

Téma:

Boží bezmoc a etika (příběh bezmoci)

Z knihy: *Theo de Boer, Bůh filosofů a Bůh Pascalův*, s. 145-160.

O pojmu

Podle de Boera byla věda v zajetí řeckého ideálu poznání.¹ Podle Aristotela byla věda schopností lidské duše dokazovat určité pravdy o tom, co je všeobecné a nutné. Postupně ve scholastice došlo k hlubšímu propracování této teze. Utvrzovalo se povědomí o spojení vědy a nevyvratitelnými vývody. Podle Anselma lze dokázat nutnými důvody bez autority písma to, co ve víře přijímáme o Trojici atd. s výjimkou inkarnace. Ta jako ústřední událost křesťanství stojí vždy mimo racionální vědeckou pravdu.

Ideál poznání se mění od 19. stol. díky nástupu historické vědy, vzniká tzv. historické vědomí. Ve filosofii to vede k orientaci od metafyziky k „orientaci v životě jako takovém“ (a k převaze racionálního myšlení, které se také podílí na současné krizi. Pozn. P. T.).

Myšlení se stává formou artikulace a explicitního vyjádření zkušenosti. V životě samotném je obsaženo puzení k vyjadřování slovem, k pojmu. V řeči se krystalizuje zkušenost. De Boer vyvozuje, že tedy *v jediném sonetu může básník shrnout celý svůj pohled na život.*² A tedy řeč zakládá jednotu a „obecnost“. Jedná se ale o jinou obecnost, než je obecnost chápána podle modelu aristotelské logiky.

Podle Boera je jedním z příkladů „pravé – nearistotelské obecnosti“ mravní zákon. Ten existuje až ve svých aplikacích. Diltheyova škola dokázala fungování zákona o obecnosti zakládající souvislosti. (Případ pojmů renesance, baroka a vztahu těchto pojmů k jednotlivostem). Jednalo se tedy o vynález hermeneutického kruhu: fenomén se vykládá prostřednictvím pojmu, který se díky této aplikaci zase sám konkretizuje a obohacuje. Tento paradox je potvrzován naší každodenní zkušeností.

Podle Boera to byla revoluce v nauce o poznání a znamenala konec fráze, že *individuální nelze vyjádřit pojmem*,³ a proto, že není možná věda o individuálním. Došlo tedy k tomu, že se stal fakt základem pojmu – ve všech vědách. (Co středověký nominalismus? Pozn. P. T.).

Toto uznání faktu dle Boera nebylo v celé klasické filosofii možné. Fakt byl vždy *pouze konkrétní instancí obecného pojmu nebo smyslovou představou rozumové pravdy.*⁴ Poznání prostě nepramenilo ze zkušenosti – a to např. ještě u Kanta. Poslední velký zastánce tohoto klasického ideálu byl Husserl.

Ani pohled Descartesa na věc nebyl pravdivý, vedl totiž k mechanickému pojetí. Co to je věc se dá dobře ukázat na uměleckém díle, protože ono právě není *ozdobená věc*. Stává se „krystalizačním bodem obrazu světa“.⁵ Čili se dá hovořit podle Boera o rehabilitaci faktu, který zapadl v *jasné záři racionalistického myšlení.*⁶

Události už nejsou tudíž alegorie. Ale - de Boer zdůrazňuje – výklady nestojí proti faktům. Naopak, například o Hamletovi nelze hovořit bez výkladu. Hamlet = součet všech jeho interpretací. Proto i historické fakty dostávají smysl a podobu v čase. Proto některé události mají zakládající význam – normativní moc. Např. exodus je takovým faktem. Teologie je tedy věda založená na faktech.

O víře

Víra není systémem pravd, pokouší se nalézt odpověď na otázku, co má smysl. Víra interpretuje skutečnost, skutečnost koriguje víru. Přesvědčení musí být založeno na rozumném náhledu. Ve společnosti panuje podle Boera zdrženlivost *ve věci existence Boha.*⁷

¹ s. 145.

² s. 147.

³ tamt.

⁴ s. 148.

⁵ s. 149.

⁶ tamt.

⁷ s. 153.

A to je v předcházejícím smyslu nepřípustné. Teologie se nesmí totiž zredukovat na vědu o náboženství, což jí hrozí, pokud bude uvažovat jen o představách, které máme o věcech, o Bohu. Nesmí uvažovat o představách, ale jít do skutečnosti.

A tak je tu opět třeba vyrovnat se se skutečností vpádu Boha do dějin. Historická pravda tak převyšuje pravdu věčnou. To je platné pro období, v němž se *Bůh sám stal časem a dějinami*.⁸ (Nevstupuje Bůh do času stále? P.T.) Pascal: objeví-li se jedinkrát, je tu napořád. Proto je tak důležité pro teologii historické vystoupení Ježíšovo, *tato svrchovaná pravda faktu zakládá společenství, v němž se tento fakt stále znovu připomíná a promýšlí*.⁹

Výklad

Zajímavý je Boerův výklad teologie Ježíšových následovníků – již v synoptických evangeliích. Výklad se týká výroků „druhého řádu“. Na základě interpretace popsané výše si může dovolit říci, že výroky typu: *Bůh zachraňuje v Ježíši lidi*, jsou důležitější, než výroky prvního řádu, protože tyto čerpají z obsahu, který je v těchto faktech ukryt. Význam prožitého života je totiž v nich explikován.¹⁰ (Platí to tedy také o „Kosmickém Kristu“ – viz, kniha Kosmický Kristus od M. Foxe a jeho „nečisté exegezi“?). Není nutné se tedy stát Ježíšovými současníky, abychom se mohli zúčastnit oné skutečnosti. Jelikož má tedy pravda časový index, nemusí platit „jednou pravda – vždycky pravda“. Tedy, co platí pro jednu epochu, nemusí platit pro druhou. Naše myšlení to odmítá pochopit, protože je nivelizující (otázka, jestli proto, že k tomu má sklony, nebo pro to, že je naučeno nivelizovat metafyzikou určitého typu?). Na předchozí větě by mohlo být patrné, že by tato teorie mohla vést nakonec k pochybné etice relativismu. To ale Boer odmítá tvrzením, že tento strach prozrazuje přetrvávající *závislost na racionálně-metafyzickém myšlení*.¹¹ Podle něj totiž náhledy, jež našemu životu dávají směr **nejsou** věčnými pravdami, jak si sami myslíme. Životní orientaci nám nemohou poskytnout věčná dogmata, ale historické, často draze vybojované objevy (ovšem tato dogmata nám mohou přiblížit zpětně jak samotnou skutečnost, tak myšlení z doby vzniku tohoto dogmatu. Pozn. P. T.). Autorita dogmat vyplývá z toho, že prokazují svou pravdivost v realitě života, ne ze zrcadlení věčného světa idejí. Pomáhají najít oporu v nesmyslnosti, v chaosu.

Příběhy

Příběhy v Bibli nejsou tedy ilustrací věčných pravd, vyprávějí o jedinečném dění. A tak se dá říci, že křesťanství je společenstvím příběhů. Proto podle Boera bylo velmi špatné osvícenské položení důrazu na věčné pravdy (viz Descartes).¹² Podle Boera je důležité, že postavy v příběhu mají svá jména. (To u nás např. Hromádka aj. pozn. P. T.). Nejen to: vyprávěč takového příběhu nesmí k němu zůstat lhostejný. Nesmí být analyzátozem, ale měl by být „hercem v dramatu“. To dnešní člověk neumí.

Navíc příběh Ježíšův nebo Abrahámův patří k tzv. malým příběhům – ne těm velkým jako např. dějiny impérií apod.¹³ Tyto rozdílné příběhy jsou spolu ve sporu. Malý odhaluje velkého jako zahanbujícího se před malým. Tak jedná i Bůh. Proniká do stvořeného světa ne tak, že by emanoval – podle novoplatónských teorií, ale spíše podle židovského pohledu (kabala) kontrahuje sám sebe. (podle mne nejslabší článek de Boerova výkladu. Srov. v západní tradici velice inspirativní nauku o kontrakci kardinála M. Kusánského).

Principem kontrakce je podle Boera – sebestažení (srov. téma: bezmoc) umožní stvoření existenci a emancipaci. A tak by se dalo dojít k tvrzení, že Bůh není všechno (J. Pohier). Biblické myšlení podle Boera neuznává tezi, že Bůh je základem veškeré existence, protože Bůh nemůže vstoupit do aliance s částí sebe sama – jak by to vyplývalo z (metafyzického) pojetí, že Bůh je základem veškeré existence.¹⁴ (Myslím, že kdybychom pokračovali v četbě Kabaly dále, tak bychom rozhodně nedošli k takovému tvrzení, které předkládá de Boer. Jsem přesvědčen, že v kabale (a židovském myšlení z kabaly vycházejícího – vzpomeňme např. na teorii, která vysvětluje narození tak, že Bůh posílá duše na svět! Že

⁸ s. 157.

⁹ s. 157.

¹⁰ s. 158.

¹¹ s. 159.

¹² s. 164.

¹³ s. 173.

¹⁴ s. 181.

by s těmito dušemi neměl Bůh nic společného?) platí oboje zároveň: a) Bůh je základem veškerého stvoření; b) Bůh se stáhl, aby umožnil existenci světa).

Ontologie Boha a člověka

Na str. 182 se de Boer dále zabývá ontologickým vztahem Boha a člověka. O Bohu nesmí platit, že je konkurentem člověka. Božské nelze stavět proti lidskému. Pak ale dle Boera nesmí tedy také platit, že je Bůh nejvyšší bytí, či základ všech jsoucen. Pak by nebylo místo pro člověka.¹⁵

(Tady bych rád upozornil na zcela odlišnou interpretaci, kterou nabízí například M. Fox¹⁶, nebo R. Panikkar¹⁷, O. Clément¹⁸ atd., která vychází z tradice uchované například v pravoslaví nebo mystice – kde Bůh člověka a všechno stvoření přebožstvue. Člověk se může a má stávat Kristem a splynout s ním v jedno. To by znamenalo ale zcela jiné rozvržení struktury otázek a odpovědí, než jakou nabízí de Boer. M. Fox na str. 164 (cit výše), říká: Pavel oslavuje, že jsme druhými Kristy, a opěvuje náš růst, v němž se druhými Kristy stáváme. Říká: *...nežiji už já, ale žije ve mně Kristus*“ (Ga, 2,20). Ve svém díle hlasatele Radostné zvěsti (Ga, 1,16) vidí rození Krista. *„Znovu vás v bolestech rodím, dokud nebudete dotvořeni v podobu Kristovu.* (Ga 4,19). K uvedenému Fox cituje z NZ: *V Kristu bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi – svět viditelný i neviditelný;...On předchází všechno, všechno v něm spočívá... 2P 1,4 Tím nám daroval vzácná a převeliká zaslíbení, abyste se tak stali účastnými božské přirozenosti a unikli zhoubě, do níž svět žene jeho zvrácená touha.* atd.).

Jsem přesvědčen, že tito autoři a (kupodivu!) ani např. T. Akvinský neříkají pouze, že Bůh je něco zcela jiného, než člověk, jak je vidět na těchto ukázkách. Nezazní tu důsledek myšlenky, že by víra byla systémem věčných pravd (*Bůh je pramenem a zdrojem veškeré dobroty a proudí ve všech tvorech – Bůh je hlavním proudem a tvorové jsou přítoky božství*. Akvinský nazývá každého tvora „*Božím svědkem do té míry, nakolik je každý tvor svědkem Boží síly a všemohoucnosti...Každý tvor má nějakým způsobem podíl na podobě božského bytí.* Sum. Theol. I.15,2¹⁹) Každý tvor je tedy účasten na Bohu, což by tedy znamenalo, že ne Bůh je natolik odlišný od člověka, což se může z určitého metafyzického pojetí jevit, ale naopak, člověk má přece tak vysokou cenu, že je povolán ke Kristovství. Což tedy vede k paradoxu, že Bůh má nekonečně jinou ontologickou povahu, než člověk – ale zároveň člověk (a všechno stvoření) je podílníkem na této povaze. Tato korektura o hodnotě stvořeného, kterou nacházíme u všech hlubokých myslitelů, vede k závěru, že Bůh i člověk a stvoření není oddělen jak se to jeví de Boerovi. Stvoření samotné není něco odděleného od Boha, jedná se o zázrak vycházející z Božích rukou.²⁰

A tak toto myšlení může vést i k pochopení druhého člověka jako posla Božího, či obraz Boha samého – tak jak nám ukazuje Levinas: Boha lze spatřit skrze tvář druhého člověka. Skrze jedinečný originál, skrze tento jedinečný (s de Boerem řečeno) „malý příběh“.

Kupodivu tento (podle mého soudu zdravý) proud²¹ vlamující se do aristotelsky pojeté metafyziky západního myšlení bohužel de Boer vůbec nevzal na vědomí, čímž velmi **redukoval** západní teologické a filosofické dědictví a významně tak zjednodušil pohled na celou problematiku. De Boerova kritika metafyziky je samozřejmě oprávněná, zdůrazní-li, že kritizuje tu část, která negativně ovlivnila současné myšlení. Týká se to například kritiky Descartesa nebo Locka (Bůh jako moc). Bohužel právě tento typ metafyziky se na západě „ujal“. Na druhou stranu je škoda, že de Boer jedním tahem odmítl i způsob myšlení, který jsem načrtl výše.

¹⁵ s. 182.

¹⁶ M. Fox, Kosmický Kristus, Praha 2004.

¹⁷ R. Panikkar, Trojice. Praha 1997.

¹⁸ O. Clément, Tělo pro smrt a pro slávu/malé uvedení do teopoetiky těla. Velehrad 2004.

¹⁹ M. Fox. s. 136.

²⁰ myšlenka, že stvoření – spíše člověk, než stvoření - je něco radikálně jiného než Bůh může platit podle mého názoru pouze u člověka a pouze v noetické rovině. Že totiž člověk není schopen Boha racionálně uchopit. Ve všech ostatních rovinách by se jednalo o herezi, o jakési ultrabarthianství. Bůh se v takovém myšlení stává na stvoření nezávislým (a naopak) a je odvržen mimo vztah (do role jakéhosi morálního dohlížitele, v horším případě dohlížitele mechanika, hybatele). Jsem přesvědčen, že tento stav nemůže nikdy nastat. Jediný případ tohoto stavu – ne ovšem v ontologické rovině nastal při Ježíšově smrti na kříži. Ale ten právě sám Ježíš zvrátil.

²¹ podložen také NZ svědectvím.

Na straně 183 de Boer shrnuje své teze a argumentuje proti metafyzické představě Boha jako „nejvyššího jsoucna“. Nevím, zda měl na mysli takového boha i při kritice metafyzického myšlení jako celku, protože pak bych musel namítnout, že pojetí Boha jako nejvyššího jsoucna (navíc bez podílu na stvoření(!)) chápe pouze opět jen jedna část „upadlé“ metafyziky. Např. T. Akvinský by Boha se jsoucnem nikdy neztotožnil. Ani de Boerem opovrhovaná novoplatónská či plótínovská tradice Boha se jsoucnem neztotožňuje – podle Plótína je Bůh radikálně odlišný než jsoucno, on je ten, jenž dává bytí, nelze tedy o něm mluvit v žádném případě jako o jsoucnu, nemůže tedy být nejvyšším jsoucnem – a přesto – vše nese jeho stopu, on všemu dává život. Úvahy těchto myslitelů končí vždy v **paradoxech**²², což je podle mne potvrzení hloubky a opravdovosti jejich myšlenkového zápasu. Vyjádření skutečnosti musí vždy vést k paradoxům a nelze, jak by se to možná někomu líbilo vyjádřit hranicemi slov. A tak je naopak jsoucno pozvedáno a je víc, než aristotelsky chápané jsoucno. (A navíc, podle Plótína není Bůh jen nad jsoucnem, bytím, ale je také dobrým – srov etické důsledky pro de Boerovy teze ze str. 184).

Závěr

Myslím, že i teologie, kterou jsem ve stručnosti naznačil výše, obsahuje důsledky, ke kterým se nás snaží dovést de Boer. Právě ona radikálně hovoří o tragedii člověka, jenž je povolán k Božství, k jednotě s Bohem. (Jan 10,34 *Ježíš jim řekl: "Ve vašem zákoně je přece psáno: 'Řekl jsem: jste bohové.'*) Tento člověk selhává vlastní pýchou a touhou po moci a ničí tak obraz, který je do něj vtištěn. M. Buber hovoří o Jménu, jež má každý člověk ukryté ve svém srdci, a jež má za úkol tady na zemi najít. Toto jméno není nic menšího, než Jméno Boží a Jméno, jež může vyslovit onu formuli „JÁ JSEM“.

I tato teologie dovádí člověka k jinému, hlubšímu pochopení příběhu. Staví jej také do role postavy rozvíjející tento příběh dál.

Co tedy má vést k metanoi? Vždyť v těle máme *ruach*, jsme přece zodpovědni Bohu za to, co děláme. To, že žijeme díky Bohu a skrze Boha, a máme z toho vyvozovat patřičné důsledky, je legitimní SZ pohled na skutečnost.

De Boer se více zabýval aristotelskou větví filosofie, která u samotného zakladatele bohužel nedosahuje takové kvality jako např. filosofie Platónova nebo Plótínova. U těchto dvou filosofů, lze najít mnohem hlubší myšlenkový systém²³ rozhodně neřešící jen ontologii v pojetí úzce statickém, jak je to patrné právě u Aristotela, nebo později u Descartesa a Locka. A proto ji zcela zprávně kritizoval z výše uvedených hledisek. Snad to potvrzuje to i de Boerův termín *racionální-metafyzickéha*, jenž pravděpodobně připouští, že de Boer nebere metafyziku jako zásadně špatnou, pouze její racionální podobu. Což bych právě vztáhl na kombinaci aristotelismu s Descartesem, nebo Kantem a což právě považuji za jádro problému.

Čili ještě jednou – pokud de Boer kritizuje vědomě pouze určitou část metafyziky jako špatnou, pak s ním souhlasím. Pokud kritizuje veškeré myšlení, jenž se dobově kryje s metafyzikou (těžko z ní mohl např. T. Akvinský vystoupit, když neměl k dispozici jiný systém) a jakoby do metafyziky zapadá, pak považuji určité autory, naznačené výše, za důkazy, že tato de Boerova kritika nemá opodstatnění.

²² platí, že Bůh vše podpírá a tedy žije spolu se vším a zároveň je ten podpírající, tedy vše převyšující a radikálně odlišný.

²³ Dovolil bych si zde odkázat na svoji ročníkovou práci z filosofie: P. Turecký, Jsoucno v pojetí některých filosofů, ETF 2003, s. 10n. *Jak je to tedy s jednotlivinou v Plótínově pojetí? Smyslové věci jsou ty poslední. Jsou poslední, protože vzdálené. Na rozdíl od Aristotela má smyslová jednotlivina, dovolím si ji ztotožnit s Aristotelovou věcí zde, jakoby velice nízkou hodnotu. Rozdíl je však právě ve struktuře myšlení obou filosofů. Pokud bychom se dívali na Plótínovu smyslovou věc „aristotelsky“, pak by její hodnota byla mizivá. V „plótínovském pohledu“ však nejde o hodnotu kvalitativní, ale hodnotu vztahovou. Spíše v noetické rovině – jedná se o míru poznání. Myslím, že zde právě Plótínos nechává záměrně otevřenou otázku, či vlastně toto poznání je. Nejde o hodnotu věci samotné, ale spíše o stupeň schopnosti poznat nahlížejícího. Od věci samotné je třeba jít dál, nahoru, k jedné. Věc sama není nízká, vždyť i v ní se jedno zjevuje. I my sami máme toto jedno v sobě, tento počátek. Celý tento popis a návod není popisem světa objektů, ale popisem cesty ducha, čili poznání. Jsoucno se na rozdíl od ducha vyznačuje kategoriemi jako je například klid nebo pohyb. Kategorie tedy spadají do oblast i fyzikálně zjistitelného. Proto jedno nemůže být ani v klidu ani v pohybu. Přesto si můžeme jedno uvědomit pouze pomocí přítomnosti. Ta je mocnější, než vědění. Tímto závěrem se dostává Plótínos k podstatě. Nakonec přítomnost – tzn. i věci smyslové mohou vést k poznání jedna. Sama přítomnost je poznáním. Tato myšlenka podivuhodně souvisí s biblickou myšlenkou, že pravda doslova křičí z ulice.*