

FILOSOFICKÁ VÍRA POD KÁRNÝM DOHLEDEM „ORTHODOXIE“

Text Stanislava Sousedíka s titulem *Víra v pojetí tradičního křesťanství a filosofická víra K. Jaspersa* lze lapidárně shrnout následujícím způsobem:

1. Křesťanská orthodoxie je jedinou pravou křesťanskou naukou.
2. Jaspersova filosofie ji chce nahradit filosofickou vírou.
3. Tato filosofie je vnitřně rozporná.

Závěr:

Tuto filosofii je nutno odmítnout ve jménu orthodoxního křesťanství (*q. e. d.*).

Tento syllogismus je aplikací širší maximy: vše, co není orthodoxní, je zavrženíhodné. Jaspersovo myšlení si nárokuje něco, co již plní „orthodoxní křesťanství“, nezkažené modernistickými novotami. Jeho filosofie představuje další výhonek plevelného bujení započatého skeptiky a agnostiky, jakými byli Hume či Kant, které v duchovním prostoru Evropy získalo vedoucí úlohu. V Jaspersově podobě jde o vyprázdnění jasně formulované tradiční pozice a její nahrazení prázdným, neúčinným, hegelovsky zakaleným „něcismem“, jenž určuje i většinovou podobu české religiozity. Věc je závažná, neboť se nejedná o pouhé myšlenkové střety, ale o spásu nesmrtelné duše, která je *directe* závislá na správné víře. Proto je nutno orthodoxii stůj co stůj bránit a módní, mainstreamové směry vyvracet.

Tato vážnost však zároveň sebe samu svojí křečovitě cenzurní intencí diskredituje, a tak je čtenář na vážkách, co si s představenou polemikou vlastně počít. V prvé řadě je nutno konstatovat, že Stanislav Sousedík vězí v zásadním, „performačním“ sporu, kdy popírá to, co sám činí. Na straně jedné trvá na distinkci mezi tím, co je pouze subjektivní (tedy Jaspersův motiv filosofické víry), a tím, co má objektivní platnost. Do jádra své polemiky s Jaspersovou filosofickou vírou klade diferenci mezi pravým (orthodoxním) a nepravým křesťanstvím. Žel, ono „pravé křesťanství“ je, zdá se, v této stati pouze subjektivním pohledem na to, jak má křesťanství vypadat, přičemž Stanislav Sousedík tento svůj pohled

vydává za jediné pravdivé křesťanství. Své subjektivní představě připisuje objektivně-normativní význam, aniž by se důkazního břemene, které tím na sebe uvaluje, dotkl byt' jen prstem. K tomu lze připojit plátónský dovětek „a témuž učí i jiné“.¹ Dopouští se tedy toho, co vytýká tak razantně Jaspersovi a vůbec celé plejádě „zkažených modernistů“, a tím svůj text jakožto akademicky relevantní příspěvek k myšlení Karla Jaspersa diskvalifikuje. Je to škoda, neboť věcné připomenutí odlišností a shod mezi filosofickou vírou a vírou křesťanskou může otevírat zajímavý dialogický prostor.

Není však nutné poddávat se diktátu bezrozpornosti. Protože život je permanentním usmiřováním a vyvoláváním rozporů, z nichž některé jsou plodné a jiné destruktivní, rád bych se na inkriminovaný text podíval blíže, ve víře, že z této polemiky snad může vzejít něco inspirativního. U Stanislava Sousedíka je hodno uznání dlouhodobé úsilí, vytrvalost a zarputilost, s níž se pouští do stále nových konfrontací s vybranými proudy evropské duchovní kultury. Vystupuje přitom jako člověk, který se s danou pozicí snaží setkat takříkajíc s otevřeným hledím a zároveň má odvahu si něco jasného a zřetelného myslet. Otevřeně zastávat výrazně ohraničené stanovisko nebývá ve filosofickém prostoru běžné. Taková pozice se na první pohled může oproti rafinovanému kličkování, přepínání v perspektivách či nadužívání slova „tajemství“ jevit primitivní, zároveň také vede ke střetům a polemikám. Platí však, že pan profesor sám záměrně ve jménu svého přesvědčení polemiky vyvolává. Tím nutí své oponenty jasněji artikulovat vlastní stanoviska, což má svůj smysl a může skýtat užitek i třetí straně, totiž čtenáři.

V následujícím se chci stručně zabývat výše formulovanými tezemi 1 až 3 a jejich zpochybněním ukázat, že Sousedíkův závěr není přijatelný i z dalších důvodů, než je onen generální a svrchu zmíněný, neboť komentovaný text obsahuje řadu dezinterpretací a nepřijatelných vyvození. Je zřejmé, že teze 1 se týká extrémně široké oblasti, proto se stručně přidržuji pouze trojice motivů orthodoxie, víra a zjevení, s odkazy na obtížně zpochybnitelné prameny katolického křesťanství. Pro diskusi teze 3 se vracím k Jaspersovým textům o filosofické víře. Na závěr poukazuji na zajímavější moment střetu s křesťanskou orthodoxií, než který prezentuje S. Sousedík.

¹ Srv. publikovanou přednášku na Katolické teologické fakultě s názvem „Křesťanství a filosofie“ (ke shlédnutí na oficiálním Youtube kanále „KTF UK“), která obsahuje jádro úvodní části referované stati.

Kouřová clona „orthodoxie“

Stanovisko Stanislava Sousedíka zosobňuje širší trend, který lze v určitých podobách křesťanství spatřovat. Ten by se dal charakterizovat jako neschopnost přijmout a vzít vážně dvojí bytostný rys skutečnosti: pluralitu a změnu či historicitu. Tato tendence je přitom patrná i v Jaspersově kritice, když poukazuje na nutnou, konfesně mnohdy popíranou pluralitu cest k Bohu.² Sousedíkem vyzdvihoaná „orthodoxie“ (slovo dále píše v uvozovkách, neboť se nejedná o žádnou orthodoxii, ale podivný, pseudo-filosoficko-křesťanský ahistorický slepenec) se podobá kříšťálovému monolitu, který subsistuje mimo čas a prostor v důstojné neměnnosti. Útoky modernistů usilují o to, proměnit jej v hromádku střepů, a již se jim to takřka povedlo – což je samozřejmě spor nutící revidovat výchozí předpoklad. Nejde přitom jen o neměnnost tak či onak určeného věroučného obsahu, ale o apologii neměnnosti kontextu a aparátu s ním spojeného, zahrnujícího momenty jako zjevení, víra, úřad, výklad Písma atd., a o odmítání jejich proměny a plurality. Což lze držet jen za cenu zásadního překroucení, ba popření lidské zkušenosti s vlastní dějinností a proměnami rozumění sobě a světu.

Je příznačné, že Stanislav Sousedík považuje předkoncilní církev (slovu „církev“ se ovšem vyhýbá a používá nejasné „katolictví“) za orthodoxní, tj. pravou a pravdivou,³ tudíž pokoncilní církev za nepravou. Jak známo, druhý vatikánský koncil se svým opožděným, váhavým, nedokončeným a následně podivně revidovaným *aggiornamento* nezměnil orthodoxii ve smyslu naukového jádra (byť samozřejmě přijímá zásadní dogmatické konstituce), „pouze“ usiloval o přiblížení církve „bolestem a radostem tohoto světa“ (křesťanství zde je kvůli světu, ne svět kvůli křesťanství). Skoncoval tedy s kaceřováním jiných konfesí a náboženství, včetně „proradného“ židovství,⁴ a monarchismus sebezbožšťující

² K. Jaspers, *Filosofická víra*, přel. A. Havlíček – B. Horyna – J. Sokol – M. Stretti, Praha 1994, str. 59.

³ Srv. S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství a filosofická víra K. Jasperse*, str. 219–236 v tomto čísle časopisu *Reflexe*, zde pozn. 2 na str. 220.

⁴ V článcích na toto téma zdůrazňují „tradicionalisté“ věcnou správnost termínu „za proradné Židy“ (*pro perfidis Judaeis*), s poukazem na korektnost původního významu „nevěrné“, „věro-lomné“. Považuji za hanebné, že je někdo schopen takto po holocaustu smýšlet. Židé se provinili tím, že „nepřijali Krista“ – na rozdíl např. od drtivé většiny poctivých antisemitských nacistických rodin v Německu (srv. např. internetové periodikum „Duše a hvězdy“: <https://www.duseahvezdy.cz/2021/04/05/pravdivost-velkopatecni-modlitby-za-zidy-pred-rokem-1955/>; případně „apologie.

a zároveň ublížené a ohrožené instituce chtěl proměnit v synodalitu putujícího lidu. Také obyčejní lidé mají číst Bibli a také oni jsou povoláni ke svatosti. V těchto a dalších motivech lze vidět snahu vzít vážně fenomén změny a plurality a křesťanství „radikalizovat“ návratem k evangelním kořenům i „tradicionalizovat“ doceněním patristické a středověké tradice. To, že se kvůli tomuto úsilí církev pro někoho stává „neorthodoxní“, není snadno pochopitelné. Domnívám se, že koncilní snaha vychází v ústretu námitkám vznášeným Jaspersem,⁵ a to tím, že rehabilituje v tradici přítomné a posléze překryté motivy vstřícnosti k pluralitě. Není mi jasné, jak by chtěl Stanislav Sousedík ze souboru vět tvořících „orthodoxii“ (ať už vypadá jakkoli) dovést, vysoudit či vydedukovat diskvalifikaci ekumenického koncilu. Pokud by „orthodoxie“ měla být určena propozičně, nemá smysl vymezovat ji koncilem.

Stručně řečeno, distinkce pravého a nepravého křesťanství je za prvé vágní, za druhé nepodložená. Proto jí nemůže být připisována širší než jen subjektivní platnost čehosi jako „nostalgie nálad“, která se živí negativitou, a tím další negativitu generuje (vše mimo tento postoj je zkažené) a dodatečně se ospravedlňuje účelově aplikovanými „principy“ a naivně „předmětnou“ ontologií (Bůh je předmět) z novoscholastických příruček. Nejen že se takový postoj těžko rýmuje s ježíšovským učením, on zejména kazí radost ze života, který je bytostně pluralitní a proměnlivý. Je-li to postoj privátní, budiž. Klást jej do výkladní skříně *katolické* univerzitní instituce je na pováženu.

S. Sousedík konstatuje: „Rozdíl mezi oběma tak či onak pojmenovanými formami křesťanství považuji naproti tomu za nesporný, odbornou veřejností všeobecně uznávaný kulturně-historický fakt.“⁶ Tato věta se vyvrací sama. Pokud jde o nezpochybnitelný a pro Sousedíka zásadní fakt, postrádáme jeho doložení a preciznější vymezení. Takové doložení přitom očekávám právě od té instance, jíž se týká, nikoli od nahořilých, žánrově rozmanitých úvah či obskurních bratrstev. Obávám se však, že např. římskokatolická církev v zásadních textech vyjadřujících její sebeporozumění takovou distinkci nikde nepoužívá. Neurčitost této

info“: https://apologie.info/20220410_lc_pravdivost_velkopatecni_modlitby/; navštíveno 1. 7. 2024). Je evidentní, že „tradicionalisté“ se vyznačují absencí respektu vůči vlastní tradici.

⁵ Jaspers své myšlenky konfrontuje s protestantismem, jeho hlavní dílo k filosofické víře *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* vychází r. 1962, nedlouho před jeho osmdesátými narozeninami a – příznačně – v roce prvního zasedání II. vatikánského koncilu.

⁶ S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 220.

distinkce, tak jak je představena, se týká toho, že není zřejmé, co vlastně vyjadřuje: označuje slovo „tradiční“ cosi jako společný průsečík a minimální shodu? Pak by ale nešlo o „dvě formy křesťanství“. Nebo jde o vymezení jedné denominace od jiných? O tom není řeč. Nebo o konkrétní historickou fázi jedné či více denominací? Odkud a kam přesně však sahá – zahrnuje rané antické církve? Žádná odpověď, stačí „předkoncilní“ ve smyslu antimodernistické. Pokud má pro Sousedíka tato distinkce zásadní váhu, chybí nejen její poctivé ospravedlnění, ale i obyčejné srozumitelné vymezení. Jím citovaný Roger Olson mluví o „hrubém naukovém konsensu“, o sdílení článků víry, z nichž vypočítává vesměs články týkající se apoštolského kréda, což není zas tak objevné. Společné minimum však není totéž co typ křesťanství, neboť totéž jádro mívá rozmanité formy historického uskutečňování a širší teoretické i praktické kontextualizace.

Chybí také jasnější odlišení tohoto „křesťanství“ od theologie a církve. Akcent na „orthodoxii“ zároveň nepřijatelně eliminuje „orthopraxi“ či prostě a lépe „praxi“ ve smyslu života společenství projevujícího se láskou.⁷ Tradičně řečeno, úkol křesťanské církve ve světě je trojí: kérygma, diakonie a liturgie. Jak se týká kýžená „orthodoxie“ těchto živých projevů, jimž má sloužit? Co by znamenala orthodoxně prováděná diakonie? Co orthodoxní kérygma – kterých propozicí by se týkalo a které by vyškrtlo? Jakou z mnoha forem by se vyznačovala orthodoxní liturgie, k jakému kalendáři, misálu, překladu by sáhla a jakou roli by v ní hrál „lid“? Co se ženami? Co se Židy? Co s liberální demokracií a občanským právem? Stoupenec bezpochyby nějak odpoví a nabídne nějaký misál ze „starých dobrých časů“, ovšem háček tkví v tom, čím přesně, kterou zjevenou či vydedukovanou „propozicí“ danou formu ospravedlnit – kromě zmíněné psychické negativity vůči nejasnému „modernismu“.

Co je pak symptomatické, je Olsonovo užívání termínu „zjevení“ – to je plně standardní („Bůh se zjevil v Ježíši Kristu“, tj. zjevením je široce chápána událost Božího sebesdělení, jejímž vrcholem je osoba Ježíše Krista). Bible je „psaným svědectvím Božího zjevení“, nikoli tímto zjevením samotným. Tím je však Olson zjevně vzdálen od sousedíkovského doktrinárního, „propozičního“ zjevení, k němuž se vrátím.

⁷ „Veškerá aktivita církve je výrazem lásky, která usiluje o integrální dobro člověka. ... Lásky je proto službou, kterou církev naplňuje, když ustavičně vychází v ústřety lidem v utrpení a v jejich potřebách, a to i v potřebách materiální povahy.“ Benedikt XVI., *Ecyklika Deus caritas est*, přel. C. V. Pospíšil, Praha 2006, čl. 19, str. 29 n.

Obrátme se stručně k problému jazyka. Vůči „orthodoxii“ kontrastní „moderna“ údajně tradiční nauku „zamítá“, a to tak, že „uchovává sice tradiční křesťanský jazyk, ale dává jeho slovům nový, od tradičního odlišný význam“.⁸ „Zamítání“ a „změna významu“ jsou však zásadně odlišné věci. Ohledně „změny významu“ slov nesoucích křesťanské učení je namístě se ptát, zda „moderna“ (ať už to je cokoli) ony nové významy dává, nebo zda změnu významů prostě přijímá. Ať vezme jakékoli slovo věrouky, např. „stvoření“, dojdeme k témuž: totiž že je spjato s rozmanitými představami, asociacemi a na ně navazujícími dalšími představami, často sahajícími kamsi do dětsky didaktických katechetických i parodických ztvárnění – k těm často máme nostalgický vztah. Znamená to, že „orthodoxně“ věřím jen tehdy, pokud akceptuji naivní, dětské představy, týkající se toho, že „Pánbůh“ vymyslel a poté vyrobil svět v jeho rozmanitosti, jak jej známe? Chci-li tímto slovem mluvit ontologickou závislost vnímané skutečnosti na duchovním principu, která není v rozporu s evolucí, jsem již neorthodoxní modernista? Měním svévolně význam slova podle svých subjektivních zálib a choutek? Kolik dětských antropomorfizací je nutno vzít na milost, aby člověk zůstal „pravověrný“, a která zjevená či vydedukovaná „propozice“ to umožní odlišit?

Ono „dávání nového významu“ spíše znamená akceptaci poněkud širšího, zásadnějšiho pohybu, jehož je jednotlivec součástí. Soukromá sémantická historicita vyrůstá jako rostlina z půdy sdíleného rozumění, které je spoluutvářeno např. kosmologickými představami o světě. Studium (zde tedy křesťanská teologie) pak znamená určitou radikalizaci pohybu rozumění, které se často dostává do sporu s majoritně sdílenými představami, a v těchto sporech se pak člověk pokouší křesťansky existovat.⁹ Slova, ani náboženská, nejsou nálepky přilepené na neměnné sémantické entity. Trvat na čemsi takovém v důsledku znamená pravý opak intence hájené Sousedíkem, totiž diskreditaci víry jako legračního harampádí.

Na rozdíl např. od jazyka matematiky se náboženský jazyk vyznačuje metaforičností, symboličností podléhající četným dynamikám. Vedle

⁸ S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 220.

⁹ K dynamice rozumění se vyjadřuje i magisterium. Srv. např. tuto pasáž z dogmatické konstituce *Dei verbum*: „Vzrůstá totiž chápání předaných věcí a slov, a to jak přemýšlením a studiem věřících, kteří je uchovávají ve svém srdci, tak hlubším pochopením duchovních skutečností z vlastní zkušenosti.“ *Dei Verbum*, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, přel. O. Mádr et al., Praha 1995, čl. 8, str. 115.

starého dobrého slova „Pánbůh“ (theolog jej přijímá shovívavě s vědomím, že žádný jednoosobový Pánbůh neexistuje) je to patrné na dalších člancích kréda typu „sestoupil do pekel“ či „vstoupil na nebesa“, u nichž představa osmiletého dítěte bude odlišná od představy učence druhého století a ta zase od představy současného teologa. Posledně jmenovaný ví, že tato slova se snaží popsat nepopsatelné, proto k nim chová shovívavost. To, že se o slovech coby zkusmých směrůvkách musíme neustále nově dohadovat, a to jen na základě referencí k jiným slovům a jejich kontextům, nelze zpochybňovat. Tato skutečnost však není žádná modernistická libovůle, nýbrž důsledek pohybů rozumění. Pro někoho je tento fakt znejšíťující a brání se mu, pro jiného naopak osvobozující a vítá ho s úlevou. Ovšem ten první se vystavuje riziku zbožštění svých představ a z něj vyplývajícího duchovního autismu a intolerance. Neuznávat živost jazyka a jeho významů pak znamená ohrožovat život náboženství, neboť lidé žijí, myslí a rozumějí v jazyce coby dějinně se proměňující, vždy provizorní dimenzi. Nerespektovat tuto skutečnost implikuje nesrozumitelnost a nefunkčnost, byť i v té si lze do jisté míry libovat, považovat ji za výsadu a známku autentické duchovnosti a distance od zkaženého světa.

Víra a zjevení

Považuji za matoucí, že S. Sousedík pracuje se striktně jednoznačným významem slova „víra“, přičemž mu musí být známo bohatství jeho významů. Postuluje „tradiční pojem víry“ jakožto „druh propozičního postoje: je to (pod vlivem Boží milosti uskutečněné) přitakání určitým zjeveným větám a jejich prostřednictvím faktům, jež tyto věty označují“.¹⁰ Je asi zbytečné připomínat, že liturgické vyznání víry není totéž co velikonoční víra učedníků a ta zase není totéž co *pistis* Ježíšových *logoi* (spojení typu „ještě nemáte víru?“ v *Mk* 4,40, „Kdybyste měli víru jako hořčičné zrnko“ v *L* 17,6, „tvá víra tě uzdravila“, *Mt* 9,22; *Mk* 5,34; *L* 17,19), která je zas odlišná např. od pavlovské reflexe a precizace, stejně jako od abrahámovské víry, na niž Pavel vědomě navazuje. Málokdo si zároveň dovolí nějakého člena z této „sémantické rodiny víry“ vyloučit. Pokud Ježíš apeluje na víru, zjevně neočekává po učednících

¹⁰ S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 220. Podobně tamt., str. 228: „Náboženská víra je v rámci křesťanské orthodoxie víra v něco, v existenci nějakého předmětu či události.“

přítakání propozičním obsahům souboru vět – jednak žádné neposkytuje, jednak šlo o něco zcela jiného než o toto přítakání: o to, učit se věřit ve smyslu niterného a důvěrného přijetí čehosi, co sice není, ale co může být; o přijetí možné skutečnosti, která evidentně není nutně přímo spjata s Ježíšovým mesiánským nárokem, ale týká se různých životních okolností, na nichž dotyčnému silně záleží.

Pavlovské chápání víry rovněž nelze odbýt slovem „přítakání“, neboť jde o niterný vztahový akt („nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“, Ga 2,20). Přítakat lze tomu, že si ode mne soused vypůjčí sekačku na trávu, přítakat lze tomu, když dcera oznámí, že přijde domů o půlnoci, či tomu, že za službu mi bude z účtu stržena určitá částka. „Přítakání“ v sobě nese svolení s jednáním, jehož nejsem iniciátorem. Není ovšem zřejmé, co znamená „přítakání propozičním obsahům“, neboť ty, jako takové, se na mne s ničím neobracejí; a už vůbec není jasné, proč by *toto* mělo někoho proměnit, či dokonce zachránit (spasit). Na rozdíl od pouhého „udělení souhlasu“ je biblická víra niterným, existenciálním, život prostupujícím aktem spolehnutí, jenž může mít různé úrovně a při němž dochází k proměně obsahu věřeného.¹¹ V křesťanství přece jde (nebo alespoň má jít) primárně o víru v *Boha*, nikoli o víru ve vyznání víry.

Analogicky je např. manželský slib vnější formulací niterné, v posledku nezbadatelné skutečnosti přilnutí, spolehnutí, důvěry; k té rovněž patří zklamání, zranění a případné uzdravení. Člověk přitom neví přesně, „koho si bere“, neboť ve vztahu dochází k ustavičnému prohlubujícímu se pohybu porozumění, jež směřuje jak k mému protějšku, tak i ke mně samému. Ve víře v náboženském smyslu, která je rovněž neoddělitelná od naděje a lásky, tomu snad není jinak. Domnívám se, že zanedbávání zmíněné neoddělitelnosti a přehnaný důraz na verbální *rectitudo* víry (oproti životu z víry) lze snad považovat za hendikep a „dědičný hřích“ katolického křesťanství. Výrazem jeho uvědomění je shovívavost k těm, kteří to mají s obsahem víry jinak, a nejsou proto –

¹¹ Srv. charakteristiku křesťanské víry z Rahnerova „Malého teologického slovníku“: „Neboť zde je to sám Bůh, ve kterého věříme, kterému věříme a v něhož doufáme, ovšem za předpokladu, že sám sebe zjevuje... [Z]jevení Boha lidské osobě v křesťanském pojetí víry není pouhým sdělením v intelektuální oblasti, při němž by Bůh zůstával pouze vnějším motivem víry, ale ... toto zjevení povolává všechny dimenze člověka a disponuje je k Bohu a při plné realizaci podstaty této zvěsti se stává láskou.“ K. Rahner – H. Vorgrimler, *Teologický slovník*, přel. F. Jirsa – J. Sokol, Praha 1996, str. 384. *Katechismus katolické církve* (dále KKC) učí: „Víra je osobní přilnutí celého člověka k Bohu, který se zjevuje.“ *Katechismus katolické církve*, z francouzštiny přel. J. Koláček, Kostelní Vydří 2002, čl. 176.

v rozporu např. s Akvinského naukou *Summy contra gentiles* – posílání do pekla.¹²

Pro tuto niternost je víra chápána jako akt součinnosti s Duchem svatým, Duchem Kristovým. Díky tomu je transcendentní Bůh zároveň nějak imanentní, řečeno augustinovsky, je mi bližší, než jsem sám sobě,¹³ pavlovsky, přebývá v nás (Ř 8,9–11) a zkoumá hlubiny srdce (Ř 8,27), z jeho moci je křesťan živ (Ř 8,9), je s ním neodlučitelně spojen (Ř 8,35–39). Niterné, „subjektivní“ či „imanentní“ se propojuje s „transcendentním“, „objektivním“. Proč S. Sousedík tuto klasickou, hluboce tradiční tezi vytýká Jaspersovi jako „kontradikci“,¹⁴ diskreditující a devalvující jeho „myšlenkovou soustavu“?

Aplikace školské logiky a naivní, „výskytové“ ontologie na náboženský jazyk je podobná pokusu vyznat druhému lásku, lítost či odpuštění pomocí logické symboliky. Janovské, až vášnivě „dialektické“ výklady ohledně vzájemného pronikání („já jsem ve svém Otci, vy ve mně a já ve vás...“ *J* 14,20) by byly sporné (jak může být entita A v entitě B a zároveň entita B v entitě A?), nepravdivé a zavrženíhodné, neboť, jak dobře víme, ze sporu lze odvodit cokoli.¹⁵

Podobně potíže vidím v motivu „zjevení“, který bohužel není Sousedíkem nikterak podepřen, čtenář se pouze s přímočarou strohostí dozví, jak tomu tedy „opravdu“ je; jde o „určité od Boha pocházející jazykové sdělení“,¹⁶ což zavání legračním antropomorfismem a opět redukuje tradiční orthodoxii.¹⁷ Sousedík samozřejmě nepíše, kde se vlastně ono

¹² Srv. *KKC*, čl. 839–848 s četnými referencemi na klíčovou kap. 16 *Lumen gentium*.

¹³ „Ty však jsi životem duší, Životem všech životů, maje život sám ze sebe a neměně se – Ty Živote i mé duše! Kde jsi tedy byl tehdy a jak daleko ode mne vzdálen? ... Ty však jsi byl vnitřnější než mé vlastní nitro a vyšším než nejvyšší vrchol ducha mého.“ Aurelius Augustinus, *Vyznání*, přel. M. Levý, Praha 1999, III.6, str. 74 n.

¹⁴ Srv. S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 230, či dále: „Tato Jaspersova transcendence má být na rozdíl od křesťanského Boha přítomná v samotné lidské imanenci (v lidské subjektivitě), ale tak, že imanentní je tu tedy zároveň transcendentí, obojí tu prý tvoří neoddelitelnou jednotu“ (str. 232).

¹⁵ Srv. S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 230.

¹⁶ Tamt., str. 221.

¹⁷ Zde lze dobře aplikovat Nietzscheův trefný aforismus 91 *Ranních červánků*: „Bůh, který je vševědoucí a všemohoucí, a ani se nepostaral o to, aby jeho záměru porozuměla jeho vlastní stvoření, – to že by měl být bůh nanejvýš dobrý? Který dopouští existenci bezpočtu pochyb a otázek, po celá tisíciletí, jako by pro blaho lidstva byly neškodné, a který na druhé straně zas otvírá výhled na úděsné následky, dojde-li k přehmatu vůči pravdě? Nebyl by to spíše krutý bůh, kdyby pravdu měl, a přece se

propoziční zjevení nachází, z kolika propozic se skládá a kde si případný zájemce může tyto propozice přečíst, což jsou atributy, které s „určitým jazykovým sdělením“ běžně spojujeme. Jeho snaha zachránit „objektivitu zjevení“ je zřejmá, ovšem obrací se ve svůj opak, neboť tento postoj hrozí diskreditovat křesťanství, které se stále rodí z Ducha a Duchem neseného kérygmatu, „ze slyšení“, nikoli z autoritativně dodaného balíčku propozic opatřených nezpochybnitelnou racionální podezdívkou. Není zřejmé, proč by ten měl v sobě obsahovat nějakou transformující energii. Propoziční systematizace obsahu víry znamená její preparaci. Ovšem preparovaného živočicha je nutno napřed – zabít. Pak už je jen připomínkou živé skutečnosti, nikoli touto skutečností samou.

Co naproti tomu říká skutečná orthodoxie? Dogmatická konstituce *Dei verbum* k motivu zjevení říká:

„Bůh se ve své dobrotě a moudrosti rozhodl zjevit sebe samého a oznámit tajemství své vůle (srv. *Ef* 1,9): že lidé prostřednictvím Krista, vtěleného Slova, mají v Duchu svatém přístup k Otci a stávají se účastnými božské přirozenosti (srv. *Ef* 2,18; *2P* 1,4). Tímto zjevením oslovuje neviditelný Bůh (srv. *Ko* 1,15; *ITm* 1,17) ze své veliké lásky lidi jako přátele (srv. *Ex* 33,11; *J* 15,14–15) a stýká se s nimi (srv. *Bar* 3,38), aby je pozval a přijal do svého společenství. Toto zjevování se uskutečňuje činy i slovy, které navzájem vnitřně souvisí, takže skutky, které Bůh vykonal v dějinách spásy, ukazují a posilují nauku i skutečnosti vyjádřené slovy; slova pak hlásají tyto skutky a objasňují tajemství v nich obsažená.“¹⁸

Nenacházíme zde žádnou redukci na „jazykové sdělení“, ale vztahový, láskou nesený dialogický akt sebesdělení Otce prostřednictvím Syna v Duchu svatém, očekávající lidskou odpověď.¹⁹

dokázal dívat, jak se kvůli ní lidstvo žalostně souží? – ale snad je to přece jen bůh dobrý – a jenom se *nedokázal* zřetelněji vyjádřit!“ F. Nietzsche, *Ranní červánky*, přel. V. Koubová, Praha 2023, str. 73.

¹⁸ *Dei Verbum*, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, čl. 8, str. 113. K tomu srv. *KKC*, čl. 68–73. Rahnerův *Teologický slovník* říká: „Toto zjevení je osobním Božím sebedarováním se člověku v absolutní a odpouštějící blízkosti, takže Bůh není ani absolutně odmítavě vzdálený ani není soudcem, ačkoliv by obojím mohl být, ale dovoluje člověku, aby ho zakoušel v této odpouštějící blízkosti.“ K. Rahner – H. Vorgrimler, *Teologický slovník*, str. 413.

¹⁹ Srv. trojiční rozvinutí této pasáže od C. V. Pospíšila: „... Jahve je Bůh Otec, kterého však nikdy nemůžeme poznávat bez Syna a Ducha svatého, i když to ve

Zdeformovaný Jaspers

Základní námitka Stanislava Sousedíka již byla představena: mělo jít o sporné „splynutí“ subjektivního s objektivním. Chci se dále stručně vyjádřit k dalším nedorozuměním, která s touto námitkou souvisejí. Na str. 227 Sousedíkova příspěvku čteme:

„Nejasné však je, proč mezi jednotlivé a jeho zobecnění klade [Jaspers] nepřekročitelnou hranici (takže individuální vědomí transcendence je něco skutečného, co se ale zobecněním pojmu vědomí stává iluzí).“

Tato interpretace však posunuje význam Jaspersova textu. Jako „iluze“ či „fikce“ („eine Fiktion“, „eine Illusion“)²⁰ působí jakákoli řeč o transcendenci, která nemá své „krytí“ v autenticitě. K tomu je nutno říci, že Jaspersovi jde o autentizující akt přístupný vědomí na úrovni existence, která není obecnou srozumitelností na rovině vědomí vůbec. Výpovědi z roviny existence lze možná zobecňovat (a Jaspers tak ve svých výkladech hojně činí), avšak potvrdit je jako autentické může opět jen existence vztažená k transcendenci. Vědomí vůbec je může chápat jen jako „iluzi“.²¹ Kdyby Jaspers odmítal zobecnění obsahů filosofické víry, těžko by napsal jakoukoli filosofickou úvahu o transcendenci. Nicméně

Starém zákoně svatopiscům a Božímu lidu nemohlo být zcela zřetelné. Trojice je tedy jednotčím principem celého zjevení, které není oznamováním něčeho, nýbrž zjevováním samotného Boha, čili jeho sebedarováním. ... Dlužno však podotknout, že slova koncilních otců by bylo možno doplnit. Neplatí snad, že Krista jako Pána poznáváme jedině díky působení Ducha svatého (srv. *IK* 12,3)? Nezjevuje snad vtělený Syn Otce (srv. *Mt* 11,27) a také Ducha svatého? Nezjevuje Duch Otce (srv. *IK* 2,10–11) i Syna (srv. *IK* 12,3)? Z řečeného vyplývá, že základní princip trojičně chápaného zjevení – sebedarování Trojediného tkví v tom, že osoba Trojice nikdy neukazuje primárně na sebe, nýbrž na druhé dva. Proto také nedialogicky pojímané historicko-kritické bádání o Ježíšovi z Nazareta, které nebere v potaz pneumatologickou fázi zjevení, navzdory určitým dílčím pozitivním přínosům, nevyhnutelně musí končit ve slepé uličce...“ C. V. Pospíšil, *Vybrané inspirace obsažené v prvních třech kapitolách Dei verbum padesát let po zahájení koncilu*, in: *AUC Theologica*, 2, 2012, č. 2, str. 9–33, zde str. 17 n.

²⁰ K. Jaspers, *Gesamtausgabe I/13: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Basel 2016, str. 202.

²¹ Srv. k tomu např. K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 14: „Všeobecnost pravé víry se ovšem nedá rozvrhnout jako všeobecně platný obsah, přijmout jako bezprostřednost, ani objektivně fixovat jako dějinný stav, nýbrž lze se o ní jen dějinně ujišťovat v časovém pohybu.“

transcendence je vůči lidské řeči transcendentní. Provizorní povaha lidské řečovosti velí k jisté její relativizaci a vědomí neadekvátnosti ohledně všech abstrakcí, což vytváří situaci dialektické rozporuplnosti.

To, že filosofická víra je „*lidskému vědomí imanentní cítění*“ čili jev *veskrze subjektivní*“,²² je pak pouhé Sousedíkovo tvrzení. Není mi jasné, jaký smysl má prohlašovat, že Jaspersova filosofická víra je pouhý pocit. Chce tím Sousedík říct, že Jaspers si ve skutečnosti myslí, že Bůh neexistuje? Nebo tím chce říct, že jej Jaspers nemůže dokázat? Nebo chce říct, že Jaspers vězí v jakémsi sebeklamu, neboť cítí něco, co neexistuje? Či že jej nijak konceptuálně neuchopuje? K čemu pak všechny výklady o „objímajícím všeho objímajícího“? Ani jedno zjevně neplatí a snaha usvědčit Jasperse z tohoto hříchu psychologismu vyznívá do prázdna. Intence autora, který nade vše klade vůli ke srozumění v autentické komunikaci, který věnuje život studiu dějin lidských zkušeností s transcendencí, je přesně opačná, projekt filosofické víry je opakem vyprávění o vlastním povznášejícím pocitu.²³

Co se týče údajně problematického spojení *fides qua a fides quae*, Jaspers samozřejmě neříká, že tyto stránky víry „splývají v jedno“, ale že „tvoří celek“,²⁴ a to v tom smyslu, že obsah a akt víry od sebe nelze oddělit, jedno bez druhého nemá smysl. Domnívám se, že toto neproblematické určení je vlastní i konfesním věroukám. Pan profesor zde však chce vidět kontradikci *in terminis*, a tak toto místo interpretuje jako tezi o „sjednocení lidského vědomí ... s transcendencí“ do jednoho celku.²⁵ Ovšem neoddelitelnost aktu víry od obsahu víry je snad něco jiného než sjednocení člověka a Boha – o tom se na tomto místě nepíše. K tomu dlužno doplnit, že Jaspers reflektuje pluralitu významů slova „víra“ a sám s touto pluralitou pracuje.²⁶ Víra může být druhem přesvědčení či jistoty, ovšem od těchto „předmětných“ modalit Jaspers odlišuje existenciální modalitu víry v eminentním smyslu. Zde se jedná o akt, v němž si existence „uvědomuje skutečnost transcendence“, v němž existence „žije z objímajícího“, je „vedena a naplňována objímajícím“. Jaspers tak užívá jak předmětně propoziční, tak existenciálně-vztahový význam slova „víra“, čímž pouze navazuje na plejádu předchůdců v evropské duchovní

²² S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 227.

²³ K Jaspersovu vlastnímu vymezení se vůči psychologismu srv. *Filosofická víra*, str. 13.

²⁴ Tamt., str. 12.

²⁵ S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 228.

²⁶ Srv. K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 17.

tradicí. Vytýkat takovým popisům kontradikčnost znamená vytýkat jí také již zmiňovaným četným novozákonním pasážím o „bytí v Kristu“, „spojení s Kristem“, o vzájemném pronikání člověka a Ducha, zejména to však znamená aplikovat na niternou a hlubinnou oblast nepřiměřenou pseudoontologii vyskytujících se předmětů (jako je Sousedíkovo „jablko červené na povrchu a nečervené uvnitř“). S tímto „náčiním“ asi opravdu nelze popsat bytí v lásce.

Stručně ke Kantovi: podle S. Sousedíka je Jaspers unesen jeho vyvrácením důkazů Boží existence, „veškeré pokusy o jejich rehabilitaci (včetně Hegelova) považuje za zpozdilé a dnes (rozuměj v půli minulého století) „směšné““.²⁷ Zde je opět nutná korekce. Je patrně zbytečné opakovat příliš známou skutečnost, že Kant nahrazuje teoretické demonstrace racionalistické metafyziky morálně založenou legitimací Boží existence, do níž ústí všechny tři *Kritiky*. Kdo chce v Kantovi mít soupeře namísto spojence, kdo odmítá vidět, že úkolem první *Kritiky* je „skoncovat ... s veškerými námitkami proti mravnosti a náboženství“,²⁸ tomu nelze pomoci. Sám Jaspers po Kantově vzoru odmítá tradiční teoretické důkazy ve smyslu donucujících demonstrací, ovšem zároveň vyzývá k jejich opětovnému promýšlení:

„Ale tím, že důkazy Boha ztratily svůj průkazný charakter, nejsou ještě jakožto myšlenky zbytečné. Znamenají ujištění víry v myšlenkových pochodech, které se tam, kde se původně objeví, zmocňují člověka, jenž je myslí, skrze jeho vlastní přesvědčení jako nejhlubší událost života, a které, jsou-li s porozuměním promýšleny znovu, umožní toto ujištění zopakovat. Myšlenka jako taková vede k proměně člověka. Myšlenka nám takřka otevírá oči. Ba víc, myšlenka se stává naším vlastním základem. Stupňování vědomí bytí se jí stává zdrojem vážnosti. ... Po Kantově velkolepém vyvrácení všech důkazů Boha, po Hegelově myšlenkově bohatém, ale pohodlném a mylném obnovení těchto důkazů, po novém zájmu o středověké důkazy Boha, je dnes nové filosofické osvojení důkazů Boha naléhavou nutností.“²⁹

Jaspers tedy vyzývá k novému filosofickému osvojení důkazů Boha.

²⁷ S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 231.

²⁸ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Praha 2001, B XXXI, str. 26.

²⁹ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 25.

Pokud jde o výtku ohledně zabřednutí do „kalných vod Hegelovy dialektiky“³⁰ lze pouze říci, že Jaspers užíváním tohoto výrazu rozhodně nemíní rehabilitovat dialektiku absolutního ducha, svět odmítá vidět jako moment dialektického pohybu absolutna (srv. motiv „transcendence Boha stvořitele“).³¹ Pomocí tohoto pojmu se Jaspers snaží zachytit rozporuplnou povahu lidské řečovosti vůči transcendenci, což je opět značně tradiční motiv.³²

Konečně ohledně údajného vlivu Jaspersova „něcismu“ na českou religiozitu³³ musíme jen říci, že k podobnému tvrzení chybí jakékoli doložení, proto mu nelze připisovat žádnou relevanci. Za prvé, není kořektní na základě nahodilého výskytu slova „Etwas“ považovat Jasperse za stoupence jakéhosi blíže neurčeného „něcismu“ ve stylu „něco musí být“. Opět lze jen poznamenat, že v projektu filosofické víry jde o víc než o takové nicneříkající konstatování. Za druhé, o dominující české religiozité nechť hovoří religionisté; jejich řeč bude patrně zmiňovat značnou pluralitu, eklektičnost, sycení obsahu „víry“ z široké palety zdrojů. Je škoda, že namísto spojence a přítele chce S. Sousedík v Jaspersovi vidět pravý opak. Obávám se, že takováto rozhodnutí brání vidět pravé příčiny toho, že instituční křesťanství nedokáže lidi oslovovat.

Na závěr bych se rád zastavil u zásadní námitky, kterou Karl Jaspers uštěďruje tradičním křesťanským konfesím (maje na mysli zejména protestantismus). Jaspers neusiluje o to, nahradit něco něčím,³⁴ tedy klasicou křesťanskou vírou vírou filosofickou (což je přece naivní představa), ale chce nabídnout „třetí cestu“ mezi ateismem a konfesním křesťanstvím. V jádře oné námitky je diference mezi nepodmíněností aktu víry a nepodmíněnou platností jejího obsahu, který v sobě nese „nárok na výlučnost“ – tento nárok je „smrtícím neštěstím“.³⁵ Jak vypadá Jaspersova osobní zkušenost?

„Patří k bolestem mého života, usilujícího o pravdu, že v diskusi s theology to v rozhodujících bodech přestane, oni oněmí, pronesou nesrozumitelnou větu, mluví o něčem jiném, nepodmíněně něco tvrdí,

³⁰ S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 230.

³¹ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 28.

³² K tomu srv. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 66.

³³ S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 236.

³⁴ Tamt., str. 219.

³⁵ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 55.

přátelsky a laskavě domlouvají, aniž by si skutečně uvědomili, co se před tím řeklo, – a nemají asi nakonec žádný zvláštní zájem. Neboť jednak se cítí ve své pravdě jisti, úděsně jisti, jednak se zdá, že jim my, jim se tak zatvrzele jevící lidé, nestojíme za námahu. ... Kdo vlastní pravdu s konečnou platností, nemůže už s druhým opravdu hovořit.“³⁶

Stručně řečeno, „naprostý“ akt víry je něco jiného než „naprostá platnost“ toho, v co dotyčný věří či „má věřit“. Konkrétně věta „jen ten, kdo věří v Krista, bude spasen,“ je pro Jasperse principiálně nepřijatelná,³⁷ neboť je-li Bůh, vede k němu „mnoho cest“.³⁸ Co s těmi, kteří žili před Kristem, s těmi, kteří jej „nepoznali“, s těmi, kteří věří z řady důvodů jinak? Exkluzivita křesťanství ve smyslu výlučnosti a s ní spojená nevyhnutelnost doktrinální víry nedává podle Jasperse pro myslícího člověka smysl. Právě zde zeje propast mezi ryzím filosofem a věřícím „filosofem“. Projekt filosofické víry je poctivou snahou o její popis.

Domnívám se, že dnes jsme jejímu přemostování blíže, než tomu bylo v čase Jaspersových meditací. Stává se čím dál běžnějším číst „uzavřené“ a nepodmíněné *dictum* „nikdo nepřichází k Otci než skrze mne“ (J 14,6) v otevřeném smyslu „cestou k Bohu je láska“ (s oporou v tak prominentních podobenstvích jako Mt 25,31–46 či L 10,25–37). Ovšem ze strany křesťanství viděno, přesvědčivě o něm svědčit předpokládá přiznávat se neustále k tomu, že „poklad víry máme v nádobách hliněných“ (2K 4,7). Mezi tyto nádoby je nutno počítat i naši řeč s jejím provizorním charakterem. Péče o jejich obsah implikuje ochotu hliněné nádoby nejen čas od času oprašovat, nýbrž rovnou je vyměnit (podle Mk 2,22). Jen dbáme-li na diferenci mezi obsahem a nádobou, dokážeme uchovat obsah jako *depositum fidei*, nikoli jako zvětralé víno.

Ondřej Sikora

³⁶ Tamt., str. 49.

³⁷ Tamt., str. 55.

³⁸ Tamt., str. 59.