

## Filozofická povaha dogmatu

Efrém Jindráček OP

Křesťanství ze své podstaty nemá k filozofii jako vědě bezprostřední povinnost vymezovat se jinak než na úrovni odmítání omylu odporujícího vyššímu garantu pravdy, tj. Zjevení. Tak se také staví vůči všemu lidskému poznání. Ba dokonce lze říci, že postoj křesťanství k filozofii, alespoň tak, jak se s ní setkalo v době svého vzniku, byl přinejmenším opatrný.<sup>1</sup> Krom toho ani první setkání aténské Areopagu se svatým Pavlem, nevyústilo ve vzájemné pochopení.<sup>2</sup> Přesto následující vývoj teologie jako vědy a filozofického úsilí vyústil v neobyčejně širokou řadu směrů škol a literatury.<sup>3</sup> Jejich vzájemný vztah také zaznamenal mnoho různých, střetů, ale především vzájemného vymezování pozic a kompetencí mezi teologií a filozofií.

### 1. MAGISTERIUM, FILOZOFIE A ŘEČ DOGMATU

Podíváme-li se na dějiny výnosů církevního magisteria, může nás překvapit, že explicitní výroky týkající se vztahu teologie a filozofie pocházejí z relativně pozdní doby. První pochází až z vrcholného středověku, další pak jsou reakcí na novověk. Prvním podnětem, který dal vzejít dokumentu týkajícímu se filozofie, byla činnost pařížské Sorbonny. Papež Řehoř IX. se na ni obrátil svým dopisem *Ab Aegyptiis* ze 7. července 1228,<sup>4</sup> kde upozorňoval univerzitní mistry na svrchovanost křesťanské nauky a její naprostou nepodrobitelnost filozofickým sporům. Už zde se ale také poukazuje na to, že jak sama teologie, tak řeč církevních Otců, třebaže užívá filozofického jazyka (*dogmata philosophica*), užívá ho jinak než v profánním smyslu.<sup>5</sup>

Skutečnost dogmatu, podobně jako užití některých termínů známých z různých filozofických škol a systémů, patří do kategorie historického faktu. Položme si ale otázku, zda se církevní magisterium ztotožnilo s některým konkrétním systémem anebo zda používá několik na sobě nezávislých filozofických systémů, anebo zda snad prostě zvítězí ta nauková škola, která má v koncilních otcích ve své době názorovou převahu.

<sup>1</sup> Srov. Kol 2,8.

<sup>2</sup> Srov. Sk 17,18–21.

<sup>3</sup> Srov. 2. Vatikánský koncil, Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*, č. 62 (není-li uvedeno jinak, dokumenty 2. vatikánského koncilu jsou citovány z českého vydání *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon, 1995).

<sup>4</sup> L. AUVRAY, *Les Registres de Gregoire IX*, sv. 1, Paris: Thorin et fils, 1896, sl. 118–120.

<sup>5</sup> „...etsi doctrina celestis eloquii de sapientia et eloquentia philosophici dogmatis, quasi mutuum ad suum ornatum assumat interdum, ei tamen deservire non debet, nec intellectus ad illius intellectum ullatenus inclinari. ...ut uter, distenti, positos a Patribus terminos prophana transferre satagunt novitate, celestis pagine intellectum, Sanctorum Patrum studiis certis expositionum terminis limitate...“, tamtéž, sl. 119. Takže „contenti terminis a Patribus institutis, mentes auditorium vestrorum fructu celestis eloquii saginetis...“, tamtéž, sl. 120.

Pokud bychom přijali, že filozofie magisteria je např. aristotelско-tomistická či dokonce novoscholastická, jak se dočítáme zvláště v kriticky zaměřených dílech některých teologů z 2. poloviny 20. století,<sup>6</sup> nemůžeme pak pochopit, jak mohly starověké ekumenické koncily definovat trojiční a kristologická dogmata, když znalost Aristotela byla tehdy minimální (na Západě před Boëthiovými překlady chyběla téměř úplně). Anebo musíme přijmout raný názor Josepha Ratzingera, že tyto koncily formulovaly jen jakési společné vyznání víry – *symbolum* – které pravý charakter dogmatu ještě postrádalo.<sup>7</sup> První problém – totiž aristotelismus v křesťanském starověku nebo tomismus před Tomášem je však jednoduše absurdum a nedogmatický charakter např. Niceje či Chalcedonu odporuje tomu, jak sama církev v dalších staletích ony výnosy chápala a aplikovala.

Další varianta, jakou je používání několika systémů, ať už by byly integrovány chronologicky, anebo majoritou stoupenců na tom či onom církevním sněmu, také uspokojivé řešení nedává. Skrývá v sobě totiž jak možnost nekompatibility, nesourodsti s dogmaty formulovanými v jiné době a za jiného poměru filozofických sil koncilních otců, tak i nebezpečí jakéhosi *dogmatického esoterismu*<sup>8</sup> odkázaného při chápání víry toliko na historicko-kritickou metodu, která by vlastně jako jediná dnes zvěstovala víru církve.<sup>9</sup> Všechny tyto varianty tak v sobě zahrnují nepřekonatelná úskalí. Proto je třeba je odmítnout jako nedostatečné, jako odporující samotnému naturelu křesťanství i poslání církve v dějinách spásy.

Jak ale máme rozumět řeči magisteria, když z jedné strany odmítá vazbu na určitý historický filozofický systém,<sup>10</sup> a na straně druhé čteme v koncilních dokumentech a mnoha encyklikách o stále platném filozofickém dědictví,<sup>11</sup> o filozofii bytí,<sup>12</sup> o *philosophia perennis*,<sup>13</sup> nebo dokonce taková slova, že „církev přijala Tomášovu nauku za svou“?<sup>14</sup>

<sup>6</sup> Srov. A. DULLES, *The Survival of Dogma*, New York: Image Books, 1973, s. 197–198; W. TRIA, „Linguistic Relativism and Revisability of Dogma,” *Philippiniana Sacra* 33 (1998): 192.

<sup>7</sup> J. RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, Brno: Petrov, 1991, s. 41–42 (přetisk, Řím: Křesťanská akademie, 1982; něm. orig. *Einführung in das Christentum*, München: Kösel-Verlag, 1968).

<sup>8</sup> Ch. JOURNET, *Le Dogme chemin de la Foi*, Paris: Librairie Artheme Fayard, 1963, s. 69.

<sup>9</sup> Touto tendencí je např. zatížena i práce W. H. PRINCIPE, „The hermeneutic of Roman Catholic dogmatic statements,” *Science Religieuses* 2 (1972): 157–175.

<sup>10</sup> PIUS XII., „*Humani generis*,” *Acta Apostolicae Sedis* (= AAS) 42 (1950): 561nn., č. 15; JAN PAVEL II., *Fides et Ratio* (= FR), přel. J. Koláček a M. Kyrálová, Praha: Zvon, 1999, č. 49.

<sup>11</sup> PIUS XII., *Humani generis*, č. 15; 2. Vatikánský koncil, Dekret o výchově ke kněžství *Optatam totius* (= OT), č. 15.

<sup>12</sup> LEV XIII., „*Aeterni Patris*,” *Acta Sanctae Sedis* (= ASS) 11 (1878/1879): 98nn.; FR; JAN PAVEL II., „*Intra munera accademicarum*,” AAS 91 (1999): 849–853.

<sup>13</sup> PIUS XII., *Humani generis*, č. 32.

<sup>14</sup> BENEDIKT XV., „*Fausto appetente die*,” AAS 13 (1921): 332. Srov. CIC 1917, kán. 589 § 1; 1365 § 2; OT 16; CIC, kán. 250 § 2.

## 2. FILOZOFIE BYTÍ, *SENSUS COMMUNIS* A *PHILOSOPHIA PERENNIS*

Pokusme se tedy výše uvedená doporučení analyzovat a srovnat. Filozofii bytí rozumíme takovou filozofii, která trvá na reálné existenci věcí mimo naše vědomí a na možnosti pravdivého objektivního poznání. Tento poměr můžeme právem analogicky přirovnat k hylemorfické teorii. Je to jakási *materie a forma* celé filozofie bytí, jestliže onou materií zde rozumíme samu skutečnost, extramentální realitu. „Výchozím tvrzením této filozofie je prostě konstatování, že *věci jsou*.“<sup>15</sup> To by však nestačilo k tomu, abychom mohli hovořit o filozofii. Má-li být filozofie vědou, musí mít i vlastní a specifickou metodu anebo alespoň vlastní formální aspekt svého přístupu. Tou je to, co zde chceme nazvat *formou* filozofie bytí, totiž objektivní, pravdivé poznání založené na několika stěžejních principech, které ho konstituují a přitom zároveň vycházejí z povahy oné materie, totiž z reality. Základními principy *filozofie bytí*, jak ji zde definujeme, máme na mysli především:

- a) princip kontradikce (neboli princip sporu),
- b) princip identity,
- c) princip dostatečného důvodu a výslovně můžeme uvést i
- d) princip kauzality.<sup>16</sup>

Tím se filozofie bytí vymezuje vzhledem k jiným filozofickým nebo ideovým přístupům, které buď jedno, nebo druhé, anebo obojí popírají: totiž buď *materii* – zde objektivní realitu, na lidském poznání nezávislou skutečnost –, anebo *formu* – totiž schopnost lidského poznání tuto realitu přiměřeně, pravdivě poznávat. Proto filozofie bytí za předmět svého poznání považuje na prvním místě reálná jsoucna a další pojmy a vztahy z nich odvozené.<sup>17</sup>

Tato filozofie se často nazývá nejen filozofií bytí, ale i *philosophia perennis* – jakási věčná filozofie. V této souvislosti se rovněž objevuje pojem *sensus communis* – cosi jako „zdravý rozum“, obecně správné, platné chápání věcí. Věcně jde o totéž. Rozdíl je ve formálním aspektu: *filozofie bytí* si všímá objektu – toho, co skutečně je, *philosophia perennis* zdůrazňuje svoji stálou, trvalou, permanentní přítomnost v dějinách myšlení a *sensus communis* poukazuje na její obecnou platnost.<sup>18</sup> Pojetí této fundamentální metafyziky jako trvale platné filozofie vychází ze dvou předpokladů. Tím prvním je ontologická konzistence a poznatelnost světa a předpoklad lidského myšlení jako podstatně sdělitelné a stejnorodé schopnosti všech lidí. Poprvé

<sup>15</sup> G. CANTONI, „Il senso comune,“ in ISTITUTO PER LA DOTTRINA E L'INFORMAZIONI SOCIALE, *Voci per un Dizionario del Pensiero Forte*, <[http://www.alleanzacattolica.org/idis\\_dp/voci/s\\_senso\\_comune.htm](http://www.alleanzacattolica.org/idis_dp/voci/s_senso_comune.htm)> [cit. 5. 3. 2004].

<sup>16</sup> Srov. SACRA STUDIORUM CONGREGATIO, „Theses quaedam, in doctrina sancti Thomae Aquinatis contentae, et a philosophiae magistris propositae, adprobantur,“ AAS 6 (1914): 384–386; H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, 36. vyd., Freiburg: Herder, 1976, 3601–3634 (= DS), tzv. 24 tomistických tezí.

<sup>17</sup> THOMAS AQUINAS, *De ente et essentia*, kap. 1, in *Index Thomisticus* [Thomae Aquinatis Opera Omnia CD-ROM], ed. R. Busa, Roma: Ufficio Audiovisivi Promozione FSP, TREND & S.I.L. & EDITEL, 1990, 1993 (= IT).

<sup>18</sup> Srov. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun, la philosophie d'être et les formules dogmatique*, 5. vyd., Paris: Beauchesne, Desclée, de Brouwer, 1936 (1. vyd., Paris: Beauchesne, 1909). A. LIVI, *Filosofia del senso comune: Logica della scienza e della fede*, Milano: Ares, 1990.

v dějinách filozofie byl tento předpoklad naznačen zřejmě již Hérakleitem z Efesu (kolem r. 550–480 př. Kr.).<sup>19</sup>

Bude však užitečné si připomenout, že samotný termín *philosophia perennis* měl v dějinách filozofie různý význam. Poprvé se objevuje u renesančního filozofa a teologa, biskupa Antonia Steucha v 16. století.<sup>20</sup> U něho, podobně jako u řady dalších (G. W. Leibniz) i moderních autorů (A. Huxley), tento termín nabývá poněkud odlišného významu, než jak je míněn v našem přístupu a pochopení.<sup>21</sup> Pro Steucha a další je *philosophia perennis* jakousi „prafilozofií“ vinoucí se jako červená nit celými dějinami, které od prvních počátků lidské kultury implicitně ukazují na Krista. Ponechejme zatím stranou otázku, zda lze ve *philosophia perennis* tuto kristologickou perspektivu objektivně prokázat, anebo zda jde o interpretaci historických faktů jistým apriorním ideovým předpojetím. Zatím jen připomeňme, že zde je *philosophia perennis* míněna jako elementární metafyzika, vlastní mnoha kulturám, podstatně spojená s naturelem lidského myšlení, která bývá v rámci křesťanské filozofie chápána jako „přirozené, spontánní či prvotní pochopení věcí“.<sup>22</sup> Takže, když abstrahujeme od dílčích poznatků, zbývá pevná kostra kreslící hlavní linie určité metafyziky, která, jak myslíme, je přirozenou metafyzikou lidského ducha.<sup>23</sup>

### 3. SPECIFICKÝ VÝZNAM DÍLA SV. TOMÁŠE AKVINSKÉHO

Další otázkou, kterou se pokusíme objasnit, bude, zda je a případně jaká je souvislost mezi filozofií bytí (jak jsme ji popsali výše) a filozofickým systémem obsaženým v díle Tomáše Akvinského.<sup>24</sup> Encyklika *Aeterni Patris* papeže Lva XIII.<sup>25</sup> sehrála rozhodující místo v postoji katolické církve nejen k Tomášově nauce jako takové, ale také právě k oné přirozené metafyzice. Zde se poprvé v oficiálním církevním dokumentu setkáme s termínem *filozofie bytí*. Jelikož je obojí výslovně

<sup>19</sup> ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν (myšlení je všem společné). HERACLITUS, *Fragmenta*, fragment 113, řádek 1, *Thesaurus Linguae Graecae*, Update E, Irvine, Calif.: University of California, 2000, elektronická databáze textů (dále jen TLG).

<sup>20</sup> A. STEUCHUS, *De philosophia perenni libri X*, sv. 3, Venetia: Dominicus Nicolinus, 1591, fol. 1–204.

<sup>21</sup> Srov. A. TURIENSO, „Révélation, raison et philosophia perennis,“ *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 64 (1980): 333–348. Též U. VIGLINO, „Senso comune,“ in *Enciclopedia cattolica*, sv. 11, Firenze: Sansoni, 1953, sl. 340–342; J. KEKES, „A new defence of common sens,“ *American Philosophical Quarterly* 16 (1979): 115–122; A. J. AYER, „Metaphysic and common sense,“ in *Metaphysics and common sense*, London: Macmillan, 1969, s. 64–81.

<sup>22</sup> „La raison spontanée ou primitive,“ GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, s. 15. Snad nejvýstižnější definici *sensus communis* podal tentýž autor v jednom ze svých posledních děl: „Il senso comune o ragione naturale e quindi una conoscenza rudimentale dell'essere intelligibile, delle nozioni prime e delle leggi fondamentali del pensiero e del reale, leggi immutabili senza le quali non si può conoscere nulla intellettualmente, con una conoscenza che superi i sensi e l'immaginazione.“ R. GARRIGOU-LAGRANGE, „Natura e valore delle formule dogmatiche,“ *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica* 1 (1957): 395.

<sup>23</sup> Viz H. BERGSON, *Vývoj tvořivý*, přel. F. Pelikán a F. Žákovec, Praha: J. Laichter, 1919, s. 439 (franc. orig. *L'évolution créatrice*).

<sup>24</sup> Srov. S. M. RAMÍREZ, *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, Salamanca: San Esteban, 1952.

<sup>25</sup> ASS 11 (1878/1879): 98nn.

doporučováno církevním magisteriem, pokusme se najít jejich vzájemný vztah. Hlavní charakteristiku Tomášovy filozofie, jakožto filozofie bytí, můžeme nejlépe objasnit poukazem na tři aspekty obsažené v Tomášově díle:

Prvním je *vymezení samotného předmětu, objektu filozofie*. Svatý Tomáš říká, že „studium filozofie není o tom, co si kdy lidé mysleli, ale o tom, jak se věci mají.“<sup>26</sup> Vzhledem k moderní a současné filozofii bychom mohli ještě výslovně dodat, že předmětem filozofie tak není to, jak se věci jeví, ale jak jsou.

Druhým aspektem je Tomášova *definice pravdy*: Ta je velmi dobře známá jako „ztotožnění věci vzhledem k intelektu“<sup>27</sup> nebo ještě lépe „a intelektu“.<sup>28</sup> Pro porozumění této Tomášově definici pravdy je důležité pochopit to, co nazývá *verum* čili „skutečnost, pravda, pravé“. Zde se Tomáš drží zásady vyslovené svatým Augustinem, že „to, co existuje, je skutečné“.<sup>29</sup> To je výchozí pozice Tomášovy filozofie coby filozofie bytí jakožto realismu.

Třetím podstatným znakem Tomášova realismu je teorie poznání – *hodnota lidského poznání*, jakou mu právem přisuzoval, jež je patrná z řady jeho psychologických a gnozeologických pojednání. Uveďme si zde alespoň 85. otázku z 1. části *Teologické sumy*, článek 2, kde se Tomáš ptá, zda poznatelné *species* abstrahované od představ, jsou poznávány naším intelektem. Už zde se vypořádává s idealismem, jak byl přítomen v antické filozofii. Ve své argumentaci pak, krom jiného, poukazuje na implicitní absurdnost exaktních věd, kterou idealismus ve své podstatě nastoluje. Není to klasický filozofický, metafyzický důkaz. Všímá si vlastně podstatně před-filozofické zkušenosti. Dnes bychom tento exkurz nazvali interdisciplinárním.

A konečně nejtěsnější souvislost mezi *filozofií bytí* a filozofií sv. Tomáše vyjádřil i sám současný papež Jan Pavel II. ještě 20 let před tím, než vydal encykliku *Fides et ratio*. Ve své přednášce ke členům Papežské univerzity sv. Tomáše v Římě (Angelicum) řekl doslova:

...filozofie sv. Tomáše je filozofií bytí, filozofií aktu bytí, jež umožňuje co nejbezprostřednějším způsobem poznat Bytí subsistentní, čirý Akt, jímž je Bůh.<sup>30</sup>

Ale už papež Pius XII. připomněl ve své promluvě ke studentům jiné papežské univerzity – Gregoriány – že je to právě Tomášova moudrost, která díky svému realistickému zakotvení nejlépe otevírá cestu ke katolickému dogmatu.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> „Studium philosophiae non est ad hoc ut sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum.“ In *De Caelo et mundo*, I, lect. 22, in *IT*.

<sup>27</sup> „Adequatio rei ad intellectum.“ In *I Sent.*, d. 19, qu. 5, art. 1, in *IT*.

<sup>28</sup> „...et intellectus.“ Ia, qu. 1, art. 1; *De Veritate*, qu. 1, art. 1; qu. 1, art. 6; qu. 1, art. 10, in *IT*.

<sup>29</sup> „Quidquid est, verum est.“ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Soliloquiorum libri duo: Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, ed. J.-P. Migne, Paris, 1844nn., XXXII, 889; THOMAS AQUINAS, *De Veritate*, qu. 1, art. 1, in *IT*.

<sup>30</sup> „...la filosofia di San Tommaso è filosofia dell'essere, cioè dell'«actus essendi», il cui valore è la via più diretta per assurgere alla conoscenza dell'Essere susistente e Atto puro, che è Dio.“ AAS 71 (1979): 1478.

<sup>31</sup> „Ea est Aquinatis sapientia ... quae ad dogmata fidei declaranda et defendenda apertur.“ PIUS XII., „Sermo »Sollemnis conventus«,“ AAS 31 (1939): 249; Srov. PIUS XII., *Humani generis*, č. 31.

Poněkud zvláštní situace nastala krátce po 2. vatikánském koncilu.<sup>32</sup> Třebaže 16. článek dekretu o výchově ke kněžství *Optatam totius* z 28. října 1965 hovoří jasně o „studiu pod vedením sv. Tomáše“,<sup>33</sup> spolu s výslovnými citacemi odkazů na prohlášení papežů Pia XII. a Pavla VI., domnívali se někteří, že snad když nebyly výslovně zopakovány všechny předchozí instrukce řádného magisteria, zaujala církev k Tomášově významu a autoritě jiný postoj než dosud. Přesněji řečeno, celá diskuse se rozvinula už nad interpretací „stále platného filozofického dědictví“, jak ho zmiňuje 15. odstavec téhož dokumentu. K interpretaci tohoto výrazu vyzýval už na samotném koncilu kardinál Léger.<sup>34</sup> Otázka se nakonec dostala až jako dotaz k Posvátné kongregaci pro semináře a univerzitní studia, která poskytla i oficiální odpověď.<sup>35</sup> Závěr tedy byl, že 2. vatikánský koncil nejen ukládá budoucím kněžším studium teologie pod učitelským vedením sv. Tomáše, ale i pro studium filozofie, jako „trvale platného filozofického dědictví“, které je třeba chápat nejen ve smyslu předchozích dokumentů, ale výslovně jako filozofii postavenou na hlavních principech sv. Tomáše Akvinského.<sup>36</sup>

Proto můžeme nejen hovořit o Tomášově filozofii jako o excelentní formulaci *philosophiae perennis*, ke které v dějinách došlo, ale i o originalitě tohoto myšlení, nakolik je syntézou jeho předchůdců, ale i opravou, prohloubením a zpřesněním toho, co již řečeno třeba už i bylo, avšak co lépe vysvitlo při řešení filozofických otázek inspirovaných a nastolených křesťanským Zjevením.<sup>37</sup> Proto je i třeba

<sup>32</sup> Viz A. LOBATO, „La situazione degli studi tomisti nel postconcilio“, in *Studi* 1994, Roma: Istituto San Tommaso, 1994, s. 81–113. O celém tomto přehlížení díla sv. Tomáše v katolické filozofii a teologii rovněž zcela otevřeně promluvil i současný papež Jan Pavel II. „Jestliže jsem častěji pokládal za nutné se této otázky znovu dotknout a potvrzoval jsem význam nauky ‚andělského učitele‘ a neustále žádal, aby se chápala jeho filozofie, pak to bylo proto, že ne vždy byly dodržovány směrnice učitelského úřadu s žádoucí ochotou. V mnoha katolických školách v letech po 2. vatikánském koncilu bylo možno pozorovat v této věci jistý úpadek, zaviněný nejen menší vážností, které se dostávalo scholastické filozofii, ale i obecně filozofii vůbec. S překvapením a politováním konstatuji, že tento nezájem o studium filozofie sdílí i nemálo teologů.“ FR 61.

<sup>33</sup> AAS 58 (1966): 713–727; *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 355. Srov. T. TYN, „Lo studio della teologia sotto la guida di San Tommaso“, *Sapienza* 1 (1986): 5–37.

<sup>34</sup> „...patrimonio philosophico perenniter valido“, OT 15, in *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, Congregationes generales CXXIII–CXXVII, Sessio publica V, 1976, vol. 3, periodus 3, pars 8, s. 708–710.

<sup>35</sup> „Respondetur relatorum verborum [patrimonio philosophico perenniter valido] significationem inveniri in Litteris encyclicis *Humani generis* diei 12 augusti 1950 (AAS 42 (1950): 571–575), quae indicantur in nota ad eadem verba. Constat insuper e documentis Sacrosancti Concilii, in patrimonio philosophico perenniter valido Commissionem de Seminariis, de Studiis et de Educatione Catholica S. Thomae principia significari intellexisse.“ (20. prosince 1965, kard. Pizzardo, prefekt) *Seminarium* 18 (1966): 65.

<sup>36</sup> K otázce tzv. hlavních principů se vyjádřila Posv. kongregace studií už 27. července 1914 svým dekretem známým jako „24 tomistických tezí“, AAS 6 (1914): 384–386; DS 3601–3624. Srov. G. MATTIUSI, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, 2. vyd., Roma Università Gregoriana, 1925.

<sup>37</sup> Papež Pius XI. dokonce neváhal nazvat přínos tomismu křesťanskému myšlení „přirozeným evangeliem“, jak můžeme číst v jeho projevu ke Katolické univerzitní federaci: „Da una parte e nella Tomistica, per così dire, un certo Vangelo naturale, un fondamento incomparabilmente solido, ... poichè la caratteristica del Tomismo è quella di essere oggettivo: le sue non sono costruzioni ed elevazioni dello spirito semplicemente astratte, ma sono le costruzioni ed elevazioni che seguono l'invito reale delle cose.“ *L'Osservatore Romano*, 10.–11. ledna 1927, s. 3.



zdůraznit hodnotu Tomášova díla nejen po stránce kanonické, ale především vnitřní autoritu, vycházející zejména z vlastní hodnoty jeho filozofické koncepce.<sup>38</sup>

V této perspektivě nám pak mohou být i snáze pochopitelná vysoká hodnocení a doporučování nauky Tomáše Akvinského v podobě encykliky *Aeterni Patris*,<sup>39</sup> 24 tomistických tezí,<sup>40</sup> nedávné encykliky *Fides et ratio*,<sup>41</sup> nebo i apoštolského listu *Inter munera accademicarum*.<sup>42</sup> Tyto dokumenty nám umožňují pochopit souvislost mezi nezbytností jakési přirozené, stále platné filozofie, filozofie obrácené ke skutečnosti, jako k tomu, co prostě je (filozofie bytí) a mezi jejím historickým uskutečněním, formulováním a vyjádřením, jakého se jí dostalo v Tomášově díle. Ta v něm však nemá svůj počátek, ale spíše vrchol, protože proniká již od počátku samo lidské myšlení nakolik je bezrozporné, a tudíž realistické, a proto tato filozofie zasahuje a propustuje i samo Boží zjevení.

#### 4. HERMENEUTIKA A INTERPRETACE DOGMATU

Interpretace dogmatu však není zdaleka vždy a samozřejmě spjata s interpretací v intencích metafyziky filozofie bytí tak, jak ho předkládá magisterium katolické církve. Tak například autoři *Systematické teologie*<sup>43</sup> i po vydání encykliky *Mysterium fidei*<sup>44</sup> s naprostým klidem píší, že „o pojmu transsubstanciacie se netvrdí, že by byl nutnou součástí definice“ a že

omyl pozdějších staletí spočíval v tom, že se tridentské dokumenty chápaly pod vlivem tridentského katechismu spíše jako autentické a úplné učení křesťanské víry o eucharistii, než jako historicky podmíněné, apologické dokumenty, kterými ve skutečnosti jsou.

Podle zmíněných autorů totiž „Trident prohlásil určité prvky eucharistického tajemství za podstatné pro tehdejší víru a praxi.“<sup>45</sup>

Tyto reinterpretační (či spíše dezinterpretační) tendence, podobně jako přehodnocování významu díla sv. Tomáše, se dosti ostře objevily v teologických kruzích nejen po 2. světové válce, ale zvláště po 2. vatikánském koncilu. Paradoxem těchto tendencí bylo a je, že se dovolávají na projev samotného bl. Jana XXIII., kterým koncil zahájil. Papež ve svém projevu řekl:

<sup>38</sup> M. NICOLAU – I. SALAVERI, *Sacrae Theologiae Summa*, sv. 1, Biblioteca de Autores Cristianos, 61, 5. vyd., Madrid: La Editorial Católica, 1962, s. 784. Srov. LEV XIII., „*Aeterni Patris*“, ASS 11 (1878/1879): 98nn.

<sup>39</sup> ASS 11 (1878/1879): 98nn.

<sup>40</sup> AAS 6 (1914): 384nn.

<sup>41</sup> FR.

<sup>42</sup> AAS 91 (1999): 849nn.

<sup>43</sup> F. S. FIORENZA – J. P. GALVIN (eds.), *Systematická teologie*, sv. 1, Brno: CDK; Praha: Česká křesťanská akademie, 1996, sv. 2, Brno: CDK; Praha: Vyšehrad, 1998, sv. 3, Brno: CDK; Praha: Vyšehrad, 2000 (angl. orig. *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, 2 sv., Minneapolis: Fortress Press, 1991).

<sup>44</sup> AAS 57 (1965): 753–774.

<sup>45</sup> FIORENZA–GALVIN, *Systematická teologie*, sv. 3, s. 93. Tento názor není ojedinělý. Řada moderních i současných autorů se opravdu domnívá, že se formulace katolických dogmat pojmově i terminologicky ztotožnila s některým z historických filozofických systémů. Viz „Scholasticko-aristotelské paradigma se stalo jádrem tradice přetrvávající dodnes, neboť její pojmosloví vešlo do věroučných definic.“ J. P. ONDOK, „Řeč o Bohu a teologické paradigma“, *Teologický sborník* 1 (2001): 27. V podobném duchu píše i např. H. WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, přel. M. Kolářová, P. Kolář, L. Holý, V. Slezák a M. Voplaka, Praha: Kolegium Zvon v nakl. Vyšehrad, 2000, s. 48–49 (něm. orig. *Kontextuelle Fundamtaltheologie*, Paderborn: F. Schöningh, 2000).

Něco jiného je sám poklad víry neboli pravdy, jež vyjadřují naše posvátné učení, a něco jiného je způsob, jímž jsou vyjadřovány, i když ovšem smysl a význam zůstává tentýž.<sup>46</sup>

Vyslovil tak zcela oprávněný požadavek rozmanitého, srozumitelného hlásání pravd víry, avšak zároveň výslovně ocitoval 1. vatikánský koncil o neměnnosti dogmatu, co do „smyslu“ ba i „výroku“.<sup>47</sup> Že se tento „aliud modus“ vůbec nemá dotknout obsahu dogmatu, ba dokonce má být hledán spolu s církevním magisteriem a má mít toliko pastorační dopad, je zřejmé i z následujících větý onoho projevu:

Vyžadují-li i to okolnosti, bude k vypracování oněch formulací třeba přistoupit s velkou trpělivostí; to znamená, že bude zapotřebí postupovat spolu s magisteriem, jehož zvláštním úkolem je právě pastore, tak, aby ony pravdy byly lépe vysvětleny.<sup>48</sup>

Zvláštním důkazem správnosti právě uvedeného chápání onoho textu a jeho interpretace je dopis prefekta Posvátné kongregace pro nauku víry, kardinála A. Ottavianiho, adresovaného všem předsedům biskupských konferencí. Hovoří se v něm varovně a výslovně o tendenci takového podřízení dogmatických formulací historickému vývoji, při kterém už dochází ke změně samotného smyslu oněch formulací.<sup>49</sup> Právě tak i deklarace téže kongregace (*Mysterium Ecclesiae* z 24. června 1973) jasně odmítá pojetí dogmatických formulací jako něčeho neúplného, něčeho, co by se k pravdě jen přibližovalo, ale nikdy ji vlastně nevyjádřilo, jako jasnou cestu k dogmatickému relativismu, který je neslučitelný s vlastní koncepcí těchto formulací, jak je církev zamýšlela vyhlásit.<sup>50</sup>

Kromě toho, že je tento relativistický přístup dokladem naprostého nepochopení učení papežů, zvláště pak papežů 20. století, je to především naprostá absence základního, nezbytného, přirozeného metafyzického myšlení, které jsme naznačili výše při pojednání o filozofii bytí, rozpoznávající podstatné a nahodilé, nutné a trvale platné. A protože se skutečnost (zde pravdy víry) nenachází podstatně v dějinném toku, ale ve věcech, jímž přísluší trvalá esence, proto je tak nezbytné vidět a držet tuto základní linii při interpretaci a porozumění dogmatickým prohlášením, protože to otevírá nejen cestu k jejich trvalému smyslu, ale jde o přirozený požadavek srozumitelnosti jakéhokoli smysluplného lidského výroku.

<sup>46</sup> „Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensus eademque sententia.“ *Gaudet Mater Ecclesia*, AAS 54 (1962): 786nn., zde s. 792. Též 2. vatikánský koncil, pastorační konstituce *Gaudium et spes*, č. 62.

<sup>47</sup> *Srov. Dei Filius*, kap. 4; *Decrees of the Ecumenical Councils*, ed. Norman P. Tanner, 2 sv., London: Sheed & Ward; Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1990, s. 809 (= DEC); DS 3020.

<sup>48</sup> „Huic quippe modo plurimum tribuendum erit et patienter, si opus fuerit, in eo elaborandum; scilicet eae inducendae erunt rationes res exponendi, quae cum magisterio, cuius indoles praesertim pastoralis est, magis congruat.“ DEC, s. 792.

<sup>49</sup> „Quod autem attinet ad doctrinam Fidei, formulae dogmaticae dicuntur ita historicae evolutioni subesse, ut etiam ipsarum sensus obiectivus mutationi obnoxius sit.“ *Cum oecumenicum Concilium*, AAS 58 (1966): 659–660.

<sup>50</sup> „Christifideles ergo se avertant oportet ab opinione secundum quam: primum quidem formulae dogmaticae (aut quaedam earum genera) non possint significare determinate veritatem, sed tantum eius commutabiles approximationes, ipsam, quodammodo deformantes seu alterantes; ... Qui talem opinionem amplectantur relativissimum dogmaticum non effugiant et infallibilitatis Ecclesiae conceptum corrumpunt...“ *SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Mysterium Ecclesiae*, AAS 65 (1973): 396–408.



Základním nástrojem a cestou k této interpretaci není ani sama historicko-kritická metoda, ani dějiny církve nebo filozofie, ale především samy primární (slavnostní koncilní a dogmatické definice) i sekundární (oficiální interpretace, encykliky) dokumenty magisteria, které nás jako první seznamují se samotným charakterem, povahou, závazností a cílem jednotlivých prohlášení, třebaže pomocné historické vědy činí tyto události srozumitelnějšími. Ani církevním dogmatům totiž nelze upřít asistenci Ducha svatého. I dogmatické formulace vznikly na základě Písma, Tradice, modlitby a meditace a byly vyhlášeny církevním magisteriem, kterému asistence Ducha svatého byla přislíbena.<sup>51</sup> Toto pojetí je založeno především na učení 1. a 2. vatikánského koncilu<sup>52</sup> a na encyklice papeže Pavla VI. *Mysterium fidei*.<sup>53</sup>

Velmi specifickou a výstižnou směrnicí k orientaci v různých filozofických a kulturních systémech, tvořících infrastrukturu jednotlivých hermeneutických přístupů, podal současný papež Jan Pavel II. v již zmíněné encyklice *Fides et ratio*. Vzhledem k potřebám inkulturace, která je neodmyslitelně spojená s interpretací, papež připomíná, že „žádná kultura se nikdy nemůže stát kritériem posuzování, a tím méně posledním kritériem pravdivosti Božího zjevení“<sup>54</sup> a „skutečnost, že hlásání evangelia se na své cestě setkal nejednou s řeckou filozofií, neznamena vůbec, že by byly vyloučeny jiné přístupy.“<sup>55</sup> Dále pak zde následují tři jasná kritéria pro interpretaci jak obsahu, tak formulace křesťanské víry vzhledem k různým filozofickým systémům. Je to především „*univerzalita* lidského ducha, jehož základní požadavky jsou totožné v nejrůznějších kulturách.“ Tento požadavek velmi úzce koresponduje s antropologickým pozadím koncepce filozofie bytí jakožto *philosophiae perennis*, jak byla rozvedena výše. Druhé kritérium spočívá v tom, že „církev při vstupu do styku s velkými kulturami, s nimiž se dosud nesešla, se nemůže vzdát toho, co získala inkulturací do řecko-latinského myšlení.“ Odmítnutí této danosti papež otevřeně nazývá cestou „proti plánu prozřetelnosti Boha, který vede svou církev po cestách času a dějin.“ Tento argument je dosti zásadní, třebaže nebyl v širším kontextu dříve důsledně domyšlen. Posledním kritériem je pak varování,

aby legitimní nárok na specifičnost a originalitu nebyl směřován s představou, že kulturní tradice se musí uzavřít do své odlišnosti a prosadit se v odporu k ostatním tradicím, což by bylo proti přirozenosti lidského ducha.<sup>56</sup>

Máme-li tuto otázku uvést na nejširší úrovni samotného principu hermeneutiky obsahu dogmatu a jít ještě hlouběji v pochopení problému, pak dáme za pravdu elaborátu vzešlému z Mezinárodní teologické komise *Interpretationis problema*, který se celkem jasnou cestou navrácí k tomu nejpodstatnějšímu křesťanskému interpretačnímu médiu *kérygmatu*, a tak i pochopení dogmatu, jímž je *paradosis*, neboli

<sup>51</sup> „Più ancora che gli stessi dogmi, le formule dogmatiche sono espressioni umane, benché autentiche, autoritative e infallibili, della Parola di Dio, assunte dallo Spirito Santo per pronunciare la Verità.“ B. MONDIN, *Introduzione alla teologia*, 2. přeprac. vyd., Milán: Editrice Massimo, 1991, s. 105 (1. vyd. 1983).

<sup>52</sup> 1. Vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Dei Filius*, kap. 4, DEC, s. 808–809; DS 3020; 2. Vatikánský koncil, Dogmatická konstituce o Božím zjevení *Dei Verbum*, č. 8, DEC, s. 974.

<sup>53</sup> *Mysterium Fidei*, AAS 57 (1965): 758. Srov. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Mysterium Ecclesiae*, AAS 65 (1973): 396–408.

<sup>54</sup> FR 72.

<sup>55</sup> FR 73.

<sup>56</sup> FR 72.

*traditio*.<sup>57</sup> Je to Tradice v nejhlubším křesťanském smyslu,<sup>58</sup> v tom smyslu, z jakého vyšlo celé hlásání a pochopení nejen Ježíše Krista, ale i jeho církve a poslání apoštolů. A v tomto klimatu víry, Tradice, apoštolského společenství (nejen lidí – apoštolů a Kristových učedníků –, ale i Ducha svatého) je třeba hledat primární cestu k pochopení autentického křesťanského učení, které je stále znova, nově a přitom nezměněně hlášáno zvláště trvalým magisteriem církve.

## 5. ZÁVĚR

Naším cílem bylo především charakterizovat filozofickou koncepci dogmatických formulací. Protože jde o prohlášení věroučná, nevystačíme jen s historicko-komparativní metodou. Musíme přistoupit především k pramenům teologickým, tj. na prvním místě vzít v potaz sebereflexi autora těchto prohlášení, sledovat samo magisterium, jak vidí a hodnotí povahu svých prohlášení. Toho zde bylo dosaženo především analýzou těch dokumentů, které zpětně tato prohlášení objasňují, charakterizují a autenticky interpretují.

Takto můžeme odůvodněně vyvodit, že se církevní magisterium na ekumenických koncilech neztotožnilo s žádným historickým filozofickým systémem, třebaže jisté termíny, které koncilní texty užily, najdeme i u některých filozofických škol. Klíčovými místy pro pochopení filozofie, která je vlastní církevním dogmatům a řeči dokumentů je především jakási základní, přirozená, realistická metafyzika, která je odvozována od spontánní činnosti lidského intelektu, jeho bezrozporné reflexe nad skutečností, jež je jeho přirozeným objektem.

Můžeme proto říci, že terminologie dogmatu vychází z pojmů oné přirozené ontologie, která není a ani nemůže být spoludefinována s žádným historickým filozofickým systémem více, než se základními principy filozofie bytí, které jsou nezbytné ke konzistenci a smysluplnosti každého jiného výroku. Církevní magisterium tak formuluje dogmata od svého počátku na základě přirozeného, spontánního jazyka,<sup>59</sup> který do sebe přibírá (podobně třeba jako biblické texty) různé termíny, jinak známé a zdomácnělé v historických filozofických systémech.<sup>60</sup> Aplikuje je však způsobem odpovídajícím analogické řeči o Bohu, jak si to vyžaduje charakter Božího zjevení a jak se to už stávalo i v případě inspirovaných pramenů.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> *Enchiridion vaticanum 11*, Bologna: Edizione Dehoniane, 1991, č. 2717–2811, s. 1706–1799. „Traditio (paradosis) ultimatim est communicatio sui ipsius quam Pater per Iesum Christum facit in Spiritu sancto ad semper novam sui praesentiam in ecclesiae communione.“ Tamtéž, s. 1758. Autoři tohoto dokumentu zde užívají velmi zajímavé a výstižné analogie mezi dogmatickými formulacemi a tajemstvím Vtělení. Tak třebaže jednotlivé pravdy víry nejsou totožné se svými historickými formulacemi, přesto jsou od nich neoddělitelné, jako božství Krista není totožné s jeho tělem, je s ním v díle spásy trvale spojeno. Tamtéž, s. 1768.

<sup>58</sup> Srov. 2 Sol 2,15.

<sup>59</sup> Srov. M. ARTIGAS, *Introducción a la filosofía*, Pamplona: EUNSA, 1995.

<sup>60</sup> Srov. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Mysterium Ecclesiae*, AAS 65 (1973): 396–408. A tak třebaže „Le formule dogmatiche con loro precisione superano, alle volte, il senso comune, per esempio le nozioni d'unione ipostatica, di transustanziazione. Tuttavia queste formule restano nel prolungamento del senso comune, perchè per esso le nozioni per es. di natura, di sostanza, di persona, hanno un valore reale e non implicano imperfezione.“ R. GARRIGOU-LAGRANGE, „Natura e valore delle formule dogmatiche,“ s. 407. Srov. též R. J. CONNELL, „Substance and Transubstantiation,“ *Angelicum* 70 (1993): 7.

<sup>61</sup> JOURNET, *Le Dogme chemin de la Foi*, s. 68–69, 72–73.

Je však nezbytné trvat na tom, že s ohledem na jazykový, logický a metafyzický obsah historického Božího zjevení, jsou zde obsaženy mnohé, jak implicitní, tak explicitní filozofické formulace, zásady a předpoklady, které jsou od samotného Zjevení neoddělitelné. Má-li mít toto Zjevení smysluplný a trvalý obsah, musíme předpokládat i konzistenci jeho filozofické infrastruktury.<sup>62</sup> Je jím právě to, co jsme výše popsali jako přirozenou ontologii, „filozofii bytí“,<sup>63</sup> často nazývanou též *philosophia perennis*. Ta je garantem univerzálnosti Zjevení vzhledem k lidstvu, jemuž je adresováno a zároveň i komunikačním médiem, umožňujícím formulovat jisté výpovědi s trvalou platností tak, aby byly ve svém obsahu dobově nepodmíněné.<sup>64</sup> A toto filozofické klima zcela pochopitelně převzalo i církevní magisterium při formulaci dogmatu. Jak připomíná dnes např. Leo Elders, právě proto, že tato prohlášení vycházejí z onoho přirozeného porozumění skutečnosti, z onoho *sensus communis*, jsou člověku zvláštním způsobem vlastní a přiměřená.<sup>65</sup> Vytváření terminologie pro přirozené pojmy jako substance či osoba se prostě vynucuje již nezbytnou potřebou komunikace v jakémkoli jazyku a kultuře, pokud dosáhla vyššího stupně, jakým je vznik literatury vyžadující vysokou abstrakci, jak to vidíme především v dílech filozofických. Tato „věčná filozofie“ je křesťanskému myšlení nejen vlastní a doporučená církevním magisteriem, ale našla v dějinách svoje mimořádně přesné a srozumitelné vyjádření v dílech sv. Tomáše Akvinského, protože bylo a je obojí mnohokrát doporučováno křesťanskými autoritami jako spolehlivá cesta k porozumění řeči víry.

#### Philosophical Character of Dogma

*Key words:* Philosophy of being; *Philosophia perennis*; St. Thomas Aquinas; Language of the faith; Dogmas

*Abstract:* The aim of this study is to characterize the philosophical conception of terms that occur in various dogmatic formulations and, at the same time, have their place in various philosophical systems. These declarations, taken from the terms of the natural ontology, are more than with any historical philosophical system co-defined with the basic principles of the philosophy of being. Considering the linguistic, logical and metaphysical contents of God's historical revelation, we find here many implicit and explicit philosophical formulations, principles and premises that are inseparable from the Revelation. If this Revelation is to have a meaningful and perpetual content, we must also presuppose the consistence of its philosophical infrastructure. It represents a kind of natural ontology, "philosophy of being", often also called *philosophia perennis* that guarantees the universality of the Revelation. At the same time it is the medium of communication that enables us to articulate certain statements with permanent validity, unconditioned in its content by historical development. This *philosophia perennis* is specific to Christian thinking and recommended by the magisterium of the Church. In the history of ideas, it found extraordinarily precise and clear expression in the works of St. Thomas Aquinas.

<sup>62</sup> Zcela pozitivisticky je takto např. zatížena i práce W. H. PRINCIPE, „The hermeneutic of Roman Catholic dogmatic statements“, s. 157–175, která se snaží integrovat předchozí práce P. Schoonenbergera, K. Rahnera a E. Schillebeeckxe. S implikací jistých skutečností v dogmatu se zde ale vůbec nepočítá, třebaže by jinak šlo o prázdné výroky visící v jakémsi ontologickém vakuu.

<sup>63</sup> FR 44, 97.

<sup>64</sup> PIUS XII., *Humani generis*, č. 32; FR 60. „We must remark, too, that since words derive their signification from the realities to which they are attached, and since the words of dogma signify commonly known aspects of reality, one cannot claim that their signification change according to the historical period in which the dogma was first declared.“ CONNEL, „Substance and Transubstantiation“, s. 13.

<sup>65</sup> Srov. L. ELDERS, „The Immutability of the Sens of Dogmas and Philosophical Theories“, in *Faith and Reason: The Notre Dame Symposium 1999*, ed. Timothy L. Smith, South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2001, s. 29.