

**Předmět:** Systematická teologie

Seminární práce

**Téma:** Víra a rozum v pojetí Kanta a Pannenberg

**Vypracoval:** Petr Turecký

a) Uvedení do problematiky

Immanuel Kant

Podle Kanta nemůžeme poznávat věci o sobě, ale pouze to, jak je zakoušíme. Důsledkem tohoto tvrzení byl pro něj i fakt nemožnosti poznání boží existence, z čehož vyvodil, že Bůh není předmětem poznání, ale víry.<sup>1</sup>

Zkušenost může pouze konstatovat, že události jsou vysvětlitelné, srozumitelné a související (alespoň tak se člověku jeví), avšak není schopna poskytnout jistotu, že universum umožňuje lidským bytostem dosáhnout svobodu a uskutečnit nejvyšší dobro.

Podle Kanta musí řídicí principy lidského poznání obsahovat prvky univerzality a nutnosti – apriorní poznání skutečnosti. Toto poznání však není srozumitelná racionální oblast za hranicí smyslů, ale forma, jíž se musí materie zakoušení běžného světa přizpůsobit. Všeobecné metafyzické principy se tak staly výroky o apriorních formách, které na sebe musí vzít každá srozumitelná zkušenost světa.

Metafyzické principy nelze aplikovat na nic, co přesahuje lidskou zkušenost. O aspektech skutečnosti, které přesahují lidskou zkušenost, nemůžeme vědět nic ani apriorně, ani aposteriorně.

Podle Kanta konstituování Bytí jako hotového jsoucna opomíjí příspěvek mysli k poznání a pravdě. Kantův „transcendentní obrát“ znamená odhalení přínosu mysli ke strukturaci poznání. Skutečnost musí odpovídat myšlení a jeho zákonitostem.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Peter Byrne, *Kantovská filosofie*. in: Alister E. McGrath (ed.), Blackwelova encyklopedie moderního křesťanského myšlení. Praha 2001, s. 225n.

<sup>2</sup> Robert R. Williams, *Hegelianismus*, in: Alister E. McGrath (ed.), Blackwelova encyklopedie moderního křesťanského myšlení. Praha 2001, s. 169.

Předjímat skutečnost můžeme pouze tehdy, přizpůsobí-li se podmínkám srozumitelnosti, které si lidský subjekt sám ukládá.

Jak známo, podle Kanta nelze o světě „o sobě“ poznat nic. Nelze proto vynášet absolutní dogmatická tvrzení – zejm. o mezích skutečnosti.

Pravdu všeobecné metafyziky přijímá Kant pouze jako relativní – např. princip kauzality. Tvrzení speciální metafyziky, podle níž má člověk svobodnou vůli, připouští jako myslitelné. V tomto pohledu ale Kant odmítá důkaz boží existence, nesmrtnosti lidské duše apod.<sup>3</sup> Bůh nemůže být podle Kanta objektem metafyzického poznání. V Kritice čistého rozumu je Bohu vymezen statut regulativní myšlenky (spolu s duší a svobodou). Její skutečnost nemůže být ani prokázána, ani vyvrácena. Rozum chce veškeré poznání uspořádat do teorie, a tak mu vyhovuje postulát Boha. Musí se však k tomuto konceptu přidat ještě zájmy morálky.

Georg W. Friedrich Hegel

Podle Hegela mají filosofie a náboženství stejný předmět a zájem, jímž je pravda, kterou je Bůh.<sup>4</sup> Hegel se zaměřil na kategorie porozumění, ne na teologickou podstatu vyjadřovanou těmito kategoriemi. Metafyzika měla sklon ostře rozlišovat mezi Bohem a světem a chápala Boha jako „Zaskutečnost“.<sup>5</sup> Ovšem toto rozlišení nakonec vede k potlačení nekonečnosti tohoto nekonečného bytí. Podle Hegela již po Kantovi není možná teologie jako speciální metafyzika o nadmyslovém velkém jsoucnu. Teologie se stává filosofickou teologií ducha, která vrcholí ve filosofii náboženství.

Kant vlastně povýšil subjektivitu na ústřední princip, a to Hegel odmítá přijmout.

Podle Hegela je náboženství vzájemným božsko-lidským sebepoznáním v protikladu, uskutečňujícím se na několika rovinách a vrcholícím v christologii. Pojem Boha rekonstruoval jako skutečnost ducha přebývajícího ve svém společenství.

---

<sup>3</sup> Toto zkoumá v kapitole Transcendentní dialektika v knize Kritika čistého rozumu.

<sup>4</sup> Robert R. Williams, *Hegelianismus*, in: Alister E. McGrath (ed.), Blackwelova encyklopedie moderního křesťanského myšlení. Praha 2001, s. 167-174. Důležité je upozornit, že Hegel není teolog, ale filosof náboženství.

<sup>5</sup> tamt., str. 169.

Filosofie a náboženství se podle Hegela zabývají pravdou – Bohem. Náboženství tak může být bez filosofie, ale naopak nikoli. Avšak pro věčné pravdy není možné poskytnout historický základ.<sup>6</sup> Křesťanství může být zdůvodněno pouze prostřednictvím rozumu a filosofie. Ta musí odhalit racionální prvek náboženství a tím jej rehabilitovat. Filosofie zasazuje pravdu víry do její přiměřené univerzální formy.

Filosofie a náboženství nejsou totožné ve způsobu, jakým chápou a drží pravdu. Náboženství chápe pravdu v podobě představy (*Vorstellung*), obrazů a symbolů. Představa odpovídá úrovni vědomí, je tedy omezena odcizením. Filosofie naopak chápe pravdu v podobě pojmu (*Begriff*), což je pravda ve formě pravdy. Vlastní formou pravdy se zabývá filosofie, nikoli náboženství, proto je v Hegelově systému posledním posuzovatelem pravdy filosofie. Pravda křesťanství se nemůže opírat o dějinné založení, má-li být platná. Filosofie by měla být schopna transformovat představy na pojmy. Tak by se měla pojmově pročistit víra, měla by se změnit její forma při zachování obsahu. Kritizuje zejm. křesťanská dogmata.

Na úrovni představy je Bůh velkým jsoucnem. Pojem naopak není empirický, ale transcendentní.<sup>7</sup> To, co se jeví na úrovni představy jako dané, je proto na transcendentní úrovni postulátem transcendentní subjektivity.<sup>8</sup> „Pojem jistě vytváří pravdu – neboť taková je subjektivní svoboda – avšak současně poznává tuto pravdu nikoli jako něco vytvořené, ale jako pravou skutečnost, existující o sobě a pro sebe“.<sup>9</sup> Transformace neodstraňuje jinakost nebo předmět, ale pouze jeho odcizenou podobu. Znamená to vstoupit do intimního vztahu s jinakým.

Náboženství samo je sebe-uvědoměním absolutního ducha. V tomto výrazu je spojeno lidské vědomí Boha i boží sebe-uvědomění zprostředkované lidmi.

---

<sup>6</sup> tamt., str. 170.

<sup>7</sup> Tamt. str. 173.

<sup>8</sup> Feuerbach z tohoto transcendentního obratu vyvodil, že tento obrat umožňuje redukci teologie na antropologii. Tamt.

<sup>9</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Sämtliche Werke, sv. 16.

## Wolfgang Pannenberg

Na Hegela navazuje P. v tematizaci konceptu univerzálních dějin. Teologické otázky a odpovědi mají význam v rámci dějin, které Bůh uskutečňuje s lidstvem. Aby bylo možno dějinám porozumět, musí se nahlížet z konce. Ten umožňuje nahlédnout komplexnost. Tento konec dějin je odhalen v JK. Apokalyptické prvky NZ jsou hermeneutickým rámcem pro interpretaci události JK.<sup>10</sup>

Bůh nezjevuje sám sebe přímo prostřednictvím svého slova, ale nepřímo, v jazyce skutečností – čili prostřednictvím svých zásahů do historie – především ve zjevení JK.<sup>11</sup>

Hegel podle P. vyloučil ze svého konceptu budoucnost. P. historický pohled si vyžaduje přehodnocení vztahu mezi vírou a rozumem. Rozum není homogenní veličina, neexistuje rozum „jako takový“, ale různé typy rozumu. Moderní rozum se podle Diltheye po Kantovi a Hegelovi představuje jako *historický rozum*. Tento rozum hledá význam. Pro moderní historický rozum se definitivní pochopení jednotlivé události dosáhne pouze v konečné budoucnosti. Historický rozum i víra jsou orientovány na budoucnost. Budoucnost víry je eschatologická. Víra může uskutečnit rozum, protože víra vede k nevyslovenému výrazu rozumu. Víra má moc umožnit rozumu pochopit sebe v celosti.

---

<sup>10</sup> Alister E. McGrath, *Pannenberg, Wolfgang*, in: Alister E. McGrath (ed.), *Blackwelova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*. Praha 2001, s. 334.

<sup>11</sup> Rosino Gibellini, *Teológia XX. Storočia*. Prešov 2000, s. 211.

## b) Pannenbergovo pojetí víry a rozumu

Podle P. nelze rozum a víru oddělit zcela. Víra rozum potřebuje kvůli sebereflexi a zvěstování závazné pravdy pro všechny lidi.<sup>12</sup> Na druhou stranu se víra v rozumu nesmí rozpustit. P. pracuje vědomě s tezí rozpolcenosti duchovních kořenů a naší tradice vůbec (Izrael, Řecko), z nichž právě vzniká rozdílnost víry a rozumu. Zajímavé je, že tuto jednotu vidí P. až na konci věků – tedy křesťanskými brýlemi – v eschatonu (1Kor 13,12n).<sup>13</sup> Tento eschaton se musí obrátit na současnost – jako přicházející Boží království. Oba pojmy přece vyjadřují pravdu – v tomto smyslu by měly být sjednoceny.

P. nachází rozpor mezi vírou a rozumem již u starověkých a středověkých teologů. U Tertuliána, Damiána, Luthera. Ukazuje na jejich příkladech, že ačkoli vystupovali jako odpůrci rozumu a filosofie, přesto jej využívali.<sup>14</sup> P. sleduje vývoj víry na příkladech víry v autoritu – víru v Písmo, učitelský úřad církve. Ukazuje problematický vývoj této víry na pozadí antického chápání historie-historicity u Augustina. Autorita historické události je vždy vázána ne na „vědní obor“, ale na osobní svědectví, či svědectví přímých svědků – odtud pak vzniká hodnověrnost, autorita tradice. Zde tedy nejde o pochopení, ale uvěření. Tak je to i s pravdami víry. Navíc víra musí učinit krok z viditelného – což je tradice – k neviditelnému – což je např. božství JK. Toho se chopil Luther, když tvrdil, že víra spočívá, narozdíl od rozumu, v jistotě toho, co není vidět.<sup>15</sup>

V novověku rozum prokázal víru v autoritu za nerozumnou. Řešilo se, zda má vůbec smysl křesťanská víra jako taková. Hume ji zcela odsoudil jako nesmyslnou. Myslel si, že křesťanství je odkázané na různá tvrzení o zázracích. Teologie se již nemohla vrátit zpět za toto novověké popření

---

<sup>12</sup> Wolfhart Pannenberg, *Grundfagen Systematischer Theologie*, Göttingen, 1971, s. 237.

<sup>13</sup> 1 K 13:12 *Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uvidíme tvář v tvář. Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, jako Bůh zná mne.*

<sup>14</sup> Tertulián vpustil do teologie stoické myšlenky, v nichž Bůh a duše tvořili zvláštní podoby těla. Damianus pracoval s dialekticko-filosofickým způsobem a formuloval zásadu, že filosofie má teologii sloužit jako služka. Luther respektoval rozum v teologii – ve Wormsu se odvolával nejen na písmo, ale také na čistý rozum. Tamt., s. 238.

<sup>15</sup> Viz. Ř 11,1

víry v autority (církvev, dogmata, Písmo).<sup>16</sup> V obranné reakci se víra spojila s porozuměním kérygmatu.

Podle P. se nedá otázka po pravdivosti křesťanské zvěsti omezit na sebepochopení, ale musí se řešit v oblasti porozumění světa (*Weltverständnis*).<sup>17</sup> Porozumění světu na jedné straně a porozumění sobě na straně druhé jsou korelativní aspekty. V tom smyslu souvisí otázka po pravdivosti křesťanské zvěsti také s teoretickým poznáním.

Kant a Schleiermacher se pokusili podle P. překonat protiklad autority a rozumu tím, že se na místo nesrozumitelně ustanovené autority postaví religiózní a mravní *zkušenost* teoretického rozumu. Rozhodujícím tématem byla samostatnost náboženské zkušenosti – buď stanovena jen jako pocit, nebo byla spojena pouze se zkušeností svědomí – proti teoretickému rozumu. Podle P. je důraz na nezávislost náboženské a mravní zkušenosti od teoretického rozumu krajně problematický, protože náboženské a mravní obsahy jsou zprostředkovány skrze teoretické vědomí.<sup>18</sup> Musela se najednou hledat zvláštní náboženská oblast v lidském duchu apod. Odvolání se na zkušenost vedlo k odkázání křesťanské víry do sféry subjektivity, bez nároku na všeobecnou závaznost. Víra ale není podle P. dílem člověka, ale dílem Božím v člověku.

Jak tedy vyřešit tuto situaci, která vedla ke kompromisům teologie s novověkým rozumem? P. si klade zásadní otázku, co to je za rozum, o němž mluví Hume a jeho pozitivističtí následovníci. P. se zaměřuje na „jedinečnost události“, která nesmí zapadnout do stejnosti všeho dění – jak by vyplývalo z pozitivistického pochopení. Toto by měla být úloha teologie.

Rozum tedy nemá podle P. jedinou formu. Jmenuje tři různé formy rozumu: 1/ apriorní rozum, 2/ tzv. „*vernehmende*“ (uslyšet, dozvědět se, zaslechnout) rozum a 3/ dějinný „*geschichtliche*“ rozum.

Ad 1: Apriorní rozum je RATIO. P. dále vysvětluje vztah pojmů RATIO a INTELLECTUS. Ratio je pohyblivá složka, intelektus v klidu na-

---

<sup>16</sup> Tamt., s. 241.

<sup>17</sup> str. 242.

<sup>18</sup> str. 242.

zírá pravdu. Lidské poznání není schopno dosáhnout plného intelektu (viz. středověká filosofie). Ratio je svázán s tělem, tedy se smyslovým vnímáním – nevychází tedy z bezprostředního nazírání. Východiskem pro diskursivní myšlení je alespoň částečná znalost principů (INTELLECTUS PRINCIPIORUM). U Tomáše nahradí přirozené principy poznání nadpřirozené pravdy víry, světlo víry. To přijal také mladý Luther. Intelekt je osvěcen nadpřirozenými pravdami víry. Tento osvěcený rozum je vyšší, než přirozený. Podle P. lze Lutherovo chápání rozumu vztáhnout na Kanta. Také Kant myslí rozum jako aplikaci apriorních principů na materiál zkušenosti.<sup>19</sup> V Lutherově smyslu řečeno, kantovský rozum musí skrze víru zakládat nové principy.<sup>20</sup> Pravdy víry, jako principy poznání, však byly později chápány pouze jako *odhozená pouta*,<sup>21</sup> ne jako naplnění bytí rozumu.

Ad 2: Podle P. je v novější filosofii od Hamanna, Herdera a Jakobiho oproti kantovskému apriornímu rozumu vyzdvižena myšlenka dorozumění (shody), která leží ve slově rozum. Podle Herdera slovo rozum upozorňuje na něco zaslechnutého. P. vysvětluje toto pojetí u W. Kamlaha. Příkladem tohoto typu rozumu je platónské nahlédnutí (*Einsicht*), které přijímá pravdu náhlým osvěcením předstíraných tvarů. Oproti novověkému „stvořiteliskému charakteru“ rozumu tento typ rozumu přijímá to, co je. Takto podobně se přijalo i zjevení. Ovšem tento rozum směřuje jinam, než víra. Lze v něm totiž zaslechnout Parmenidův NÚS – *stále jsoucí*, zatímco víra směřuje k budoucnosti. V Řeckém pochopení nehraje budoucnost žádnou roli – jelikož nebyla odhalena dějinnost pravdy.<sup>22</sup> Tak se P. dostává k vymezení hebrejského myšlení. Spolehlivé je pro staré Izraelce to, co se vyjevuje z budoucnosti – co se vyjevuje jako spolehlivé. Přitom to rozhodující závisí

---

<sup>19</sup> Kant ale obrátil vztah racia a intelektu. *Verstand* (ve středověku INTELLECTUS) je podřazený vyšší síle poznání – *Vernunft* (ve středověku RATIO). str. 245.

<sup>20</sup> str. 245.

<sup>21</sup> Tamt.

<sup>22</sup> str. 246.

na poslední budoucnosti. V tomto smyslu je hebrejské pochopení víry eschatologické.<sup>23</sup>

Ad 3: Dějinný rozum je označení pro způsob pochopení rozumu v době následující po Kantovi. Toto pochopení zakládá už Kant. Jádrem jeho pojetí rozumu je tvůrčí fantazie. Jedná se o syntézu, o jakési shrnutí rozmanitosti, jež vykonává fantazie.<sup>24</sup> Fantazie odvodila formy apriorního rozumu. Fichtem a Hegelem byla odhalena reflexivní struktura myšlení. To znamená, že každý nový poznatek je pouze jedním ze stupňů na cestě k novým poznatkům. Myšlení tedy nejen že neví to, co ještě není poznané, ale také samotné poznání toho, co samo už ví, je neustále reflektováno a naráží na nové hranice svého vlastního vědění. Navíc se porovnává neustále s tím, co nového se domáhá poznat. Tak fantazie stále znovu syntetizuje. Tedy to, co se ještě u Kanta jeví jako strnulé pro každou již existující strukturu rozumu<sup>25</sup>, je vlastně dále rozpouštěno (řešeno)<sup>26</sup> principem další reflexe k stále novým syntézám. Tento proces je popsán u Fichteho v jeho *Wissenschaftslehre* a u Hegela v jeho fenomenologii. Hegel ovšem tento proces chápal jako nutně stanovený. Proto je tato reflexe dokončena v absolutním pojmu. Pokud odpadne tento nárok na definitivnost tohoto pohybu, odhalí se otevřený dějinný pohyb rozumu.

Tento aspekt zkoumal Dilthey.<sup>27</sup> Přesto, že se Dilthey nevěnoval reflexivitě dějinného rozumu, lépe prozkoumal kategorii významu zvláštní otevřenosti dějinného ducha. Místo hegelovského *pojmu* tak zdůraznil spíše

---

<sup>23</sup> A protože pravda je budoucí (nastávající), proto nemůže být pochopena skrze NÚS, jež je zacílené na nynější přítomnost (jako u Parmenida), ale jen skrze víru, která důvěřuje tomu, co se prokazuje jako skutečně spolehlivé v budoucnosti. str. 247.

<sup>24</sup> Kritika čistého rozumu, B 103.

<sup>25</sup> Pro ilustraci: Takto omezujeme v závěru rozumového úsudku predikát na určitý předmět, když jsme ho předtím ve vyšší premise mysleli pod určitou podmínkou v celém jeho rozsahu. Tato dovršená velikost rozsahu ve vztahu k takové podmínce se nazývá *obecností* (universalitas). V syntéze názorů jí odpovídá *veškerost* (universitas), neboli *totalita* podmínek. Transcendentální rozumový pojem tedy není žádným jiným pojmem než pojmem *totality podmínek* k danému podmíněnému. Protože pak jedině *nepodmíněné* umožňuje totalitu podmínek, a naopak totalita podmínek je sama vždy *nepodmíněná*, může být čistý rozumový pojem vůbec vysvětlen pomocí pojmu *nepodmíněného*, obsahuje-li důvod syntézy podmíněného. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*. B 379.

<sup>26</sup> Zde je užito sloveso *auflösen* – příhodně znamená jak *vyřešit*, tak i *rozpustit*. K tomu dále viz také Ricoeur ve svém pojetí *rozbitého já*. Reflexivní rozum se nemůže ze své podstaty sám poznat, ale stále uhýbá a mění se v čase – podle nových souvislostí.

<sup>27</sup> „Ne převzetí ztuhlých apriori našich schopností poznání, ale samotné dějiny vývoje, které vycházejí z totality našeho bytí, mohou zodpovědět otázky, které jsme všichni směřovali na filosofii.“ Werke I, XVIII. Cit v Wolfhart Pannenberg, Göttingen, 1971, s. 250.

význam. Zatímco v pojmu přichází rozum domněle ke konci, je celkový význam života stále jen přístupný provizorně. Každá jednotlivá událost má totiž svůj význam jen v souvislosti s *Lebensganzen* – celkem života. Význam celku lze přehlédnout pouze pozpátku (*nach rückwärts*), a tedy stále jen předběžně, protože dějiny nejsou ještě uzavřeny.<sup>28</sup> Teprve z konce života je patrná jedna jeho část. Z toho plyne relativita veškerého významu, který můžeme tvrdit. Na druhou stranu – každý význam, jež jsme schopni postihnout – se musí odvolávat na *předstih* (*Vorgreif*) – na anticipaci poslední budoucnosti, v jejímž světle je patrný a skutečný.

To dále rozpracoval Heidegger – v rámci jednotlivého bytí. Jednotlivé bytí ve svém spěchu k vlastní smrti získává také svou celkovost. P. k tomu dodává, že ale anticipace poslední budoucnosti se nemůže omezit na bytí jednotlivosti – jelikož význam jednotlivého postrádá zase význam celku – celého lidstva. To zůstalo bohužel u Heideggra nevyřešeno. Tak zůstává podle P. i každý lidský život fragmentem i ve své vlastní smrti a z ní nezíská onu celost. Musí se tedy brát ohled na celek. Jedině tak lze získat z události její pravý význam.

Když se tedy pojmenuje nějaká věc – např. „pes“, nebo „růže“, tento pojem označuje i nevyjádřitelný *předstih* z poslední budoucnosti a z celosti skutečnosti. Toto dějinné bytí rozumu vede podle P. k horizontu eschatologie. Není to tedy tak, že by nejprve víra odkazovala na budoucnost, ale je to rozum, který je myšlen v otevřené dějinnosti, v *předstihu* na poslední budoucnost. Podle P. z toho plyne, že z tohoto *předstihu* se vytváří kreativní charakter fantazie. A tak toto dějinné pochopení rozumu otevírá prostor pro víru a víra již nestojí proti rozumu, ale doplňuje jej. Aristotelско-kantovské apriorní pojetí rozumu je tak neúplné a nemůže být s vírou srovnáváno. P. ukazuje, že i po tomto vymezení rozumu zůstává jistá difference mezi ním a vírou. Víra je zaměřena především na eschatologickou budoucnost, zatímco rozum pojmenovává věci – tedy jejich bytí – které

---

<sup>28</sup> Tamt. str. 250.

z této budoucnosti přichází. Protože spočívá u nynějších věcí, zapomíná na svůj nevyjádřený předpoklad.

Křesťanská víra je tedy zaměřena na budoucnost, ze které rozum přichází. Důvod samotné víry je podle P. Bůh, jenž odhaluje budoucnost svými příslibeními. Jedná se o budoucnost jeho vlády. Tato budoucnost zavrhuje veškeré bytí. Víra by tak měla rozum upomínat na jeho absolutní předpoklad svým poukazováním na eschatologickou budoucnost. Odhalením eschatologie v dějinách je podle P. zmrtvýchvstání JK. Z těchto důvodů nemůže být dnes víra považována za překonanou.

### Závěr

Víru charakterizuje P. ve své Systematické Theologii jako vztah. Je to vztah sebe sama ke skutečnosti. Je to v jistém smyslu vlastně skutečnost sama. Odvolává se na hebrejštinu, v níž slovo skutečnost (pravda) a víra pocházejí ze stejného kořene.<sup>29</sup> Skutečnost souvisí s jistotou garantovanou Hospodinem. Čím je víra pro Izraelce, tím je v řeckém myšlení poznání - jako adekvátní vztah ke skutečnosti. Za klamnou skutečností se skrývá neměnná podstata. Pravdivé je přitom bezčasé – narozdíl od pojetí starého Izraele.

P. pochopení víry souvisí se známým rozdělením řeckého a hebrejského myšlení. Jedná se tedy o dynamický a nedynamický model. Víra a rozum by měla stát v jedné linii – té dynamické, procesuální. V tomto smyslu lze na Kantovo pojetí pohlížet jako ovlivněné ještě nedynamickou metafyzikou.

P. v jistém smyslu hovoří o absolutním jako Kant<sup>30</sup>. Pro P. je však absolutno přítomno v eschatologickém rozměru skutečnosti, jenž u Kanta

---

<sup>29</sup> W. Pannenberg, *Systematische Theologie*. Band III., Göttingen 1993, s. 156.

<sup>30</sup> U Kanta čteme, že „Když zde ale mluvíme o totalitě podmínek a o nepodmíněném jako o společném základu všech rozumových pojmů, narážíme opět na výraz, který nemůžeme postrádat, ale zároveň ho nemůžeme spolehlivě používat kvůli dvojznačnosti, která na něm lpí následkem dlouhodobého zneužívání. Slovo *absolutní* je jedním z mála slov, jež ve svém prapůvodním významu odpovídala pojmu, pro který nemáme v téže řeči žádné jiné slovo. Jeho ztráta nebo – což je totéž – rozkolísané užívání proto s sebou musí nést i ztrátu pojmu, a sice pojmu, který – jelikož náš rozum velmi zaměstnává – nelze postrádat bez velké škody pro veškeré transcendentální usuzování.(...) Transcendentální rozumový pojem se týká vždy jen absolutní totality v syntéze podmínek a nikdy nekončí jinde než u naprosto ne podmíněného, tj. nepodmíněného v každém ohledu. Čistý rozum totiž

nehraje žádnou roli. Snad proto, že eschatologická skutečnost (pokud by to bylo dokazatelné) v P. smyslu znamená vlastně objektivní svět. Tedy svět o sobě. Ten je pro Kanta nepoznatelný. Kant uvádí, že čistý rozum se nikdy nevztahuje přímo k předmětům, nýbrž k jejich rozvažovacím pojmům.<sup>31</sup>

P. se snaží svět o sobě uchopit právě z pohledu víry, která není pro Kanta dostatečnou zárukou objektivnosti.

Víru samotnou považuje Kant za „domnění, jež je dostačující jen subjektivně a je-li zároveň považováno za objektivně nedostatečné.“<sup>32</sup> Víra v Boha je tzv. *doktrinální vírou*.<sup>33</sup> „Předpoklad moudrého tvůrce světa je tudíž podmínkou sice nahodilého, ale přesto nikoli nedůležitého účelu, totiž abych měl nějaké vodítko při zkoumání přírody.“<sup>34</sup> Tato část víry, která nepatří do morální oblasti, a která má pro Kanta větší význam ukazuje na pragmaticko-předmětné chápání víry. Souvisí s Kantovou tendencí převádět pravdu na matematickou vykazatelnost a také na účelnost.

Naproti tomu víra podle P. umožňuje člověku pochopit svět. Neumožňuje mu sice definitivně se zmocnit pojmu, skrze Boží jednání však má člověk možnost zachytit celkový smysl. Toto je skutečná absolutnost u P. Ne v konstatování, v ustavení definitivního pojmu nějaké jednotliviny, ale v nahlédnutí nutnosti celostního uchopení z hlediska budoucnosti.

Boží jednání a budoucnost je pro P. skutečností samotnou. Skutečností, která pochopená skrze víru *má smysl*. P. myšlení vychází ze zkušenosti proměnlivé skutečnosti. Tuto proměnlivost je schopen vztáhnout i do oblasti dříve nazývané metafyzikou. Pro Kanta je svět stále v základu matematicky neproměnlivý. Matematika jakoby leží v základu jeho uvažování o světě. Odtud pak jeho touha vše převést na účelnost. V tomto smyslu má

---

všechno přenechává našemu rozvažování, které se vztahuje nejprve k předmětům názoru, nebo spíše k jejich syntéze v obrazotvornosti. Jedině čistý rozum si vyhrazuje absolutní totalitu v používání rozvažovacích pojmů a snaží se dovést syntetickou jednotu, která je myšlena v kategorii, až k naprosto nepodmíněnému. Tuto jednotu proto můžeme nazývat rozumovou jednotou jevů, stejně jako tu, kterou vyjadřuje kategorie, nazývám jednotou rozvažovací.“I. Kant, *Kritika čistého rozumu*. B 383.

<sup>31</sup> A 335.

<sup>32</sup> B 851.

<sup>33</sup> B 854.

<sup>34</sup> B 855.

Kant blíže ke středověké metafyzice. Brání se tak možná strachu z vnější (objektivní) *nesmyslnosti*.

Z tohoto pohledu se jeví P. přístup naprosto odlišný. Jeho tendence ke zdůraznění procesu prakticky vůbec nesouvisí s kantovským pojetím pravdy a víry.

### **Literatura**

- W. Pannenberg, *Systematische Theologie*. Band I., Göttingen 1988.
- W. Pannenberg, *Systematische Theologie*. Band III., Göttingen 1993.
- Rosino Gibellini, *Teológia XX. Storočia*. Prešov 2000.
- Alister E. McGrath (ed.), *Blackwelova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*. Praha 2001.
- I. Kant, *Kritika čistého rozumu*. Praha 2001.