

ZBORNÍK Z 1. ROČNÍKA KONFERENCIE
ŠTUDENTOV TEOLOGICKÝCH FAKÚLT

Fides quaerens intellectum

BRATISLAVA
23. – 24. 3. 2018



fides quaerens intellectum 2018

Editor:

Tomáš Priehradný

Recenzenti:

prof. Mgr. Ľubomír Batka, Dr. Theol.

doc. Mgr. Ondrej Prostredník, PhD.

Technický redaktor:

Ing. Miroslav Priehradný

Vydal:

Spolok J. M. Hurbana, spolok študentov EBF UK v Bratislave

<https://hurbanovspolok.com/>

Za obsahovú a jazykovú stránku práce zodpovedajú autori.

ISBN 978-80-570-0721-0

OBSAH

Kázeň na otváracej ekumenickej bohoslužbe	5
Tomáš Priehradný	
Zrcadlení motivů kritiky křesťanství F. Nietzscheho ve vězeňských dopisech D. Bonhoeffera	9
Martin Pavlík	
Univerzalismus a iné pohľady na spásu v judaizme obdobia druhého chrámu	17
Samuel Pecka	
Descartesov dôkaz Božej existencie: námietky a obrana	26
Tomáš Priehradný	
Mundus optimus?	39
Vít Zeman	
Príspevky, ktoré odzneli na konferencii	50

KÁZEŇ NA OTVÁRACEJ EKUMENICKEJ BOHOSLUŽBE

Tomáš Priehradný

Kázňový text: Žalm 53

Názov našej konferencie *Fides quearens intellectum* bolo heslo Anselma z Canterbury. Jeho hlavným prínosom bol tzv. ontologický dôkaz Božej existencie. Definoval ho v diele *Proslogion* a práve refrénom a motom tohto spisu bol Žalm 53, ktorý je naším kázňovým textom. Anselm sa snažil Boha uchopiť rozumom. To je úlohou nás teológov. Vedú sa diskusie, či je teológia veda a či by sa mala vyučovať na univerzitách. V stredoveku v tom mali jasno, univerzity tvorili štyri fakulty. Najprv musel každý prejsť artistickou, čo je dnešná filozofická, kde sa naučil slobodné umenia, teda spôsob, ako premýšľať. A potom šiel na jednu z troch vyšších fakúlt: na medicínu, právo alebo teológiu. Univerzita, ktorá nemá teologickú fakultu, by sa nemala nazývať univerzitou.

Pre zástancov ontologického dôkazu je nemysliteľné, aby sme si mysleli, že Boh neexistuje, ako to hovorí prvý verš 53. žalmu. Blázon si hovorí: Boha niet. Tento verš vyznieva absurdne v dnešnom sekulárnom svete, obzvlášť pre vás, bratov z Českej republiky, ktorá je údajne najateistickejšou krajinou v Európe. Samozrejme, povedať o niekom, že je ateista, je silné slovo. Málokto je skutočným ateistom. Byť ateistom nie je vôbec jednoduché, treba na to veľkú vieru. P. Tillich nedelil ľudí na veriacich a ateistov, ale na tých, ktorí otázku Boha riešia a na tých, ktorým to je jedno. Vyzerá to tak, že aj českí a slovenskí ateisti patria skôr do skupiny tých, ktorým to je jedno. My ako teológovia stojíme pred ťažkou úlohou. Ako hovoriť o Bohu vo svete, keď je predstava Boha, dalo by sa povedať, postmoder-

ne znásilnená. Väčšina ľudí, ktorí tvrdia, že neveria v Boha, neveria skôr svojej predstave Boha. Našou úlohou by malo byť „čistiť“ obraz Boha. Tak ako sa Wittgenstein snažil očistiť jazyk, my by sme mali očistiť pojem Boh od všetkých filozofických nánosov. Ale kam sa takouto cestou dostaneme? Je to vôbec možné?

Tretí verš žalmu 53 hovorí o tom, ako Boh hľadá na ľudí a hľadá niekoho, kto o ňom správne premýšľa. Tu sa dostávame pred veľký teologický problém. Je pojem Boh len jeden? Alebo je Boh natoľko komplikovaný, natoľko iný, natoľko transcendentný, že každá predstava Boha je správna? Mohli by sme dôjsť až k takému názoru, že je jedno, čomu človek verí, hlavne, že verí.

Ale čo znamená veriť? A dá sa veriť *správne*? Zaujímavý je šiesty verš žalmu: veľmi sa zľakli tam, kde sa niet čoho báť. Tento verš veľmi pekne ilustruje dnešnú dobu. Možno si veľa ľudí v srdci povie, že Boha niet preto, lebo je to jednoduchšie. Mnohí namietajú, že jednoduchší variant je v Boha veriť. Človek má na všetko odpoveď. Ja si myslím, že je to naopak. Predstava, že viera v Boha mi dáva na všetko jednoduché odpovede, to je detská viera. A detská viera, tá vedie k fanatizmu a fundamentalizmu. Nie. Viera je komplikovaná. Viera je, Kierkegaardovským obrazom povedané, skok do neznáma, krok na hlbinu. O filozofii sa vraví, že to je veda, v ktorej čím viac sa človek naučí, tým menej vie. Myslím, že to platí aj o viere. Čím silnejšie veríme, čím sme vo väčšej hĺbke, čím bližšie Bohu, tým menej vieme, tým viac sa strácame v neznámom. Zbaviť sa týchto problémov je jednoduché. Budem kamarátom pri pive hovoriť, že ja neverím na rozprávky, že nič na tomto svete Boha nedokazuje, že je to len úlava pre slabých. Nie je to naopak? Nie je ateizmus úlava pre slabých? Nie je jednoduchšie vymazať dôležitú časť svojho vnútorného prežívania, pripraviť sa o intelektuálnu výzvu, o hĺbku, a plávať v plytkej vode ateizmu?

Nechcem ateizmus znevažovať. Pred každým skutočným ateistom mám veľký rešpekt. Vyžaduje to naozaj veľkú vieru zabiť Boha. Len mi je ľúto, že si neuvedomuje, že tým zabíja aj seba. Rozprávať sa s presvedčeným ateistom je však pre mňa, teológa, oveľa jednoduchšie, ako s náboženským analfabetom. To sú tí, ktorým to je jedno. Lahostajnosť je naj-

väčší hriech dnešných čias. Kto sleduje spoločenské dianie, musí byť často zhrozený, koľko zla môže napáčať ľahostajnosť. A tak aj s tými, ktorým je ľahostajné náboženstvo, je ťažké viesť reč. Buď sú to prvoplánoví krčmoví ateisti, alebo ľudia, čo chodia pravidelne do kostola a za celý život sa ani raz nezamyslia nad tým, čo sa tam deje. Kedysi som býval v Prahe na vysokoškolskom internáte. Šiel som v nedeľu do kostola a keď som sa vrátil, spolubývajúci sa ma spýtal, kde som bol. Povedal som, že v kostole. A on sa spýtal, či tam dnes niečo bolo. Nevedel, že kresťania chodia v nedeľu na spoločné zhromaždenia do kostola.

V Dostojevského Bratoch Karamazovcoch sa hovorí: Keby Boh nebol, všetko by bolo dovolené. Evokuje to Kantov postulát existencie Boha. Kant odmieta dôkazy Božej existencie. Pre Kanta je Boh regulatívna idea. Je to pánt na dverách, okolo ktorých sa dvere otvárajú. A dvere, to je etika. To, že v sebe máme svedomie, alebo kategorický imperatív, vedomie o tom, že by sme mali byť dobrí, že vieme rozlíšiť dobré od zlého, že sme ochutnali zakázané ovocie – to všetko je možné len vďaka Bohu. Znamená to teda, že keď neverím v Boha, automaticky konám zlo? Justínovo učenie o *logos spermatikos* hovorí niečo iné. Explicitná znalosť Boha neznamená dobrý život. Znalosť Boha znamená dobrý život. Nemusí byť explicitná. Implicitnú znalosť totiž má celé stvorenie. To nie je o tom, že Ježiš bol veľký učiteľ etiky. To je o tom, že Boh je garantom dobra. Boh je Dobro. A teda, keď žijem dobrý život, bez vedomia Boha, aj tak ho žijem z Boha a pre Boha. Viera totiž nie je obsahom dogmy. Dogma nie je obsahom viery. Dogma vyjadruje vieru, ale nekoná ju. Viera je autentické prežívanie skúsenosti s Bohom, Schleiermacherovými slovami, je to cit môjho vzťahu k Transcendentnu, ktoré nejakým spôsobom mení môj život. Je to láska. Kresťanská láska nie je láska prikázaná. Vychádza z eschatologického ponímania ranej cirkvi. Keď žijem pre koniec, až vtedy môžem začať. Láska je implikovaná Bohom. Ľudia okolo mňa sú zahrnutí Božou láskou, sú zahrnutí milosťou. Človek, ktorý pred týmto zatvára oči, je ešte väčší blázon ako ten blázon zo žalmu, ktorý si v srdci hovorí: Boha niet.

Začal som túto úvahu ontologickým dôkazom a chcem sa k nemu vrátiť. Je to môj obľúbený dôkaz Božej existencie. Fascinuje ma, že je *a priori*.

Teoreticky by som mohol celý život prežiť v jednej miestnosti, a aj tak by som mohol uveriť v Boha len skrze môj rozum. A práve táto sila ľudského rozumu je na ontologickom dôkaze fascinujúca. Nejde o to, či je tento dôkaz logicky platný, či skutočne dokazuje Božiu existenciu alebo nie. Nejde ani o to, či je vôbec možné dokázať existenciu Boha, či už *a priori* alebo *a posteriori*. Ide o to, že to aspoň môžeme *skúsiť!* Že náš obmedzený, nedokonalý ľudský rozum dokáže vystúpiť k Božím výšinám a myslieť Ho. Kde sa v nás berie tá trúfalosť, že sa pokúšame myslieť Boha? Kde sa v nás berie tá sila? To je úloha nás teológov. Nebáť sa myslieť. Nebyť ľahostajní. Orientovať svoj rozum k Bohu. Nebáť sa hĺbky. Veriť, aby sme pochopili, a chápať, aby sme verili. To nám všetkým prajem. Nech k tomu slúži aj táto konferencia. Amen.

ZRCADLENÍ MOTIVŮ KRITIKY KŘEŠŤANSTVÍ F. NIETZSCHEHO VE VĚZEŇSKÝCH DOPISECH D. BONHOEFFERA

Martin Pavlík

Úvod

F Nietzsche (1844-1900) a D. Bonhoeffer (1906-1945), dvě osobnosti uvedené v názvu předkládaného příspěvku, jakkoli reprezentují rozdílné historické i profesní kontexty, věnují ve svém díle nápadnou pozornost tématu, jež na první pohled vykazuje u obou zmíněných autorů řadu podobností. Kritiku křesťanství a náboženství mezi Nietzscheho spisy příznačnou především pro knihu *Antikrist*¹ lze rovněž považovat za jeden z klíčových důrazů Bonhoefferova konceptu tzv. nenáboženské interpretace, který promýšlel a rozvíjel v závěru svého života. Cílem této práce není dokázat/vyvrátit či podrobně analyzovat vliv Nietzscheho filosofie na celé Bonhoefferovo dílo, s ohledem na požadovaný rozsah příspěvku se omezíme pouze na stručné nahlédnutí otázek, čím je kritika křesťanství ve výše specifikovaných dílech² charakteristická, v čem se shoduje, a zda lze v tomto rámci mluvit o Bonhoefferově inspiraci Nietzschem.

¹ V češtině bylo vydáno od roku 1905 v několika překladech, v této práci budeme citovat ze slovenského překladu R. Škody (NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanstva*. Bratislava: Iris, 2003. ISBN 80-890-1846-7.)

² Uvědomujeme si, že v Bonhoefferově případě jde spíše o fragmenty než o ucelené dílo.

Kritika křesťanství ve spise Antikrist

Za oblíbený terč útoků většiny Nietzscheho knih (nejčastěji psaných formou esejí a pronikavých aforismů)³ můžeme označit koncepce a dominující hodnoty filosofie, morálky a politiky, avšak ve spise *Antikrist* těžiště invektiv autor nově zaměřuje na křesťanství.⁴ V Nietzscheho pojetí je souhrnem převrácení přirozených hodnot, ba přímo negací všeho přirozeného a již od svého počátku úhlavním nepřítelem smyslovosti.⁵ Křesťanství se postavilo prý na stranu všeho, co je slabé a nepovedené, a bůh, kterého vyznává, je tedy nevyhnutelně bohem fyziologicky zaostalých a slabých lidí. Silně zde zaznívají autorova slova o křesťanském bohu, ze kterého se postupně stal „symbol berličky pro unavené“, „záchranné desky pro všechny topící se“, stal se bohem chudých, nemocných, hříšníků a „zvrhl se v protiklad života“⁶ Křesťanství v Nietzscheho pojetí však nepřináší jen pokřivený obraz boha. Označuje jej za zvrácenost, prostředek korupce, jeho vyznavače za závislé lidi neschopné samostatně si určit životní nasměrování, a za skutečně zákeřnou považuje křesťanskou skrytou snahu udělat ze zdravých lidí „nemocné“⁷

Kritika křesťanství jako náboženství ve vězeňských dopisech

Bonhoefferova výzva k nenáboženské interpretaci evangelia bývá nezřídka řazena k nejrevolučnějším podnětům v teologii 20. století. Autor kriticky rozlišuje mezi křesťanstvím a náboženstvím – křesťanství by v jeho pojetí mělo být vysvobozeno ze škodlivých, dobově podmíněných nánosů obecné religiozity.⁸ Jak definuje náboženskou interpretaci (vyjádřeno kladně), vůči které se staví kriticky? Odpověď nacházíme v listě z 5. května 1944: „Podle mého mínění

³ MCGRATH, Alister E., ed. *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*. Praha: Návrát domů, 2001, s. 327. ISBN 80-725-5043-8.

⁴ PÜTZ, Peter. Friedrich Nietzsche – Oevres. Paris: Laffont, 1993. Přeložil a upravil R. Škoda. In NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanstva*, s. 7.

⁵ STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1993, s. 386. ISBN 80-711-3058-3.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanstva*, s. 15; s. 23-25.

⁷ Tamtéž, s. 59; s. 68; s. 72. „Křesťanstvo potřebuje chorobu [...], urobí chorým je skrytý záměr celého církevního léčebného procesu.“ (Tamtéž, s. 55.)

⁸ LIGUŠ, Ján. Latentní působení D. Bonhoeffera v Československu (1). *Theologická revue* č. 2, 1996, s. 30. ISSN 1211-7617.

to znamená mluvit jednak metafyzicky, jednak individualisticky.⁹ Metafyzické interpretace vytvářejí podle Bonhoeffera představu Boha mimo tento svět, jako nezávislého, absolutního vládce, a člověka staví do role pasivního příjemce dogmatického učení církve.¹⁰ Bůh v nich vystupuje jako „pracovní hypotéza“, či jako „deus ex machina“ – představa Boha, který zasahuje pouze v tísnivých, zdánlivě neřešitelných, konfliktních životních situacích. Odmítnutí vypomoci si „pracovní hypotézou Boha“ patří v Bonhoefferově chápání rozhodně ke člověku 20. století, který odkládá svou infantilní víru, tj. zjišťuje a samostatně si přiznává, že není ani bezduchým robotem, ani poslušnou loutkou, ani – řečeno zjednodušeně – věčným dítětem, které by si vynucovalo možnost utéct k Bohu pokaždé, když se mu děje něco špatného.¹¹ Křesťanské apologetice Bonhoeffer silně vytýká její útoky na „dospělého člověka“,¹² kterými jej chce vrátit zpátky do pubertálního věku a využít jeho slabostí k účelům, jež jsou mu cizí.

Bonhoefferova inspirace Nietzschem?

Peter Frick ve své studii¹³ dokládá v chronologickém sledu Bonhoefferova života a díla jeho zájem o Nietzscheho filosofii, ze kterého je patrné, že ji nejen velmi dobře znal, ale nejednou na ni ve svých spisech explicitně odkazoval.¹⁴ Proto může působit zarážejícím dojmem skutečnost,

⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě: listy z vězení*, s. 203.

¹⁰ BRÁBEK, Martin. Nenáboženská interpretace Dietricha Bonhoeffera. *Křesťanská revue* č. 10, 2005, s. 287. ISSN 0023-4613.

¹¹ „Viz k tomu HOŠEK, Pavel. *A bohové se vracejí: proměny náboženství v postmoderní době*. Jihlava: Mlýn, 2012, s. 26. ISBN 978-80-86498-48-5. Individualistické interpretace naproti tomu omezují křesťanství dle Bonhoeffera pouze na prostor zajišťující záchranu vlastní duše. (Blíže viz BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě: listy z vězení*, s. 203.) V této souvislosti můžeme připomenout v principu podobná Nietzscheho kritická slova o typicky křesťanské „politováníhodné osobní samolibosti“ a o „spáse duše“, která dle něj pouze zastírá přístup vyjádřený heslem „svět se točí kolem mě“. (NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanstva*, s. 47.)

¹² Výraz typický pro Bonhoefferův popis stavu člověka a světa, do kterého vyústil staletý vývoj lidstva v současné moderní době.

¹³ FRICK, Peter. Friedrich Nietzsche's Aphorisms and Dietrich Bonhoeffer's Theology. In FRICK, Peter, ed. *Bonhoeffer's intellectual formation: theology and philosophy in his thought*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. ISBN 978-3-16-149535-9.

¹⁴ Tamtéž, s. 176. Viz k tomu také CAPOZZA, Nicoletta. *Im Namen der Treue zur Erde: Versuch eines Vergleichs zwischen Bonhoeffers und Nietzsches Denken*. Münster: LIT Verlag, 2003. ISBN 38-258-6667-X.

že v Bonhoefferových vězeňských dopisech (v nichž nezřídka a pokaždé v souvislosti s konceptem nenáboženské interpretace kriticky pojmenovává slabiny křesťanského náboženství) hraje Nietzscheho myšlení téměř bezvýznamnou roli. Předpokládali bychom totiž, že Nietzscheho kritika tradičních forem křesťanství mohla do jisté míry Bonhoefferovy úvahy oživit či podpořit.¹⁵

Ve třech dopisech jmenuje Nietzscheho přímo, ale pokaždé v jiné souvislosti a vzhledem k našemu tématu jde o ne příliš podstatný kontext.¹⁶ Existují však dvě místa, v nichž Bonhoeffer podle Fricka užívá (pro koncept nenáboženské interpretace klíčový) výraz, který nebyl nikdy vystopován až k Nietzschemu, třebaže je jeho skutečným autorem.¹⁷ Jde o pochopení Boha jako „nouzové výpomoci“/„výpomoci z nouze“ [něm. *Gott als Lückenfüßer*; angl. *God as a stop-gap*], které Bonhoeffer hodnotí kriticky poprvé v dopise z 29. května 1944 těmito slovy: „[...] Bůh není výpomocí z nouze; je nutno poznávat ho nikoli až na hranicích našich možností, nýbrž uprostřed života. Bůh chce, abychom ho poznávali v životě a ne až v umírání, ve zdraví a v síle a ne až v utrpení, jako jednající a ne až jako hřešící.“¹⁸ Podruhé tento výraz nacházíme v dopise ze srpna 1944 v části nazvané „Koncept práce“: „Bůh jako pracovní hypotéza, jako nouzová výpomoc v našich obtížích se stal zbytečným (jak již řečeno).“¹⁹ Je tedy zřejmé, že o představě Boha jako nouzové výpomoci Bonhoeffer píše v kontextu již výše popsanych náboženských (a zvláště „metafyzických“)

¹⁵ Tamtéž, s. 188.

¹⁶ Jedná se o tyto dopisy: 12. 2. 1944, 9. 3. 1944, 25. 3. 1944 (Tamtéž, s. 188-189.)

¹⁷ Tamtéž, s. 189. Frick upozorňuje, že editoři Bonhoefferových sebraných spisů správně poukazují na to, že tento výraz použil i Paul Tillich ve své knize *Die religiöse Lage der Gegenwart*, ze které Bonhoeffer čerpal pro svůj přednáškový cyklus pronesený v zimním semestru 1931-1932. Podle Fricka z toho ovšem nevyplývá Tillichovo autorství tohoto pojmu; ve skutečnosti jej poprvé použil Nietzsche v knize *Tak pravil Zarathustra*. (Tamtéž, s. 189.) Blíže k Bonhoefferově recepci Nietzscheho myšlení, možným průnikům jejich úvah a dalšímu původně Nietzscheho termínu (něm. *Hinterweltler*), kterého užívá i Bonhoeffer, viz DE LANGE, Frits. *Aristocratic Christendom: On Bonhoeffer and Nietzsche*. In GREGOR, Brian a ZIMMERMANN, Jens, ed. *Bonhoeffer and Continental thought: cruciform philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2009, s. 73-83. ISBN 978-0-253-35318-4.

¹⁸ BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě: listy z vězení*, s. 223.

¹⁹ Tamtéž, s. 263.

interpretací. V Bonhoefferově optice právě ony zastiňují centrální témata biblického poselství a jeví se nejen jako nedostačující, ale i jako přímo škodlivé a neaktuální pro lidi žijící ve 20. století ve světě, který se stal, jak také podotýká, dospělým – pro zpřístupnění evangelia lidem dospělého světa tedy musí být náboženské interpretace biblických pojmů nahrazeny nenáboženskými.²⁰

Závěr

V úvodu avizovaný překryv vybraných úvah a motivů z pera dvou německých myslitelů vystupuje nejzřetelněji v jejich kritice takových představ boha/Boha, které jej staví toliko do role zachránce lidí ocitajících se v tísnivých životních situacích. Bonhoefferovy myšlenky o zvěstování evangelia modernímu, tedy dospělému člověku osvobozenému od falešných (náboženských) nánosů, který se cítí být silným, zdatným a duchovně zdravým, mohou být inspirovány Nietzscheho nárokem na odstranění všech „zásvětí a vytáček“,²¹ nárokem na (v jeho chápání křesťany dosud odmítanou) nutnost přitakat ze všech sil životu, čehož je schopný pouze člověk zbavený dosavadních útěků, útočišť a slabin.²² Zjistili jsme, že význam Bonhoefferem použitého označení Boha jako „nouzové výpomoci“ zčásti odpovídá kontextům kritiky namířené a vyslovené vůči křesťanství Nietzsche, který je, jak jsme ukázali, i jeho původním autorem.

Domníváme se, že Kohákovu interpretaci Nietzscheho slavného výroku „Bůh je mrtev“ ve smyslu „plná tíha odpovědnosti se přesunula na nás“²³ by dokázal podepsat a plně přijmout za svou i Bonhoeffer.

Musíme však rovněž podotknout, že Nietzsche i Bonhoeffer ve svých úvahách míří k jiným závěrům a kupříkladu Bonhoefferovo pojetí „dospělého“ člověka rozhodně nemůže být srovnáváno s Nietzscheho konceptem

²⁰ FISCHER, Hermann. *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer, 2002, s. 148. ISBN 3-17-015754-X.

²¹ Takto Nietzscheho slova vystihuje Jan Patočka (PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990, s. 102. ISBN 80-200-0263-4.)

²² Tamtéž, s. 102.

²³ KOHÁK, Erazim. *Člověk, dobro a zlo. O smyslu života v zrcadle dějin. Kapitoly z dějin morální filosofie*. Praha: JEŽEK, 1993, s. 240. ISBN 80-901625-3-3.

„nadčlověka“. Jak správně připomíná Peter Frick, i přesto, že Bonhoeffer do jisté míry akceptuje Nietzscheho kousavou kritiku, že křesťané často ztrácejí své nezákladnější lidství, pro Nietzscheho jsou to život popírající síly křesťanství,²⁴ které vedou k lidské ne-přirozenosti, zatímco pro Bonhoeffera vede k plnosti lidského života síla vzkříšeného Krista.²⁵ V Bonhoefferově chápání být křesťanem a být skutečným člověkem není protimluv, jako u Nietzscheho, ale něco, co je možné právě v Kristu.²⁶ Souhlasíme s Ralfem Wüstenbergem, který v této souvislosti vhodně poznamenává, že přehlížení christologického jádra v Bonhoefferově teologii znamená její nepochopení, a stejné pravidlo platí pro nenáboženskou interpretaci, k jejíž přesnějšímu pochopení se jeví analýza Bonhoefferových filosofických kořenů jako nezbytná.²⁷

Tato studie je výstupem z projektu SVV č. 260 356 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

²⁴ Viz aforismus 7 (NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanstva*, s. 16-17.)

²⁵ FRICK, Peter. Friedrich Nietzsche's Aphorisms and Dietrich Bonhoeffer's Theology, s. 191-192. Bonhoeffer podle Fricka navíc překonává Nietzscheho obvinění, že v křesťanství nemá morálka ani náboženství žádný kontakt s realitou, a dodává: „There is perhaps no theologian of the twentieth century who emphasized ‚this worldly‘ living as much as did Bonhoeffer. Just as Nietzsche was ready to affirm all of life unconditionally without recourse to an ‚other-worldly‘ reality, Bonhoeffer likewise calls the Christian to a life that is unconditionally rooted in all of this world's reality. Only then ‚one becomes a human and a Christian.‘“ (Tamtéž, s. 192.)

²⁶ Tamtéž, s. 193.

²⁷ WÜSTENBERG, Ralf K. Philosophical Influences on Bonhoeffer's „Religionless Christianity“, s. 138. In GREGOR, Brian a ZIMMERMANN, Jens, ed. *Bonhoeffer and Continental thought: cruciform philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2009. ISBN 978-0-253-35318-4. Wüstenberg již ve své disertační práci ukázal, že snahy interpretovat Bonhoefferovu teologii za pomoci zmiňovaného odhalování jeho filosofických kořenů byly typické především pro 70. léta 20. století, která na rozdíl od dřívějších dekad přinesla celou řadu studií, jež nejednou akcentovala zejména způsoby, jimiž se Bonhoeffer vztahoval k různým filosofům a jejich myšlenkovým osnovám, a optikou Bonhoefferovy recepce těchto filosofii následně objasňovala celé jeho dílo (včetně vězeňských dopisů). Pro souhrnný přehled výše zmíněných i dalších nestejnorodých interpretačních přístupů k Bonhoefferovu myšlení a jejich podrobnější klasifikaci viz WÜSTENBERG, Ralf K. *Glauben als Leben: Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996, s. 255-347. ISBN 3-631-49561-7.

Seznam použité literatury

- BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě: listy z vězení*. Praha: Vyšehrad, 1991. 287 s. ISBN 80-702-1081-8.
- BRÁBEK, Martin. Nenáboženská interpretace Dietricha Bonhoeffera. *Křesťanská revue* č. 10, 2005, s. 287-289. ISSN 0023-4613.
- CAPOZZA, Nicoletta. *Im Namen der Treue zur Erde: Versuch eines Vergleichs zwischen Bonhoeffers und Nietzsches Denken*. Münster: LIT Verlag, 2003. 336 s. ISBN 38-258-6667-X.
- DE LANGE, Frits. Aristocratic Christendom: On Bonhoeffer and Nietzsche. In GREGOR, Brian a ZIMMERMANN, Jens, ed. *Bonhoeffer and Continental thought: cruciform philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2009, s. 73-83. ISBN 978-0-253-35318-4.
- FISCHER, Hermann. *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer, 2002, s. 145-150. ISBN 3-17-015754-X.
- FRICK, Peter. Friedrich Nietzsche's Aphorisms and Dietrich Bonhoeffer's Theology. In FRICK, Peter, ed. *Bonhoeffer's intellectual formation: theology and philosophy in his thought*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, s. 175-199. ISBN 978-3-16-149535-9.
- HOŠEK, Pavel. *A bohové se vracejí: proměny náboženství v postmoderní době*. Jihlava: Mlýn, 2012. 141 s. ISBN 978-80-86498-48-5.
- KOHÁK, Erazim. *Člověk, dobro a zlo. O smyslu života v zrcadle dějin. Kapitoly z dějin morální filosofie*. Praha: JEŽEK, 1993. 271 s. ISBN 80-901625-3-3.
- LIGUŠ, Ján. Latentní působení D. Bonhoeffera v Československu (1). *Theologická revue* č. 2, 1996, s. 28-32, s. 42-44. ISSN 1211-7617.
- MCGRATH, Alister E., ed. *Blackwelllova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*. Praha: Návrat domů, 2001, s. 327. ISBN 80-725-5043-8.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanstva*. Bratislava: Iris, 2003. 120 s. ISBN 80-890-1846-7.
- PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990. 164 s. ISBN 80-200-0263-4.

- PÜTZ, Peter. Friedrich Nietzsche – Oevres. Paris: Laffont, 1993. Přeložil a upravil R. Škoda. In NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: pokus o kritiku křesťanstva*. Bratislava: Iris, 2003, s. 5-12. ISBN 80-890-1846-7.
- STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1993, s. 380-390. ISBN 80-711-3058-3.
- WÜSTENBERG, Ralf K. *Glauben als Leben: Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996. 399 s. ISBN 3-631-49561-7.
- WÜSTENBERG, Ralf K. Philosophical Influences on Bonhoeffer's „Religionless Christianity“, s. 138. In GREGOR, Brian a ZIMMERMANN, Jens, ed. *Bonhoeffer and Continental thought: cruciform philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2009, s. 137-155. ISBN 978-0-253-35318-4.

UNIVERZALIZMUS A INÉ POHĽADY NA SPÁSU V JUDAIZME OBDOBIA DRUHÉHO CHRÁMU

Samuel Pecka

Úvod

V staršom kresťanskom bádani bol judaizmus považovaný za partikularistické náboženstvo. Je rozšírený názor, že Izraelci považujú samých seba za jediný vyvolený národ a nikto okrem nich a prípadných konvertitov (prozelytov) nemá možnosť byť spasený. Niektorí súčasní aj minulí kresťanskí vzdelanci toto zvyknú dávať do kontrastu s kresťanstvom, ktoré je otvorené každému národu či rase.

Avšak hlbšie skúmanie biblických, apokryfných (resp. deuterokánonických) starozmluvných spisov a mimobiblických zdrojov nám ukazuje, že to nie je nevyhnutne pravda. Samozrejme, v judaizme obdobia druhého chrámu boli aj partikularistické prúdy, hlásajúce nadradenosť Izraela a jeho jedinečnosť ako Božieho ľudu, avšak inkluzivistické prúdy prevažovali.

Vyvolenie Izraela spomedzi národov

Rovnako ako kresťanstvo, judaizmus nikdy nebol monolitom. Vždy a najmä v intertestamentálnom období bol zložený z rôznych vetiev či siekt. Väčšina z nich mala spoločné dve základné myšlienky- Boh je jeden a Izrael je jeho vyvolený národ. Na čo konkrétne je však Izrael vyvolený? Ako kresťania sa s nimi zhodneme v tom, že jedným z účelov vyvolenia Izraela bol príchod Mesiáša práve skrze tento národ. Avšak v Písme, najmä prorockých spisoch

vidíme aj iný zámer. Izrael má byť svetlom sveta, národom (*Povedal: To je málo, že si mojím služobníkom, aby si povzniesol Jákobove kmene a privedol späť zachránených Izraela. Ustanovujem ťa za svetlo národov, aby si bol mojou spásou až do končín zeme. Iz 49,6*), ktorý svetu prinesie poznanie Boha.

Zatiaľ sa nebudeme zaoberať eschatologickými predstavami judaizmu, dôležitý je židovský pohľad na osud národov. Terence Donaldson vo svojej knihe *Judaism and Gentiles: Jewish patterns of Universalism* píše: *Tieto (prorocké) texty obsahujú rôzne očakávania, že v posledných časoch, keď bude vyhladené zlo, nastolená spravodlivosť, a Božie zaslúbenie dané Izraelu naplnené, vtedy národy alebo aspoň časť z nich uznajú svoju chybu a budú vzývať Hospodina.*¹

V prorockých spisoch Starej zmluvy vidíme silné náznaky inkluzivizmu. Už druhá kapitola prorockého spisu Izaiáša v 2. kapitole, veršoch 1-3 hovorí: *V budúcich dňoch bude pevne stáť vrch Hospodinovho domu na vrchole hôr vyvýšený nad pahorky. Budú k nemu prúdiť všetky národy a putovať mnohé kmene a povedia si: Poďme, vystúpme na Hospodinov vrch, do domu Jákobovho Boha, aby nás poučil o svojich cestách a my budeme kráčať po jeho chodníkoch. Veď z Siona vyjde zákon, Hospodinovo slovo z Jeruzalema.*²

Podobne hovorí aj žalmista: *Všetky národy, ktoré si utvoril, prídu sa ti pokloniť, Pane, a uctiť tvoje meno. (Ž 86,9)*. Napriek tomu, že niektoré spisy o osude národov hovoria negatívne, Izaiášove slová a slová žalmistu nám ukazujú, že Stará zmluva rozhodne neučí partikularizmus pre Izraelcov. Avšak v rámci judaizmu, najmä v období druhého chrámu boli pasáže ako tieto vykladané rôzne, najmä v rôznych vetvách tohto náboženstva.

Najširšie vetvy judaizmu

Sadukaji

Z novozmluvných a mimobiblických spisov, ktoré opisujú toto obdobie, poznáme názory troch skupín: sadukajov, farizejov a esénov. Sadukaji

¹ Terrence L. Donaldson, *Judaism and Gentiles*, (Waco: Baylor University Press, 2007), 499

² Kolektív autorov, *Biblia, Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*, (Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2007). Všetky biblické citáty.

boli príslušníkmi kňazskej triedy, niečo ako „chrámová inteligencia“. Vieme o nich veľmi málo a ničím z poznatkov, ktoré o nich máme, si nemôžeme byť istí. Z toho mála, čo o nich vieme môžeme vyvodiť, že odmietali akúkoľvek ústnu tradíciu a prijímali iba Písmo.

Boli striktnými monoteistami, čo znamená, že neverili v existenciu anjelov, démonov, diabla či akýchkoľvek „vyšších“ resp. „nižších“ bytostí, uznávali iba existenciu jediného Boha. Je pravdepodobné, že okrem toho, že patrili do kňazskej triedy, boli aj príslušníkmi vyššej spoločenskej triedy. Dôležité je to, že neverili na existenciu akejkoľvek formy posmrtného života a boli viazaní čisto na život tu na zemi. O ich eschatologických predstavách okrem toho nič nevieme, pretože oni aj ich spisy zmizli zničením chrámu v roku 70.

Samotná Stará zmluva o existencii duše nehovorí, slovo *nefeš*, často prekladané ako *duša*, najmä vplyvom septuagintálnemu prekladu *psyché*, označuje živú bytosť. Aj na zmienky o vzkriesení alebo posmrtnom živote je na prvý pohľad pomerne chudobná, avšak niekoľko ich môžeme nájsť, napríklad *Tvoji mŕtvi budú žiť, ich telá vstanú. Prebudte sa a plesajte, vy, čo ležíte v prachu! Veď tvoja rosa je rosou svetla a zem vydá tieň mŕtvych. (Iz 26,19)* alebo *Mnohí z tých, čo spia v prachu zeme, sa zobudia: jedni pre večný život, ale druhí na večné zavrnutie a hanbu. (Dan 12,2)*. Problematika slova „večný“, ktoré sa nachádza v uvedenom verši z knihy Daniel a v mnohých ďalších starozmluvných aj novozmluvných, bude v tomto článku hlbšie rozobratá.

Eséni

O esénoch vieme najviac z Kumránu. Tamojšia usadlosť je považovaná za najväčšiu doposiaľ objavenú lokalitu, v ktorej žila skupina esénov, aj keď môžeme s istotou povedať, že neboli jedinou takouto komunitou. Boli pomerne uzavretou skupinou, ktorá sa dištancovala od mainstreamového judaizmu s centrom v Jeruzaleme. Mali vlastných kňazov, ktorí praktizovali rituály a viedli zhromaždenia. Písmo podľa Filóna Alexandrijského vykladali alegoricky, jeho doslovný výklad odmietali. Zo všetkých vetiev judaizmu boli najviac ovplyvnení platonizmom. Verili v nesmrteľnú dušu, ktorá po smrti opustí telo. Vzkriesenie tela odmietali a verili, že duša ih-

neď po smrti dostane zaslúženú odmenu resp. odplatu za dobro resp. zlo, ktoré počas života v tele konala. Už u farizejov badáme istý dôraz na individuálnu spásu každej duše, no u esénov bol tento dôraz oveľa silnejší.

Farizeji

Ďalšou skupinou, ktorú poznáme, sú farizeji. Ústnu tradíciu si veľmi vážili a ich výklad Písma bol založený priamo na nej. Nazývali ju *tradíciou otcov*. Ovplynula ich platonistická idea nesmrteľnosti duše. Boli zástancami názoru, že duša pri smrti opúšťa telo a existuje v šeole, ríši mŕtvych. Pri vzkriesení sa však vráti do tela a telo s dušou budú súdené ako jeden celok. Farizejská vetva sa po zničení chrámu vyvinula do rabínskeho judaizmu, preto je tento eschatologický pohľad najvýznamnejší medzi židmi dodnes. Väčšina dnes dostupnej rabínskej literatúry bola napísaná dávno po roku 70, avšak novozmluvné aj mimobiblické zdroje nám naznačujú, že neskoršia rabínska literatúra sa vyvinula práve z názorov farizejov.

Z farizejov neskôr vzišiel rabínsky judaizmus, preto mnohé z ich názorov po istom vývoji prevládajú dodnes. Z farizejského pohľadu duša po smrti odchádza z tela do šeolu, ríše mŕtvych, bez ohľadu na to ako človek počas života konal. Po vzkriesení spravodlivých čaká Olam-Ha-Ba, miesto resp. svet, ktorý opisuje Talmud slovami rabbiho Rava: *Vo svete, ktorý príde, nebude žiadne jedenie, pitie, rozmnožovanie, žiadne obchodné jednanie, žiarlivosť, nenávisť ani súťaživosť. Namiesto toho spravodliví budú sedieť s korunami na hlavách užívajúc si nádheru Božej prítomnosti.*³ Bezbožných a hriešnych však čaká iné miesto, Gehenna. Pôvodne išlo o údolie v Jeruzaleme, Gehinnom, ktoré slúžilo ako spaľovňa odpadu. Ešte predtým, za čias rozdeleného severného a južného kráľovstva išlo o miesto, kde králi Judska obetovali deti molochovi spaľovanou obeťou.

Kontrast s tradičným kresťanským učením o pekle

Toto údolie sa stalo synonymom pre miesto posmrtného utrpenia bezbožných v ohni. To však nemalo trvať nekonečne, ako v tradičnom

³ Portál Halakhah.com., *English Babylonian Talmud*, accessed 21.3.2018, <https://halakhah.com/pdf/zeraim/Berachoth.pdf>, 64

kresťanskom pohľade. Hebrejské slovo *olam*⁴, prekladané do gréčtiny ako *aion*⁵ nemusí nevyhnutne znamenať večnosť, skôr značí *vek* alebo niekedy *nešpecifikovaný časový úsek*. Podľa rabbiho Akibu utrpenie trvalo maximálne jeden rok⁶, ktorým bol ohraničený tento *olam*.

Farizeji a neskôr zástancovia rabínskeho judaizmu verili, že bezbožní budú do gehenny uvrhnutí za účelom očistenia od ich hriechov. Očisťovanie však malo byť tak intenzívne, že aj tí najhorší hriešnici budú po roku z Gehenny vyslobodení a uvedení do Olam-Ha-Ba, kde budú žiť večne so spravodlivými v Božej prítomnosti. Každú sobotu (šabbat) bude očisťovanie v Gehenne pozastavené a tí, ktorí do nej boli uvrhnutí, si vtedy môžu na istý čas užívať plnosť Božej prítomnosti.⁷

Jeden z talmudických pohľadov, konkrétne traktát Rosh Hashanah sa z časti prikláňa k annihilacionizmu, t.j. viere o úplnom zničení hriešnikov. Hovorí, že tí, ktorí počas života otvorene pohrdali prikázaniami a vysmievali sa z nich nevstúpia do Olam-Ha-Ba, dokonca ani do Gehenny, ale budú po odsúdení trvalo zničení, vymazaní z existencie. Ich duše budú spálené a duch Boží rozsype ich popol pod nohy spravodlivých v záhrade Éden.⁸ Väčšinový judaizmus však dodnes tento názor odmieta. Naopak, niektoré prúdy kresťanstva sa k annihilacionizmu prikláňajú ako k ceste, ktorá nepripúšťa spásu vytrvalých hriešnikov, ale ani nerobí z Boha krutého mučiteľa, ktorý by ich odsúdil na večné utrpenie.

Noachidské zákony

Vzhľadom na inkluzivistickú podstatu judaizmu, ktorú sme si načrtli skôr, tento osud platí pre všetkých, nielen pre židov. Podľa židovského pohľadu totiž všetci ľudia mali v sebe „zakódované“ noachidské zákony, čiže

⁴ William Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, trans. Edward Robinson (Oxford: Clarendon Press 1930), 761

⁵ Helena Panczová, *Grécko-slovenský slovník od Homéra po kresťanských autorov*, (Bratislava: Lingea 2012), 93

⁶ Kathleen Garces-Foley, *Death and Religion in a changing World*, (New York: Taylor and Francis, 2006), 51

⁷ Aaron Parry, *The Complete Idiot's Guide to the Talmud*, (New York: Alpha Books, 2004), 265

⁸ Parry, *The Complete Idiot's Guide to the Talmud*, 265-266

7 pravidiel života.⁹ Tie sa skladajú z nasledovných: Nevzývať modly, nepreklínať Boha, spravodlivo súdiť, nezabíjať, nedopúšťať sa smilstva, nekradnúť a nejesť mäso odtrhnuté zo živého zvierata. Každý, kto by dodržiaval tieto prikázania, bol považovaný za „spravodlivého medzi národmi“. Po príchode mesiáša a vzkriesení mal mať otvorenú cestu do Olam-Ha-Ba.

Práve prvé pravidlo však automaticky odsudzovalo väčšinu vyznavačov pohanských náboženstiev do Gehenny, kde sa však najneskôr po roku mali zbaviť svojich hriechov, prijať jediného Boha a byť prijatí do Jeho prítomnosti, uvedomujúc si Jeho jedinnosť a zavrhnúc svoju dovtedajšiu polyteistickú vieru. V podobnej forme bol práve tento pohľad prijatý aj do väčšinového raného kresťanstva.

Názory raného kresťanstva

Večne trvajúce peklo

Koncept pekla ako večného vedomého utrpenia ako prvý spomenul Tertullián, žijúci na prelome druhého a tretieho storočia. Ten však do pekla „odsúdil“ nielen bezbožných a hriešnych, ale aj každého filozofa a teológa, ktorý nesúhlasil s jeho názormi. Tertulliánov pohľad však nebol akceptovaný vo výraznej miere a koncept večného pekla sa rozvinul až u Augustína na prelome štvrtého a piateho storočia. Augustín mal iba veľmi slabú znalosť gréčtiny¹⁰ a preto celá jeho teológia je založená na Vulgate, a iných latinských prekladoch Písma. Latinčina však grécke slovo *aion* preložila ako *aeternum*¹¹, t.j. večnosť. To viedlo Augustína k názoru, že peklo musí trvať večne.

Augustínova verzia pekla ako miesta večného vedomého utrpenia zahŕňala nielen hriešnikov, ale aj Židov, všetkých nekresťanov a dokonca aj nepokrstených kresťanov, vrátane detí, ktoré zomreli predtým, ako stihli

⁹ Terrence L. Donaldson, *Judaism and Gentiles*, (Waco: Baylor University Press, 2007), 477

¹⁰ Serge Lancel, *Saint Augustine*, trans. Antonia Nevill (London: SCM Press, 2002), 16

¹¹ Portál Wilbourhall.org, *Biblia Sacra Juxta Vulgatam Clementiam, Editio Electronica*, accessed 21.3.2018, <http://www.wilbourhall.org/pdfs/vulgate.pdf>, 1467

byť pokrstené.¹² Jeho názory sa stali všeobecne akceptovanými v západnej cirkvi a to aj napriek tomu, že mnohí skorší cirkevní otcovia boli veľkými zástancami *apokatastasis panton*, čiže názoru, že nakoniec budú všetci vrátení do stavu pred pádom do hriechu a uvedení do večného života v Božej prítomnosti.

Annihilacionizmus

Ďalším nározm, ktorý bol z judaizmu prebratý do kresťanstva je annihilacionizmus, už spomenuté absolútne zničenie duší hriešnikov resp. ich uvedenie do stavu neexistencie. Podobne ako univerzalizmus, až do pôsobenia Augustína bol jedným z najrozšírenejších názorov na konečný osud hriešnikov. Z cirkevných otcov ho zastávali napríklad Ignác z Antiochie, Justín Martýr a Irenaeus. V ranej cirkvi však nebol rošírený tak veľmi ako univerzalizmus.

Apokatastasis panton

Tento názor zastával Origenes, ktorý tvrdil, že pre žiadnu dušu neexistuje neodvolateľné odpadnutie od Boha. Po smrti bol vyhlásený za heretika, avšak dôvodom jeho odsúdenia bola viera v reinkarnáciu duší a možnosť opätovného pádu do hriechu. Okrem neho *apokatastasis panton* zastával v inej forme bez reinkarnácie Klement Alexandrijský a v oveľa rozvinutejšej forme Gregor z Nyssy, ktorý je dokonca považovaný za otca kresťanskej otrodoxie. Gregorova forma *apokatastasis panton* zahŕňala najmä restoratívny charakter Božích trestov podobne, ako ich vnímal väčšinový judaizmus tej doby. O pôvodcovi trestu Origenes tvrdí, že ním nie je Boh, ale samotný človek svojím vzdialením sa od Boha.¹³

Univerzalizmus ako *apokatastasis panton* v ranom kresťanstve teda neodmietal existenciu pekla, ako sa niektorí domnievajú. Peklo (a podobné koncepty posmrtného trestu) však nebolo považované za večné,

¹² Paul Rigby, *The Theology of Augustine's Confessions*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 127

¹³ Steven R. Harmon, *Every Knee Should Bow: Biblical Rationales for Universal Salvation in Early Christian Thought*, (Lanham: University Press of America, 2003), 58

nikdy nekončiace miesto vedomého utrpenia, z ktorého niet úniku. Tento koncept konečného pekla nie je v rozpore ani s učením o slobodnej vôli. Podľa Gregora každé zlé rozhodnutie, každý hriech, je podmienený nevedomosťou a skutočne slobodný je iba ten výber, v ktorom niet žiadnej nevedomosti alebo klamu. Koniec, ku ktorému patrí zjavenie Krista všetkým ľuďom, tak odstráni každú nevedomosť a slabosť,¹⁴ čo podľa neho spôsobí, že večný život s Bohom si nakoniec vyberú úplne všetci, pretože odmietnutie Boha sa pre nich stane nemožným.

Záver

Koncept konečnej spásy všetkých duší bol do raného kresťanstva prijatý z judaizmu, ktorého väčšinové prúdy v období druhého chrámu a aj nejskoršie rabínske prúdy považovali peklo (Gehenna resp. Gehinnom) za dočasné miesto. „Vynález“ večného pekla prišiel až neskôr a v kresťanskej teológii, kde vo výraznej miere pretrváva dodnes, sa pevne usadil až v piatom storočí. Dôkazom, že univerzalizmus bol v ranej cirkvi naozaj rozšíreným učením sú práve slová svätého Augustína, jedného z najväčších odporcov univerzalizmu v dejinách kresťanstva, ktorý vo svojom spise *Enchiridion* približne z roku 420 nášho letopočtu opisuje množstvo veriacich prikláňajúcich sa k univerzalizálnej spásy ako *skutočne veľmi veľké*.

Zdroje a poznámky

Terrence L. Donaldson, *Judaism and Gentiles*, (Waco: Baylor University Press, 2007), 499

Kolektív autorov, *Biblia, Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*, (Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2007).
Všetky biblické citáty.

Portál Halakhah.com., *English Babylonian Talmud*, accessed 21.3.2018, <https://halakhah.com/pdf/zeraim/Berachoth.pdf>, 64

William Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, trans. Edward Robinson (Oxford: Clarendon Press 1930), 761

¹⁴ Morweena Ludlow, *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, (Oxford: Oxford University Press, 2009), 101

- Helena Panczová, *Grécko-slovenský slovník od Homéra po kresťanských autorov*, (Bratislava: Lingea 2012), 93
- Kathleen Garces-Foley, *Death and Religion in a changing World*, (New York: Taylor and Francis, 2006), 51
- Aaron Parry, *The Complete Idiot's Guide to the Talmud*, (New York: Alpha Books, 2004), 265
- Aaron Parry, *The Complete Idiot's Guide to the Talmud*, (New York: Alpha Books, 2004), 265-266
- Terrence L. Donaldson, *Judaism and Gentiles*, (Waco: Baylor University Press, 2007), 477
- Serge Lancel, *Saint Augustine*, trans. Antonia Nevill (London: SCM Press, 2002), 16
- Portál Wilbourhall.org, *Biblia Sacra Juxta Vulgatam Clementiam, Editio Electronica*, accessed 21.3.2018, <http://www.wilbourhall.org/pdfs/vulgate.pdf>, 1467
- Paul Rigby, *The Theology of Augustine's Confessions*, (Cambridge: Cambridge University Press. 2015), 127
- Steven R. Harmon, *Every Knee Should Bow: Biblical Rationales for Universal Salvation in Early Christian Thought*, (Lanham: University Press of America, 2003), 58
- Morweena Ludlow, *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, (Oxford: Oxford University Press, 2009), 101

DESCARTESOV DÔKAZ BOŽEJ EXISTENCIE: NÁMIETKY A OBRANA

Tomáš Priehradný

Úvod

J Maritain považuje R. Descartesa (1596 – 1649) za jedného za zakladateľov moderny (spolu s M. Lutherom a J. J. Rousseauom)¹. Tak ako Luther orientoval myslenie na vieru a neskôr Rousseau na cit, Descartes sa v myšlienkach obrátil na rozum. Nejde však o rozum metafyzických výšok, ale o rozum subjektu a jeho myslenia. Práve táto orientácia na subjekt je prvým krokom novoveku na ceste k moderne.

Descartes odmietol scholastickú tradíciu a vydal sa na cestu tzv. „metodickej skepsy“². Odmietol všetko poznanie, až sa dopracoval k myšlienke, že jediné, o čom nemôžem pochybovať je to, že pochybujem. A následne na to dokázal existenciu Boha. Jeho dôkaz Božej existencie vychádza z predstavy jasných a rozlíšených perцепcií. V nasledujúcom texte sa budeme venovať práve tomuto dôkazu. Descartesov dôkaz patrí do skupiny tzv. „ontologických dôkazov Božej existencie“. Prvý, kto zaviedol tento druh dôkazu do filozofie náboženstva, bol v 11. storočí Anselm z Canterbury, v diele *Proslogion*³. Nie je známe, či Descartes tento dôkaz poznal. Jeho dôkaz je však jedinečný a originálny. Vyniká najmä svojou jednoduchosťou. Samotný Descartes

¹ pozri: Maritain, *Traja reformátori*.

² pozri: L. Newman: Descartes' Epistemology (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/> 18.3.2018)

³ pozri: Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, 21-77.

považoval tento svoj filozofický objav za kľúčový bod celého svojho systému⁴. Vďaka dôkazu existencie Boha dokazuje aj existenciu vonkajšieho, zmyslami vnímateľného sveta, preto ho niektorí kritici obviňujú z nedostatočného pridržiavania sa cesty „metodickej skepsy“⁵. Domnievame sa, že Descartes nepodával dôkaz existencie Boha zo strachu pred inkvizíciou, či zo scholastického resentimentu, ale preto, že v existenciu Boha úprimne veril⁶.

Descartesov dôkaz je, na rozdiel od dôkazov T. Akvinského, dôkaz *a priori*. Nachádza sa v niekoľkých spisoch: *Rozprava o metóde*, *Meditácie o prvej filozofii* a *Princípy filozofie*. Hlavným zdrojom sú *Meditácie*, hlavne Tretia a Piata meditácia, v *Rozprave* je dôkaz len stručne zhrnutý. *Princípy filozofie* (Prvá kniha) tiež neprinášajú nové poznatky k samotnému dôkazu, no sú dôležité preto, lebo tu Descartes rozvíja scholastické učenie o esencii a existencii, ktoré je pre dôkaz dôležité a budeme sa mu venovať nižšie.

V prvej časti ponúkneme samotný dôkaz. Budeme vychádzať predovšetkým z *Meditácií* s ohľadom na *Rozpravu*. Priblížime si, čo Descartes chápe „čistými a rozlíšenými percepciami“ a „vrodеныmi ideami“.

V druhej časti sa pozrieme na rozlišovanie esencie a existencie u Descartesa. Toto rozlišovanie má pôvod v scholastickej filozofii, a tak sa budeme musieť stručne zoznámiť predovšetkým s učením Tomáša Akvinského, ktoré k tejto téme prináša.

Posledná časť bude všeobecnejšia. Stručne načrtne kritiku ontologického dôkazu Božej existencie. Prvú kritiku Anselmovho dôkazu podal mních Gaunilo. Výrazný kritik bol neskôr Tomáš Akvinský, ktorý uprednostňoval dôkazy *a posteriori*. My sa však chceme sústrediť na neskoršiu kritiku, hlavne na kritiku I. Kanta, ktorú podal v *Kritike čistého rozumu*. Na záver by sme chceli čeliť Kantovej kritike argumentmi A. Plantingu, ktorý ontologický dôkaz obhajuje.

⁴ pozri: M. J. Bradshaw, *Philosophical foundations of faith*, 28.

⁵ pozri: Störig, *Malé dějiny filozofie*, 233.

⁶ Jeho náboženskú orientáciu dokazuje aj to, že svoje *Meditácie* písal podľa formálneho vzoru *Duchovných exercícií* Sv. Ignáca. Pozri komentár J. Fialu in: Descartes, *Pravidlá pro vedení rozumu*, 204.

Descartesov ontologický dôkaz Božej existencie

V Tretej meditácii Descartes píše: „... všetko to je pravdivé, čo poznávam veľmi čisto a rozlíšene.“⁷ To znamená, nie to, čo vnímam zmyslami je pravdivé, ale to čo s istotou uchopujem rozumom. Ďalej Descartes rozlišuje⁸ tieto vnemy, ktoré nazýva ideami, na idey vrodené a získané. Ideu Boha považuje Descartes na vrodenú⁹. „Bohom myslím substanciu nekonečnú, nezávislú, vševedúcu, všemohúcu, od ktorej som stvorený ja sám a všetko ostatné, ak existuje niečo iné, čo existuje. ... Boh nutne existuje, pretože aj keď je vo mne idea substancie a ja som sám substanciam, predsa by to nebola idea substancie nekonečnej, pretože ja som konečný, keby nepochádzala od substancie, ktorá by bola naozaj nekonečná.“¹⁰ Teda, keď myslím Boha ako existujúceho, myslím ho zároveň so všetkými jeho dokonalými vlastnosťami¹¹.

Descartesov dôkaz môžeme zapísať v dvoch verziách¹²:

Verzia A:

1. Čokoľvek, čo vnímam čisto a rozlíšene, že je obsiahnuté v idei niečoho, je pravdivé.
2. Čisto a rozlíšene vnímam, že nevyhnutná existencia je obsiahnutá v idei Boha.
3. Teda, Boh existuje.

Verzia B:

1. Mám ideu maximálne dokonalého bytia, t.j. bytia majúceho všetky dokonalosti.
2. Nevyhnutná existencia je dokonalosť.
3. Teda, maximálne dokonalé bytie existuje.

V *Rozprave*¹³ dôkaz formuluje ešte inak. Som konečná bytosť. Mám v sebe predstavu nekonečnej bytosti. Túto predstavu som nemohol zís-

⁷ Descartes, Úvahy a první filosofii, 57.

⁸ Tamtiež, s. 60.

⁹ Tamtiež, s. 63.

¹⁰ Tamtiež, s. 68.

¹¹ Tamtiež, s. 70.

¹² podľa: L. Nolan: Descartes' Ontological Argument (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/>, 18.3.2018)

¹³ Descartes, *Rozprava o metodě*, 26-31.

kať na základe zmyslov, lebo svet, v ktorom žijem, je tiež konečný. Čiže túto predstavu musím mať vrozenú. Bola mi daná od bytosti, ktorá je nekonečná a dokonalá. To, že túto predstavu vnímam rozumom, znamená, že táto bytosť existuje. Zmysly nás môžu klamať, ale rozum nie a v rozume máme dokonalú predstavu Boha. Preto Descartes v *Rozprave* kritizuje kozmologický dôkaz Božej existencie¹⁴, pretože tento dôkaz pochádza len z toho, čo nám dávajú zmysly. Podľa Descartesa môžeme Boha poznať len rozumom.

V Piatej meditácii Descartes prirovnáva čistú a rozlíšenú perцепciu Boha k čistým a rozlíšeným perцепciám matematiky. Tak ako nejde myslieť Boha bez existencie, nejde myslieť trojuholník bez troch uhlov, ktoré sa rovnajú dvom pravým¹⁵. Teda Božia existencia je seba-evidentná. Táto predstava sa nachádza aj v scholastike a nazýva sa Božia *aseita* (z latinského *a se esse*)¹⁶. Túto predstavu však odmietal Tomáš Akvinský, ktorý tvrdil, že čo je seba-evidentné, nemôže byť negované bez kontradikcie, ale Božia existencia môže byť negovaná¹⁷. To je však presne to, čo zástancovia ontologického dôkazu popierajú, podľa nich nejde Boha myslieť bez toho, aby sme mysleli aj jeho existenciu.

Existencia a esencia

V Piatej meditácii Descartes píše: „... ukazuje sa jasne, že existenciu Boha od jeho esencie môžeme práve tak málo oddeliť ako od podstaty trojuholníka veľkosť jeho troch uhlov rovných dvom pravým...“¹⁸. Táto poznámka otvára diskusiu o ontologickom statuse Kárteziánskej esencie.

Descartes prijíma scholastické rozdelenie existencie a esencie¹⁹, čo znamená, že môžeme o niečom povedať, čo to je (jeho esenciu) predtým, ako

¹⁴ Tamtiež, s. 29.

¹⁵ Descartes, *Úvahy o prvné filosofii*, 92.

¹⁶ pozri: L. Nolan: Descartes' Ontological Argument (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/>, 18.3.2018)

¹⁷ Pozri: J. O'Callaghan: Saint Thomas Aquinas (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/aquinas/>, 20.3.2018)

¹⁸ Descartes, *Úvahy o prvné filosofii*, 92.

¹⁹ pozri: tamtiež

by sme vedeli, že to existuje. Otázkou však je, ako je to u Boha. Je Božia esencia totožná s jeho existenciou, alebo sa líšia?

Rozdelenie medzi esenciou a existenciou sa vo filozofii spomína od Boethiusa v 5. storočí a nachádza sa neskôr aj u moslimského filozofa Avicennu²⁰. Od neho toto rozlíšenie v 13. storočí prevzal Tomáš Akvinský. Rozlišoval Boha od konečných stvorených bytostí (ako napríklad aj anjelov). Základnou Božou vlastnosťou je dokonalá jednoduchosť, teda u neho je esencia a existencia totožná. Tým sa líši od stvorených bytostí, ktoré majú zložený charakter, to znamená, sú zložené z esencie a existencie. V scholastike sa rozpoznávajú tri možnosti, aký môže byť vzťah medzi existenciou a esenciou²¹:

- I. teória reálnej dištinkcie,
- II. stredová pozícia,
- III. teória racionálnej dištinkcie.

Tomáš Akvinský zastáva prvú možnosť²². Existencia a esencia sú reálne odlišné a majú sa k sebe ako potencia a akt, existencia len „aktualizuje“ esenciu.

Opozíciu voči tomistickej teórii bola teória racionálnej dištinkcie, podľa nej sú esencia a existencia stvorenej bytosti v realite totožné, no sú odlišné v pojmovom myslení, ide teda o rozlíšenie rozumové (racionálne)²³.

Potom existuje veľa teórii, ktoré sa snažia mať stredovú pozíciu medzi dvomi extrémami, tu patrí napríklad formálna dištinkcia Dunsca Scota, teda slabšia ako reálna, ale silnejšia ako pomyselná (racionálna).

Kde sa v tomto rozdelení nachádza Descartes? Prikláňa sa k názoru racionálnej dištinkcie, čo sa pokúsime ukázať na jeho diele *Princípy filozofie*. Explicitne sa k tomu vyjadruje v I.62: „...*myšlienkový rozdiel* (distinctio

²⁰ pozri: L. Nolan: Descartes' Ontological Argument (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/>, 18.3.2018)

²¹ pozri: L. Nolan: Descartes' Ontological Argument (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/>, 18.3.2018)

²² pozri: J. O'Callaghan: Saint Thomas Aquinas (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/aquinas/>, 20.3.2018)

²³ pozri: L. Nolan: Descartes' Ontological Argument (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/>, 18.3.2018)

rationis) sa uplatňuje medzi substanciou a niektorým jej atribútom, bez ktorého ju nemožno chápať, alebo medzi dvoma takýmito atribútmi tej istej substancie.²⁴ Pod nevyhnutným atribútom môžeme myslieť aj existenciu v Descartesovskom duchu. Ak tento atribút oddelíme od substancie, nemôžeme už túto substanciou myslieť (trojuholník a jeho uhly...). Medzi touto vlastnosťou a substanciou je teda racionálna distinkcia (*distinctio rationis*). Čo Descartes myslí pod substanciou, čítame v I.53: „Substancia sa poznáva z každého atribútu, ale jednako má každá substancia jednu osobitnú zvláštnosť, ktorá tvorí jej prirodzenosť a esenciu a na ktorú sa vzťahujú všetky ostatné“²⁵. Tu činí Descartes racionálnu dištinckiu medzi substanciou a jej esenciou, ako príklad uvádza rozpriestranenosť, nie je možné rozpriestranenosť oddeliť od tvaru v realite, ale je možné myslieť rozpriestranenosť bez tvaru v myšli. Vyjadruje sa k tomu aj I.63²⁶, kde postuluje racionálnu dištinckiu medzi rozpriestranenosťou a telom.

To teda znamená, že v realite nemôžeme oddeliť esenciu a existenciu, ale môžeme myslieť esenciu bez existencie a existenciu bez esencie, teda rozdiel je len pojmový. Je to však inak u Boha. U neho nemôžeme myslieť esenciu bez existencie. Je teda rozdiel medzi *nevyhnutne* existujúcim Bohom a *kontingentne* existujúcimi konečnými stvoreniami. Z toho teda vyplýva, že ontologický dôkaz platí len pre Boha, ktorého idea obsahuje existenciu nevyhnutne alebo ontologicky nezávisle.

Kritika a obhajoba

Klasickou námietskou proti ontologickému dôkazu je fakt, že tento dôkaz vykonáva nedovolený skok z mentálneho sveta pojmu do skutočného sveta vecí, teda, ak je existencia nevyhnutne spojená s pojmom Boha (teda, ak je, Kantovými slovami, nevyhnutná existencia analytická pre pojem Boha), nič nás nevedie k tomu, aby sme predpokladali aj reálnu existenciu²⁷. Je rozdiel medzi intencionálnou existenciou a reálnou existenciou.

²⁴ Descartes, *Princípy filozofie*, 70-71.

²⁵ Descartes, *Princípy filozofie*, 66.

²⁶ pozri: Descartes, *Princípy filozofie*, 71.

²⁷ pozri: L. Nolan: Descartes' Ontological Argument (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/>, 18.3.2018)

Táto námietka vedie k inej, a to, že existencia je kontingentná vlastnosť a teda nemôže prináležať pojmu *a priori*²⁸. Podľa Descarta je existencia obsiahnutá v idei každej veci, ktorú môžeme vnímať čisto a rozlíšene, avšak je tu rozdiel medzi konečnými vecami a Bohom. Zatiaľ čo konečné veci obsahujú existenciu ako možnosť (alebo druhotne), pojem Boha obsahuje existenciu nevyhnutne (alebo autonómne, aktuálne). Nevyhnutná existencia prináleží len a jedine Bohu²⁹. Teda Gaunilov argument³⁰, že ontologickým dôkazom môžem dokázať čokoľvek, je neplatný. Ontologický dôkaz môže dokázať len a jedine existenciu Boha.

Leibniz ontologický argument neodsúdil, ale poukázal na to, že Descartova verzia je neúplná. Poukázal na to, že v tomto dôkaze sú Božie vlastnosti nekonzistentné³¹. Sám ponúkol odlišnú verziu ontologického argumentu. Tento typ kritiky vychádza zo scholastického argumentu, že základná Božia vlastnosť je jeho jednoduchosť, čo znamená, že medzi jeho vlastnosťami nie sú rozdiely³². To v Tretej meditácii pripúšťa aj Descartes, považuje Božie vlastnosti za nedeliteľné a spojené. Leibniza však táto definícia neuspokojovala.

Hlavná námietka proti ontologickému dôkazu však bola stanovená Kantom v *Kritike čistého rozumu*³³. Ide o námietku, že existencia nie je vlastnosť alebo predikát³⁴. Ak existencia nie je predikát, čo potom je? Podľa Kanta je existencia predpoklad veci, alebo kopula súdu. To znamená, že keď poviem „Boh existuje“, afirmujem, že je objekt odpovedajúci pojmu Boh³⁵. „Veta Boh je všemohúci obsahuje dva pojmy, ktoré

²⁸ pozri: tamtiež

²⁹ pozri: tamtiež

³⁰ pozri: Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, 78-93.

³¹ pozri: G. Oppy: *Ontological Arguments* (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/>, 18.3.2018)

³² pozri: L. Nolan: *Descartes' Ontological Argument* (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/>, 18.3.2018)

³³ pozri: Kant, *Kritika čistého rozumu*, 370 – 376.

³⁴ Ide o názor, ktorý bol neskôr rozpracovaný B. Russelom v jeho teórii deskripcií. V modernej logike je existencia považovaná skôr za kvantifikátor, než za predikát. Pozri: L. Nolan: *Descartes' Ontological Argument* (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/>, 18.3.2018)

³⁵ pozri: L. Nolan: *Descartes' Ontological Argument* (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/>, 18.3.2018)

majú svoje objekty: Boh a všemohúcnosť. Slovo *je* nie je predikátom navyše, ale len tým, čo predikát *vzťahuje* na subjekt. Ak vezmem subjekt (Boha) so všetkými jeho predikátmi (ku ktorým patrí aj všemohúcnosť) a poviem: *Boh* jestvuje, alebo Jestvuje Boh, tak iba stanovujem sám subjekt so všetkými jeho predikátmi, a to *predmet* vo vzťahu k môjmu *pojmu*.³⁶ Podľa Kanta existencia k pojmu nič nepridáva. S týmto Descartes súhlasí, avšak robí pojmový rozdiel medzi dvomi stupňami existencie. Rozlišuje existenciu kontingentnú a nevyhnutnú³⁷, ako sme o tom pojednávali vyššie. S myšlienkou, že existencia nie je vlastnosť, sa spája aj predstava, že ide o niečo akcidentálne. Protiargumentom by mohla byť myšlienka, že ak by bola existencia akcidentálna, mohla by sa vyskytovať vec bez existencie, čo je absurdné³⁸.

Podľa Kanta: „Sto skutočných toliarov neobsahuje o nič viac než sto možných.“³⁹ Plantinga⁴⁰ Kantovu námietku, že existencia k subjektu nič nepridáva, chápe tak, že podmienka (alebo vzťah) pojmu je množina vlastností, ktoré musí pojem mať, aby podmienku (alebo vzťah) spĺňal. Napríklad, pojem *najvyšší človek v Bratislave* obsahuje vlastnosti *byť človek*, *byť v Bratislave* či *byť vyšší než akýkoľvek iný človek v Bratislave*. Podmienka *objektu* je však množina vlastností, ktorú *objekt* má. Otázka je, či sa množina podmienky pojmu zhoduje s množinou podmienky objektu. Sú to kontingentné vlastnosti. Napríklad pojem *kôň*. Reálny kôň môže byť 1,5 metra vysoký, alebo vyšší, môže byť aj nižší. Tieto vlastnosti však nepatria do množiny podmienky pojmu. Rovnako to je aj s *najvyšším človekom v Bratislave*. Môže byť slobodný alebo ženatý/vydatá atď.. Plantinga navrhuje takýto príklad⁴¹: Máme doménu *D*, ktorá obsahuje existujúce aj neexistujúce veci, napríklad: Pegas, Tádž Mahal, Kráľ Artuš, Alvin Plan-

³⁶ Kant, *Kritika čistého rozumu*, 374.

³⁷ pozri: L. Nolan: Descartes' Ontological Argument (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/>, 18.3.2018)

³⁸ pozri: L. Nolan: Descartes' Ontological Argument (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/>, 18.3.2018)

³⁹ Kant, *Kritika čistého rozumu*, 374.

⁴⁰ pozri: Plantinga, *Kant's Objection to the Ontological Argument*, 537-546.

⁴¹ pozri: tamtiež, s. 540.

tinga, Bucefalus, Santa Klaus... Majme kvantifikátor $(\exists x)x$ je ružové, ktorý čítame „nejaký existujúci člen D je ružový“. Ďalej majme C , C^E a C^P , čo značí celý pojem Tádž Mahal, celý pojem Tádž Mahal oslabený o existenciu a celý pojem Tádž Mahal oslabený o ružovosť. Nakoniec majme Cx , $C^E x$ a $C^P x$, čo značí, že x nesie všetky vlastnosti v C , C^E a C^P . Podľa Kanta by sa mala existencia líšiť od ružovosti. Evidentne môže nastať príklad, keď $(\exists x)C^P x$ je pravda a $(\exists x)Cx$ je nepravda. Napríklad, keby bol Tádž Mahal zelený. Avšak $(\exists x)C^E x$ nemôže byť pravdivý, pokiaľ nie je pravdivý $(\exists x)Cx$. Celý pojem Tádž Mahal oslabený o ružovosť môže byť exemplifikovaný nejakým existujúcim členom D , ale celý pojem Tádž Mahal nemôže. Ale u existencie je to inak. Ak je exemplifikovaný celý pojem Tádž Mahal oslabený o existenciu, tak musí byť exemplifikovaný aj celý pojem Tádž Mahal. Z toho Plantinga usudzuje: celý pojem oslabený o existenciu je *existenciálne ekvivalentný* celému pojmu, zatiaľ čo pre celý pojem oslabený o ružovosť to neplatí. Teda P nie je *skutočná* vlastnosť (či predikát) len vtedy, ak neplatí, že celý pojem oslabený o P je existenciálne ekvivalentný príslušnému pojmu ($D1$). Tak Plantinga vyjadruje Kantovo stanovisko, že existencia nie je vlastnosť a k pojmu nič nepridáva.

Plantinga však vznáša námietku⁴²: Vráťme sa k doméne D . Definujeme kvantifikátor $(\exists x)Qx$, ktorý čítame tak, že nejaký existujúci člen D má Q . Definujeme aj iný kvantifikátor $(\exists^P x)$, čo znamená, že keď napíšeme $(\exists^P x)Qx$, čítame to tak, že nejaký ružový člen D má Q . Ak by bol nejaký neexistujúci člen D ružový, platilo by $(\exists^P x)$ ($x=Valhalla$)⁴³. Vidíme, že $(\exists^P x)C^P x$ je pravdivý len vtedy, keď je pravdivý $(\exists^P x)Cx$. Teda medzi celým pojmom oslabeným o ružovosť a korešpondujúcim celým pojmom v D je *ružovostiálne ekvivalencia*. Toto ale neplatí pre celý pojem oslabený o existenciu. Je možná situácia, keď platí $(\exists^P x)C^E x$ ale nie $(\exists^P x)Cx$. Táto situácia by nastala, keby napríklad Tádž Mahal bol legendárny palác mytologického indického princa. „A ak povieme, že P je reálna vlastnosť alebo predikát len v prípade, že nie je pravda, že nejaký celý pojem je ružovostiálne ekvivalentný korešpondujúcemu celému pojmu ($D2$), potom existencia, nie

⁴² pozri: tamtiež, s. 541.

⁴³ Steny Valhally sú, podľa mytológie, ružové.

ružovosť, môže byť reálna vlastnosť alebo predikát.⁴⁴ Z predchádzajúceho teda vyplýva, že výrok „všetci existujúci členovia *D* existujú“, je nevyhnutne pravdivý, ale výrok „všetci existujúci členovia *D* sú ružoví“ nie. Platí však aj naopak, že výrok „všetci ružoví členovia *D* sú ružoví“, je nevyhnutne pravdivý, avšak „všetci ružoví členovia *D* existujú“ byť pravdivý nemusí.

Plantinga problém existencie ilustruje na veľkosti topánok Santa Klauza. Žiadna legenda nehovorí, akú veľkosť topánok nosí Santa Klaus. Môžeme sa domnievať, že nosí veľkosť desať. Ale nemáme to ako dokázať, pretože Santa Klaus *neexistuje*. Teda nemáme sa čo pýtať. Otázka nedáva zmysel. Teda to, že neexistujúci objekt má nejakú vlastnosť, nie je ani pravda ani nepravda. Preto Kant vraví, že existencia je podmienka vlastností.

Plantinga, po tom čo ukázal Kantov argument aj svoj postoj k nemu, sa obracia k obhajobe ontologického dôkazu⁴⁵. Pojem *Boh* je podľa ontologického dôkazu nevyhnutne exemplifikovaný, teda, výrok *Boh existuje* je nevyhnutne pravdivý. Avšak prekonať Kantov postoj k tomu, aby sme mohli tieto premisy prijať, nestačí. Iný argument proti existencii ako predikátu podal G. Frege. Frege píše: „Afirmovanie existencie nie je v skutočnosti nič, len odmietanie čísla nula. Pretože existencia je vlastnosť pojmov (a nie objektov) ontologický dôkaz Božej existencie padá.“⁴⁶ To znamená, že propozície typu *x existuje* sú ekvivalentné propozíciám, ktoré predikujú pojmu *byť inštanciovaný* alebo *mať nejaké číslo iné od nuly*. To podľa Plantingu pre ontologický dôkaz znamená, že by sme mali nahradiť propozície typu *x existuje* propozíciami typu „*pojmem x je inštanciovaný*“. Teda, základná premisa ontologického dôkazu „Pre nejaké objekty A a B, ak A existuje a B nie, potom je A väčšie než B“ by znela: „Ak pojem A je inštanciovaný a pojem B nie je, tak A je väčšie než B“. Z toho vyplýva: ak pojem A je inštanciovaný a pojem B nie je, tak s čím môžem pojem A porovnávať? Môžem pojmu B predikovať vlastnosť byť väčší alebo menší a môžem túto vlastnosť predikovať A, ak pojem B nie je inštanciovaný

⁴⁴ Plantinga, *Kant's Objection to the Ontological Argument*, 541.

⁴⁵ pozri: tamtiež, s. 543.

⁴⁶ Frege, *Foundation of Arithmetic* (citované podľa: Plantinga, *Kant's Objection to the Ontological Argument*, 544.)

a tak pojem A nemám s čím porovnať? Plantinga sa domnieva⁴⁷, že myšlienka, že medzi pojmami A a B nie je vzťah, je nepravdivá. Ilustruje to na príklade Hamleta a Ľudovíta XIV. Môžem tieto dve osoby porovnávať napríklad v tom, koľko kníh bolo o nich napísaných. Porovnávať existujúce a neexistujúce objekty môžem dokonca už len tým, že o jednom poviem, že existuje a o druhom, že neexistuje. Takže si opäť zoberme doménu D a kvantifikátory, ktoré sme na nej určili: $(\exists x)$, $(\exists^P x)$ a $(\exists x)Qx$. Kant a Frege, podľa Plantingu⁴⁸, miešajú prvý a tretí. Ak chceme porovnávať napr. Hamleta a Ľudovíta XIV., naša doména ich musí obsahovať oboch, teda je pravdivé aj $(\exists x) (x\text{-Hamlet})$ aj $(\exists x) (x\text{-Ľudovít XIV.})$. Kantova námietka sa totiž týka len kontingentných vlastností, ale existencia je nevyhnutne exemplifikovaná pojmu. Ak je kontingentná propozícia $(\exists x)C^E x$, tak je kontingentná aj propozícia $(\exists x)Cx$. Kant tvrdí, že propozícia *existuje objekt, ku ktorému je priložené C*, je logický ekvivalentná propozícii *existuje objekt, ku ktorému je priložené C^E*, čo vyplýva z predchádzajúcej vety. Z toho plynie: pre každý pojem C, ak je kontingentná pravda, že C je exemplifikovaný, potom je kontingentná pravda, že pojem odvodený z C pridaním existencie, je tiež exemplifikovaný. Týmto sme uzavreli Plantingovu odpoveď na Kantovu námietku.

Záver

Tento článok ani zďaleka neobsiahol celú problematiku Descartesovho ontologického dôkazu Božej existencie, avšak pre obmedzený rozsah nie je možné podať vyčerpávajúci výklad.

V prvej časti by sa dala ešte podrobnejšie vyložiť problematika Descartovej epistemológie, jeho vnímanie modalít, atribútov a kvalít, jeho „metodická skepsa“ a nachádzanie istoty v existencii subjektu.

V druhej časti by sa dalo hlbšie ponoriť do Tomášovej metafyziky, rozlišovania esencie a existencie, a vyložiť, v čom presne sa Descartes dištancoval od scholastického ponímania. Tiež by sa dalo podrobnejšie vyložiť, ako v tejto problematike Descartesa ovplyvnil jeho súčasník F. Suárez.

⁴⁷ pozri: Plantinga, *Kant's Objection to the Ontological Argument*, 544.

⁴⁸ pozri: tamtiež, s. 545.

Čo sa týka tretej časti, moderná logika priniesla mnoho nových kritik, ale aj obhajob ontologického dôkazu. My sme sa v článku zamerali na Plantingovu diskusiu Kantovej námietky, ale filozof J. H. Sobel v knihe *Logic and Theism* prináša aj ďalšie príklady diskusií.

Táto práca má slúžiť ako krátka sonda do hĺbok ontologického dôkazu.

Literatúra

- Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, trans. Lenka Karfíková (Praha: Kalich, 1990)
- Marion J. Bradshaw, *Philosophical Foundations of Faith* (New York: Columbia University Press, 1941)
- René Descartes, *Úvahy o prvej filozofii*, trans. Zdeněk Gabriel (Praha: Svoboda, 1970)
- René Descartes, *Princípy filozofie*, trans. Július Špaňár (Bratislava: Pravda, 1987)
- René Descartes, *Rozprava o metodě*, trans. Věra Szathmáryová-Vlčková (Praha: Svoboda, 1992)
- René Descartes, *Pravidla pro vedení rozumu*, trans. Vojtěch Balík (Praha: OIKOYMENH, 2000)
- Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, trans. Teodor Münz (Bratislava: Pravda, 1979)
- Jacques Maritain, *Troja reformátori*, trans. J. M. (Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1947)
- Alvin Plantinga, „Kant’s Objection to the Ontological Argument“, *The Journal of Philosophy* LXIII, no. 19 (1966): 537-546.
- Jordan H. Sobel, *Logic and Theism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)
- Hans. J. Störig, *Malé dějiny filozofie*, trans. Petr Rezek, Miroslav Petříček, Karel Šprunk (Praha: Zvon, 1995)

Internetové zdroje

- L. Newman: Descartes’ Epistemology (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/> 18.3.2018)

- L. Nolan: Descartes' Ontological Argument (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/>, 18.3.2018)
- J. O'Callaghan: Saint Thomas Aquinas (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/aquinas/>, 20.3.2018)
- G. Oppy: Ontological Arguments (dostupné na: <https://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/>, 18.3.2018)

MUNDUS OPTIMUS?

Vít Zeman

Úvod

Tato rozsahem skromná práce si nárokuje možná až příliš velké sousto. Navzdory zmíněné hrozbě se přesto v průběhu textu pokusíme přiblížit některé Platónovy postřehy ohledně vzniku světa, které následně srovnáme s vybranými biblickými úvahami o světě (především o jeho vzniku). Výsledný materiál povytce synteticky uspořádaný pak poskytne alespoň toliko prostoru, aby bylo možné určit konzistentní části a odlišit je od diskrepancí. Hlavním cílem je tedy určit případnou (ne)slučitelnost obou konceptů a zároveň také nastínit možnou odpověď na otázkou nastíněnou v obou konceptech: lze smysluplně hovořit o našem světě jako o tom nejlepším možném?

Platónovy světy

Prvním krokem na cestě za částečným objasněním vytyčené problematiky je přiblížení Platónova konceptu, který je představen především v dialogu *Timaios*. V tomto díle pak mimo jiné lze vypožorovat následující argumentační strukturu¹:

Ponejprv rozdělení věcí na ty, které vždy jsou a nevznikají, a ty, které vznikají, aniž by věčně existovaly. Přičemž věci stálé dokážeme uchopit

¹ Srov. Donald Zeyl and Barbara Sattler, „Plato’s *Timaeus*“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), accessed 28. 2. 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/plato-timaeus/>, odd. 5. (V tomto a podobných případech, kdy text neobsahuje přirozenou paginaci, bude – pokud možno – udáváno alespoň číslo oddílu, který budeme označovat nadále zkratkou „odd.“)

rozumově, zatímco věci vznikající spíše mimorozumově, smyslovými počitky.² Právě ony smyslově postřehnutelné prchavé věci podle Platóna nemohou mít pravé jsoucnosti.³ S trochu nadsázky lze vlastně tvrdit, že Platón takto vytvořil dva odlišné světy.⁴ Díky tomu lze ale pak konstatovat, že Platónova ontologie vytyčila hranice mezi světem inteligibilním, který vsutku je, zatímco druhý proměnlivý svět v tomto smyslu slova jsoucím nazvat nemůžeme.⁵ Jejich bližší určení ale zatím ponechme stranou.

Vzhledem k tomu, že náš svět je hmatatelný, viditelný a celkově tělesný, spadá do výše zmíněné druhé skupiny. Tudíž o něm lze prohlásit, že měl počátek. Pokud má ale co počátek, musí to mít nutně také svou příčinu.⁶ Otázkou tedy zůstává, kdo (popřípadě co) je tou příčinou. Je jí opravdu božský řemeslník? Ještě než přistoupíme k samotné Platónově odpovědi, je třeba si připomenout, že Platón ve výkladu přechází k mytickému způsobu vyjádření. K tomu poznamenejme, že *μύθος* není Platónem chápán pejorativně – je užit pouze v případech, kdy hluboké přesvědčení nenachází dostatečnou oporu v klasických racionálních argumentech. To ovšem nikterak neimplikuje myšlenku, že by měly být takovéto části brány na lehkou váhu. Právě naopak.⁷ Vraťme se ale zpět k nastolené otázce po povaze prvotní příčiny. Božského řemeslníka tvořícího svět podle neměnného modelu z preexistující hmoty⁸ sice můžeme chápat (jak vidno

² Srov. Platón, *Kleitofón: Ústava; Timaios; Kritias.*, trans. František Novotný (Praha: OIKOYMENH, 2003), 27d-28a.

³ Srov. tamtéž, 28a.

⁴ Srov. např. Emanuel Rádl, *Dějiny filosofie I. starověk a středověk* (Praha: Votobia, 1998), 168.

⁵ Srov. Étienne H. Gilson, *Bytí a někteří filosofové*, trans. Václav Frei (Praha: OIKOYMENH, 1997), 27.

⁶ Srov. Platón, *Timaios*, 28b-28c.

⁷ Srov. Diogenes Allen, *Filosofie jako brána k teologii*, trans. Tomáš Hančil (Třebenice: Mlýn, 1999), 23-24.

⁸ Problematika „věčné hmoty“ stojí v přímé opozici ke *creatio ex nihilo* židovsko-křesťanské tradice. (Nutno podotknout, že Platón se nezaobírá otázkou, proč existuje spíše něco, než nic.) Srov. např. Allen, *Filosofie jako brána k teologii*, 15. Nicméně pokud uvažujeme hmotu coby věčně existující, museli bychom připustit, že náleží do první skupiny – rozumově poznatelné (což ovšem vykazuje jistou tenzi). Východiskem z této situace nám může být Platónovo podobnění o úseče, kde je hmotnému světu přiznán určitý status jsoucnosti (byť ne nejdokonalejší) srov. Platón, *Ústava*, 509d-511e. Hmota jako taková ovšem před aktem tvoření sestávala ve stavu chaosu (srov. Allen, *Filosofie jako brána k teologii*, 21.) – tedy neuspořádání, které nelze považovat za inteligibilní. Díky tomu pak nemůže být považována za věčnou (a tudíž rozumově poznatelnou).

výše) spíše jako obrazné vyjádření v analogickém vztahení k lidskému řemeslníku, který tvoří (rovněž) za nějakým účelem, nicméně stále se jedná o někoho, kdo tvoří z něčeho. S trochou nadsázky snad můžeme dokonce tvrdit, že pouze umožňuje participaci věčně existující hmoty na předobrazu ze světa idejí. Demiurg je sice příčinou, zdá se, že však ne první. Pro Platóna ovšem toto není nikterak problematické – jeho motivace není kosmogonické zkoumání, ale poukázání na paralelu mezi lidskou morálkou (nastíněnou např. v Ústavě) a řádem veškerenstva, o kterém navíc tvrdí, že je nutně výsledkem inteligence.⁹ Jde mu tedy spíše o poukázání na rozumné uspořádání světa, než o samotný výklad jeho původu. V rámci paradigmatu bez *creatio ex nihilo*je beztak otázka po počátku irelevantní.

Svět je tedy podle Platóna kopií věčné struktury idejí, tedy reálně reálných jsoucenc, která jsou tím, čím jsou.¹⁰ Již označení světa za odraz či kopii by mohl intuitivně odkazovat k nedostatečnosti světa fenoménů. Uvažme však fakt, že sám Platón Timaiovými ústy říká „Nuže tedy mluvm o tom, na kterém základě vytvořil tvůrce přírodu i to veškerenstvo. Byl dobrý, dobrý pak nikdy ničeho nezavídí; tedy jsa prost zavisti chtěl, aby se všechno stalo co nejpodobnější jemu samému.“¹¹ Díky tomu pak ovšem označit dílo veskrze dobrého tvůrce za svět náhodně zvolené jakosti není možné. Musí se doslova jednat o (řeceno spolu s Leibnizem) „nejlepší možný svět“¹². Spolu a Allenem tedy prozatím uzavíráme řkouce: „Viditelný svět je nejlepší možný svět, ale není perfektním obrazem světa forem. Pro Platóna je tedy tento svět dobrý, i když to není svět dokonalý. (Tento pohled sdílí i Bible: svět je dobrý, dokonce velmi dobrý, ale ani před pádem není prohlášen za dokonalý.)“¹³

⁹ Srov. Allen, *Filosofie jako brána k teologii*, 14-15.

¹⁰ Srov. Gilson, *Bytí a někteří filosofové*, 29. Kriticky ovšem poznamenejme dvojí; a sice že (1) aby takto idea mohla být reálně sama sebou, musela by přinejmenším participovat na ideji jednoty, a tudíž by nebyla nesložena. (2) Pokud je identita se sebou chápána jako nebytí jiným, pak je jedna každá idea jsoucnem pouze jednou, zatímco z hlediska množství ostatních je mnohonásobně nejsoucncm. Srov. tamtéž, 31-34.

¹¹ Platón, *Timaios*, 29e.

¹² Srov. např. Gottfried W. Leibniz, *Theodicea*, trans. Karel Šprunk (Praha: OIKOYMENH, 2004), 92.

¹³ Allen, *Filosofie jako brána k teologii*, 16.

BIBLICKÝ SVĚT

Z předchozího mj. vyplývá, že (velmi stručně uvedeno) jedním z klíčových pojmů je pro náš svět Platónské *μίμησις*. Svět fenoménů je jen nápodobou věčného řádu idejí. Oproti tomu biblická ontologie (pokud vůbec lze užít tohoto odvážného spojení) sleduje cíle jiné. Pokud v tuto chvíli opomeneme snahy některých pozdějších autorů ztotožnit platónské ideje s Boží myslí, stojíme před zcela jinou fundamentální otázkou. Již samotná struktura knihy Genesis odhaluje pravděpodobně poexilní redakční spojení jahvistického opisu stvoření světa (snad z 9. století př. Kr.) s kněžskou zprávou o stvoření světa, která je výsledkem teologických úvah exilních, jež na sebe navazují s jistou tenzí.¹⁴ Tato skutečnost stačí k tomu, abychom nechápali primární text doslovně. Pokud budeme chtít odhalit implicitní ontologické paradigma knihy Genesis, bude pro nás nezbytné učinit základní literární kritické úvahy spojené mj. i s určením literárního druhu. Zdá se, že autorovi (resp. autorům) kněžského opisu stvoření¹⁵, který nás v tuto chvíli bude zajímat více, nešlo o rigorózní popis vzniku světa, jak by jej požadovala exaktní věda, ale spíše se snažil vytvořit chvalozpěv na Boha a jím stvořený svět, neboť svět ani existence Boží pro věřícího žida nebylo problematické téma. V obou případech se jedná o samozřejmou skutečnost.¹⁶ *Můžeme se tedy oprávněně ptát, jaký je vlastně přínos biblické tradice, pokud je pro ni otázka existence světa de facto bezproblémová. Odpověď na položenou otázku spočívá v samotném konceptu creatio ex nihilo¹⁷ coby pozitivního činu vzestupné tendence, který je v protikladu k antickému degenerativnímu vzniku mnohosti na úkor rozpadu jednoty a zároveň také k paradigmatu věč-*

¹⁴ Srov. Alfred Läßle, Úvod do Starého zákona, trans. Miroslav Cón, Svatopluk Láb and Bedřich Smékal (Praha: Česká katolická charita, 1972), 23-24. Více k problematice obou opisů stvoření světa, jakožto i nastínění jejich základních odlišností srov. tamtéž, 27-30.

¹⁵ Gn 1,1-2,4a.

¹⁶ Srov. Läßle, Úvod do Starého zákona, 28.

¹⁷ K této problematice bohužel není příliš prostoru pro načrtnutí její hloubky. Omezme se na konstatování, že koncept stvoření z ničeho není uchopitelný jen na základě knihy Genesis, nicméně lze jej získat díky kontextu celé Bible. Např. srov. Ž 33,6. Podobně lze vykládat i Ř 4,17.

né hmoty a věčného řádu. Hebrejský přístup v tomto ohledu přináší zcela převratný postoj.¹⁸

Biblický pohled ovšem zná pojem analogický řeckému pojetí mnohosti, neurčitosti a různosti – jedná se o „prach“¹⁹, který symbolizuje smrt, pomíjivost. Je ovšem nutno podotknout, že prach se má k zániku jinak, než mnohost. Zatímco mnohost může být chápána jako jakási příčina²⁰ zániku, *prach je naopak produktem zániku. Zánik je tudíž příčinou vzniku prachu.*²¹

BIBLICKÉ SVĚTY

V posledku ale biblický vesmír nemůže být charakterizován dualisticky.²² Tato poznámka nás uvádí do situace, kdy na rozdíl od Platóna můžeme předběžně konstatovat, že status světa v biblickém pojetí je přeci jen přívětivější (neboť nemusí prodlévat ve stínu dokonalejšího světa idejí). Je tomu ale opravdu tak? Pokud se na celé tvrzení zahledíme optikou Nového zákona, shledáme, že situace začíná být komplikovanější. Neboť je nastíněna existence jak našeho světa, tak nebeského království. To se sice (připusťme) může parciálně realizovat již zde na Zemi, nicméně např. z Kristovy řeči k Pilátovi²³, ale i k lotru na kříži²⁴ (a nejen!) lze usuzovat na svébytnou existenci království Božího. Vztah těchto (s nadsázkou řečeno) dvou světů je ovšem ještě komplikovanější, než v případě Platónova konceptu. V obou případech se ovšem nabízí otázka: Pokud existuje jakýsi dokonalejší nad-smyslový svět, který ovšem není totožný se světem denně zakoušeným, lze poté pravdivě predikovat o světě fenoménů nejvyšší možnou dokonalost?

¹⁸ Srov. Claude Tresmontant, *Bible a antická tradice*, trans. Jan Sokol (Praha: Vyšehrad, 1998), 13.

¹⁹ Některá místa v Bibli hovořící o prachu mohou navozovat až dualistický ráz; srov. Kaz 12,7. Naproti tomu jiné pasáže toto napětí vyhlazují; srov. Ž 103,14; Gn 3,19.

²⁰ Tato problematika by vyžadovala obšírnější diskusi, které se nicméně v této práci nebudeme moci věnovat.

²¹ Srov. Tresmontant, *Bible a antická tradice*, 15-16.

²² Srov. tamtéž, 17.

²³ Srov. J 18,36.

²⁴ Srov. L 23,43.

KOMPARACE

Z předchozího se zdá, že pokládat vezdejší svět za nejlepší možný je zavádějící, neboť vždy existuje lepší alternativa (ať již svět idejí nebo nebeské království). Aby však bylo možno tuto hypotézu potvrdit (anebo falzifikovat), budeme muset provést ještě jejich vzájemnou komparaci, která poskytne jisté nezanedbatelné důsledky. Jako hlavní kritéria tohoto srovnání budou užity následující body, které budou dále blíže prozkoumány:

1. rozumová poznatelnost „vyššího“ světa
2. status a charakter světa fenoménů
3. koncept vzniku času
4. zasazení do metafyzického a kosmologického kontextu

Nejprve se tedy společně podívejme na svět idejí a nebeské království a položme si otázku, do jaké míry vůbec lze tyto říše zde na zemi poznat. Platón se domnívá, že svět idejí je inteligibilní. Kromě konceptu ἀνάμνησις, ve kterém se nesmrtelná duše rozpomíná na svět idejí, je podle Platóna dokonce možné postupně proniknout myslí do světa idejí snad dokonce už na tomto světě. Z podobenství o jeskyni totiž vyplývá, že je teoreticky možné, aby člověk (ovšem ne bezbolestně) nazřel svět idejí a snad i samotnou ideu dobra.²⁵ (Pokud by se tak nestalo, byl by onen potenciálně zavražděn v podobenství pouze blázen a lhář.)²⁶ Je sice záhodno namítnout, že Platón používá jako prostředek vyjádření μύθος, tudíž bychom se měli vyhnout lpění na doslovném výkladu, nicméně přesto lze světu idejí přiznat inteligibilitu jako charakteristický rys. Zdá se tedy, že čím více proniká rozum nějakou věcí, tím blíže se dostává do (pomyslného) nitra říše idejí resp. tím výše šplhá po Platónově úsečce.²⁷ V křesťanském biblickém pojetí se ovšem setkáváme s odlišným přístupem: v evangeliích zaznívá jasná výzva, abychom Boží království intenzivně hledali.²⁸ Jsou nám dokonce poskytovány konkrétní ukazatele, jak se mu přiblížit (např. Mt 18,3-4, či Mt 21,28-32, etc.), ovšem konkrétní popis nebeského

²⁵ Srov. Platón, Ústava, 514a-516c.

²⁶ Srov. tamtéž, 517a.

²⁷ Srov. Platón, Ústava, 509d-511e.

²⁸ Srov. Mt 6,33.

království (pokud nepočítáme četná podobenství; v příkladu za všechny: Mk 4,26-34, etc.) není udán. Tyto věci jsou skryté moudrým a rozumným a odhalené obyčejným, autentickým.²⁹ I přes to však jako neproniknutelný závoj mezi světem fenoménů a Božím královstvím dlí výrok citovaný Pavlem (mající oporu již v Izajášovi) o smyslové³⁰ a především rozumové³¹ nepoznatelnosti (Božího království) pro lidskou přirozenost. Je tedy jasné, že co do prvního bodu naší komparace jsou si oba koncepty při bližším pohledu nepodobné.

Druhé kritérium komparace bylo samotné uchopení světa fenoménů. Započneme-li opět Platónem, zjistíme, že Platónovi se svět jevil (pokud vůbec můžeme jeho náhled takto zjednodušit) jako oduševnělý živý tvor³² (sestavající ze čtyř živlů)³³, jehož vzorem byl rovněž určitý vivens (živoček)³⁴, kterého ve vztahu k tomuto světu chápeme jako formu nebo jako odpovídající organizovanou strukturu forem³⁵. Stručné vystižení biblického pohledu na svět je snad ještě složitější, nicméně pokusíme se alespoň nastínit pohled, který bude relevantní vzhledem k předchozímu schematizovanému popisu Platónova stanoviska. V Jahvistickém opisu stvoření světa se totiž dozvídáme, že Bůh učinil nebe a zemi, poté vzal ze země prach a vdechl mu život, čímž stvořil člověka. Až tímto vdechnutím se stal člověk živým tvorem.³⁶ Díky tomu se zdá, že oduševnělí mají v množině stvořeného exkluzivní postavení. Jinými slovy nelze automaticky tvrdit, že stvořenému veškerenstvu je oduševnělost imanentní. Tím pádem ovšem nemůžeme na základě toho pomíjivý svět³⁷ označit jako živoka. I v tomto ohledu se tedy pohled Platóna a Bible evidentně odlišuje.

Se světem, který zakoušíme, je úzce spjata i problematika času, neboť: *„Otázka věčnosti světa, jinými slovy diskuse o tom, zda má trvání vesmíru*

²⁹ Srov. Mt 11,25-26.

³⁰ Srov. Iz 64,3.

³¹ Srov. 1Kor 2,9.

³² Srov. Platón, *Timaios*, 30b-c.

³³ Srov. tamtéž, 31b-32b.

³⁴ Srov. tamtéž, 31a-b.

³⁵ Srov. Zeyl and Sattler, „Plato's Timaeus“, odd. 5.

³⁶ Srov. Gn 2,4-7.

³⁷ Srov. Kaz 1,2.

počátek, či nikoli, je velmi stará. Setkáváme se s ní již v antice. Ve středověku pak patřila k jednomu z velmi sporných bodů diskusí pařížské univerzity ve 13. století.³⁸ A není uspokojivě vyřešena dodnes.³⁹ I Platóna samozřejmě problematika času zajímala. Vzpomeňme například dialog *Parmenidés*, ve kterém je zmiňován paradox koexistence statického a dynamického věku. Vezkratce se zde pojednává situaci, kdy osoby A a B navzdory pevnému rozdílu v době narození vůči sobě plynutím času mládnou (resp. stárnou), neboť se mění poměr jejich věku.⁴⁰ Ohledně vzniku času pak zastává stanovisko, že čas (pravděpodobně neoddělitelný od změny a pohybu⁴¹) vzniká až se světem (neboť vytvořený živok na rozdíl od věčného musí žiti v pohybu a tudíž i v čase).⁴² Slunce, Měsíc a oběžnice byly poté vytvořeny, aby čas odměřovaly, nicméně jsou uchopeny jako oduševnělé.⁴³ Biblický pohled na čas je v mnohém podobný. Předně v chápání Slunce a Měsíce s hvězdami jakožto luceren, které odměřují čas.⁴⁴ O vzniku času se nicméně kniha Genesis explicitně nezmiňuje. Na rozdíl od platónského pojetí je v Bibli přidán rozměr příhodného času⁴⁵, jehož (ne)naplnění rozhoduje notnou měrou o (ne)zdaru lidského úsilí.⁴⁶ Tresmontant (značně ovlivněný Bergsonovou filosofií) odlišnost antického a biblického pojetí času chápe následovně: „*Pro jedny [tj. pro Řeky] je symbolem řeka, jež nenávratně uplývá, a světlo, jež se rozptyluje a ztrácí v temnotách. Obrazem druhých [židů a křesťanů] jerostoucí strom a zrno, z něhož vzejde množství plodů.*“⁴⁷ Výsledek této části srovnávání je tedy ambivalentní. Je sice zřejmé, že biblická i antická tradice vnímají čas rozdílně, nicméně kniha Genesis i Platónův *Timaios* vnímají, že čas byl stvořen (pravděpodobně) až se světem a že nebeská tělesa jsou znamenými (nikoli konstituenty!) času.

³⁸ Tomáš Machula, *Filosofie přírody* (Praha: Krystal OP, 2007), 81.

³⁹ Srov. tamtéž.

⁴⁰ Srov. Platón, *Parmenidés* (Praha: OIKOYMENH, 2010), 153e-155c.

⁴¹ Více k této problematice a současně i k jejím úskalím: Machula, *Filosofie přírody*, 77-79.

⁴² Srov. Platón, *Timaios*, 37c-38b.

⁴³ Srov. tamtéž, 38c-39e.

⁴⁴ Srov. Gn 1,14-18.

⁴⁵ Srov. Kaz 3,1-8.

⁴⁶ Srov. Kaz 9,11.

⁴⁷ Tresmontant, *Bible a antická tradice*, 32.

Poslední (a pro nás patrně nejdůležitější) bod analýzy spočívá v nahlednutí na místo světa v kontextu reality. Ještě než k tomu přistoupíme, je třeba učinit jedno významné určení. Do této chvíle jsme totiž operovali s pojmem „svět“, který byl pojat velmi konfúzně. Nyní se ovšem pokusme zbavit tohoto vágního používání pomocí vymezení světa vůči realitě. Doposud jsme užívali slova svět ve významu, který by odpovídal řeckému slovu κόσμος. Pro úplnost ale musíme zdůraznit, že právě pojem κόσμος má mnohotvárný překlad, který přispívá k jeho bohatému obsahu. V této chvíli se omezme na 4 roviny: (1) řád, (2) ozdoba, (3) chvála, čest, a konečně (4) vesmír, svět, zřízení.⁴⁸ Pokud bychom chtěli tedy vyjádřit jedním opisem, čemu rozumíme jako světu, dostali bychom se pravděpodobně k dopovědi, že svět (κόσμος) je pro naše potřeby primárně uspořádané (a proto krásné a tudíž chvályhodné) zřízení. Zde tedy nezáleží, vztahovali se toto označení pouze na planetu Zemi, či na celý vesmír. Stále se ale zdá, že takto pojatý svět (resp. κόσμος) nemusí vyčerpávat realitu jako takovou. Jinými slovy: lze konzistentně myslet realitu, která takovýchto světů obsahuje více, a kterou lze tudíž označit také za jakýsi systém vyššího řádu. V tuto chvíli se de facto nabízí dvojí možnost řešení. Buď můžeme dopustit regressus ad infinitum, nebo uznáme, že je v posledku realita totožná s kosmem nejvyššího řádu. Tedy s absolutní harmonií, která svým jednotlivým částem vždy umožňuje zaujmout takové místo, jaké jim náleží, čímž mohou společně vytvářet jednotu vyššího řádu. Pokud tuto druhou hypotézu aplikujeme na platónský i biblický výklad, zjistíme, že oba dva budou reagovat velmi podobně. O světě fenoménů (v obou případech) můžeme pravdivě vypovědět, že realitu plně nevyčerpávají. Jsou nicméně (alespoň nějakým způsobem) její součástí. A to i za předpokladu, že by se jednalo o místa iluzorní, což lze dokázat na následujícím příkladu; totiž že i optická iluze svým způsobem musí existovat, jinak bychom o ní nemohli hovořit. Takže i kdybychom hovořili pouze o intencionálně reálné či dokonce intencionálně intencionální existenci, vždy bychom jí museli přiznat nějakou (Platónovou terminologií) účast na jsoucnosti.

⁴⁸ Srov. Machula, *Filosofie přírody*, 10.

A pokud tyto nejsou totožné se „světy vyššími“, anebo v nich nejsou obsaženy, lze s trochou nadsázky tvrdit, že ani svět idejí, ani Boží království (chápano odděleně od tohoto světa) plně nevyčerpává realitu. Předchozí tvrzení je samozřejmě jen jistý karikující extrém, který nabývá čitelnosti na úkor konfúze reálné komplikovanosti, nicméně zamýšlený myšlenkový postup ilustruje (doufejme) dostatečně srozumitelně.

Když se tedy na posledních řádcích pokusíme definovat absolutní realitu tj. $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ nejvyššího řádu, nalezneme harmonii (totožnou s absolutní realitou), která umožní méně dokonalému světu fenoménů stát se nejlepším možným světem, neboť tento a právě tento svět má možnost zaujmout místo, které mu v rámci harmonického uspořádání náleží.⁴⁹ Pokud náš svět chápeme takto (a nikoli absolutně o sobě), zjistíme, že v daném uspořádání nabývá statusu nejlepšího možného světa, kterého by bez tohoto kontextu nabýt nemohl. Při tom nás nemusí znepokojovat různé rozporné body (inteligibilita vyššího světa či charakter světa fenoménů), které – metaforicky řečeno – tonou v oceánu nezměrně větší reality.

Záver

Nyní je čas na kritické tázání se po splnění v úvodu vytyčených cílů. V průběhu práce se stále více ukazovalo, že mnohé složité otázky musely být pro potřebu tohoto textu zjednodušovány až na kritickou mez. Přesto se však alespoň v částečných obrysech podařilo nastínit odlišnosti, které dělí platónský a biblický pohled na svět.⁵⁰ Navzdory tomu ale byla načrtnuta možnost nahlížet oba koncepty ve světle absolutní reality, která stírá mnohé rozpory. Díky tomu je pak patrné, že v hlubším a komplexnějším náhledu si (navzdor rozporným „detailům“) mohou být oba přístupy principiálně neodporující. A nejen to, zdá se, že v absolutním měřítku může-

⁴⁹ K podobnému nicméně „slabšímu“ stanovisku dospívá i Allen. Srov. Allen, *Filosofie jako brána k teologii*, 17.

⁵⁰ K tomuto závěru dospíváme s vědomím, že některé aspekty by vyžadovaly hlubší zkoumání a obšírnější diskusi. Jedná se kupříkladu o problematiku sejetí fenomenálního a inteligibilního světa u Platóna, které je naznačeno v podobenství o úsečce (srov. Platón, *Ústava*, 509d-511e.), či o absolutní transcenci ideje dobra, která je díky tomu rozumově jen velmi těžko uchopitelná. Srov. tamtéž, 506b-518d.

me dokonce mluvit o našem světě (v obou případech), pokud zaujímá své místo v celkovém uspořádání, jako o tom nejlepším možném. Nicméně potenciální disharmonie se stane klíčovým bodem v další možné diskuzi o otázce teodiceje, která je s tímto tématem úzce spjata. Především na individuální existenciální rovině se toto nahlížení absolutní harmonie stane těžkopádným a přespříliš obecným řešením, nicméně na hlubší zkoumání této problematiky bude potřeba klást a zodpovídat mnohé další otázky.

PRÍSPEVKY KTORÉ ODZNELI NA KONFERENCII

Emil Hankovský (Evanjelická bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave):

Pohľad evanjelicko-rímskokatolíckeho ekumenického dialógu na autoritu Písma

To, čo dáva Písmu autoritu je nepochybne zdroj inšpirácie, a to Duch Svätý. Písmo – Biblia je písanou formou Slova Božieho. Slovo Božie bolo však skôr tradíciou, ktorá sa dodatočne niektorými pisateľmi a redaktormi zaznamenala. Autorita Písma stojí nepochybne v tom, čo je podstatou Písma a to je zvesť evanjelia. Tak to vidia obe strany evanjelicko-rímskokatolíckeho dialógu. Avšak Slovo Božie je v cirkvi prítomné vo viacerých formách a Písmo tu nezostáva jedinou autoritou pre výklad. Dialóg sa snaží určiť čo alebo kto je autoritou pre výklad evanjelia cirkvi a svetu a kde sú hranice pre výklad. Je to tradícia, je to Biblia, je to učiteľský úrad cirkvi? Tieto otázky a pohľad na autoritu Písma zodpovedáme analýzou dokumentov Svetového luteránskeho zväzu a Pápežskej rady pre napomáhanie jednoty cirkvi a dvoma ekumenickými dokumentmi národnej úrovne v USA a Austrálii, ktoré riešia priamo vzťah Písma a tradície. Načrtneme, v čom je konvergencia pohľadov evanjelikov a rímskych katolíkov a v čom zostávajú v pohľade na túto tému rozdiely.

Michaela Tomčíková (Evanjelická bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave):

Melchisedek a List Židom

Prečo autor listu Židom siaha po Melchisedekovi, postave o ktorej nachádzame iba dve zmienky v obsahu celej Starej zmluvy? Prečo hovorí autor o veľkňazstve Melchisedeka a nie Árona? Je Melchisedek pre židovských čitateľov dôležitá postava? Ako autor upravuje a cituje starozmluvné texty o Melchisedekovi?

Ján Košťál (Rímskokatolícka Cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave):

Rybár Peter – grécko-rímsky rétor?

Príspevok analyzuje rétorickou metódou Petrovu reč v Sk 2,14-36 prednesenú na Turíce. Skúma mieru aplikácie prvkov grécko-rímskej rétoriky a identifikuje ich pri interpretácii textu. Na základe použitých anafor sa člení text na dve súvisiace časti s odlišnými dôrazmi. Prvá časť (Sk 2,14-21) súvisí s naplnením testimonia proroka Joela a pripravuje auditórium na zásadné poslanstvo druhej časti (Sk 2,22-36), kde perorácia/conclusio ohlásí Krista ako Pána a prisľúbeného Mesiáša s kľúčovým vrcholným postavením v rámci prejavu. Tieto pozorovania majú prakticky preniknúť do logiky, dynamiky a pragmatizmu prejavu, ktoré majú potenciál aj dnes determinovať efektívnejšie aktuálne ohlasovanie Krista, či v evanjelizácii hľadajúcich ľudí alebo v katechéze už pokrstených kresťanov.

Marek Vávra (Rímskokatolícká Cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave):

Čo by sa nás spýtal Sokrates dnes?

Sokrates ako nekorektný filozof svojou metódou napomáhal k ukončeniu života falošných ideí a k zrodeniu pravdivých myšlienok, logických dôsledností v myslí človeka.

Ako by Sokrates reagoval dnes? Ako by on zhodnotil naše problémy? Akou otázkou by začal svoj dialóg?

Tomáš Priehradný (Evanjelická bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave):

Descartesov dôkaz Božej existencie

Cieľom príspevku je objasniť Descartesov dôkaz Božej existencie, ktorý patrí do skupiny tzv. ontologických dôkazov Božej existencie. Tento dôkaz je pre Descartesovu filozofiu kľúčový a nachádza sa v rôznych spisoch, hlavne ale v jeho Meditáciach. V práci chcem taktiež vyložiť Descartesovo rozlišovanie esencie a existencie a v závere stručne uvádzam kritiku Descartesovho dôkazu, hlavne v podaní Kanta.

Vít Zeman (Teologická fakulta, Jihočeská univerzita v Českých Budějoviciach):

Mundus optimus?

Obsahem této práce je nastínění některých vybraných aspektů problematiky stvoření resp. tvoření světa v Platónově dialogu Timaios. Tyto pak budou kriticky srovnány s biblickým pohledem představeným zejména v knize Genesis. Hlavním cílem je tedy komparativní analýza, která bude částečně

doplněna některými návrhy na možnou syntézu obou (ovšem i možnými výhradami proti). Další - neméně důležitá - otázka, se kterou se bude chtít text vyrovnat, je zaměřena na „status“ světa v obou konceptech. Můžeme na základě předchozího oprávněně hovořit o našem světě jako o tom nejlepším (možném)?

Samuel Pecka (Evanjelická bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave):

Univerzalizmus a iné pohľady na spásu v judaizme obdobia druhého chrámu

Cieľom článku je poukázať na univerzalizmus ako jeden z prevládajúcich názorov na spásu medzi vzdelanými vyznavačmi judaizmu obdobia druhého chrámu, ako aj načrtnúť ostatné pohľady na spásu v judaizme tohto obdobia. Zároveň je zámerom aj naznačiť prevzatie univeralistického pohľadu z judaizmu do raného kresťanstva ako majoritného názoru.

Filip Púpala (Evanjelická bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave):

Dôsledky vpádu staromaďarských kmeňov pre kresťanstvo na území dnešnej Slovenskej republiky v období rozhrania konca raného stredoveku a začiatku vrcholného stredoveku

Cieľom a úlohou tejto práce je zhrnúť dôsledky ktoré vyplývajú z usadenia staromaďarských kmeňov v Karpatskej kotline pre kresťanstvo na území dnešnej Slovenskej republiky v období rozhrania konca raného stredoveku a začiatku vrcholného stredoveku. V prvej kapitole uvádzame v stručnosti opis Cyrilo-metodskej misie a základné informácie o stave kresťanstva pred vpádom Maďarského kmeňového zväzu. V druhej kapitole

predstavíme kontakt staromaďarských kmeňov s kresťanstvom a kresťanskou misiou v ich pravlasti. Tieto informácie sú potrebné pre hlbšie porozumenie témy tejto práce. Tretia kapitola sa venuje kresťanstvu v Povelkomoravskom období, teda obdobiu konca raného stredoveku. Vo štvrtjej kapitole opíšeme stav kresťanstva v období začiatku vrcholného stredoveku. Zdrojom informácií pre túto prácu sú mnohé vedecké publikácie napísané k tejto téme. Pri výbere používaných publikácií bol jedným z hlavných kritérií rok vydania konkrétneho diela. Taktiež sme prejavili snahu o čerpanie z diel autorov z rôznych krajín kvôli zachovaniu objektivity. Snažili sme sa čerpať z najnovších vedeckých výskumov k tejto téme.

Bc. Martin Pavlík (Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova v Prahe):

Zrcadlení motivů kritiky křesťanství F. Nietzscheho ve vězeňských dopisech D. Bonhoeffera

Předložený příspěvek zkoumá překryv vybraných úvah dvou německých myslitelů přelomu 19. a 20. století - Friedricha Nietzscheho a Dietricha Bonhoeffera. Motivy kritiky křesťanství v Nietzscheho díle Antikrist a v některých Bonhoefferových vězeňských dopisech (zejména těch, které jsou spjaty s problematikou tzv. nenáboženské interpretace) totiž na první pohled vykazují řadu podobností. Práce nejprve stručně představuje charakteristické rysy kritických slov na adresu křesťanství ve výše specifikovaných dílech (v Bonhoefferově případě mluvíme spíše o fragmentech), dále se zabývá otázkou, v čem se jmenovaná kritika obou autorů shoduje, a rovněž klade otazník nad tím, zda lze v tomto rámci mluvit o Bonhoefferově inspiraci Nietzschem.