoeffer, z domácích myslitelů pak Emanuel Rádl, se k problému dostává reflexí fenoménu víry v židovsko-křesťanské tradici (při využití některých poznatků biblické exegeze, resp. s ní spojené interpretace). Zvláštní důraz přitom klade na význam víry ve vystoupení Ježíše z Nazaretu v podání novozákonních evangelií.

Jedním z prvních pozoruhodných textů na toto téma je článek, jehož je Hejdánek pouze spoluautorem. Publikoval jej spolu s novozákonníkem Petrem Pokorným roku 1962 pod názvem „Ježíš – víra – christologie“.³⁸ Protože jej však znovu a bez komentáře otiskl ve sbírce *Filosofie a víra*

³⁶ Jsou-li si toho obě strany vědomy, mohou podle Bartha dobře koexistovat a být si i vzájemně prospěšné. Avšak filosofii, která je „kryptoteologií“, která postupuje z kosmu či aspektů kosmu k jeho nejvyššímu patru a to představuje jako „boha“, jako nejvyšší realitu, je třeba odmítnout. Právě tak je ovšem třeba odmítnout „kryptofilosofii“ ze strany teologie, jíž se teologie stává „pseudoteologií“; tu může naopak pomoci odhalit filosofie. Barth proto uzavírá svoje uvažování citátem ze žalmu 133,1: „Jaké dobro, jaké blaho tam, kde bratři bydlí svorně!“ (Klasický kralický překlad, který mluví o „jednomyslnosti“, by tu ovšem působil jako protimluv.)

³⁷ Jan Milíč Lochman, „Theologie jako věda“, *Teologická příloha Křesťanské revue*, roč. 35, 1968, s. 1–6. Srv. Jan Milíč Lochman, „Aktualita Rádlova odkazu pro ekologii, politiku a teologii“, in: *Emanuel Rádl – vědec a filosof*, 2004, s. 501–516.

z roku 1999, lze předpokládat, že se k jeho obsahu stále hlásí. Nezbytným předpokladem víry, zdůrazňuje se tu, je to, co jí není k dispozici: „nepředmětná skutečnost božího naklonění k člověku, ujištění, výzva, podepření i příslib“. Víra na to odpovídá, je pohybem, v němž jde o uskutečnění (v našem „předmětném“ světě) toho, co „má být“. Jediným dárce víry je k člověku se sklánějící milostivý Bůh, který „odpouští a zaslubuje, varuje a vyzývá k poslušnosti“. Ježíšova historická existence je vyslovením této pravdy a pod jejím zorným úhlem nabývá celé univerzum nového dobrého smyslu. „Véra ve Vzkříšeného“ je vyjádřením jistoty, že to, co se událo v Ježíšově osobě, má i ontologický dosah. „Ježíšovo poselství je universální,“ říká Hejdánek i v článku „Véra v sekularizovaném světě“ z téhož roku, neboť „jeho dosah je kosmický. Není místa, které by mohlo zůstat stranou, není skutečnosti, která by byla indiferentní, neutrální“.³⁹

To, že se v této věci shodli teolog a filosof, má pak i dopad v podobě otázky po vztahu teologie a filosofie. Teologie je tradičně chápána jako reflexe víry, ale filosof, který svou životní orientací navazuje na Ježíše, je k této reflexi motivován též – a možná ještě primárněji. V čem je tedy rozdíl mezi touto dvojí reflexí – teologií a filosofií věřícího filosofa? Zde se Hejdánek, který se vedle Rádlá hlásí i k Hromádkovi a Součkovi jako k svým učitelům, nemůže nevyrovnat s předchozími reflexemi tohoto vztahu. Činí tak asi nejprve v článku „Véra a filosofie“ z roku 1968, věnovaném J. B. Součkovi,⁴⁰ zakrátko i v textu své habilitační práce z roku 1970 nazvané *Filosofie a víra*.⁴¹ Později to ještě shrnuje v článku „Vztah mezi filosofií a teologií jako filosofický problém“.⁴² Inspirují ho a provokují především Rádl a Souček. Lochmanova skripta naopak odmítá, protože je chápe jako „pokus uzavřít filosofii do omezeného rámce: do sféry přirozeného lidského myšlení, které je jednou provždy vymezeno a omezeno lidskou přirozeností, rovněž jednou provždy danou.“ To pokládá za „ideologické

³⁸ Ladislav Hejdánek a Petr Pokorný, „Ježíš – víra – christologie“, *Theologická příloha Křesťanské revue*, roč. 29, 1962, s. 45–59 (přetisk ve sborníku prací, Ladislav Hejdánek, *Filosofie a víra: Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, druhé rozšířené vydání, Praha 1999, s. 9–25).

³⁹ Ladislav Hejdánek, „Véra v sekularizovaném světě“, in: *Filosofie a víra* (1999), s. 26–34. Srv. též Hejdánkovy statě „Véra jako »kosmický faktor«“, in: Ladislav Hejdánek, *Filosofie a víra*, Praha 1990, s. 144–166; „Tzv. historický Ježíš jako filosofický problém“, in: *Filosofie a víra* (1999), s. 241–250; „Křesťanství, filosofie a Ježíš“, *Křesťanská revue*, roč. 10, 2001, s. 228–232.

⁴⁰ Ladislav Hejdánek, „Véra a filosofie“, in: *Filosofie a víra* (1990), s. 13–22.

⁴¹ Viz „Filosofie a víra: Příspěvek k otázce možnosti a legitimacy filosofické reflexe víry jako alternativy reflexe theologické“, in: *Filosofie a víra* (1990), s. 43–92.

pojetí“, které „nesnese hlubší rozbor“. Lochmanovi zde podle Hejdánka uniká, že samy pojmy teologie a filosofie „nemohou být z podstaty věci pevně a objektivně určeny“.⁴³

Při pokusu zaujmout v této věci vlastní stanovisko jsou pro Hejdánka důležité především Hromádkovy pasáže z *Křesťanství v myšlení a životě*, kde se mluví o „protestantské filosofii“ a o tom, že „reformační víra dává podněty k nové – vskutku křesťanské – metafyzice“. Hejdánek připomíná, že podle Součka tudy cesta nevede a konstatuje, že „dialektická teologie“, od níž si Hromádka sliboval nápravu, ovlivnila domácí diskusi o filosofii směrem, jímž ukazuje Souček a Lochman.

Pokus o reformační filosofii je ovšem v době ekumenismu anachronický, což ale neznamená, že *křesťanská* filosofie je nemožná. Vždyť co je to křesťanská filosofie? Je to taková filosofie, která – motivována oslovením ze strany křesťanské zvěsti – usiluje sobě vlastními prostředky o pojmové, myšlenkové uchopení, postižení a interpretaci této zvěsti z hlediska jejího obecného dosahu. Jejím ústředním tématem je ovšem „víra“ pojatá jako „základní struktura životní orientace“. Že to není to, co si pod pojmem filosofie běžně představujeme? Když se práce chopí křesťan, může být filosofie vnitřně proměňována. A protože filosofie je „sebeepochopením člověka v rámci pochopení světa“, postihuje ona proměna jak filosofický přístup ke světu, tak filosofický přístup člověka k sobě. Její specifická motivace se projevuje především v tom, že tu ozřejmuje otevřenost onoho celku, k němuž se filosofie vztahuje, „do budoucnosti“, neboť přiměřená reflexe víry může být provedena teprve „na pozadí takto časově a dějinně rozvrženého světa – světa otevřeného do budoucnosti“. A tak se tu se vši naléhavostí stává otázka, zda už dnes nebo alespoň v nejbližší budoucnosti není vedle teologické reflexe víry jako alternativa možná, ba nutná, také reflexe filosofická.

Rozhodně tu v takovém případě dochází k určitému připoutání teologie k filosofii – a to nejen jednostranně, v tom smyslu, že teologie potřebuje filosofii v zájmu „o přesnější a odborně fundovanější vyjádření ústředního jádra evangelia“ nebo že v zápase s „nesprávnou filosofii“ se bez pomoci „filosofie lepší, správnější“ neobejde.⁴⁴ Jde přece i o to, aby filosofie znovu stanula „před skutečností, kterou byla nakloněna zanedbat“. Zde chce Hejdánek navázat na Rádlu, který sice cestu neukázal (jenom věc otevřel, ale nedořekl), ale který se „celým svým dílem snažil o generální revizi celé

⁴² Ladislav Hejdánek, „Vztah mezi filosofii a teologií jako filosofický problém“, in: *Filosofie a víra* (1990), s. 93–116.

⁴³ „Filosofie a víra“, s. 51 a 82.

tradiční struktury, východisek i cílů filosofického úsilí“. Právě podle Rádla by úplné odpoutání filosofie od teologie posléze znamenalo i úpadek filosofie. Neeschatologická syntéza není na programu (v tom je možno souhlasit se Součkem), ale jistá částečná „konvergence“ je určitě možná i v tomto čase a věřící filosof se nemůže nepokusit alespoň o několik kroků na této cestě. Vždyť konec konců nejde jen o konvergenci s cestou teologie, ale také s cestami vědy, umění a vposledu všeho lidského směřování k pravdě.

Konvergence neznamena zamlžení rozdílů mezi obojím. Tyto rozdíly nespočívají jen v tom, že ohledy na myšlenkovou úroveň lidí v církvi nedovolují teologii interpretovat její „věc“ experimentálně. Ač tady je Hejdánek někdy ambivalentní, v zásadě připouští, že teologie je suverénní, má svá vlastní kritéria, resp. jejím kritériem je Boží Slovo (které je zároveň omezením oné suverenity). Je tu sice otázka, co bude s teologií, jestliže se filosofie bude moci nabídnout jako alternativní reflexe orientace víry, avšak filosofie se přesto nechce stát teologií a učinit tak teologii zbytečnou. Z hlediska filosofie zůstane otázka vztahu mezi oběma nadále otevřena a každá odpověď na ni musí být považována za pouze relativně platnou, dočasnou a zásadně flexibilní.

Jakub S. Trojan

Hejdánkovo úsilí už po desetiletí kriticky doprovází jeho přítel teolog Jakub S. Trojan.

Rozdíl mezi teologií a filosofií je spíše relativní než absolutní, píše Trojan v jedné recenzi z roku 1970.⁴⁵ Ani filosofické dotazování „nevybíhá nikdy z prázdna“ a i „hranice, na kterou naráží víra a po ní teologie, je velmi podobná té, na kterou naráží dotazování filosofie“. Bůh není jen ručitelem, nýbrž „rušitelem všeho jsoucího tím, že je vtahuje do své budoucnosti“. Člověk je bytost, která je „vystavena božímu nároku i milosrdenství“.⁴⁶

Ve svém recenzním článku z roku 1989 říká Trojan na adresu „spekulativní teologie“, že snaha odpoutat se od biblického (narativního a se zkušeností víry spojeného) základu a pokoušet se vyložit bohosloveckou látku v čistě pojmové rovině je chybou.⁴⁷ Na druhé straně však platí, že „každá

⁴⁴ Ladislav Hejdánek, „Teologie a filosofie jako spolumužebnice pravdy“, *Křesťanská revue*, roč. 68, 1996, s. 195.

⁴⁵ Jakub S. Trojan, „Otázky člověka: Zamyšlení nad filosofickou a teologickou antropologií“, *Křesťanská revue*, roč. 37, 1970, s. 231–236.

⁴⁶ Cit. dílo, s. 233nn.

⁴⁷ Jakub S. Trojan, „Spekulativní teologie?“, *Křesťanská revue*, roč. 56, 1989, s. 239–240

teologie musí převést biblické poselství do soustavné, myšlenkově průkazné podoby“. Nemůže chtít jen „vykládat bibli bibli“, neboť za tímto pravidlem se skrývá řada neproověřených myšlenkových předpokladů, které je třeba prověřit „mimo uzavřený okruh biblického svědectví“. Podle Trojana je každý teolog „kryptofilosofem“. Právě proto je však třeba, aby jeho výpovědi byly nekryty „hloubkovými analýzami pojmů a jejich smyslu“. Jen to může zabránit zkratům, nejasnostem i výslovným omylům. Vztah filosofie a teologie není ovšem jednosměrný. Proto se dá říci, že i každý filosof, který se nezřekl „úkolů vyslovit se k problémům univerzální povahy“, problémům „světa jako celku a místa člověka v něm“, je vlastně „kryptoteologem“.

Hejdánkův vliv je zvláště patrný v Trojanově článku „Theologie a filosofie“ z roku 1990.⁴⁸ To, co mají obě disciplíny společné, je „radikalita dotazování“. O filosofii to platí bezvýhradně, protože ji „provází úděl neukončenosti a neuzavřenosti“. Avšak i o teologii, která vychází z biblické látky a bohaté církevní tradice, platí, že pravost jejího myšlení se osvědčuje „v schopnosti a vůli položit vždy znovu otázku“ právě tam, kde se ostatním zdá, že věci jsou „neotřesitelně jisté a pevné“. Vedle dotazování je společným poutem mezi teologií a filosofií sám „fenomén myšlení“. Teologie je tradičně nazývána „myšlením víry“, ale „podobné myšlení používá i filosof“. Ani to, že teolog musí navíc „přetlumočit zkušenost a rozhodnutí víry“, neskýtá filosofovi „výhodnější postavení“. I on musí neustále prověřovat pojmy, kterých při své reflexi užívá.

Východiska teologie a filosofie se ovšem liší. Veškerá tradice je srozumitelná jen ze svého základu, jímž je „kánón Starého a Nového zákona“. K nejnáročnějším úkolům bohosloví patří „sestoupit až k tomuto žhavému jádru, kde bibličtí svědkové jsou voláni k životním rozhodnutím“. Teolog se tak musí „prodrat nánošem reflexí“ až k tomu bodu, „kde se událo a děje to nejvýznamnější: přichází slovo Hospodinovo jako evokativní apel – milost i nárok v jednom“. Od zpředmětněných výpovědí bible i tradice míří teologie k jejich základu a odtud je znovu prověřuje. „Stát se bohoslovcem znamená být otevřen tomuto dění, jež na sebe bere podobu ... činu, životního příkladu. Nejde v posledu o dění, které proběhlo kdysi, nýbrž o pohyb boží iniciativy, která nás zavazuje v dnešní situaci“.⁴⁹

Porozumění znamená otevření se přicházejícímu poselství. Jestliže teologie začíná u tradice, vrací se k Písmu a končí u „dění Slova“, je podobný

⁴⁸ Jakub S. Trojan, „Theologie a filosofie“, *Reflexe* 1990, 5.1–14.

⁴⁹ Cit. dílo, 5.8.

postup otevřen i filosofii. Také ona „může začínat kritickým rozbořením etablovaných názorů – a končit u svého zdroje, jímž je pravda jako svrchovaná norma“. Na otázku po možné souvislosti mezi zdrojem teologie a filosofie, mezi děním Slova a pravdou, odpovídá Trojan odkazem k „nepředmětné vládě pravé skutečnosti“, jež je v obou případech míněna. Tady platí, že jakýkoliv pokus ji myšlenkově zvládnout zůstává nedefinitivní. Teologa čeká především úkol „projasňování vlastní víry“ a úkol „usoustavit její poznání a rozhodování“. Smyslem filosofické reflexe je zase „odhalit hlubší souvislosti jednotlivých jevů a událostí“, a to „ve jménu pravdy“.

Jaký je tedy rozdíl mezi filosofií a teologií? Je především v tom, že „filosofie se obrací bezprostředně ke každému člověku“, zatímco teolog je „více spjat s pospolitostí věřících v církvi“. To ovšem neznamená, že je tím (církví a tradicí) spoután. Jeho poutem je pouze to, že ve všem, co dělá, vychází „ze skutečnosti, do které nahlédl vírou v sebezjevení Boží v Kristu a v jeho ukřižování“. Rozdíl je také v tom, že i filosofie, která je myšlením víry, se při svém tázání bude někdy ubírat i na místa, kam ji teologie následovat nebude.

Rozdíl mezi teologií a filosofií lze nakonec zredukovat na jediný: „Filosof bude spatřovat záchranu v pravdě, která je *nad* lidským životem a *nad* celým kosmem jako absolutní výzva, zatímco theolog se pokouší ukázat, že hloubka porušení i moc záchranu se zjevuje v příběhu Ježíše Krista, v němž se pravda *stala*...“⁵⁰ Pro filosofii je pravda pravou skutečností tím, že *platí*, pro teologii tím, že přichází a *vstupuje* riskantně do světa a obnovuje jej v lásce a odpuštění.

Je jisté, že nástup těchto myslitelů znamená výrazný odklon od barthovské orientace a svým způsobem návrat k původním Hromádkovým důrazům.⁵¹ Hejdánek ve svých textech otvírá řadu závažných otázek, které naše téma přesahují, bez odezvy by však zůstat neměly. Není to jen jeho základní důraz na „nepředmětnost myšlení víry“, která je podle jeho přesvědčení závazná i pro teologii (zejména tam, kde zůstává „theologií“ – vědou o Bohu), je to i samo téma „metafyziky“, „mýtu“, „náboženskosti“, vztahu mezi pojmy a narativitou, atd. Především je to však jeho chápání vlastní „věci“ theologie/teologie. Je to pojetí, které je právo oné původní charakteristice „darů“, na který víra reaguje, onoho „naklonění“, které není

⁵⁰ Tamtéž, 5.13.

⁵¹ Hejdánek i Trojan byli Hromádkou ovlivněni i v důrazu na politickou důsaznost myšlení víry. To už neplatí tolik o teologu a biblistovi Milanu Balabánovi, který jejich reflexi i jejich angažmá jinak nezřídka podněcoval nebo doplňoval.

jen výzvou, ale též „podepřením a příslibem“? Některé Trojanovy závěry o obsahu a povaze zachraňující „pravdy“ lze interpretovat jako otázky kladené Hejdánkovi.⁵² Základní důraz na „nepředmětný“ charakter „pravé skutečnosti“ však Trojan s Hejdánkem sdílí, a některé zůstávající otázky se proto týkají i jeho díla.⁵³

Ještě jiné hlasy

Doplňujeme celé pojednání o základní teze dvou jiných našich současných myslitelů – jednoho filosofa a jednoho teologa – které na naše téma zazněly v jejich příspěvcích do ekumenicky laděného sborníku *Čeští svědkové promyšlené víry* z r. 2005. Od toho předchozího se oba výrazně liší – i tím, že na diskuse, které v českém prostředí proběhly či probíhají, nijak nenavazují.

Erazim Kohák

Filosof Erazim Kohák si není jist, jak by ve svém myšlení a hlavně ve své celoživotní zkušenosti teologii a filosofii vůbec oddělil: Vždyť „Boha poznáváme jen v jeho mocných činech v tomto univerzu – proč tedy oddělovat filosofii a teologii?“ Je tu přece jeden svět, který je celý „prolnutý boží přítomností“, a je tu „jeden Bůh, který do světa nevstupuje jako cizinec při zvláštních příležitostech, nýbrž je v něm stále přítomen – má v něm své domovské právo.“⁵⁴

Jde o to, říká fenomenolog Kohák, jak svět skutečně prožíváme, a až druhotně o to, jak tuto zkušenost reflektujeme. Naše setkání s Bohem

⁵² Platí to určitě i o jeho stati „Pravda a problém »protějšku«: Teologická sonda – M. Balabánovi k sedmdesátinám“, in: „*Pouštěj chléb svůj po vodě...*“: Sborník pro Milana Balabána (uspoř. J. Hoblík), Brno 1990, s. 20–23.

⁵³ Platí to např. o chápání „metafyziky“. Zatímco Hejdánek v některých svých pozdějších pojednáních „metafyziku“ v hromádkovsko-rádlovském smyslu jako odkaz k transcendentnímu základu pravdivostních soudů připouští, o Trojanovi to v jeho stěžejním díle neplatí. Srv. Jakub S. Trojan, *Ježíšův příběh – výzva pro nás*, Praha 2005 (zvl. s. 363–402). Svým způsobem se některými svými důrazy k těmto myslitelům řadil ještě v devadesátých letech Otakar A. Funda, původně teolog, později religionista, který ovšem vztah teologie a filosofie ve svých pracích netematizoval (tematizoval rozdíl mezi teologií a religionistikou). Viz jeho spis *Víra bez náboženství*, Praha 1994. Funda, který se vyrovnával i s Rádlem, však později svoje balancování mezi teizmem a humanistickým ateismem vyřešil odmítnutím veškeré transcendence a přechodem k filosofii „racionálněkritického kvalitativního pozitivismu“. (Viz Otakar A. Funda, *Když se rákos chvěje nad hladinou*, Praha 2009, s. 222.)

⁵⁴ Erazim Kohák, „Filosofie bez teologie – svět bez Boha?“, in: Karel Skalický et al. (eds.), *Čeští svědkové promyšlené víry*, Brno 2005, s. 23–32.

(s „rozměrem posvátna“, upřesňuje Kohák, „který později označíme slovem Bůh“)⁵⁵ není přece na prvním místě příčinné. Neptáme se na to, odkud to všechno je. Zbožnost začíná otázkou po „smyslu“ věcí. „Co to znamená, Co mi to říká? Co to ode mne vyžaduje?“ Bible a křesťanství „poskytly tvar a výrazivo“ tomu, co začalo jako „setkání s posvátnem“. Tento základní prožitek vytváří nutně zcela jednotné vědomí světa. Filosofii a teologii lze tak odlišit jen pracovně, ne však zásadně; nejde přece o obory, které by se věnovaly odlišným zkušenostem. Je jen jedna skutečnost a jedna moudrost: Je třeba začít uznáním, že tento svět není nesmyslným.

Ve smysluplném světě hodnot, ve světě, kde neplatí hodnotová neutralita, se člověk „setkává i se strašlivým a vášním tajemstvím posvátna“ a může své porozumění světu zaměřit různě: „Můžeme usilovat o pochopení skutečnosti ze zorného úhlu *velikých činů Hospodinových*“ (Božího zjevení v dějinách) „a říkat tomu teologie. Můžeme usilovat o pochopení skutečnosti, jejíž součástí jsou i ony velké činy ze zorného úhlu lidského tázání – a říkat tomu filosofie. Můžeme také usilovat o porozumění tkáni příčinných vztahů skutečnosti a říkat tomu přírodověda“.⁵⁶ Ve vlastní věci však rozdělení není. Kohák končí svoji esej „otázkou“, jak se teologie a filosofie „vyčleňují z jednoty vědění“, aby zůstaly „dvěma pohledy na jednu skutečnost světa života, ve kterém se střetáváme jak s Bohem, tak s jeho stvořením“.⁵⁷ Je ovšem hned zřejmé, že to není otázka, která si žádá odpověď, ale pouhé konstatování: K pluralitě pohledů a přístupů prostě dochází.

Zdeněk Kučera

Není jisté, zda nebo do jaké míry se systematik Církve československé husitské Zdeněk Kučera pokládá za protestantského či evangelického myslitele, ale ve svém díle navazuje zřetelně na protestantského teologa Paula Tillicha, a tak jsme ho pro jistotu také zařadili. Ve svém článku, v němž teologii a filosofii připodobnil ke „dvěma sestrám“ – Marii a Sofii,⁵⁸ Kučera říká, že zdrojem filosofování je artikulace lidských otázek při interakci světa a člověka, již tvořící stvoření navazuje na svého Stvořitele. „Svět je jeden celek a ten je třeba v zájmu tohoto živého celku měnit a udržovat. V tom záleží královská funkce filosofie“.⁵⁹

⁵⁵ Cit. dílo, s. 27.

⁵⁶ Tamtéž, s. 31.

⁵⁷ Tamtéž, s. 32.

⁵⁸ Zdeněk Kučera, „Marie a Sofie, dvě sestry: teologie a filosofie“, in: Skalický et al. (eds.), *Čeští svědkové promyšlené víry*, s. 43–49.

⁵⁹ Cit. dílo, s. 47.

Vztah rozumu a víry, filosofie a teologie je přitom korelativní: „Korelativní metoda vysvětluje obsahy křesťanské víry existenciálními otázkami a teologické odpovědi ve vzájemné závislosti.“ Přitom ovšem platí, že „filosofie a teologie jsou vůči sobě nezávislé vědní obory“. Zatímco „filosofie se zabývá rozumovými pravdami, jež jsou dokazovány rozumovými důkazy“, teologii náleží zabývat se „zjevenými pravdami, jež jsou prokazovány ze zjevení“. Z toho ovšem plyne, že „svou důstojností se filosofie teologii nemůže rovnat. Není jí koordinována, nýbrž subordinována. Teologie má na jedné straně vyšší noetický princip než filosofie, na druhé straně má také vyšší obsah, neboť se zabývá křesťanským mystériem. Mystéria stojí *supra rationem*. Filosofie je může respektovat, nikoli vykládat. Filosofie je vůči teologii služebná.“⁶⁰ To vypadá jako povýšenost, ale o tu tady nejde. Právě „filosofické vzdělání vede teologa k sebekritičnosti a věčnosti. Ty omezují naivní nebo nabubřelý teologický komplex primátu.“ Teologie tohoto svého sourozence potřebuje. Vždyť „i Karl Barth nakukoval do poznámek svého geniálního bratra Heinricha“.⁶¹

Ze dvou sester jsou ovšem nakonec tři. Vedle Marie a Sofie je tu i Epistémé (vědění). Ty tři se světem ubírají vždy společně. . .

Jde svým způsobem o pozoruhodné příspěvky, i když je jasné, že by řada tvrzení obou autorů potřebovala blíže vysvětlit (vztah zkušenosti s „posvátnem“ k biblickému zjevení, pojem „mystéria“ jako obecného označení předmětu teologické reflexe atd.). S vývojem předchozí české diskuse ovšem nijak obsahově nesouvisejí a nemohou být ani interpretovány jako odezva na ni.

Závěr

Prošli jsme několik navazujících fází české protestantské reflexe vztahu křesťanské teologie a filosofie, na níž se vždy nějak podíleli teologové i filosofové nebo v ní aspoň zaznívaly jejich myšlenky. Po fázi hledání společného metafyzického základu či kritéria, kdy české protestantské myšlení stojí jednak pod morálním i ideovým vlivem T. G. Masaryka, jednak se již otvírá podnětům Karla Bartha a jeho důrazům na partikularitu a normativnost evangelijní zvěsti o Kristu, přichází výrazné barthovské principiální rozlišení obou disciplín co do jejich předpokladů a metodologie. Toto je

⁶⁰ Tamtéž, s. 48.

⁶¹ Tamtéž, s. 49.

v další generaci nahrazováno důrazem na to, že předpoklady jsou vždy trochu osobní a že reflexe musí být vzhledem k povaze věci v obou případech „nepředmětná“. Všechny tyto „fáze“ jsou však zároveň v určitém smyslu skutečnými alternativami – tak jako i jiné pohledy, o jejichž příklady jsme náš přehled v závěru doplnili.

Končíme připomenutím, že i tento stručný přehled poměrně jasně ukazuje, že otázka vztahu mezi teologií a filosofií je vždy také otázkou po chápání podstaty a úkolu teologie i filosofie. Odpověď na tuto otázku potom přirozeně ovlivní i chápání onoho vztahu. To neznamená, že nemá smysl otázku tohoto vztahu (a celou řadu dalších otázek s tím spojených nebo tím otvíraných) samostatně klást a pokoušet se na ni – nejlépe právě v rozhovoru s tím, co na toto téma už zaznělo u nás i jinde – předběžně odpovídat.