

## NEROZDÍLNÁ JEDNOTA BOHA A ČLOVĚKA? Tillichovo pojetí identity

Petr Gallus

**THE INDIVISIBLE UNITY OF GOD AND HUMAN BEINGS? TILlich'S CONCEPT OF IDENTITY** The article adopts a critical stance to the generally accepted notion that Tillich's idealistic concept of identity removes the difference between human beings and God. Tillich understands the "principle of identity" as a differentiated "identity of the identical and the non-identical", which has its place primarily in the theory of knowledge. It pre-supposes an original unity, which is disturbed by the alienation of human beings from their original purpose, but not completely destroyed. In his later writings, in contrast to his early phase, Tillich therefore prefers the more exact term "participation" to "identity". Everything participates in God, who is Being-Itself, but this participation is always mediated pneumatologically, i.e. by God himself. The three forms of participation can therefore be compared to the three forms of God's grace, which Tillich distinguishes: creative, saving, and redeeming. The creative analogia entis can however only be seen through the analogia fidei. Tillich therefore never speaks of the identity between God and human beings, but of the eternal connection between Creator and creation, which human beings always only recognise retrospectively sola gratia.

V sekundární literatuře k Tillichovi lze velmi často narazit na tezi, že v Tillichově systému nakonec nade vším panuje nerozlučná identita Boha a člověka, že přes všechny zdánlivé propasti a překážky jsou Bůh a člověk bytostně jedním, zkrátka: že Tillich nejen že vychází z „mystického apriori“ či „bodu indiference“,<sup>1</sup> nýbrž že vůbec neopouští půdu idealistické filosofie identity. Tato výtka de facto nemá daleko k výtce panteismu. Jako reprezentativní příklad řady dalších autorů cituji radikálního Tillichova kritika O. Bayera:<sup>2</sup> „Pokud bychom chtěli použít psychologické kategorie, dala by se celá Tillichova ontologie označit jako narcistická koncepce určovaná oceánickým pocitem, ponořením a rozpuštěním v univerzu; člověk je s Bohem nerozlučně jedním – tak jako nenarozené dítě se svou matkou.“<sup>3</sup> V tom-

<sup>1</sup> Srv. BAYER, O., *Theologie*, HST 1, s. 234n; TROELTSCH, E., *Zur Frage des religiösen Apriori. Eine Erwiderung auf die Bemerkungen von Paul Spieß*, in: *týž*, *Gesammelte Schriften 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, 1962, s. 754–768; SCHELLING, F. W. J., *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Hamburg 1974, s. 75–77.

<sup>2</sup> K Bayerově interpretaci Tillicha in: *Theologie*, HST 1, s. 185–280, srv. HUMMEL, G., LAX, D. (vyd.), *Being versus Word in Paul Tillich's Theology/Sein versus Wort in Paul Tillichs Theologie*, Berlin–New York 1999. Příspěvky v této knize reagují na Bayerovu kritiku Tillicha a blíže se dotýkají Tillichova pojetí identity.

to pojetí by pak celý Tillichův systém představoval zbytečnou a trapnou nadstavbu trvale platné skutečnosti: bezprostřední nerozlišené identity Boha a člověka. Celá Tillichova teologie by pak byla pouhou hrou.

Tato interpretace v sobě obsahuje jistou *particula veri*: Tillich je velmi silně svázán s idealistickou filosofií především v podobě pozdní filosofie F. W. J. Schellinga a především ve svém raném období pracuje s pojmem identity, i když je třeba hned na úvod poznamenat, že mnohem častěji (a především ve svém pozdním období) užívá pojmy „sjednocení“ nebo „jednota“. Ani on, ani Schelling, však nechápe pojem identity tak jednoduše, jak mu sekundární literatura obvykle podsouvá. Proto je nutné si nejprve vyjasnit, jak pojímá identitu Schelling, a poté prozkoumat, v jaké podobě ji přebírá Tillich a jakou roli hraje pojem identity v jeho vlastním systému.<sup>4</sup>

### Schellingovo pojetí identity

Sekundární literatura k Tillichovi často hovoří o tom, že Tillich vychází z Schellingovy *filosofie identity*. Většinou se za touto formulací skrývá nedorozumění, které zaměňuje *filosofii identity* a *princip identity*. Tillich přebírá od pozdního Schellinga princip identity, nenavazuje však v žádném případě na filosofii identity raného Schellinga. Filosofii absolutní identity konstruuje Schelling v letech 1801–1806 a tento systém představuje variaci panteistického spinozovského „deus sive natura“. Tento statický panteistický systém však Schelling záhy opouští a zlomovým spisem *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody (Über das Wesen der menschlichen Freiheit)* z roku 1809 přechází do své střední fáze, která v sobě již nese jasné zárodky pozdní filosofie, vrcholící ve filosofii zjevení. Tímto spisem také začíná Schellingovo období, na němž se Tillich orientuje a z něhož řadu věcí přejímá.

<sup>3</sup> BAYER, O., *Theologie*, HST 1, s. 238n. Podobně mnoho dalších autorů: KORTHAUS, M., „Was uns unbedingt angeht“ – der Glaubensbegriff in der Theologie Paul Tillichs, Stuttgart 1999, s. 24; RATSCHOW, C. H., *Paul Tillich. Ein biographisches Bild seiner Gedanken*, in: BAUMOTTE, M. (vyd.), *Tillich-Auswahl*, Gütersloh 1980, s. 34; REPP, M., *Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs*, Frankfurt 1986, s. 206 a 210–215; ROTH, M., *Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik*, Berlin–New York 2002, s. 310n; SCHNURR, G., *Skeptizismus als theologisches Problem*, Göttingen 1964, s. 179.

<sup>4</sup> Srv. LEINER, M., recenze knihy M. Korthause, „Was uns unbedingt angeht“ – der Glaubensbegriff in der Theologie Paul Tillichs, ThLZ 126 (2001/4), sl. 432: „Vytykat Tillichovi idiferentní jednotu Boha a člověka vyžaduje upřesnění (a) jak je třeba identitu chápat a (b) kde a kdy se tato identita koná.“

A právě ve spisu *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody* vynaládá Schelling také velkou snahu na to, aby vysvětlil své pojetí identity a vymezil se proti výtce panteismu, která proti němu byla vznášena – stejně jako proti Tillichovi. „Princip identity“ nebo „zákon identity“ představuje pro Schellinga bytostně diferencovanou identitu. Nikoli tautologickou identitou  $A=A$ , nýbrž dialektickou identitou  $A=B$ . Identitou se míní – řečeno s Hegelem – „identita identického a neidentického“;<sup>5</sup> přičemž je třeba rozlišovat identitu, v jejímž rámci jsou dvě entity samostatné, a slepou, mrtvou indiferenci („Einerleiheit“), v níž je vše lhostejné a v níž mezi dvěma entitami není žádný rozdíl.<sup>6</sup> V rámci tohoto pojetí identity zastává Schelling panenteismus,<sup>7</sup> totiž postoj, že všechny věci jsou původně imanentní v Bohu, protože mimo Boha není nic jiného, žádný jiný princip, žádné jiné bytí, z něhož by něco mohlo vzejít.<sup>8</sup> Schellingova identita tedy vychází z myšlenky *explicatio Dei*, z níž vyplývá, „že veškeré ‚světské bytí‘ bylo jako *explicatio Dei* jednou imanentní v Bohu; a dále: že všechno konečné bytí jako vyvinuté z Boha k němu i pak ještě nějakým způsobem náleží“.<sup>9</sup> Schelling a celý německý idealismus zdůrazňuje ve vztahu Boha a jeho stvoření blízkost stvoření k Bohu, Bůh není „zcela jiný“, nýbrž je základem a původem všeho konečného bytí a vše konečné bytí je proto „zrcadlo Božího bytí, duch z jeho Ducha, život z nekonečného života“.<sup>10</sup> Toto pojetí platí i pro Schellingovu pozdní filosofii, která vrcholí ve filosofii zjevení a v níž Schelling znovu rozvíjí veškeré bytí z naprosto předcházející, „předmyšlenkové“ a zcela transcendentní Boží podstaty.<sup>11</sup> I zde vládne princip identity v tom smyslu, že před Bohem ani mimo Boha neexistuje nic jiného,

<sup>5</sup> HEGEL, G. W. F., Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801), Werke I, vyd. Glockner, s. 124; týž, Wissenschaft der Logik I, Werke IV, s. 78.

<sup>6</sup> SCHELLING, F. W. J., *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody*, Praha 1992, s. 21: Princip identity „nevyjadřuje žádnou jednotu, jež uzavřena v kroužení stále stejného, tedy bez progresivního pohybu, by sama postrádala jakýkoli cit a život.“

<sup>7</sup> Schelling sám takto svůj postoj nenazývá, ten však fakticky tomuto pojmu zcela odpovídá, srv. FUHRMANS, H., poznámky k textu, in: SCHELLING, F. W. J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam 1999, s. 140.

<sup>8</sup> SCHELLING, F. W. J., *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody*, s. 70: „Protože před Bohem anebo vně Boha není nic, musí základ své existence chovat Bůh v sobě samém.“ V tomto smyslu je možné mluvit o prvotním „bodu indifference“, srv. TILLICH, P., *Zwei Wege der Religionsphilosophie*, GW V, s. 133.

<sup>9</sup> FUHRMANS, H., poznámky k textu, in: SCHELLING, F. W. J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam 1999, s. 140. Srv. tamtéž: „Schellingův ‚panteismus‘ míní [...] pouze to, že na základě myšlenky *explicatio* vše (pa/n) pochází z Boha.“

<sup>10</sup> tamtéž.

žádné jiné bytí, z něhož by mohlo něco vzejít, nebo z něhož by mohlo být něco stvořeno. Bůh je jediný základ a původce veškerého bytí světa, jím je veškeré bytí nesené a k němu jakožto původní jednotě znovu všechno bytí směřuje.

### Tillichovo pojetí identity

Tillich čte pozdního Schellinga jednak z pohledu spisu *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody*,<sup>12</sup> jednak v silném antropologickém zúžení prizmatem kierkegaardovského existencialismu. Zatímco Schelling rozvíjí svůj systém shora, nasazuje u Boží podstaty a Božího bytí, vychází Tillich v rámci silného pastoračního zacílení své teologie z lidské existence, z bolestivého odcizení člověka od jeho původního esenciálního určení, tedy naopak z nejednoty, z rozervanosti, z propastného oddělení Boha a člověka; stojí jakoby v nejnižším bodě Schellingova pozdního systému, který tvoří neodmyslitelné pozadí jeho vlastního přemýšlení. Proti idealistickému zdůraznění blízkosti stojí v Tillichově pohledu stejně závažné lidské odcizení od Boha, které – ať už si to člověk uvědomuje nebo ne – touží po překonání a návratu do původní jednoty s Bohem. Už sám pojem odcizení napovídá, že tomuto stavu musela předcházet nějaká prvotní jednota, která musí zůstat alespoň jako jakýsi podtón zachována: „I kdybychom protiklad Boha a člověka pojali sebeostřeji, jejich vzájemný vztah nesmí být přerušen. Protiklad se může prosadit jen tehdy, pokud jsou obě části nuceny být ‚uno eodemque loco‘, jak to vyjadřuje Schelling. To, co nemá naprosto nic společného, žádný moment identity, nemůže být ani ve vzájemném protikladu. Ano, logicky vzato je možná nejvyšší antiteze jen tam, kde je nejvyšší identita.“<sup>13</sup>

Tillich výslovně odmítá Schellingovu filosofii identity, naproti tomu se však stejně výslovně hlásí k principu identity: „Přítakání *principu* identi-

<sup>11</sup> Srv. SCHELLING, F. W. J., *Urfassung der Philosophie der Offenbarung I*, Hamburg 1992, s. 69nn aj.

<sup>12</sup> Srv. DANZ, CH., *Religion als Freiheitsbewußtsein*, Berlin-New York 2000, s. 144nn.

<sup>13</sup> TILLICH, P., *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (1912), *Main Works/Hauptwerke* 1, s. 33. Srv. proti tomu BAYER, O., *Theologie*, HST 1, 1994, s. 272, který ve své kritice Tillicha přetěžuje opačným extrémem: „Tillichovo přítakání esencialismu – především ve smyslu přítakání idealistické premise identity – je základní omyl jeho teologie, pokud je pravdou, že teologie nemá myslet identitu Stvořitele a stvoření, nýbrž – věčně trvajícím – diferencí, která mezi Stvořitelem a stvořením vládne a zakládá a umožňuje vztah a společenství mezi oběma“ (v originále kurzívou).

ty nezahrnuje, ale naopak vylučuje přijetí *filosofie* identity.<sup>14</sup> Principem identity však Tillich nerozumí metafyzickou spekulaci, nýbrž pojímá ho z kantovského hlediska jako „základní princip teorie poznání, princip živé jednoty subjektu a objektu, pojmu a názoru, absolutního a relativního“.<sup>15</sup> Identita tedy hraje u Tillicha roli primárně v kantovsky pojatém poznávacím aktu, v němž dochází ke sjednocení subjektu a objektu: „Výchozím bodem každé analýzy zkušenosti a každého nárysu systému skutečnosti musí být bod, kde je subjekt a objekt na jednom a téže místě. Odsud jsem získal pochopení pro idealistický princip identity – nikoli ve smyslu metafyzické spekulace, nýbrž ve smyslu analýzy posledních elementů, daných v poznávacím aktu.“<sup>16</sup>

Poznání však u Tillicha neprobíhá nikdy čistě kognitivně, poznání má vždy ontologické konotace: „Poznání je akt, který má sám podíl na bytí, nebo přesněji řečeno na nějakém ‚ontickém vztahu‘.“<sup>17</sup> Je to dějinná událost, která má na poznávající subjekt proměňující vliv,<sup>18</sup> protože v poznání je překonáno rozpolcení mezi subjektem a objektem. „Poznání je forma sjednocení“, které ovšem předpokládá rozdělení na subjekt a objekt. V aktu poznání „subjekt ‚uchopuje‘ objekt, připodobní si ho a sám se připodobní objektu“.<sup>19</sup>

Zatímco raný Tillich mluví pod přímým Schellingovým vlivem o identitě, v pozdější době používá pro tento epistemologicko-ontologický vztah jiný pojem, který je přesnější, protože jak z hlediska kantovské teorie poznání, tak z hlediska ontologie přesněji pojmenovává vztah obou entit, o něž v tomto aktu jde: pojem *participace*. Participaci Tillich definuje jako platónskou methexis, jako „částečnou identitu a částečnou neidentitu“,<sup>20</sup> což

<sup>14</sup> TILLICH, P., Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher (1915), GW Erg. 9, s. 442.

<sup>15</sup> tamtéž.

<sup>16</sup> TILLICH, P., Auf der Grenze (1936), GW XII, s. 49. Identitou zde tak Tillich myslí skoro až prostorovou představu sjednocení subjektu a objektu jakoby „na jednom a témže místě“. Tuto frázi přejal Tillich od Schellinga a sám ji podržel po celý svůj život. Poprvé se u něj vyskytuje v jeho teologické disertaci *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, MW/HW 1, s. 33 v souvislosti s problematikou identity a diference, o 24 let později v jeho autobiografické skice, citované pod touto poznámkou, tj. v kontextu epistemologickém, a ještě o 21 let později ve spisu *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt/M.-Berlin 1961, s. 115 v souvislosti s vírou jako uchopeností, která probíhá také jako moment poznání.

<sup>17</sup> TILLICH, P., Systematische Theologie I (1951), s. 27.

<sup>18</sup> tamtéž, s. 115: Poznání „proměňuje a uzdravuje“.

<sup>19</sup> tamtéž, s. 114.

je výstižnější a komplexnější vyjádření téhož, co raný Tillich nazýval prostým pojmem identity, protože tato identita se konala vždy jako identita částečná, vyvážená stejně částečnou neidentitou.<sup>21</sup> Pojem participace tudíž tento fenomén zastřešuje a pojmenovává ho jako celek. Dále budu tedy používat přesnější pojem participace, který v sobě pojem identity zahrnuje.

Stejně jako epistemologicky pojatá identita má i participace ontologické konotace: participace probíhá především jako participace skrze mohutnost bytí (Seinsmächtigkeit). Identita v rámci participace je pak identita v mohutnosti bytí,<sup>22</sup> přičemž pojem „mohutnost bytí“ má vyjadřovat právě podíl všeho jsooucího na bytí. Vše jsooucí má bytí, a přitom bytí jako takové vždy přesahuje bytí jednotlivého jsooucího. Jednotlivé bytí má podíl na Bytí-Samotném, jehož mohutnost bytí je částečně mohutností bytí každého jednotlivého jsooucího, ale zároveň jeho mohutnost bytí nekonečně přesahuje a nevyčerpává se ani v celkovém součtu jednotlivých jsooucího a jejich mohutnosti bytí.<sup>23</sup> To je Tillichův ontologický náhled na vztah Boha a člověka, protože Boha Tillich definuje jako Bytí-Samo nebo právě jako mohutnost bytí.<sup>24</sup>

V pohledu na vztah Boha a člověka bude na základě těchto úvah důležitá především otázka, kdo je kdy v tomto vztahu subjektem a kdo objektem, mezi nimiž má vládnout identita. Jejich vzájemný vztah se z pohledu člověka mění podle právě aktuálního stadia individuálních dějin spásy, ale pro celý proces platí jeho zásadně *pneumatologické zakotvení*, které Tillich vyjadřuje pomocí citace několika vět svého filosofického učitele v Halle W. Lütgera: „Duch je poznání a poznání Boha je Duch Boží [..] Duch působí poznání Boha, které pochází z Božího Ducha, tj. od Boha samotného [..]. O mnoho ostřeji princip identity vyjádřit nelze.“<sup>25</sup>

<sup>20</sup> TILLICH, P., The Courage to Be (1952), MW/HW 5, s. 181; Der Mut zum Sein, GW XI, s. 71.

<sup>21</sup> Srv. LEINER, M., recenze knihy M. Korthause „Was uns unbedingt angeht“ – der Glaubensbegriff in der Theologie Paul Tillichs, ThLZ 126 (2001/4), sl. 432: „Identita zahrnuje podle Tillicha vztah a diferenci.“

<sup>22</sup> Srv. TILLICH, P., The Courage to Be (1952), MW/HW 5, s. 182; Der Mut zum Sein, GW XI, s. 72.

<sup>23</sup> Srv. tamtéž, MW/HW 5, s. 182; GW XI, s. 71.

<sup>24</sup> TILLICH, P., Systematische Theologie I (1951), s. 273: „Jiným výrazem pro Bytí-Samo je mohutnost bytí. [..] Namísto toho, abychom řekli, že Bůh je především Bytí-Samo, lze proto také říci, že je nekonečnou mohutností bytí ve všem a nade vším.“

<sup>25</sup> TILLICH, P., *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (1912), Main Works/Hauptwerke 1, s. 40, pozn. 19. Tillich cituje knihu W. LÜTGERTA,

V následujících úvahách si vezmu jako vodítko a klíč k Tillichovu pojetí identity a participace jeho rozlišování *trojí Boží milosti*, které přesně charakterizuje jednotlivé etapy individuálních dějin spásy: „Existují dvě základní formy milosti. Jedna spočívá v Boží trojí stvořitelství síle, druhá v jeho zachraňujícím jednání. První forma milosti je jednoduchá a přímá. Dává všemu jsoucímu participaci na bytí a propůjčuje tuto jedinečnou participaci každé bytosti. Druhá je paradoxní. Dovádí k naplnění to, co je oddělené od pramene naplnění, a přijímá to, co je nepřijatelné. Lze rozlišit ještě třetí formu milosti, která zprostředkovává mezi oběma ostatními, protože v sobě sjednocuje elementy obou. To je milost Boží prozřetelnosti, která je jak milostí kreativní, tak milostí zachraňující. Neboť cílem Božího uspořádávajícího a předvídacího tvoření je dovršení stvoření, navzdory jeho odporu.“<sup>26</sup>

Tento citát již stručně z pohledu Boží milosti vystihuje to, co teď chci v návaznosti na toto schéma širěji rozvést a vlastně tvoří pointu Tillichova pojmu identity a participace. Přesně podle Tillichova trojího pojetí milosti u něj lze rozlišit také trojí participaci (resp. identitu): participaci stvořitelství (kreativní), zachraňující (soteriologickou) a dovršující (eschatologickou). V debatě o Tillichově pojetí identity je aktuální především první forma participace, které se budu věnovat nejvíce. Zbylé dvě formy, které v tillichovském bádání v této podobě doposud nebyly rozlišeny, nakonec načrtnu jen zběžně, protože zde již pojem participace či identity není tolik provokativní a problémový, naopak zde má svým způsobem tradičně pevné místo. Nadto by bližší vylíčení vyžadovalo širší kontext Tillichovy soteriologie a eschatologie, který však v tomto stručném článku naopak místo nemá.

#### a) *Stvořitelství participace*

Boha jako stvořitele a základ všeho bytí pojímá Tillich jako Bytí-Samo, jako strukturu všeho jsoucího:<sup>27</sup> „Protože Bůh je základ bytí, je také základ struktury bytí. Není této struktuře podroben, tato struktura se v něm zakládá. On je touto strukturou a je nemožné o něm mluvit jinak, než v rámci této struktury. Přístupu k Bohu je možné dosáhnout pouze tak, že člověk pozná strukturální elementy Bytí-Samotného. Tyto elementy činí

Gottes Sohn und Gottes Geist. Vorträge zur Christologie und zur Lehre vom Geiste Gottes, Leipzig 1905, s. 81 a 78.

<sup>26</sup> TILLICH, P., Systematische Theologie I (1951), s. 327.

z Boha živého Boha, Boha, který se může lidí konkrétně týkat. Tyto elementy nás zmocňují k tomu, abychom používali symboly, o nichž víme, že ukazují na základ skutečnosti.“<sup>28</sup> Jako takový je Bůh trvale přítomen ve všem stvoření jako jeho nosný základ, participuje na všem jsoucímu a vše jsoucí participuje na něm. Na základě toho tak ontologicky panuje mezi Bohem a stvořením *analogia entis*.<sup>29</sup> Tyto myšlenky vynesly Tillichovi výtoku panteismu a Tillich si byl jejich zdánlivého panteismu vědom,<sup>30</sup> avšak toto označení odmítal a když už musel, označil se jako „panenteista“.<sup>31</sup>

Ve vztahu Boha k ostatnímu bytí mluví Tillich o „univerzální participaci“, která se z pohledu stvoření vyjadřuje ve formě „pasivní zkušenosti Boží přítomnosti jako všudypřítomnosti“.<sup>32</sup> Vše musí participovat na Bohu, jinak by nic nemohlo existovat. V rámci stvořitelství participace jde však o participaci pasivní, veškerá aktivita zde leží na straně Boží, člověk si této participace vůbec nemusí být vědom. Vyjádřeno ve výše načrtnuté epistemologické souvislosti participace: V rámci této univerzální kreativní participace probíhá poznání zcela a pouze jednosměrně, od Boha ke stvoření, od Boha jako subjektu k člověku jako objektu. Boží participace má na své straně veškerou aktivitu, stvoření a spolu s ním i člověk participuje zcela a naprosto pasivně. Základním klíčem je zde proto rozlišení *ratia essendi* a *ratia cognoscendi*, bez něhož Tillichově intenci nelze porozumět. Tato zásada je o to důležitější, že Tillich sám většinou neupozorňuje, z jakého pohledu právě mluví.

Stvořitelství participací Tillich nevyjadřuje nic jiného než Boží stvořitelství přítomnost u svého stvoření, barthovsky řečeno Boží věrnost, která trvá navzdory odcizení hříchu. To je náhled, který Tillich drží od svých

<sup>27</sup> tamtéž, s. 96, 273, 276.

<sup>28</sup> tamtéž, s. 276.

<sup>29</sup> Srv. tamtéž, s. 278: „Analogia entis není zvláštnost nějaké pochybné teologie, která se snaží skrze úsudek z konečného na nekonečné získat poznání Boha. Pouze analogia entis nám dává právo vůbec mluvit o Bohu. Spočívá totiž na skutečnosti, že Boha je nutné chápat jako Bytí-Samo.“

<sup>30</sup> Srv. TILLICH, P., Gläubiger Realismus (1927), GW V, s. 126: „Bůh je symbolicky řečeno dimenze nepodmíněného v bytí a smyslu, přítomná ve všem, co je, a vzdálená ode všeho, co je. Taková tvrzení vyvolávají však téměř nevyhnutelně obavy, že jde o panteistické myšlenky, ať už má sporné slovo panteismus znamenat cokoli.“

<sup>31</sup> REPP, M., Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs, Frankfurt 1986 s. 308n, cituje z nepublikované Tillichovy přednášky The Method of Theology and our Knowledge of God (1956), uložené v Paul-Tillich-Archiv v Marburgu, s. 290. Zde se Tillich označil za „panenteistu“, ovšem s výhradou: „But I don't think this word is very revealing...“

<sup>32</sup> TILLICH, P., Systematische Theologie I (1951), s. 284.

nejranějších textů a který je třeba mít při interpretaci těchto textů na paměti. Tillich klade na tuto stvořitelkou participaci značný důraz, právě ona je ústředním bodem celé Tillichovy zvěsti pro současného pochybujícího člověka. Proto se Tillich snaží vyjádřit tuto skutečnost velmi různým způsobem, výrazová šíře jeho myšlenek sahá od ryze biblických až po ryze filosofické, všechny však mají za cíl osvětlit právě tuto skutečnost Boží milostivé přítomnosti v jeho stvoření, ať už o tom stvoření ví či nikoli.

Tato stvořitelká participace je stejně jako stvořitelká milost „jednoduchá a přímá“ a právě tato přímota a bezprostřednost způsobuje při interpretaci Tillichových textů největší problémy. Tillich místy vyjadřuje sepětí Boha s člověkem velmi masivně, protože v rámci této stvořitelkové participace klade navzdory odcizení důraz právě na blízkost Boha a člověka, na jejich odvěkou souvislost a jednotu. Tillich zde mluví především z ontologického pohledu, shora, protože viděno zdola se zde jedná o člověka, který si noeticky ještě nic neuvědomuje.

Nejpříměji, a také v nejproblematičtějších formulacích, se Tillich tomuto problému věnuje ve spisu *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946). Mluví zde o „dvou cestách, na nichž se lze dostat k Bohu“,<sup>33</sup> o cestě kosmologické, která je charakterizována jako setkání člověka s Bohem jako cizím, a o cestě ontologické, k níž se sám hlásí a která postupuje přes překonání odcizení. Na této cestě „člověk objevuje sám sebe, když objevuje Boha; objevuje něco, co je s ním samotným identické, ačkoli ho to zároveň transcenduje, něco, od čeho je odcizen, od čeho však nikdy nebyl oddělen a nikdy od toho oddělen být nemůže.“<sup>34</sup> Tento citát nelze číst tak, že člověk objevuje Boha v sobě, ale přesně naopak: teprve se zjevením a poznáním Boha přichází úplné poznání sebe sama. Nejprve člověk poznává Boha, pak ovšem zjišťuje, že zároveň poznává sama sebe, že zcela u Boha je zcela u sebe. Nikoli, že Bůh je v něm, ale on je v Bohu, protože Bůh je základ všeho bytí. „Deus est esse“,<sup>35</sup> Bůh je bytí.

Na základě toho formuluje Tillich „ontologický princip ve filosofii náboženství“ takto: „Člověk má bezprostřední vědomí Nepodmíněného; toto Nepodmíněné předchází všemu rozdělení a vzájemnému působení subjektu a objektu, jak teoreticky, tak prakticky.“<sup>36</sup> Pojem „vědomí“ (awareness,

<sup>33</sup> TILLICH, P., *The Two Types of Philosophy of Religion*, MW/HW 4, s. 289; srv. *Zwei Wege der Religionsphilosophie* (1946), GW V, s. 122, a český překlad (kterého se zde neodrží) *Dva typy filosofie náboženství*, in: *Biblické náboženství a ontologie*, Praha 1990, s. 71.

<sup>34</sup> tamtéž.

<sup>35</sup> tamtéž, MW/HW, s. 296; srv. GW V, s. 131; *Dva typy*, s. 82.

Gewahrwerden) je zde značně nešťastný, protože s sebou přináší představu aktivního kognitivního činu člověka. Tillich sice hned spěchá upřesnit, jak je třeba chápat tento klíčový termín, který svádí ke schleiermacherovským představám:<sup>37</sup> „Vědomí“ je v tomto výroku použito jako co možná neutrální výraz, který se vyhýbá mylným asociacím, které jsou spojeny se slovy intuice, zkušenost, znalost. [...] Ontologické vědomí je bezprostřední a není zprostředkováno žádným vyvozováním. Je přítomné, kdykoli se na ně vědomě soustředí naše pozornost. A má charakter nepodmíněné jistoty.“<sup>38</sup> Přestože se pojmu „vědomí“ snaží Tillich dát zcela jinou, z pohledu lidské aktivity či pasivity neutrální náplň, ukazuje tento pojem jiným směrem, než Tillich zamýšlel. Proto je při výkladu třeba silně zdůraznit, že se jedná o *ontologický* princip a o *ontologické* vědomí, které nespadá automaticky v jedno s naším aktuálním poznáním. Už proto ne, že toto vědomí Nepodmíněného není záležitostí poznání nebo jiné dílčí složky osobnosti, nýbrž týká se existenciálně celého člověka.<sup>39</sup>

Předmětem této nepodmíněné jistoty člověka je Nepodmíněné, které je však zcela nedosažitelné a pojmově nepostižitelné, nedá se výstižně nazvat ani Bohem, protože i to je jen konečný lidský pojem.<sup>40</sup> Není nijak blíže určené, nemá jméno, takže na základě lidského vědomí Nepodmíněného nelze říct, čeho si je zde člověk vědom. Člověk spíše – pokud vůbec – tuší, že něco tuší, než že by věděl, co tuší. Nepodmíněné není žádná věc ani bytost, je to „moc bytí ve všem, co má podíl na bytí“. „Tato moc bytí předchází všemu, co má bytí. Předchází logicky i ontologicky všem zvláštním obsahům a umožňuje všechny vztahy, neboť je to bod identity, bez něhož nelze myslet ani oddělení, ani vztah. To se vztahuje v prvé řadě na rozdělení a vzájemné působení subjektu a objektu v poznání i v jednání. To, co předchází subjektu a objektu, se nemůže stát objektem, k němuž se člověk teoreticky i prakticky vztahuje. Bůh pro nás jako subjekty není objektem. Je tím, co vždy tomuto rozdělení předchází.“<sup>41</sup>

<sup>36</sup> tamtéž.

<sup>37</sup> K Tillichově vztahu ke Schleiermacherovi srv. *Systematische Theologie I* (1951), s. 52n.

<sup>38</sup> TILLICH, P., *The Two Types of Philosophy of Religion*, MW/HW 4, s. 296; srv. *Zwei Wege der Religionsphilosophie*, GW V, s. 131n, *Dva typy filosofie náboženství*, s. 82n.

<sup>39</sup> tamtéž, MW/HW 4, s. 296; GW V, s. 132; *Dva typy*, s. 83.

<sup>40</sup> V tomto bodu se Tillich odklání od Schellinga a staví se na Fichtovu pozici, srv. *Tillichův dopis E. Hirschovi*, GW Erg. 6, s. 122 a např. FICHTE, J. G., *Ueber den Grund unseres Glaubens, Fichtes Werke V*, vyd. I. H. Fichte, Berlin 1971, s. 187n.

<sup>41</sup> TILLICH, P., *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946), MW/HW 4, s. 297; srv. *Zwei Wege der Religionsphilosophie*, GW V, s. 133; *Dva typy filosofie náboženství*, s. 84n. Za tímto pojetím jistoty, která vychází z bodu, kdy člověk ještě nebyl oddělen od Boha,

Z ontologického hlediska tedy leží před odcizením člověka od své esence jeho původní jednota s Bohem, kterou ztratil, kterou však jako odcizený v sobě nějak – byť nevědomě – vnímá a po které znovu touží. Ontologický náhled předpokládá, že shora panuje nepodmíněná jistota bezprostředního vědomí nepodmíněného, které je jakožto moc bytí přítomno všude jako základ všeho bytí.

Zdola, z lidského noetického pohledu, však tato situace vypadá jinak, z pohledu člověka lze mluvit o pouhé potencialitě vědomě poznat Boha, o pouhé možnosti, otevřenosti pro Boha, oslovitelnosti Bohem. Ve svém odcizení již člověk Boží přítomnost přímo nevnímá, ale možnost vnímat ji neztratil. Sám ji však nedokáže aktivovat a použít, to se musí stát ve zjevení. Bez něj vypadá situace člověka tak, jak to Tillich popsal ve spisu *Das Problem der theologischen Methode* (1946): „Existuje však bod – a myslím tím bod bez délky a šířky –, v němž jsou médium [=zkušenost, P. G.] a obsah identické, protože v tomto bodu je identický subjekt a objekt. Je to vědomí Nepodmíněného-Samého, *esse ipsum*, které transcenduje rozdíl mezi subjektem a objektem a jako předpoklad veškeré pochybnosti leží mimo pochybnost. Je to *veritas ipsa*, jak ji nazval Augustin. Je chybné tento bod nazývat ‚Bůh‘ (jako se to děje v ontologickém důkazu), ale musíme ho nazývat ‚tím v nás, co nám znemožňuje uniknout Bohu‘. Je to přítomnost elementu nepodmíněnosti ve struktuře našeho bytí, základ náboženské zkušenosti. Tento element bývá nazýván ‚náboženské *a priori*‘, ale pokud použijeme tento výraz (ve významu *anima naturaliter religiosa*), musíme ho zbavit všeho obsahu a redukovat ho na čistou potencialitu mít takovou zkušenost, která má charakter ‚posledního zaujetí‘. Každý obsah takové zkušenosti závisí na zjevení, tj. na zvláštním způsobu, formě a situaci, v níž se tato potencialita aktualizuje skrze zaujetí, které je zároveň konkrétní a nepodmíněné.“<sup>42</sup>

a proto o této jistotě není třeba subjektivně činit žádné rozhodnutí, je Schellingova koncepce vše-jednoty, v níž se vše rozvíjí z počáteční identity, totiž z Boha. V tomto smyslu lze u Tillicha mluvit o „bodu indiference“, ovšem nikoli o „mystickém apriori“. Tento pojem, který Tillich sám zmiňuje v *Systematische Theologie I*, s. 16n a kriticky se vůči němu vymezuje, je poněkud zavádějící, především proto, že Tillichův pojem mystiky je velmi specifický (srv. *Systematische Theologie II* [1957], s. 92n). Dovolávat se tedy ST I, s. 16n, jako „rozhodujícího místa prolegomen“ Tillichovy teologie (BAYER, O., *Theologie*, HST I, s. 234) je značně ošidné.

<sup>42</sup> TILLICH, P., *The Problem of Theological Method* (1946), MW/HW 4, s. 308; srv. *Das Problem der theologischen Methode*, GW Erg. 4, s. 29. Dále srv. *Philosophy and Theology* (1941), MW/HW 4, s. 284 (něm. *Philosophie und Theologie*, GW V, s. 118): „Proto všude tam, kdekoli je jsoucno, je logos bytí, forma a struktura, v nichž je zjevný jeho smysl. Ale i když je logos v každém jsoucnu, je vysloven jen v tom jsoucnu, které má slovo, racionální

Tento dvojí pohled lze nakonec vyjádřit pouze dialekticky: „Ačkoli lidstvo Bohu není cizí, přesto se mu odcizilo. Ačkoli lidstvo nikdy není bez Boha, přesto deformuje Boží obraz. Ačkoli lidstvo nikdy není bez vědění o Bohu, Boha nezná. Lidstvo je odděleno od svého původu.“<sup>43</sup>

Jak ontologický náhled shora, tak noetický pohled zdola se v případě stvořitelské participace mohou dít pouze zpětně, z pohledu víry, z pohledu zjevení, které tyto skutečnosti odkrývá a dává teologovi možnost abstrakce a analýzy: člověk má bezprostřední jistotu Nepodmíněného, avšak s Nepodmíněným se může setkat vždy jen zprostředkovaně, v konkrétním obsahu, v konkrétním vyjádření, které Nepodmíněné dostává ve zjevení: „Nepodmíněné člověk zakouší ve vášni, strachu, zoufalství i extázi; avšak nesetkává se s ním nikdy bezprostředně, nýbrž vždy skrze konkrétní obsah. Nepodmíněné je zakoušeno v konkrétním obsahu, s ním a skrze něj a pouze analyticky bádající duch ho může teoreticky izolovat.“<sup>44</sup>

Celá stvořitelská participace vychází ze základní – dobře biblické – teze, kterou se Tillich také naučil již u Schellinga, u něhož tato teze koresponduje s východiskem od prvotního bodu absolutní identity: „*Deitas est dominatio Dei*“<sup>45</sup> Bůh je Pánem bytí, takže neexistuje místo, kam by člověk mohl před Bohem utéci.<sup>46</sup> Řečeno zcela tradiční biblicko-církevní řečí: „To je obraz moderního člověka, viděný v křesťansko-protestantském pohledu. Není to obraz člověka bez Boha. Něco takového v zásadě vůbec neexistuje, protože Bůh člověka nikdy nepustí z ruky. Avšak je to obraz člověka, který již neví, že a jak je v Boží ruce.“<sup>47</sup>

Pod Tillichovým pojetím stvořitelské identity a bezprostředního vědomí Nepodmíněného, které má každý člověk, se tak shora, ontologicky, skrývá Boží stvořitelská přítomnost ve svém stvoření, která ho nese a bez níž by stvoření nemohlo existovat; z pohledu zdola, noeticky, se jedná o pou-

slovo, slovo pravdy a světla – to znamená v člověku. V člověku může být zjeven smysl bytí, protože člověk má slovo, které zjevuje skrytost bytí. Ale ačkoli má slovo pravdy potenciálně každý člověk, ne každý ho má aktuálně a nikdo ho nemá úplně.“

<sup>43</sup> TILLICH, P., *Der Theologe III*, in: *Religiöse Reden I* (1948), s. 122. Srv. Ž 115,5 nebo LUTHER, M., *Predigt am 12. Sonntag nach Trinitatis* (1538), WA 46, 493,27 a 30: „celý svět je hluchý“, „celý svět je plný řeči“.

<sup>44</sup> TILLICH, P., *Wesen und Wandel des Glaubens*, 1961, s. 119.

<sup>45</sup> SCHELLING, F. W. J., *Werke X*, s. 261; TILLICH, P., *Dopis E. Hirschovi z 20. února 1918*, GW Erg. 6, s. 114; srv. též, *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie* (1910), GW Erg. 9, s. 179; též, *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (1912), *Main Works/Hauptwerke I*, s. 83n.

<sup>46</sup> Srv. TILLICH, P., *Flucht vor Gott*, in: *Religiöse Reden I* (1948), s. 40.

<sup>47</sup> TILLICH, P., *Das christliche Verständnis des modernen Menschen* (1958), GW III, s. 193.

hou potencialitu člověka, o jeho oslovitelnost Bohem. Přes svoji ontologickou spjatost se svým základem o této skutečnosti člověk sám ze sebe neví, přestože je její součástí. To mu může ukázat až zjevení, tedy druhá forma participace, která mu také umožňuje se ohlédnout a zjistit, že bez Boha nikdy nebyl, přestože to nevěděl.

### b) Zachraňující a dovršující participace

Během pojednání o stvořitelské participaci vyšlo jasně najevo, že teprve zachraňující participace je tím bodem obratu, kde dochází k proměně člověka, jemuž krom jiného padají šupiny z očí a může nahlédnout svoji bytostnou spjatost, „identitu“ se svým Stvořitelem. Zachraňující participace je stejně jako zachraňující milost, jejímž je výrazem, paradoxní, tj. nezdůvodněná, přicházející od Boha na základě pouhé milosti.

Zde přichází ke slovu Tillichovo hermeneutické pravidlo, které Tillich vyslovil již v roce 1922 a které platí pro celé jeho dílo: „*Impossibile est, sine deo discernere deum*. Bůh je poznáván jen z Boha.“<sup>48</sup> Zachraňující participace může proběhnout pouze ve zjevení a zde přichází plně ke slovu její pneumatologický rozměr. Zjevení u Tillicha probíhá jako svědectví Božího Ducha lidskému duchu,<sup>49</sup> tj. jako dvojí přitakání: nejprve jako přitakání Boha člověku, poté jako přitakání člověka Bohu, přičemž však i toto lidské přitakání je darem Ducha, resp. přitakáním Ducha v člověku.<sup>50</sup> To vše se v jednom jediném aktu děje *ubi et quando visum est deo* v rámci korelace lidské otázky zdola a Boží odpovědi shora, subjektivní a objektivní stránky zjevení, které se vyjadřuje zdola v extázi a shora v zázraku.<sup>51</sup> Zjevení je u Tillicha vždy konkrétní, to znamená: v konkrétní situaci, pro konkrétního člověka, v konkrétní podobě a s konkrétním obsahem. Boží Duch se člověku manifestuje zprostředkovaně v konkrétním symbolu, který má bytostně charakter slova.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> TILLICH, P., Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie (1922), GW I, s. 388.

<sup>49</sup> TILLICH, P., Der Geist gibt Zeugnis unserem Geist, in: Religiöse Reden I (1948), s. 124nn; týž, Systematische Theologie III (1963), s. 134.

<sup>50</sup> TILLICH, P., The Courage to Be, MW/HW 5, s. 221, 225; srv. Der Mut zum Sein (1952), GW IX, s. 128, 133; dále srv. týž, Autorität und Offenbarung (1951), GW VIII, s. 69.

<sup>51</sup> TILLICH, P., Systematische Theologie I (1951), s. 135nn.

<sup>52</sup> TILLICH, P., Systematische Theologie III (1963), s. 151n.; týž, Protestantische Gestaltung (1930), GW VII, s. 58.

Ve zjevení, které je zároveň vznikem víry, je člověk uchopen Božím Duchem, Duch prolamuje bariéru odcizení a přivádí člověka *extra se*, do extáze, v níž se člověk dostává ke svému pravému já. V tomto dění, které je zároveň ospravedlněním pouhou milostí skrze víru, je člověk Božím Duchem zevnitř otevřen pro zjevení přicházející zvenčí a tím pro Nové Bytí, které překonává odcizení a přináší člověku participaci na transcendentní jednotě nedvojznačného života, v němž je překonáno roztržení esence, tedy původního božského určení člověka, od existence, tj. od konkrétního lidského bytí, které je již vždy poznamenáno konečností a odcizením.<sup>53</sup> V tomto dění, v němž aktivita vychází pouze a jedině od Boha, je člověk uschopněn k aktivitě vlastní, takže odsud může nahlédnout i stvořitelskou participaci, která byla doposud jeho zraku skrytá.<sup>54</sup> Zatímco ontologicky platí pořadí: stvořitelská participace – zachraňující participace, noeticky je to naopak: teprve v poznání zachraňující participace poznává člověk již vždy přítomnou stvořitelskou participaci.

Protože však zjevení probíhá vždy v konkrétním vyjádření, zůstává v podmínkách existence vždy ještě fragmentární a anticipatorní.<sup>55</sup> Nepodmíněné se zde vyjadřuje v konečné a podmíněné formě, která ho však nikdy nemůže vystihnout, zjevení probíhá v kategoriích prostoru a času a jako takové nikdy nemůže být zcela dovršené. Participace na transcendentní jednotě Nového Bytí tak vždy zůstává nedokonalá, avšak ve své fragmentarnosti předjímá a vyhlíží dokonalou eschatologickou jednotu. Tímto směrem pak působí Boží dovršující milost, která směřuje k dokonalé participaci člověka na Novém Bytí, ke konečné jednotě všeho bytí v Bohu.

### c) Závěr

Tillichovo myšlení předpokládá původní jednotu člověka s Bohem a znovu k ní směřuje. Jeho výchozím bodem je ovšem odcizení člověka od svého původního určení, nejednota, kterou lze ale nahlédnout pouze na pozadí původní jednoty. Odcizení pro Tillicha ontologicky neznamená úplné přetržení vztahu Boha a člověka – to by znamenalo zánik člověka, protože

<sup>53</sup> Srv. týž, Systematische Theologie III (1963), s. 165: „Přítomnost Božího Ducha pozvedá člověka skrze víru a lásku do transcendentní jednoty nedvojznačného života. Vytváří Nové Bytí mimo rozpolcení esence a existence a v důsledku toho mimo dvojznačnosti života.“

<sup>54</sup> Srv. týž, Systematische Theologie I (1951), s. 114: „Zjevení je vyjádření základu bytí lidskému poznání.“

<sup>55</sup> Srv. týž, Systematische Theologie III (1963), s. 166n.

veškeré bytí je závislé na svém Stvořiteli, který je jeho základem a strukturou. Ontologicky tedy platí, že Bůh ve své věrnosti své stvoření neopustil a udržuje je z pouhé milosti v bytí navzdory jeho odcizení. Pojem identity má u Tillicha místo v teorii poznání a nejexponovanějším aktem poznání je poznání Boha, které ve svém pneumatologickém zakotvení a průběhu ovšem není nic jiného než Boží sebepoznání. Základem vší identity Boha s člověkem je zcela zásadní Boží identita se sebou samým, na níž může člověk ve zjevení participovat a skrze ni poznává Boží přítomnost navzdory svému odcizení. V této souvislosti může Tillich mluvit o identitě, o bezprostředním a přímém „vědomí“ Boha jako nosného ontologického základu skutečnosti, který ovšem v této *analogii entis* zůstává lidskému pohledu skrytý a vyjevuje se pouze skrze zjevení v *analogii fidei*. Tillichova řeč o identitě tedy nepřináší vulgární postulát odvěké a kdykoli kdekoli nahlédnutelné identity Boha a člověka,<sup>56</sup> nýbrž ontologický pohled na nerozlučnou souvislost Stvořitele a jeho stvoření, kterou však lze nahlédnout vždy až zpětně, vždy až z víry, kterou v člověku působí Bůh sám skrze svého Ducha jako nezasloužený a paradoxní dar.

---

<sup>56</sup> K tomuto bodu směřuje kritická interpretace Tillichovy teologie v podání O. BAYERA, *Theologie*, HST 1, 1994, s. 273: Vztah člověka k Bohu probíhá tak, že se „k Bytí-Samému vztahují jako k tomu, na němž již vždy participují, které je ve mně a já v něm. Je to tedy nakonec vztah k sobě samému: Když se vztahují k Bohu, vztahují se k sobě samému“.