

Myslet metafyziku antropologicky

Impulsy k teologické metafyzice z oblasti
filosofie náboženství a filosofické teologie

Lucie Kolářová

NASTOLENÍ OTÁZKY PO MÍSTĚ METAFYZIKY V TEOLOGII

Při pohledu na dějiny křesťanského teologického myšlení se místo metafyziky v teologii zdá být samozřejmým, takřka „teologickotvorným“ – jak se dále pokusím ukázat a kriticky promyslet. Pokud naopak od konkrétních dějin odhlédneme a budeme se ptát po charakteru křesťanské teologie jako takové, i potom se metafyzický rozměr jeví jako konstitutivní a bezmála nepostradatelný. Intuice nahlíží, že teologie se dost dobře nemůže nezabývat metafyzikem. Už ve fázi předporozumění – předcházející vlastní tematizaci – je možné se ptát po srozumitelných důvodech, jež k předběžnému náhledu přivádějí. V čem hledat ukotvení? Domnívám se, že při vší obsahové rozmanitosti a metodické odlišnosti jednotlivých oblastí teologie, z nichž některé mají až faktosběrný ráz, lze obhájit tvrzení, že teologie – a zde tedy explicitně teologie systematická – je svou nejvnitřnější podstatou hraniční řečí. Jakkoli není možné pominout vztah sémantické i formální podmíněnosti teologie diskurzem historickým, ba i empirickým, nakonec se teologie vždy již pokouší vyslovit to, co do slov uchopit nelze. Na samé hranici verbálně vnímatelného a poznatelného teologie *ex definitione* odkazuje k tomu, co ji samu přesahuje a co se snad, mimo sféru prostorových představ, skrývá za pouhou jevovostí světa.

Historicky se křesťanská teologická reflexe – vycházející z myšlenkového světa židovské bible – velmi záhy vybavuje metafyzickým pojmoslovím. Jedná se ovšem o původní pojmosloví *metafyziky ontologické*, rozvíjené v diskursu filosofickém, nikoli primárně náboženském. Křesťanská teologie racionálně (ba filosoficky) reflektující obsah (staro)nového náboženství tu za pomoci teologických denotací vytváří va-

riantu metafyziky, *metafyziku teologickou*.¹ V celém dalším vývoji zůstává metafyzika v křesťanské teologii nezbytnou reflexivní rovinou ve vztahu člověka k nepodmíněnému, což je specificky umocněno charakterem křesťanského náboženství coby zjeveného. Vysoký epistemologický nárok metafyziky, která se jako taková zaměřuje na to nejjistější a skutečně pravé poznání,² pak pochopitelně souvisí s nárokem křesťanské teologie, která chce být nejen ukázněným racionálním svědectvím o víře tušené, prožívané, realizované, nýbrž v určitých dějinných obdobích přímo věděním o víře, kterou poznává, formuluje a které má zprostředkovávat poznání živoucího Boha.³

Při bližším pohledu do dějin teologického myšlení se mi pro další postup jeví jako oprávněné vycházet z toho, že metafyzika může být chápána nejen jako objekt, nýbrž i jako subjekt ve smyslu metody teologie. Právě o ni – na úrovni meta-metody – zde má jít mnohem spíše než o metafyziku coby nauku zařazenou do klasifikačního systému filosoficko-teologické systematiky. Prostý fakt, že historicky dochází k explicitnímu utvoření a posléze prosazení křesťanské teologické metafyziky ve světě, který je již metafyzicky kódován, neodpovídá na otázku po její principiální (ne)zbytnosti v teologii. Ostatně tato otázka musela být nejprve položena, a to nastává teprve v (post)novověkém *obraze světa*, který metafyzicky kódován není; a je to v jádru otázka po metodě. Pro pochopení toho, zda a nakolik je metafyzika pro teologický diskurs konstitutivní, je přitom třeba rozlišovat a brát důsledně v potaz, že teologie a teologická metafyzika především nejsou synonymy – pojmově ani věcně.

Cíl předloženého článku je tedy poměrně široký, protože jde o to postihnout principiální relevantnost antropologicky uchopené metafyziky v teologii – na pozadí konfrontace s ontologicky chápanou metafyzikou v teologii. Formát článku pochopitelně neumožňuje komplexní rozpracování tématu, avšak dovoluje nastolit téma jako otázku, která chce jít k základní souvislosti problému a aspiruje proto na to být onou nejvše-

¹ Tato transformace je samozřejmě možná pouze jako součást širšího procesu budování teologie na filosofických základech – příkladně srov. adaptace kruciálního filosofického pojmu *logos* do teologického jazyka. Srov. Walter KASPER, *Theologie – součást naší doby*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, s. 22–27.

² Srov. Jörg DISSE, *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel*, Darmstadt: Primus Verlag, 2001, s. 17n.

³ Srov. Max SECKLER, „Theologie als Glaubenswissenschaft,“ in *Handbuch der Fundamentalthologie*, Bd. 4, ed. Walter Kern – Hermann J. Pottmeyer – Max Seckler, Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1988, s. 180–240.

obecnější, prvotní otázkou, jež se v dané tematické oblasti vůbec dává k řešení. Výběr zdrojové literatury odpovídá zacílenosti, to znamená, že pracuji s autory, kteří mi buď umožnili identifikovat „místo napojení“ metafyziky v teologii (O. Funda), nebo již možnost „antropologického napojení“ teologické metafyziky tematizují (B. Weissmahr), nebo může být rozbor jejich díla vypovídající pro současný stav reflexe téhož v oblasti teologického myšlení (K. Stosch), resp. samo jejich dílo důsledně rozpracovává antropologické východisko pro teologické metafyzické myšlení (T. Pröpfer). Jak patrně, výběr autorů je výrazně určen obsahovou linkou článku (nastolení otázky po místě metafyziky v teologii – typologie řeči o Bohu – antropologické východisko metafyziky – postavení metafyziky v současné teologii – styčné body pro metafyziku v Pröpferově teologické antropologii – myslet metafyziku procesuálně) a v tomto smyslu jej považuji za reprezentativní, i když nemůže být vyčerpávající.

Epistemologickou linií textu je otázka po místě metafyziky v teologii, jež je – v daném výběru a rozsahu – konfrontována s filosoficko-náboženskými a filosoficko-teologickými teorémy. Neboť se ptáme po odpovědi, jejíž průkaznost má být racionálně autonomní.

1. TYPOLOGIE ŘEČI O BOHU

Ve svém příspěvku k filosofii náboženství rozlišuje Otakar A. Funda – na základě srovnání jednotlivých konkrétních náboženství – čtyři hlavní typy náboženství ve smyslu a) panteistickém, b) supranaturálním, c) metafyzickým a d) existenciálně-etickým.⁴ Kromě prvního typu, jemuž odpovídají zejména monistické náboženské systémy, bychom mohli tři následující vztáhnout ke křesťanství s jim odpovídajícími typy teologie. Avšak jaké typy teologie máme na mysli?

Druhou a třetí kategorií Fundovy typologie se samostatně rozlišuje mezi náboženstvím ve smyslu supranaturálním a ve smyslu metafyzickým. U obojího se každopádně jedná o náboženství, jež operují s osobní a člověku protilehlou nadpřirozenou skutečností (osobní bůh, stvořitel, zjevovatel své vůle, ...), ale rozlišujícím kritériem je, zda tato náboženství předmět své úcty a svou víru převádějí, resp. nepřevádějí do meta-

⁴ Srov. Otakar FUNDA, *Ježíš a mýtus o Kristu*, Praha: Karolinum, 2007, s. 304n. Představené schéma je jistě jen jedno z mnohých a možných.

fyzické (filosofické) řeči o všezakládajícím bytí, o podstatě bytí – přičemž předpokládáme, že se tím pro náboženství v supranaturálním smyslu ještě nevylučuje přítomnost metajazyka, jakkoli jeho řeč o božstvu je, resp. nemůže nebýt výrazně antropomorfní.⁵ Metafyzické uchopení supranaturálních aspektů podle Fundy znamená, že z boha vytváříme metafyzickou kategorii, přičemž „náboženství tuto metafyzickou kategorii, chápanou substančně, činí předmětem svých spekulací a své nauky. Teologie se tak stává ontologií boha.“⁶ Pro náboženství v metafyzickém smyslu můžeme tak namísto boha označit za předmět teologické reflexe spíše onu metafyzickou kategorii.

O strukturální vyhraněnosti a zároveň velkém dějinném vlivu metafyzické teologie v křesťanství není pochyb, otázkou ale zůstává ona principiální spjatost teologie s metafyzikou. Jaký význam má Fundovo rozlišení mezi náboženstvím ve druhém a třetím smyslu, pokud je uplatníme v rámci křesťanství? Můžeme odlišit křesťanskou teologii zvlášť pro supranaturální pojetí křesťanství a zvlášť pro metafyzické pojetí křesťanství, nebo se teologie týká pouze metafyzické podoby křesťanství, zatímco rovinu supranaturální je třeba vyhradit oněm antropomorfním představám a verbalizacím, jež věřící sice mohou vytvářet a sdílet, které ale (ještě) nejsou teologií? Tato otázka by se měla postupně ozřejmovat.

Fundou uváděný existenciálně-etický typ náboženství přináší další, jinou teologickou alternativu. Bůh je v tomto typu náboženství chápán existenciálně, a tak jej člověk také zakouší – „jako existenciální, v podstatě *nepředmětnou dimenzi* etické transcendence, jako setkání s nepodmíněným“.⁷ Funda tomuto typu náboženství přiznává – přinejmenším elementární – potenciál k uchopení personálně kódované transcendence, který chápe jako potenciál kritický: „Na několika málo výšinách staroizraelské náboženské tradice a tam, kde na ni sporadicky navázalo křesťanství, stává se eticko-existenciální způsob řeči o Bohu kritikou supranaturálního či metafyzického způsobu a tím vlastně kritikou náboženství.“⁸ (Naznačuji, avšak ponechávám stranou námitky, které se nabízejí: neboť jestliže by tento potenciál mohl podle autora být potenciálem ničivým pro náboženství jako takové – kupříkladu pokud by jeho

⁵ K povaze náboženského jazyka jako autonomní struktury intersubjektivního srov. Richard SCHAEFFLER, *Filosofie náboženství*, Praha: Academia 2003, s. 189–205.

⁶ FUNDA, *Ježíš a mýtus o Kristu*, s. 305.

⁷ Tamtéž, s. 306. Zvýraznila L.K.

⁸ Tamtéž.

výskyt a aplikace nebyly pouze sporadickou záležitostí, nýbrž soustavným důsledným programem –, je otázkou, zda je zde od začátku skutečně myšlen určitý typ náboženství, nebo zda se už předem nepočítá s modelem sekulárního myšlení jako toho, které překonává myšlení náboženské. Zarážející je i poněkud zkratkovité rovnítko mezi náboženstvím a supranaturálními či metafyzickými způsoby, jež zde ostatně náhle stojí taktéž navzájem nerozlišený, jako by zaměnitelné.) Pro sledovaný záměr nicméně vycházíme z toho, že součástí křesťanského dědictví je tedy i takový způsob teologického myšlení – nechceme-li tu vágně hovořit o teologii –, který reflektuje a tematizuje Boha jako bytostně transcendentního, aniž k tomu užívá ontologických filosofických pojmů. Což platí navzdory tomu, že křesťanská tradice – velmi záhy ta antická a později zejména západní – se jinak nepopíratelně vyznačuje úsilím reflektovat Boha v rámci ontologického diskursu.⁹

Existenciálně-etický typ teologie lze však stěží považovat za úzkoprofilový a okrajový, jak by mohlo sugerovat Fundovo hodnocení daného typu náboženství.¹⁰ A to už proto ne, neboť právě i judaismus – paralelně s řeckou filosofií a přitom nezávisle na ní a jiným způsobem – díky své určité, rozhodně ne-spekulativní, teologické interpretaci Boha a světa rozlamuje mýtický způsob myšlení a umožňuje rozmach lidské racionality – právě že v náboženském diskursu. Podle Davida Blumenthala zahrnuje židovská teologie „za první, artikulaci a výklad modů víry a náboženské zkušenosti, a za druhé, pokus seřadit ideje víry do racionálně koherentního celku“.¹¹ I když zde není orientace na souhrnné spekula-

⁹ Tak třeba teolog, který je právě už i křesťanským filosofem, Řehoř z Nyssy, ve svém díle *O stvoření člověka* na mnoha místech analyzuje a vykládá řád stvoření za pomoci filosofických pojmů. Přejímá kupříkladu Aristotelovo třístupňové dělení duší a plné pochopení filosofie týkající se duše přitom zároveň hledá v Písmu, na něž se i v tomto(!) odvolává jako na autoritu („Písmo nás takto učí, že životní a duševní sílu lze nahlížet ve třech rozdílných stupních.“ Řehoř z Nyssy, *O stvoření člověka*, Praha: Oikymenh, 2013, s. 87); srov. tamtéž, 8. kap., s. 83–93. Pro 4. století n.l. je ovšem zcela na místě uvažovat o teologických modelech kombinujících reflexi existenciálního přístupu k Bohu se snahou zachytit Boha diferencovaně za pomoci ontologických kategorií. Metafyzický rámec teologie kappadockých Otců tematizuje právě i limity filosofického přístupu k Bohu a klíčem k Bohu pro ně zůstává náboženská zkušenost. Srov. Karen ARMSTRONG, *Dějiny Boha*, Praha: Argo, 1996, s. 143–150.

¹⁰ „Zcela na okraji a zcela úzkoprofilově lze mluvit o náboženství či spíše nábožnosti v existenciálně-etickém smyslu.“ FUNDA, *Ježíš a mýtus o Kristu*, s. 306.

¹¹ David BLUMENTHAL, „Víra. Židovské pojetí,“ in *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*, Praha: Oikymenh, 1994, s. 158.

tivní pojmy jako podstata, bytí, jsoucnost, přirozenost a podobné, ale naopak se vychází ze zkušenosti, z existenciality, nelze zároveň židovskou teologickou reflexi chápat na způsob fenomenologického popisu – zvláště uvažíme-li i vklad židovské mystické tradice, která „ve druhém řádu“ promýšlí to, co, jak a proč zná a cítí věřící Hebrejec, a která vypracovává celou škálu formulací a pojetí Boha.¹² Judaismus se ovšem nezakládá na těchto formulacích, jako se už vůbec nezakládá na abstraktních filosofických spekulacích. Zakládá se na určitém pojetí zjevení – jež podržuje platnost i v křesťanském kontextu, kde jej analogicky vystihuje pojem *sensus fidelium*¹³ –, totiž na zjevení, které je dosvědčováno zkušeností celého věřícího lidu. Bůh se sice zjevuje také slovy, především však konkrétním zakusitelným jednáním.¹⁴ To platí povýtce pro křesťanské pojetí s jeho pojetím plnějšího zjevení v Kristu – „událostí Krista“, jež se neodmyslitelně pojí s konkrétními historickými událostmi.¹⁵

Původní hebrejské biblické tradice zakládají myšlení dějinné. Nositelé hebrejské tradice nevedou úvahy o bytí Boha, nýbrž o něm vyprávějí, zvětšují jej a vyznávají jej, Bůh se v jejich podání stává událostí, Bůh se „jim“ děje.¹⁶ Jejich zakoušení i reflexe víry proto ale není čistě imanentistickou záležitostí, naopak. Boha zakoušejí jako událost oslovení a výzvu, a to, že o něm mluví dějinně, neruší objektivní moment reality – vždyť mluví „o existenciální zkušenosti transcendence, která se člověku v životě přihodí, když se mu to nehodí“.¹⁷ Židovská teologická reflexe není funkcionální v tom smyslu, že by se tudíž omezovala na pouhou jevovost nebo se touto dokonce nějak pozitivisticky kryla, ale naopak se zdá, jako by jevovost zachycovala něco z podstaty toho, co je reflektováno, co je však chápáno nikoli nadčasově staticky, nýbrž jako dějové, ba dialekticky. Pokud – v souladu s tím, jak jsme pojem metafyziky naznačili

¹² Srov. BLUMENTHAL, „Víra. Židovské pojetí,“ s. 158.

¹³ Srov. „Lumen gentium,“ in *Dokumenty Druhého vatikánského koncilu*, Praha: Zvon, 1995, čl. 12.

¹⁴ Srov. MARC ANGEL, „Zjevení. Židovské pojetí,“ in *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*, s. 171–172.

¹⁵ Srov. ANDRÉ LACOCQUE, „Zjevení. Křesťanské pojetí,“ in *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*, s. 173–174.

¹⁶ Srov. MILAN BALABÁN, *Hebrejské člověkosloví*, Praha: Herrmann-synové, 1996, s. 27n.

¹⁷ Otakar A. FUNDA, „Je teologie vědou?“ *Acta Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni*, č. 1 (2001): 105–135, zde 109. (Jedná se o českou verzi studie Otakar A. FUNDA, „Theologie als Wissenschaft?,“ in *Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie. Festschrift für Ulrich Köpf zum 70. Geburtstag*, ed. Albrecht Beutel – Reinhold Rieger, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, s. 117–127.)

v úvodu – přijmeme definici metafyziky nejen jako explicitní nauky, a nejen jako zvláštní a aplikované disciplíny,¹⁸ nýbrž prostě jako rozumové reflexe nejposlednějších základů či lépe souvislostí všeho,¹⁹ jež se – tím že zároveň reflektuje sebe sama – stává jakousi metasyntézou poznání, lze ve výše naznačeném postupu židovské teologické reflexe identifikovat aplikaci metafyzického principu, který prosvěcuje konkrétní oblasti života v jejich nejniternější struktuře. Neboť zdůvodňovat partikulární historické i personální události v kontextu dějin spásy a uvádět je do vztahu k původu, záměru a smyslu světa v souvislosti s kategoriemi stvoření a dovršení znamená tyto nejen univerzalizovat, nýbrž přebírat tímto způsobem do jazyka transcendentální dimenzi.²⁰ Totéž opět platí pro (prvo)křesťanskou teologickou reflexi, kde poselství Ježíše Nazaretského jde ještě dál – neboť tento Ježíš „trascenduje sám sebe“.²¹

Vřadíme-li židovství a s ním provázané křesťanství do sémantického pole existenciálně-etického typu náboženství, můžeme odlišit vlastní, tomu odpovídající typ teologické reflexe. Daný typ reflexe zjevně nezůstává „imanentně uvězněný“, nýbrž zcela zásadním způsobem zahrnuje supranaturální rovinu, která je reflektována na metaúrovni. Jistěže se ani z dějinného, ani ze systematického hlediska touto metaúrovní prvotně nemyslí řecká ontologická metafyzika. Vše nasvědčuje tomu, že i u typu náboženství definovaného ve smyslu existenciálně-etickém se setkáváme s teologickou reflexí, která by přinejmenším nemohla být označena jako „metafyzikyprostá“. Schematičnost třech uvažovaných typů náboženství se rozhodně rozbíjí na teologické úrovni.

¹⁸ Tam by, nejobecněji řečeno, spadalo filosofické učení o světě (kosmologie) a o člověku (antropologie, psychologie). Srov. Walter BRUGGER, „Metafyzika,“ in *Filosofický slovník*, Praha: Naše vojsko, 1994, s. 235.

¹⁹ Také encyklika *Fides et ratio* nehovoří o metafyzice jako „o zvláštní škole nebo o zvláštním historickém proudu“, nýbrž o požadavku „filosofie opravdu metafyzické povahy, která dokáže přesáhnout empirické údaje a při hledání pravdy dospět k něčemu absolutnímu, poslednímu, základnímu“. JAN PAVEL II., *Fides et ratio*. Encyklika o vztazích mezi vírou a rozumem, Praha: Zvon, 1999, čl. 83.

²⁰ Franz Schupp dokládá tento rozměr SZ-teologie přesvědčivě na problematice teologie stvoření: srov. Franz SCHUPP, *Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung*, Düsseldorf: Patmos, 1990, s. 156–163.

²¹ Podle E. Schillebeeckxe je v Novém zákoně Bůh definován v termínech Ježíšovy životní cesty a zároveň se Ježíš jako člověk může „nejhlouběji definovat pouze v termínech svého unikátního vztahu k Bohu“. Přičemž Bůh je vždy větší než jeho „největší, rozhodující a definitivní sebezjevení v člověku Ježíši“, který k němu ovšem bytostně odkazuje. Srov. Edward SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, Brno: CDK, 2008, s. 143–144.

2. ANTROPOLOGICKÉ VÝCHODISKO METAFYZIKY

Výše pojednané typy teologie lze snad vhodněji – i když nadále pouze schematicky – opsat pro křesťanství jako tři teologické polohy:

- a) řeč o Bohu odpovídající křesťanství v supranaturálním smyslu: kategorie jako zjevení, stvoření, vykoupení, zázraky...;
- b) řeč o Bohu odpovídající křesťanství v metafyzickém smyslu: kategorie jako bytí, prvotní příčina, podstata, přirozenost, Trojice...;
- c) řeč o Bohu odpovídající křesťanství v existenciálně-etickém smyslu: kategorie jako náboženská zkušenost, víra, zákon, oslovení, výzva, proměna...

Rozlišení teologických poloh současně vyvolává otázku po oprávněnosti takového počínání, jestliže zároveň předpokládáme, že dané polohy teologické reflexe se vzájemně prolínají – neboť i když lze každou z kategorií primárně zařadit vždy do jedné z nich, věcný obsah kategorií by se při rozvinutí kompatibilního jazyka mohl prokázat jako srozumitelný/platný i v dalších dvou polohách teologické řeči.²² Naším úkolem zde však není formální jazyková analýza, nýbrž se ptáme po takovém metodickém a obsahovém vymezení metafyziky, které by poukázalo na přítomnost metafyzického principu v jednotlivých teologických polohách. Výše jsme formulovali metafyzický princip jako princip, který prosvěcuje konkrétní oblasti života v jejich nejniternější struktuře. Tím se nemyslí nalézání nějakého základního přesvědčení či zdůvodnění všeho (v duchu fundacionalismu), nýbrž spíše hledání nitek směřujících k celistvému obrazu světa.

Filosofie i náboženství ze své vlastní podstaty tíhnou k uchopení oné základní a celkové souvislosti, čímž již vždy s řečeným metafyzickým principem na nějaký způsob pracují. Zatímco filosofie se k celku skutečnosti musí vztahovat kognitivně,²³ v (křesťanském) náboženství jde prvořadě o to, že se člověk – v plně antropologickém významu toho slova – vztahuje k personálnímu Bohu: prožívá Boha jako osobní moc, na

²² Z klasického Jakobsonova modelu verbální komunikace by se dal využít pojem (společného) kódu (– kód jako jeden z činitelů komunikačního aktu). To, zda účastníci komunikace užívají stejný kód a zda probíhá výměna informací o kódu, je ovšem záležitostí metajazykové funkce. Srov. Petr MAREŠ, *Úvod do lingvistiky a lingvistické bohemistiky*, Praha: Karolinum, 2014, s. 62.

²³ Srov. Petr MACEK, *Bůh ve filosofii Charlese Hartshorna*, Praha: Oikoyomenh, 2016, s. 28.

které je závislé jeho bytí. Bůh je ten, v něhož smí doufat a který je ovšem taktéž chápán jako prapůvod světa a poslední nepodmíněná skutečnost vůbec.²⁴ I zde jde o vztah k celku, neboť daný předmět náboženské úcty, Bůh, je tím, co je z filosofického hlediska celostí světa a pro člověka korelátem celosti.²⁵

Velký stoupenec metafyziky a jejího metodického sebezdůvodnění, filosof a jezuita Béla Weissmahr, poukazuje na napětí mezi filosofickým a náboženským pojmem Boha: filosofický pojem Boha je v jistém smyslu dokonalejší, avšak i tehdy, když – tak jako v křesťanské filosofické recepci – se jím chápe absolutno coby osobní skutečnost, náboženský pojem Boha se nachází vždy nějak před ním. Ten totiž není jen výsledkem myšlenkového úsilí, nýbrž se odvolává na samotného zjevujícího se Boha spásy.²⁶ Z hlediska naší klasifikace je ovšem taková supranaturální teologická argumentace v podezření z antropomorfismu. Oproti tomu je podle Weissmahra onen filosofický pojem Boha „méně ohrožen antropomorfními deformacemi. Určitý antropomorfismus je však v náboženských představách o Bohu neodvratný, protože náboženství může o Bohu mluvit jen v obrazech a symbolech pocházejících z lidské zkušenosti, a tak tedy antropomorfní rysy pojmu Boha nijak náboženský postoj neohrožují.“²⁷ Nakolik jsou ale antropomorfní rysy pro obsah náboženství konstitutivní?

Zdá se, že dokonce ani poté, co bychom připustili nejhorší myslitelné, ba evidentně vymyšlené zvrácenosti antropomorfního obrazu Boha, na ryze teoretické rovině nejde ještě o důkaz toho, že by supranaturální typ teologické reflexe jako takový mohl být „feuerbachovsky“ redukován na antropomorfní rovinu řeči o Bohu, kdy by tato – v její naturalně naturalistické verbalizaci a drsném realismu – měla být fakticky ztotožněna s nadpřirozenými obsahy náboženství. V křesťanství by se význam supranaturálních kategorií jako například „zjevení“ či „vykoupení“ mu-

²⁴ Srov. Béla WEISSMAHR, „Filosofické impulzy k teologické antropologii,“ in *Studijní texty ze spirituální teologie X. Slunce nekonečné laskavosti*, Olomouc: Centrum Aletti, 2018, s. 42–193, zde s. 43.

²⁵ Vzhledem k teologii právě v této souvislosti Ch. Hartshorne kriticky upozorňuje na to, že ve skutečnosti nemělo v teologii nikdy jít o otázku konečnosti vs. nekonečnosti (ve smyslu úhrnnosti), nýbrž o otázku fragmentárnosti vs. integrovanosti, resp. kosmické celosti. Srov. Charles HARTSHORNE, *Přirozená teologie pro naši dobu*, Praha: Oikoymenth, 2006, s. 12–14.

²⁶ Srov. WEISSMAHR, *Filosofické impulzy k teologické antropologii*, s. 46–47.

²⁷ Tamtéž, s. 47.

sel na rovině čistě naturalisticky antropomorfního popisu stát nejen nerosozumitelným, ale především zavádějícím. Takový popis by si nezasadil s popisem naturalisticko-pozitivistickým.²⁸ Důvod toho, proč řeč o Bohu v supranaturálním smyslu nelze jednoduše identifikovat s antropomorfní projekcí, je třeba hledat právě v tom, o čem Weissmahr hovoří jako o nevyhnutelném propojení antropomorfního vyjadřování s vyjadřováním symbolickým a obrazným. To se sice bez lidské zkušenosti neobejde, ale tím se ještě náboženská realita nekonstituuje – pokud tedy nemluvíme o magickém myšlení.²⁹ Obrazné z lidské zkušenosti zajisté vychází, a v tomto smyslu se jedná o hluboce existenciální záležitost, ale zachycuje vždy i to, co tuto zkušenost předchází, resp. přesahuje.³⁰ Součástí obrazného musí být transformující – metafyzická – rovina, bez níž by symbolistní jazyk nedokázal odkázat k tomu, o co mu právě nejpůvodněji jde. Metafyzický princip jako by zde „chránil“ adekvátnost lidské reflexe Boha a řeči o Bohu před – *ex definitione* redukujícím a možná i uzurpátorským – nárokem pouze antropomorfního pohledu.

Ještě zřejměji podtrhuje logiku sledované souvislosti, když Weissmahr s poukazem na texty žalmů – které chtějí Boha nejen oslovit, ale také mluvit o něm – hovoří explicitně o „nikoli filosoficko-vědeckém způsobu řeči o Bohu“:

V těchto textech není ani stopy strachu z toho, že by lidská řeč mohla Boha sesadit na naši úroveň a zobrazit ho antropomorficky. [...] Tomu, kdo takové a podobné výrazy užívá, nepřijde vůbec ani na mysl vykládat je jako exaktní popis obecné skutečnosti. Když ovšem někdo nerozumí řeči symbolů a obrazů, [...] pak je nedorozumění nevyhnutelné. Není za ně odpovědný ten, který užívá symbolů a obrazů, nýbrž ten, kdo je pro své jednostranně racionalistické zaměření ochoten brát zřetel jen na technicko-funkční rozměr lidské řeči.

²⁸ Z metodologického hlediska se zde projevuje nesouměřitelnost oblasti empirické a metafyzické, v rámci nichž nelze argumentovat na totožné rovině, aniž by to nebylo metodicky nekorektní, logicky chybné a obsahově neodpovídající. Analogicky kritice K. Poppera, týkající se pozitivismu a naturalismu v přírodovědě, lze problematický faktor těchto směrů vztáhnout i na teologii, jsou-li užity v kombinaci s ní. Tak jako pozitivista při antimetafyzickém tažení nekriticky redukuje skutečnost na fakta a tím podle Poppera paradoxně ničí přírodovědu, náboženský pozitivista se dopouští obdobného omylu, s tím rozdílem, že absence metafyzického aspektu ničí náboženství. K Popperovi srov. zejm. problematika „demarkačního kritéria“ a naturalismu, ale také např. koroborace: srov. Karl R. POPPER, *Logika vědeckého zkoumání*, Praha: Oikoymenh, 1997, s. 11–17n, 31–34, 269–306, 342–343.

²⁹ Srov. WEISSMAHR, *Filosofické impulzy k teologické antropologii*, s. 47.

³⁰ Srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 31–45.

Symbol situuje Weissmahr antropologicky jako „něco mnohem původnějšího než abstraktní pojem,“ v čem je přítomno „smyslově vnímatelné i rozumově uchopitelné, obecné i jednotlivé, pravdivé i hodnotné, racionální i emociální, subjektivní i objektivní“.³¹ Evidentně i symbol je abstrakcí, resp. značkou abstrakce, avšak na rozdíl od abstrakcí typu substančně chápaných metafyzických pojmů a kategorií tak, jak byly diferencovány v určité dějinné fázi lidské kultury, se jedná o abstrakci celostní, antropologicky komplexní.³²

Weissmahr ve své argumentaci upomíná i na principiální úskalí symbolické řeči,³³ ta však sílu řečeného neoslabují. Jeho filosofické impulzy, nosné pro teologickou antropologii a teologii vůbec, přesvědčivě dosvědčují bytostné sepětí antropomorfní řeči o Bohu a metafyziky v námi vymezeném smyslu. Symbol jako obrazný výraz skutečnosti se zde ukazuje nikoli jako nominalisticky prázdné, formální značení, nýbrž jako přítomnost označované věci, jež smyslově vnímatelné prostě přesahuje. Řeč o Bohu znamená v daném kontextu nábožensky artikulovanou transcendentální zkušenost, která už antropologicky vychází z toho, že „člověk u příležitosti každé smyslové zkušenosti přesahuje smyslové vnímání a má zkušenosti s nepodmíněnou sférou“. Jestliže metafyzické transcendování antropomorfní řeči o Bohu nemůže být, poplatně Weissmahrovi, nikdy odtrženo od cesty, po které se k poznání a vyslovení došlo – tedy mimo oblast vztahů,³⁴ chápeme to jako směrodatné především právě pro náboženství a potažmo teologii. Protože právě v reálně existujícím vztahu k Bohu člověk nejen že teoretizuje, nýbrž „se děje“: lidsky se uskutečňuje, tvoří a ano – při tom vždy již také myslí a své myšlenky artikuluje.

Weissmahrem pojmenovaný způsob řeči o Bohu jako nikoli filosoficko-vědecký odpovídá teologické reflexi, která je metafyzická přinejmenším v tom smyslu, v jakém zůstává metafyzika nezbytnou rovinou ve vztahu člověka k nepodmíněnému.³⁵ To platí jak pro supranaturální, tak

³¹ WEISSMAHR, *Filosofické impulzy k teologické antropologii*, s. 138–139.

³² Podle Ernsta Cassirera je vytváření symbolů skutečnou podstatou lidské přirozenosti – člověk jako *animal symbolicum*. Symbolická realita člověka se v dějinách stává komplexnější a abstraktnější. Srov. Ernst CASSIRER, *Filosofie symbolických forem I – Jazyk*, Praha: Oikoymenth, 1996, s. 53, 56n.

³³ Srov. WEISSMAHR, *Filosofické impulzy k teologické antropologii*, např. s. 139.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 140.

³⁵ V tomto smyslu jsou všechny teologické formy reflexe strukturálně metafyzické: srov. FRANZ GRUBER, *Im Haus des Lebens: Eine Theologie der Schöpfung*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2001, s. 164–169.

pro existenciální teologickou polohu. Teologicky se zde pracuje s metafyzickým principem, aniž by se k tomu užívalo vysoce diferencovaných nástrojů metafyziky ontologické či aniž by snad docházelo k nějakému zdvojování skutečnosti. Z tohoto úhlu se ztotožňování metafyziky jako takové s metafyzikou ontologickou, resp. metafyziky teologické s metafyzikou ontologickou – jak je to viditelné v dějinách křesťanství, kde k takové identifikaci namnoze docházelo – jeví jako mentální zkratka. Neboť v důsledku se pak hovoří o metafyzice tam, kde se jedná jen o jednu její určitou podobu, resp. kritici mohou analogicky hovořit o konci metafyziky, zatímco se – podle Karla Rahnera – jedná o zánik právě jen této jedné podoby metafyziky.³⁶ Jistě bychom mohli uvažovat nad tím, zda by se – spíše než o konci určité podoby metafyziky – nemělo přesněji hovořit o zániku hegemonie této určité podoby metafyziky v dějinách. Platnost Rahnerovy zásadní teze se tím však nemění. Neexistuje teologie prostá metafyziky. Je to především hledisko filosofické teologie, podle něhož se přítomnost metafyzického principu v různých vrstvách teologické řeči o Bohu jeví pro všechny uvažované teologické polohy jako neoddiskutovatelná.

3. POSTAVENÍ METAFYZIKY V SOUČASNÉ TEOLOGII

Východisko pro teologickou sebereflexi je zřejmé. Systematickou teologii nelze zaměňovat za spekulativní metafyziku, to však ještě neznamená vzdát se metafyziky ve smyslu subjektu teologie. Metafyzika je teologii imanentní. Je vždy již metodou teologie, neboť teologie se realizuje metafyzickým principem prosvěcování niterné struktury světa – ať už přitom hovoří o Bohu (antropomorfně)-supranaturálně, ontologicko-metafyzicky či v existenciálně-etickém smyslu. Otázkou jiné úrovně je, zda a jak je postavení metafyziky – právě i jako subjektu teologie – v teologii posledních desetiletí reflektováno.

Otázka je pochopitelně nesmírně široká, pracovat zde můžeme pouze s nepatrným vzorkem. V knize *Úvod do systematické teologie*, splňující kritéria standardní a reprezentativní teologické publikace tohoto typu, autor – německý katolický teolog střední generace Klaus von Stosch

³⁶ Srov. KARL RAHNER, *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln: Benzinger Verlag, 1967, s. 184–186.

– nabízí průřez stěžejními obsahy křesťanské víry za pomoci rozličných textových žánrů a metod. Klasická témata mají při tom být zčásti nově seskupena a každopádně zaostřena na aktuální existenciální otázky.³⁷ Rámcovým kontextem je fórum lidské racionality, v němž se obsahy křesťanské víry mají odpovídat autonomnímu (filosofickému) rozumu. Metafyzika, ani jako objekt ani jako subjekt, není předmětem explicitního pojednání, jakkoli s gnozeologickým nárokem metafyziky se autor u jednotlivých teologických témat průběžně a nevyhnutelně konfrontovat musí.³⁸

Vypovídající je, jak autor rozlišuje a klasifikuje novější teologické přístupy k – tradičně fundamentálněteologickému – tématu vztahu mezi vírou a rozumem a jak je řadí z hlediska jejich nároku na rozumové zdůvodnění víry. Na pomyslné škále pěti přístupů si nejsilnější kalibr vyhrazuje právě metafyzické zdůvodnění víry, nejčastěji v jeho aristotelsko-tomistické verzi. Vznášený nárok je odvozován od gnozeologického nároku klasické metafyziky a většinou katolických teologů byl chápán jako oprávněný a samozřejmý až hluboko do dvacátého století.³⁹ Nezdá se, že by von Stosch tento typ ontologicko-teologické metafyziky hodnotil jako nosný pro dnešní teologickou hermeneutiku, ba ani zpětně pro vývoj teologického myšlení posledních staletí. Zároveň konstatuje jeho setrvalost:

Novověké dějiny filosofie byly nejpozději od Kanta nahlíženy jako velké odpadnutí od správného myšlení, a namísto toho byla vysoce ceněna středověká ontologie. Dodnes existují konzervativní teologové, kteří se poplatně novoscholastické tradici domnívají, že tímto způsobem dokáží v souladu s tradicí poskytnout metafyzické zdůvodnění víry.⁴⁰

V rámci stejné linie von Stosch ještě odlišuje teologii vycházející z myšlenkové formy analytické filosofie, shodně pro obě však pojmenovává jejich společnou slabinu: předpoklad, že je možné – nezávisle na vlastním náboženství, vlastním obraze světa a také bez transcenden-

³⁷ Srov. Klaus von Stosch, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn: Fernin- and Schöningh, 2009, s. 7.

³⁸ Například v souvislosti s problematikou teodiceje a pojmem Boží všemohoucnosti: tamtéž, s. 105, 109n.; nebo v souvislosti s ontologickými základy víry ve vtělení: srov. tamtéž, s. 149n.

³⁹ Srov. tamtéž, s. 333–334.

⁴⁰ Tamtéž, s. 334.

tálněfilosofické transformace vlastního myšlení – předložit přesvědčivé racionální argumenty pro křesťanskou víru. Takže argumenty, které by každého rozumného člověka v principu musely přesvědčit.⁴¹

Přesně tento apriorní předpoklad, který ostatně příliš neodpovídá dosažené úrovni poznatků o povaze lidského myšlení, vygenerovaných z nejrůznějších oborů,⁴² nás odkazuje zpátky k dříve zmíněné historické roli a s ní spojené hegemonii daného typu metafyzického diskurzu. Nelze totiž opominout, že právě ontologicko-metafyzický způsob uvažování byl v dějinách teologie tím možná nejvíce ideologizačním faktorem vůbec. Metafyzika byla poslední a nejsilnější argumentační rovínou, jež pomáhala zdůvodňovat racionalitu víry. Víra opřená o důkazy byla neotřesitelná, ba nutná.⁴³ Proti metafyzice se později vymezovaly významné proudy v rámci moderní filosofie, ne-metafyzicky je vystavěna epistemologie a metodologie přírodní vědy, nejdříve a především se však metafyzika stává kolbištěm v interním prostoru samotné církevní teologie.⁴⁴ Zřejmě vzhledem k nároku tradiční teologické metafyziky na poznání a legitimizaci víry nemohly ani reakce na ni být jiné než ideologické.⁴⁵ Neboť nárok se kladl jako výlučný. O ideologickém rozměru v tom smyslu, jak o něm hovoří kritika ideologie,⁴⁶ bychom však historicky mohli stěžii hovořit tam, kde argumentující rozum promyš-

⁴¹ Srov. tamtéž, s. 334.

⁴² Srov. Humberto R. Maturana – Francisco J. Varela, *Strom poznání. Biologické základy lidského rozumu*, Praha: Portál, 2016, s. 125–156, 183–209.

⁴³ Toto přesvědčení bylo nezdárka projevem necesitarismu, jenž je názorným dokladem toho, jak úzká je hranice mezi racionálním přístupem k víře a racionalismem víry. Necesitarismus chápeme jako silnější variantu racionalismu, kdy jsou – v argumentačním kruhu *petitio principii* – určité důvody z rozumu uváděny jako nutné. V důsledku se jedná o deterministické pojetí Boha, v němž mizí prostor pro autonomní racionální pojem Boha. Srov. také Martin Mulsow, *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1998, s. 167–168.

⁴⁴ „Už nominalista Wilhelm von Ockham se odvážil myšlenky, že řada vnitrosvětských příčin by také mohla být nekonečná.“ Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie I*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2015, s. 92.

⁴⁵ Srov. Franz Schupp, *Geschichte der Philosophie im Überblick*, Band 3: Neuzeit, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003, s. 26.

⁴⁶ Kritika ideologie poukazuje na to, že ideologie není jen soustavou idejí, jejichž poznání spočívá na principech překračujících pouhou fakticitu, nýbrž i na společenských podmínkách doby, a že zároveň obsahuje vždy také výzvy, požadavky a hodnoty, jimiž motivuje a stimuluje jednání. Ideologický systém tíhne k tomu ztotožňovat vlastní působení s pravdou, kterou tímto redukuje. Srov. Karl Rahner – Herbert Vorgrimler, „Ideologie,“ in *Teologický slovník*, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 140–141; srov. Brugger, „Ideologie,“ in *Filosofický slovník*, 176–177.

lí rozumovost víry, když v návaznosti na dobový *obraz světa* zároveň „smí“ – dosud nereflektovaně a jaksi automaticky – předpokládat její platnost. Naopak bychom o ideologizaci teologie měli hovořit, jestliže jsou v metafyzické argumentaci zaměňovány důvody s následky ještě i poté, kdy axiom samozřejmě platnosti náboženské víry přestává být z filosofického hlediska udržitelný. A kdy tedy každá další argumentace vycházející z původního, kritikou nedotčeného axiomu nadále uplatňuje mechanismus *petitio principii*: vysvětlovat pomocí předpokládaného.⁴⁷

Případná ideologizovaná podoba metafyziky ovšem teologii ohrožuje zásadně. Neboť metafyzika – rozhodně v námi vytyčeném smyslu – je podmínkou teologie *sine qua non*. Tím spíše se otázka po metafyzice v teologii dnes jeví jako otázka po schopnosti teologie uplatňovat onen již vícekrát zmiňovaný metafyzický princip, díky němuž může prosvětlovat konkrétní oblasti života v jejich nejniternější struktuře. Von Stosch si otázku po nezbytnosti metafyzického principu v teologii neklade. Nicméně pro zde sledovanou epistemologickou linii je z jeho klasifikační škály relevantní ještě i další teologický přístup, v rámci něhož je víra zdůvodňována prvo-, resp. transcendentálně filosoficky. Přestože nárok na zdůvodnění se klade jen jako o trochu slabší než u klasického metafyzického zdůvodnění, nacházíme tu zásadně rozdílné východisko. Předkantovský předpoklad, že naše poznání se řídí objekty, a to i u otázky pravdy, nahrazuje náhled opačný: objekty se řídí naším poznáním. Zdrojem nutnosti a všeobecnosti úsudků jsou v takové perspektivě nikoli už předměty, nýbrž poznávací subjekt.⁴⁸ Pro teologii pak toto kriticko-východisko podle von Stosche znamená pokusit se „z myšlenky subjektu prokázat prvofilosofické zdůvodnění křesťanské víry, resp. nalézt pojem definitivního smyslu, který pak lze jako orientující předřadit všem pokusům o zdůvodnění víry“.⁴⁹

Přesně to je také hlavní intencí díla Thomase Präppera, před pár lety zesnulého německého dogmatika a fundamentálního teologa. Präpperovu teologickou pozici charakterizuje kritický obrat k subjektu. Poplatně tomu není jeho výchozí argumentační rovinou předkantovská ontologicko-teologická metafyzika, nýbrž antropologie. Protože zde ani

⁴⁷ Faktická jednota kultury a pojetí světa trvala až do pozdního středověku, i když už i tehdy byla teoreticky sotva ospravedlnitelná. K nekompatibilitě „gramatik“ různých systémů v rámci „žité“ jednoty srov. SCHUPP, *Schöpfung und Sünde*, s. 305–308.

⁴⁸ Srov. VON STOSCH, *Einführung in die Systematische Theologie*, s. 335.

⁴⁹ Tamtéž, s. 335.

zdaleka nemůžeme v plném rozsahu podstoupit analýzu Präpperova systému, zajímá nás pouze jediný aspekt, a i na ten můžeme nanejvýš poukázat: nakolik lze v jeho teologické antropologii identifikovat princip metafyziky.

4. STYČNÉ BODY PRO METAFYZIKU V TEOLOGICKÉ ANTHROPOLOGII THOMASE PRÖPPERA

Vpustit novověké myšlení do teologie s sebou podle Präppera nese zcela konkrétní požadavky: a) uznat svobodu a samostatnost filosofie, zejména její metodické a argumentativní autonomie; b) zavázat se k vědomí sebe a své svobody, dosaženému v novověku, včetně jeho etických implikací; c) nepropadnout zpátky za historicky již dosaženou úroveň problematiky a reflexe.⁵⁰ Idea Boha je tedy v takovém kontextu pro Präppera myslitelná z antropologické pozice lidské svobody a jako taková musí být filosoficky obhajitelná. Vzhledem k námi sledované otázce po metafyzickém rozměru teologie jde pro antropologické východisko teologie také o určitou základní výchozí nepodmíněnost lidského tázání – neboť antropologická řeč o Bohu musí *zprostředkovávat*, nikoli *redukovat*.⁵¹ Bůh – i čistě metodicky – by jistě přestal být Bohem nejpozději v okamžiku, v němž už spadá v jedno s účelem pro člověka a stává se jeho funkcí, byť i „pouze“ na rovině poznání. Tak jako filosofie náboženství zápolí – gnozeologicky – s hranicí antropomorfního,⁵² teologie se obává překlopení antropologie do antropocentrismu. I když řeč o Bohu je vždy již antropomorfní („více“ v supranaturálním smyslu, „méně“ v ontologicko-metafyzickém smyslu), už dříve jsme poukázali rovněž na limity těchto limitů. Antropologie – v určitém významu coby meta-rovina antropomorfního – v sobě zajisté skrývá limity antropocentrismu jako jedné z variant. Nepotřebujeme se zde však zabývat hrozbou antropocentrismu, která je v dějinách teologického myšlení možná především výrazem hluboké nedůvěry v nové východisko teologie, nahlížené konkurenční

⁵⁰ Srov. Präpper, *Theologische Anthropologie I*, s. 322.

⁵¹ Srov. tamtéž, s. 98.

⁵² Srov. Semjon Ljudvigovič FRANK, *Člověk a realita. Metafyzika lidského bytí*, Olomouc: Refugium, 2010, s. 223.

optikou ke „staré“ zavedené metafyzice.⁵³ Bez další analýzy navíc nejsou dané kategorie z formálního hlediska vzájemně souměřitelné.

Jakkoli „obrat k subjektu“ není ještě totožný se vznikem antropologie, je jejím neodmyslitelným předpokladem, v návaznosti na nějž je také třeba antropologii rozumět. Pouze zasazen do schématu tradiční teologické metafyziky dává tento obrat vyvstat pervertovanému obrazu, v němž se teologie stává sebepojetím člověka, křesťanská víra se rozpouští v humanismu a křesťanské jednání v pouhé etice.⁵⁴ Naopak zasazen do antropologického schématu umožňuje tento obrat – se sobě vlastní autenticitou – vyvstat novým významům pro teologii. Co znamená uskutečnit antropologický obrat myšlení v teologickém konceptu T. Pröppera?

Především neočekávat víc ani méně než je filosoficky a teologicky možné. Je třeba z pozice lidské svobody teologicky prokázat oslovitelnost člověka pro Boha coby reálnou možnost a pro jeho sebezjevení. Z hermeneutického hlediska to znamená zpřístupnit materiální obsah dogmatiky v jeho lidském smyslu – a současně reflektovat přiměřenost realizované myšlenkové formy.⁵⁵ Filosofická rovina v tom zůstává autonomní: pro Pröppera se filosoficky „počítá“ pouze to, co může být člověku nevyvratitelně jasné pouhým užitím rozumu a uskutečněním vlastní svobody – k čemuž ovšem nepatří jistota Boží existence ani jistota konečného smyslu.⁵⁶ Autonomní filosofický základ, kterým právě nedisponovala teistická metafyzika (až včetně v rámci novoscholastiky), činí podle Pröppera teprve pochopitelnou bytostnou nasměrovanost člověka na Boha a jeho možné zjevení. To tradiční „důkazní postupy“ ovšem nedokázaly, a to ani když jejich evidentním výsledkem měla být právě (jistota) existence Boha. Neboť ze spekulativně a apologeticky vystavěného filosofického fundamentu ani formálně nevyplývá napojení na traktát o zjevení, natož, obsahově, na samu skutečnost zjevení, takže nasměro-

⁵³ Otto H. Pesch poukazuje na to, že o „antropocentrickém zúžení“ hovoří obvykle ti teologové, kteří „antropologický obrat“ doopravdy nepřijali a neprodělali. Srov. Otto Hermann PESCH, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg am Breisgau: Herder 1983, s. 27.

⁵⁴ Srov. PESCH, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, s. 27–28, 48–52.

⁵⁵ Srov. Pröpper, *Theologische Anthropologie I*, s. 324–325.

⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 413. Podle Schillebeeckxe se člověk nedokáže dobrat ani jistoty o konečném smyslu dějin na základě samotné dějinné fakticity. Z vnitrosvětského hlediska mohou dějiny zůstat dějinami beze smyslu. Srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 21.

vanost člověka na Boha se obnovuje výlučně odvoláním na poslušnost stvoření. V systému tradiční metafyziky bylo podle Präppera obzvláště obtížné skloubit kupříkladu biblické predikáty Boha (konkrétně třeba jeho schopnost utvářet svobodně dějiny) s pojmem Boha jako první, byť duchovní příčiny světa.⁵⁷ Přičemž z antropologického hlediska jsou právě biblické predikáty mnohem blíže existenciální poloze člověka než predikáty tradiční teologické metafyziky.⁵⁸ Nesourodé hermeneutické klubko se pokouší Präpper rozmotávat tím, že se opakovaně zasazuje o metodicky čisté rozlišení mezi filosofickou a teologickou rovinou.⁵⁹ Proniknout k vlastním autonomním obsahům obou uvažovaných rovin teprve umožňuje na hlubší rovině poukázat na kořeny myšlení o Bohu jako na konzistentní a reciproční:

Filosofické prostředky, pomocí nichž zpracovává teologie svou fundamentálně-teologickou a svou dogmaticko-hermeneutickou úlohu, kdy na jedné straně ukazuje oslovitelnost člověka pro svou základní pravdu, Boha křesťanského zjevení, a na druhé straně rozvíjí své specificky teologické obsahy – tyto prostředky musejí přece pocházet z jednotného, v sobě konzistentního myšlení... Jako je teologickým principem veškeré dogmatiky a s ní teologické antropologie sebezjevení Boha, tak bude jejím filosofickým principem lidská svoboda.⁶⁰

Svoboda člověka má být napříště neotřesitelným výchozím bodem ve smyslu principu nejvyšší a absolutní jistoty lidského poznání, jak o něj usiloval R. Descartes, Präpperem příznačně označený za otce novověké metafyziky.⁶¹ Descartův záměr nastolil nově právě i starou metafyzickou otázku po Bohu, na kterou Präpper odpovídá v intencích důsledného myšlení po antropologickém obratu. Jeho důkladná analýza lidské svobody se nevyhýbá principiální obtíži, která se *ex definitione* se svobodou pojí: neboť svoboda není filosofické reflexi přístupná jako taková či přinejmenším nikoli přímo. Präpper však považuje už moment aktualizované, „možné“ svobody za dostatečné a ospravedlnitelné východisko, filosoficky i teologicky, neboť – abychom parafrázovali alespoň některé

⁵⁷ Srov. Präpper, *Theologische Anthropologie I*, s. 327–328.

⁵⁸ Obdobně Walter Kasper, když s týmiž důvody poukazuje na absenci teologické reflexe biblicky i existenciálně ústředního poselství o milosrdenství. Srov. Walter KASPER, *Milosrdenství. Základní pojem evangelia – klíč křesťanského života*, Brno: CDK, 2015, s. 15n.

⁵⁹ Srov. Präpper, *Theologische Anthropologie I*, s. 311.

⁶⁰ Tamtéž, s. 325–326.

⁶¹ Srov. tamtéž, s. 375.

jeho argumenty – v procesu uskutečňované svobody se plnost svobody vždy již *předpokládá*; v životě člověka je zkušenost zodpovědnosti spojené se svobodou *evidentní*; i to spolupodmíněné a iniciované Bohem zůstává od Boha odlišné a je člověku přičitatelné a lze to opodstatněně pokládat za jeho *vlastní* projev; nebo také protože jsou zde indicie pro to, že člověk je ve svém sebeuskutečnění odkázán na *Boha*, resp. *otázku* po Bohu.⁶²

Pröpperovou stěžejní epistemologickou linií je myslet svobodu jako teologickou formu myšlení, toto myšlení ospravedlnit a určit jeho principy – při pečlivém rozlišování filosofické a teologické roviny problému. Prvotní fundamentální oslovitelnost člověka Bohem je proto tematizována v základním antropologickém kontextu svobody člověka, aniž by tím věcně teologické obsahy měly a mohly být redukovány na pouze antropologické. Teprve důsledně nemetafyzická (teologická) antropologie by musela vyústit v antropocentrickou fenomenologii člověka, která postrádá styčné body s teologií. V Pröpperově reflexi člověka je coby heuristické pravidlo bytostně přítomen a aktivován metafyzický princip – pochopitelně mimo rámec tradičních ontologických a předkantovských kategorií a významů. Styčné body s teologií tedy Pröpper naopak systematicky buduje – jako třeba když pojednává o tělesném Já v průnikovém poli mezi fenomenologií a transcendentální filosofií a hledá přesné místo napojení transcendentální koncepce. Čisté, původní, prereflexivní Já, matematicky vlastně prázdný bod, zdůvodňuje Pröpper jako nepostradatelné a dále neredukovatelné transcendentální jádro, z něhož lze postoupit nikoli sice k ontologickým důkazům Boha, zato ale k prokázání možnosti a relevance křesťanské víry.⁶³ Nedávalo totiž podle něho příliš smyslu hravou formou dokazovat logickou bezrozpornost Božího sebezjevení v dějinném Ježíši, když vůbec nebyla prokázána rozumná a *reálná* možnost té věci pro člověka. Tedy svobodného Boha pro svobodného člověka.⁶⁴ Antropologický přístup „zdola“ se tu osvědčuje jako metafyzicky konstitutivní.

⁶² Srov. Pröpper, *Theologische Anthropologie I*, s. 318–319.

⁶³ Srov. tamtéž, s. 578–584.

⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 585–589.

ZÁVĚREM – METAFYZICKÝ PROCESUÁLNĚ

Výše řečené koncepčně zapadá do mantinelů vymezených filosofií náboženství. Rovněž Charles Hartshorne, jenž uvažuje o Bohu procesuálně a jehož idea Boha stojí na racionalitě teismu a nepostradatelnosti metafyziky, pracuje s pojmem/představou Boha jako úplné svobody. Bůh v jeho pojetí nemůže být abstrakcí, navždy fixní a ve skutečnosti prázdnou, neboť nelze odhlížet od božích kvalit, které jsou dějinně nahodilé – prostě proto, že i Bůh má svobodu být subjektem, aktivním a milujícím, který sám sebe neustále přesahuje, také se nechává obohacovat, je společníkem člověka, a tak podobně.⁶⁵ Nevěrohodnost tradiční metafyziky spočívala podle něho v tom, že Boží svobodu, to znamená právě i tyto dějinně nahodilé kvality Boha, nekonceptualizovala. Hartshorne lehce ironizuje klasický systém, když jej ve zbytku pokládá „za víceméně korektní: je tu nezapříčiněný původ věcí, nepohnutelnost, neměnost – a to všechno ostatní. Jen to pak není Bůh; a není to – navzdory tomismu – ani skutečnost, ať už ‚holá‘ nebo nějaká jiná. Spíše je to pouhá abstrakce dějinně nahodilé a zapříčiněné skutečnosti božího života. Ztotožnění Boha s touto abstrakcí je filosofickým druhem idolatrie.“⁶⁶

Z pozice filosofie náboženství a filosofické teologie jsou zde zřejmé impulsy pro teologickou metafyziku, resp. její racionalitu, jež nepočítá „s dominancí svého [spekulativního, L.K.] rozumu nade vši skutečností“.⁶⁷ Obsah náboženství se na jedné straně člověku a jeho řeči o Bohu vymyká – neboť člověk náboženské obsahy jako takové rozhodně nevytváří s onou původně stvořitelickou invencí, jaksi *ex nihilo*, avšak na straně druhé nelze (teologickou) řeč o Bohu „antropologicky vyzávorkovat“ – neboť bez člověkovy invence, byť i plné antropomorfních rysů, není náboženství v lidsky kódovaném světě myslitelné. Spolu s Hartshornem by se dalo hovořit o Bohu, jenž je v jistém smyslu univerzálním datem naší zkušenosti, nebo snad o obecné Boží imanenci, z níž lidská řeč o Bohu čerpá;⁶⁸ přičemž s odvoláním na Weissmähra zároveň platí, že lidská zkušenost – vzešlá z oblasti svobody – svůj náboženský předmět nekonstituuje, ale spíše jej symbolicky zpřístupňuje a odkazuje k němu.

⁶⁵ Srov. HARTSHORNE, *Přirozená teologie pro naši dobu*, s. 37n.

⁶⁶ Tamtéž, s. 37.

⁶⁷ Srov. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie I*, s. 588.

⁶⁸ Srov. HARTSHORNE, *Přirozená teologie pro naši dobu*, s. 9–10.

Existenciálně-antropologické ukotvení řeči o Bohu koresponduje s jejím autonomním filosofickým meta-ukotvením. Jak patrně, požadavek autonomního filosofického fundamentu neeliminuje metafyziku v teologii, pouze její návaznost na ontologicko-teologický model metafyziky. Neboť tento nedokáže nikterak nasadit u fenomenologické reality člověka, natož prokázat její metafyzickou rozkročenost. Právě Pröpper ve svém díle explikuje mnohé, co svědčí o vnitřní provázanosti teologické antropologie a metafyziky. Patrné je to zejména tam, kde systematicky poukazuje na místa, jež lze – při regulérním metodickém odlišení – transcendentálněfilosoficky identifikovat i teologicko-hermeneuticky „aplikovat“.⁶⁹ Pokud teologie hermeneuticky staví na transcendentálně-filosofickém myšlení promýšlejícím antropologickou potencialitu toho, co je předmětem náboženské víry, nejen že se podle Pröppera obě roviny poznání nenivelizují, ale naopak se jejich svébytnost stává o to zřetelnější. Hranice běží tudy, „kde je transcendentální filosofie nárokována nikoli pouze pro filosofické úkoly fundamentální teologie, nýbrž také jako myšlenková forma pro materiální dogmatiku, a kde vchází v syntézu s náhledy založenými vskutku na zjevení“.⁷⁰

Zbývá znovu zdůraznit, že zatímco teologie a teologická metafyzika nemohou být beze všeho synonymy, právě tak se zdá být zřejmé, že teologie ve svém nejvlastnějším smyslu zůstává imanentně metafyzická.⁷¹

⁶⁹ Podle něho „čistá“ transcendentální filosofie „ví o svém neodlučitelném vztahu k nastalé události (Zjevení) a uskutečňované realitě (víry), jejichž antropologickou možnost promýšlí a jejichž smysl zpřístupňuje: jednak [...] na základě své vlastní fakticko-historické možnosti, protože se děje teprve post factum a vlastně je k svému tématu přiváděna; jednak v souvislosti se svým stanovením cíle, poplatně jemuž znovu zasvěcuje do uskutečňování reality, z níž pochází a jejíž možnost a význam objasňuje. Obojím zachovává smysl pro neodvoditelnost všeho (božského i lidského) svobodného dění a kontingentní skutečnosti vůbec. [...] Její rozhodnutost pro formálně nepodmíněnou svobodu určuje její orientaci, její vědění o pouze formální podstatě této nepodmíněnosti její hranici. Právě tím zůstává pozorná k nedisponovatelným předpokladům skutečné svobody v přírodě i dějinách a jejich (možnému) absolutnímu základu existence a smyslu ve svobodně se odhalujícím Bohu. V žádném případě proto nevylučuje, nýbrž otevírá možnost a dokonce připravuje prostředky pro to, aby byl uvažován skutečně se zjevující samotný Bůh – jen je pravda takového poznání [...] pak jednoznačně teologická.“ Pröpper, *Theologische Anthropologie I*, s. 588–589.

⁷⁰ Tamtéž, s. 589.

⁷¹ Nezabývali jsme se samozřejmě vůbec moderní kritikou metafyziky, na tomto místě si však můžeme alespoň dovolit pochybnost, zda evidentní věčnost metafyziky právě i ve výměrech, které se k ní vztahují negativně, nesvědčí spíše proti nim, a potažmo proti postmetafyzickému, resp. antimetafyzickému myšlení. V ne-metafyzických pozi-

Podněty z oblasti filosofického myšlení o náboženství a teologii dosahují právě jen k hranici metafyzického, protože filosofická metodologie více umožnit nesmí; avšak už poukazem na tuto hranici, antropologicky plauzibilní, se legitimě teologického myšlení prokazuje velká služba. Teologická metafyzika je ve skutečnosti už několik staletí objektivně vázána povinností autonomně a racionálně podložené antropologické průkaznosti, nechce-li se zpronevěřovat vlastnímu úkolu. Což mimochodem vůbec neznamená, že „chodí po cizím“.⁷² Právě naopak – proto, že křesťan nemá k dispozici žádný jiný svět než kdokoli jiný, neexistují pro teologii „cizí“ témata.⁷³ Instrumentarium k zvládnutí takového úkolu může nabídnout procesuální pojetí Boha i člověka, jež dokáže značně eliminovat napětí mezi filosofickým a teologickým pojmem Boha a umožňuje antropologicky relevantní ukotvení teologie, resp. metafyziky. Je rozdíl ontologizovat realitu a v důsledku ji redukovat na statickou nadčasovou abstrakci, nebo s dobrými důvody anticipovat stejnorodý (ontologický) základ vši reality⁷⁴ a zároveň být práv jejího dějinného dynamismu v čase a prostoru. To druhé činí z teologie sémanticky hraniční vědu, která přiznává metafyziku jako vlastní metodický princip.

cích přírodovědeckých, filosofických nebo třeba lingvistických by bylo možno poukázat na skrytý epistemologický primát racionality „jištěné“ jazykově kriticky, přírodovědecky či dějinně, avšak s nárokem, k němuž ta která konkrétní pozice neopravňuje. Neusvědčuje to tyto pozice ze skrytého naturalismu, ba z metafyzického naturalismu? Pokusy „vyrovnat se“ s metafyzikou ovšem neztrácejí v čase na své aktuálnosti – ku příkladu srov. Kevin W. HECTOR, *Theology without Metaphysics. God, Language, and the Spirit of Recognition*, Cambridge: University Press, 2011.

⁷² Narážka na Plantingovu výzvu k odvaze křesťanských filosofů zabývat se vlastními tématy křesťanské komunity, jelikož je podle něho hluboce neuspokojivé, že křesťanství „pochoduje přes povětšinou cizí teritorium“. Alvin PLANTINGA, „Rada křesťanským filosofům“, *Salve. Revue pro teologii a duchovní život* 19, č. 2 (2009): 73–94, zde 75. Jedná se o pozici z východisek analytické filosofie, která se podle van Stoschovy klasifikace racionálních teologických zdůvodnění víry řadí do první, metafyzické skupiny vznášející nejsilnější nárok na přesvědčivost.

⁷³ Například E. Schillebeeckx staví svou teologickou koncepci na přesvědčení, že veškeré náboženské významy vycházejí z oblasti profánního a nejsou bez toho myslitelné – tedy „mimo svět není spásy“ a není ani teologie. Každé křesťanské téma je tak vždy již tématem světským. Srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 20–31, 37–44n.

⁷⁴ Terminologie S. L. Franka – srov. FRANK, *Člověk a realita*, s. 219n.

**Thinking Anthropologically about Metaphysics
Impulses for Theological Metaphysics in the Fields of Philosophy
of Religion and Philosophical Theology**

Keywords: Metaphysics; Anthropology; Theology; Philosophy of religion; Philosophical Theology; Gnoseology; Supranaturalism; Anthropomorphic; Autonomous Rationality; Process Thought; Ideology

Abstract: The article deals with the problem of an anthropological understanding of metaphysics in theology and addresses its relevance against a confrontation with an ontological understanding of theological metaphysics. The article format does not allow for a comprehensive treatise but raises the issue as a principal question that can comprehend the problem's basic context and aspire to an answer as to whose conclusiveness should be – in discussion with philosophical-religious and philosophical-theological theorems – rationally autonomous. The text is based on the works of authors whose thinking a) enables an identification of a "connecting place" for metaphysics in theology, b) raises the possibility of an "anthropological connection" to theological metaphysics, c) helps recognise what is representative of the current state of reflection on this matter in the field of theological thinking, d) and itself elaborates the anthropological viewpoint for theological metaphysical thinking. The thread of content proceeds from a philosophical-religious typology of talking about God via a presentation of the anthropological viewpoint of metaphysics towards the standing of metaphysics in contemporary theology and the search for points of contact in T. Pröpper's theological anthropology. The conclusion refers to the possibility of process thought for an anthropologically relevant embedding in theological metaphysics.

Mgr. Lucie Kolářová, Dr. theol.
Katedra teologických věd
TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
lkolarova02@tf.jcu.cz