

Bytí a pravda Ježíše Krista: O vztahu ontologie a christologie v návaznosti na Klause Hemmerleho*

Eduard Fiedler

1. VÝCHOZÍ PROBLÉM: PRAVDIVOST CHRISTOLOGICKÝCH VÝPOVĚDÍ

Německý katolický filosof, teolog, nástupce Bernharda Welteho na freiburské katedře křesťanské náboženské filosofie a pozdější cášský biskup Klaus Hemmerle (1929–1994)¹ se v roce 1976 vyjádřil v příspěvku „Pravda Ježíšova“ (*Wahrheit Jesu*) o jisté dobové intelektuální bezradnosti doprovázející jinak nesporný zájem o osobu a příběh Ježíše Krista:

Klasické výpovědi christologie sotva k někomu promluví a pohnou jím; naopak výpovědi o Ježíši dnes běžné a líbivé se zase snadno ocitnou v nebezpečí toho, že spíše vypovídají o nás, našich potřebách a tužbách než o něm samotném. Nestačí jej pouze včlenit do krajiny jsoucího prostřednictvím metafyzických kategorií; zároveň ale také nestačí jej pouze učinit aktuálním, aby zapadal do krajiny dnešní vnímavosti, zkušenosti a dnešních přání. Pouze metafyzickou pravdu již nepřijímá člověk jako svou vlastní pravdu; na druhou stranu by právě takovou pravdu, která by byla pouze jeho, podezříval, že není onou celou ani pravou pravdou.²

* Tato studie vznikla přepracováním úvodní kapitoly magisterské práce obhájené v roce 2018 na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Srov. Eduard FIEDLER, *Po stopách trinitární christologie: Christologická analýza vybraných textů Klause Hemmerleho v kontextu jeho života a působení*, magisterská práce, Praha: Univerzita Karlova, 2018. Vedoucím práce Ctiradu Václavu Pospíšilovi autor studie vděčí za přivedení k tématu trinitární ontologie a k dílu Klause Hemmerleho.

¹ K životu a dílu Klause Hemmerleho srov. Wilfried HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort: Leben, Denken und Wirken von Klaus Hemmerle, Bischof von Aachen*, Würzburg: Echter, 2008.

² Klaus HEMMERLE, „Die Wahrheit Jesu,“ in *Jesus – Ort der Erfahrung Gottes*, ed. Bernhard CASPER, Freiburg i. Br.: Herder, 1976, s. 95. Citováno podle AS II, s. 176. Péči Hemmerleho žáků byly po jeho smrti vydány v pěti svazcích jeho vybrané spisy: Klaus HEMMERLE, *Ausgewählte Schriften*, 5 sv., Freiburg i. Br.: Herder, 1995–1996 (cit. jako „AS“). Kde to bude možné, budeme citovat Hemmerleho texty z tohoto vydání ve výše uvedeném tvaru. Tam, kde to bude vhodné, uvedeme také informace o původním vydání. Texty, které jsou zařazeny, citujeme standardním způsobem. Pokud není uvedeno jinak, překlad je dílem autora příspěvku.

Pouze „objektivní“ christologie metafyzických výpovědí nebo pouze „subjektivní“ svědectví o Ježíši Kristu neodpovídají výzvě, kterou integrální „pravda Ježíšova“ představuje, ani zájmu, který probouzí. Hemmerle se domnívá, že hlavním důvodem obtíže spojené s recepcí metafyzických formulací tajemství Ježíše Krista je implicitní novověká ontologie a z ní vycházející redukované chápání kritérií, na jejichž základě usuzujeme, zda něco je nebo není pravdivé. Klasická novověká přírodní věda a filosofie pokládá za vzor jistoty a pravdivosti takové představy, které jsou *clare et distincte* (René Descartes). Ve své zralé podobě pak kritický racionalismus moderní vědy (Hans Albert) odmítá možnost, že by výpovědi o skutečnosti mohly této absolutní jistoty někdy dosáhnout a pokládá jejich soustavy za pracovní modely sloužící progresivnímu metodickému postupu. Tradici zprostředkovaná metafyzická formulace tajemství Ježíše Krista³ se ale zdá obě tato epistemologická paradigmatata překračovat.⁴ Zároveň universální i dějinně-konkrétní nárok Ježíše Krista nelze nezkráceně formulovat ani coby objektivně-reálnou představu, která je *clare et distincte*, ani jako pouhý hypotetický model.

Zůstává tedy jedinou možností, která christologii na konci novověku zbývá, spolehnout se na to, na co žádné spolehnutí není, tj. na subjektivní způsob vypovídání bez nároku na intersubjektivní, ba dokonce universální platnost?⁵ Nebo existuje racionální cesta, jak by bylo lze setkávajíc se s původním dějinným sebe-darováním Trojjediného v Ježíši Kristu artikulovat christologii vlastní specifická kritéria pravdivosti a zároveň obnovit obecný metafyzicky relevantní pojem pravdy, který by vědeckost svého užívání nepodmiňoval nutností matematicko-geometrické formalizace (jak nás k tomu nabádá Descartes, Kant i Albert), třebaže by také tato formální *entia rationis* z podílu na výkladu universálního celku souvislostí nevylučoval, nýbrž je spíše smysluplně obsáhl? A jak by taková cesta byla možná, jak rozumět onomu „a zároveň“, tj. vztahu mezi

³ DSH 301–302. Citováno podle *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, ed. Heinrich Denzinger – Peter Hünermann – Helmut Hoping, 44. vyd., Freiburg i. Br.: Herder, 2014.

⁴ Důvodem je to, že se zjevující se pravda Ježíše Krista na nás obrací jakožto nepodmíněná, tj. může být relevantní jedině v takovém horizontu, který není ničím jiným podmíněn a který je jakožto nepodmíněný přijímán i reflektován. Srov. AS II, s. 177 a Karel Říha, *Identita a relevance*, Svitavy: Trinitas, 2002, s. 21.

⁵ A tím upadnout do nějaké z moderních forem iracionalismu.

hledáním vlastních pravdivostních kritérií christologických výpovědí (v rámci hermeneutiky či fenomenologie mystéria)⁶ a hledáním nových podob metafyzického myšlení? Je tento vztah pouze jednostranný, tj. prokazující, že christologie vskutku potřebuje ontologii, ale ontologie již nikoli christologii? Nebo by bylo lze zde skutečně hovořit o recipročním vztahu a současnosti obojího hledání? Totiž: potřebuje také ontologie, aby mohla být obnovena tváří v tvář své novověké a postmoderní kritice, ortodoxní christologii?

V našem příspěvku se, vycházejíce z problému ontologického zprostředkování celé pravdy Ježíše Krista (1), pokusíme na pozadí zpochybňovaného vztahu teologie a metafyziky (2) a v dialogu s vybranými nejvýznamnějšími christologickými návrhy německojazyčné katolické teologie druhé poloviny 20. století (Rahner, Balthasar, Kasper, Hünermann) (3) představit zároveň trinitárně-ontologický a trinitárně-christologický přístup Klause Hemmerleho (4). V závěru pak v návaznosti na Hemmerleho naznačíme, kde se podle nás stává christologie ve vztahu k ontologii zcela nepostradatelnou (5). Naléhavost úkolu obnovit smysl pro nepodmíněnou pravdu sebe-zjevení Trojjediného v Ježíši Kristu by pak ve světle této expozice měla být již zřejmá.

2. PŘEDBĚŽNĚ O VZTAHU TEOLOGIE A METAFYZIKY

Jak z naší úvodní úvahy vyplývá, problém vypovídání integrální pravdy Ježíše Krista není pouze teologickým problémem, nýbrž zároveň problémem krize metafyziky jako takové a problémem jejího vztahu k teologii. Ani samotnou metafyziku, coby systematickou reflexi otázek po jsoucím jakožto jsoucím,⁷ čili po jsoucím, jak je v bytí založeno,⁸ ani její místo

⁶ Srov. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria: Struktury myšlení v dogmatické teologii*, 2. vyd., Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. V Hemmerleho duchu by bylo lze Pospíšilův hermeneutický přístup doplnit recepcí fenomenologické filosofie. Srov. *Phänomenologie und Theologie im Gespräch: Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle*, ed. Guido Bausenhart, Freiburg i. Br.: Herder, 2013; Klaus KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen: Theologie in Erinnerung an Klaus Hemmerle*, Freiburg i. Br.: Herder, 2017, s. 22–151.

⁷ Srov. ARISTOTELÉS, *Metafyzika* VII,1,1003a. Citováno podle ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, překlad Antonín Kříž, Praha: Rezek, 2008.

⁸ Ríha, *Identita a relevance*, s. 24.

v rámci teologie nelze dnes pokládat za samozřejmé.⁹ Vzhledem k tomu, že poslední tři staletí dějin metafyziky byla převážně¹⁰ dějinami jejího kritického i nekritického, diferencujícího i generalizujícího odmítání,¹¹ nelze se divit, že – Hemmerleho slovy – „... pokud běží o jednotící rys a afinitu různých směrů a proudů dnešního myšlení, mohla by být jako jejich společný jmenovatel uvedena právě tendence proti-metafyzická.“¹²

Obdobně jako samotná metafyzika, rovněž její vztah k teologii se stal v průběhu novověku nebyvale nesamozřejmým. V souladu s již v samotném Písmu přítomnou ontologizující tendencí¹³ se teologický diskurs prvních křesťanských staletí utvářel jako cesta pravé filosofie (*vera philosophia*).¹⁴ To umožnilo vzájemné tvůrčí obohacení křesťanského myšlení, hledajícího synodálním způsobem nereduktivní formulace Božích tajemství, a dobové filosofie. Teprve z perspektivy novověké snahy dobrat se nezprostředkovaného počátku, která vyústila v *implicitně* metafyzické rozhodnutí rekonstruovat veškerou skutečnost – coby předmětné představy – z autonomního subjektu, se *explicitně* metafyzické – tradiční zprostředkované – výpovědi teologie staly problematickými. V důsledku redukce skutečnosti dějin a času na pozitivisticky vykazatelnou předmětnou historicitu¹⁵ byl pak v 19. století vznesen požadavek sepsat biografii Ježíšovu, tj. od vši metafyziky oproštěný život Ježíšův založený na faktech vykazatelných historicko-kritickou metodou (*Leben-Jesu*

⁹ Walter KASPER, „Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie,“ *Theologische Quartalsschrift* 169 (1989): 257.

¹⁰ Také během novověku byla metafyzika nadále pěstována; připomeňme v této souvislosti zejména velké systémy německého idealismu a obnovu tomistické filosofie (navazující na barokní novoscholastiku).

¹¹ Pro zároveň chronologicky i věcně členěný přehled jednotlivých druhů kritiky metafyziky srov. Heinrich SCHMIDINGER, *Úvod do metafyziky*, Praha: OIKOYMENH, 2012, s. 40–50.

¹² Klaus HEMMERLE, „Wandlungen des Gottesbildes seit dem II. Vatikanum,“ in *AS I*, s. 440. Od tohoto výroku již uplynula jistá doba. V rámci filosofické i teologické diskuse je dnes patrný nový zájem o metafyziku. Srov. Karel FLOSS, „Věčný problém metafyziky,“ in SCHMIDINGER, *Úvod do metafyziky*, s. 402–407.

¹³ Ctírad Václav POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, 4. vyd., Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 19–21.

¹⁴ Theo KOBUSCH, *Christliche Philosophie: Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, s. 13, 26–33.

¹⁵ Srov. Dušan TŘEŠTÍK, „Faktopisci a dějepisci,“ *Dějiny a současnost: kulturně historická revue* 24, č. 5 (2002): 36–40.

Forschung).¹⁶ Současně s tím se do popředí dostala teze o tzv. helenizaci křesťanství (*Hellenisierung des Christentums*),¹⁷ která měla způsobit zastření původního dějinně-existenciálního biblického myšlení nečasovými pojmovými schémata helenistické filosofie. Stará řecká metafyzika se zdála být onou sirénou, která odlákala galilejské rybáře od jejich misijní a dějinné plavby svým jistě harmonickým, avšak zároveň nebezpečným zpěvem na ostrov zastaveného času a pojmového opojení.

3. VZTAH CHRISTOLOGIE A ONTOLOGIE PODLE RAHNERA, BALTHASARA, KASPERA A HÜNERMANNA

Na právě stručně nastíněnou nesamozřejmost metafyziky jako takové i metafyzických pojmových kategorií užitých k formulaci tajemství Ježíše Krista reagovali christologové v průběhu celé druhé poloviny 20. století.

Východiskem Rahnerova předkoncilního textu „Problémy dnešní christologie“ (*Probleme der Christologie von heute*, 1954),¹⁸ je právě ta skutečnost, že závazná dogmatická formulace představuje nutné zafixování teologického úsilí o vyjádření Božích tajemství. Tato fixace je ale podle Rahnera zároveň počátkem: překračujícím sebe sama k vždy většímu Bohu a uvolňujícím prostor pro budoucí formulace. Toto uvolňování nemá být chápáno negativně jako překonání či nahrazení starého novým, jako by dějinnost byla neustálým sebe sama rušícím začínáním z bodu nula. Rahner spíše upozorňuje, že patří k správně chápané dějinné povaze lidské pravdy, kterou si vtělením Boží pravda přisvojila, že „... toto zachovávání, kterému je vlastní opravdové jednou-pro-vždy, je dějinným zachováváním jen tehdy, když dějiny pokračují a pohyb myšlení spočívá ve vzdalování se od již získaných formulací, aby je (ony staré formulace i sebe sama) toto myšlení znovunalezlo.“¹⁹ To platí také pro

¹⁶ Srov. Albert SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: Mohr, 1921. Pokud se týče limitů historicko-kritické metody v christologii srov. také MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Vybrané otázky z christologie*, 1.1., s. 17–18. Citováno podle *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995*, ed. Ctirad Václav Pospíšil, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.

¹⁷ Srov. Christoph MARKSCHIES, *Hellenisierung des Christentums: Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.

¹⁸ Karl RAHNER, „Probleme der Christologie von heute,“ in *Menschsein und Menschwerdung Gottes*, Freiburg i. Br.: Herder, 2005, s. 261–301.

¹⁹ Tamtéž, s. 262.

chalcedonskou formulaci tajemství Ježíše Krista. I ona je opět počátkem, který svou plodnost projevuje v nových formulacích a otázkách.

Rahner ve svém textu dále tyto otázky specifikuje v rámci tzv. transcendentální hermeneutiky dogmatu: běží zejména o plné, z biblické teologie vycházející chápání dějinně-prostředkující úlohy Ježíše Krista, které zase závisí na plném chápání jeho lidské přirozenosti,²⁰ tj. o adekvátní porozumění vztahu (*unio hypostatica*) mezi druhou božskou osobou (Logos, Syn Boží) a jí vlastní božskou přirozeností na jedné straně, a na straně druhé lidskou přirozeností, k níž patří také existenciální sebe-vědomí Ježíšovo a jeho svobodná vůle.²¹ Podle Rahnera je třeba se rozhodně varovat velkého rizika daného novověkou filosofií subjektu: výhradního ztotožnění osobního bytí (*persona*) a jednající či trpící svobodné subjektivity (latentní monotheismus).²² Řešení tohoto problému pro Rahnera spočívá právě v jistém vzdálení se od ontických christologických výpovědí („klasická metafyzická christologie“)²³ a ve vypracování existenciální (podle něj zároveň ontologické) christologie,²⁴ jejíž základní výpovědi budou konvertibilní s ontickou christologií (*ens et verum convertuntur*)²⁵ a jejíž základní kategorie budou transcendentálně-teologicky odvoditelné z obecného vztahu mezi stvořením (vrcholícím v člověku) a Stvořitelem, darujícím svobodu i bytí. Tento vztah přitom zakládá – i v jiném než

²⁰ Tamtéž, s. 265–268. Rahner se hrozí onoho výkladu pojmu přirozenosti (*natura*), který v ní spatřuje pouhý věcný nástroj jednající osoby Syna Božího. Tato (implicitně mytologická a monotheistická) instrumentalizace lidské přirozenosti Božího Syna znemožňuje zhlédnout plný význam jeho zprostředkující úlohy.

²¹ Tamtéž, s. 269–272.

²² Tamtéž, s. 269. Toto varování opakuje Rahner i později, srov. Karl RAHNER, *Základy křesťanské víry: uvedení do pojmu křesťanství*, Svitavy: Trinitas, 2002, s. 399.

²³ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, s. 271.

²⁴ Tamtéž, s. 276–280. Taková existenciální christologie by měla podle Rahnera vycházet z oněch výpovědí Písma, které se týkají Ježíšova lidského vědomí a které nebyly dostatečně reflektovány tradiční ontickou christologií. Jejím vypracováním by proto bylo zajištěno, že lidství Kristovo bude chápáno – co do jeho existenciálně-subjektové samostatnosti – nezkráceně.

²⁵ Tamtéž, s. 276. Za ontickou považuje Rahner takovou christologickou formulaci, která se vypovídá o Ježíši Kristu prostřednictvím předmětných kategorií určující bytí jsoucího (řád *ens*): *unio hypostatica* je v takovém ontickém pojetí personální jednotou dvou předmětných skutečností, lidské a božské přirozenosti. Naopak ontologická je taková výpověď, která se týká existenciálního, fundamentálním aktem lidského sebe-vědomí (řád *verum*) umožněného momentu Kristova bytí-při-sobě (*Beisichsein*). Srov. také Karl RAHNER, „Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi,“ in *Schriften zur Theologie V*, Einsiedeln: Benziger, 1962, s. 233–245.

pouze transcendentálně-teologickém kontextu – kreaturální metafyziku jako takovou.²⁶ Novým promyšlením tajemství Ježíše Krista tak vzniká možnost „křesťanské ontologie“, třebaže se christologie sama nemůže stát jejím absolutním počátkem, neboť nějakou ontologii stvořeného světa (s pojmy blízkosti a vzdálenosti, obrazu a jeho zahalení, času a věčnosti, závislosti a samostatnosti),²⁷ aby se v ní mohla vyjádřit a aby ji mohla proměnit, již sama vždy dopředu předpokládá. Co to pro nás znamená? Podle Rahnera je „křesťanská, teologická ontologie“ možná jen díky zpětnému hermeneutickému působení nově, tj. existenciálně a dějinně, promyšlené christologie. *Unio hypostatica* pak představuje vyvrcholení celého – ve stvoření a jeho bytí se připravujícího – existenciálního a dějinného dění.²⁸

Limitem této koncepce je její závislost na východisku celé novověké metafyziky, tj. na formálně-transcendentální čisté apercepci Kantově, na onom transcendentálním „Ich denke“, které klade veškerou skutečnost jako představu, a které proto musí doprovázet každou empirickou subjektivitu.²⁹ Je-li lidská přirozenost Ježíše Krista vykládána Rahnerovou transcendentální christologií Ježíšova sebe-vědomí v řádu *verum* (konvertibilním *s ens*) jako subjektivé, netematické bytí-při-sobě, které se na objektech vnějšího světa pouze tematicky konkretizuje pro stále plnější návrat k sobě (*Geist in Welt*),³⁰ nestává se z našeho spasitele-prostředníka ten, kdo má spasit svět tím, že se bude primárně zabývat sám sebou (a svým prostředkováním), a pro koho Otec znamená apriorní podmínku možnosti vlastní sebe-realizace, resp. vlastního sebe-poznání? Není rovněž řád transcendentálie *verum* složitější a bohatší, než je tento jeho subjekt-filosofický model? Opravdu má být východiskem k řešení problému nesamozřejmosti metafyziky jako takové (v křesťanské ontologii) i plného chápání nesmíšené jednoty božské a lidské přirozenosti v osobě Syna transcendentální „idea Kristova“ (*Idea Christi*),³¹ kladoucí coby

²⁶ Srov. Erich Przywara, *Analogia entis*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2007.

²⁷ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, s. 274. Srov. Hermann Krings, *Ordo: philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Halle: Max Niemeyer, 1941, s. 71–78.

²⁸ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, s. 275.

²⁹ Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 136, Praha: OIKOYMENH, 2012, s. 109. Srov. také Schmidinger, *Úvod do metafyziky*, s. 216–219.

³⁰ Název zásadního Rahnerova filosofického spisu velmi přesně vyjadřuje jeho obsah. Srov. Karl Rahner, *Geist in Welt*, Freiburg i. Br.: Herder, 1996.

³¹ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, s. 290.

transcendentální schéma v lidské subjektivní přirozenosti možnost dějinného sebe-zjevení Trojjediného v Ježiši Kristu? Není v maréchalovském vymezení fundamentálního aktu setkání soudícího sebe-vědomí a bytí,³² který u Rahnera implikuje své evolutivní naplnění v konkrétní subjektivitě absolutního spasitele, příliš málo prostoru pro překvapivý, vpravdě dramatický velikonoční zvrat, spočívající ve svobodném, gratuitním a až do krajnosti jdoucím láskyplném sebesdílení Boha Otce, Syna a Ducha svatého? Je-li toto velikonoční tajemství pravým smyslem onoho fundamentálního aktu, neměl by také ten být strukturován interpersonálně a s ohledem na trinitární význam tajemství kříže?³³ Třebaže můžeme mít určité pochybnosti o metafyzické důslednosti Rahnerova postupu a tušit jistá nebezpečí s ním spojená, jedno je zcela zřejmé: jeho text bděle otevřel zásadní otázky týkající se vztahu mezi teologií a metafyzikou a pojmenoval klíčový význam christologie a zejména povahy Ježíšova lidství pro hledání křesťanské, resp. teologické ontologie.

Určitý korektiv antropologizující tendence Rahnerovy teologie,³⁴ vycházející z transcendentální filosofie, představuje dílo jiného velikána katolické teologie 20. století, Hanse Urs von Balthasara. Z jeho stati „Teologie a svatost“ (*Theologie und Heiligkeit*), publikované poprvé v roce 1948, vyplývá, jak zásadní pro samotnou identitu teologie i věrohodnost křesťanství jako takového je otázka vztahu mezi christologií a metafyzikou. V případě, že se ve své podstatě světská, mimo-křesťanská metafyzika stává „pouhým“ školním cvičením předcházejícím vlastní dogmatickou reflexi, vzniká veliké nebezpečí jednak podřazení dogmatického myšlení určité filosofické tradici a jejím pojmovým schematům, jednak jeho vzdálení křesťanské životní praxi.³⁵ Neblahé oddálení dogmatické reflexe a mystiky v průběhu renesance a novověku je tak podle Balthasara mimo jiné důsledkem nesprávného vztahu mezi metafyzikou a sys-

³² Říha, *Identita a relevance*, s. 12.

³³ Srov. Karel Říha, „Předmluva k prvnímu českému vydání,“ in RAHNER, *Základy křesťanské víry: uvedení do pojmu křesťanství*, s. 11; Karel Říha, „Předmluva k druhému českému vydání,“ in RAHNER, *Základy křesťanské víry: uvedení do pojmu křesťanství*, s. 19–20.

³⁴ Srov. Rowan WILLIAMS, „Balthasar and Rahner,“ in *The Analogy of Beauty: The Theology of Hans Urs von Balthasar*, ed. John Kenneth Riches, Edinburgh: A&C Black, 1986, s. 11–34. Pro srovnání odkazujeme také na pohled Rahnerova žáka: Herbert VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen: Eine Einführung*, Kevelaer: Butzon & Bercker, 2002, s. 150–152; nebo také v češtině na Phillip ENDEAN, „Balthasar, Rahner a komisař,“ *Teologické texty*, 2009, č. 1, s. 9–13.

³⁵ Hans Urs von BALTHASAR, *Verbum caro*, Einsiedeln: Johannes, 1960, s. 201.

tematickou teologií: metafyzika, která je formulována jakoby nezávisle na aktu víry a která nevytvěrá ze setkání s žitým tajemstvím Ježíše Krista, nemůže správně sloužit dogmatické reflexi tohoto tajemství. Když Balthasar načrtává cestu z neblahého rozdělení ortodoxie a ortopraxe, hovoří o nutnosti obnovit teologii jako takovou (*Neubesinnung*)³⁶ a zejména o potřebě vypracovat z trojičního tajemství vycházející porozumění bytí, „výklad pobytu a dějin ve světle christologie“ (*Auslegung von Dasein und Geschichte im Licht der Christologie*). Podobně jako upozornil Rahner, že chalcedonská formule nemá představovat absolutní konec systematicko-teologické reflexe tajemství Ježíše Krista, nýbrž spíše její počátek, také Balthasar se domnívá, že obnovená systematická teologie by měla naplnit „formální rámec Chalcedonu“ trinitárně komponovanou reflexí vyvěrající především z církevní zkušenosti víry.³⁷

V souvislosti s prudkými změnami ve světě i v církvi probíhala v následujících desetiletích po vydání zmíněných textů intenzivní, v těchto textech již částečně anticipovaná christologická diskuse k základním otázkám oboru.³⁸ Plně ji zde pochopitelně nemůžeme rekonstruovat, avšak vzhledem k našemu problému se ukazuje být relevantní zejména stále zjevnější – jak jsme toho byli svědky ostatně již u Rahnera – kritičnost vůči ontickým metafyzickým kategoriím na jedné straně, na druhé straně snaha o skutečně dějinné myšlení tajemství Ježíše Krista a s ní spojené hledání odpovídajícího pojmového, avšak začasté již post-metafyzického, instrumentária. Příkladem takového přístupu může být např. christologická práce Hemmerleho kolegy z Freiburgu Petera Hünermanna,³⁹ který poněkud nekriticky přebírá Heideggerovu tezi o „zapomenutí na bytí“ (*Seinsvergessenheit*) a Kantův, resp. Heideggerův, umělý konstrukt tzv. západní ontoteologické metafyziky, která – ve svém dějinném rozsahu od Platóna, přes scholastiku až po Hegela – za toto zapomenutí má být odpovědná.⁴⁰ Tuto starou ontoteologickou chris-

³⁶ Tamtéž, s. 209.

³⁷ Tamtéž, s. 214–215.

³⁸ Kasper upozorňuje, že v době těsně pokoncilní bylo nutné pracovat na spolehlivém vyjádření christologických základů víry. Walter KASPER, *Jesus der Christus*, Gesammelten Schriften, Bd. 3, Freiburg i. Br.: Herder, 2007, s. 10.

³⁹ Peter HÜNERMANN, *Jesus Christus — Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster: Aschendorff, 1994.

⁴⁰ Tamtéž, s. 343. Srov. přesvědčivý pokus o kritické vyrovnání se s Heideggerovou tezí o ontoteologické metafyzice v David C. SCHINDLER, *The Catholicity of Reason*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2013, s. 231–261.

tologii je podle Hünermanna třeba nahradit (Hünermann mluví stejně jako Heidegger o *Verwindung*) dějinnou christologií, která ve shodě s implicitní i explicitní christologií Druhého vatikánského koncilu⁴¹ zohlední událostní charakter sebe-zjevení Boha v Ježíši Kristu (*Christusereignis*).

Obdobně jako u Rahnera nebo Hünermanna nacházíme také v christologickém díle Waltera Kaspera velký důraz kladený na dějinnost. Také on, když se v roce 2007 v předmluvě k novému vydání svého dnes již klasického spisu „Ježíš Kristus“ (*Jesus der Christus*)⁴² zamýšlí nad posledním vývojem v christologii,⁴³ poukazuje zejména na nutnost jednak kontextualizovat christologii vzhledem k různým dimenzím mezináboženského dialogu a naléhavým výzvám současného zraněného světa,⁴⁴ jednak tvůrčím způsobem uchopit nárok moderního dějinného myšlení.⁴⁵ Avšak Kasper přitom na rozdíl od Hünermanna nehovoří o nahrazení či překonání metafyziky, ba spíše naopak: svou slavnostní universitní přednášku přednesenou roku 1989 při příležitosti odchodu z akademické půdy věnoval právě tomuto ne právě snadnému tématu, totiž obhajobě metafyziky jako takové a především obhajobě jejího vztahu k teologii. Podobně jako předmluvu k novému vydání svého christologického traktátu, také tuto přednášku uzavřel Kasper výzvou k dalšímu propracování tzv. relační ontologie,⁴⁶ resp. ke skutečně důslednému rozvinutí trinitárně komponovaného tajemství Ježíše Krista v horizontu veškeré skutečnosti: aby se ukázala nosnost křesťanského chápání jednoty, která se v lásce sjednocuje při zachování rozličnosti a diferenční specifičnosti sjednocovaného. Při jistém zjednodušení lze tedy říci, že Kasperovým akademickým odkazem teologii 21. století je poukaz na lásku coby smysl bytí (*Sinn des Seins*) a na jednotu, která se skrze lásku uskutečňuje.⁴⁷ Rahnerova teze o možnosti z christologie vycházející „křesťanské ontologie“ (*christliche Ontologie*) a o nutnosti nového promyšlení pojmu jednoty i Balthasarův apel na „obnovení teologie“ (*Neubesinnung*), jehož součástí má být právě „výklad pobytu i dějin ve světle christologie“ (*Auslegung von Dasein und Geschichte im Licht der Christologie*), jsou – i přes velký

41 HÜNERMANN, *Jesus Christus — Gottes Wort in der Zeit*, s. 352–357.

42 Původně spis vyšel v roce 1974.

43 KASPER, *Jesus der Christus*, s. 9–29.

44 Tamtéž, s. 12–21.

45 Tamtéž, s. 21–23.

46 KASPER, *Zustimmung zum Denken*, s. 270.

47 KASPER, *Jesus der Christus*, s. 27–28.

časový odstup a metodologickou odlišnost – s tímto Kasperovým odkazem souznačné.

4. HEMMERLEHO TRINITÁRNĚ-CHRISTOLOGICKÝ A TRINITÁRNĚ-ONTOLOGICKÝ PŘÍSTUP

Metafyzické otázky jsou nevyhnutelné.⁴⁸ Také jejich odmítnutí, samo jsouc předběžným metafyzickým rozhodnutím, potvrzuje jejich význam. Každému člověku – a zvláště pak tomu, kdo se setkává s nárokem zjevující se přítomnosti Ježíše Krista – bude i přes veškerou problematičnost metafyziky jako vědy vždy velice záležet na oné „pravé a celé pravdě“ (*wahre und ganze Wahrheit*). Hemmerleho konstatování o nesouladu mezi metafyzickými výpověďmi christologie a pravdivostními kritérii vycházejícími z novověké přírodní vědy či filosofie z výše citovaného příspěvku „Pravda Ježíšova“ (*Wahrheit Jesu*) je nutno chápat v tomto právě představeném filosoficko-teologickém kontextu.

Poté co Hemmerle v „Pravdě Ježíšově“ tento nesoulad pojmenovává, pokouší se překvapivě oba dva koncepty pravdivosti spojené s novověkou přírodní vědou – Descartovo *clare et distincte* a Albertův koncept pracovních modelů sloužících progresivnímu výzkumu – interpretovat také z hlediska jiného základního metafyzického rozhodnutí, než jaké jim dalo vzniknout, z jiného metafyzického východiska, než kterým je sebe-vztah transcendentálního subjektu, umožňující apriorní konstruování předmětného světa. Jsme-li ve svém myšlení i přes veškeré soustavné pochybování otevření projasňujícímu primátu skutečnosti, Descartovo *clare et distincte* se stane svědectvím o její moci nad pravdou pouze lidského myšlení, Albertův progresionismus zase svědectvím o skutečnosti, která na hranicích poznání manifestuje svoji vždy větší pravdu (*Überschuß der Wahrheit über ihre Faßbarkeit*).⁴⁹

⁴⁸ Karel Říha v tomto smyslu dokonce podotýká: „Každý člověk jako člověk je metafyzik, poněvadž ve svém myšlení stále předpokládá a uplatňuje transcendentalitu svého ducha, jenž objekty své aktivity postřehuje v jejich přesahu ke jsoucnu jako takovému, tj. jako založenému v bytí.“ Metafyzické myšlení je proto podle něj „přirozenou vlohou“ lidského ducha. Říha, *Identita a relevance*, s. 24. Celé své filosofické úsilí pak nakonec chápe jako zvyšlovňování toho, „co je implicitně obsaženo v každodenním myšlení prostých lidí.“ Tamtéž, s. 156.

⁴⁹ AS II, s. 178.

Na tomto obráceném čtení obou základních přírodně-filosofických novověkých konceptů pravdy Hemmerle ukazuje, že také ony mohou být přehodnoceny ve světle vnímavosti vůči skutečnosti, která sebe sama dává a ukazuje jako to, co bylo sice očekáváno, avšak zároveň nyní přichází jako nové a překvapující. Protože právě zmíněná vnímavost se zdá být dobrým základem pro pokus odpovědět na nárok Ježíše Krista, Hemmerle hledá taková kritéria pravdivosti, která vztah skutečnosti a myšlení činí prostředím vzcházení nové pravdy, dějinné pravdy, pravdy coby události. Takový pojem pravdy Hemmerle nazývá diferenčním a vztahovým (*Differentialbegriff*). Dějinná pravda vzchází ve vztahu k nám, ke starému, k celku skutečnosti. Doprovází ji proto moment negace, tj. diferenciací vůči starému (*Negation*), moment vnitřní soudržnosti (*Stimmigkeit*), moment integrace celku skutečnosti (*Integration*) a moment stupňování (*Steigerung*), resp. překvapení.⁵⁰ Na základě tohoto diferenčního pojmu pravdy pak Hemmerle sleduje v rámci fenomenologie posvátného proměnu těchto momentů konfrontací s teofanickou událostí (při které vzchází *Theophanische Wahrheit*).⁵¹ Je-li takovou událostí událost Ježíše Krista, odehrává-li se „vzcházení pravdy Ježíšovy“ (*Aufgang der Wahrheit Jesu*),⁵² změna těchto pravdivostních momentů se ještě radikalizuje, a to na všech rovinách, které jsou vlastní integrální christologii – následování (*Nachfolge*), zvěst (*Botschaft*), cesta (*Weg*) a tajemství Ježíše Krista (*Geheimnis*). Na všech těchto rovinách a skrze výše popsané momenty těmto rovinám přizpůsobené vzcházejí plně, zároveň, avšak také rozlišeně, Boží pravda i lidská pravda coby jediná pravda Ježíše Krista. Tato pravda je pravdou „společenství bytí“ (*Seinsgemeinschaft*), jehož středem a východiskem není ani onticky myšlená substance zachovávající sebe sama, ani novověký subjekt rozvrhující sebe sama, nýbrž trinitární sebe-darování (*Sich-Geben*), láska.⁵³ Hemmerleho pojednání „Pravda Ježíšova“ tak ústí v návrh integrální trinitární christologie, která díky novému vztahovému pojmu pravdy spojuje metafyzické christologické formulace i dějinně-existenciální událostní charakter Božího sebe-darování.

Hemmerleho snaha restituovat smysluplnost metafyzických formulací teologických tajemství se ještě výrazněji projevuje v jeho nejznáměj-

⁵⁰ AS II, s. 180–182.

⁵¹ AS II, s. 182–186.

⁵² AS II, s. 186–196.

⁵³ AS II, s. 197–198.

ším díle „Teze k trinitární ontologii“ (*Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*), stejně jako „Pravda Ježíšova“ uveřejněném v roce 1976.⁵⁴ Právě zde se Hemmerle, inspirován teologickým dílem Hanse Urs von Balthasara⁵⁵ a strukturální ontologií Rombachovou,⁵⁶ pokouší naznačit cestu, jak vycházejíc z onoho trinitárního sebe-darování (*Sich-Geben*) a „trinitárně čtené události Ježíše Krista“ (*aus dem trinitarisch gelesenen Christusereignis*)⁵⁷ obnovit ontologii, nauku o jsoucím a o bytí,⁵⁸ ve vztahu k teologii a zároveň ve vztahu k filosofii samotné.⁵⁹ I přes současný vědecký nezájem o ontologii, daný její domnělou nepraktičností, gnozeologickou nemožností, nekompatibilitou s novověkou přírodní vědou a existenční neplodností a rovněž přes všechnu její kritiku dnes tolik běžnou i v rámci teologie, která má být podle dnešních kritérií zároveň před-metafyzická (biblická) i po-metafyzická (antropologická, funkční a praktická), zní Hemmerleho teze: „Potřebujeme ontologii. Tento postulát je míněn teologicky i filosoficky.“⁶⁰

⁵⁴ Klaus HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln: Johannes, 1976 (2. vyd. 1992). Hemmerleho *Teze* budeme výjimečně citovat podle druhého vydání z roku 1992. V AS (AS II, s. 124–161) totiž chybí – pro interpretaci textu poměrně důležitá – úvodní předmluva s věnováním Hansi Urs von Balthasarovi. Hemmerleho *Teze* jsou nově také k dispozici ve slovenském překladu: Klaus HEMMERLE, *Tezy k trojičnej ontológii*, Ružomberok: Verbum – Vydavateľstvo Katolíckej Univerzity Ružomberok, 2017. Český překlad připravuje autor této studie.

⁵⁵ Snaha o nový výklad smyslu bytí vycházející z trinitárního tajemství, která prostupuje celé Hemmerleho *Teze*, skutečně odpovídá cestě, kterou v souvislosti s *De Trinitate* svatého Augustina popsal Balthasar ve své stati „Teologie a svatost“ (*Theologie und Heiligkeit*) jako: „...porozumění nejzazšímu tajemství bytí, vycházející z ve stvoření započatého a v Kristu a církvi rozvinutého trojičného Zjevení.“ BALTHASAR, *Verbum caro*, s. 215.

⁵⁶ Heinrich ROMBACH, *Strukturontologie: eine Phänomenologie der Freiheit*, 2. vyd., Freiburg i. Br.: Karl Alber, 1988. Podle Kienzlera lze i samotné uspořádání Hemmerleho *Tezí* vykládat na základě schématu Rombachovy strukturální ontologie (*Strukturontologie*): první část jako primární vykreslení struktury (*Verfassung*), druhá část jako postižení dynamiky rozlišující strukturu (*Dynamik*), třetí část jako nahlédnutí její celkové geneze (*Genetik*). KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen*, s. 11.

⁵⁷ Srov. předmluvu k Hemmerleho *Tezím*: HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, s. 7–8.

⁵⁸ Tamtéž, s. 9.

⁵⁹ Pro souhrnný referát Hemmerleho *Tezí* srov. zejména Karel Říha, „K trinitární ontologii,“ *Studia theologica* 13, č. 3 (2003): 9–15; nebo také dvě základní interpretační práce německé provenience: KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen*, s. 2n; Michael BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprünglichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle*, Würzburg: Echter, 2000, s. 53–63.

⁶⁰ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, s. 10.

Kvůli teologii potřebujeme ontologii proto, že bychom bez ní nebyli s to odpovídat na primární otázku teologickou – čím je zjevení *samo od sebe*? –, otázku, která je analogická primární otázce ontologické – čím je bytí, čím je jsoucí *samo od sebe*? „Teologické údaje“ by se odmítnutím těchto otázek staly pouhou sbírkou náboženských charakteristik a regionální oblastí srovnávací vědy náboženské, místo aby sloužily specifčnosti zjevení samotného. Jiné – avšak související – riziko spojené s absencí ontologie v teologii spočívá v její nepřiměřené antropologizaci: bez ontologie se teologie vystavuje riziku vykládat zjevení jako pouhou odpověď na lidské potřeby. Při odmítnutí otázky po tom, čím Bůh *sám od sebe* je, hrozí také teologii nebezpečí nadměrné moralizace. Mohlo by se potom totiž stát, že by teologická reflexe spočívala pouze v hodnocení lidského jednání tváří v tvář etickému požadavku. Je ale Bůh pouze etickým požadavkem? Lze skutečně nadřadit etickou filosofii nad ontologii?⁶¹ Nepotřebuje spíše etická filosofie zdůvodnění ontologické? Ani antropologie, ani etika nemohou nahradit ontologii. Konečně nejzákladnější formou resignace na ontologii v teologii⁶² je naopak až příliš silné zdůraznění teologičnosti teologie a transcendence Boží, tj. přehnaná negativní teologie absolutizující Boží situovanost mimo jsoucí a bytí.⁶³

Impuls, nechat Boha být bezpodmínečně Bohem, by se tak převrátil právě ve svůj opak: Bůh by se stal úběžníkem v zásadě bezmocným ve vztahu k lidem a ke světu. Jeho transcendence by nebyla sto dosáhnout naší imanence.⁶⁴

⁶¹ Tamtéž, s. 12. Hemmerle zde sice neodkazuje na dílo Emmanuela Lévinase, ale ze systematické perspektivy bychom mohli právě jeho zdůraznění dobra mimo bytí, tj. „jenseits des Seins“, považovat za ekvivalentní tomu, před čím zde Hemmerle varuje. Srov. Emmanuel LÉVINAS, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, München: Karl Alber, 1992.

⁶² HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, s. 12. Pouze podotýkáme, že obdobná rizika resignace teologie na metafyziku vyjmenovává Kasper ve své přednášce. Srov. KASPER, *Zustimmung zum Denken*, s. 260.

⁶³ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, s. 12. Přehnaný důraz položený na negativní teologii a na ne-bytí Boží by podle našeho názoru dnes odpovídal oné fenomenologii daru, kterou rozvíjí Jean-Luc Marion. Jejím klíčovým momentem je totiž tvrzení, že dar je tím více darem, čím méně může být dovozován jeho dárce. Srov. Josef WOHLMUTH, „mein Leib, der für euch gegebene“ (Lk 22,19): Eucharistie – Gabe des Todes Jesu jenseits der Ökonomie, in *Die Gabe: Ein „Urwort“ der Theologie?*, ed. Veronika Hoffmann, Frankfurt: Otto Lembeck, 2009, s. 62. Jean-Luc Marion je podle Wohlmutha Lévinasovým *Jenseits des Seins* ovlivněn. Obě pozice se sobě navzájem vskutku podobají.

⁶⁴ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, s. 12.

Z hlediska epistemologického založení teologie představuje tak ontologie, zprostředkující lidskému myšlení viditelnost a vyslovitelnost smyslu bytí, nutnou podmínku pro to, aby se v horizontu, který se teologickému úsilí otevírá, mohlo plně ukázat, co chce Bůh *sám od sebe a sám o sobě* říci a darovat.

Podle Hemmerleho ale rovněž filosofie, nemá-li se stát pouhou teorií vědy, logikou či pragmatickým konceptem, musí položit otázku po bytí jsoícího. Její implicitní či explicitní odmítnutí je totiž samo metafyzickým postojem.⁶⁵ Současná naléhavá potřeba ontologie v teologii i filosofii přivádí Hemmerleho konečně k jeho ústřední otázce, totiž: jaká by ontologie, jíž je třeba zároveň teologii i filosofii, měla být?

Odpověď chce Hemmerle v souladu s dějinnou zkušeností hledat prostřednictvím setkání filosofie a teologie. Aby ale toto stýkání se a potýkání bylo plodné a naše teologicko-filosofické hledání nové ontologie mohlo začít, musíme podle Hemmerleho vyjít z takové výpovědi, která je *zároveň* filosofická i teologická. Hemmerle ji formuluje následujícím způsobem: „Pokud se Bůh člověku zjevuje, pokud mu sděluje své božské slovo, děje se tak v lidském slově.“⁶⁶ Filosofická je tato výpověď proto, že z hlediska lidského myšlení určuje transcendentální podmínku jakéhokoli možného, filosofii jinak nedostupného a z jejího hlediska pouze hypotetického zjevení.⁶⁷ Lidské myšlení je tedy schopno transcendentální reflexe těch podmínek, za kterých v něm samotném může vzejít transcendence tyto podmínky sama o sobě překračující, avšak paradoxně zároveň respektující.⁶⁸ Jisté je legitimní, že filosofie z této skutečnosti lidského myšlení může vyvodit dva různé závěry: buď v Kantově duchu usoudí, že veškerá transcendence je v posledku pouze výrazem transcendentální struktury lidského myšlení, která tuto transcendenci umožňuje, a dospěje k pozici odmítající zjevení o sobě (při současné absolutizaci noetického primátu poznávajícího subjektu),⁶⁹ nebo usoudí, že

⁶⁵ Tamtéž, s. 12–13.

⁶⁶ Tamtéž, s. 14.

⁶⁷ Hemmerle zde tedy nepřekračuje meze, které metafyzice vzhledem k problému Boží existence přičkl Schmidinger. Bůh je podle něj pouze hypotézou. SCHMIDINGER, *Úvod do metafyziky*, s. 371.

⁶⁸ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, s. 15.

⁶⁹ Tj. rozhodne se hypotézu Boží neexistence nahradit postulátem Boží neexistence soubodstatným s dalšími strukturálním postuláty příslušné a-teistické metafyziky (zde např. postulátem, který činí nutnou závislost skutečnosti na lidském myšlení a předstávání a který tudíž odmítá ontologickou nadřazenost aktu, tj. skutečnosti vždy

tato předcházející podmínka, kterou klade transcendentálně-filosofická reflexe teologii (a lidské myšlení Božímu zjevení), je doprovázena komplementární, v jiném slova smyslu předcházející podmínkou, totiž tou, kterou klade naopak teologie filosofii (a zjevení Boží lidskému myšlení). Tato druhá cesta otevírá filosofii skutečnému rozhovoru s teologií.⁷⁰

Jestliže se filosofii ukazuje hypotetická komunikace Boží k člověku jako zároveň lidské myšlení respektující i překračující, teologie tento dvojí charakter sebe-sdělení Božího interpretuje jako výraz toho, kým Bůh sám o sobě je: totiž tím, kdo z vlastní iniciativy vchází v horizont porozumění a řeči, který je vlastní druhému, konečné bytosti, člověku a jeho společenství. Boží slovo přichází k člověku coby lidské slovo. Boží zjevení je od počátku kenotické. Lidské slovo, které na příchod Božího slova čeká a jakoby mu urovnává cestu, je ale zároveň ontologicky pozdější než samotné Boží slovo. To totiž nejenom vchází do připravujících se lidských slov, ale také vždy již zakládá a připravuje samotnou skutečnost lidského vypovídání a řeči: Boží slovo připravuje lidskou připravenost na příchod sebe sama. Boží zjevení je od počátku tvůrčí i kenotické. Z toho vyplývá: teologii je vlastní dvojí *a priori* – *a priori* Božího slova vůči lidskému slovu (1) a *a priori* lidského slova vůči Božímu slovu (2). Toto druhé *a priori* je ale zároveň vždy ještě dříve také *a priori* Božího slova vůči lidskému slovu, vůči řeči vůbec.⁷¹

Komplementární struktura tohoto dvojího *a priori* vždy určovala charakter vztahu mezi teologií a filosofií, jejich plodné setkávání, které na jedné straně spočívalo v teologické recepci metafyzických kategorií, na druhé straně v jejich dalším kritickém a kreativním přetváření.⁷² Hemmerle nicméně konstatuje, že i přes toto dějinné setkávání a jeho bohaté plody, nebylo dosud nikdy metafyzické východisko plně a důsledně prostoupeno tím, co je samotným středem křesťanské zvěsti: událostí sebe-zjevení Boha Otce, Syna a Ducha v Ježíši Kristu. Dějinná symbióza

větší a plnější, nad racionální potenci). K rozdílu mezi metafyzickými hypotézami a postuláty srov. SCHMIDINGER, *Úvod do metafyziky*, s. 365–368.

⁷⁰ Podle Schmidingera by ale ani v tomto případě neměla být hypotéza Boží existence (Božího slova) nahrazena postulátem (srov. předchozí poznámku). K tomuto nahrazení, resp. posunu, ale v případě Hemmerleho hledání „trinitární ontologie“ podle našeho úsudku vskutku dochází (Hemmerle hovoří o teologickém *a priori* vůči filosofii a komplementárním filosofickém *a priori* vůči teologii). HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, s. 17–18.

⁷¹ Tamtéž, s. 19.

⁷² Tamtéž, s. 20–21.

teologie a filosofie proto měla především charakter přebývání teologie v již dopředu formulovaných filosofických systémech. V situaci končícího novověku⁷³ ovšem nestačí pouze adekvátně docenit to, jak křesťanství proměnilo metafyzické myšlení a jak bylo metafyzicky tvůrčí, metafyzicky původní, tj. jak bylo proprium křesťanství, trinitárně komponovaná událost Ježíše Krista, začleňováno do krajiny velkých metafyzických systémů. Sama symbióza křesťanství a filosofie, jak jsme viděli, se stala pochybnou, a dříve samozřejmé povědomí filosofů o diskursivní hodnotě křesťanského zjevení se v průběhu novověku vytratilo. Konečně také samotná filosofie jako taková ztratila na konci novověku vnitřní soudržnost, která by zprostředkovávala smysluplnou diskusi přes hranice jednotlivých filosofických škol. Právě tento dějinný okamžik končícího novověku proto považuje Hemmerle za onen vhodný čas, kdy je třeba věnovat pozornost tomu, že spolu se zjevením Trojjediného v dějinách zároveň také vzchází nové-obrácené porozumění smyslu bytí:

Naše základní lidská situace, naše myšlení a bytí, ano, všechno bytí prodělává ob-
rat, jestliže je Bůh trojjediný a jestliže On jakožto Trojjediný vpisuje své dějiny do
našich lidských dějin.⁷⁴

Nová křesťanská ontologie musí tomuto bytostnému obratu dostát. Její vypracování tedy závisí na rozlišení toho, co je specificky křesťanské (*das unterscheidend Christliche*). Hemmerle toto rozlišování (*Differential-analyse*),⁷⁵ ke kterému – jak jsme již viděli v případě Hemmerleho snahy o pojem pravdy, který by odpovídal novosti tajemství Ježíše Krista – patří nejprve moment negativního vymezení se vůči tomu, co je předcházející, provádí na pozadí základního fenoménu (*Grundphänomen*) náboženství (*Religion*)⁷⁶ a základního fenoménu filosofické zkušenosti logu (*Logoserfahrung*).⁷⁷ „Nové“ – křesťanské – tak vzchází na pozadí toho, co je „staré“. Jako rozhodující se v průběhu této rozlišující analýzy ukáže být universálně-konkrétní charakter trinitárně chápaného sebe-zjevení Boha v Ježíši Kristu. Již v dějinách Izraele spolupůsobí konkrétní náboženská dimenze dějinného vztahu Božího lidu k Hospodinu s uni-

⁷³ Tamtéž, s. 22–24.

⁷⁴ Tamtéž, s. 35.

⁷⁵ Tamtéž, s. 25.

⁷⁶ Tamtéž, s. 26–28.

⁷⁷ Tamtéž, s. 28–30.

versální mudroslovnou tradicí, vyjadřující „logickou“ zkušenost tváří v tvář vše-zahrnujícímu působení Boží moudrosti.⁷⁸ V Ježíši Kristu ale trojjediný Bůh nezůstává na své straně náboženské smlouvy, stává se člověkem, píše své dějiny v lidských dějinách, ale neztrácí se v nich, je zároveň transcendentní i imanentní.⁷⁹ Tím také v Ježíši Kristu získává universální moudrost logu svou zcela konkrétní dějinnou a vztahovou tvář:⁸⁰ „všechno bytí prodělává obrat.“

S tímto rozhodujícím momentem jsme se již setkali v Hemmerleho stati „Pravda Ježíšova.“⁸¹ Jestliže se má tajemství Ježíše Krista plně vyslovit v lidských slovech a skrze toto vyslovování proměnit veškerou skutečnost, východiskem nové ontologie, která tomuto vyslovování slouží, nemůže být ani onticky myšlená substance zachovávající sebe sama, ani novověký subjekt rozvrhující ze sebe sama předmětnou skutečnost. Středem nové ontologie musí být v Kristově sebe-darování nám i celému světu darované trinitární sebe-darování Boží (*Sich-Geben*): láskyplná vztahovost coby rytmus dávání a rytmus bytí:

Základní otázka takové ontologie, která vychází z toho, co je specificky křesťanské, nemůže již prostě znít: co zůstává nezměněno a co se mění? Stejně jako nesmí být tato otázka pominuta, nesmí také zůstat samozřejmým východiskem, na které se již neptáme. Neboť ten, kdo své myšlení odvíjí z takového východiska, kterým je pouze trvání či zůstávání, vychází z osamělého východiska, ze sebe-prosazování a na sebe sama orientované intencionality. Revoluční sílu prostých slov – pouze láska trvá – lze jen stěží přecenit. Protože pokud je tím, co trvá, láska, potom se středem našich úvah stává přenesení těžiště ze sebe sama do druhého, pohyb (již nikoli aristotelsky vykládaný), relatio (také již nikoli chápané jako kategorie či jako ten vůbec nejméně jsoucí akcident). Avšak vztah, ani pohyb se nesmí stát opět principem, ze kterého by bylo lze osamělou dedukcí znovu všechno vyvodit. Zbývá pouze jediné: spolupodílet se na onom pohybu, kterým je agapé sama. Tento pohyb je rytmem bytí; je rytmem dávání, které dává sebe samo.⁸²

Středem Hemmerleho trinitární ontologie je proto fenomenologie lásky,⁸³ rozvíjející se z mnohosti počátků (*Mehrrsprünglichkeit*) coby vztahové-polární dění,⁸⁴ v němž se komunikativním pohybem sebe-

⁷⁸ Tamtéž, s. 30–31.

⁷⁹ Tamtéž, s. 31–34.

⁸⁰ Tamtéž, s. 35.

⁸¹ AS II, s. 198.

⁸² HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, s. 38. Srov. také tamtéž, s. 55.

⁸³ Tamtéž, s. 38–39.

⁸⁴ Tamtéž, s. 41–44.

-darování (*Sich-Geben*) vždy analogicky, případ od případu, uskutečňuje vnitřní i vnější celistvost-jednota života, povstávání, trvání i zánik identitních daností (*Gegebenheit*) či tvarů (*Gestalt*).⁸⁵ Aniž bychom tuto fenomenologii lásky coby fenomenologii bytí nyní spolu s Hemmerlem důkladně explikovali, je zjevné, že Hemmerleho myšlení vyjadřuje tutéž intenci, se kterou jsme se setkali u Rahnera, Balthasara i Kaspera. Na rozdíl od Rahnera se ale Hemmerle nedomnívá, že by pouhá zpětná korekce dopředu dané ontologie byla dostačující podobou vskutku křesťanské ontologie.⁸⁶ Rahnerova teze zněla: christologie nemůže být absolutním počátkem křesťanské ontologie, křesťanská ontologie je možná jedině reflexivním působením christologie na dopředu danou kreaturální metafyziku, *unio hypostatica* je vyvrcholením *obecného* vztahu stvoření a Stvořitele.⁸⁷ Ani Hemmerle se nedomnívá, že by christologie měla být absolutním východiskem nové křesťanské ontologie. Jeho přístup se ale od Rahnerovy teze odchyluje v tom, že jednotící a rozlišující povahu *unio hypostatica* vykládá trinitárně a že takto identifikované *proprium* křesťanství, ono trojiční sebe-darování (*Sich-Geben*), nepokládá pouze za vrchol, k jehož eventuálnímu, zároveň evolutivnímu i gratuitnímu, dosažení jsou v člověku dány transcendentální podmínky,⁸⁸ nýbrž za samotný metafyzický střed veškeré skutečnosti stvoření.⁸⁹ Hemmerle zároveň ukazuje, že k tomuto středu nevede pouze cesta teologická, ale také cesta filosofická, resp. že jedině skrze setkání těchto cest je možné trinitární ontologii formulovat. Pouze podotýkáme, že taková relační ontologie, jejímž – řečeno více s Przywarou než s Hemmerlem – formálním principem⁹⁰ je více-počáteční (*Mehrrursprünglichkeit*) fenomén sebe-darování (*Sich-Geben*), lásky, odpovídá Kasperovu požadavku z jeho

⁸⁵ Tamtéž, s. 46–48.

⁸⁶ Tamtéž, s. 35–35.

⁸⁷ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, s. 275.

⁸⁸ „Skutečnost, že Bůh se stal člověkem, je z tohoto hlediska jedinečně nejvyšším případem uskutečnění bytnosti lidské přirozenost.“ RAHNER, *Základy křesťanské víry: uvedení do pojmu křesťanství*, s. 311.

⁸⁹ Z tohoto hlediska je Hemmerlemu než Rahner bližší Balthasar, což nás samozřejmě nepřekvapí, jestliže víme, že Hemmerleho *Teze* vyrůstají z inspirace Balthasarovým dílem a sám Balthasar inicioval jejich zveřejnění. Na druhou stranu je třeba přiznat, že poměr mezi Balthasarovou teologií a Hemmerleho trinitární ontologií není zcela jednoznačný. Srov. BÖHNKE, *Einheit in Mehrrursprünglichkeit*, s. 171–177 a Andreas FRICK, *Der dreieine Gott und das Handeln in der Welt*, Würzburg: Echter, 1998, s. 77–80.

⁹⁰ Srov. PRZYWARA, *Analógia entis*, s. 38.

akademického testamentu i z jeho předmluvy k novému vydání christologického traktátu „Ježíš Kristus“.

Zdá se tedy, že by přeci jenom lidskému myšlení mohla být dána racionální možnost, jak by bylo lze vycházejíc z původního dějinného sebe-darování Trojjediného v Ježíši Kristu vypovědět – při zachování onoho dvojího *a priori* – tajemství Ježíše Krista intersubjektivně relevantním způsobem *a zároveň* obnovit ontologii v jejím vlastním filosofickém významu. Reciproční povaha tohoto „*a zároveň*“ je v Hemmerleho myšlení plně rozvinuta *a zároveň* Hemmerle nezapomíná na nutné rozlišování specifických úloh teologického a filosofického rozumu. Christologie jistě potřebuje ontologii a nemůže se spokojit s existenčně-subjektivními výpověďmi. Ale protože ontologii potřebuje také samotná filosofie, je nasnadě, že hledání nových podob metafyzického myšlení, poctivě se vyrovnávající s kritikou metafyziky v teologii i filosofii, je příležitostí pro společné hledání, pro spolu-myšlení. Z tohoto hlediska se nejeví být úplně nepatřičné na závěr alespoň stručně prozkoumat tvrzení, že také ontologie potřebuje christologii.

ZÁVĚR:

NE-SYSTEMATIZOVATELNÉ UTRPENÍ A CHRISTOLOGIE

Heinrich Schmidinger ve svém „Úvodu do metafyziky“, v němž se kromě důkladné diskuse novověké kritiky metafyziky věnuje také pokusu navrhnout vlastní cestu její obnovy, konstatuje, že jakýmkoli snahám lidského rozumu o metafyzickou systematizaci se principálně vzpírá skandální skutečnost utrpení a zla:

Jako zásadně ne-systematizovatelné se mi jeví to, co je tématem theodiceje, tedy utrpení a zlo. Obojí by nebylo tím, čím je, kdyby se dalo systematizovat. Neboť to, že se utrpení nedá pochopit, zvládat a akceptovat, není jen průvodním jevem utrpení, ale právě tím, co dělá utrpení teprve pravým utrpením.⁹¹

⁹¹ SCHMIDINGER, *Úvod do metafyziky*, s. 361. Pojmová nezvladatelnost utrpení ale nemá být důvodem, abychom o utrpení filosoficky – ve vztahu k teologii – nepřemýšleli a zavrhlí tradici tzv. theodiceje. Naopak je třeba si uvědomit, že stejně principiálně ne-systematizovatelná (ba i více) je vůči utrpení korelativní skutečnost gratuitního naplnění v láskyplné vztahovosti: přijetí utrpení za/místo druhého a pro druhého. Právě překvapivé usouvztažení toho, co je jinak samo o sobě ne-systematizovatelné, nás má motivovat k tomu, abychom slovy Karla Říhy hledali uzásadnění metafyziky mimo

Přitom je to paradoxně také skutečnost utrpení a existenčního otřesu, která legitimní metafyzické otázky vyvolává.⁹² Otázka „proč“ transcenduje *ordo causarum*. Tato metafyzická aporie nás vede do oblasti, v níž se nejjasněji ukazuje, že také ontologie potřebuje pěstovat živý vztah s christologií, která bude vskutku integrální a integrující, tj. trinitární. Hemmerleho myšlenky uzavírající jeho analýzu proti-metafyzického postoje ve filosofii a teologii z příspěvku „Změny obrazu Boha po II. Vatikánu“ míří právě tímto směrem:

Ještě více než kdy dříve je právě dnes zjevná pochybnost a bezmoc spojená s dějinami lidské snahy vykázat Bohu místo ve vlastním myšlení. A přesto je také tato bezmoc, nahlížíme-li ji perspektivou křesťanské víry, bezmocí sdílenou samotným Bohem v opuštěnosti jeho Syna. Ovšem právě jako Bohem vskutku sdílená nepředstavuje tato bezmoc poslední slovo, nezůstává jako taková bez odpovědi, ale je překonána poslušností Syna Otci a Otce Synovi. Máme-li proto v dnešní situaci naplnit náročný úkol pravdivé obnovy obrazu Boha, musíme otázky lidí, všechna „proč“ prostupující myšlení, existenci a společnost svěřit onomu „proč“ vycházejícímu z úst ukřižovaného, a pak zaslechnout odpověď, kterou Otec v Duchu dává Synovi a skrze Syna lidem. Avšak takovému úkolu nemůžeme dostát, pokud budeme hledat Boha pouze někde nad námi, před námi nebo v nás; On se přeci v Ježíši Kristu stal jednou provždy Bohem, který je s námi a mezi námi, Bohem uprostřed nás.⁹³

Hemmerleho trinitárně-christologický a trinitárně-ontologický přístup přivádí ke slovu tajemství analogického přebývání Trojice uprostřed nás a nás uprostřed Trojice, Trojice uprostřed stvořené skutečnosti a stvořené skutečnosti uprostřed Trojice. Nabízí proto právě tento způsob formulace tajemství Ježíše Krista onu hledanou cestu, jak obnovit srozumitelnost a plodnost starých christologických metafyzických výpovědí a zároveň jak pozvat současnou postmetafyzickou, avšak nové metafyzické myšlení hledající, filosofii k další etapě jejího rozhovoru s teologií? A neprokazuje se smysluplnost a integrálnost této cesty právě v souvislosti s jinak principiálně ne-systematizovatelnou skutečností utrpení, rozdělení a zla? Není zde teologie a specificky „trinitární christologie“ povolána k tomu, aby postmodernímu myšlení, prokazujícímu

domnělé splynutí bytí a reflexivního teoretického systému myslícího subjektu, tj. abychom hledali uzákladnění metafyziky ve vznášivé rovnováze Pravdy a Dobra, bytí-přísobě (identita) a bytí-při-jiném (relevance). ŘÍHA, *Identita a relevance*, s. 158.

⁹² SCHMIDINGER, *Úvod do metafyziky*, s. 27–29.

⁹³ AS I, s. 456.

proti totalizujícímu nároku jednoty⁹⁴ elementární význam difference (*différance*),⁹⁵ pomohla prostřednictvím kreaturální „trinitární ontologie“ k ještě důslednějšímu rozlišování? Difference, coby znamení láskyplného bohatství vztahové skutečnosti, se přeci zásadně *odlišuje* od té difference, která je plodem i nástrojem násilného *rozdělení* a zla.⁹⁶ Toto finální rozlišení, založené ve velikonoční krizi kříže a v kontemplaci onoho „proč“ vycházejícího z úst ukřižovaného, lze ovšem postihnout jedině teoretickým pohledem sjednoceným skutečnou láskou Boha Otce, Syna a Ducha svatého.

**The Being and Truth of Jesus Christ:
On the Relationship between Ontology and Christology Following Klaus Hemmerle**

Keywords: Klaus Hemmerle; Trinitarian Ontology; Trinitarian Metaphysics; Christology; Trinitarian Christology

Abstract: In this paper, discussing the way metaphysics and Christology relate to each other, we will attempt to shed the light on the problem of the ontological mediation of the "whole truth" of Jesus Christ. Our argument will be developed in dialogue with selected Christological proposals of German-speaking Catholic theology of the second half of the twentieth century (Rahner, Balthasar, Kasper, Hünermann) and, above all, with Trinitarian-ontological and Trinitarian-Christological approach of Klaus Hemmerle (1929–1994). Hemmerle's most well-known essay "Theses for a Trinitarian Ontology" (Thesen zu einer trinitarischen Ontologie) deals with the problem of new genuinely Christian Trinitarian ontology. This simultaneously theological and philosophical approach could help us articulate the "whole truth" of Jesus Christ in a new, convincing manner. In conclusion, fol-

⁹⁴ Srov. Jean-François LYOTARD, *O postmodernismus*, Praha: Filosofický ústav AVČR, 1993. Pro Hemmerleho je důležitá kritika jednotícího nároku metafyziky vycházející z tradice filosofie dialogu, srov. *Zeitgewinn: Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, ed. Hans Hermann Henrix, Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1987, s. 172.

⁹⁵ Srov. Jacques DERRIDA, *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

⁹⁶ Obdobně je třeba rozlišovat povahu jednoty. Od jednoty, která se sjednocuje násilným odstraňováním diferencí, a je proto po právu v rámci ideologické či metafyzické kritiky odhalována jako nepřipustná, se *odlišuje* jednota, která se sjednocuje i diferencuje zároveň, tj. jednota v rozličnosti a rozličnost v jednotě, kterou poznává teologie, když se – vědoma analogické povahy transcendentálie *unum* – setkává s tajemstvím Trojediného. Srov. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*, 2. vyd., Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 445.

lowing Hemmerle, we will suggest where Christology becomes absolutely indispensable in relation to ontology.

Mgr. et Mgr. Eduard Fiedler
Seminář estetiky
FF MU
Arna Nováka 1
602 00 Brno
eduard.fiedler@phil.muni.cz